



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ CLERISON SANTOS ALVES

**SCHOPENHAUER E A RECUSA DA FUNDAMENTAÇÃO
RACIONAL DA MORAL**

Salvador - BA
2011

JOSÉ CLERISON SANTOS ALVES

**SCHOPENHAUER E A RECUSA DA FUNDAMENTAÇÃO
RACIONAL DA MORAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientação: Profª Drª Sílvia Faustino de Assis Saes

Salvador - BA
2011

A474 Alves, José Clerison Santos
Schopenhauer e a recusa da fundamentação racional da moral / José
Clerison Santos Alves. – Salvador, 2011.
85 f.

Orientadora: Prof^a Dr^a Sílvia Faustino de Assis Saes
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2 Entendimento. 3. Razão.
4. Moral. 5. Vontade. 6. Liberdade. 7. Compaixão. I. Saes, Sílvia Faustino de
Assis. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

A todos os espíritos livres.

AGRADECIMENTOS

Ao meu avô, Otoniel Faustino de Almeida, que faleceu durante o período de desenvolvimento dessa dissertação, pelo exemplo de simplicidade, dedicação e honestidade.

Aos meus pais Maria das Graças Santos Alves e José Augusto Alves.

Ao meu irmão Tiago Santos Alves.

À professora doutora Sílvia Faustino de Assis Saes que com diligência e agudeza de espírito orientou essa pesquisa.

Ao amigo André Luiz Simões Pedreira pela sua fidelidade e generosidade.

À CAPES pelo profícuo apoio financeiro.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, na pessoa do seu coordenador professor doutor Mauro Castelo Branco.

À amiga Carmem Lobo pela sincera amizade.

À amiga Ana Olívia Lima pela companhia.

"Nenhuma moralidade se pode fundar a partir da autoridade, mesmo que a autoridade seja divina".

Alfred Ayer

"A moral não é mais do que a regulamentação do egoísmo".

Jeremy Bentham

"O moralista é como um sinal de trânsito que indica para onde se pode ir para uma cidade, mas não vai".

Charles Dickens

RESUMO

O objetivo dessa dissertação é mostrar que a faculdade de razão, no pensamento de Schopenhauer, não tem poder suficiente para servir como fundamento da moral. No interior de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, o filósofo nos apresenta uma distinção entre dois tipos de conhecimento, a saber: o intuitivo e o abstrato. O primeiro é um produto do entendimento unido às formas puras do espaço e do tempo: *as representações intuitivas*. O segundo é uma obra da faculdade de razão: *as representações abstratas*. Para Schopenhauer, a única função da razão é atuar como uma faculdade produtora de conceitos abstratos. Todos os conceitos da razão devem ter como referência o conhecimento intuitivo, pois, sem essa referência, a razão se perde em conceitos vazios de conteúdo, como por exemplo: Deus, alma, substância etc. A razão é a faculdade da lógica formal, por esse motivo, ela não pode responder pelas questões de ordem moral. Schopenhauer afirma que a vontade é anterior a faculdade de razão. Neste sentido, o filósofo apresenta a imagem de uma razão “instrumental”, ou seja, a imagem de uma razão que atua em função dos impulsos imperativos da vida. Com isso, o filósofo transfere a liberdade das ações humanas para a coisa-em-si: *a vontade*. Sendo o mais alto grau de objetivação da vontade, o fenômeno humano reflete, com uma maior radicalidade, a condição de indivíduo. Através do *princípio de individuação*, que representa a ilusão de uma consciência individual, o egoísmo entra em cena. Aqui, todos querem manter a própria vida em detrimento da vida de outrem. Nesta medida, somente um impulso forte (*Gewalt*), independente dos conceitos abstratos da razão, pode pôr freio no egoísmo essencial que atravessa a vida humana: o sentimento de compaixão.

Palavras-chave: Entendimento; Razão; Vontade; Moral; Liberdade; Compaixão.

ABSTRACT

The goal of this dissertation is to show that the faculty of reason, the thought of Schopenhauer, has enough power to serve as a foundation for morality. Within *Die Welt als Wille und Vorstellung*, the philosopher presents a distinction between two kinds of knowledge, namely, the intuitive and abstract. The first is a product of understanding attached to the pure forms of space and time: the intuitive representations. The second is a work of the faculty of reason: the abstract representations. For Schopenhauer, the only function of reason is to act as a productive faculty of abstract concepts. All the concepts of reason must be referenced to intuitive knowledge, because without this reference, the reason is lost in empty concepts of content, such as: God, soul, substance, etc. The reason is the faculty of formal logic, therefore, it cannot address the questions of moral order. Schopenhauer says that the will is prior to the faculty of reason. In this sense, the philosopher presents the image of a reason "instrumental", that is, the image of a reason to act according to the impulses of life imperatives. With this, the philosopher transfers the freedom of human actions to the thing in itself: the will. Being the highest degree of objectification of the will, the human phenomenon reflects, with a more radical, the condition of the individual. Through the principle of individuation, which represents the illusion of individual consciousness, selfishness comes into play. Here, everyone wants to keep his own life at the expense of the lives of others. To this extent, only a strong impulse (*Gewalt*), regardless of the abstract concepts of reason, can stall the essential selfishness that runs through human life: the feeling of compassion.

Keywords: Understanding, Reason, Will, Moral, Freedom, Compassion.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE SCHOPENHAUER	9
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - A TEORIA DO CONHECIMENTO	13
1 O CONHECIMENTO INTUITIVO.....	13
1.1 O CONHECIMENTO ABSTRATO.....	19
1.2 A RELAÇÃO ENTRE O INTUITIVO E O ABSTRATO.....	29
CAPÍTULO II - A IMPORTÂNCIA DA CAUSALIDADE NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER	36
2 O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE.....	36
CAPÍTULO III - A RECUSA DA RAZÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL	51
3 O SIGNIFICADO DA ÉTICA NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER.....	51
3.1 A CRÍTICA DE SCHOPENHAUER A MORAL KANTIANA	58
3.2 LIBERDADE E DETERMINISMO	70
3.3 O FUNDAMENTO E PRINCÍPIO DA MORAL	75
CONCLUSÃO	78
REFERÊNCIAS	82

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE SCHOPENHAUER

CFK – Crítica da filosofia kantiana. Trad. J. Barboza. São Paulo: UNESP, 2005. (apêndice a *O mundo como vontade e como representação*)

MVRI – *O mundo como vontade e como representação*. Trad. J. Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

MRVII – *Suplementos ao mundo como vontade e representação*. Trad. E. F. J. Payne. New York: Dover, 1958.

PPI – *Parerga e paralipomena vol. I*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

PPII. – *Parerga e paralipomena vol. II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

QR – *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*. Trad. Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1981.

SVC – *Sobre a visão e as Cores*. Trad. Erlon José Pascoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

SFM – *Sobre o fundamento da moral*. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

INTRODUÇÃO

Por muito tempo, os escritos de Arthur Schopenhauer (1788-1851) estiveram relegados à sombra da tradição filosófica. Só após o declínio do hegelianismo que as suas obras começaram a despertar o interesse do público, como foi o caso da sua principal obra: *O Mundo como vontade e representação (Die Welt als Wille und Vorstellung)*. Nesta obra, o pensamento de Schopenhauer é caracterizado pelo significado e importância que o conceito de Vontade assume como sendo substrato do mundo e essência íntima de todas as coisas. O objetivo dessa dissertação consiste em investigar a impossibilidade da fundamentação racional da moral na filosofia de Schopenhauer. Como se sabe, a distinção entre mundo como (*als*) vontade e mundo como (*als*) representação é o alicerce de todo edifício que estriba a ética schopenhaueriana. Nesta medida, partiremos dessa distinção basilar para atingir o núcleo da nossa problemática: por que, para Schopenhauer, a faculdade de razão não tem poder para fundamentar a moral?

A utilização de critérios quantitativos na hora de determinar os interesses prioritários de um autor resulta, na maioria dos casos, numa conclusão enganosa. Isso é o que ocorre, em particular, se pretendermos mensurar a importância da ética, na obra de Schopenhauer, levando apenas em consideração a amplitude dos seus escritos sobre o tema. Pois, com efeito, a produção especificamente ética de Schopenhauer é muito pequena em relação ao conjunto de sua obra. Neste sentido, se ultrapassarmos as considerações quantitativas em relação ao tema ético, a ética deixará de ser um tema secundário na filosofia de Schopenhauer, convertendo-se no aspecto central do seu sistema, em outras palavras, em seu sentido último. O significado da ética é, no sistema de Schopenhauer, algo que vem sendo posto em evidência por muitos críticos, já que o tema ético é uma consequência direta da própria particularidade do seu sistema.

Em sua filosofia, Schopenhauer procura inverter a ideia de uma primazia da razão (*Vernunft*) sobre a vontade (*Wille*). Aqui, a vontade se nos apresenta como anterior a faculdade de razão. Essa inversão de polaridade causou uma mudança radical em toda história da filosofia ocidental. Diante disso, pretendemos investigar, nessa dissertação, o modo como opera a faculdade de razão no que tange à fundamentação da moral na filosofia schopenhaueriana. Schopenhauer foi o primeiro filósofo que apresentou um novo significado para o conceito de vontade, e o colocou no patamar de essência primeira do mundo. No sistema schopenhaueriano, o pano de fundo das construções abstratas e lógicas é uma força

irracional e indestrutível: a vontade. Diante de toda a tradição filosófica, essa constatação implica numa mudança radical no que concerne ao modo de operação da faculdade de razão. No intuito de investigarmos, no sistema de Schopenhauer, os limites de atuação da faculdade de razão no campo moral, essa dissertação foi dividida em três capítulos.

No capítulo primeiro, pretendemos apresentar aspectos da teoria schopenhaueriana do conhecimento que são relevantes para este trabalho. Em sua epistemologia, Schopenhauer estabelece uma distinção entre dois tipos de conhecimento, a saber: o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato. O conhecimento intuitivo é o conhecimento produzido pelo entendimento unido às formas puras do espaço e do tempo. Através desse processo, podemos obter as representações intuitivas. O conhecimento abstrato é o conhecimento produzido pela faculdade de razão. Para o filósofo, a única tarefa que cabe à faculdade de razão é a de produzir os conceitos a partir do material fornecido pelas representações intuitivas. Schopenhauer denomina os conceitos de “representações abstratas”. Neste capítulo, será mostrado que o conhecimento intuitivo corresponde a um solo firme. Este, por sua vez, deve ser sempre a referência de todas as nossas explicações em relação ao mundo e as coisas, já que, na filosofia de Schopenhauer, não existe erro no campo do conhecimento intuitivo. A verdade do entendimento é a verdade ingênua do olhar, para o qual até mesmo as ilusões dos sentidos se mostram como verdadeiras em sua imediatez. Além disso, o erro só aparece no campo do conhecimento abstrato.

A distinção entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato é extremamente importante para que possamos compreender o *modus operandi* da faculdade de razão na ética de Schopenhauer. É no próprio terreno da representação que o filósofo nos apresenta uma razão que responde apenas por aspectos lógicos no que concerne à questão da construção do conhecimento. Aqui, a razão possui um modo de atuação relativamente “pobre” em relação ao modo de atuação do entendimento. Abordaremos também alguns aspectos da teoria do juízo schopenhaueriana, mostrando que, para o filósofo, a noção de verdade é referida a uma instância extrínseca, e, por esse motivo, todo juízo deve ter como fundamento algo que seja exterior a ele. A filosofia deve desenvolver suas explicações no âmbito das verdades empíricas. Nesta medida, a intuição deve ser sempre a base de toda linguagem utilizada na filosofia.

No segundo capítulo, atentaremos para importância que o conceito de causalidade assume na filosofia schopenhaueriana. Schopenhauer acredita que a causalidade nos revela a face misteriosa da natureza. Por esse motivo, a reflexão sobre conceito de causalidade torna-se indispensável para que possamos compreender o significado da palavra “enigma” em sua

filosofia. Trataremos também, de forma breve, da crítica que Schopenhauer propõe à filosofia empirista de Hume. Paralelo a isso, apontaremos para o fato de que, com o *princípio de razão suficiente* – o princípio de causalidade – Schopenhauer espera reunir todo conhecimento, seja ele puro ou empírico, em um único princípio que se expressa de modo abstrato e se configura na forma de quatro leis específicas, tomando sempre como pressuposto as possíveis relações entre sujeito e objeto. Com o princípio de razão suficiente, pretendemos mostrar como toda a nossa experiência e raciocínio é governada. A partir disso, poderemos compreender o papel do princípio de razão suficiente no que concerne à ética do filósofo.

No terceiro capítulo, mostraremos que, na filosofia de Schopenhauer, é impossível fundamentar a moral a partir da faculdade de razão. Pois a razão, em seu sistema, possui apenas uma função lógica, em outras palavras, ela não tem nada a ver com a moralidade. Nesta medida, apresentaremos a crítica de Schopenhauer ao formalismo da moral kantiana. O filósofo recusa a distinção kantiana entre razão prática e razão teórica, pois, na sua visão, a razão não é uma faculdade do incondicionado, ou seja, ela não pode emitir leis puras para conduzir o agir humano. Na concepção de Schopenhauer, o imperativo categórico não tem poder para fundamentar a moral, pois este, no seu entender, se apoia em meros conceitos abstratos e vazios de conteúdo. À diferença de Kant, o filósofo sustenta que a moral precisa ter uma base empírica.

Pretendemos mostrar que a ética de Schopenhauer é, essencialmente, uma ética da compaixão. Enquanto a ética de Kant formula um imperativo que deve funcionar para conduzir as ações humanas. Schopenhauer sustenta que a moralidade não tem nada a ver com “dever” ou “obrigação”. O filósofo assinala que comportamento racional nem sempre pode ser considerado como um comportamento bom. Além disso, Schopenhauer afirma que as ações humanas são formadas mediante a combinação do caráter imutável – caráter inteligível – presente em cada pessoa, com um motivo que tem sua origem na consciência de cada uma delas. Assim sendo, todas as ações humanas são determinadas, isto é, não existe liberdade no campo das ações humanas. Aqui, a liberdade só se aplica à vontade metafísica, que, por sua vez, determina o caráter de cada indivíduo. Na ética de Schopenhauer, o sentimento moral é estabelecido pelo próprio caráter do indivíduo em particular. Para o filósofo, a moral está internamente ligada à vontade metafísica.

CAPÍTULO I: A TEORIA DO CONHECIMENTO

“Todo erro traz veneno em seu interior”.
(Schopenhauer. *O mundo como vontade e representação*.)

1 O CONHECIMENTO INTUITIVO

Schopenhauer elabora dois pontos de vista com relação ao mundo, a saber: o mundo como (*als*) representação e o mundo como (*als*) Vontade. Neste sentido, não podemos deixar de considerar a importância dessa forma dúplice de conceber a realidade no que tange à crítica que o filósofo faz à faculdade de razão como fundamento da moral. Sob o ponto de vista da representação, o mundo possui um caráter meramente relativo às formas e modos subjetivos de representar. Diante disso, é possível notar a existência de uma espécie de estrutura subjetiva *a priori*, que dá ao sujeito a capacidade de produzir, pela representação, a dimensão fenomênica da realidade. O intelecto é preparado de tal forma, que não torna o sujeito apto a perceber o “em-si” das coisas. Para Schopenhauer, essa mesma verdade é expressa de outra maneira pelos vedas e puranas quando falam da doutrina de Maia:

Trata-se do véu de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhe ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente. (Tais comparações são encontradas, repetidas, em inúmeras passagens dos Vedas e dos Puranas.) O que todos pensam e dizem, entretanto, não passa daquilo que nós também agora consideramos, ou seja: o mundo como representação submetido ao princípio de razão suficiente.¹

O véu de Maia é internamente ligado ao princípio de razão suficiente (*Satz vom zureichenden Grunde*). Representa o mundo visível, uma dimensão onírica que é pura aparência inconstante e inessencial. Maia é um véu que envolve a consciência humana. Aqui, o verdadeiro e o falso se confundem. E é nesse sentido que Schopenhauer inaugura a sua obra magna: *O mundo como vontade e representação* (*Die Welt Als Wille Und Vorstellung*),

¹ MVRI, § 3, p. 49.

dizendo: “O mundo é a minha representação”.² De acordo com o filósofo, o mundo é apenas representação que o sujeito cognoscente faz dele, ou seja, ele é apenas um objeto para este. Com efeito, a existência desse mundo depende essencialmente da consciência de um sujeito. Isto se verifica nas palavras do próprio autor:

Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação.³

Pressupondo que o mundo como representação depende essencialmente da consciência de um sujeito cognoscente, Schopenhauer concebe toda realidade, por parte do sujeito, como fruto de toda uma construção representativa. Com isso, o filósofo ressalta que toda essa realidade dada ao sujeito, de forma imediata, não mostra as coisas como deveriam ser em si mesmas. E o que é apreendido se resume a meras representações das próprias coisas. O mundo como representação depende, necessariamente, da relação entre sujeito e objeto, na medida em que estes são termos correlatos.

O mundo, considerado como representação [...] compreende duas metades inseparáveis. A primeira é o objeto que tem por forma o espaço e o tempo, e, por conseguinte, a pluralidade; a segunda é o sujeito que escapa à dupla lei do tempo e do espaço, sendo sempre o uno e indivisível em cada ser que percebe. Segue-se que, um único sujeito, mais o objeto, chegariam para constituir o mundo considerado como representação, tão completamente como os milhões de sujeitos que existem; mas, se este único sujeito que percebe desaparecer, ao mesmo tempo, o mundo concebido como representação desaparece também.⁴

Essa passagem mostra que Schopenhauer concentra sua reflexão na união inseparável entre sujeito e objeto. Toda experiência pressupõe a ação apriorística do tempo, do espaço e da causalidade. A divisão entre sujeito e objeto é a forma comum de todas as classes de representações concernentes ao princípio de razão suficiente. Somente a partir dessa divisão, torna-se possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica.⁵ Schopenhauer estabelece uma diferença capital entre todas as nossas representações. Para ele, as representações se nos apresentam como intuitivas e abstratas. As últimas correspondem a uma classe de representações: os conceitos – eles são uma

² MVRI, § 1, p. 43.

³ MVRI, § 1, p. 43.

⁴ MVRI, § 2, p. 11.

⁵ Cf. MRVI, § 1, p. 43.

propriedade exclusiva do ser humano, “cuja capacidade para formulá-los o distingue dos animais”.⁶ Essa capacidade de formular conceitos é denominada razão. Mas, para formular os conceitos, a razão precisa extrair seu material das representações intuitivas. Neste momento, nos dedicaremos a tratar das representações intuitivas, pois elas correspondem à base de todo edifício sobre o qual assenta o conhecimento abstrato produzido pela razão discursiva.

A representação intuitiva concerne a todo mundo visível – é imediata e auto-suficiente. Além disso, essa classe de representações abrange toda experiência possível; todas as condições de possibilidade de conhecimento residem nela. Para Schopenhauer, a intuição não é um fantasma extraído por meio da repetição da experiência, ao contrário, a experiência sempre deve ser pensada como dependente dela.⁷ As formas do espaço e do tempo são conhecidas *a priori* pela intuição. Toda experiência possível obedece a essas formas subjetivas do espaço e do tempo – são formas universais da intuição, “são intuíveis por si, independentes da experiência”.⁸

O tempo puramente intuído é forma mais simples do princípio de razão suficiente, toda numeração e todo cálculo são baseados nele. A sucessão constitui-se como a forma do princípio de razão no tempo – a essência do tempo é a sucessão. O espaço puramente intuído diz respeito à propriedade das partes da extensão se determinarem reciprocamente – a essência do espaço é a posição. A união operada pela causalidade entre tempo e espaço corresponde à essência da matéria. Aqui, matéria é o *fazer-feito* estabelecido pela lei de causalidade. Quando o entendimento aplica a lei de causalidade nas formas puras do tempo e do espaço, surgem as representações intuitivas.

Em Kant, o entendimento, por meio dos conceitos puros, age no campo do conhecimento abstrato, ou seja, ele não intui. No entanto, em Schopenhauer, o entendimento intui empiricamente, isto é, ele age no campo do conhecimento intuitivo. Na perspectiva do autor de *O Mundo*, o entendimento, através da lei de causalidade aplicada às formas puras do espaço e do tempo, fornece o material para que sejam produzidos os conceitos abstratos da razão. Sem essa síntese, operada pelo entendimento, é impossível desenvolver o conhecimento abstrato.⁹ Em suma, o filósofo distingue o tipo de conhecimento produzido pelo entendimento do tipo de conhecimento produzido pela razão. É nesse aspecto que

⁶ MVRI, § 3, p. 47.

⁷ MVRI, § 3, p. 47.

⁸ MVRI, § 3, p. 48.

⁹ De modo diferente do de Kant, o ponto de partida da filosofia de Schopenhauer é o conhecimento intuitivo e imediato. Sendo este a fonte de toda evidência, segundo Schopenhauer, a filosofia precisa partir dele para atingir o conhecimento abstrato.

Schopenhauer afirma que muitos filósofos se confundiram em relação a esses dois conceitos distintos:

[...] apesar de o essencial à RAZÃO (το λογισμον, ή φρονησις, *ratio*, *raison*, *reason*) ter sido corretamente conhecido, no todo e em geral, por todos os filósofos nas diversas épocas – embora não definido de maneira suficientemente precisa e remetido a um único ponto – por outro lado, não lhes era claro o que ENTENDIMENTO (νοϋς, διανοια, *intellectus*, *esprit*, *intellect*, *understanding*) significava. Daí o terem com frequência confundido com a razão, e, por isto mesmo, não alcançaram uma definição completa pura e simples de sua natureza.¹⁰

Com essa distinção, Schopenhauer mostra que o entendimento – conhecedor da lei de causalidade – é anterior à razão discursiva. Em síntese, o mundo como representação é caracterizado pela atuação causal do entendimento. Ademais, sem essa operação do entendimento, o mundo como representação não seria possível. O filósofo afirma:

[...] o entendimento, antes de tudo, torna a intuição possível, pois apenas dele se origina a lei de causalidade, a possibilidade de causa e efeito, que também vale apenas para ele; em consequência, apenas para e mediante ele existe o mundo intuitivo.¹¹

É importante ressaltar que o entendimento é completamente alheio à razão. Neste sentido, o tipo de conhecimento produzido pelo entendimento é essencialmente diferente do tipo de conhecimento produzido pela razão discursiva. O filósofo sustenta que os seres humanos compartilham a mesma dimensão intuitiva do conhecimento com os animais, ou seja, os animais também possuem o entendimento. Com efeito, do ponto de vista da forma, o mesmo entendimento que atua no homem, atua também no animal. Schopenhauer ressalta: “O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: o conhecimento da causalidade, passagem do efeito a causa e desta ao efeito, e nada mais”.¹²

Para o autor de *O Mundo*, a carência de entendimento pode ser chamada de estupidez, que significa: “OBTUSIDADE NO USO DA LEI DE CAUSALIDADE, incapacidade para a concepção imediata da concatenação de causa e efeito, de motivo e ação”.¹³ Segundo Schopenhauer, um homem obtuso não consegue reconhecer a concatenação dos fenômenos

¹⁰ CFK, p. 648.

¹¹ MVRI, § 6, p. 63.

¹² MVRI, § 6, p. 64.

¹³ MVRI, § 6, p. 66. As palavras que estão em caixa-alta correspondem ao texto original da respectiva tradução.

naturais onde eles aparecem espontaneamente, nem mesmo quando são eles produzidos mecanicamente – “por isso acredita candidamente em magias e milagres”.¹⁴ O espírito obtuso não consegue perceber que várias pessoas, aparentemente isoladas umas das outras, podem perpetrar uma ação conjuntamente. Por esse motivo, ele se deixa enganar, pois não consegue perceber as motivações secretas oriundas dos conselhos que foram recebidos de outrem, ou dos juízos que lhe são dirigidos. “Sempre lhe falta apenas uma coisa: argúcia espiritual, rapidez, facilidade no uso da lei de causalidade, isto é, faculdade de entendimento”.

