

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Alexandre Teles

O SISTEMA DE FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE SCHOPENHAUER:  
Uma Interpretação e Defesa

Porto Alegre  
2009



Alexandre Teles

O SISTEMA DE FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE SCHOPENHAUER:

Uma Interpretação e Defesa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Paulo Francisco Estrella Faria

Porto Alegre  
2009



## AGRADECIMENTOS

Aos órgãos de fomento à pesquisa, CAPES e DAAD, que patrocinaram parte  
dessa pesquisa,

A todos que se preocuparam comigo, dividindo a expectativa pela hora da  
defesa e que sempre perguntavam: “quando sai”?,

Aos filósofos amigos do Dadaseyn, em especial: César Schirmer dos Santos,  
Jônadas Techio, Fabian Domingues, Rogério Severo, Eduardo Saltiel e Márcio  
Teixeira,

Ao Paulo, pela competência e atenção com que me acolheu,

À Ana Carolina Steil que me apoiou nos momentos difíceis, lá do começo, como  
companheira e hoje como amiga confidente,

Pela compreensão que espero um dia ter do Bernardo pela distância necessária  
para conseguir terminar este trabalho,

Ao César Augusto de Pinho Antunes, discípulo de Freud com quem tento  
desvendar os mistérios de minha alma,

À Anamaria, pelos conselhos,

À Maria,

e, especialmente,

À Minha Família por ter acreditado em mim, patrocinando essa pesquisa e dado  
conforto a mim e ao meu filho.

*Are you experienced?  
Well, I am!*

James Marshall Hendrix

## RESUMO

### **O sistema de Filosofia Transcendental de Schopenhauer: Uma Interpretação e Defesa**

Neste trabalho é apresentada e defendida a tese segundo a qual o projeto filosófico de Arthur Schopenhauer deve ser entendido como o estabelecimento de um sistema de filosofia transcendental, constituído de uma teoria da experiência coordenada a uma teoria geral das faculdades cognitivas e a um “primeiro princípio”, que apresentamos e discutimos. Assim compreendida, a filosofia de Schopenhauer guarda uma relação peculiar de continuidade com a filosofia transcendental de Kant: herda e reformula o projeto de Karl Leonhard Reinhold, articulado em resposta aos céticos Salomon Maimon e Gottlob Ernst Schulze, edificando um sistema de filosofia transcendental que contempla as ambições fundacionistas presentes no projeto de Reinhold, as críticas que esse projeto recebera e críticas endereçadas à própria teoria da experiência de Kant no contexto de recepção da *Crítica da Razão Pura*..

Palavras-chave: Schopenhauer; filosofia transcendental; Kant; recepção da *Crítica da Razão Pura*.

## ABSTRACT

### **Schopenhauer's System of Transcendental Philosophy: An Interpretation and Defense**

In this work is presented and defended the thesis according to which Arthur Schopenhauer's philosophical project should be understood as aiming at putting forward a system of transcendental philosophy. That system comprises a theory of experience coordinated to a general theory of cognitive faculties and to a "first principle" which we present and discuss. So understood, Schopenhauer's philosophy exhibits a peculiar relationship of continuity with Kant's transcendental philosophy: it inherits and reformulates Karl Leonhard Reinhold's project as it was conceived in response to the skeptics Salomon Maimon and Gottlob Ernst Schulze, building a system of transcendental philosophy which encompasses the foundationalist ambitions of Reinhold's project and the criticisms which that project had received, as much as some criticisms which was addressed at Kant's theory of experience itself in the context of reception of the *Critique of Pure Reason*..

Keywords: Schopenhauer; transcendental philosophy; Kant; reception of the *Critique of Pure Reason*.

## ABREVIATURAS

CRP – *Crítica da Razão Pura* (obra citada da maneira convencional: “A” sucedido de algarismos arábicos indica a paginação da primeira edição e “B” sucedido de algarismos arábicos indica a paginação da segunda edição)

DT – *Dedução Transcendental das Categorias do Entendimento*

EP – *Elementarphilosophie* de Karl Leonhard Reinhold

FR – Tradução inglesa de PRS

MVR – *O mundo como Vontade e Representação*

MVR 1 – Tradução portuguesa incompleta de MVR

PRS – *A raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente*

SW – referência às obras completas de Arthur Schopenhauer, sempre com a indicação de volume (algarismos romanos) e paginação (algarismos arábicos), separados por vírgula.

W1 – Tradução inglesa do primeiro volume de MVR

W2 – Tradução inglesa do segundo volume de MVR

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
<b>1 A Origem do Sistema de Filosofia Transcendental de Schopenhauer no Contexto de Recepção da CRP</b> .....	17
1.1 O projeto de Reinhold: um aperfeiçoamento da CRP; a insuficiência da dedução subjetiva das categorias e a necessidade de uma teoria das faculdades cognitivas fundamentada em um primeiro princípio.....	19
1.2 As noções de faculdade-representativa e representação da EP.....	27
1.3 A crítica dos cétricos: Schulze e Maimon à noção de representação da EP.....	29
1.4 As críticas dos cétricos à noção de faculdade representativa da EP.....	30
1.5 Schopenhauer e o projeto de fundamentação de uma teoria das faculdades cognitivas: a retomada do projeto de Reinhold e soluções dos problemas apontados pelos cétricos.....	35
<b>2 Teoria Geral Das Faculdades Cognitivas e A Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente</b> .....	51
2.1 O alcance do Princípio de Razão Suficiente na filosofia de Schopenhauer.....	52
2.2 As justificativas do “enraizamento do Princípio de Razão Suficiente na consciência”.....	58
2.3 A correlação entre faculdades cognitivas e seus produtos como decorrência da correlação entre sujeito e objeto.....	63
<b>3 A Teoria da Experiência de Schopenhauer</b> .....	71
3.1 O acolhimento de um legado: o idealismo transcendental.....	73
3.2 <i>Quid júris? Quid facti?</i> ou, respectivamente: A experiência é possível? Como ela se efetua? As objeções de Maimon à Dedução Transcendental de Kant: prolegômenos a toda teoria da experiência futura.....	79
3.2.1 Como é explicada a possibilidade da experiência?.....	91
3.2.2 A fisiologia aliada à filosofia transcendental.....	95
3.2.3 A estrutura de prova da teoria da percepção de Schopenhauer.....	99
3.3 A descrição geral do processo perceptivo: a instituição do léxico da teoria da percepção e a atribuição de uma função ao entendimento.....	99
3.3.1 Dissolução do problema de circularidade na passagem da sensação para intuição através da delimitação dos problemas da teoria da percepção.....	104
3.3.2 Sobre a inteligibilidade da distinção entre sensação e intuição e sua função no argumento transcendental de Schopenhauer.....	118
3.4 A operação do entendimento: a criação do mundo a partir do tato e da visão.....	121

4.1 Qual é o passo da <i>Lógica Transcendental</i> recusado por Schopenhauer?.....	131
4.2 A Teoria do juízo de Schopenhauer.....	138
4.3 As dificuldades em explicar os juízos singulares: a delimitação do escopo da teoria das faculdades e dificuldades com a relação entre conceito e sua instância.....	150
<b>5 A Crítica da Teoria da Experiência de Kant.....</b>	<b>160</b>
5.1 As teses contraditórias.....	161
5.2 Os erros da posição kantiana: causas psicológicas e equívocos conceituais.....	167
5.3 Uma <i>conditio sine qua non</i> da teoria da experiência de Kant: o objeto transcendental.....	173
5.4 A intencionalidade conferida através da “adição” do objeto transcendental à intuição é legítima?.....	178
<b>6 A Auto-Evidência e as Conseqüências do Primeiro Princípio da Filosofia de Schopenhauer.....</b>	<b>185</b>
6.1 As diferentes formulações do primeiro princípio de Schopenhauer.....	187
6.2 A posição de Janaway sobre o idealismo de Schopenhauer.....	190
6.3 O Idealismo Metodológico e a passagem para o Idealismo Transcendental.....	197
6.4 A ilegitimidade da noção de objeto transcendental.....	215
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>221</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>223</b>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho é a apresentação do resultado de uma investigação acerca do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer<sup>1</sup> que teve como fio condutor a sua crítica e relação com a filosofia transcendental de Kant exposta na *Crítica da Razão Pura*. (CRP)

Dentre as relações que podem ser estabelecidas entre as filosofias de Schopenhauer e Kant, uma se faz necessário apresentar primeiramente: se trata da diferença desses projetos. A própria idéia de edificar um “sistema de filosofia transcendental” faz parte do contexto de recepção da CRP, mais precisamente: é uma herança do projeto de Karl Leonhard Reinhold de compor um sistema de filosofia primeira que viesse a oferecer fundamento a todo conhecimento humano. De modo que a composição de um sistema de filosofia transcendental é estranha à CRP; essa se restringe a realizar a tarefa de mostrar como a experiência é possível, demonstrando a validade objetiva de certo conjunto de princípios<sup>2</sup>.

Mas o ambicioso projeto de Reinhold que influenciou Schopenhauer está relacionado de uma maneira peculiar com a filosofia transcendental de Kant ou, pelo menos, com uma leitura dessa última. Kant, em sua filosofia transcendental, pressupõe que o conhecimento empírico possa ser explicado através de uma determinada concepção de nossos poderes

---

<sup>1</sup> Sempre que usamos a expressão “sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer” nos referimos ao seguinte: uma teoria da experiência coordenada a uma teoria geral das faculdades cognitivas e a um primeiro princípio.