¹⁵ No livro I de *O Mundo*, Schopenhauer nos apresenta um exemplo interessante de estupidez:

O caso mais significativo, e, nesse aspecto considerado, bastante instrutivo de obtusidade que conheci foi de um rapaz no todo imbecil, com cerca de onze anos internado em um manicômio, que até possuía razão, pois falava e compreendia, mas em termos de entendimento se situava abaixo dos animais. Todas as vezes que chegava, ele se detinha na consideração de duma lente de óculos que trazia pendurada no pescoço e na qual apareciam refletidas a janela do quarto e a copa das árvores atrás dela. Todas as vezes, ele sempre era assaltado de grande admiração e alegria, nunca se cansando de observá-lo com espanto, visto que não entendia a causalidade completamente imediata do reflexo da luz.¹⁶

Conforme Schopenhauer, os graus de agudeza do entendimento são muito variados tanto nos homens, quanto nos animais. Porém, nos animais esses graus de agudeza são mais variados ainda. Nos animais considerados mais inteligentes, o entendimento atua acima das expectativas, operando em toda sua potencialidade – sem o uso da razão. Como no surpreendente exemplo dado pelo filósofo:

[...] nos surpreende a sagacidade daquele elefante que, após ter atravessado várias pontes em sua jornada pela Europa, recusou-se certa vez a entrar numa, sobre a qual viu o cortejo de homens e cavalos, porque ela lhe parecia levemente construída para o seu peso.¹⁷

Diante desse exemplo, fica evidente que o conhecimento de causa e feito, produzido pelo entendimento, se nos apresenta como completamente independente do conhecimento abstrato produzido pela razão discursiva. A finalidade do entendimento é unir o efeito à causa. Ademais, a lei de causalidade é a condição prévia da representação. A operação realizada pelo entendimento não é discursiva nem reflexiva, mas sim direta e imediata.

¹⁴ MVRI, § 6, p. 66.

¹⁵ MVRI, § 6, p. 66.

¹⁶ MVRI, § 6, p. 66.

¹⁷ MVRI, § 6, p. 67.

A *realidade* tem como seu contrário a *aparência* – ilusão produzida pelo entendimento. No que se refere à questão da aparência, o entendimento fica destituído de critérios para distinguir o efeito da causa. Neste sentido, o entendimento forja uma causa fictícia como um objeto da intuição – essa é a natureza da aparência. Schopenhauer sustenta que a razão consegue eliminar a ilusão, mas, não consegue destruí-la – o intelecto é puro e irracional. Em *Sobre a visão e as cores* (1815), um tratado escrito pelo jovem Schopenhauer, já podemos encontrar essa tese:

[...] numa tal ilusão promovida intencionalmente sabemos muito bem *in abstracto*, ou seja, para a razão, que, por exemplo, só existe *um* objeto, embora com olhos vesgos e dedos cruzados vemos e tocamos dois, ou que existem dois, embora vemos apenas *um*; mas apesar desse conhecimento abstrato a própria ilusão mantém-se intacta, pois o intelecto e a sensibilidade são inacessíveis para os princípios de razão, isto é, são irracionais. Disso resulta também o que na realidade seriam *aparência* e o *equivoco*: aquela, o engano do intelecto e este, o engano da razão; aquela, contrária à *realidade* e este, à *verdade*.¹⁸

A partir disso, vemos que a *aparência* concerne ao intelecto e o *equivoco* se refere à razão; a *aparência* nasce quando do estado incomum (diferente do estado em que a razão aprendeu a utilizar a sua função) dos órgãos dos sentidos “submete-se à apreensão sempre regular e imutável da razão; ou quando o efeito recebido pelos sentidos todo dia e toda hora em função de uma única causa seja de repente produzida por uma outra causa”.¹⁹ Por exemplo: quando um pedaço de madeira é colocado dentro da água, automaticamente ele irá apresentar-se aos olhos de um determinado indivíduo de modo disforme – o conhecimento intelectual é puro e irracional – mas, pela faculdade de razão este indivíduo, já no campo dos conceitos abstratos e de suas relações recíprocas, não se prenderá mais à ilusão intuitiva; o *equivoco* surge a partir de um julgamento da razão. Em relação ao exemplo dado acima, se o indivíduo afirma: “vejo um pedaço de madeira partido dentro da água”, seria correto do ponto de vista dos sentidos. Pode-se eliminar o equivoco através do julgamento verdadeiro, sem deixar de levar em consideração a aparência como causa. Todavia, não é possível eliminar a aparência, nem mesmo através do conhecimento racional abstrato.²⁰

Não podemos deixar de levar em consideração, que o sujeito só pode formar as representações intuitivas porque possui um corpo. É através do corpo que o sujeito do conhecimento enraizasse no mundo. As afecções produzidas pelo corpo unem o sujeito ao

¹⁸ SVC, § 1, p. 40-41.

¹⁹ SVC, § 1, p. 40-41.

²⁰ Cf. SVC, § 1, p. 42.

mundo, fazendo com que ele passe a intuí-lo por meio do entendimento. Do que foi exposto até aqui, temos como resultado o conhecimento intuitivo como produto da ação do entendimento vinculado às formas puras do espaço e do tempo. O conhecimento intuitivo é o fundamento de todo conhecimento abstrato. Em síntese, a razão só pode produzir os conceitos abstratos a partir das intuições empíricas fornecidas pelo entendimento.

Enquanto permanecermos intuindo através do entendimento, a verdade e o erro não nos ocuparão, pois não existe erro no campo do conhecimento intuitivo. Na caverna platônica, os prisioneiros só caem no erro quando falam das sombras que veem desfilar. Para Schopenhauer, não existe erro no plano da intuição. A verdade do entendimento é a verdade ingênua do olhar, para o qual até mesmo as ilusões dos sentidos se mostram como verdadeiras em sua imediatez. O erro só entra em cena no campo do conhecimento abstrato.

1.1 O CONHECIMENTO ABSTRATO

Todo conhecimento – intuitivo e abstrato – estriba na operação realizada pelo entendimento por meio da lei de causalidade. Pois, somente desta maneira, podemos obter as representações. Schopenhauer conclui sua dissertação de doutorado – *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* – com o objetivo de valorizar o conhecimento intuitivo e imediato em oposição à representação abstrata. Para o filósofo, a intuição corresponde à imagem de um solo firme e seguro. Embora *O Mundo* tenha sido escrito depois da *Quádrupla*, a seguinte passagem serve para ilustrar essa tese:

Como da luz imediata do sol à luz emprestada e refletida da lua, passaremos agora da representação intuitiva, imediata, auto-suficiente e que se garante a si mesma, à reflexão, isto é, aos conceitos abstratos e discursivos da razão, que têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo. Durante o tempo que nos mantemos intuindo de modo puro, tudo é claro, firme, certo. Inexistem perguntas, dúvidas, erros. Não se quer ir além, não se pode ir além; sentimos calma no intuir, satisfação no presente. A intuição se basta a si mesma.²¹

É no campo do conhecimento abstrato, segundo Schopenhauer, que a dúvida e o erro entram em cena. Aqui, o erro e a dúvida só começam com a razão e as representações abstratas que, ligadas à linguagem, tentam reconstruir precariamente o mundo das representações intuitivas. Schopenhauer ilustra essa percepção: “[...] junto com o

²¹ MVRI, § 8, p. 81.

conhecimento abstrato, com a razão, dúvida e erro entram em cena no domínio teórico, cuidado e remorso no prático”.²² Na representação intuitiva, a ilusão distorce momentaneamente a realidade. Contudo, na representação abstrata o erro pode atravessar vários séculos, e com isso impor: “seu julgo férreo a povos inteiros, sufocando as mais nobres disposições, e, mesmo quem não é por ele enganado, é acorrentado por seus escravos ludibriados”.²³

Partindo das sólidas bases da filosofia kantiana, Schopenhauer introduz a maior parte dos elementos da Estética Transcendental dentro do seu sistema. Mas, por outro lado, ele também realiza uma profunda transformação no que concerne às características importantes do pensamento kantiano.²⁴ Enquanto Kant pensa a sensibilidade como produtora de intuições, e o entendimento como produtor de conceitos puros, e a razão como uma produtora de ideias, distanciando-se do seu mestre, Schopenhauer sustenta que a sensibilidade unida ao entendimento produz as representações intuitivas; já a razão, por sua vez, produz as representações abstratas. Diferentemente de Kant, que toma o entendimento como fonte dos conceitos, Schopenhauer afirma que o entendimento não é responsável por gerar conceitos, já que, para ele, a razão assume este tipo específico de tarefa.

O entendimento possui uma única função, o conhecimento imediato da lei de causalidade – a intuição imediata do mundo efetivo. Assim como o entendimento, a razão também possui uma única função, a saber: a tarefa de produzir os conceitos abstratos.²⁵ Os conceitos possuem a função de representações simplificadoras, ou seja, eles realizam uma espécie de abreviação das representações intuitivas, pois acabam extraindo delas aquilo que, de certa forma, pode ser considerado como o mais essencial. Os conceitos procuram apenas reduzir o excesso de uma suposta carga intuitiva, para assim ficar com o que é necessário, e eliminar todo resto como acessório. Segundo o filósofo, temos nos conceitos a retenção daquilo que não pode ser percebido de forma isolada, pois eles são “extratos”. Já que estes diferem das representações intuitivas por serem oriundos delas.

²² MVRI, § 8, p. 81.

²³ MVRI, § 8, p. 81.

²⁴ Schopenhauer faz as doutrinas kantianas passarem por uma transformação fisiológica, pois ele, com muita tranquilidade, consegue se referir às formas da inteligência como funções do cérebro. O filósofo considera o entendimento (*Verstand*), para ele (*Intellekt*), como o cérebro (*Gerhirn*). Além disso, depois do contato com a doutrina platônica e com a doutrina vedanta, Schopenhauer passa a considerar o fenômeno (*Erscheinung*) como aparência (*Schein*). Com isso, a representação resume-se apenas a um encanto (“*Zauber*”), um sonho (“*Traum*”), um véu (“*Schleier*”). Na filosofia de Kant, a coisa-em-si – o limite externo do conhecimento – na filosofia de Schopenhauer, passa a ser algo de que temos notícia imediata a partir do sentimento do corpo. Essa identificação da coisa-em-si com a vontade terá grandes implicações na ética schopenhaueriana, e, além disso, será um ponto de distanciamento entre os dois pensadores.

²⁵ Cf. MVRI, § 8, p. 85.

O filósofo reconhece a singularidade da razão por ser uma função única no que tange à elaboração dos conceitos. Porém, antes de tudo, ele procura distingui-la do entendimento que tem como função a viabilização do conhecimento da relação entre causa e efeito.²⁶ Com isso, Schopenhauer afirma que os conceitos abstratos não trazem a certeza da intuitividade, pois mesmo que a razão identifique o erro, ela não poderá corrigi-lo, ou seja, a faculdade de razão não tem o poder de transformar a representação. Assim, sustenta Schopenhauer:

[...] ilusões enganadoras se posicionam como intuições imediatas diante de nós, impossíveis de serem eliminadas pelo raciocínio. Este pode prevenir o erro – isto é, o juízo sem fundamento suficiente – apenas mediante um juízo oposto e verdadeiro, permitindo conhecer *in abstracto* que a causa do brilho mais fraco da lua e das estrelas não é a distância maior, mas o ar mais denso no horizonte.²⁷

Schopenhauer nos adverte contra a faculdade de razão, uma vez que a filosofia e a ciência depositam nela uma excessiva confiança. A filosofia e a ciência “a encarregam de garantir a *certeza*, a *verdade* e a *felicidade*”.²⁸ Confiantes na razão, os homens não hesitam em incumbi-la de todas as tarefas que não lhe cabem, em estender sobre todas as coisas a sua jurisdição; teoricamente, sobrecarregam a razão com todas as formas do princípio de razão suficiente, ao passo que ela rege apenas uma de suas formas. Os homens têm confiança na razão. Herdeiro do romantismo, Schopenhauer pretende abalar essa confiança. Assim, sustenta o filósofo: “o erro é o inimigo contra o qual os mais sábios espíritos de todos os tempos travaram uma batalha desigual e apenas o que nela conquistaram se tornou patrimônio da humanidade”.²⁹

Schopenhauer é um crítico da razão como critério de dominação do mundo. Para ele, a razão é faculdade que distingue indiscutivelmente o homem do animal. Nos animais irracionais, a inocência e a transparência caracterizam todas as suas ações. Contudo, no homem, essa visibilidade no que concerne às ações, fica comprometida; a transparência e a inocência do animal não existem nele. Através da faculdade de razão, o homem pode calcular antecipadamente as grandes linhas de sua conduta futura, seguindo um plano combinado e preparado, eventualmente secreto, e prever consequências dos seus atos e dos atos dos outros.

30

²⁶ Cf. MVRI, § 8, p. 85.

²⁷ MVRI, § 6, p. 69.

²⁸ PERNIN, Marie José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*, p. 63.

²⁹ MVRI, § 8, p. 81.

³⁰ Cf. MVRI, § 8, p. 83.

A visão de Schopenhauer em relação ao conhecimento abstrato anuncia a sua concepção da destinação utilitária da inteligência, e, por conseguinte, enfraquece as pretensões racionalistas. De acordo com o filósofo, a razão não é faculdade das ideias, em outras palavras, ela não pode nos dar um conhecimento Absoluto. Aqui, os conceitos mais elevados correspondem aos mais pobres, pois cada grau de abstração é motivo de perda de riqueza intuitiva. A abstração do conceito, que mantém apenas o essencial, é a condição da sua generalidade, quer dizer, da sua extensão. Nesta medida, a extensão do conceito é, pois, uma propriedade secundária, que não o define como tal. A lógica é a teoria das relações de extensão dos conceitos. Ela corresponde ao *princípio de razão suficiente do conhecimento – a ratio cognoscendi*. Essa forma do princípio sustenta que toda representação abstrata tem como essência a relação que existe entre ela e outra representação. Do mesmo modo, as representações remetem incessantemente umas às outras. Contudo, Schopenhauer insiste no fato de que esse jogo de remissão conceitual deve ter um limite:

[...] segue-se que a representação abstrata possui sua essência, inteira e exclusivamente, em sua relação com uma outra representação que é seu fundamento de conhecimento. Esta última pode ser de novo um conceito, ou representação abstrata, que por sua vez também pode ter um semelhante fundamento de conhecimento; mas não ao infinito, pois a série de fundamentos de conhecimento tem de findar num conceito que tem seu fundamento no conhecimento intuitivo. Em verdade, o mundo todo da reflexão estriba sobre o mundo intuitivo como seu fundamento de conhecer.
31

A faculdade de razão não poderia realizar o processo de abstração sem a linguagem, como sugere a palavra grega *logos*, que as reúne. “Por isso, em grego e italiano, linguagem e razão são indicadas com a mesma palavra: ó λογος, *il discorso*. *Vernunft*, razão, vem de *Vernehmen*, entender, que não é sinônimo de *Hören*, ouvir, mas significa a conscientização de pensamentos comunicados por palavras”.³² Na perspectiva de Schopenhauer, não existe intuição racional, já que, por natureza, a razão é discursiva – ela precisa da linguagem. Por meio da linguagem, a razão consegue obter grandes realizações. Não obstante, a linguagem também permite a propagação do erro. Schopenhauer assevera:

³¹ MVRI, § 9, p. 88.

³² MVRI, § 8, p. 83.

Somente com a ajuda da linguagem a razão traz a bom termo suas mais importantes realizações, como ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado, sem contar com a ciência, a manutenção de experiências anteriores, a visão sumária do que é comum num conceito, a comunicação da verdade, a propagação do erro, o pensamento e a ficção, os dogmas e as superstições.³³

No capítulo 6 dos *Suplementos ao Mundo*, Schopenhauer sustenta que os conceitos abstratos da razão, mesmo não sendo idênticos às palavras, são representações cuja consciência clara e conservação liga-se de modo *necessário* à palavra. As palavras fixam os conceitos, que a pouca durabilidade da consciência, que acompanha o fio do tempo, deixaria escapar, visto que eles não dizem respeito mais a uma intuição. Assim, é comunicada a experiência, tornando possível a tradição. Em contrapartida, a intuição é incomunicável:

Se as intuições fossem comunicáveis, seria, então, uma comunicação que valesse a pena, mas no final cada um permanece dentro de sua própria pele e do seu próprio crânio, sem poder ajudar um ao outro.³⁴

É impossível comunicar a intuição. Nesta medida, a razão só produz representações das representações, contudo, ela não intui. “Os conceitos permitem apenas pensar, não intuir, e tão somente os efeitos que o homem produz por eles são objetos da experiência propriamente dita”.³⁵ No entanto, as representações abstratas são eminentemente comunicáveis. Segundo Schopenhauer, compreendemos a linguagem dos outros graças às representações abstratas e não graças às imagens. A razão é dada a todos. Schopenhauer enfatiza a inutilidade das regras da lógica que todos possuem, a partir do momento que têm acesso à linguagem. Entretanto, o jogo estabelecido pelas representações abstratas corresponde a uma perda significativa no que se refere à manutenção do material fornecido pela intuição. Neste sentido, é possível notar que o mundo das representações abstratas mutila o mundo das representações intuitivas, em outras palavras, é uma tradução de tradução.

As representações abstratas são representações de representações. Por esse motivo, elas se apresentam, para Schopenhauer, como qualitativamente empobrecidas. Além disso, as representações abstratas se multiplicam, e entram num processo frenético de circulação, cujas formas desiguais são a opinião pública, os boatos e a leitura. Conforme a metáfora schopenhaueriana, essa circulação de bilhetes não obedece à soma exata do dinheiro efetivo

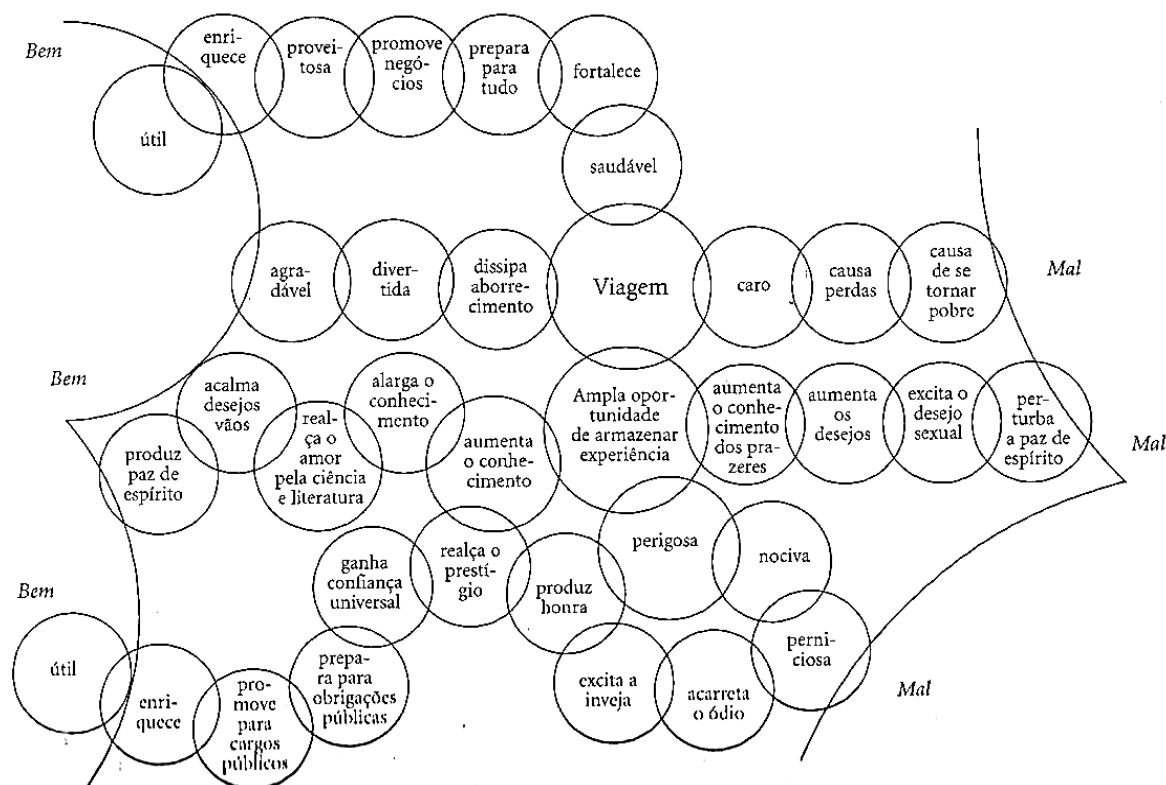
³³ MVR I, § 8, p. 83-84.

³⁴ MRVII, § 7, p. 74: “If perceptions were communicable, there would then be a communication worth the trouble; but in the end everyone must remain within his own skin and his own skull, and no man can help another”.

³⁵ MVRI, § 9, p. 86.

depositado nos caixas: as intuições seriam o dinheiro efetivo, e os conceitos seriam os bilhetes. Aqui, a razão vive segundo o regime da inflação crônica.

Em Schopenhauer, a maior fonte do erro é a multiplicidade dos conceitos intermediários. O filósofo sustenta que a procura indiscriminada pelas causas, através do método indutivo, é responsável por muitos erros. Ademais, o percurso lógico também é criticado por ele. Diante de conceitos mal determinados e vagos, um indivíduo que exerce a arte de persuadir termina por encontrar um terreno favorável, de tal modo que pode muito bem utilizar os conceitos a partir da finalidade visada, e, ainda, encadeá-los através de uma análise superficial de suas relações, a fim de chegar à finalidade a que se propõe.³⁶ No livro I de *O Mundo*, Schopenhauer nos dá um exemplo através do conceito de viagem:



Do ponto de vista schopenhaueriano, as muitas opiniões, que correspondem às representações abstratas, tornar-se-ão motivos determinantes no que tange às ações humanas, o que poderá justificar algumas condutas absurdas, loucas ou criminosas adotadas pelos homens. Segundo Schopenhauer, os erros da razão são nefastos. Como um crítico ferrenho da concepção de razão que não leva em consideração o conhecimento intuitivo, o filósofo

³⁶ Para aprofundar essa temática, ver SCHOPENHAUER, Como vencer um debate sem precisar ter razão em 38 estratégias (*Dialética Eristica*), 2003. Nesta obra, Schopenhauer realiza uma análise de alguns esquemas argumentativos enganosos que são normalmente utilizados para enganar o público desavisado. Segundo filósofo, para que um sistema filosófico possa ser considerado consistente é necessário romper, preliminarmente, com todos os argumentos falaciosos.

sustenta que ela pode contribuir para desorientar os homens, uma vez que estes podem utilizá-la tanto para o bem, quanto para o mal.

Schopenhauer considera como perigosa a passagem da intuição para o conceito. Para o filósofo, este é o lugar onde o erro é retransmitido, a pedra em que tropeçam as inteligências desatentas. Desta forma, ele ressalta que o exercício da razão nos concede a possibilidade de deduzir consequências, provar e concluir; e que isso é dado ao indivíduo cuja razão é sã. No entanto, julgar é uma operação muito mais complexa. Schopenhauer evidencia deste modo:

[...] deduzir proposições de proposições, demonstrar, concluir, é algo acessível a todos, desde que possua a razão saudável. Ao contrário, recolher e fixar o que foi conhecido intuitivamente em conceitos apropriados para a reflexão, de tal modo que, de um lado, aquilo comum a muitos objetos reais seja pensado por UM conceito e, de outro, o diferente deles seja pensado por outros tantos conceitos, e, assim, o diferente, apesar de uma concordância parcial, seja pensado e conhecido como diferente, e o idêntico, apesar de uma diferença parcial, seja pensado e conhecido como idêntico, conforme o fim e o aspecto que convenha a cada caso: eis em tudo isso uma tarefa da FACULDADE DE JUÍZO.³⁷

De acordo com Schopenhauer, as representações abstratas terminam por tornar as decisões mais complexas e a hesitação frequente, já que o homem se vê dominado, simultaneamente, por motivos intuitivos imediatos e por motivos oriundos das representações abstratas. Com isso, o processo de reflexão se torna *pouco seguro*, mesmo que os efeitos de sua ação coletiva sejam mais poderosos. Para o filósofo, o bom julgamento é extremamente raro, uma vez que ele se nos apresenta como reservado a alguns eleitos. Desta maneira, os homens, em sua maior parte, não julgam por si mesmos, mas abandonam-se aos preconceitos conduzidos pelos conceitos, que, por sua vez, estão depositados na linguagem.

Na *Quádrupla*, Schopenhauer apresenta a base da sua teoria da linguagem unida à sua concepção acerca da forma lógica do juízo. Nessa teoria, o filósofo mostra que a combinação de conceitos, no que concerne à expressão linguística, recebe o nome de juízo. Além disso, os conceitos constituem os elementos primários do juízo. Para dizer o mundo, temos que observar os diferentes níveis de ajuizamento, aos quais dizem respeito a diferentes níveis de realidade. Isso indica que existem diferentes perspectivas que envolvem a noção de verdade no que diz respeito à construção de um juízo. Como se sabe, no campo do conhecimento intuitivo, temos a verdade ingênua do olhar. O entendimento não precisa da linguagem, por esse motivo, a sua verdade é de outra ordem – todas as ilusões produzidas pelos sentidos são,

³⁷ MVRI, § 14, p. 116.

em sua imediatez, verdadeiras – como no caso de uma miragem. Contudo, quando os conceitos passam a ocupar a consciência, a ingenuidade desaparece. É importante ressaltar que a ilusão não é suprimida, o que desaparece, de fato, é a ingenuidade do sujeito do conhecimento. Como vimos anteriormente, a razão não tem o poder de corrigir a ilusão produzida pelo entendimento.

Com o surgimento da faculdade de razão, o entendimento passa a ser acompanhado, em outras palavras, a razão tenta “substituir” a verdade ingênua do entendimento. A partir daí, é possível falar sobre verdade e erro no âmbito dos juízos. O domínio dos juízos é caracterizado pelo *saber*, o que equivale a ter determinados juízos, em poder do próprio espírito, com a finalidade de uma reprodução subsequente. O saber anseia pela verdade. Ora, o que vem a ser a verdade para Schopenhauer?

A verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, que se chama razão (*Grund*), e, como veremos, suporta uma variedade significativa de espécies. Mas, no entanto, como o juízo é sempre algo que se baseia ou se apoia, a palavra alemã *Grund* (fundamento) tem sido bem escolhida.³⁸

A partir disso podemos concluir que a verdade corresponde à relação de um juízo com algo exterior a ele – seu fundamento suficiente. Para o autor de *O Mundo*, os fundamentos nos quais os juízos são tomados como verdadeiros, aparecem distribuídos em quatro classes, que, por sua vez, concernem a quatro tipos de verdade – quatro formas de expressar verdadeiramente a realidade por meio da linguagem:

A verdade lógica. Um juízo pode ter por fundamento outro juízo. A verdade desse tipo de juízo é formal. A fundamentação de um juízo por outro nasce sempre de uma comparação com este outro; é uma mera conversão ou contraposição dos mesmos – da relação dos juízos entre si nasce a verdade. Essa operação é chamada de *silogismo*. Acontece tanto por oposição como subsunção dos conceitos. Schopenhauer apresenta os seguintes exemplos: a) o juízo “um triângulo é um espaço encerrado por três linhas” é uma verdade que tem como último fundamento o princípio de identidade, isto é, o pensamento expresso a partir deste; b) o juízo “nenhum corpo é sem extensão” tem como último fundamento o princípio de contradição; c) o juízo “todo juízo é ou verdadeiro ou não verdadeiro” tem como último fundamento o princípio do terceiro excluído; d) o juízo “ninguém pode tomar algo como verdadeiro sem saber por que” tem como último fundamento o próprio princípio de razão de conhecer.³⁹ Com

³⁸ QR, § 29, p. 158.

³⁹ Cf. QR, § 30, p. 160.

isso, se pode afirmar que toda verdade lógica é extrínseca, ou seja, é a relação de um juízo com algo exterior a ele, de modo que a verdade intrínseca, que só se apoiaria nas leis do pensamento e não em outros juízos, é uma contradição nos termos.

A verdade empírica. Uma representação da primeira classe, ou seja, uma intuição obtida por meio dos sentidos, e que é por isso experiência, pode ser fundamento de um juízo: então o juízo tem verdade material, caso em que o juízo se funda imediatamente na experiência – é verdade empírica. Dizer que um juízo tem verdade material significa em geral que seus conceitos estão entre si, ligados, separados, ou limitados, implicando na exigência das representações intuitivas. Conhecer é obra imediata da faculdade de juízo (*Urtheilskraft*). A faculdade de juízo exerce o papel de mediador entre a faculdade de conhecimento intuitivo e a faculdade do conhecimento abstrato e discursivo, quer dizer, entre o entendimento e a razão.

40

A verdade transcendental. As formas do conhecimento intuitivo empírico, residentes no entendimento e na sensibilidade pura (tempo, espaço e causalidade), podem ser como condições de possibilidade de toda experiência, fundamento de um juízo, que é então um juízo sintético *a priori*: são os conhecimentos matemáticos. Exemplos de tais juízos são proposições como as seguintes: “duas linhas retas não encerram espaço algum” (espaço); “ $3 \times 7 = 21$ ” (tempo); “a matéria não nasce nem perece” (causalidade).⁴¹

A verdade metalógica. Essa verdade concerne às condições formais de todo o pensar como o fundamento de um juízo. Conforme Schopenhauer, os juízos metalógicos correspondem a apenas quatro: a) “um sujeito é igual à soma de seus predicados ou, $a = a$ ”; b) “um predicado não pode ao mesmo tempo ser atribuído e retirado ao sujeito” ou “ $a = -a = 0$ ”; c) “de dois predicados opostos e contraditórios um tem de convir ao sujeito”; d) “a verdade é a relação de um juízo com algo exterior a ele, que é o seu fundamento suficiente”.⁴² Aqui, a razão se “auto-investiga”. É ela que conduz a reconhecer que todos esses quatro juízos são a fórmula das condições do pensar em geral.

Em Schopenhauer, a natureza da verdade – teoria do juízo – é extrínseca, e não intrínseca. Contudo, o único caso em que a verdade pode ser considerada como intrínseca é na condição de intuição empírica – representação submetida ao *princípio de razão suficiente do devir*. Aqui, temos a verdade ingênua do olhar, ou seja, uma ilusão produzida pelo entendimento em seu total estado de pureza. Por exemplo: uma miragem jamais poderá ser

⁴⁰ Cf. QR, § 30, p. 160.

⁴¹ Cf. QR, § 30, p. 160.

⁴² Cf. QR, § 30, p. 160.

corrigida pela faculdade de razão, pois não se trata de uma verdade extrínseca, quer dizer, de um juízo que possua como fundamento algo que seja exterior a ele. Em suma, trata-se de um engano no âmbito dos sentidos.

Essas quatro formas específicas de verdade correspondem conseqüentemente a quatro dimensões da realidade. Nesta medida, temos uma espécie de *perspectivismo*⁴³ em relação à noção de verdade. Com isso, não faz sentido utilizar uma verdade para corrigir outra, uma vez que cada verdade concerne a uma dimensão específica da realidade. Para Schopenhauer, a filosofia deve atuar na perspectiva de demarcar os níveis de atuação da razão discursiva. O filósofo condena a linguagem excessivamente abstrata encontrada em alguns sistemas filosóficos. A filosofia constrói suas explicações sobre o mundo e as coisas a partir do domínio das verdades empíricas. Essas verdades são a referência exterior de toda linguagem empregada na filosofia. De acordo com o autor de *O Mundo*, os conceitos devem sempre encontrar sua referência na intuição. Neste sentido, a intuição deve funcionar como um mecanismo regulador de todas as explicações oriundas da razão discursiva.

Segundo Schopenhauer, os conceitos mais distantes da intuição são os que menos dizem. Por exemplo: *Deus, alma, substância, essência, infinito, perfeito*. O filósofo ressalta que conceitos como esses não possuem uma referência intuitiva e, por causa disso, são vagos. Em síntese, quando deixamos de observar a importância do conhecimento intuitivo no tange à construção do conhecimento abstrato, acabamos caindo no erro. Segundo o filósofo, todo conhecimento abstrato repousa terminantemente no conhecimento intuitivo. É o entendimento unido às formas *a priori* da sensibilidade que dita as regras do jogo. Logo, todo saber abstrato encontra sua referência na dimensão intuitiva do conhecimento.

A teoria schopenhaueriana do juízo e da linguagem apresenta os níveis de expressão da razão discursiva. Com isso, o filósofo prepara o caminho para demonstrar que o princípio de todas as coisas não é racional e inteligível, mas antes algo de irracional e *sem-fundamento* (*Grundlos*). Algo que a razão discursiva não consegue alcançar por meio dos conceitos e da linguagem. Aqui, o real oculta-se por meio do princípio de razão suficiente. No ponto de vista schopenhaueriano, a razão resume-se apenas em expressar a verdade da finitude, isto é, às aparências temporais. O filósofo chega à conclusão de que o princípio de razão suficiente não nos permite ultrapassar o limite da experiência, como também não nos permite decifrar o enigma desta. O entendimento nos possibilita a experiência, mas ao mesmo tempo, impõe um limite intransponível no que concerne às explicações oriundas da razão discursiva. Os

⁴³ Cf. BARBOZA, Jair. *Os limites da expressão: linguagem e realidade em Schopenhauer*, p. 132.

conceitos e a linguagem devem obedecer ao limite da experiência sensível, uma vez que não podemos ir além dela. Em suma, o que podemos conhecer se resume a meras relações de representações com outras representações.

1.2 A RELAÇÃO ENTRE O INTUITIVO E O ABSTRATO

De acordo com Schopenhauer, todos os conceitos recebem seu material do conhecimento intuitivo. Por isso, todo edifício do nosso pensamento estriba no mundo das intuições. O filósofo denomina as intuições de representações primárias e os conceitos de representações secundárias. Para ele, a maior parte do filosofar consiste em explicar palavras com palavras, comparar conceitos com conceitos. Isso corresponde a uma espécie de jogo entre as esferas conceituais com a finalidade de ver qual dessas esferas se encaixa numa outra e na outra não. Esse jogo entre as esferas conceituais (o raciocínio) não acrescenta nada de novo ao conhecimento, pois se resume a mostrar o que já está contido no conhecimento existente. Em contrapartida, o ato de intuir nos impulsiona a deixar que as coisas falem por si mesmas, apreendendo as novas relações entre elas, depositando tudo isso em conceitos, para que, assim, eles possam ser utilizados com segurança – isso gera novos conhecimentos.

Segundo o autor de *O Mundo*, quase todos possuem a capacidade de comparar conceitos com conceitos. Mas, comparar conceitos com intuições, é algo para poucos. Somente os homens de gênio possuem esse dom. No capítulo 7 dos *Suplementos ao Mundo*, é possível notar, com muita clareza, a importância que Schopenhauer deposita na dimensão intuitiva do conhecimento. O núcleo íntimo de todo conhecimento reside na intuição e, por conseguinte, cada nova verdade é fruto dela. O filósofo sustenta que todo pensamento original é produzido a partir de imagens. Neste sentido, a fantasia torna-se um instrumento essencial para o gênio. O autor assevera:

Todo pensamento original é produzido a partir de imagens; por isso a fantasia é um instrumento tão necessário para ele, e as mentes sem fantasia nunca irão produzir nada de importante, a não ser no campo das matemáticas.⁴⁴

⁴⁴ MVR II, § 7, p. 72: “All original thinking is done in pictures or images; the imagination is therefore so necessary an instrument of thinking, and minds without imagination will never achieve anything great, unless it be mathematics”.

O núcleo da fantasia é a intuição. É por esse motivo que o gênio, a partir das imagens, consegue produzir algo de novo – nele o conhecimento intuitivo é preponderante. Porém, os meros pensamentos abstratos, que carecem do núcleo intuitivo, não produzem nada de novo. Nas palavras de Schopenhauer, esses pensamentos são “formações nebulosas sem realidade”.⁴⁵

Segundo Schopenhauer, todo pensamento é uma combinação de conceitos abstratos. Ele tem como matéria o sumo das lembranças de tudo aquilo que foi previamente intuído. Tudo que é intuído constitui a base de todos os conceitos. Para o filósofo, a base do verdadeiro conhecimento repousa na intuição. A intuição é imediata, ou seja, é sempre uma percepção fresca e nova. Os conceitos nunca poderão ocupar a consciência de uma única vez, pois o material captado pela intuição é muito vasto. O presente intuído pelo entendimento consegue captar a um só golpe o essencial de todas as coisas em geral. Diante disso, a razão sempre estará em desvantagem em relação a esse processo, já que não consegue transformar tudo que fora intuído em conceitos para consciência.

De acordo com o filósofo, a filosofia e a poesia tentam enriquecer os conceitos a partir da intuição. Entretanto, os livros não podem substituir a experiência e nem a erudição pode substituir o gênio, ou seja, o abstrato – aquilo que se dá por meio de conceitos – nunca poderá substituir o intuitivo – aquilo que se dá através dos sentidos e do intelecto. O conhecimento do gênio consiste em captar as ideias das coisas – ideias no sentido platônico. Por esse motivo, a erudição não é suficiente para ele: ela oferece meros conceitos. Assim, afirma Schopenhauer: “Sabedoria e gênio, os dois picos do Parnaso do conhecimento humano, não repousam em uma faculdade abstrata e discursiva, mas intuitiva. A verdadeira sabedoria é algo intuitivo, e não abstrato”.⁴⁶

O conhecimento intuitivo do entendimento é capaz de conduzir, de forma imediata, o agir e a conduta. Todavia, o conhecimento abstrato da razão só pode fazê-lo por intermédio da memória. Com isso, é possível notar a vantagem que o conhecimento intuitivo possui em relação ao conhecimento abstrato. Quando não há espaço para reflexões, o conhecimento intuitivo atua de modo prático – sem o uso de conceitos. Segundo Schopenhauer, na prática, o conhecimento intuitivo se mostra muito mais eficaz do que o conhecimento abstrato. Neste sentido, é que se pode explicar porque o erudito – possuidor de um amplo conhecimento

⁴⁵ MVR II, § 7, p. 72: “[...] are like cloud formations without reality”.

⁴⁶ MVR II, § 7, p. 75: “Wisdom and genius, those two summits of the Parnassus of human knowledge, are rooted not in the abstract and discursive, but in the perceptive faculty. Wisdom proper is something intuitive, no something abstract”.

abstrato – está em desvantagem em relação ao homem do mundo, cuja vantagem consiste num completo conhecimento intuitivo, fruto de sua disposição originária. Conforme o filósofo, o homem do mundo, cujo conhecimento intuitivo é completo, desenvolve uma rica experiência perante tudo aquilo que lhe ocorre. Sendo assim, ele adquire uma perspicácia muito maior no que concerne às relações humanas do que o homem erudito.

O conhecimento intuitivo é aquele que proporciona a verdadeira compreensão (*Einsicht*) das coisas. É um conhecimento incondicionalmente verdadeiro. E é nessa perspectiva que Schopenhauer afirma que a virtude tem sua origem no conhecimento intuitivo: todas as ações que são imediatamente suscitadas por ele – como um impulso puro da própria natureza – correspondem ao verdadeiro e imutável caráter. As reflexões e os dogmas, oriundos do conhecimento abstrato, em nada podem contribuir para que sejam produzidas ações virtuosas. A verdadeira concepção de vida, a correta visão e o verdadeiro julgamento nascem do modo como o homem apreende o mundo intuitivo – sem a atuação dos conceitos abstratos.

Para Schopenhauer, podemos encontrar homens que são carentes de cultura e superiores intelectualmente. “Pois o entendimento natural pode suprir quase qualquer nível de educação, mas nenhuma instrução pode substituir o entendimento natural”.⁴⁷ Em relação ao homem inculto, o erudito possui uma vantagem no que se refere ao conhecimento histórico e à teoria da natureza. No entanto, o homem inculto, de visão aguçada – concedida pelo entendimento puro – consegue viver sem todos esses conhecimentos. De acordo com Schopenhauer, o inculto, pela própria experiência, consegue compreender muitas coisas com mais eficácia do que um erudito – O erudito conhece, mas não compreende verdadeiramente. Schopenhauer afirma:

Portanto, enquanto para alguns homens incultos a correta compreensão intuitiva do mundo foi impressa na fronte como um selo de sabedoria, o rosto de alguns eruditos leva os traços do esgotamento e do desgaste dos seus numerosos estudos, devido ao trabalho forçado e o uso excessivo da memória, de forma antinatural, para acumular conceitos mortos: esse sujeito parece tão simples, tolo e tímido, para não supor que o excessivo esforço da força cognoscitiva mediata, aplicada ao abstrato, produz um enfraquecimento direto da imediata e intuitiva, e que a visão correta natural é cada vez mais substituída pela luz dos livros.⁴⁸

⁴⁷ MVR II, § 7, p. 77: “For natural understanding can take the place of almost every degree of intellectual culture, but no culture can take the place of natural understanding”.

⁴⁸ MVR II, § 7, p. 78: “Therefore, while the correct apprehension of the world of perception has impressed the stamp of insight and wisdom on the brow of many an unlearned man, the face of many a scholar bears no other traces of his many studies than those of exhaustion and weariness through excessive and forced straining of the

Sob o olhar do autor de *O Mundo*, podemos notar uma espécie de hierarquia entre os homens, principalmente no que diz respeito à atuação do conhecimento intuitivo. Para ele, há uma espécie de predisposição natural que torna alguns homens mais intuitivamente arguciosos do que outros. Por esse motivo, o excessivo esforço do erudito, para conseguir acumular conceitos em sua memória, não consegue fazer com que este produza algo novo. Os conceitos abstratos, acumulados pelo erudito, não podem substituir aquilo que fora captado pela intuição. A intuição produz um conhecimento imediato, autêntico e novo. O erudito tenta, sem sucesso – através do conhecimento mediato da razão – produzir algo de original. Em síntese, nenhum conhecimento abstrato (mediato), produzido pela razão, pode substituir o conhecimento intuitivo (imediato) produzido pelo entendimento. Schopenhauer afirma:

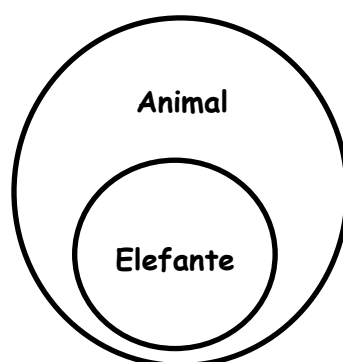
A grande utilidade dos conceitos consiste no fato de que, por meio deles, se pode facilmente ter à mão, abarcar e ordenar a matéria original do conhecimento: através das muitas operações lógicas e dialética que é possível realizar com eles, mas nunca surgirá daí um conhecimento novo e original.⁴⁹

Conforme Schopenhauer, o material de trabalho da filosofia é a *consciência empírica*, que se decompõe na consciência do próprio eu (autoconsciência) e na consciência que se tem das outras coisas (intuição externa). Para o autor, ela é o único imediato e realmente dado. Deste modo, todas as filosofias que adotam os conceitos abstratos como ponto de partida, na visão de Schopenhauer, se nos apresentam como destituídas de fundamento, pois não se apoiam no solo seguro da intuição. Na concepção de Schopenhauer, os conceitos são os instrumentos de trabalho da filosofia. Não obstante, seguindo um exemplo dado pelo autor, o mármore não pode ser confundido com a escultura. Tudo aquilo que fora captado por meio da intuição deve ser transformado em conceitos, mas sem perder a própria intuição como ponto de partida. O filósofo alega que todas as amplas abstrações abandonam o conhecimento intuitivo, e, por esse motivo, tornam-se uma fonte inesgotável de erros.

memory for unnatural accumulation of dead concepts. Such a man frequently looks so simple, silly, and sheepish, that it must be supposed that excessive strain of the indirect faculty of knowledge, applied to the abstract, produces a direct weakening of the immediate knowledge of perception, and that the natural correct view is dazzled more and more by the light of books”.

⁴⁹ MVRII, § 7, p. 82: “Concepts have their great use in fact that by means of them the original material knowledge can be more easily handled, surveyed, arranged. But however many different logical and dialectical operations are possible with them, an entirely original and new knowledge will never result from them”.

Há uma grande diferença entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato ou reflexivo. Schopenhauer afirma que essa distinção entre esses dois tipos específicos de conhecimento é umas das características fundamentais de sua filosofia. Pois, segundo ele, muitos fenômenos da nossa vida intelectual só podem ser explicados a partir dela. Como se sabe, existe uma faculdade intermediária que une esses dois tipos de conhecimento, a saber: a faculdade de juízo. Essa faculdade atua apenas no campo dos conhecimentos abstratos – comparando conceitos com conceitos. Todo juízo – no sentido lógico do termo – é obra da faculdade de juízo. A faculdade de juízo subsume um conceito mais estrito em outro conceito mais amplo. Vejamos o exemplo:



Essa atividade da faculdade de juízo, em que se comparam juízos entre si, é inferior e mais fácil do que aquela em que se realiza o trânsito desde o plenamente individual, o intuitivo, ao essencialmente universal, o conceito. Pois aí, através de análises dos conceitos, em seus predicados essenciais, se há de poder decidir sua compatibilidade ou incompatibilidade por uma via puramente lógica, para o qual basta o simples uso da razão que reside em cada sujeito. Assim, o juízo atua abreviando esse processo. O sujeito dotado de juízo consegue ver rapidamente aquilo que outro só consegue extrair por meio de muitas reflexões. A atividade da faculdade de juízo consiste em traduzir todo o material que fora apreendido intuitivamente – imediatamente – subsumindo-o em conceitos exatamente adequados, e, por último, depositando-o no saber reflexivo.

Segundo Schopenhauer, a faculdade de juízo é responsável por instaurar os fundamentos sólidos de todas as ciências. Ademais, esses fundamentos são sempre formados por aquilo que fora conhecido intuitivamente e não ulteriormente deduzido. Nos juízos fundamentais, as dificuldades residem neles mesmos, e não nos raciocínios que se dão a partir deles. “*Raciocinar é fácil, julgar, difícil*”.⁵⁰ Conforme o filósofo, os falsos raciocínios são extremamente raros. Todavia, os falsos juízos são encontrados diariamente. Quando num

⁵⁰ MVR II, § 7, p. 88: “*To infer is easy, to judge difficult*”.

juízo tentamos passar da consequência à razão, entramos num caminho inseguro; é aqui que reside a fonte de todo erro. Schopenhauer evidencia: “[...] a grande dificuldade do juízo consiste, na maioria dos casos, em termos que ir da consequência à razão, esse caminho é sempre incerto, eu tenho mostrado que aqui reside a fonte de todos os erros”.⁵¹ Ao produzir os conceitos, a faculdade de razão nos torna “propensos” ao erro (a razão produz a dimensão abstrata do conhecimento). Mas, quem nos faz “cair” no erro é a faculdade de juízo (a faculdade de juízo trabalha com os conceitos da razão), quando compara conceitos com conceitos e quando tenta ir da consequência à razão. Deste modo, as duas faculdade possuem uma parcela de culpa no que concerne à questão do erro.

A partir daí, é necessário ressaltar que tentar “ir da consequência à razão” é o único caminho disponível para as ciências *empíricas* e para todos os assuntos concernentes à vida real. Logo, podemos concluir que todos estão propensos ao erro. As únicas ciências que se nos apresentam como seguras no que tange à passagem da razão à consequência são as ciências *objetivas*, a saber: a lógica e a matemática, que são ciências *a priori*.⁵² Elas se baseiam nas formas subjetivas do intelecto, ou seja, suas verdades estão de acordo com todos aqueles que as entendem.

Na perspectiva de Schopenhauer, a inteligência e a sagacidade são manifestações da faculdade de juízo. Na inteligência, a faculdade de juízo atua reflexionando – passando corretamente da razão à consequência. Já na sagacidade, a faculdade de juízo atua subsumindo – inserindo um conceito mais estrito em um conceito mais amplo. Para o filósofo, o homem vulgar não possui confiança no seu próprio juízo – mesmo quando se trata de assuntos simples. Além disso, este tipo específico de homem se apega aos juízos de segunda mão (*Nachurteil*), isto é, se apoia nos juízos de outrem. Por esse motivo, ele permanece sempre na menoridade, em outras palavras, na incapacidade de julgar por si mesmo. Neste caso, o que conta para ele é a opinião dos outros. A rápida difusão dos erros provém dessa incapacidade de julgar por si mesmo. Esta, segundo Schopenhauer, é uma característica comum a quase todos os homens. Desta forma, o erro, no âmbito do juízo, é sempre retransmitido.

A constatação de que o conhecimento intuitivo, produzido pelo entendimento unido às formas puras do espaço e do tempo, exerce certa superioridade em relação ao conhecimento abstrato, produzido pela faculdade de razão, levará ao próximo capítulo dessa dissertação.