<sup>2</sup> Tarefa que, segundo Ameriks (2003, p. 272-4), era uma tarefa modesta em comparação com o projeto ambicioso de Reinhold que reatava com o fundacionalismo representacionista de Descartes. O projeto modesto que Ameriks defende para Kant é um projeto “fortemente regressivo”, segundo o qual Kant “simplesmente pressupõe os princípios da ciência newtoniana e meramente adiciona a isso uma descrição abstrata das faculdades envolvidas nesse conhecimento e uma explicação de como essa ciência está vinculada fundamentalmente com o idealismo transcendental” (idem., p.275). Essa interpretação de Ameriks do projeto de Kant segue a linha de seu seminal artigo de 1978, segundo o qual o argumento da *Dedução Transcendental* (DT) deve ser entendido regressivamente: o ponto de partida é “temos conhecimento empírico” e o ponto de chegada é que necessariamente as categorias se aplicam aos objetos da experiência. Deste modo, Kant não poderia responder ao ceticismo de Hume na DT, sob pena de cometer uma *petitio principii*. Nesta linha, Ameriks foi seguido por Engstron (2004). Apesar de a interpretação da filosofia de Kant não ser o tema central de nosso trabalho, ela terá importante papel, sobretudo, no cap. 3 deste trabalho. Lá, nossa posição sobre como se dá o argumento transcendental de Kant na DT influenciará nossa interpretação de como Schopenhauer substitui a DT por sua teoria da percepção. Segundo nossa interpretação, o ponto de partida da DT não é uma premissa sobre a efetividade de nosso conhecimento empírico, ou a existência de conteúdos mentais, mas uma definição de experiência; definição essa aceita por um interlocutor cético como Hume, por exemplo. E a tarefa da DT é mostrar como requisitos presentes nessa definição de experiência podem ser alcançados pelo ser humano, supondo que ele tem certos poderes cognitivos. Em resumo: acreditamos que o argumento transcendental de Kant é regressivo, mas, diferentemente de Ameriks, o ponto de partida é uma definição de experiência e, ao final, Kant obtém, como resposta a Hume, uma teoria da experiência que, ao contrário daquela do *Tratado da Natureza Humana*, consegue dar conta das exigências contidas na noção de experiência.

cognitivos<sup>3</sup>; concepção essa segundo a qual possuímos dois poderes fundamentais de conhecimento, entendimento e sensibilidade, os quais operam em regime de cooperação recíproca e são distintos em espécie, isto é, produzem tipos diferentes de representação. Reinhold se incumbe da árdua tarefa de oferecer uma prova desses pressupostos da CRP necessários para que a filosofia transcendental de Kant pudesse ser levada a cabo através de uma teoria geral das faculdades cognitivas, fundamentada em um princípio primeiro e auto-evidente.

No primeiro capítulo deste trabalho apresentamos o projeto de Reinhold de estabelecer uma teoria das faculdades cognitivas como um desenvolvimento de uma promessa de Kant de realizar uma teoria sobre esse assunto no futuro. Tendo assim apresentado a motivação para a *Elementarphilosophie* (EP) de Reinhold, apresentamos o sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer como uma reformulação dessa última; reformulação que contempla críticas que a EP de Reinhold recebera, moderando as ambiciosas pretensões fundacionalistas de Reinhold e adequando sua teoria das faculdades ao espírito da filosofia crítica de Kant, abrindo mão de uma investigação etiológica e psicológica sobre as faculdades cognitivas.

É manifesta a candidatura desses dois projetos a dar continuidade à filosofia crítica de Kant exposta na CRP, isto é, tanto a Reinhold, como a Schopenhauer, pode ser atribuído o objetivo de complementar a filosofia de transcendental de Kant. Mas, Schopenhauer, diferentemente de Reinhold, possui uma teoria geral das faculdades cognitivas cujo resultado é incompatível com o pressuposto utilizado por Kant em sua filosofia transcendental acerca dos poderes cognitivos humanos. Este é justamente o tema examinado no segundo capítulo deste trabalho, a saber: a prova da teoria das faculdades de Schopenhauer de que cada tipo de cognição só pode ser explicado através uma única faculdade cognitiva.

Esse resultado da teoria das faculdades de Schopenhauer, que examinamos no segundo capítulo deste trabalho, juntamente com a lição histórica que tiramos do primeiro capítulo, nos permitem compreender a acusação de contradição feita por Schopenhauer a Kant por conceber entendimento e sensibilidade da maneira como o fizera para explicar a possibilidade da experiência; tema que examinamos no quinto capítulo deste trabalho. Precisamos, no entanto, tornar explícito o contexto dessa crítica e mostrar a relação que ela guarda com o todo da crítica de Schopenhauer à Doutrina das Categorias de Kant. Em primeiro lugar,

---

<sup>3</sup> Esses pressupostos são muito semelhantes aos que se encontram na tarefa encomendada pela Academia de Berlin na chamada “década de silêncio de Kant” (1770). Não foi possível precisar a data em que a tarefa foi lançada a público, mas sabemos que Herder submeteu seu ensaio em dezembro de 1774 (Beiser, 1993, p. 145) e não recebeu o prêmio. A semelhança dos pressupostos da *Doutrina dos Elementos* da CRP, bem como os objetivos dessa última, com a encomenda da Academia de Berlin, nos fazem crer que a confecção da CRP pode ter sido planejada para ser uma resposta a esse concurso da Academia. Cf. (Herder, 2002, p. 185-6)

encontramos dois tipos de crítica à Doutrina das Categorias de Kant: (i) uma crítica direta, que é uma objeção ao modo como Kant explica a possibilidade da experiência na CRP e (ii) uma crítica que supõe a verdade do sistema de Schopenhauer e que se trata apenas de um esclarecimento de como o sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer foi estabelecido a partir de modificações da Doutrina das Categorias de Kant. Agora, se considerarmos como essas duas críticas se dão, observaremos o quão ambicioso e perspicaz era o projeto de Schopenhauer. Pois a noção que, segundo Schopenhauer, dá sustento a toda Doutrina das Categorias de Kant e que é uma noção ilegítima, quando substituída pela noção correta, que a corrige, fundamenta todo um novo sistema de filosofia transcendental: o seu próprio. Trata-se da noção de objeto. Assim, Schopenhauer, no apêndice sobre a filosofia de Kant, se dá ao direito de taxar de contraditória a teoria da experiência de Kant por conter um pressuposto incompatível com sua própria teoria das faculdades; mas, como veremos, ao fazer isso, ele está simplesmente mostrando como a filosofia transcendental de Kant pode ser substituída por sua própria.

No sexto capítulo examinamos o primeiro princípio do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer, o qual fundamenta tanto o sistema como a crítica direta de Schopenhauer à filosofia transcendental de Kant reconstruída no quinto capítulo. Vale dizer que devido ao fato de a análise da crítica direta de Schopenhauer à teoria da experiência de Kant que fazíamos no quinto capítulo ter sido interrompida pelo exame do primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer, finalizaremos o sexto capítulo com o desfecho de nossa análise da crítica de Schopenhauer à DT de Kant. Neste sexto capítulo também criticamos e substituímos a interpretação de Janaway (1989) sobre o primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer; Janaway taxa de ilegítima a consequência que Schopenhauer pretendia extrair de seu primeiro princípio: uma forma de idealismo. Nossa posição consiste em mostrar que o idealismo que Schopenhauer extrai de seu primeiro princípio é um idealismo metodológico e interino, o que, aliás, livra a versão do idealismo transcendental de Schopenhauer do problema da alternativa negligenciada.

No terceiro capítulo examinamos a teoria da experiência de Schopenhauer e mostramos que, ao contrário do que defende Guyer (1999), Schopenhauer dispunha de argumentos transcendentais em favor de sua filosofia transcendental e que dispunha também de um argumento “fisiológico” suplementar. De modo que, de acordo com nossa interpretação, sua teoria da experiência era constituída de uma filosofia transcendental, a qual se relacionava com o problema da validade dos princípios que governam a experiência – respondendo, como Kant, à pergunta *quid juris?* – e de um ramo da fisiologia que se relaciona

com o problema do uso dos princípios que governam a experiência ou com o funcionamento do nosso aparelho perceptivo – respondendo a um problema que foge ao escopo da CRP: à pergunta *quid facti*? Nós mostramos tanto como as modificações da resposta à pergunta *quid juris*? oferecida por Schopenhauer, como a resposta à pergunta *quid facti*?, têm origem no contexto de recepção da CRP. E, ao mostrar que a teoria da experiência de Schopenhauer está envolta nesses dois problemas – da validade e do uso dos princípios que governam a experiência – acabamos dissolvendo o problema de circularidade que a literatura atribui à teoria da experiência de Schopenhauer.

No quarto capítulo examinamos a teoria do juízo de Schopenhauer, comparando-a com a de Kant e mostramos que o teorema da teoria geral das faculdades de Schopenhauer, incompatível com aquele pressuposto da CRP – temos dois poderes fundamentais de conhecimento que operam em regime de cooperação recíproca –, é a justificativa da rejeição do argumento da dedução metafísica de Kant. Por outro lado, esse mesmo teorema traz dificuldades para Schopenhauer explicar casos em que manifestamente precisa ocorrer uma cooperação entre a faculdade intuitiva e discursiva, como é o caso dos juízos empíricos.

### **Um filósofo do “anti – Idealismo Alemão” e as condições necessárias para se restituir a noção de coisas em si**

Este é o lugar de mencionar um tema que não será examinado na dissertação, a saber: a relação que guarda a nova dedução (*Ableitung*) da coisa em si promovida por Schopenhauer com sua teoria das faculdades. Não trataremos dessa nova dedução enquanto tal, pois, em nosso trabalho, nos concentramos unicamente no sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer; dito de outro modo: nos concentramos nas teses fundamentais de *A Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente* (PRS) e no primeiro livro de *O Mundo como Vontade e Representação* (MVR). Trataremos apenas de mostrar que a teoria das faculdades cognitivas que compõe o sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer é imprescindível para que a noção de coisa em si tenha lugar em sua filosofia. Estabelecendo a relação da teoria geral das faculdades cognitivas de Schopenhauer com a sua nova dedução da coisa em si, pretendemos mostrar que (i) Schopenhauer deve ser considerado, na história da filosofia, um filósofo avesso a seus contemporâneos idealistas e, apesar de suas inúmeras diferenças e críticas a Kant, Schopenhauer deve ser considerado um filósofo que possui uma

versão tardia do idealismo transcendental. Com o que faremos nessa seção pretendemos também mostrar que (ii) o tema ao qual nos dedicamos ao longo desta dissertação possui uma utilidade maior para o sistema filosófico de Schopenhauer, a saber: dar suporte a uma nova versão do idealismo transcendental.