⁵¹ MRVII, § 7, p. 89: “Moreover, the great difficulty of the judgment depends in most cases on the fact that we have to pass from the consequent to the ground or reason, and this path is always uncertain indeed, I have shown that here lies that source of all error”.

⁵² Cf. MVRII, § 7, p. 89.

Tentaremos mostrar de que maneira, para Schopenhauer, o conceito de causalidade, na condição de *princípio de razão suficiente*, ocupa um lugar de destaque em toda a sua filosofia. No campo moralidade, se verá a importância desse princípio quando se considerar a questão da fundamentação da ética schopenhaueriana.

CAPÍTULO II: A IMPORTÂNCIA DA CAUSALIDADE NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

[...] existe um limiar até o qual a reflexão pode avançar e até pode clarear a noite de nossa existência, ainda que o horizonte permaneça sempre escuro.

(Schopenhauer. *Suplementos ao mundo*)

2 O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE

A filosofia de Schopenhauer tem como ponto de partida uma reflexão sobre a ideia de causalidade. Para o filósofo, o verdadeiro espírito filosófico nasce da capacidade de abismar-se com os acontecimentos habituais, com as coisas de todos os dias, em outras palavras, da habilidade de tomar como objeto de estudo o que existe de mais geral e mais banal. Em meio a esses acontecimentos habituais, o que chama mais a atenção de Schopenhauer é a experiência da causalidade. Ora, em que consiste a experiência da causalidade? Para o filósofo, ela consiste na capacidade de tomar a natureza como um enigma.⁵³ Ademais, a causalidade, única categoria do entendimento, opera *a priori* a síntese das formas puras do espaço e do tempo, tecendo o véu de Maia (ligando o efeito a causa). Com isso, temos a *matéria* (*Wirklichkeit*) – substantivo de “agir” (*wirken*).

Na perspectiva de Schopenhauer, a causalidade “ordinária” e de “todos os dias” é o principal lugar do mistério.⁵⁴ Podemos notar essa percepção na seguinte passagem de *O Mundo*:

Trata-se de um erro tão grande quanto comum considerar que os fenômenos mais corriqueiros, universais e simples seriam os mais bem compreendidos por nós. Antes, são apenas os fenômenos com os quais mais nos familiarizamos e acerca dos quais, no entanto somos mais frequentemente ignorantes. É tão não inexplicável uma pedra que caia em direção à terra quanto o é que um animal se movimenta.⁵⁵

⁵³ Utilizamos a palavra “enigma” para mostrar que, segundo Schopenhauer, a causalidade age regulando todas as mudanças que ocorrem na representação, em outras palavras, ela indica o lugar e o tempo do aparecimento das *forças naturais misteriosas* que atuam no fenômeno.

⁵⁴ Cf. ROSSET, Clément. *Schopenhauer, filósofo do absurdo*, p. 185.

⁵⁵ MVRI, § 24, p. 185.

Para Schopenhauer, as ciências – a filosofia da natureza e a matemática – não poderão oferecer uma explicação última no que se refere ao mundo e a existência como um todo. As ciências se ocupam com as meras relações entre os fenômenos, ou seja, elas se atêm a meras relações das representações com outras representações. Todavia, elas não fazem nenhuma referência à essência do real. Em diversas partes dos seus escritos, Schopenhauer enfatiza que todas as explicações causais sempre deixam algo de inexplicável. No segundo volume de *Parerga e Paralipomena*, o filósofo afirma: “A base e o solo onde descansam todos os nossos conhecimentos é o inexplicável.”⁵⁶ Também no livro II de *O Mundo*, de forma curiosa, o filósofo compara a explicação etiológica ao corte de um mármore: [...] a explanação etiológica é comparável ao corte de um mármore que mostra variados sulcos um ao lado do outro, mas não permite conhecer o curso de cada um deles do interior à superfície do bloco.⁵⁷

Essa comparação da explicação etiológica ao corte de um mármore mostra a concepção schopenhaueriana dos limites da ciência. Os sulcos correspondem às relações de causa e efeito. A ciência permanece no domínio dessas relações, entretanto, ela não consegue acompanhar o caminho percorrido pelos sulcos até a superfície do bloco de mármore. Para o filósofo, a ciência não consegue penetrar no interior das relações de causa e efeito. Schopenhauer sustenta que a ciência não é acidentalmente insuficiente, mas sim essencialmente. A origem dessa constatação, que marca profundamente a obra do autor de *O Mundo*, parece provir de uma influência do *Tratado da natureza humana* de Hume (1793) sobre Schopenhauer.⁵⁸

Nesta obra, Hume apresenta sua crítica à ideia de conexão causal na ordem física, sustentando a impossibilidade de reduzir esta conexão a uma dessas relações de ideias que servem de fundamento para as certezas matemáticas. Hume operou uma distinção entre necessidade física e necessidade lógica. Na seção VII do *Tratado da natureza humana*, Hume defende a ideia de que a noção de necessidade física não coincide com a noção de necessidade lógica. Uma proposição X é fisicamente necessária se e somente se: 1) for uma verdade física ou 2) for uma consequência lógica de uma verdade física. Por exemplo, a proposição expressa pela frase “nenhum objeto viaja mais rápido do que a luz” não é logicamente necessária, mas é fisicamente necessária.

⁵⁶ PPII, § 1, p. 33.

⁵⁷ MVRI, § 17, p. 154-155.

⁵⁸ Cf. ROSSET, Clément. *Schopenhauer, filósofo do absurdo*, p. 186.

Essa forma de conceber a necessidade física como atrelada a necessidade lógica é muito presente na Idade Média.⁵⁹ É importante enfatizar que, na filosofia medieval, mais precisamente na escolástica, existe a ideia de que as relações causais correspondem a uma necessidade física, e, por conseguinte, a uma necessidade lógica. Esse tipo de pensamento estribava na crença de que Deus não tinha criado um universo desordenado. Para os escolásticos, o universo é uma obra da absoluta vontade divina. Nessa situação, a relação de causa e efeito é absolutamente determinada, em outras palavras, a relação de causa e efeito implica uma necessidade lógica – aqui está a metafísica que vincula a lógica a teologia. Segundo os escolásticos, o fogo não queimar é uma contradição.⁶⁰ Hume refuta essa concepção metafísica da causalidade, pois, para ele, a relação causal não implica necessidade lógica, não é impossível que o fogo não queime. Schopenhauer, referindo-se a Hume, afirma: “Hume foi o primeiro a quem ocorreu perguntar de onde a lei de causalidade retirava sua autoridade, e pediu suas credenciais”.⁶¹

Mesmo reconhecendo o acerto de Hume, Schopenhauer refuta a concepção humeana da causalidade como vinculada à experiência sensível. Para o autor de *O Mundo*, a experiência tem como sua condição a lei de causalidade e, conseqüentemente, a lei de causalidade não pode ser extraída dela. A causalidade está apenas no entendimento (*Intellekt*), todo ato de *fazer-efeito* (*efetividade*) – realidade (*Wirklichkeit*) – é condicionado pelo entendimento. Conforme Schopenhauer, toda intuição é sensória e intelectual, isto é:

[...] toda INTUIÇÃO não é somente sensual, mas também intelectual, ou seja, puro CONHECIMENTO PELO ENTENDIMENTO DA RELAÇÃO DE CAUSA E EFEITO, por consequência, pressupõe a lei de causalidade, de cujo conhecimento depende toda intuição, logo, toda experiência segundo sua possibilidade primária e completa. O contrário não vale, ou seja, o conhecimento da lei de causalidade depender da experiência – justamente o que caracterizou o ceticismo humiano, refutável exclusivamente pelo que acabou de ser dito.⁶²

Abandonando a conclusão empirista, de que a lei de causalidade é extraída da própria experiência, Schopenhauer afirma que a causalidade é independente da experiência, quer dizer, é a experiência que depende da lei de causalidade para ser construída. Em virtude da causalidade, o entendimento analisa as modificações da sensibilidade como efeitos para os

⁵⁹ Cf. PORTO, Leonardo Sartori. *Hume*, p. 18.

⁶⁰ Cf. Idem, *ibidem*.

⁶¹ QR, § 12, p. 53. A obra consultada está em língua espanhola, a tradução para a língua portuguesa é nossa.

⁶² MVRI, § 4, p. 55.

quais ele busca em seguida uma causa adequada. Assim, assevera Pernin: “Graças à causalidade, o entendimento interpreta essas modificações da sensibilidade como efeitos para os quais ele procura logo uma causa apropriada: ele constrói então essa causa no espaço, isto é, no exterior do organismo”.⁶³ Com isso, podemos notar que, devido à inteligência causal, conseguimos obter a percepção. Na segunda edição do tratado *Sobre a Visão e as Cores* (1854), Schopenhauer assegura, na tentativa de mostrar a cor como uma representação desenvolvida pelos sentidos e pela razão, o status *a priori* da causalidade:

A lei da causalidade enquanto princípio abstrato é, no entanto, como todos os princípios *in abstracto* uma reflexão, portanto um objeto da razão, mas o conhecimento verdadeiro, vivo, direto, necessário da lei da causalidade precede toda reflexão, assim como toda experiência, e localiza-se no *intelecto*.⁶⁴

O verdadeiro conhecimento da causalidade reside na sua condição apriorística. Por esse motivo, a reflexão sempre será secundária em relação à lei da causalidade. Neste sentido, podemos observar que o conhecimento da relação de causa e efeito não se dá por meio dos conceitos abstratos produzidos pela razão, uma vez que a causalidade é a própria condição de toda experiência. Nos *Suplementos ao Mundo* (1844), Schopenhauer mantém a mesma perspectiva em relação à lei da causalidade, e afirma:

Se é, tal e como Locke e Hume julgaram, *a posteriori*, ou seja, extraída de da experiência, então é de origem objetiva, logo ela pertence ao mundo externo que está em questão – e não pode, portanto, garantir sua realidade: pois então, segundo o método de Locke, se demonstraria a lei de causalidade a partir da experiência e a realidade da experiência a partir da lei de causalidade. Se, pelo contrario, tal e como Kant acertadamente nos apresenta, está dada *a priori*, então é de origem subjetiva, logo está claro que com ela permanecemos sempre dentro do subjetivo.⁶⁵

Desde muito cedo, Schopenhauer reconheceu a importância da lei da causalidade no que diz respeito ao desenvolvimento do seu sistema. E foi nessa perspectiva que o filósofo retomou a distinção humana entre necessidade física e necessidade lógica em sua tese de doutorado intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* de (1813). Nesse período, o filósofo tinha vinte e cinco anos. A dissertação foi apresentada à Universidade de Jena e, no mesmo ano, ele pagou para que ela fosse publicada. Entretanto, é importante

⁶³ PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*, p. 47.

⁶⁴ SVC, § 1, p. 29.

⁶⁵ MVR II, § 2, p. 48.

ressaltar que, após a primeira edição de *O Mundo como Vontade e Representação* de (1818), Schopenhauer muda sua concepção de metafísica, uma vez que ele, na primeira edição da *Quádrupla* (1813), ainda não tinha desenvolvido sua doutrina da Vontade como raiz metafísica do mundo. Muitos anos depois, o filósofo revisa substancialmente a *Quádrupla* e publica uma segunda versão em (1847). Nessa dissertação, adotaremos preferencialmente a segunda versão da *Quádrupla* de (1847).

Na *Quádrupla*, o filósofo mostra que os modelos de explicações, visando o desenvolvimento das ciências físicas e químicas, acabaram se tornando totalmente causais. Com isso, muitas dessas explicações acabaram abusando da lei da causalidade. Schopenhauer explicita deste modo:

A origem de tal abuso é sempre, por uma parte, que se concebe o conceito de causa, como acontece com muitos outros conceitos de metafísica e de moral, em um *sentido demasiado extenso*; e, por outra parte, que se esquece de que a lei de causalidade é em verdade um pressuposto que nós trazemos ao mundo e que nos torna possível a intuição das coisas fora de nós, mas, por isso mesmo, não temos o direito de fazer com que tal princípio, nascido do mecanismo de nossa faculdade cognoscitiva, possa valer também fora e independente desta, como algo de ordem eterna que permanece independente do mundo e de tudo o que existe.⁶⁶

Depreenda-se daí, que a lei de causalidade é algo trazido ao mundo pelo sujeito do conhecimento. Ela reside apenas no sujeito e, por conseguinte, torna possível a intuição das coisas que são externas ao sujeito. Como afirma Schopenhauer, não devemos abusar, em nossas explicações, da causalidade, pois ela concerne apenas ao próprio sujeito do conhecimento. Neste sentido, é necessário, como faz Kant, reconhecer que a causalidade não pode ser tomada como algo externo ao sujeito do conhecimento, isto é, como algo que possui uma existência própria e independente dele. A importância que Schopenhauer deposita em sua doutrina da causalidade é estratégica. Aqui, o que está em jogo é a preparação da metafísica da vontade, pois o filósofo se ocupará mais com o aspecto metafísico e lógico no que se refere à sua doutrina da causalidade e, deste modo, dará menos ênfase aos métodos indutivos das ciências.

A teoria schopenhaueriana da causalidade visa a demonstrar as condições de perceptibilidade do real, mais do que os procedimentos da ciência. Schopenhauer pretende aniquilar a confusa noção de uma causalidade difusa, onipresente, subjacente a toda representação. Na *Quádrupla*, ele afirma que muitos filósofos tentaram resumir em causas

⁶⁶ QR, § 24, p. 144.

mais ou menos aparentes tudo o que existe. Por esse motivo, a causalidade acabou sendo utilizada indistintamente para explicar todas as coisas. Segundo Schopenhauer, esse uso indistinto da causalidade é inevitável, já que a categoria de causalidade é a única estrutura das representações, a única forma real do entendimento.

Para resolver essa problemática, Schopenhauer recorre ao *princípio de razão suficiente*, assumindo a fórmula bem conhecida de Wolf: “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*”.⁶⁷ O princípio de razão suficiente considera que tudo o que existe e tudo o que acontece possui uma razão (causa ou motivo) para existir ou para acontecer, e que tal razão (motivo ou causa) pode ser conhecido pela nossa razão. O princípio de razão suficiente é comumente chamado de *princípio de causalidade* para mostrar que a razão afirma que para tudo o que existe ou acontece há uma causa (nada é sem causa, costuma-se dizer para referir-se ao princípio de razão suficiente).

Com o princípio de razão suficiente, Schopenhauer pretende reunir todo conhecimento, seja ele puro ou empírico, em um único princípio que se expressa de modo abstrato e se configura na forma de quatro leis específicas, tomando sempre como pressuposto as possíveis relações entre sujeito e objeto. Desde o século XV, o problema do conhecimento, que atravessava o percurso da filosofia, teve como ponto de partida a capacidade e os limites do homem enquanto natureza provida da capacidade de interagir com e pensar sobre os eventos relacionados à natureza. Nesta medida, o homem e suas faculdades ficavam situados de um lado e, de outro, a natureza como um todo. Aqui, o conhecimento era resultado do contato entre ambos. No entanto, desde o início de suas atividades filosóficas, Schopenhauer situou o problema do conhecimento num lugar bastante distinto. De acordo com o projeto schopenhaueriano, não se deve considerar o sujeito (o homem) e o objeto (as manifestações presentes na natureza) como que encerrados em posições isoladas.

Partindo da relação entre sujeito e objeto, Schopenhauer concebe o problema do conhecimento como um problema da representação. Para o autor de *O Mundo*, o problema da representação é também do problema da consciência, que, por sua vez, manifesta o limite de tudo aquilo que pode ser conhecido pelo sujeito. Levando em consideração que o problema central é a questão da representação, o filósofo apresenta o princípio de razão suficiente como a forma abstrata *a priori* de todas as relações possíveis entre sujeito e objeto, que se manifestam na consciência do sujeito. O conceito de representação corresponde ao mundo enquanto aparência para a consciência e, simultaneamente, implica uma espécie de síntese

⁶⁷ QR. § 5, p. 33. Nada é sem uma razão pela qual o é.

entre sujeito e objeto em seu significado, pois, só é possível compreender o papel do sujeito se tivermos o objeto, como também, só é possível compreender o papel do objeto se tivermos um sujeito como seu correlato.

O princípio de razão suficiente, indicado por Schopenhauer, se nos apresenta como o modo abstrato de determinadas formas de conhecimentos que estão presentes *a priori* em nossa faculdade de conhecimento. Assim, nos mostra o filósofo: “a importância do princípio de razão suficiente é grandíssima, porque ele pode ser considerado como fundamento de todas as ciências”⁶⁸. Na *Quádrupla*, Schopenhauer afirma que Leibniz foi o primeiro filósofo que propôs formalmente o princípio de razão suficiente como um princípio fundamental de todo conhecimento e ciência.⁶⁹ Vejamos, em suas palavras, em que consiste o princípio de razão:

Agora, acontece que todas as nossas representações estão relacionadas umas com as outras em um enlace regular e determinado *a priori* no que se refere à forma, em virtude da qual nada existe por si e independente, e tão pouco nada de singular, nada de separado, pode se tornar objeto para nós. Este enlace é o que podemos chamar, em sua generalidade, de princípio de razão suficiente. Mas se é certo de que esse princípio, diante do que foi exposto até aqui, assume diversas formas, de acordo com as diferentes espécies de objetos, para designar as quais também o princípio de razão modifica sua expressão, não é menos certo afirmar que este conserva sempre o comum a todas aquelas formas, que é o que o nosso princípio diz enquanto universal e abstrato.⁷⁰

Schopenhauer mostra que todas as nossas representações estão relacionadas umas com as outras por uma forma determinada *a priori*. Neste sentido, nada que exista por si e que seja independente pode se tornar objeto para o sujeito. Com isso, é possível notar que, a partir das palavras do filósofo, existe uma *necessidade* de relação entre as representações, e que sem isso nada pode se tornar objeto de conhecimento para o sujeito. Essa necessidade de relação constitui-se como a forma geral do princípio de razão suficiente. Schopenhauer explicita da seguinte maneira: “O conteúdo do princípio de razão é a forma essencial de todo objeto e precede a ele como tal, ou seja, é a maneira universal de todo-ser-objeto”.⁷¹

De acordo com o projeto schopenhaueriano, o princípio de razão suficiente tem quatro raízes, as quais correspondem a quatro diferentes tipos de necessidade, a saber: uma *necessidade física*, que dá início necessariamente a dois fenômenos, e que conduz as mudanças e o vir a ser nas representações do mundo. Existe uma *necessidade lógica* que, por

⁶⁸ QR, § 4, p. 32.

⁶⁹ Cf. QR, § 8, p. 48-49.

⁷⁰ QR, § 16, p. 59-60.

⁷¹ MVRI, § 5, p. 56.

sua vez, une necessariamente um princípio à sua consequência. Há uma *necessidade matemática*, que afeta as formas *a priori* das representações. Por último, existe uma *necessidade moral* que dita às regras ao mesmo tempo no campo dos atos voluntários, quer no homem, quer no animal e quer também no campo de todas as forças que constituem a natureza.⁷²

As representações intuitivas correspondem à primeira classe dos objetos para o sujeito do conhecimento e a elas se aplica o *princípio de razão suficiente do devir (rationum fiendi)*. Neste tipo específico de representações, o espaço e o tempo, formas da representação empírica, são formas do próprio entendimento. Com isso, temos a *matéria* como fruto dessa operação realizada pelo entendimento, ou seja, o *fazer-efeito*, que nada mais é do que reconhecimento da ação causal. Para Schopenhauer, todo conhecimento repousa sobre as formas *a priori* do entendimento. O entendimento é o artesão que constrói o tecido de toda fenomenalidade.

As representações abstratas dizem respeito aos conceitos. Os conceitos representam a segunda classe dos objetos que são regidos pelo *princípio de razão do conhecimento (rationis cognoscendi)*. Segundo Schopenhauer, a razão é uma faculdade secundária no que tange à elaboração do conhecimento. O filósofo prioriza o conhecimento intuitivo em detrimento do conhecimento abstrato. A razão constrói os conceitos a partir do material fornecido pelas representações intuitivas. Entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato temos a faculdade de juízo.

A terceira classe de representações é constituída pelo modo de ser do espaço e do tempo como objetos da intuição pura, separados do conteúdo. Eles são governados pelo *princípio de razão do ser (rationum essendi)*. O espaço como pura intuição, onde não há ainda a sucessão temporal, é o objeto da geometria; e o tempo, destituído de toda permanência do espaço, representa o sentido interno e torna a aritmética possível. Apenas com a união dessas duas formas, operada pelo entendimento, surge a matéria, em que a causalidade aparece como intuição empírica (a primeira classe das representações). Entretanto, neste âmbito, que é o campo do conhecimento matemático, o princípio de causalidade aparece como intuição pura. O entendimento e a razão não podem apreender o espaço e o tempo conceitualmente: somente a pura intuição *a priori* faz com que essas formas sejam inteligíveis. Nesta medida, para cima e para baixo, esquerda e direita, para frente e para trás, antes e depois, não podem ser evidenciados por meio de meros conceitos.

⁷² Cf. CFK, p. 579.

Por último, o *princípio de razão do agir (rationis agendi)*, ou *lei da motivação*, que é representado pelo objeto imediato do sentido interno, a saber: o sujeito do querer. Todas as volições e ações humanas são regidas por esse princípio. Conforme Schopenhauer, o sujeito do conhecimento não pode encontrar em si o fundamento do seu querer. De acordo com o filósofo, o querer é o mais imediato de todos os nossos conhecimentos. Ele só pode ser conhecido *a posteriori*, ou seja, a partir da experiência interna do sujeito.

Para Schopenhauer, quando, por alguma necessidade, os filósofos tentam explicar o mundo e a existência, em um dado momento, acabam se confundindo no que concerne à aplicação desses quatro tipos diferentes de necessidade. Na conclusão da *Quádrupla*, Schopenhauer ressalta a importância de sempre exigir dos filósofos uma explicação sobre a forma da necessidade em que eles se apoiam quando falam de “razão”. Assim, sustenta Schopenhauer:

Se nós chegamos à dedução de um resultado tão importante por meio deste tratado, creio que deveria ser exigido de cada filósofo, em suas especulações construídas, algum raciocínio que se apoie sobre o princípio da razão suficiente, ou falar, em geral, de uma razão, que determine a que classe de razão se refere.⁷³

Segundo Schopenhauer, a aplicação equivocada da categoria de causalidade tem sua origem numa confusão. Esta confusão nasce na medida em que os filósofos utilizam a primeira raiz – o *princípio de razão do devir* – para explicar todos os objetos da representação. Como se sabe, o princípio de razão suficiente possui quatro raízes, o que significa dizer que ele possui quatro tipos distintos de necessidade. Neste sentido, para o autor de *O Mundo*, não se deve utilizar uma única raiz do princípio de razão para explicar todos os objetos da representação, pois, dependendo do domínio ao qual se aplique, o tipo de necessidade pode ser bem diferente.

Schopenhauer afirma que essa confusão é grave porque consiste em utilizar a causalidade indistintamente, sem levar em consideração que ela regula apenas uma das quatro raízes do princípio de razão suficiente, a saber: a relação do sujeito com o objeto – o *princípio de razão do devir* – mas não conduz essa relação em geral. Para Schopenhauer, a causalidade é apenas uma forma particular do princípio de razão suficiente aplicada à lei do devir. O filósofo afirma que essa confusão, em relação ao uso das quatro raízes do princípio de razão suficiente, termina por abrir brechas para a construção de sistemas teleológicos equivocados.

⁷³ QR, § 52, p. 224.