Ora, um objetivo manifesto de Schopenhauer, no seu apêndice sobre a filosofia de Kant, era protagonizar uma reforma na filosofia alemã, dissipando os erros de leitura da obra de Kant que, acumulados, teriam gerado o Idealismo Alemão.<sup>4</sup> Peculiar aos idealistas germânicos era a idéia de que “o pensamento de uma coisa, que deve ter existência e certa natureza *em si*, independente de uma faculdade de representação qualquer, é um capricho, um sonho, um não-pensamento”<sup>5</sup>. (Fichte, 1792, 17-8) A razão para a adoção de uma posição filosófica dessa natureza foi a repercussão de objeções dos cétricos Schulze e Maimon à filosofia crítica. A recepção das críticas desses filósofos cétricos<sup>6</sup> e outros filósofos, como Jacobi, por exemplo, causou tanto impacto sobre os filósofos que se tornariam os representantes do idealismo alemão, que, no prosseguimento dado por esse grupo à filosofia, não poderia haver mais um comprometimento com uma realidade independente do sujeito. Considerando esse aspecto, podemos dizer que Schopenhauer realiza um retorno a Kant e pode, aliás, ser entendido como um precursor do *Zurück zu Kant*, pois nos seus escritos encontramos novamente a noção de coisa em si; no entanto, a presença dessa noção no sistema filosófico de Schopenhauer não é possível (i) sem refutar a tese de Kant segundo a

---

<sup>4</sup> Logo no começo de seu apêndice sobre a filosofia de Kant, Schopenhauer faz algumas considerações a respeito das obras de gênios como Kant e afirma que obras como a *CRP* não podem ser adequadamente compreendidas por seus contemporâneos imediatos e declara, inclusive, que “só com o tempo toda a força e a importância do ensinamento de Kant se tornará evidente”; a filosofia de Kant estaria envolta em uma porção de erros, os quais teriam sido multiplicados por intérpretes desavisados. Assim, Schopenhauer adverte que a era dos imediatos sucessores de Kant, os quais teriam aprofundado seus erros, estava no fim e que ele seria quem revelaria quais seriam esses erros. Por outro lado, em sua filosofia positiva, Schopenhauer manifesta pretender manter aquilo que seria digno de valor da obra Kantiana: a noção de coisa em si é uma delas, como é o tema que agora nos ocupamos, sem mencionar inúmeros traços da filosofia de Kant que permanecem na filosofia de Schopenhauer, os quais serão devidamente pontuados ao longo desta dissertação. (SW, I, 561-4; W1, 415-17)

<sup>5</sup> „(...) der Gedanke von einem Dinge, das *an sich*, und unabhängig von irgend einem Vorstellungs-Vermögen, Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist (...)“ Fichte apresenta, no contexto dessa passagem, uma interpretação da filosofia crítica frente ao ceticismo de Schulze, cuja objeção a Kant consistia em uma acusação de um comprometimento com uma hipostasiação do eu penso. (Schulze, 1792, p. 99) Usamos a passagem, no entanto, para expressar aquilo que Breazeale (2004, p.149) entende como uma característica da filosofia de Fichte em particular e que se estende pelo Idealismo Alemão em geral: uma completa recusa da noção Kantiana de coisas em si. (Breazeale, 2004, p.183)

<sup>6</sup> No Prefácio da primeira edição de *Sobre a Doutrina da Ciência*, afirma Fichte (1794: p. 5): “Com a leitura dos novos cétricos, em particular de Enesidemo e das excelentes obras de Maimon, o autor deste trabalho convenceu-se plenamente (...) que a filosofia (...) ainda não se elevou à categoria de ciência evidente.”

qual toda metafísica deve estar apoiada em juízos sintéticos a priori<sup>7</sup> e (ii) acomodar os sentimentos como um tipo de cognição em sua teoria geral das faculdades cognitivas.

No sistema de Schopenhauer, a coisa em si não é conhecida, tal como em Kant, mas encontramos uma resposta aos céticos que motivaram Fichte a afirmar que a noção de coisa em si é “um capricho, um sonho, um não-pensamento”. Pois temos um novo argumento para sabermos que a coisa em si existe<sup>8</sup> e esse “saber metafísico” depende que pelo menos dois juízos sintéticos a posteriori sejam relacionados conjuntivamente, a saber: (a) “eu tenho um corpo”, o qual eu percebo como todos os outros corpos no espaço e no tempo e (b) “eu sinto o meu corpo”; sentimento esse privilegiado que se dá unicamente sob a forma do tempo<sup>9</sup>. Mas esses são juízos que, embora sejam formulados em primeira pessoa, podem ser formulados por cada um, a ponto de a questão poder ser colocada também em terceira pessoa. Prosseguindo com o argumento de Schopenhauer, agora em terceira pessoa: se perguntarmos a um determinado agente “Por que fizeste isso?”, a resposta dele será sempre, em última instância: “Porque eu quis”. Ora, esse “querer” irá sempre variar de acordo com os sentimentos, fins e caráter do agente; mas o importante é que os sentimentos do agente estão relacionados com suas ações, ou, dito de outro modo: com os movimentos de seu corpo. De modo que aqueles dois juízos relacionados resultam em outro: “eu comando o meu corpo”, ou: “eu sinto o meu corpo se mover”. (Cf. MVR:§18 e MVR2: cap.18)

Assim, os sentimentos são razão suficiente dos movimentos corporais de um agente, o que é o mesmo que dizer: nossos sentimentos são razão suficiente do comportamento espaço-temporal de nosso corpo. Por essa razão, os sentimentos são considerados conhecimento, pois o critério para que algo seja conhecimento de acordo com a teoria do conhecimento de Schopenhauer é que possa servir como resposta a uma eventual pergunta da forma: “por quê?”, o que caracteriza as manifestações do Princípio de Razão Suficiente<sup>10</sup>. Nesse ponto podemos ver a propriedade da afirmação de Muriel Maia (1996, p.537), quando considera

---

<sup>7</sup> Para o argumento de Schopenhauer contra essa tese, que consiste em repudiar uma *petitio principii* encoberta por uma análise etimológica do termo “Metaphysik” Cf. (SW, I, 576-7). Eis o argumento de Kant, rejeitado por Schopenhauer: „Die Principien derselben (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d.i. jenseit der Erfahrung liegende, Erkenntniß sein “ (Kant, 1783, IV265; Prolegomena §1, sublinhado por mim)

<sup>8</sup> Cf. (SW, II, 253-5); passagem esclarecedora a respeito do assunto, contida no capítulo do 2º volume de MVR intitulado: “Da Cognoscibilidade da coisa em si”

<sup>9</sup> A “percepção”, (a), corresponde, no vocabulário técnico do sistema de Schopenhauer à “primeira classe de objetos para o sujeito” e o “sentimento”, (b), à quarta classe. Para maiores detalhes, vide (cap. 2, 1ª seção) e, especificamente sobre a teoria da percepção de Schopenhauer, vide (cap.3).

<sup>10</sup> Examinaremos esse tema com maior detalhe no segundo capítulo deste trabalho.

Schopenhauer um filósofo que funde irracionalismo e racionalismo, pois os sentimentos estão em sua filosofia coordenados com o princípio racionalista: o Princípio de Razão Suficiente.

Mas, a relação que mantemos com a coisa em si, no sistema de Schopenhauer, é idêntica ao que se encontrava na CRP: temos conhecimento apenas de manifestações da coisa em si e nunca dela enquanto tal. Há aqui, no entanto, uma importante diferença: Kant, ao sustentar que há algo independente de nossas representações se limitava a postular a existência da coisa em si a partir da matéria das intuições que sempre nos é dada, causalmente (Cf. Kant, 1983, IV289; Prolegomena, §13, Anmerkung 2). Schopenhauer alega para si o mérito de ter enfatizado outro tipo de manifestação da coisa em si para defender o idealismo transcendental, por uma via inteiramente preparada por Kant na 3ª Seção da Metafísica dos Costumes e na 3ª Antinomia da CRP, quando traça a distinção entre caráter inteligível e caráter empírico (SW, I, 570) (Cf. Kant, 1785, IV451- 452, IV458 e CRP: A538-A541/B566-569). A ênfase na manifestação da coisa em si em nossas ações, nos sentimentos que antecedem não-causalmente os movimentos de nosso próprio corpo, permite que tenhamos um novo argumento para sustentar a existência de coisas em si: eu conheço imediatamente a *manifestação* de algo que desconheço completamente e que é o fundamento do meu movimento corporal. Essa coisa que desconheço completamente, no vocabulário de Kant “caráter inteligível”, é chamada por Schopenhauer de Vontade. Ao passo que meus sentimentos apenas acompanham as minhas ações e são um conhecimento imediato da manifestação de minha Vontade; conhecimento de natureza distinta do conhecimento espaço-temporal que tenho de meu corpo e de todos os outros corpos que conheço. Assim, a coisa em si não é postulada como a causa da matéria das intuições, sujeita ao problema da afecção, mas como aquilo que faz com que nós tenhamos esse ou aquele sentimento ou ação em diferentes circunstâncias: um “x” totalmente incognoscível, que nos faz ser o que somos; agir como agimos e sentir o que sentimos nas diferentes circunstâncias da vida.<sup>11</sup>

O destaque para preservação da noção de coisa em si, em contraste com a eliminação desta promovida por seus contemporâneos, nos faz considerar Schopenhauer um seguidor da filosofia crítica de Kant e um precursor do *Zurück zu Kant*<sup>12</sup>. Por outro lado, apesar de se

<sup>11</sup> Há ainda o “argumento da analogia”, que consiste em impor em todos os objetos espaço-temporais algo análogo à Vontade que sentimos manifestar-se em nosso corpo a cada instante. Para esse argumento, vide §19 de MVR.

<sup>12</sup> Assim, estamos em completo desacordo com Porta (2005: p.35) que considera Schopenhauer um filósofo “irracionalista e anti-sistemático” que estaria na linha contrária ao *Zurück zu Kant*, pois mostramos neste trabalho que Schopenhauer não é um irracionalista anti-sistemático mas um filósofo que opera um retorno a Kant, na linha contrária do Idealismo Alemão. Pode-se notar, neste trabalho (cap.1) que Schopenhauer possui preocupações sistêmicas e que incorpora em seu sistema de filosofia transcendental o princípio de razão

diferenciar dos filósofos do Idealismo Alemão nos aspectos em que se aproxima de Kant, Schopenhauer se aproxima dos idealistas pós-kantianos por possuir uma problemática semelhante: os problemas suscitados por Schulze e Maimon podem ser entendidos como requisitos da filosofia transcendental de Schopenhauer, o que faz de Schopenhauer um filósofo com a mesma problemática do idealismo alemão, mas com respostas diferentes. (Cf. Bonnacini, 2006, p. 51-52 e Breazeale, 2004) Assim, quanto à contextualização histórica podemos afirmar que: (i) Schopenhauer edifica seu sistema através de um debate com Kant e não com seus contemporâneos imediatos: Fichte, Schelling ou Hegel; (ii) os princípios de seu sistema podem ser entendidos como uma alternativa ao Idealismo de Fichte frente às críticas de Schulze e Maimon à teoria das faculdades de Reinhold<sup>13</sup>; (iii) apresenta uma nova versão do idealismo transcendental, que mantém a noção de “coisa em si”, escapando ao problema da afecção suscitado por Jacobi e Schulze, o que requer uma refutação da Doutrina das Categorias de Kant e uma teoria das faculdades cognitivas que confira aos sentimentos o estatuto de cognição.

---

suficiente, traços que não se afeiçoam a um “irracionalista anti-sistemático”. Cabe ressaltar ainda a resposta ao problema da alternativa negligenciada que pode ser encontrada explicitamente em um texto tardio, posterior ao primeiro texto de Trendelenburg no qual o problema aparece, e implicitamente nos textos de juventude.

<sup>13</sup> Cf. Cap.1 deste trabalho.

## 1 A ORIGEM DO SISTEMA DE FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE SCHOPENHAUER NO CONTEXTO DE RECEPÇÃO DA FILOSOFIA CRÍTICA

Mostraremos aqui como a teoria geral das faculdades cognitivas que compõe o sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer pode ser entendida como o amadurecimento de um projeto latente na própria *Crítica da Razão Pura* (CRP). Um projeto que o próprio Kant manifestou intenção de realizar: oferecer uma definitiva teoria das faculdades cognitivas que não procedesse como uma “investigação da causa de um efeito”. Considerada sob esse prisma, a teoria das faculdades de Schopenhauer é mais próxima do espírito da filosofia crítica kantiana do que a teoria das faculdades cognitivas que compõe a *Elementarphilosophie* de Karl Leohnard Reinhold: teoria que consiste em uma “investigação psicológica das faculdades cognitivas”<sup>14</sup>.

Kant manifestou a intenção de oferecer uma teoria das faculdades que viesse a provar – sem deixar margem para disputas – que temos dois poderes de conhecimento, entendimento e sensibilidade, e que somente a cooperação deles resulta no conhecimento empírico. Reinhold se esforçou por realizar esse projeto em sua *Elementarphilosophie* e recebeu inúmeras críticas. Nós apresentaremos aqui razões para que se compreenda a teoria das faculdades de Schopenhauer como uma reformulação do projeto de Reinhold diante das críticas que sofrera e uma recuperação daquela sugestão de Kant de não realizar uma teoria das faculdades através do modelo de investigação etiológica (uma investigação da causa de nossas representações) e assim não fazer uma teoria das faculdades através de um discurso de primeira ordem.<sup>15</sup>

Compreender a teoria das faculdades de Schopenhauer como uma realização do projeto esboçado por Kant, contemplando críticas recebidas pelo projeto de Reinhold, nos

---

<sup>14</sup> Beiser (p.282-3) faz uma distinção entre discurso de primeira e segunda ordem; distinção que utilizaremos como recurso metodológico ao longo deste capítulo. Um discurso de primeira ordem sobre faculdades consiste em uma “investigação psicológica das faculdades cognitivas” enquanto um discurso de segunda ordem (Beiser não contempla a possibilidade de se fazer uma teoria das faculdades através de um discurso de segunda ordem, talvez por seu livro não contemplar a filosofia de Schopenhauer nem, com o devido detalhe, o debate de Maimon com Ánesidemus, por isso adotaremos aqui a sua formulação genérica) consiste em uma “investigação de nossos juízos sintéticos a priori sobre as coisas”. Discordaremos de Beiser, no entanto, no que diz respeito a teses exegéticas mais específicas, que serão expostas ao longo deste capítulo.

<sup>15</sup> Cf. nota anterior.

permitirá compreender por que Schopenhauer se dá ao direito de impor sua teoria das faculdades à própria filosofia transcendental de Kant e taxar esta última de contraditória ao adotar a tese segundo a qual a faculdade discursiva de conhecimento é necessária para dar unidade às representações intuitivas e, através dessa cooperação, explicar a possibilidade da experiência. A idéia de impor uma teoria das faculdades à própria CRP se tornará aceitável ao analisarmos o próprio texto de Kant em que ele manifesta as limitações de sua teoria das faculdades (o “lado subjetivo” de sua dedução transcendental) e sua intenção de aperfeiçoá-la; em seguida, nos familiarizarmos com o contexto de recepção da CRP; mais precisamente com a *Elementarphilosophie* de Reinhold que foi concebida para ser um complemento do que Kant realizou na CRP: se Kant tinha como principal meta realizar uma propedêutica à Metafísica (que consiste basicamente na restituição do nosso direito a ter experiência: o “lado objetivo” da dedução transcendental), Reinhold pretendia fundar um sistema completo de filosofia cuja tarefa primordial era oferecer fundamento absoluto à CRP, que provasse tudo aquilo que é suposto pela dedução transcendental<sup>16</sup>, o que inclui realizar o projeto esboçado por Kant de oferecer uma definitiva teoria das faculdades cognitivas.

Se compreendermos a teoria das faculdades de Schopenhauer, como a de Reinhold, como parte de um esforço maior de oferecer um fundamento último para um sistema de filosofia transcendental, podemos compreender por que Schopenhauer impõe sua teoria das faculdades à CRP (assunto que será examinado no capítulo 5 deste trabalho, quando realizaremos um exame do apêndice ao MVR sobre a filosofia de Kant) e assim compreender o espírito da crítica de Schopenhauer à Doutrina das Categorias de Kant. Pois as acusações de Schopenhauer que taxam a CRP de uma obra contraditória fazem parte de um esclarecimento de seu sistema; essas acusações mostram que o modo com o qual a CRP concebia nossas faculdades cognitivas de maneira contraditória com a sua teoria das faculdades, a qual está, pretensamente, fundada em um princípio primeiro que, segundo ele, não poderia ter sido ignorado por Kant. Mostrando que há essa incompatibilidade, Schopenhauer também está mostrando que, ao contrário da CRP, sua filosofia transcendental está submetida a uma teoria das faculdades cognitivas e a um primeiro princípio, isto é, está mostrando que há uma diferença de escopo, isto é, Schopenhauer está envolvido em um projeto fundacionalista pós-kantiano cujo objetivo era complementar a tarefa realizada por Kant na CRP.

---

<sup>16</sup> A dedução transcendental tem outros pressupostos muito razoáveis que devem fazer parte de qualquer disputa filosófica: definições aceitáveis por um interlocutor. No caso, são as definições de experiência e de possibilidade da experiência. Reinhold se incumbiu da tarefa de mostrar que o modo como Kant entendia essas noções precisava ainda ser justificado. Adiante veremos como Reinhold se pronuncia quanto a isso.

Neste capítulo, veremos como um esboço de uma teoria geral das faculdades cognitivas é traçado por Kant na CRP e como esse esboço toma forma na *Elementarphilosophie* de Karl Leohnard Reinhold que desconsidera, no entanto, a sugestão de Kant – que já assinalamos acima – de não realizar tal teoria como uma investigação etiológica. Veremos como – e isto se manterá na teoria das faculdades de Schopenhauer – Reinhold fundamenta sua teoria das faculdades em um princípio primeiro, que articula as noções de representação, sujeito e objeto. Veremos também como a desconsideração daquela sugestão de Kant deu margem a justificadas críticas e como a elas se somam a críticas às ambiciosas pretensões de Reinhold de fundamentar todo o conhecimento humano em um primeiro princípio. Ao fim deste capítulo, veremos como a filosofia de Schopenhauer pode ser concebida como uma retomada do esboço de uma teoria das faculdades traçado por Kant e ensaiado por Reinhold; retomada essa que contempla críticas endereçadas ao projeto de Reinhold, moderando as pretensões de justificação última de um sistema de filosofia transcendental ao alterar o estatuto e o conteúdo do primeiro princípio de Reinhold. E, no que diz respeito à sua teoria das faculdades cognitivas, Schopenhauer lança mão de um discurso de segunda ordem que faz de sua teoria das faculdades uma teoria mais interessante que a de Reinhold, fazendo jus ao esboço de uma teoria das faculdades oferecido por Kant: não realizar uma investigação psicológica das faculdades cognitivas em uma futura teoria das faculdades.

Cabe ressaltar que neste capítulo pretendemos apenas oferecer um sentido histórico para o sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer e que sua teoria das faculdades – contraditória com o pressuposto da CRP de Kant de que temos dois poderes cognitivos que operam em regime de cooperação para a produção do conhecimento empírico – será examinada apenas no capítulo seguinte e que o primeiro princípio que a fundamenta será examinado apenas no último capítulo deste trabalho, quando estaremos examinando, também, a justificativa da crítica desferida por Schopenhauer a Kant.

### **1.1 O projeto de Reinhold: um aperfeiçoamento da CRP; a insuficiência da dedução subjetiva das categorias e a necessidade de uma teoria das faculdades cognitivas fundamentada em um primeiro princípio**

A motivação principal do projeto filosófico de Reinhold que, como tentaremos mostrar, pode nos ser útil para compreender a filosofia transcendental de Schopenhauer, é

uma posição frente à CRP, que é melhor compreendida à vista das aspirações de Kant para aquilo que declarou ter-lhe dado maior trabalho na confecção da CRP: a dedução transcendental das categorias do entendimento.

Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objective Gültigkeit seiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnißkräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjectiver Beziehung //AXVII// zu betrachten; und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben, weil die Hauptfrage immer bleibt: was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich? Da das letztere gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist und in so fern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der That nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubniß nehme, zu meinen, und dem Leser also auch frei stehen müsse, anders zu meinen. In Betracht dessen muß ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen: daß, im Fall meine subjective Deduction nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objective, um die es mir hier vornehmlich zu thun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was Seite 92 bis 93 [B123 - B124] gesagt wird, allein hinreichend sein kann. (Axvi-xvii) (grifo nosso)

Esse estudo, elaborado com alguma profundidade, consta de duas partes [dois lados]. Uma reporta-se aos objetos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível [inteligível] o valor objetivo desses conceitos a priori e, por isso mesmo, entra essencialmente no meu desígnio. A outra diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta: estuda-o, portanto, no aspecto subjetivo. Esta discussão, embora de grande importância para o meu fim principal, não lhe pertence essencialmente, pois a questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência e não como é possível a própria faculdade de pensar. Uma vez que esta última questão é, de certa maneira, a investigação da causa de um efeito dado e, nessa medida, também algo semelhante a uma hipótese (embora de fato não seja assim, como noutra ocasião mostrarei) parece ser este o caso de me permitir formular opiniões e deixar ao leitor igualmente a liberdade de emitir outras diferentes. Por isso devo pedir ao leitor para se lembrar de que, se a minha dedução subjetiva não lhe tiver criado a inteira convicção que espero, a dedução objetiva, que é a que aqui me importa principalmente, conserva [recebe] toda a sua força, bastando, de resto, para isso, o que é dito de páginas 92 a páginas 93<sup>17</sup>. (Axvi-xvii) (grifo nosso)

<sup>17</sup> Optamos por apresentar o texto original em alemão para comparar com a tradução portuguesa e apontar, entre colchetes, uma tradução alternativa que nos ajudará em nossa interpretação.

A DT, como podemos ver nessa passagem do prefácio da 1ª edição da CRP, tem dois lados (zwei Seite): subjetivo e objetivo. O primeiro diz respeito ao modo como nossas faculdades cognitivas operam e o segundo à inteligibilidade e demonstração da validade objetiva das categorias e à conseqüente delimitação de seu uso próprio. No que diz respeito à força probante de ambas, Kant declarou estar ciente que, necessariamente<sup>18</sup>, pareceria ao leitor que a dedução subjetiva<sup>19</sup> não possui uma rigorosa demonstração. Ora, entendemos a dedução subjetiva, diante dessas descrições de Kant do que ela seria, como um argumento que prova que temos os poderes cognitivos supostos pela CRP: entendimento e sensibilidade; sendo que por uma o objeto é dado e por outra pensado (B74). Isto é, uma prova para uma premissa da dedução objetiva; isso explicaria por que, segundo Kant, com o resultado da dedução objetiva, a dedução subjetiva “recebe toda sua força”(Axvii).

Naquela passagem do prefácio, vemos também como Kant nos remete ao §14 como a passagem em que, segundo ele, esclareceria como se articulam as deduções subjetiva e objetiva, isto é, a relação entre a teoria das faculdades suposta pela DT e a demonstração da validade objetiva das categorias (as categorias fazem parte da teoria das faculdades suposta pela DT: são os conceitos puros do entendimento). Ao analisar o §14, vemos como esse é o lugar em que Kant apresenta o conjunto de pressuposições da DT. Entre elas está, em primeiro lugar, (i) a possibilidade de se entender a conexão sintética entre representações – que constituem, por definição, a experiência<sup>20</sup> – apenas (a) nos moldes da filosofia empirista

---

<sup>18</sup> O advérbio “necessariamente” é usado aqui para frisar a ocorrência do verbo “müssen” na citação acima; ocorrência perdida tanto na tradução portuguesa, como na inglesa de Norman Kemp Smith.

<sup>19</sup> Em nossos dias, Henrich (1969) propôs uma interpretação da dedução subjetiva das categorias segundo a qual se trataria de uma parte do texto da DT da 1ª edição da CRP, exclusivamente. (Henrich, 1969, p.644-5). Nós entendemos a dedução subjetiva não como uma parte do texto da DT, exclusivamente, mas como a tese a respeito das faculdades cognitivas que é um pressuposto de toda a CRP: temos dois poderes cognitivos, entendimento e sensibilidade, os quais devem ser entendidos como os poderes cognitivos que deverão ser supostos para a teoria da experiência que será oferecida pela *Lógica Transcendental* (Cf. CRP: B74). Esse é um pressuposto para o qual Kant não se propõe a oferecer uma prova e que pode ser entendido como um pressuposto comum ao ambiente filosófico de Kant. Cf. (anexo)

<sup>20</sup> Há algo que é suposto na DT e que o é em toda CRP, a saber: uma definição de experiência. Mas isso é resultado de uma exigência metodológica: algumas definições básicas precisam ser admitidas por um filósofo e devem ser comuns à tradição com a qual ele pretende dialogar. No presente caso, a definição de experiência é o que possibilita um diálogo com Hume. Definição que poderia ser formulada da seguinte maneira: percepções ligadas necessariamente. Em diversas passagens da CRP essa definição aparece, mas precisa-se distinguir essa definição ampla, geral, que Hume aceitaria, e a explicação desta dada pela CRP: subsunção de aparências à categorias. (note-se que Schopenhauer, por exemplo, dará uma explicação distinta àquela noção básica de experiência. De acordo com sua teoria que será examinada no terceiro capítulo deste trabalho, a experiência é a síntese, através da única categoria do entendimento, das sensações dadas pelos órgãos sensíveis). Vejamos, então, uma lista de definições do termo “experiência” que podemos encontrar na CRP: “(B146-8) Experiência é conhecimento empírico e esse conhecimento é o resultado da aplicação das categorias à intuições empíricas”; “(B161) Experiência é o conhecimento através de percepções conectadas”; “(B165) Experiência é conhecimento

(o objeto torna a representação possível) ou (b) nos moldes da filosofia transcendental (a representação torna o objeto possível). Em seguida – no final de A92 – Kant retoma o que já havia apresentado na introdução da *Lógica Transcendental* (A50-52/B74-76): (ii) a tese que o nosso conhecimento possui duas fontes fundamentais de natureza distinta: sensibilidade e entendimento.

O problema da dedução subjetiva está relacionado com (ii) a tese que nosso conhecimento possui duas fontes fundamentais e, aparentemente, não podemos encontrar, em toda a CRP, uma prova adequada para essa tese. No entanto, como afirmou Kant no prefácio que citamos acima, esse modo de compreender os poderes de conhecimentos humanos é útil para “die objective Gültigkeit seiner Begriffe *a priori* darthun und begreiflich machen” (expor e tornar inteligível o valor objetivo desses conceitos *a priori*), isto é, realizar a dedução objetiva. Assim, Kant utiliza como premissa da DT a tese (ii) de que nossos poderes cognitivos são entendimento e sensibilidade e cooperam para explicar como – (i) (a) nos moldes de uma filosofia transcendental, isto é, representações como condições de possibilidade dos objetos – a experiência é possível e assim realizar o seu principal objetivo: a dedução objetiva, que contém uma resposta a Hume e uma censura aos racionalistas e escolásticos que utilizavam os conceitos puros além dos domínios da experiência possível.

Ora, mas onde Kant teria realizado a dedução subjetiva? O que poderia ser uma prova de que nossos poderes cognitivos são aqueles supostos pela CRP? Uma prova para a tese que temos entendimento e sensibilidade aparece, na 2ª edição da CRP (aqui temos evidências textuais para rejeitar a tese de Henrich, segundo a qual a dedução subjetiva é uma parte do texto da DT tal como ela apareceu exclusivamente na 1ª edição da CRP), em comparações de nossas faculdades cognitivas com as faculdades divinas. O nosso entendimento é concebido por oposição a um entendimento divino: um entendimento intuitivo, que cria o objeto<sup>21</sup>. O argumento é o seguinte:

---

empírico e esse nada mais é que *conhecer* um objeto, o que nada mais é que pensar um objeto através das categorias com intuições que correspondem a eles”; (A176/B218) Experiência é um conhecimento empírico, isto é, um conhecimento que determina um objeto através de percepções. É uma síntese de percepções, não contida nas percepções, mas ela mesma contendo em uma consciência a unidade sintética do múltiplo de percepções.” Em B219 (Kant comete uma pequena falha): ele afirma que há percepções que ocorrem desordenadamente, na experiência, ora, isso não pode, pelo menos, ser o mesmo sentido de experiência como ele definiu anteriormente, isto é, na frase anteriormente citada. Cf. (B128-B129)

<sup>21</sup> Cf. Bxliv, B68, B71-72, B159, em todas essas passagens Kant concebe a nossa sensibilidade através de uma oposição a uma possível “intuição intelectual”. Agora, um entendimento intuitivo em oposição ao nosso, encontramos em B135; passagem em que a questão é pensada da seguinte maneira: ou o entendimento é intuitivo, ou é não-intuitivo, respectivamente: ou o entendimento cria o seu objeto, ou precisa que por outro o objeto lhe seja dado, em uma intuição sensível; em B139 se estabelece, depois do argumento do §17 – que aqui não analisaremos qual é –, o primeiro princípio do entendimento humano, que não cria o seu próprio objeto. Em B145-146, também encontramos uma indicação de que as concepções de entendimento e sensibilidade foram

Um entendimento divino cria seu objeto.

Nosso entendimento, o entendimento humano, não cria o seu objeto.

Mas nosso entendimento conhece objetos.

Os objetos de nosso entendimento precisam ser dados por outra faculdade: a sensibilidade.