Além disso, por desconsiderarem as quatro raízes do princípio de razão suficiente no que tange à relação entre sujeito e objeto, os filósofos caem no erro. A tentativa de Schopenhauer é a de construir um caminho seguro para a filosofia. Vejamos isso, em suas palavras:

Se pudermos demonstrar que o princípio que é objeto de nossa investigação não surge imediatamente de um só, mas sim de vários modos cognoscitivos fundamentais de nossa mente, segue-se que a necessidade de um princípio *a priori* envolvido não é tão pouco uma e indêntica em todas as partes, senão múltipla como são as fontes do princípio em si. Em seguida, acontecerá que todo aquele que fundar uma conclusão sobre o princípio, terá a obrigação de determinar sobre qual das diferentes necessidades, que servem de base para o princípio de razão, se apoia, e a qualificará com um nome próprio (como proponho). Acredito que desta maneira se ganhará algo para a precisão e clareza no ato de filosofar, e considero que a clareza proveniente da determinação exata do significado de cada expressão é um requisito necessário da filosofia, como um meio para nos precavermos contra o erro e os enganos intencionados, e para fazer com que todo o conhecimento adquirido no campo da filosofia seja uma propriedade segura e que não possa logo ser tomado por equívocos e ambigüidades posteriormente.⁷⁴

Temos um único princípio, que corresponde a quatro necessidades. Essas necessidades regulam a relação entre sujeito e objeto. Segundo Schopenhauer, considerar o princípio de razão suficiente, em suas quatro raízes, contribuirá muito para a construção de uma filosofia destituída de erros e equívocos. Principalmente no que concerne ao campo da filosofia especulativa. Schopenhauer sustenta que existe um problema no primeiro e no quarto domínio – *princípio de razão do devir* e *princípio de razão do agir* – entre a noção de *causa* e de *força*. Ele observa o emprego indistinto das palavras “causa” e “razão” envolve contradição. Notemos isso, em suas palavras:

Tem sobrado exemplos de que, em determinados momentos se confundem as expressões de razão e causa e as usam sem distinção, em outros momentos, fala-se de razão e raciocínio, princípio e principiado, condição e condicionado, mas sem uma determinação precisa. Talvez porque tenham consciência, em segredo, do uso injustificado desses conceitos.⁷⁵

Na perspectiva do filósofo, a ciência só poderá desenvolver suas explicações no âmbito das relações que regem os fenômenos; ela não poderá informar mais nada, além disso. Uma determinada causa só poderá informar sobre o que diz respeito à modificação dos fenômenos, porém não sobre sua dimensão interna, nem sobre as forças naturais graças às

⁷⁴ QR, § 3, p. 31-32.

⁷⁵ QR, § 52, p. 225.

quais essas mudanças ocorrem. Schopenhauer afirma que ciência das causas está terminantemente condenada a permanecer presa ao domínio das relações que regulam os fenômenos sem nunca conseguir atingir a sua dimensão interna. Ademais, ele afirma que toda forma de *etiologia* (ciência das causas) é insuficiente para explicar o mundo e as coisas:

[...] a etiologia nunca pode fornecer a desejada informação que nos conduziria para além daqueles fenômenos que conhecemos como nossas representações; pois, depois de todas as suas explicações, eles ainda permanecem completamente estranhos, meras representações cuja significação não compreendemos. A conexão causal dá apenas a regra de ordem relativa de seu aparecimento no espaço e no tempo, sem nos permitir conhecer mais concretamente aquilo que aparece.⁷⁶

Conforme o autor de *O Mundo*, a causalidade é a única categoria do entendimento e, por conseguinte, é de origem subjetiva. Na visão de Schopenhauer, todas as explicações de ordem causal possuem um limite, ou seja, elas não nos permitem conhecer a essência daquilo que aparece. Por esse motivo, as explicações dessa ordem, para o filósofo, prometem muito mais do que podem oferecer em termos contribuição para explicar o mundo e as coisas. A ciência etiológica corresponde apenas à aparência das coisas. Ela remete o homem de aparência em aparência, mas sem atingir a dimensão interna delas. Diante da etiologia, a filosofia deveria experimentar uma sensação de estranhamento, como um homem que tivesse aparecido no meio de pessoas completamente desconhecidas, e essas pessoas lhe fossem apresentando infinitamente umas as outras como seus parentes e amigos. Schopenhauer nos diz isso da seguinte maneira:

[...] em face da etiologia de toda a natureza o filósofo investigador teria de se sentir como alguém que, sem saber, entrasse numa sociedade por inteiro desconhecida, cujos membros lhe apresentariam seguidamente seus respectivos parentes e amigos, tornando-os suficientemente familiares; ele mesmo, entretanto, todas as vezes que se alegrasse com a pessoa apresentada, teria sempre nos lábios a pergunta: “Diabos, como vim parar no meio dessa gente?”.⁷⁷

Para Schopenhauer, a ideia de causalidade foi usada fora dos seus próprios limites. Nesta medida, esse uso indevido acabou destruindo a capacidade de considerar a representação como o lugar do mistério. Contudo, quando a ideia de causalidade é posta em seu devido lugar, ela passa a revelar a dimensão obscura da realidade. Clément Rosset

⁷⁶ MVRI, § 17, p. 155.

⁷⁷ MVRI, § 17, p. 155.

sustenta: “Então, todo ser aparece sob os auspícios do “incausado”, do “sem razão”, do totalmente “inexplicável” e, sobretudo, enfim, do não-necessário. É aqui que a desmistificação da causalidade toma sua verdadeira dimensão”.⁷⁸

Segundo Rosset: “[...] o princípio da razão suficiente não é mais que o próprio suporte da ideia de necessidade”.⁷⁹ Esse comentador de Schopenhauer defende que o mundo e o homem são necessários *em si* mesmos. Neste sentido, o mundo e o homem são necessários na medida em que são *dados*. Observa-se aqui uma tibia necessidade, em outras palavras, uma existência sem causa, sem por quê e completamente contingente: *in mundo non datur fatum*.⁸⁰ O autor de *O Mundo* sustenta que, para o homem, é impossível pensar efetivamente a realidade, uma vez que a necessidade independe do espírito e, por conseguinte, é inacessível à experiência humana. A lei de causalidade estabelece uma ligação necessária entre os estados antecedentes e subsequentes. Essa ligação é necessária e sempre mantida *a priori*, independente da forma assumida pelo princípio de razão suficiente.

Conforme a doutrina schopenhaueriana, a lei de causalidade é um atributo do sujeito cognoscente. Essa lei confere necessidade a todos os acontecimentos: aos fenômenos físicos (causa estrita), aos biológicos (excitação) e aos humanos (motivação). Nesta medida, o mundo da representação se nos apresenta como caracterizado por uma indefectível conexão entre causa e efeito – o princípio razão suficiente imprime necessidade ao mundo empírico. Todos os objetos que podem ser conhecidos pelo sujeito estão submetidos ao princípio. Ademais, tudo que acontece no mundo da representação, acontece por uma razão. Desta forma, ser necessário e seguir uma razão são expressões equivalentes. O mundo da representação possui um grande lastro causal. Aqui, tudo que acontece, acontece *necessariamente*, uma vez que acontece através de causas. E isso se aplica a todos os eventos do mundo empírico, sejam estes grandiosos ou diminutos. Em suma, todos os eventos seguem um rigoroso encadeamento causal.

A necessidade, estabelecida pela lei de causalidade, atira num mundo estranho o homem, que ela privou das condições intelectuais para decifrá-lo. A atitude filosófica schopenhaueriana não pode ser considerada como apenas uma espécie de inquietude em relação à contingência, já que, também, é fruto de uma meditação sobre o sofrimento e sua inutilidade. Quando questionada a partir de dentro, a causalidade não oferece nenhuma

⁷⁸ Cf. ROSSET, Clément. *Schopenhauer, filósofo do absurdo*, p.190.

⁷⁹ Cf. Idem, p.187.

⁸⁰ No mundo, não há destino.

explicação. Todas as forças naturais aparecem como completamente mudas diante da causalidade. Pernin ressalta da seguinte maneira:

A teoria de Schopenhauer sobre a causalidade não é verdadeiramente destinada a fundar o conhecimento científico abstrato. Para além da procura científica das causas, o prêmio metafísico dessa teoria nos conduz para *limitação* rigorosa da explicação causal.⁸¹

Segundo Schopenhauer, a ciência e a filosofia são incapazes de explicar a “causalidade vista do interior”. Na *Quádrupla*, a “causalidade vista do interior” seria a motivação, ou seja, a quarta raiz do *princípio de razão suficiente*. Com isso, é possível notar que a causalidade, na perspectiva de Schopenhauer, não passa de uma miragem no que se refere às explicações finais sobre o mundo e as coisas. Para Schopenhauer, toda tentativa de explicação do mundo termina por esbarrar na dimensão do inexprimível e inexplicável. Neste sentido, vê-se que, em um determinado momento, os filósofos não conseguem mais explicar o mundo e as coisas; a razão discursiva, a partir dos conceitos e da linguagem, alcança seu limite. Além disso, toda tentativa de ultrapassar o limite imposto pela causalidade acaba se tornando fonte de erros e equívocos.

Toda tentativa de explicação metafísica oferece sérios riscos no que concerne a uma correta explicação do mundo. Schopenhauer condena as especulações metafísicas que tratam da origem do mundo, pois, segundo ele, elas utilizam a lei de causalidade para procurar uma causa para o mundo. Seguindo o fio da causalidade, os adeptos da *prova cosmológica* – dentre os mais importantes: Santo Tomás de Aquino, Santo Agostinho e Santo Anselmo – acreditam numa espécie de gênese causal, posto que, em um determinado momento, se chegará a uma causa *incausada*.⁸²

O filósofo abomina as explicações ilusórias oriundas da cosmologia religiosa e da teleologia teológica que partem da ideia de causa primeira (*causa sui*) para explicar a origem

⁸¹ PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*, p. 55.

⁸² AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios*, I, XXII, p.207: “[...] se o ser de Deus não for a sua essência, também não será parte dela, porque como foi demonstrado, a essência divina é simples. Donde, tal ser seria extrínseco a ela. Ora, tudo que convém a uma coisa que não seja a sua essência lhe advém de alguma causa, porque coisas diversas constitutivas de unidade são unidas necessariamente por uma causa. O ser, por conseguinte, une-se àquela quiddidade devido a uma causa. Tal se dá ou por meio de algo que é essencial à coisa, seja até a própria essência, ou por algo distinto. Se, conforme a primeira opção, sendo a essência referente somente àquele ser, resulta que algo é causa de seu próprio ser. Mas isto implica impossibilidade, porque, segundo a ordem lógica, a causa é anterior ao efeito. Portanto, se uma coisa fosse por si mesma causa do próprio ser, seria ela conhecida antes de ser o próprio ser, o que é impossível [...] Se, porém, o ser lhe convém por uma causa distinta, conforme a segunda opção, dar-se-ia o seguinte: toda coisa que recebe o ser de uma causa distinta é causado, e não é, conseqüentemente, causa primeira. Ora, Deus é a primeira causa incausada, como foi demonstrado. Donde a quiddidade que recebesse a causa de outro não ser a quiddidade de Deus. Logo, o ser de Deus identifica-se necessariamente com a sua quiddidade”.

do mundo e das coisas.⁸³ Schopenhauer afirma que a lei de causalidade diz respeito apenas à mudança de estado dos objetos reais. Essa noção é de fundamental importância para seu sistema, pois, a partir dela, o filósofo refuta todos os argumentos tradicionais sobre a existência de Deus como causa primeira.⁸⁴ Deus não pode ser uma causa, uma vez que Deus não representa mudança, isto é, não há mudança em Deus. Fora isso, o mundo dos objetos reais não tem começo. Em qualquer caso, a própria noção de uma causa sem causa é incoerente, uma vez que cada causa representa uma mudança e, portanto, exige-se uma causa anterior e, tudo isso, *ad infinitum*. O filósofo assinala que:

[...] uma causa primeira é tão impossível de ser pensada como o lugar onde termina o espaço e o instante em que começa o tempo. Pois toda causa é uma mutação na qual a de se perguntar necessariamente por uma mutação anterior por meio da qual ela foi produzida, e assim *in infinitum, in infinitum!*⁸⁵

Conclui-se daí, que não existe uma *causa sui*, já que a lei de causalidade só condiciona a forma das mudanças, indicando para as forças naturais misteriosas – que estão fora do campo fenomenal – o lugar e o tempo do seu aparecimento. Como se sabe, a causalidade é a única categoria do entendimento, e, por conseguinte, assim como em Kant, ela não existe fora do sujeito.

Conforme o que foi dito anteriormente, o princípio de razão suficiente possui quatro classes: a das representações intuitivas coordenadas pelo entendimento, ele se expressa pelo *principium fiendi*, essa é a única classe em que o princípio de razão reveste-se da forma de causalidade; a das representações abstratas, que corresponde aos conceitos, pertence unicamente à razão e é expressa pelo *principium cognoscendi*; a das *percepções a priori*, que pertencem à sensibilidade pura, qual seja a intuição do espaço e do tempo, pertence ao *principium essendi*; e por fim, a do *ser enquanto vontade*, onde o princípio de razão constitui a motivação e se expressa pelo *principium agendi*, em outras palavras, a “causalidade vista do interior”.⁸⁶

Diante das quatro raízes ou classes de representações provenientes do princípio de razão suficiente, é importante evidenciar que a segunda, a *ratio cognoscendi*, nos proporciona a articulação de muitos sistemas conceituais de conhecimentos e, por conseguinte, a difusão deles. É através da própria *ratio cognoscendi* que se torna possível apresentar o princípio de

⁸³ Cf. MVRI, § 58, p. 415-416.

⁸⁴ Cf. JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p. 69.

⁸⁵ QR, § 20, p. 73.

⁸⁶ Cf. QR, § 43, p. 208.

razão suficiente que, segundo Schopenhauer, é a expressão formal de todo nosso conhecimento. O filósofo argumenta que a posse da razão (a expressão da *ratio cognoscendi*) – consciência reflexiva – permite que os homens se distingam dos outros animais, já que os últimos se restringem apenas ao domínio intuitivo do conhecimento.

A *ratio cognoscendi* é a única classe de representações do princípio de razão suficiente que é capaz de realizar uma interação com todas as demais classes. Com ela, é possível estabelecer o conhecimento sistemático que é próprio da linguagem conceitual das coisas do mundo. Não obstante, quando os conceitos, por meio da linguagem, são incorretamente empregados, surge o erro. É a partir da *ratio cognoscendi* que o erro entra em cena. Segundo Schopenhauer, o erro está presente na fundamentação racional da moral, pois, para ele, a moral não pode se apoiar em conceitos vazios de conteúdo, em outras palavras, em conceitos destituídos de referência empírica – Deus, alma, substância etc. Diante disso, o filósofo se nos apresenta como um ferrenho crítico da moral de Kant, que ele considera como formalista. A partir daí, tentaremos mostrar que, do ponto de vista da proposta ética de Schopenhauer, o fundamento da moral não reside no campo das representações abstratas, mas sim na dimensão intuitiva do conhecimento enquanto sentimento de compaixão.

CAPÍTULO III: A RECUSA DA RAZÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL

[...] a ação e o comportamento do homem se diferenciam bastante da ação e do comportamento animal, e como semelhante diferença deve ser vista tão-somente como consequência da presença de conceitos abstratos na consciência.

(Schopenhauer. *O Mundo como vontade e representação.*)

3 O SIGNIFICADO DA ÉTICA NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

No prefácio de *O Mundo*, Schopenhauer evidencia que a sua filosofia é a expressão de um pensamento único no que concerne à Ética, à Estética e à Metafísica. Para o filósofo, todas as partes conservam a unidade desse pensamento único, em outras palavras, há uma espécie de coesão orgânica entre as partes.⁸⁷ Ademais, mesmo que cada parte seja visivelmente independente, cada uma resguarda a expressão do todo. No livro IV de sua obra *magna*, o filósofo desenvolve a sua ética não prescritiva. Para isso, ele se recusa a tomar como ponto de partida uma metafísica no sentido dogmático, como também, rejeita a distinção kantiana de razão prática e razão teórica. Além disso, Schopenhauer afirma que a filosofia possui um caráter puramente teórico. Vejamos isso, em suas palavras:

A filosofia nada mais pode fazer senão interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo – que se expressa de maneira compreensível *in concreto*, isto é, como sentimento de cada um – e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista.⁸⁸

Segundo Schopenhauer, a abordagem filosófica será sempre abstrata, pois a própria filosofia é a expressão de um esforço contínuo para interpretar e explicitar o mundo e as coisas por meio dos conceitos abstratos da razão, levando sempre em consideração todas as suas relações possíveis. Partindo desse ponto de vista puramente abstrato da filosofia, no que tange à expressão da existência das coisas, vê-se que a abordagem filosófica da ética schopenhaueriana possui um cunho estritamente abstrato, e, por esse motivo, não pode ser prescritiva. Na concepção do filósofo, para tratar da ética não é necessário ser bom, virtuoso e

⁸⁷ MVRI, *prefácio*, p.19-20.

⁸⁸ MVRI, § 53, p. 354.

dotado de uma consciência que julgue certos casos com rigor, mas apenas ter condições “de fundamentar filosoficamente e expor *in abstracto* o significado moral das ações”.⁸⁹ Nesta medida, o filósofo reproduz a máxima de Motto: “*Pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil*”. O mais importante na ética schopenhaueriana é inquirir⁹⁰, não prescrever. Em suas palavras, podemos ver isso da seguinte forma:

[...] toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma intelecção mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las.⁹¹

Como vimos nos capítulos anteriores, “todo valor do conhecimento abstrato reside sempre na sua referência ao conhecimento intuitivo”.⁹² Neste sentido, devemos levar em consideração que o conhecimento imediato e intuitivo, que dá origem à virtude e à negação da vontade, é diferente do conhecimento mediato e abstrato que é produzido pela razão. A distinção entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato é fundamental para que possamos compreender o *modus operandi* da ética schopenhaueriana. No Livro I de *O Mundo*, Schopenhauer, ao tratar da ética estoica⁹³, sustenta que o mais importante é que a filosofia transfira o conceito para a vida e não a vida para o conceito.⁹⁴

Na filosofia de Schopenhauer, o domínio ético se iguala ao estético. Aqui, as regras prescritivas e o pensamento conceitual não são o que nela há de essencial. Neste sentido, não podemos ensinar a virtude e nem a genialidade. Na visão do filósofo, assim como o conceito é infrutífero para a virtude, ele também o é para a arte. Depreenda-se daí, que, na perspectiva do autor de *O Mundo*, os nossos sistemas morais religiosos e a nossa ética não podem produzir homens virtuosos, nobres e santos e nem a nossa estética pode produzir poetas, pintores e músicos.⁹⁵

⁸⁹ MVRI, § 50, p. 317.

⁹⁰ A novidade da ética de Schopenhauer consiste na sua proposta de ser uma ética de cunho “descritivo”. As éticas anteriores a dele – a ética aristotélica das virtudes e a ética cristã – eram “normativas”, pois acreditavam que a virtude poderia ser ensinada e que também era possível prescrever normas morais para conduzir as ações humanas. Para Schopenhauer, a “virtude” não pode ser ensinada.

⁹¹ MVRI, § 53, p. 353.

⁹² MVRI, § 16, p. 139.

⁹³ MVRI, § 16, p. 148: “O sábio estoico não sabe aonde ir com sua sabedoria, e sua tranquilidade perfeita, contentamento, beatitude, contradizem tão frontalmente a essência da humanidade que não nos permite de modo algum sua representação intuitiva”.

⁹⁴ Cf. MVRI, § 16, p. 147.

⁹⁵ Cf. MVRI, § 53, p. 353-354.

No sistema de Schopenhauer, o problema do conhecimento está, mais do que em qualquer outro sistema filosófico, estritamente vinculado ao problema do *valor*. Por sua própria constituição basilar, a filosofia schopenhaueriana atrela o problema da *essência* ao problema do *valor*.⁹⁶ Aqui, a ética funciona como uma espécie de farol que serve para iluminar os caminhos percorridos pela metafísica, ao passo que recebe desta a plena claridade acerca dos seus próprios fundamentos últimos. Ademais, essa interdependência está presente em todas as partes da filosofia schopenhaueriana: “Sua ação determinante se estende à teoria do conhecimento, cuja orientação é, em aparência, puramente teórica”.⁹⁷

É importante destacar que a filosofia de Schopenhauer não recebe seus maiores impulsos da simples intuição do *ser* do mundo, mas sim da experiência do sofrimento que encontramos nele. De acordo com o filósofo, o ponto de partida do problema filosófico e de sua resolução não pode ser encontrado numa dúvida lógica ou em uma certeza lógica mediata, senão na certeza verdadeiramente imediata do mal físico e moral do próprio mundo. Segundo Schopenhauer, a solução para o problema filosófico só será encontrada a partir do momento em que compreendermos, claramente, que o mundo não é uma manifestação de um Deus – uma teofania – e sim uma manifestação e obra de uma vontade cega de viver. Nas palavras de Schopenhauer, vemos da seguinte maneira: “Se o mundo é uma teofania, então tudo que faz o homem, e faz o animal, é divino e excelente: nada se pode censurar e nada se pode elogiar frente à outra coisa: assim, não temos ética alguma”.⁹⁸

No livro I de *O Mundo*, é possível notar que Schopenhauer apresenta uma concepção “instrumental”⁹⁹ da faculdade de razão. Para ele, a razão é uma faculdade que possui apenas uma função lógica, uma vez que ela produz apenas os conceitos abstratos (as representações abstratas), que, unidos à linguagem, servem tão somente para fixar o conhecimento que a fugacidade do tempo deixaria escapar. Enquanto Kant pensa a faculdade de razão como uma faculdade legisladora de imperativos morais para as ações, em Schopenhauer, a razão responde apenas pelo aspecto lógico e teórico no que concerne ao campo dos fenômenos.

⁹⁶ Cf. CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento III*, p. 522.

⁹⁷ Idem, *ibidem*.

⁹⁸ MRVII, § 47, p.646: “*If the world is a theophany, the everything done by man, and even by the animal, is equally divine and excellent; nothing can be more censurable and nothing more praiseworthy than anything else; hence there is no ethics*”.

⁹⁹ MVRI, § 16, p.141: “Portanto, em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos, e o determinante não são representações intuitivas, particulares, nem a impressão do momento que conduz o animal: aí se mostra a RAZÃO PRÁTICA. Que, todavia, tudo isso seja por inteiro diferente e independente do valor moral da ação, que a ação racional e virtuosa são duas coisas completamente distintas, que a razão encontra-se unida tanto à grande maldade quanto à grande bondade, que o seu auxílio confere grande eficácia seja a esta primeira ou à segunda, que ela está igualmente preparada e disponível para executar metodicamente e de maneira consequente tanto os propósitos nobres quanto os vis, tanto a máxima inteligente quando a imprudente”.

Aqui, o uso prático da razão diz respeito apenas à técnica, e, conseqüentemente, não poderá ter um uso moral. Podemos notar esta mesma percepção em Sílvia Faustino, quando escreve:

Agir racionalmente significa, para Schopenhauer, simplesmente agir conforme leis da lógica, utilizando conceitos gerais e guiando-se por representações abstratas – nada a ver, portanto, com a moralidade. Nenhuma decisão moral tem valor intrínseco, já que esta pode ser tanto boa quanto má e servir tanto aos virtuosos quanto aos malvados e injustos.¹⁰⁰

Toda obra da razão e dos conceitos abstratos não nos leva, em última análise, para além do conhecimento de determinadas relações do real (que são produzidas pela ação do princípio de razão suficiente), mas sem dizer e nem determinar o que o real é em sua verdadeira essência. Para Schopenhauer, o núcleo da natureza é o coração do ser humano: só a nossa própria experiência interior, em que nos conhecemos, não como entes que consideram e julgam, que arguem e deduzem, mas sim como seres dotados de *vontade*, nos entrega a chave para todos os problemas da física e da metafísica. Trata-se, neste sentido, de uma experiência fundamental, que não nos limita a captar a essência, simplesmente, pensando-a e, portanto, de fora. É a partir dessa experiência singular que, em certa medida, podemos captar diretamente o que realmente somos. É aqui que podemos descobrir, em partes, a solução do mistério.

Schopenhauer postula que a vontade é o substrato de todo fenômeno. Para o filósofo, a vontade metafísica possui em si mesma um caráter moral. Porém, isso não significa dizer que a vontade metafísica possa ser considerada como uma espécie de agente moral concebido desde o paradigma da vontade humana. Aqui, a vontade humana concerne apenas ao grau superior de objetivação da vontade. Neste sentido, ela coincide com a vontade moral. Contudo, essa coincidência não deriva diretamente da sua condição humana, mas apenas do fato de ser vontade. Segundo Schopenhauer, o homem é o mais alto grau de objetivação da vontade porque nele a vontade se manifesta de forma mais clara e adequada. Ora, o que o fenômeno humano oferece de mais distintivo em relação aos outros fenômenos naturais? Para o filósofo, a faculdade de razão é a causa dessa distinção.