O argumento acima é o que podemos encontrar na 2ª edição da CRP que mais se aproxima da descrição oferecida por Kant a respeito do lado subjetivo da DT: um argumento que prove uma premissa que será usada na dedução objetiva, principal meta da DT, e cujo texto seja indicativo de quais são e como operam nossas faculdades cognitivas, relevantes para a explicação de como se dá o conhecimento empírico: entendimento e sensibilidade (Cf. A50-52/B74-76, A93) Agora, é importante notar que o próprio Kant revelou estar insatisfeito com a sua dedução subjetiva, ao afirmar que se tratava de “algo semelhante a uma hipótese” (Axvii) e – em uma página anterior à nossa citação – afirmar que opiniões e hipóteses devem ser rejeitadas em um livro como a CRP (Axv). Essas afirmações nos fazem compreender por que ele tenha prometido, “em outra ocasião”, tratar do assunto concernente à sua dedução subjetiva (Axvii) e nos sugerem que Kant tinha em mente desenvolver uma teoria das faculdades cognitivas mais sofisticada que viesse a justificar de maneira contundente a tese de que temos dois poderes fundamentais de conhecimento (Cf. B74-76).

Ora, isso considerado, o projeto de Karl Leohnard Reinhold<sup>22</sup> de estabelecer uma teoria das faculdades pode ser entendido como uma tentativa de realizar esse projeto que Kant mesmo já havia esboçado e, nesse aspecto, podemos entender o projeto de Reinhold como um desenvolvimento da filosofia crítica motivado pela busca de uma demonstração rigorosa do que Kant chamou do “lado” (Seite) da dedução transcendental que “diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta” (den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnißkräften), que é a „dedução subjetiva“ (subjective Deduction). (Axvi-Axvii)

---

determinadas através de uma oposição de um entendimento que cria o seu objeto a um que não cria, que seriam, respectivamente, o entendimento divino e o humano. Essa última passagem sugere que essa oposição é fundamental para que entendamos que nossos poderes cognitivos devem ser assim concebidos, como o faz Kant em toda a CRP, e não de outra maneira. Importante notar ainda que essa passagem está no §21, parte do texto da DT em que a prova da primeira parte está sendo revisada.

<sup>22</sup> Sobre Reinhold e o contexto histórico em questão vide Beiser (1987), Cassirer (1923), Hoyos (2001a), DiGiovanni (2000a) e Hartmann (1960).

Independentemente de se considerar Reinhold como um genuíno seguidor de Kant ou não, é importante levar em conta que Reinhold foi um entusiasta da recém criada filosofia crítica, e, aliás, foi fundamental para a sua divulgação<sup>23</sup>; fazia questão de deixar claro que não era um adversário de Kant e que seu objetivo era estabelecer uma *Filosofia Elementar* (*Elementarphilosophie*)<sup>24</sup>, enquanto Kant, na CRP, realizou uma propedêutica à Metafísica, tendo exatamente dessa forma chamado a sua obra<sup>25</sup>. O projeto de sua *Filosofia Elementar* se caracteriza por ser uma “ciência (Wissenschaft) dos princípios de toda filosofia (...); não apenas da Metafísica”. (Reinhold, 1790, 278; 193) Essa nova ciência tinha justamente o objetivo de complementar a tarefa realizada por Kant na CRP e, ainda, conferir a ela total poder persuasivo. Como pudemos conferir acima, o principal objetivo de Kant com a CRP era realizar a contento a sua dedução objetiva, isto é, “expor e tornar compreensível [inteligível] o valor objetivo desses conceitos *a priori*” (Axvi). Coisa que, no seu significado histórico, consiste em uma refutação do ceticismo de Hume<sup>26</sup> e em uma censura da Cosmologia, Teologia e Ontologia racionalista e escolástica<sup>27</sup>. Como fora reconhecido pelo próprio Kant, essa dedução objetiva se apoiava em uma prova não convincente de quais são e como operam nossos poderes cognitivos, coisa que na recepção da CRP era alvo de adversários como Eberhard<sup>28</sup>.

Reinhold<sup>29</sup> trabalhava na defesa de Kant e a sua nova ciência, a *Elementarphilosophie*, foi planejada justamente para retirar da CRP qualquer tipo de hipótese. Vimos acima que a dedução objetiva tem como premissa a tese de que temos duas

---

<sup>23</sup> Reinhold fez um grande serviço à Kant através de um periódico trabalho de divulgação no *Der Teutsche Merkur* com as *Briefe über Kantischen Philosophie*, publicadas em formato de artigos de agosto de 1786 a setembro de 1787 e em formato de livro em 1790.

<sup>24</sup> Projeto publicado primeiramente em uma versão preliminar no *Ensaio sobre a teoria da faculdade-representativa humana* (1789) (*Versuch über die Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*) e, mais tarde, em uma versão mais acabada, exposta ao modo dos geometras, nas *Contribuições para a correção dos equívocos pretéritos dos filósofos* (1790, p. 3-254; 12-177) (*Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*).

<sup>25</sup> (B25, B869)

<sup>26</sup> Cf. (Reinhold, 1791, p.70) e (DiGiovanni, p.12-3); Schopenhauer também compreendia como principal tarefa da filosofia transcendental ter oferecido uma resposta a Hume: (Vorlesungen: p.48; 166-8)

<sup>27</sup> (SW, I, 570-2)

<sup>28</sup> Eberhard criou o *Philosophisches Magazin* (em 1789) com o intuito de defender a filosofia de Leibniz da filosofia crítica de Kant. Cf. (Reinhold, 1791, p.117n.)

<sup>29</sup> Reinhold, em defesa de Kant, responde a Eberhard no *Allgemein Literatur-Zeitung* em junho de 1789. Cf. (Reinhold, 1791, p.117n.)

fontes de conhecimento que produzem representações que diferem quanto à natureza. Ora, essa é uma das teses que um adepto da tradição racionalista poderia negar, alegando que entre conceitos e intuições há apenas uma diferença de graus de clareza e distinção. Por outro lado, a dedução objetiva das categorias de Kant pressupõe ainda que a possibilidade da experiência possa ser explicada através de juízos sintéticos a priori e, no mínimo, uma noção de experiência e uma noção de possibilidade da experiência. Pode-se objetar, naturalmente, que todas essas noções não precisam ser necessariamente explicadas do modo como Kant o fez na CRP e é esse tipo de objeção à nova filosofia crítica que Reinhold pretendia responder com a sua nova ciência.

Os conceitos de *possibilidade da experiência*, da natureza e *realidade dos juízos sintéticos a priori*, que formam o fundamento, exposto na *Crítica*, de todo o sistema kantiano, são admitidos sem prova. Eles são apresentados em *exposições incompletas* e sem uma total determinação de suas características. (...) a *realidade* dos conceitos em questão (...) é *pressuposta*. O fundamento da *Crítica* só pode ser provado por ela mesma através de um círculo vicioso. (Reinhold, 1791, p.129-130)

Os conceitos de *representação*, de *percepção sensível* (sinliche Wahrnehmung), de objetos (der *Gegenstaende*), de *combinação* (Zusammenhang) e de *necessidade* são, de maneira gritante, elementos essenciais do conceito kantiano de experiência e precisam de um desenvolvimento e determinação de seu sentido; coisa que, aliás, *de modo algum pode ser feita pela CRP*. Pois, o conceito de experiência, na medida em que é a base do sistema de Kant, simplesmente não pode ser construído a partir desse sistema, como não pode ser explicado por ele sem circularidade. (Reinhold, 1790, p.281)

Reinhold se incumbe da tarefa de edificar um sistema que prove tudo o que a CRP pressupôs (sistema exposto em: Beiträge, 1790, p. 167-254) e, para isso, vê a necessidade de montar um sistema à maneira dos geômetras<sup>30</sup> que parte do princípio da consciência, o qual articula as noções de sujeito, objeto e representação e termina com o estabelecimento de que nossas faculdades cognitivas são entendimento, sensibilidade e razão.

Do que vimos até aqui, podemos perceber que Reinhold e Kant tinham projetos distintos e que o projeto de Reinhold tem uma peculiar relação com a filosofia crítica de Kant, imbuído de certa leitura dessa última: o objetivo de Reinhold era garantir à filosofia crítica o

---

<sup>30</sup> Já Kant acreditava que o modo de exposição á maneira geométrica não era adequado para a filosofia. (A726/B754; A789/B818; A791/B819) As razões de Kant para isso, dependem fundamentalmente de como Kant entende a tarefa do filósofo em relação aos conceitos que investiga, enquanto o matemático os constrói. (A712-738/B741-766)

estatuto de ciência evidente, suprimindo uma lacuna deixada por Kant em sua filosofia crítica; Kant, por sua vez, tinha como meta – no que diz respeito ao aspecto positivo da CRP, isto é, na *Analítica Transcendental* – a realização de uma teoria da experiência ou filosofia transcendental, estabelecendo as condições de possibilidade da experiência nos termos da questão: como são possíveis juízos sintéticos a priori? Em sua resposta a essa questão que direciona sua *Analítica Transcendental*, Kant teria feito uso de noções como intuições e conceitos sem, no entanto, examinar a contento o que essas noções possuem em comum; pressupondo, portanto, uma noção geral de representação, que articula as noções de sujeito e objeto<sup>31</sup>. Por outro lado, Kant também não teria realizado, correlativamente, uma teoria geral das faculdades cognitivas que viesse a lhe permitir conceber da maneira que concebeu faculdades como entendimento, sensibilidade e razão:

Na medida em que na filosofia o conhecimento do particular – no que diz respeito ao seu caráter científico, isto é, de necessidade e certeza apodítica – somente é determinado através do conhecimento do geral, nenhum conhecimento filosoficamente científico (*philosophisch wissenschaftliche Erkenntnis*) das faculdades sensível, intelectual e racional é possível sem um conhecimento exato e determinado da possibilidade da faculdade-representativa em geral. Tudo que se sabe sobre a faculdade-representativa em geral, vale para sensibilidade, entendimento e razão, mas de modo algum o contrário. (Reinhold, 178; 121)

A idéia de edificar um sistema abrangente o suficiente de tal maneira que uma filosofia transcendental ou teoria do conhecimento empírico esteja fundamentada em uma teoria geral da representação e, correlativamente, uma teoria desta ou daquela faculdade cognitiva esteja fundamentada em uma teoria geral das faculdades se manterá em Schopenhauer<sup>32</sup> só que, como veremos, na última seção deste capítulo, com modificações

---

<sup>31</sup> A CRP tematiza sim a noção geral de representação, mas o faz assistematicamente, diria Reinhold. Talvez pelo respeito que manifestava ter por Kant, tenha feito com que Reinhold não tenha apresentado de maneira contundente os problemas que são encontrados na CRP quando nela se busca a sistematicidade fundamentacionista almejada por Reinhold em sua *Elementarphilosophie*; nessa perspectiva, se destacam duas ocorrências contraditórias de definições da noção de representação na CRP: “Todas representações, enquanto representações, possuem seu objeto” (A108). “O gênero é *representação* em geral. Subordinado a ele está representação com consciência (*perceptio*). Uma percepção que se relaciona somente com o sujeito como modificação de seu estado sensação (*sensatio*), uma percepção objetiva é *cognição* (*cognitio*)” (A320/B376-7) Ou seja, na CRP encontramos duas noções gerais de representação: uma em que toda representação tem objeto e outra que não.

<sup>32</sup> No próximo capítulo examinaremos a teoria geral das faculdades de Schopenhauer dando destaque ao seu caráter anti-kantiano que fundamentará sua crítica a Kant referente ao modo de articular conhecimento intuitivo e discursivo, que será examinada com maior detalhe no capítulo 5. Até o final deste capítulo mostraremos como o sistema de Schopenhauer pode ser compreendido como uma reformulação da *Elementarphilosophie* de Reinhold.

importantes que contemplam algumas críticas recebidas pelo projeto de Reinhold que precederam o abandono desse projeto por seu autor. Cf. (Cassirer, 1974, p.57-8; Beiser, 1987, p. 263-5)

## 1.2 As noções de faculdade-representativa e representação da EP

Apresentaremos agora o princípio absolutamente primeiro da *Elementarphilosophie* de Reinhold do qual – como estabelecera o seu autor – deveriam poder ser derivadas todas as teses relevantes da filosofia crítica.

Ocupa a primeira posição na hierarquia dos princípios o *Princípio da Consciência* (Satz des Bewußtseins):

Na consciência a representação, através do sujeito, do sujeito e do objeto se diferencia e com ambos se relaciona. (Reinhold, 1790, 167; [113])

Esse princípio é tomado como a expressão *imediate* de um fato: o fato da consciência. Trata-se, por isso, de uma descrição do que ocorre na consciência quando temos representações e supõe apenas uma “reflexão”<sup>33</sup> sobre a própria. Porque esse princípio precisa ser absolutamente primeiro – para poder vir a ser considerado o princípio supremo de toda a filosofia<sup>34</sup> – não apenas na exposição da teoria, mas psicologicamente falando, isto é, o

---

<sup>33</sup> É difícil determinar o que seria exatamente o que Reinhold queria chamar de “reflexão” e o que era demandado para que se pudesse conferir inteligibilidade ao seu princípio. (o fato de seu autor, diante de diversas críticas que recebera a respeito da inteligibilidade de seu primeiro princípio, ter abandonado este projeto, é um sinal de que talvez não se possa ter uma completa inteligibilidade do mesmo) Se trata, aparentemente, de uma investigação psicológica, no entanto, a priori, da consciência sobre a própria. A. Klemt (1958, p 58) sustentou que o que há de mais característico na *Elementarphilosophie* de Reinhold é uma *análise descritiva* do fato da consciência, coisa notavelmente semelhante com projeto fenomenológico de E. Husserl (*apud* Hoyos, 2001, p.59n.)

<sup>34</sup> Reinhold tem lá suas razões para fazer essa exigência; elas estão, fundamentalmente, calcadas na necessidade de conferir à filosofia crítica de Kant um caráter científico. Razões essas prolixamente expostas na 2ª parte dos *Beiträge* (Reinhold, 1790, p. 93-164; [69-110]). Mais acessível é a compilação feita pelo *Änesidemus* (Schulze, 1792, p. 49-55; [45-8]); Reinhold tinha uma exigência muito difícil de ser alcançada (talvez seja por isso que o *Änesidemus* as aceite completamente – o que, diga-se de passagem, é um belo recurso retórico–, Cf. (Schulze, 1792, 53-57; [48-50])) por qualquer sistema filosófico e, sobretudo, pelo seu princípio primeiro. Esse princípio – que será identificado com o *Satz de Bewusstseins* – precisa ser o absolutamente primeiro de toda a filosofia e dele deve-se poder derivar todos as outras ciências e ramos da filosofia; através de seu conteúdo, esse princípio precisa conferir à filosofia “a unidade de uma ciência, na medida em que a necessidade de todos os outros princípios (Grundsätze) nele está fundamentada, e todos teoremas (Sätze), (...) devem poder a ele retornar, se

princípio não pode ser antecedido por nenhum tipo de raciocínio ou inferência e por isso é descartado de antemão, por seu autor, que ele possa ter sido estabelecido através de uma abstração de inúmeros casos de representações observados, pois tal coisa faria com que o princípio deixasse de ser absolutamente primeiro<sup>35</sup>.

Os termos que fazem parte do princípio “sujeito”, “objeto” e “representação” designam os próprios constituintes da consciência e, por isso, os conceitos que temos desses elementos da consciência são posteriores a esse fato e, por se referirem a ele, são determinações *mediatas* desse fato. Assim, cada um desses elementos da consciência tem origem na consciência mesma e não podem antecede-la logicamente: essa é a razão de serem chamados por Reinhold de conceitos originários (*ursprüngliche Begriffe*).

Esses conceitos originários de sujeito, representação, e objeto são todos eles definidos a partir do princípio da consciência através “de um sutil procedimento reflexivo-analítico de dar voltas ao princípio da consciência como quando se dá uma forma determinada a uma massa de pizza” (Hoyos, 59): “a representação é aquilo que, na consciência, se diferencia do sujeito e do objeto e com ambos se relaciona, através do sujeito” (Reinhold, 168; [114]); “O objeto é aquilo que, na consciência, se diferencia do sujeito e da representação e com ambos se relaciona, através do sujeito”(ibid., 170; 115) ; “O sujeito é aquilo que, na consciência, se diferencia do objeto e da representação e com ambos se relaciona, por meio de si mesmo” (ibid., 171; [116]).

Vejam agora a definição de *Vorstellungsvermögens* (Faculdade-representativa):

Faculdade-representativa é aquilo através do que a mera representação é possível, isto é, aquilo que na consciência deixa-se relacionar com sujeito e objeto, mas que dos dois se diferencia; e que na causa da representação, isto é, naquilo que contém o fundamento da efetividade de uma representação, precisa existir antes de toda representação. (Reinhold, 1790, 175-6; [119]) (sublinhado por mim)

A noção de faculdade representativa de Reinhold é concebida, fundamentalmente, através de uma analogia, a saber: uma faculdade representativa está para uma representação assim “como uma razão para sua conseqüência (*wie jeder Grund von seiner Folge*) e como

---

existe [ de fato] um tal princípio e ele está, conseqüentemente, seguro *por si mesmo* contra todo engano.” (Schulze, 1792, p.50; [46])

<sup>35</sup> Essa exigência – que é a causa de muitas dificuldades para Reinhold, Cf. (Schulze, 1792, 75-7; [61-3]) – desaparecerá do primeiro princípio de Schopenhauer, como veremos adiante.

uma causa para seu efeito”. (Reinhold, 1790, 179; [122]) Ora, esse é justamente o modo de conceber as faculdades cognitivas que Kant declarou ser a razão de parecer ao leitor da CRP que sua dedução subjetiva era uma hipótese e que ele se prontificou a mostrar, em outra oportunidade, que nossas faculdades cognitivas não deveriam ser assim explicadas<sup>36</sup>. Reinhold, desse modo, insistiu nesse modo de conceber nossas faculdades, contrariando a sugestão de Kant e dando margem a inúmeras críticas, dentre as quais se destacam as de Maimon e Schulze que, como veremos, são úteis para entendermos como Schopenhauer<sup>37</sup> iria, mais tarde, edificar o seu sistema reformulando o abandonado e fracassado projeto de Reinhold.

### 1.3 A crítica dos céticos: Schulze e Maimon à noção de representação da EP

Voltemo-nos agora para a crítica à noção de representação de Reinhold proferida por Schulze:

Durante o intuir obviamente não ocorre qualquer diferença entre um objeto e uma representação porque enquanto a intuição dura, nenhum objeto diferente dela é observado, em absoluto; a correspondência da diferença entre uma representação e um objeto destruiria imediatamente o intuir. Ora, uma vez que a intuição é uma espécie de representação, como o sr. *Reinhold* em todos seus escritos afirma, então existem, portanto, representações (...) que não contém aquilo que no §II se fez saber como nota necessária (notwendige Merkmal) de todas representações. (Änesidemus, 85-6; [68])

A estratégia de Schulze é apresentar um contra-exemplo à noção de representação de Reinhold: a intuição não poderia ser uma espécie de representação se aquela definição de representação fosse mantida – “a representação é aquilo que, na consciência, se diferencia do sujeito e do objeto e com ambos se relaciona, através do sujeito” – pois o relacionar e o

<sup>36</sup> “Uma vez que esta última questão [como é possível a própria *faculdade de pensar*] é, de certa maneira, a investigação da causa de um efeito dado e, nessa medida, também algo semelhante a uma hipótese (embora de fato não seja assim, como noutra ocasião mostrarei)...” (Axvii)

<sup>37</sup> A noção de faculdade-representativa de Reinhold é o que podemos chamar de um discurso de primeira ordem: “uma investigação psicológica das faculdades cognitivas”. (Beiser, p. 282) Schopenhauer, por outro lado, em sua teoria das faculdades faz o que poderíamos chamar de um discurso de segunda ordem: “elas [as faculdades cognitivas: sensibilidade, entendimento e razão] são expressões gerais para as classes de representações estabelecidas, que a cada época são mais ou menos precisamente diferenciadas naqueles poderes de conhecimento...” (SW, III, 169-70, FR.209-10)

diferenciar precisam, eles mesmos, ser concebidos como representações (Schulze, 87; [69]). De modo que a consciência, ao se ocupar da relação e da diferença vigente entre objeto representado e sujeito representante, deixa de ter aquilo que é característico da intuição: a mera apresentação de um objeto. Desse modo, ao sermos conscientes da diferença de um objeto da própria representação, deixamos de ter consciência da apresentação do objeto. Assim, o conceito de representação de Reinhold é rejeitado por Schulze por ser “mais *estrito* do que pretende explicar” (*enger als das Zuerklärende*) (Schulze, 84; [68]) porque não contempla, com a sua definição de representação, uma instância desejável de se incluir sob o conceito de representação: a intuição.