Na filosofia de Schopenhauer, a faculdade de razão não pode dar conta da privilegiada adequação do fenômeno humano a uma vontade que é, por natureza, irracional. Essa adequação tem sua raiz, mais precisamente, em algo que a faculdade de razão não origina, e sim condiciona: a moralidade. Na concepção do filósofo, a razão, de forma alguma, pode ser considerada como a fonte da moralidade, em outras palavras, não é possível extrair a moral da

¹⁰⁰ FAUSTINO, Sílvia. “Schopenhauer, Wittgenstein e a recusa da razão prática”, in *Revista de Filosofia*, p. 259.

razão. Segundo Schopenhauer, a razão condiciona a moralidade na medida em que ela proporciona ao homem a percepção do passado e do futuro, que carece o animal, tornando possível a possibilidade de negar ou afirmar a vontade. Aqui, podemos encontrar o núcleo e a base de todo comportamento moral. Sendo assim, é possível afirmar que o caráter privilegiado do homem em relação aos mais variados fenômenos naturais não estriba na sua simples racionalidade, e sim na própria possibilidade de negar ou afirmar o substrato de toda realidade: a vontade.

O aspecto mais singular do fenômeno humano não reside na capacidade de produzir as representações abstratas, senão na constatação de que nele se manifesta o caráter moral da vontade metafísica. Além disso, o reconhecimento de que este fenômeno não pode manifestar-se em outros graus de objetivação, por carecer das condições necessárias para isso, contribui, ainda mais, para fortalecer essa perspectiva. O caráter moral da vontade se manifesta no homem; mas não em suas ações, que são meramente fenomênicas, e, por conseguinte, moralmente neutras, mas sim em um único e milagroso acontecimento por meio do qual a liberdade da vontade se manifesta no fenômeno, a saber: a abnegação. A moralidade, no sistema de Schopenhauer, não é uma característica exclusiva da vontade humana. Neste sentido, não queremos dizer a vontade se torne moral no homem, já que, como vimos anteriormente, o fenômeno humano, por causa de suas particularidades, não consegue dar conta da moralidade como tal, mas apenas de uma *moralidade consciente*. Enquanto a moralidade comumente pensada tem por fundamento a racionalidade, a *moralidade consciente* consiste em ver o mundo numa *perspectiva correta*, em outras palavras, na constatação de que a moral não pode ter a racionalidade por fundamento.

Na filosofia de Schopenhauer, a ética se nos apresenta como a máxima expressão do seu pensamento. Pois, para o filósofo, ela é a chave para a solução do enigma do mundo. Segundo Schopenhauer, a ética *descritiva* expressa, com uma maior clareza possível, esse “quê” do mundo procurado pela filosofia. Porém, isso não significaria atribuir a todos os fenômenos naturais um caráter moral. Seria absurdo, com efeito, qualificar de moral a caída de uma folha seca. Não menos absurdo seria, dentro da perspectiva da filosofia schopenhaueriana, considerar a ação humana como tal. No entender de Schopenhauer, as ações humanas são, assim também como os fenômenos naturais, incapazes de moralidade. A moralidade do homem não reside em suas ações propriamente ditas, mas apenas em sua essência: a vontade. Aqui, a mesma vontade que constitui a essência da força natural que origina a caída de uma folha seca é também aquela que produz ação humana. Para

Schopenhauer, não podemos conferir moralidade nem às ações e nem à razão, mas apenas à vontade.¹⁰¹

Na concepção de Schopenhauer, o mundo e nossa própria existência aparecem necessariamente como enigmas, precisamente, porque a essência interior e originária do mundo não é racional; de qualquer maneira, o mundo, não é, em todo caso, absolutamente transparente à nossa razão.¹⁰² Neste sentido, o desafio é aceitar a finitude da razão e levar em consideração a impossibilidade de oferecer soluções definitivas para os problemas. Para o filósofo, fazer filosofia é também aprender a viver sem respostas últimas. Schopenhauer expõe o verdadeiro sentido do filosofar com a seguinte passagem com que abre o segundo volume de *O Mundo*:

No espaço infinito existem inúmeras esferas luminosas, em torno de cada uma delas gira aproximadamente uma dúzia de outras menores iluminadas por elas, e, que, quentes em seu interior, estão cobertas de uma crosta sólida e fria sobre a qual uma capa tem engendrado seres viventes e cognoscentes: esta é a verdade empírica, a realidade, o mundo. Mas para um ser pensante é uma situação penosa encontrar-se numa daquelas inumeráveis esferas que flutuam livremente no espaço infinito, sem saber de onde vem e nem aonde vai, e ser nada mais do que um dos inumeráveis seres semelhantes que se amontoam, se agitam e se atormentam, nascendo e perecendo rapidamente e sem trégua dentro do tempo sem começo e sem fim: nada há ali de permanente, somente a matéria e a repetição da mesma variedade de formas orgânicas através de vias e canais inalteráveis.¹⁰³

¹⁰¹ Em Schopenhauer, o significado da ética estriba, em última instância, no caráter intrinsecamente moral que adquire a vontade em seu sistema. Em suma: a vontade moral corresponde à mesma vontade metafísica. Mas, para o filósofo, a vontade metafísica, no que tange à questão da moral, adota um caráter muito particular, a saber: a maldade.

¹⁰² SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método*, p. 141-142: “Nós nos queixamos da obscuridade na qual passamos nossa vida, sem compreender a conexão da existência em seu todo e, particularmente, aquela entre o nosso próprio eu e o todo. Pois não apenas é curta nossa própria vida, mas também todo nosso conhecimento está limitado a ela já que não podemos olhar nem para além do nascimento, nem para além da morte. Nossa consciência é por assim dizer como um relâmpago que ilumina momentaneamente a noite. Por isso parece que tudo se passa como se um demônio nos tivesse interdito todo saber ulterior para deleitar-se com o nosso embaraço. Essa queixa é, no entanto, injustificada, pois surge de uma ilusão produzida pela falsa ideia fundamental segundo a qual a totalidade das coisas surgiu de um intelecto e, portanto, existiu como mera representação antes de existir realmente e, por isso, por ter se originado do conhecimento, também deve ser inteiramente acessível a ele, capaz de ser desvelado e esgotado por ele. – Mas segundo a verdade, antes deve ocorrer que tudo aquilo que reclamamos não saber não é sabido por ninguém, é, de fato, em si mesmo não sabível de algum, isto é, não representável. Pois a representação, em cujo âmbito reside todo conhecimento à qual todo saber se refere, é apenas o lado externo da existência, algo secundário, adicional, precisamente aquilo que não era necessário para a manutenção das coisas em geral, portanto do mundo em seu todo, mas apenas para a conservação dos seres animais individuais. Por isso, a existência das coisas em geral e em conjunto só se manifesta ao conhecimento *per accidens*, portanto de maneira bem limitada”.

¹⁰³ MRVII, § 1, p. 03: “*In endless space countless luminous spheres, round each of which some dozen smaller illuminated ones revolve, hot at the core and covered over with a hard col crust; on this crust a mouldy film has produced living and knowing beings: this is empirical truth, the real, the world. Yet for a being who thinks, it is a precarious position to stand on one of those numberless spheres freely floating in boundless space, without knowing whence or whither, and to be only one of innumerable similar beings that throng, press, and toil, restlessly an rapidly arising and passing away in beginningless and endless time. Here there is nothing*

Com esta passagem, podemos notar que Schopenhauer escancara o abismo que revela a falta sentido da vida humana. Essa explícita ausência de uma teleologia em sua filosofia é o *background* da sua concepção de razão. Desprezando o reino dos fins, alicerce de muitos sistemas morais, Schopenhauer propõe uma nova forma de pensar a ética, na medida em que não pode aceitar que o eu – enquanto núcleo essencial do ser humano – seja assimilado ao intelecto, entendimento ou razão.¹⁰⁴ Com isso, temos aqui a noção de uma subjetividade na qual o intelecto não se define como parte essencial do eu. Pois, para o filósofo, o ser humano, em sua essência, é pura vontade. De forma curiosa, no segundo volume de *O Mundo*, Schopenhauer compara o intelecto com um parasita que habita o corpo.¹⁰⁵ Aqui, temos a imagem de um intelecto que parece surgir mais como um acidente em nossa consciência. Todas as funções orgânicas do nosso corpo, como também a nossa consciência de modo geral, se nos apresentam como condicionadas por uma vontade inconsciente e indestrutível.

Na filosofia de Schopenhauer, o conhecimento é reduzido apenas a uma função puramente biológica, ou seja, ele é o instrumento para os impulsos imperativos da vida. Ele indica a estes impulsos os estímulos e os obstáculos; ilumina o caminho que estes precisam seguir para alcançar seu fim determinado; e, por último, como conhecimento racional abstrato, dá a escolher entre diversas “possibilidades” e mune a vontade dos motivos para essa opção.¹⁰⁶ Em suma, todo conhecimento empírico sofre a ação imperativa de vontade, como ressalta Ernst Cassirer, até mesmo a ciência, que representa uma das mais altas funções teóricas, aqui, se revela como sujeita aos impulsos e decisões da vontade.¹⁰⁷

No entender de Schopenhauer, a estrutura de toda teoria está secretamente condicionada e dominada pela “ditadura” da vontade. Nesta medida, até mesmo a ética está sujeita aos seus comandos imperativos. Para Schopenhauer, o significado da epistemologia e da metafísica é valorizado apenas na perspectiva em que se vincula a uma análise e solução do problema da moral, que, para ele, é por excelência o problema de toda a filosofia. Como Oscar Damm bem coloca, o centro de gravidade de todo o sistema de Schopenhauer encontra-se em sua ética.¹⁰⁸

permanent but matter alone, and the recurrence of the same varied organic forms by means of certain ways and channels that inevitably exist as they do”.

¹⁰⁴ Cf. FAUSTINO, S., *op. cit.*, p. 260.

¹⁰⁵ Cf. MVRII, § 19, p. 201.

¹⁰⁶ Cf. CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento III*, p. 501.

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁸ Cf. TSANOFF, Radoslav A. *Schopenhauer's criticism of Kant's theory of ethics*, p. 512.

3.1 A CRÍTICA DE SCHOPENHAUER A MORAL KANTIANA

Para que possamos compreender a crítica de Schopenhauer à fundamentação racional da moral, faz-se necessário realizar uma passagem pela ética kantiana. Schopenhauer se considerou um verdadeiro seguidor da filosofia kantiana, e, em determinados momentos, chamou a si mesmo de kantiano. Contudo, a sua fidelidade à herança kantiana não se estende à ética de Kant. Ao contrário da filosofia teórica de Kant, a qual Schopenhauer via como expressão dos maiores *insights* que já foram produzidos pela mente humana, ele considerou a filosofia prática de Kant como uma verdadeira catástrofe intelectual. Para o filósofo, essa catástrofe foi produto do amor de Kant pela simetria arquitetônica, do temor adquirido pela crescente reputação filosófica e dos efeitos debilitantes da velhice.¹⁰⁹

No escrito *Sobre o Fundamento da Moral* de (1840), não premiado pela Real Sociedade Dinamarquesa¹¹⁰, Schopenhauer evidencia a necessidade de primeiro expor e criticar a moral kantiana, como uma espécie de preparação para desenvolver o seu raciocínio. Nesta medida, o filósofo afirma a sua intenção: “[...] declaro francamente minha intenção de demonstrar que a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido”.¹¹¹ É importante levar em consideração que, nesta obra em particular, Schopenhauer realiza sua crítica à moral kantiana sem fazer uso de sua metafísica da vontade. Neste escrito, o filósofo se debruça, de forma *analítica*, sobre o problema que envolve o verdadeiro fundamento da moral. Também na *Crítica da filosofia kantiana*, obra que foi publicada como apêndice ao *O Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer não recorre à sua metafísica da vontade para solapar a ética kantiana.

Schopenhauer reserva um terço da obra *Sobre o fundamento da moral* para expor, de forma detalhada, sua crítica à moral kantiana. No primeiro momento, o filósofo reconhece a grande contribuição de Kant no que se refere a uma suposta fundamentação de uma ética não dogmática. No entender de Schopenhauer, a moral kantiana estava à frente das demais de sua época. Ao questionar a fundamentação kantiana da moral, Schopenhauer pretendia também refutar toda moral produzida na sua época, e, de modo particular, a que estava em voga na Alemanha, a saber: a moral dos pós-kantianos. No segundo momento, o filósofo apresenta a

¹⁰⁹ SFM, p. 19-22

¹¹⁰ Por causa das inúmeras ofensas dirigidas a Hegel e a outros filósofos, a Real Sociedade Dinamarquesa se recusou a premiar o escrito de Schopenhauer.

¹¹¹ SFM, p. 16

sua moral como diametralmente oposta à moral kantiana, mostrando que há uma diferença basilar no que concerne ao fundamento de sua ética frente ao fundamento da ética kantiana.

Partindo de uma visão antiformalista da ética, Schopenhauer argumenta que a ética kantiana começa com um passo em falso, pois, na visão dele, Kant assume uma concepção controversa de ética quando afirma: “Numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça”.¹¹² Para o filósofo, Kant falhou na justificação dessa afirmação, e, por esse motivo, ela pode ser considerada como uma decisiva “*petitio principii*”.¹¹³ Schopenhauer questiona:

Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece? O que vos dá direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível? Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é, com o que acontece realmente, para chegarem ao seu *entendimento*, e que eles aí têm muito que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje.¹¹⁴

O filósofo da vontade discorda de Kant quando este afirma, no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que existem leis morais puras.¹¹⁵ Ora, por que Schopenhauer não aceita a afirmação do seu mestre sobre a existência de leis morais puras? Porque, para ele, o conceito de uma lei nos remete à lei cívica (“*lex*”): “uma instituição humana que repousa no arbítrio humano”.¹¹⁶ Além disso, o conceito de lei, quando aplicado à natureza, ganha um caráter metafórico, pois uma parte dos modos de proceder dela é conhecida *a priori* e outra é apreendida *a posteriori*. Esses modos de proceder da natureza são mantidos sempre de forma constante, e, por esse motivo, “nós os chamamos metaforicamente de leis da natureza”.¹¹⁷

Para Schopenhauer, só uma pequena parte dessas leis da natureza pode ser vista *a priori*. Na concepção do filósofo, essa pequena parte fora reunida por Kant, de modo perspicaz, sob o nome de *Metafísica da Natureza*. Segundo ele, também, a vontade humana se

¹¹² SFM, p. 20-21

¹¹³ Cf. SFM, p. 23.

¹¹⁴ SFM, p. 23.

¹¹⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 200-201: “As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia Moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori”.

¹¹⁶ SFM, p. 23.

¹¹⁷ SFM, p. 23-24.

nos apresenta como submetida a uma lei, a saber, a *lei da motivação*: a motivação é uma forma da lei de causalidade, isto é, “uma causalidade mediada pelo conhecimento”.¹¹⁸ Sendo o homem parte da natureza, a vontade humana estará condicionada a uma lei: “[...] uma lei estritamente demonstrável, inviolável, sem exceções, irrevogável, que não traz consigo uma necessidade “vel quasi” (de uma certa maneira) como imperativo categórico, mas uma necessidade efetiva”.¹¹⁹

Segundo Schopenhauer, toda ação só acontece na condição de consequência de um motivo suficiente.¹²⁰ A lei da motivação, a qual está submetida à vontade humana, é uma lei da natureza. Neste sentido, a lei da motivação é necessária por si mesma, pois é possível dar provas de sua existência. Em contrapartida, as leis morais, para Schopenhauer, não são necessárias por si mesmas, uma vez que elas encontram suas referências nas doutrinas religiosas ou nas instituições estatais. Por esse motivo, as leis morais “não podem ser admitidas como existentes sem prova”.¹²¹ Schopenhauer sustenta que Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao argumentar que a lei moral deve trazer consigo uma espécie de *necessidade absoluta*¹²² comete uma “*petitio principii*”. O filósofo pergunta:

Como se pode falar de necessidade absoluta para estas supostas leis morais – como, por exemplo, ele cita o “tu não deves (‘sollt’) mentir” – já que elas, reconhecidamente e como ele mesmo garante, na maioria das vezes e mesmo via de regra, não têm êxito?¹²³

Schopenhauer se recusa a admitir a existência de uma necessidade absoluta para as leis morais. O filósofo argumenta que Kant, no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tenta justificar uma absoluta necessidade de leis morais, dando como exemplo o comando: “tu não deves mentir” (*Du sollt nicht lügen*). Schopenhauer percebe que o comando kantiano “*Du sollt*” (tu deves) encontra sua origem na ética teológica, mais

¹¹⁸ SFM, p. 23-24

¹¹⁹ SFM, p. 23-24

¹²⁰ Cf. SFM, p. 23-24.

¹²¹ SFM, p. 23-24

¹²² KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 198: “Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento de uma obrigação, tem de ter em si uma *necessidade absoluta*; que o mandamento: “Não deves mentir”, não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral”.

¹²³ SFM, p. 24.

precisamente, nos dez mandamentos do Decálogo Mosaico. Na visão de Schopenhauer, quando Kant utiliza, de forma ingênua, a tradução arcaica do alemão para o “*Du sollt*” e não a forma padrão “*Du sollst*”¹²⁴ ele deixa transparecer claramente a influência teológica em sua ética.¹²⁵ Para Schopenhauer, Kant segue inconscientemente uma tendência de, após anos de filosofia atrelada ao cristianismo, levar os postulados teológicos para dentro da ética filosófica.

Na perspectiva do filósofo da vontade, o grande problema da ética teológica reside na sua essência “ditatorial”. Neste campo, a ética é movida por comandos categóricos, que, internamente, representam a “vontade de Deus”. Na visão de Schopenhauer, a ética filosófica deve colocar essa concepção de ética à prova. No entender dele, Kant falhou quando tentou justificar a sua concepção de ética. Schopenhauer argumenta que Kant, ao vincular a ética à lei, acaba se colocando numa situação delicada, uma vez que este rejeita a teologia como base da moralidade. Schopenhauer concorda com a afirmação kantiana de que a ética é distinta e independente da teologia, mas argumenta que essa afirmação implica numa constatação de que a ética filosófica é também independente dos conceitos morais teológicos.

Kant utiliza os conceitos teológicos como “lei moral”, “comando”, “dever” e “obrigação” em sentido categórico. No entanto, Schopenhauer afirma que esses conceitos precisam de um contexto teológico para fazer sentido. Por exemplo, o comando “tu não deves mentir” (*Du sollt nicht lügen*) pressupõe a existência de um comandante para que possa ser conotativamente efetivo, isto é, ele deve ser imaginado como dotado de uma força interna para que possa ser executado mediante uma punição ou uma recompensa. Dentro de um contexto teológico, Deus serve como comandante. Ao rejeitar o contexto teológico, Kant termina por solapar os conceitos básicos de sua moral. De acordo com Schopenhauer, quando esses conceitos são separados do contexto teológico, local de onde eles vieram, eles perdem todo o significado.

Cacciola, em sua obra *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, ressalta que o criticismo de Kant, na visão de Schopenhauer, teria perdido sua força inicial na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Segundo ela, o filósofo acusa Kant de uma espécie de “recaída no dogmatismo”.¹²⁶ Essa “recaída”, na concepção dele, trata-se de uma brecha que Kant teria deixado em sua própria filosofia, na perspectiva de atenuar o confronto entre a filosofia e a teologia, que, por sua vez, terminou permitindo a entrada dos postulados

¹²⁴ Cf. Sobre a moralidade em um sentido mais estrito em Schopenhauer, ver artigo de Cartwright, David D., “Schopenhauer’s Narrower Sense of Morality”, in *The Cambridge companion to Schopenhauer*, p. 255-256.

¹²⁵ Idem, *ibidem*.

¹²⁶ Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer a questão do dogmatismo*, p. 20.

teológicos. É na ética de Kant que, segundo Schopenhauer, essa “recaída” fica mais evidente, pois ele acolhe os postulados teológicos: Deus, imortalidade da alma e liberdade.¹²⁷

No entender de Schopenhauer, Kant, na *Crítica da Razão Pura*, não soube definir rigorosamente a essência do entendimento e da razão. Na *Crítica da filosofia kantiana*, o filósofo apresenta vários trechos da *Crítica da Razão Pura* que, na sua visão, demonstram a dificuldade de Kant em determinar, de modo preciso, a essência do entendimento e da razão. Schopenhauer afirma que “Kant nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato”.¹²⁸ Ora, por que o autor de *O Mundo* considera tão importante a apresentação de uma definição concisa dessas duas faculdades do conhecimento? Podemos obter uma resposta a partir da seguinte passagem:

[...] se Kant [...] tivesse investigado seriamente em que extensão se dão a conhecer essas duas faculdades diferentes de conhecimento, uma das quais é distintiva da humanidade, e o que, conforme o uso linguístico de todos os povos e filósofos, se chama razão e entendimento não teria dividido a razão em prática e em teórica, sem outra autoridade de senão o *intellectus theoreticus e practicus* dos escolásticos (que usam os termos em sentido totalmente diferente) e jamais teria feito da razão prática a fonte das ações virtuosas.¹²⁹

A falta de uma definição precisa das duas faculdades do conhecimento (entendimento e razão), na perspectiva do filósofo, causou algumas falhas na teoria kantiana da representação. Além disso, “este erro de Kant teria acarretado, segundo Schopenhauer, graves consequências no domínio da moral”.¹³⁰ A distinção kantiana entre razão prática e razão teórica, para o autor de *O Mundo*, é uma prova viva do erro que foi cometido por Kant: a razão prática acabou se misturando com a razão teórica, transformando-se assim, numa espécie de órgão capaz de captar o Absoluto. Neste sentido, na concepção de Schopenhauer, a filosofia se tornou vulnerável aos postulados teológicos, passando com isso a ser uma *ancilla theologiae*.

Schopenhauer concentra a força do seu ataque no núcleo da filosofia transcendental, a saber: na concepção de razão. Na visão do filósofo, a distinção kantiana entre as aplicações teóricas e práticas da razão fez com que a própria razão esquecesse os limites que ela mesma se impôs no campo teórico, tornando-se, com isso, no domínio prático, a porta de entrada dos pressupostos teológicos. Assim, sustenta Cacciola:

¹²⁷ Idem, *ibidem*.

¹²⁸ CFK, p.542.

¹²⁹ CFK, p.545.

¹³⁰ CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a crítica da razão*, p. 95-96.

É no próprio núcleo da filosofia transcendental, na concepção de razão, que Schopenhauer localiza o germe que teria sido responsável pelo retorno ao dogmatismo. A saber, esta razão, investida do poder de, a partir de si mesma, produzir ideias e buscar legitimamente o incondicionado, teria de certo modo, “esquecido” as limitações que ela mesma se impôs no domínio teórico, transformando-se, no interesse prático, na fonte de uma causalidade por liberdade, donde emanaria um dever moral absoluto, o imperativo categórico.¹³¹

Na perspectiva de Schopenhauer, Kant não soube definir, de modo preciso, o que é a razão nem na primeira e nem na segunda crítica. Na *Crítica da razão pura*, Kant apresenta sete definições da faculdade de razão: 1. Faculdade dos princípios *a priori*¹³²; 2. Faculdade dos princípios em oposição ao Entendimento¹³³; 3; Faculdade de inferir¹³⁴; 4. Condição permanente de todas as ações arbitrárias¹³⁵; 5. Condição de prestar conta das afirmações¹³⁶; 6. Faculdade de unir os conceitos do entendimento em ideias¹³⁷; 7. Faculdade de deduzir o particular do universal¹³⁸. Na visão de Schopenhauer, Kant demonstra, com todas essas definições da faculdade de razão, a sua dificuldade em determinar com precisão o que é a razão. Na concepção do filósofo, Kant não consegue determinar uma única definição da faculdade de razão. Com isso, no entender dele, surge também uma dificuldade de expor a característica essencial desta faculdade.

Em meio às sete definições da faculdade de razão encontradas na primeira crítica, Schopenhauer afirma, nos *Manuscritos Póstumos*, no texto *Zu Kant* (1982), que Kant deriva a razão pura prática da primeira definição, a saber: faculdade dos princípios *a priori*. Na perspectiva de Kant, para que o conhecimento das ações éticas tenha um caráter universal, ele não pode ter uma origem empírica, e, por conseguinte, deve derivar da razão. Aqui, a faculdade de razão determina *a priori* os princípios. Para Kant, a razão apresenta-se como prática quando realiza o mesmo procedimento do conhecimento teórico. Nesta medida, da mesma forma que a razão determina os objetos da experiência no seu uso teórico, ela também determina os objetos no seu uso prático, ou seja, ela apresenta leis para as ações.

¹³¹ Idem, p. 20.

¹³² KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B24, A12.

¹³³ Idem, B356, A299.

¹³⁴ Idem, B386, A330.

¹³⁵ Idem, B581, A553.

¹³⁶ Idem, B642, A614.

¹³⁷ Idem, B672-3, A643-4

¹³⁸ Idem, B581, A553.

Kant define a razão teórica como a faculdade dos princípios *a priori*, e, além disso, estende essa definição à razão prática. Entretanto, ao reservar um uso puro prático para razão, na visão do filósofo, ele não leva em consideração as diferenças basilares entre o conhecimento teórico e o prático. Schopenhauer acredita que o conhecimento teórico e o conhecimento prático são bem distintos, em outras palavras, cada um responde por uma jurisdição em particular. Para Kant, todo conhecimento teórico é produzido pelo uso teórico da razão; mas uso teórico e uso prático também são distintos por jurisdições particulares. Contudo, parece que Schopenhauer concebe essa distinção de uma forma diferente, em outras palavras, de um modo mais radical. Essa querela surge a partir do momento em que Schopenhauer diferencia o processo de determinação de princípios *a priori* para os *objetos da natureza* do processo de determinação de princípios para o *agir*. Pois, para ele, a razão não pode ser responsável por realizar esses dois processos de forma igualmente pura e *a priori*. Em suma, o problema é que Kant chancela o conhecimento teórico e ético com o mesmo sinal de universalidade e necessidade, porém, no entender de Schopenhauer, ele não leva em consideração que a necessidade das formas dessas duas instâncias do conhecimento é de natureza diversa. Cacciola sustenta: “Schopenhauer discorda de que, no domínio teórico e também no domínio prático tenhamos uma mesma faculdade exercendo funções diversas”.¹³⁹

Com se sabe, o sujeito kantiano do conhecimento é composto pelas formas e pelos conceitos *a priori* que, por sua vez, são a condição de possibilidade dos objetos na experiência. É importante salientar que a dimensão incondicional das formas *a priori* da razão teórica diz respeito apenas ao modo como os objetos devem aparecer a nós. Aqui, a necessidade da dimensão apriorística da razão teórica mostra-se apenas na experiência, como também, apenas a ela se refere. As formas *a priori* presentes na sensibilidade e no entendimento do sujeito transcendental produzem uma necessidade do *müssen*¹⁴⁰ (ter de), e é por meio dela que opera a razão teórica.

A lei moral que acompanha a razão prática possui uma incondicionalidade diferente da incondicionalidade da razão teórica. O *müssen* (ter de) que acompanha a razão teórica é diferente do *sollen*¹⁴¹ (dever) que acompanha a razão prática. Diferentemente do *müssen* da razão teórica, o *sollen* da razão prática representa a lei não do que acontece efetivamente, mas sim do que deve (*soll*) acontecer. Desta forma, é possível notar que a necessidade que envolve a razão teórica é diferente da necessidade que envolve a razão prática. Por esse motivo, para

¹³⁹ CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a crítica da razão*, p. 150.

¹⁴⁰ O verbo “*müssen*” se refere á uma necessidade (*necessidade absoluta*): “*Es ist ein Mus*” (tem de ser).

¹⁴¹ O verbo “*sollen*” se refere a um dever (*sem necessidade absoluta*): “*Was soll ich tun*” (que devo fazer).

Schopenhauer, elas não podem derivar de uma mesma faculdade, uma vez que uma instaura o *müssen* e a outra o *sollen*.

Schopenhauer ressalta, em diversas partes dos seus escritos, que Kant prestou um serviço imortal à filosofia quando apresentou a distinção entre o *a priori* e o *a posteriori* em sua filosofia teórica. Mas, para o filósofo, o grande problema de Kant, no que concerne ao problema da moral, foi o de ter utilizado a sua célebre distinção entre o *a priori* e o *a posteriori*, como uma espécie de médico que oferece o mesmo medicamento para todas as enfermidades, para fazer com que a faculdade de razão pudesse oferecer leis puras para o nosso agir. Schopenhauer condena, de forma enérgica, a assertiva kantiana de um fundamento *a priori* para as ações humanas. Nas palavras de filósofo, vemos da seguinte forma:

Desde que Kant transpôs o método que ele tinha aplicado de modo tão feliz na filosofia teórica para a filosofia prática, tendo querido separar aqui o puro conhecimento *a priori* do empírico *a posteriori*, admitiu que, do mesmo modo que conhecemos *a priori* as leis do espaço e do tempo e da causalidade, também, ou de modo análogo, o fio de prumo moral para o nosso agir nos é dado antes de toda experiência e se exterioriza como imperativo categórico, como deve absoluto.¹⁴²

Na filosofia de Kant, a razão recebe o nome de prática quando se move para produzir um raciocínio que desenvolva uma lei para a Vontade: o *imperativo categórico* é a lei que emana desse processo realizado pela razão: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”¹⁴³. Aqui, na perspectiva kantiana, podemos encontrar a origem da moralidade. Não obstante, Schopenhauer acusa a moral kantiana de formalista partindo da constatação de que “só lhe restou assim, como matéria (*Stoff*) desta lei, sua própria *forma*. Esta não é senão a sua *legalidade*. A *legalidade* consiste em valer para todos, portanto, a sua *universalidade*”.¹⁴⁴ Schopenhauer considera que uma operação puramente intelectual – o *imperativo categórico* – não tem poder suficiente para fundamentar a moral, uma vez que esta se distancia do real, ou seja, da realidade empírica. Em síntese, na concepção do autor de *O Mundo*, não podemos fundamentar a moral a partir de meras combinações conceituais produzidas pela razão. Vejamos isso, em suas palavras:

Combinações artificiais de conceitos de qualquer espécie não podem nunca, quando se leva a sério o assunto, conter o verdadeiro impulso para a justiça e a caridade. Este tem, antes, de ser algo que exige pouca reflexão, ainda

¹⁴² SFM, p. 35.

¹⁴³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 223.

¹⁴⁴ SFM, p. 49

menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem, mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas. Enquanto a ética não tiver um fundamento desta espécie para apresentar, ela pode promover-se, disputar e exhibir-se nos auditórios, mas a vida real dela zombará. Tenho por isso de dar ao éticos o conselho paradoxal de primeiro olhar um pouco para vida humana.¹⁴⁵

Segundo Schopenhauer, a contribuição da razão no que se refere à fundamentação da moral é mínima ou, até mesmo, nula. Neste sentido, a ética não tem nada a ver com elucubrações conceituais, já que, na sua concepção, “o fundamento racional da moral acarreta carência de realidade e de efetividade”.¹⁴⁶ Na visão do filósofo, o “motor” que move a moral deve ser algo que se apoie na dimensão intuitiva do conhecimento; algo que atue com violência (*Gewalt*) para solapar as motivações egoístas que atravessam as ações humanas. Em suas palavras, vemos da seguinte forma:

[...] a moral tem a ver com a ação *efetiva* do ser humano e não com castelos de cartas apriorísticos, de cujos resultados nenhum homem faria caso em meio ao ímpeto da vida e cuja ação, por isso mesmo, seria tão eficaz contra a tempestade das paixões quanto a de uma injeção para um incêndio.¹⁴⁷

Para Kant, a razão é uma faculdade que se refere “apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado, ou seja, incondicionado em todos os sentidos”.¹⁴⁸ Porém, essa busca da razão pela totalidade é sempre precária, pois ela “nunca está confinada dentro de limites determináveis”.¹⁴⁹

Em suma, a razão sempre acaba extrapolando os limites da experiência sensível, e, por esse motivo, acaba tentando enquadrar os objetos que estão fora da experiência possível – Deus, o mundo e a alma – dentro de uma experiência possível. Para resolver esta problemática, Kant afirma que as ideias transcendentais da razão correspondem apenas a princípios regulativos, em outras palavras, a princípios não constitutivos.¹⁵⁰ Além disso, ele assegura que os limites encontrados pela razão no que concerne ao seu uso especulativo na presença de “o que é” não tem valor dentro do seu uso prático quando ela produz o “deve ser”.¹⁵¹ Schopenhauer vê a saída kantiana, para resolver o problema da faculdade de razão que sempre tenta ultrapassar os seus próprios limites constitutivos, como uma catástrofe.

¹⁴⁵ SFM, p.108.

¹⁴⁶ CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 151.

¹⁴⁷ SFM, p. 52.

¹⁴⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A326/ B382.

¹⁴⁹ Idem, A328/B385.

¹⁵⁰ Idem, A509/B537.

¹⁵¹ Idem, A547/B576.

Como se sabe, Schopenhauer, em sua filosofia, pretende romper definitivamente com a teologia e com todos os conceitos concernentes a ela. Mesmo que, para seu mestre, os conceitos teológicos correspondam apenas a princípios regulativos, o filósofo da vontade se recusa a admitir a presença deles na ética filosófica. É necessário lembrar que Schopenhauer pretende eliminar todo resquício de teologia da filosofia. Pois, para ele, “um filósofo deve ser, antes de mais nada, um descrente”.¹⁵² Isso justifica sua hostilidade em relação a todas as formas de religiões positivas e clericais, e, de modo particular, a religião judaica, que, no seu entender, é uma espécie de realismo, de otimismo e de monoteísmo. Para o filósofo, a lealdade filosófica exige um decidido ateísmo no que diz respeito ao ato de fazer filosofia.

Schopenhauer assinala que um dos erros da moral kantiana consiste na sua falta de conteúdo. Para ele, o *imperativo categórico* carece de realidade e efetividade. O filósofo afirma que Kant se apoia em meros conceitos abstratos – em bolas de sabão vazias de conteúdo – para fundamentar a sua moral. Vejamos isso, em suas palavras:

Temos de nos lamentar pelo fato de que puros conceitos *a priori*, sem conteúdo real e sem qualquer tipo de fundamentação empírica, nunca poderiam pôr em movimento pelo menos os *homens*: de outros seres racionais não posso falar.¹⁵³

Kant pensa numa filosofia moral que se apoie em conceitos puros. Pois, para ele, o fundamento da ética deve ser puro, ou seja, não empírico. Utilizando um caminho diametralmente oposto ao de Kant, Schopenhauer afirma que a filosofia moral deve se apoiar na representação, quer dizer, no lado tangível da realidade. Na visão do autor de *O Mundo*, o fundamento da ética deve ser encontrado na empiria, uma vez que os conceitos abstratos da razão, em sua filosofia, não são construções que se dão *a priori*, mas sim *a posteriori*. Em suma, ao contrário da filosofia de Kant, não existem conceitos puros na filosofia de Schopenhauer.

Schopenhauer vê o imperativo categórico como uma formulação egoísta, que, por sua vez, pretende assumir uma forma universal. O filósofo objeta que, no sistema de Kant, os animais, por não serem racionais, foram excluídos da dimensão moral dessa filosofia. Para o autor de *O Mundo*, um sistema moral que exclua a compaixão para com os animais, não pode ser considerado como verdadeiramente moral. Assim, argumenta Schopenhauer:

¹⁵² Cf. SFM, p.45.

¹⁵³ SFM, p.52

[...] esta moral filosófica que é [...] uma teologia travestida depende totalmente da moral bíblica. A saber, porque a moral cristã não leva em consideração os animais. Estes estão de imediato também fora da lei na moral filosófica, são meras coisas, meros *meios* para fins arbitrários, por exemplo, para vivissecção, caçada com cães e cavalos, tourada, corrida de cavalos, chicoteamento até a morte diante de carroças de pedra inamovíveis etc. Que vergonha desta moral de párias, “schandalas” e “mletschas”, que desconhece a essência eterna que existe em tudo o que tem vida e reluz com inesgotável significação em todos os olhos que vêem à luz do dia. Porém aquela moral só reconhece e considera a única espécie que tem valor a que tem como característica a *razão*, sendo esta a condição pela qual um ser pode ser objeto de consideração moral.¹⁵⁴

No prefácio da tradução portuguesa de *Sobre o fundamento da moral*, Alain Roger afirma que Schopenhauer rompe efetivamente com Kant no início do Livro II de *O Mundo*. Para Roger, o “parricídio” acontece quando Schopenhauer afirma a cognoscibilidade da coisa-em-si, evidenciando que esta afirmação paradoxal, que seria um escândalo aos olhos de Kant, é o procedimento mais original da sua filosofia.¹⁵⁵ Diferentemente de Roger, Alexis Philonenko, em sua obra *Schopenhauer: uma Filosofia da Tragédia*, sustenta que a identificação da coisa-em-si com a vontade, ao seus olhos, não ressoa tanto como um “parricídio”. Segundo Philonenko, é muito mais grave ver Schopenhauer renunciando o primado da razão prática.¹⁵⁶

Philonenko ressalta que Kant não pretende propor, em absoluto, uma nova moral – mesmo que uma minuciosa análise da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* possa revelar algumas inovações no âmbito da moral – ele pretende se restringir a uma formulação exata do pensamento ético. Mesmo que Kant não altere em nada o conteúdo da ética, ela não deixa de ser *edificante*. Porém, o filósofo da vontade se recusa a sustentar o discurso *edificante*: “seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos”.¹⁵⁷ O *sollen* kantiano é a necessidade de um querer que se mostra independente do desejo. Mas, para Schopenhauer, entre vontade e desejo existe apenas uma diferença de grau, não de natureza. É a partir desse momento que a ética de Schopenhauer adquire uma conotação psicológica, uma vez que ela se torna uma espécie de *descrição psicológica dos conteúdos éticos*. Aqui, a vontade se encontra reduzida ao desejo, com isso, podemos observar um movimento de “naturalização de todas as orientações morais”. A

¹⁵⁴ SFM, p.77.

¹⁵⁵ Cf. SFM, p. XL.

¹⁵⁶ Cf. PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*, p. 233.

¹⁵⁷ MVRI, § 53, p. 354.

ruptura com Kant é clara: “o autor da *Crítica da Razão Prática* distingue desejo e vontade; Schopenhauer os confunde”.¹⁵⁸

Ao confundir vontade com desejo, Schopenhauer nega energicamente o primado da razão prática. Neste momento, na visão de Philonenko, podemos encontrar o verdadeiro “parricídio”.¹⁵⁹ Essa negação da razão prática tem como pano de fundo uma metafísica da natureza, que, por sua vez, apresenta a vontade como um esforço cego para obter satisfação. Entenda-se aqui o conceito de vontade não como princípio racional da ação, e sim como expressão de uma força cega e irracional que manipula internamente o corpo.

O que orienta a concepção ética de Schopenhauer é a *Gleichsetzung*, que pode ser traduzida como uma espécie de “equivalência” entre vontade e desejo. A concepção de *querer* schopenhaueriana não será, como em Kant, para além do desejo, uma função metafísica positiva, mas sim um querer que se descobrirá sem fim (*Zwecklos*). A expressão: “*Das Stittengesetz ist das Endgesetz*”¹⁶⁰ indicará, com uma triunfal clareza, a ideia rechaçada por Schopenhauer: ele nega que a lei moral seja a lei final e descarta com força a ideia de um reino dos fins, pedra angular da filosofia prática kantiana. Enquanto Kant pensa numa realização da liberdade como expressão de uma pura independência; Schopenhauer acredita numa espécie de liberação das paixões.¹⁶¹

Kant retira a moralidade do campo fenomenal, restringindo as considerações empíricas em categorias *a priori*.¹⁶² Não obstante, ao contrário de Kant, Schopenhauer argumenta que a moralidade deve ser pensada empiricamente.¹⁶³ Enquanto Kant sustenta que a base da moralidade se apoia num dever, ou seja, numa obrigação, Schopenhauer afirma que a verdadeira moralidade deve ser baseada na compaixão e no desejo.¹⁶⁴ Em síntese, para usar o dualismo de Schopenhauer entre o “coração” e a “mente”, que é a base da distinção entre “vontade” e “ideia”, o filósofo alinha a moralidade com o ‘coração’ e, por conseguinte, vai de

¹⁵⁸ Cf. PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*, p. 234.

¹⁵⁹ Cf. Idem, *ibidem*.

¹⁶⁰ A lei moral é a lei final.

¹⁶¹ Cf. PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*, p. 235.

¹⁶² É importante ressaltar que Kant, em sua filosofia, proibiu expressamente a ligação entre ciência empírica e moralidade. Cf. MESTROVIC, Stjepan G. *Moral theory based on the ‘heart’ versus the ‘mind’: Schopenhauer’s and Durkheim’s critiques of Kantian ethics*.

¹⁶³ Cf. MESTROVIC, Stjepan G. *Moral theory based on the ‘heart’ versus the ‘mind’: Schopenhauer’s and Durkheim’s critiques of Kantian ethics*, p. 431.

¹⁶⁴ A reputação de Schopenhauer como filósofo é baseada na força da seguinte expressão: “vontade de vida”, o que, às vezes, ele chama de “coração” – paixão, desejo, sexualidade, inconsciente, compaixão etc. – como uma força superior e mais importante que a faculdade de razão, a “ideia” ou a “mente”.

encontro à compreensão kantiana da moralidade, que, por sua vez, considera a moralidade como um fenômeno da mente e do esclarecimento (*Enlightenment*).¹⁶⁵

É importante evidenciar que Schopenhauer não aceita a concepção de razão como intimamente vinculada à ética. No entender do filósofo, não existe necessariamente, uma relação entre o comportamento racional e a ética. Neste sentido, é possível notar a diferença entre Kant e Schopenhauer. Para o primeiro, é a razão pura prática que emite a lei para determinar a vontade na ação moral. Para o segundo, a razão não pode determinar a vontade, pois a vontade é anterior a razão. Na filosofia de Schopenhauer, a noção de vontade anterior à faculdade de razão está internamente ligada à metafísica da vontade. Aqui, agir racionalmente não tem nada a ver com caridade e retidão. O filósofo afirma:

Pode-se pelo contrário agir muito racionalmente, portanto refletida, prudente, conseqüente, planejada e metodicamente, seguindo todavia as máximas mais egoístas, injustas e perversas. Por isso é que, antes de Kant, jamais ocorreu a alguém identificar o comportamento justo, virtuoso e nobre com o comportamento racional.¹⁶⁶

Schopenhauer acredita que a moral kantiana é essencialmente egoísta. Na sua visão, a razão prática possui uma base empírica. O filósofo sustenta que a formulação do imperativo categórico – “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” – não é desinteressada. No seu entender, o imperativo categórico é apenas uma nova versão de uma antiga máxima moral egoísta: “Não faças aos outros o que não queres que te façam”. Schopenhauer estava determinado em mostrar que a moral kantiana era apenas a moral teológica disfarçada.

3.2 LIBERDADE E DETERMINISMO

Na concepção de Schopenhauer, a filosofia moral de Kant não conseguiu se distanciar do eudemonismo da antiguidade, pois retomou em sua forma e em seu princípio uma moral do dever, os pressupostos de origem teológica. Na sua dissertação de doutorado, *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer apresentou um determinismo absoluto no que concerne às ações humanas. O filósofo retoma o tema do determinismo, por

¹⁶⁵ Cf. MESTROVIC, Stjepan G. *Moral theory based on the 'heart' versus the 'mind': Schopenhauer's and Durkeim's critiques of Kantian ethics*, p. 431.

¹⁶⁶ SFM, p. 57.

uma segunda vez, no escrito *Sobre a liberdade da vontade* (1839). Como crítico do princípio escolástico de “liberdade de indiferença”, Schopenhauer questiona se a vontade humana, em suas mais variadas manifestações exteriores pode não ser determinada por nenhum motivo, em outras palavras, permanecer independente do *princípio de razão suficiente*. O filósofo pretende abalar a crença que possuímos no conceito de liberdade enquanto *autonomia*.

Segundo Schopenhauer, a motivação é uma forma da lei de causalidade. Aqui, no entender do filósofo, a ligação entre causa e efeito não é muito clara. Por esse motivo, surgem muitos equívocos em relação ao conceito de liberdade. A solução para o problema do determinismo das ações, que se defronta na filosofia moral, não pode ser encontrada na distinção entre razão teórica – que diz o que é – e a razão prática – que dita o que deve ser. A solução para o respectivo problema pode ser encontrada na distinção entre coisa-em-si (vontade que se mostra independente do princípio de razão suficiente) e fenômeno (representação submetida ao princípio de razão suficiente). Em síntese, na perspectiva schopenhaueriana, a liberdade reside no ser e a necessidade reside no ato.

O filósofo cita a expressão escolástica para legitimar a sua teoria determinista: “*operari sequitur esse*” (a ação decorre do ser). Neste sentido, é possível afirmar que “a responsabilidade moral é a responsabilidade daquilo que o sujeito é na ocasião fornecida pela ação”.¹⁶⁷ Em contraste, ocorre o contrário com o livre-arbítrio: “é a hipótese do livre-arbítrio que torna incompreensível a responsabilidade transportando a liberdade para o ato”.¹⁶⁸ É importante assinalar que Schopenhauer não nega a liberdade: o filósofo retira a liberdade dos atos de volição e a transfere para vontade enquanto coisa-em-si. Em suas palavras, podemos ver da seguinte forma:

“*operari sequitur esse*”. A liberdade não pertence ao caráter empírico, mas tão-só ao inteligível. O “*operari*” de um homem dado é determinado, necessariamente, a partir do exterior pelos motivos e a partir do interior pelo seu caráter. Por isso, tudo o que ele faz acontece necessariamente. Mas no seu “*esse*” aí está a liberdade.¹⁶⁹

A vontade é livre porque ela encontra-se fora do princípio de razão suficiente. Para Schopenhauer, a resposta para o problema do determinismo já estava presente na filosofia de Kant, mais precisamente, na *Crítica da razão pura*. Na visão do filósofo, não havia

¹⁶⁷ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p.149

¹⁶⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁶⁹ SFM, p. 96.

necessidade de Kant ter introduzido, no que concerne a essa questão, o conceito de razão prática e de autonomia, mas apenas o conceito de caráter inteligível (*intelligible Charakter*) bastaria, aos seus olhos, para resolver essa problemática. Parece que Schopenhauer não demonstra muito apreço pelas páginas introdutórias da *Dialética transcendental*. Porém, na *Estética transcendental*, o filósofo reconhece a importância da contribuição kantiana.¹⁷⁰ Na *Crítica da razão pura*, Kant nos oferece uma definição do que ele entende por inteligível: “Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno”.¹⁷¹ No entender de Schopenhauer, essa definição não nos direciona, de forma alguma, a uma noção de razão prática. A partir daí, o filósofo reabilita a expressão kantiana de “caráter inteligível”, operando uma distinção entre caráter empírico (*empirischer Charakter*) e caráter inteligível (*intelligible Charakter*).

Com isso, o filósofo cria uma oposição entre o *ato* e o *ser*. Neste sentido, podemos notar, do ponto de vista da metafísica schopenhaueriana, que essa oposição pode ser pensada em referência a dois atos: um no campo dos fenômenos e outro no campo da coisa-em-si. Nas palavras do filósofo, vemos da seguinte forma:

O caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma Ideia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da Vontade. Esse ato mesmo seria o caráter inteligível, enquanto seu caráter empírico seria o fenômeno dele. O caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível, o qual é sem-fundamento, isto é, enquanto coisa-em-si, Vontade submetido ao princípio de razão suficiente (forma do fenômeno). O caráter empírico tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último.¹⁷²

¹⁷⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A540/B568: “Pelo seu caráter empírico, este sujeito estaria submetido, enquanto fenômeno, a todas as leis da determinação segundo o encadeamento causal e, sendo assim, nada mais seria do que uma parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inevitavelmente da natureza. Assim como os fenômenos exteriores influem nele, assim como o seu caráter empírico, ou seja, a lei da sua causalidade, seria conhecida pela experiência, assim também todas as suas ações se deveriam poder explicar por leis naturais e todos os requisitos para a sua determinação completa e necessária se deveriam encontrar numa experiência possível. Pelo seu caráter inteligível porém (embora na verdade dele só possamos ter o conceito geral), teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenômenos; e como nele, enquanto nûmeno, nenhuma mudança acontece que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenômenos enquanto causas, este ser ativo seria, nas suas ações, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível”.

¹⁷¹ Idem, A538.

¹⁷² MVRI, § 26, p. 224.

Na filosofia de Schopenhauer, a origem do significado moral da ação humana está ligada à doutrina do caráter inteligível. O pano de fundo da sua teoria do caráter é a metafísica da vontade. Como se sabe, a vontade se manifesta na representação através dos seus graus de objetivação. Nos animais, a vontade se objetiva na *espécie*. No homem, a vontade se objetiva em *cada indivíduo*. No pensamento de Schopenhauer, o caráter consiste na forma empiricamente conhecida, constante e imutável de uma vontade individual. No plano da representação, a ação de cada homem é determinada por sua índole mais íntima, a saber: o caráter inteligível. Nesta medida, todas as ações humanas correspondem ao caráter empírico – manifestação do caráter inteligível. Schopenhauer assinala que os motivos não têm poder para determinar o caráter do homem, mas apenas o fenômeno desse caráter. Isto se verifica nas palavras do próprio filósofo:

Os motivos não determinam o caráter do homem, mas tão-somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo: estes últimos procedem do caráter, que é fenômeno imediato da Vontade, portanto sem-fundamento. Que um seja mau e o outro bom, isso não depende de motivos e influencias exteriores, como doutrinas e sermões; nesse sentido, o caráter é algo absolutamente inexplicável.¹⁷³

Aos olhos de Schopenhauer, uma educação moral é impossível, uma vez que somente as circunstâncias e o conhecimento dos motivos – por dependerem do intelecto – podem sofrer mudanças. Em síntese, dentro do direito penal e da pedagogia, através de uma dinâmica motivacional de recompensa e punição, não é possível moldar o comportamento do indivíduo para que ele possa ter uma clareza maior em relação às consequências provenientes de um determinado tipo de ação. Como se sabe, a partir da teoria de Kant, Schopenhauer desenvolve a noção de caráter inteligível. Para isso, ele nega o primado da razão prática, separando a liberdade da razão.

A teoria ética de Schopenhauer é, essencialmente, uma ética da compaixão. Por esse motivo, ela se opõe a ética kantiana do dever. Como foi dito, a ética de Kant formula um imperativo que deve funcionar para conduzir os homens em suas ações. Para Schopenhauer, a moralidade não tem nada a ver com “dever” ou “obrigação”, e, além disso, não pode ter a faculdade de razão como fundamento. Aqui, a questão é *ver um mundo na perspectiva correta*. O filósofo pontua que comportamento racional nem sempre pode ser considerado

¹⁷³ MVRI, § 26, p. 201.

como um comportamento bom.¹⁷⁴ Ele acredita que as ações humanas são formadas mediante a combinação do caráter imutável, presente em cada pessoa, com um motivo que tem sua origem na consciência de cada uma delas. Portanto, para o filósofo, todas as ações humanas são determinadas, ou seja, não existe liberdade do ponto de vista das ações humanas.¹⁷⁵

Na perspectiva de Schopenhauer, o homem concentra todas as formas da causalidade, por esse motivo, ele se diferencia das demais mudanças que ocorrem dentro do campo fenomênico. Aqui, a mediação do conhecimento – a motivação – é indispensável no que concerne ao desenvolvimento das ações humanas: essa é a especificidade do *princípio de razão suficiente do agir* (a autoconsciência é a forma de conhecimento que atua no motivo). Todas as ações que se referem aos motivos podem ser caracterizadas como ações conhecidas pelo corpo do sujeito do conhecimento. Além disso, esse tipo de conhecimento se dirige ao interior do sujeito. Aqui, as ações são compreendidas como movimento do próprio corpo.¹⁷⁶ É através da experiência interna (*innere Erfahrung*) que cada indivíduo reconhece que esses movimentos correspondem aos atos da vontade provocados por motivos. As sensações são as reações imediatas da vontade. Os conceitos são reações mediatas.

A partir da sua teoria dos caracteres, Schopenhauer apresenta as três motivações que determinam, de forma imediata, o agir humano: o egoísmo, a maldade e a compaixão. Na perspectiva de Schopenhauer, essas três motivações estão presentes em cada indivíduo em diferentes proporções. Diante disso, temos aqui três classes de motivos: o bem próprio, o sofrimento alheio e o bem alheio. Segundo Schopenhauer, um homem de coração duro nunca poderá se transformar, por meio dos conceitos abstratos da razão discursiva, num homem compassivo. Na sua concepção, o coração do homem é incorrigível. Os conceitos abstratos

¹⁷⁴ É importante assinalar que vontade e razão, na filosofia schopenhaueriana, correspondem a dois conceitos distintos. Por ser anterior a razão, a vontade exerce um domínio sobre a razão.

¹⁷⁵ Podemos encontrar no seu escrito *Sobre a liberdade da vontade*, uma complexa discussão sobre o tema. Neste escrito, Schopenhauer nos apresenta os diferentes sentidos de liberdade, e, finaliza com a afirmação de que a verdade do determinismo não deve servir para legitimar a falta de responsabilidade para com as nossas ações – questão que, para ele, ainda necessita de uma explicação. Em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer nos apresenta uma distinção entre liberdade da vontade e liberdade de ação. A liberdade da ação consiste na capacidade de fazer alguma coisa, caso um indivíduo queira. Mas, essa liberdade pode ser retirada por obstáculos, por leis, por ameaças ou por danos que comprometam a capacidade física do sujeito. Para Schopenhauer, existem três tipos de liberdade de ação: a liberdade intelectual, a liberdade física e a liberdade moral. Todavia, a questão mais importante, em relação a essa problemática da liberdade, é se, de fato, existe liberdade para desejar entre *esse* ou *aquela* curso de uma determinada ação. Visando encontrar uma resposta para este problema, o filósofo apresenta duas fontes de dados concernentes à questão: a consciência de si e a consciência das coisas distintas do eu.

¹⁷⁶ É necessário evidenciar que não existe uma relação causal entre os atos da vontade e os movimentos do corpo: ambos são a mesma coisa. A única diferença que existe entre os atos da vontade e o corpo concerne apenas ao modo como eles são conhecidos. O sujeito do querer não está submetido à causalidade, em outras palavras, ele não é uma realidade empírica. Aqui, a consciência aparece de forma imediata. As ações do corpo funcionam como um meio de conhecer os atos da vontade. Em suma, ato da vontade e movimento do corpo são a mesma coisa.

podem até atuar para iluminar a inteligência e oferecer outras opções que determinem os meios para se atingir algo. Mas, mesmo diante disso, o querer permanece inalterável.

A negação da vontade de viver (*Verneinung des Willens*) é a única forma de libertar as ações humanas do caráter necessário instaurado pelo caráter inteligível. Desse movimento, surge um novo tipo de conhecimento que liberta o fenômeno humano da influência e do poder dos motivos. Este tipo especial de conhecimento pode ser concebido como uma espécie de consciência da unidade da vontade presente em todos os fenômenos da representação. Com essa percepção, o homem deixaria de depender dos motivos. Para Schopenhauer, o verdadeiro fundamento da moral reside na superação da consciência individual e na constatação de que todos nós fazemos parte da vida universal da vontade metafísica. Através do caminho empírico, o filósofo tenta encontrar ações que possuam um autêntico valor moral. Aqui, a ética deve explicar e esclarecer o que realmente acontece, ou seja, observar como agem efetivamente os homens e não como eles devem agir. Em síntese, a ética schopenhaueriana não se propõe a oferecer leis absolutas para reger o fenômeno humano.

3.3 O FUNDAMENTO E PRINCÍPIO DA MORAL

Schopenhauer acredita que o verdadeiro fundamento da moral não reside numa pretensa razão prática, mas sim no “coração” humano. Contudo, o filósofo não deixa de enunciar um princípio geral: *”Neminem laede, immo omnes, quantum potes, iuva”*. (“Não prejudiques ninguém, ao contrário, ajuda a todos quanto puderes”). É importante ressaltar que o filósofo, mesmo diante da sua teoria sobre o caráter imutável, não se contentou com uma psicologia que excluísse todo juízo de valor. Ao renunciar a moral do imperativo categórico, o filósofo não renuncia um fundamento para a moral. Por vias empíricas, Schopenhauer pretende estabelecer a existência do *fenômeno ético*.

Schopenhauer sustenta que o egoísmo e a maldade são motivações antimorais: “a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é egoísmo, quer dizer, o ímpeto para existência e o bem-estar”.¹⁷⁷ Imerso em sua subjetividade, separado por completo de todos os seres por um abismo, cada indivíduo é para si mesmo o seu próprio mundo. No âmbito social, o egoísmo é o combustível que alimenta a guerra de todos contra todos. Além disso, outros dois móveis alimentam a experiência moral: a maldade e a bondade. É

¹⁷⁷ SFM, p. 120.

importante ressaltar que a filosofia moral clássica acreditava que era possível ensinar a virtude e que ninguém poderia ser voluntariamente maldoso. Contudo, ela esquece que o sofrimento de um determinado indivíduo pode ser procurado acima de qualquer interesse pessoal – apenas na perspectiva de fazer o mal pelo mal. Neste sentido, só o ser humano, nunca o animal, é capaz de cometer uma ação “diabólica”.

O egoísmo essencial, que atravessa a existência de todos os seres, tem sua origem na vontade que se objetiva na pluralidade dos indivíduos. Essa pluralidade é condicionada por tempo e espaço, e, por conseguinte, só pode ser pensada nestes. O filósofo denomina essa pluralidade de *principium individuationis* (princípio de individuação). O princípio de individuação é a base de todo egoísmo, pois é através dele que a vontade se fragmenta no fenômeno e nos fornece uma consciência individual que, por sua vez, não condiz com a sua verdadeira natureza (a vontade é una). Em cada fenômeno, a vontade está inteira e indivisível. A pluralidade concerne apenas aos fenômenos da representação. Essa constatação está presente na dupla consideração schopenhaueriana do mundo: como (*als*) representação e como (*als*) vontade. Não existem dois mundos, mas sim duas formas diferentes de considerar o próprio mundo.

Schopenhauer rejeita as questões relativas a obrigações morais, pois não é possível prescrever à vontade nenhum dever – a vontade é livre. “[...] é uma contradição flagrante denominar a Vontade livre, e, no entanto prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer: “deve querer!”, “ferro-madeira!”.¹⁷⁸ No entender do filósofo, é um absurdo tentar impor normas para o querer. A negação do primado da razão prática nasce da constatação de que a vontade é anterior à razão. Além disso, a razão se nos apresenta como submetida à vontade e não o contrário. O filósofo cria uma oposição entre egoísmo e ação moral. Deste modo, a ética aparece como alheia a toda utilidade e finalidade. Na filosofia schopenhaueriana, não é possível compreender o significado ético através do prisma da finalidade, já que os fins – a teleologia – só tem lugar no mundo como representação. A liberdade concerne somente à vontade enquanto coisa-em-si e esta é, por sua vez, sem fundamento (*Grundlos*).

Na ética schopenhaueriana, o sentimento moral é estabelecido pelo próprio caráter do indivíduo – sem a influência de circunstâncias exteriores. Para Schopenhauer, a moral está intrinsecamente ligada à vontade metafísica. Por esse motivo, não serão as boas ações que irão tornar um homem bom. Aqui, é o próprio homem bom que pratica as boas ações. Segundo o filósofo, o verdadeiro fundamento da moral reside no sentimento de compaixão.

¹⁷⁸ MVRI, § 53, p. 354.

Ora, o que vem a ser esse sentimento? Esse sentimento consiste na capacidade perceber a unidade metafísica da vontade em todos os seres que compõem a tessitura da representação. No entanto, essa unidade só poderá ser percebida mediante a junção entre ética e metafísica. A verdadeira motivação moral surge a partir do abandono do princípio de razão suficiente, onde acontece a superação do princípio de individuação.

CONCLUSÃO

Uma moral sem fundação, portanto um simples moralizar, não pode fazer efeito, pois não motiva. Uma moral, entretanto, QUE motiva, só pode fazê-lo atuando sobre o amor-próprio. O que, entretanto, nasce daí não tem valor moral algum. Segue-se assim que, mediante moral e conhecimento abstrato em geral, nenhuma virtude autêntica pode fazer efeito, mas esta tem de brotar do conhecimento intuitivo, o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria.

(Schopenhauer. *O mundo como vontade e representação.*)

Para tomar o sentimento de compaixão como legítimo fundamento da moral, Schopenhauer altera o modo de operação da faculdade de razão. O filósofo apresenta uma divisão entre conhecimento intuitivo (as representações intuitivas) e conhecimento abstrato (as representações abstratas). Por causa dessa divisão, a razão acaba saindo empobrecida. Em síntese, a faculdade de razão passa a responder por aspectos meramente lógicos no que concerne ao processo de construção do conhecimento. À diferença do transcendentalismo kantiano, que considera a faculdade de razão como responsável pela produção dos conceitos puros e das ideias transcendentais, Schopenhauer oferece uma razão com uma única função, a saber: a capacidade de produzir conceitos abstratos. Contudo, na visão do autor de *O Mundo*, a razão aparece com uma faculdade essencialmente dependente do entendimento. Aqui, é o entendimento que oferece as regras para a atuação da razão. Como se sabe, o entendimento (através de sua categoria de causalidade) unido às formas puras do espaço e do tempo produz as representações intuitivas. Segundo o filósofo, a faculdade de razão desenvolve as suas esferas conceituais a partir das representações intuitivas.

Os conceitos produzidos pela razão devem sempre se referir à dimensão intuitiva do conhecimento. Para o filósofo, quando a razão deixa de observar essa regra fundamental, ela passa a produzir conceitos vazios de conteúdo, ou seja, conceitos sem referência empírica. Por exemplo: Deus, alma, substância etc. Essa superioridade do conhecimento intuitivo em relação ao conhecimento abstrato perpassa todas as obras de Schopenhauer. Na filosofia schopenhaueriana, essa superioridade do conhecimento intuitivo é apresentada, com muita clareza, na estética, na ética e na metafísica. É no campo da representação que Schopenhauer

desenvolve a imagem de uma razão “instrumental”, ou seja, de uma razão “passiva”. Com isso, a razão perde todo o protagonismo de que gozava nos sistemas racionalistas.

A ética de Schopenhauer está intrinsecamente ligada à sua distinção entre mundo como (*als*) vontade e mundo (*als*) representação. Sob o ponto de vista da representação, o filósofo sustenta que todas as nossas representações estão *necessariamente* relacionadas umas com as outras por uma forma determinada *a priori*. Deste modo, nada que exista por si e que seja independente pode se tornar objeto para o sujeito. Com isso, é possível notar que existe uma *necessidade* de relação entre as representações sem a qual nada pode se tornar objeto de conhecimento para o sujeito. Essa necessidade de relação é a forma geral do *princípio de razão suficiente*. O conteúdo do princípio de razão suficiente é a forma essencial de todo objeto e precede a ele como tal, ou seja, é a maneira universal de todo-ser-objeto. Não obstante, no mundo como vontade não existe *necessidade*, já que ele é, por natureza, independente do princípio do princípio de razão suficiente.

O princípio de razão suficiente possui quatro raízes – *rationum fiendi, rationis cognoscendi, rationum essendi e rationis agendi* – que correspondem a quatro tipos de necessidade. Dentre as quatro raízes do princípio de razão suficiente, uma raiz responde pelas ações humanas: *o princípio de razão do agir (rationis agendi)* – a lei da motivação. Com isso, à diferença do conhecimento mediato da faculdade de razão, o querer aparece como um conhecimento imediato. Essa imagem de um querer que aparece como conhecimento imediato é a base da teoria schopenhaueriana do *caráter inteligível*. Como a estrutura do querer é determinada *a priori*, ele só pode ser conhecido pelo sujeito do conhecimento *a posteriori* (a partir do sentimento do corpo). A visão determinista de Schopenhauer, em relação às ações humanas, procede dessa constatação. Com isso, o filósofo transfere a liberdade para o outro lado do mundo, saber: o mundo (*als*) como vontade. Como a vontade metafísica é anterior à faculdade de razão, a última não tem poder para fundamentar a moral. Aqui, só a vontade é livre. Em contrapartida, todos os fenômenos que compõem a tessitura da representação são determinados. Como é o caso do fenômeno humano.

É importante evidenciar que a filosofia de Schopenhauer pretende separar a filosofia da teologia, pois o bom Deus do cristianismo não pode dividir o mesmo espaço com uma força cega e sem fundamento: a vontade. Schopenhauer ambiciona suprimir toda teleologia e teologia presentes na filosofia. Neste sentido, os conceitos teológicos nem servem como acessórios. Essa aversão à teologia se estende à distinção kantiana de razão teórica e razão prática, pois o filósofo acredita que a moral kantiana é uma moral teológica disfarçada, e que Kant adota os conceitos teológicos em sua filosofia moral, a saber, a *ideias transcendentais*

da razão. Schopenhauer rechaça a teoria kantiana que considera a razão como a faculdade das três ideias do incondicionado (Deus, alma, mundo). Segundo o filósofo, a faculdade de razão não tem nada ver com o pensamento do incondicionado: “o essencial na razão não consiste de maneira alguma na exigência de um incondicionado, pois, tão logo ela proceda com plena clarividência, tem por si mesma de encontrar que um incondicionado é literalmente uma *incoisa*”.¹⁷⁹ Em sua filosofia, ela é apenas a faculdade das representações abstratas, ou seja, dos conceitos. Aqui, a razão é a faculdade que distingue o homem do animal. Todos os conceitos da faculdade de razão recebem todo o seu conteúdo e significado das representações intuitivas. Sem as representações intuitivas, as representações abstratas apenas se convertem em palavras vazias.

No sistema de Schopenhauer, a faculdade de razão carece de elementos apriorísticos, pois o seu conhecimento puro se limita as relações formais, em outras palavras, aos quatro princípios de *verdade metalógica: identidade, contradição, terceiro excluído e razão suficiente do conhecer*. Sendo assim, podemos afirmar que não há uma diferença entre Kant e Schopenhauer no que concerne ao tema geral da razão prática, mas sim uma divergência radical quanto às questões de princípios. Schopenhauer acusa a ética kantiana de operar com pressupostos indemonstráveis, mas a sua não fica, de modo algum, imune a essa crítica. A moral da compaixão de Schopenhauer não é autônoma, já que necessita do apoio de sua epistemologia e de sua metafísica para sustentar-se. Diante do que foi exposto nos capítulos dessa dissertação, podemos apresentar alguns aspectos que podem corroborar essa afirmação: a inclusão da necessidade no *princípio de razão suficiente*, a asseidade como requisito da vontade, a abnegação como expressão da liberdade da vontade, a identificação da coisa-em-si com a vontade, o irracionalismo e a inexistência da razão prática em sentido moral e a ampliação dos conceitos de experiência, intuição e conhecimento.

Na perspectiva de Schopenhauer, o sentimento de compaixão nasce da percepção da unidade que envolve todos os seres pela experiência do sofrimento. Nesta medida, é o sofrimento irreduzível, essência da própria vida de todos os seres, que desperta o sentimento de compaixão. A moral schopenhaueriana pode ser traduzida como a negação da própria vontade na natureza. Esse processo de negação começa a partir do momento em que a vontade se torna consciente no fenômeno humano. Aqui, a vontade pode negar a si a mesma. Para Schopenhauer, a abnegação pode ser considerada como uma espécie de “milagre”. Em suma, o verdadeiro fundamento da moral consiste na identidade metafísica da vontade para além dos

¹⁷⁹ CFK, p. 602.

seus mais variados fenômenos. Diminuir a distância entre o *eu* e o *não-eu*: eis aí, na perspectiva do filósofo, o mais valioso *princípio moral*. Podemos resumir essa atitude com a fórmula oriental: “*tat twam ai*” – isso és tu.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Cf. MRV IV, § 63, p. 454.

REFERÊNCIAS

Obras de Schopenhauer:

SCHOPENHUAER, Arthur. *De la quádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1981.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. München: Bei Georg Muller, 1982.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *The world as will and representation, in two volumes: volume II*. Trad. E. F. J. Payne. New York: Dover, 1958.

_____. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

_____. *Parerga y paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. *Parerga y paralipómena II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *Fragmentos para história da filosofia*. Trad. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *Como vencer um debate sem precisar ter razão*. Trad. Daniela Caldas e Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. *Contestação ao livre-arbítrio*. Trad. Lurdes Martins. Porto: Rés-Editora, 2002.

_____. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Sobre a visão e as Cores*. Trad. Erlon José Pascoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

_____. *Los problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1993.

_____. *Metafísica de las contumbres*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Instituto de Filosofía de CSIC, 1993.

Obras sobre Schopenhauer:

ABELSEN, Peter. *Schopenhauer and Buddhism*. *Philosophy East and West*, Vol. 43, No. 2, pp. 255-278. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1399616>. Acessado em: 13 Jul. 2010, 1993.

BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

BARBOZA, Jair. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna: 1997.

BARBOZA, Jair. *Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer*. Porto Alegre: Veritas, 2005.

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

BEER, M.A. Margrieta. *Schopenhauer*. New York: Dodge Publishing, 1952.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1997.

_____. *Schopenhauer e a crítica da razão: a razão e as representações abstratas*. São Paulo: Edusp, 1982.

_____. *O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer*. In *Schopenhauer e o idealismo a alemão*. Org. de João Carlos Salles. Salvador: Quarteto, p. 169-186, 2004.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento III : Los Sistemas Poskantianos*. México : Fondo de Cultura Económica, 1957.

CRONE, Robert A. *Schopenhauer on vision and the colors*. Reguliersgracht 1, 1017 L J Amsterdam, The Netherlands. 199, Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.

CALKINS, Mary Whiton. *Schopenhauer's conception of the will*. *Mind*, New Series, Vol. 17, No. 65, pp. 150-151. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2248219>. Acessado em: 20 Jun. 06. 2010, 1908.

CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer e as formas de razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.

FAUSTINO, Sílvia. *Schopenhauer, Wittgenstein e a recusa da razão prática*. Revista de Filosofia, Vol. 19, N. 25. Curitiba: Champagnat, pp. 255-272, 2007.

HANNAN, Barbara. *The riddle of the world: a reconsideration of Schopenhauer's philosophy*. New York. Oxford University Press, 2009.

JANAWAY, Christopher. *The Cambridge companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. Christopher. *Schopenhauer: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. Christopher. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. New York: Oxford Clarendon Press, 1991.

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

MESTROVIC, G. Stjepan. *Moral theory based on the "heart" versus "mind": Schopenhauer's and Durkheim's critiques of Kantian ethics*. Texas: A & M university, 1989.

MIGOTTI, Mark. *Schopenhauer's pessimism and the unconditioned Good*. Journal of the history of philosophy, 33:4, Disponível em: <http://muse.jhu.edu>. Acesso em: 25 Set. 2010, 1995.

MARTINEZ, Horácio L. *A recusa de Schopenhauer ao "Livre-Arbitrio" da moral kantiana*. Revista de Filosofia, Vol. 18, N. 21. Curitiba: Champagnat, pp. 45-68, 2005.

MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1990.

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

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Trad. Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona, Anthropos, 1989.

REDYSON, Deyve. *Metafísica do sofrimento do mundo: o pensamento filosófico pessimista*. João Pessoa: Ideia, 2009.

_____. *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, filósofo do absurdo*. Trad. Maria Marta Guerra Hussein, Paris: Quadrigel Presses Universitaires de France, 1994.

SALVIANO, Jarlee O. Silva. *O niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Dissertação de Mestrado do Departamento de Filosofia (USP), 2001.

SNOW E.; JAMES J. *Was Schopenhauer an idealist?* *Journal of the history of philosophy*, 29:4, pp. 633-655. Disponível em: <http://muse.jhu.edu>. Acesso em: 13 Set. 2010, 1991.

TSANOFF, Radoslav A. *Schopenhauer's criticism of Kant's theory of ethics*. *The Philosophical Review*, Vol. 19, No. 5, pp. 512-534. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2177314>. Acessado em: 20 Jun. 2010, 1910.

WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

WOOD, Rupert. *Language as will and representation: Schopenhauer, Austin, and Musicality*. *Comparative Literature*, Vol. 48, No. 4, pp. 302-325. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1771226>. Acesso em: 20 Jun. 2010, 1996.

YOUNG, Julian. *Schopenhauer*. New York: Routledge, 2005.

Outras obras:

AQUINO, Tomás. *Suma contra os gentios*. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1999.

LEBRUN, Gerald. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PORTO, Leonardo Sartori. *Hume*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Arthur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. in. *coleção os pensadores*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.