Ao comentar a censura de *Änesidemus* a Reinhold, Salomon Maimon afirma que, por um lado, se compreende por que Reinhold teria definido representação como se referindo e diferenciando do objeto: por ter importado sua noção de representação da tradição racionalista lebniziana que também concebia a noção de representação como uma relação a algo distinto, mas com uma ressalva: esse “algo distinto” era algo externo à consciência, a própria coisa em si. Maimon termina por advertir que não faz sentido para um adepto do idealismo transcendental manter uma referência de nossas representações a algo distinto e que para respeitar o uso correto da linguagem, a filosofia crítica deveria revogar completamente o conceito de representação e adotar outro: apresentação-parcial<sup>38</sup>. (*Theildarstellung*) (Maimon, 1794: p.193, [319-21])

#### 1.4 As críticas dos cétricos à noção de faculdade representativa da EP

Nesta seção veremos em que consiste a crítica do *Änesidemus* à teoria das faculdades de Reinhold e à filosofia crítica em geral, se compreendida exatamente do modo como Reinhold propunha<sup>39</sup>; finalizaremos a seção examinando os comentários de Maimon que,

---

<sup>38</sup> A crítica desses cétricos é apresentada aqui tendo em vista a alteração que Schopenhauer fará no conceito de representação de Reinhold através de uma substituição da cláusula que diferencia objeto e representação pela identidade desses elementos. Desse modo, Schopenhauer não chega a abandonar o termo representação da tradição filosófica que o precedeu, mas o conceito. As críticas desses filósofos a Reinhold também são interessantes para vislumbrarmos o destino do Idealismo Alemão – coisa que se percebe, notadamente, na resenha do *Anesidemus* realizada por Fichte – ao se suspender a referência a uma coisa externa à consciência, como sugere Maimon.

<sup>39</sup> É importante notar que o livro publicado anonimamente por Schulze sob o pseudônimo de *Äbesidemus* tinha o seguinte título: *Änesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* (*Änesidemus* ou sobre o fundamento da *Elementarphilosophie* oferecido pelo senhor professor

como mostraremos ao final do capítulo, antecipa a teoria das faculdades de Schopenhauer: um discurso de segunda ordem sobre as condições de possibilidade de diferentes espécies de representações.

Änesidemus aceita as motivações de Reinhold para constituir o edifício da filosofia crítica sinteticamente a partir de um primeiro princípio; aceita o que Reinhold entende por primeiro princípio; aceita que uma filosofia com pretensões de cientificidade deva começar com a noção de representação, apesar de fazer inúmeras qualificações aos princípios de Reinhold (Schulze, 1792, p. 49-47; [45-50]), mas rejeita a noção de faculdade-representativa esposada, tanto por Reinhold, como pela filosofia crítica em geral (idem: p. 95-108; [74-83]). Em resumo, a estratégia de Reinhold em sua *Elementarphilosophie* seria a seguinte: todo cético aceita que temos representações, então deve aceitar também que temos faculdades representativas que são a causa de nossas representações. Esse último passo Schulze não aceita. Trataremos de mostrar como se dá o argumento de Schulze contra Reinhold e contra – isto será importante para não desqualificarmos completamente o ceticismo de Schulze – a interpretação corrente da filosofia crítica de Kant na época: a interpretação de Reinhold. A questão levantada por Schulze, contra as pretensões da CRP de ter refutado o ceticismo de Hume, é basicamente a seguinte: o problema geral da CRP é responder como são possíveis juízos sintéticos a priori; indispensável para uma resposta a este problema é reconhecer que temos dois modos peculiares de conhecer e que nossa experiência está regulada por estes modos de conhecer, isto é, temos intuições e conceitos puros a priori. Mas esse reconhecimento pressupõe, segundo Reinhold, que tenhamos faculdades cognitivas que nos capacitem a conhecer através destes modos peculiares – o que seria o mesmo que pressupor que temos faculdades cognitivas. A questão levantada por Schulze é a seguinte: o que significa pressupor que temos faculdades cognitivas? O que devemos entender pela noção de sujeito transcendental da CRP? Que tipo de entidade não só Reinhold, mas Kant mesmo

---

Reinhold de Jena). Deve-se notar, igualmente, que grande parte do livro é dedicada a um exame minucioso da *Elementarphilosophie* de Reinhold cuja motivação sempre foi complementar a tarefa realizada a contento por Kant, a saber: uma reforma na metafísica – uma resposta, bem sucedida, a Hume e uma censura das pretensões da tradição racionalista e escolástica de utilizar os princípios do entendimento humano para além dos domínios de uma experiência possível. Tendo em vista esse contexto – a saber: a expectativa que se tinha da *Elementarphilosophie* de Reinhold e que até a publicação do Änesidemus era tida como alcançada – devemos entender a pequena seção dedicada à filosofia de Kant e suas pretensões de ter refutado o ceticismo de Hume como uma redução ao absurdo da interpretação de Reinhold de Kant: se devemos entender a noção de sujeito transcendental da CRP do modo como a *Elementarphilosophie* de Reinhold defende, não temos nenhuma resposta a Hume, pois a CRP seria contraditória consigo mesma, como veremos na sequência do texto. Essas considerações são importantes para rejeitarmos a avaliação de Beiser (p.283) da leitura de Schulze da CRP. A “leitura” de Schulze da CRP é a mesma de Reinhold, isto é, ele está mostrando que Reinhold não leu corretamente a CRP.

precisa pressupor para garantir que temos um aparato cognitivo e que, em última instância, é o que faz com que sejam possíveis juízos sintéticos a priori?

Apresentamos o resumo<sup>40</sup> das críticas de Schulze à filosofia crítica, da maneira como expôs Beiser:

O conceito de sujeito transcendental de Kant é ambíguo; e em qualquer sentido que alguém venha a reconstruí-lo – seja como coisa-em-si, noumenon, ou idéia transcendental – não faz sentido pensá-lo como a origem ou fonte de conhecimento. Se ele é a coisa-em-si, então nós não podemos aplicar a categoria da causalidade a ele. Se, no entanto, ele é um noumenon, então ele, ou é uma entidade puramente inteligível ou a unidade formal da experiência (isto é, a unidade da apercepção; mas no primeiro caso, nós novamente aplicamos a categoria da causalidade além da experiência; e no segundo nós supomos que um mero conceito ou uma unidade abstrata cria a ordem da experiência.) Se, finalmente, é somente uma idéia transcendental, então nós não podemos atribuir um valor constitutivo a ele; pois Kant insiste que todas as idéias possuem somente um valor regulativo. (p.281) (sublinhado por mim)

A questão de Schulze é a seguinte: podemos admitir que temos representações, mas devemos nos comprometer com que tipo de entidade para explicar que temos representações? No final das contas, a questão é: qual o estatuto ontológico desta primeira pessoa do plural implícita quando aceitamos a seguinte proposição: “temos representações”. O ceticismo de Schulze é implacável: qualquer tipo de entidade que identifiquemos como correspondente ao sujeito transcendental compromete os propósitos da filosofia crítica. Mas é importante notar que Schulze sempre testa se com este ou aquele modo de se compreender a noção de sujeito transcendental da CRP podemos atribuir uma relação causal entre ela e os juízos sintéticos a priori: as disposições do ânimo que são as condições de possibilidade da experiência e, ao mesmo tempo, manter a coerência do espírito e da letra da CRP. Isto é, Schulze faz um exame “do fundamento oferecido por Reinhold”<sup>41</sup> à filosofia transcendental de Kant e mostra que se esse fundamento for aceito, a CRP não pode ter refutado Hume, pois conceber a relação vigente entre as faculdades cognitiva e representação do mesmo modo como causa e efeito, faz com que a CRP tenha que se comprometer com uma hipostasiação do “eu penso” e assim

---

<sup>40</sup> Utilizo aqui o resumo de Beiser para poupar nossos esforços. O texto de Schulze é denso e minucioso, revelando um profundo conhecimento e estudo da CRP.

<sup>41</sup> Compare essa frase com o título do texto de Schulze (1792).

incorrer em contradição com a tese dos *Paralogismos da Razão Pura*, mais precisamente: o da substancialidade. (Cf. CRP: A348-51 e B407-11, B421-2)

A questão central que a CRP deveria responder para refutar Hume seria: como são possíveis juízos sintéticos a priori? Schulze tenta mostrar que esta questão não é respondida nem por Kant nem por Reinhold (Schulze, 1792, p. 130-80; [98-129]) – ou, como viemos advertindo, por “um Kant” interpretado nos moldes da filosofia de Reinhold, como na época era o caso – pois ao entender as faculdades cognitivas como causa de nossas representações a própria CRP perde sua consistência interna. Uma faculdade em geral não só seria o que torna a representação possível, mas o que atuaria como causa da efetividade da representação<sup>42</sup>, isto é, cairíamos em uma hipostasiação das faculdades: como causa da efetividade das representações elas precisariam ser realmente distintas delas.

Mas Kant, que não se comprometeu com nenhuma das alternativas de correspondência elencadas por Schulze, teve, positivamente, o sentido de sua noção de sujeito transcendental esclarecido, mais tarde, “pelo adversário que melhor o compreendeu”<sup>43</sup>. Maimon entra no debate com Schulze e Reinhold e apresenta uma interpretação da noção de faculdade representativa, segundo a qual a filosofia crítica não precisa se comprometer com nenhum tipo de correspondência ontológica para suas noções mais fundamentais:

A explicação do Sr. Reinhold de faculdade em geral, a qual ele na sua explicação de faculdade representativa fundamenta, está incorreta. “Faculdade-representativa é aquilo através do que a mera representação é possível, portanto é a faculdade geral do fundamento da possibilidade de uma coisa”; mas isto não só é contra toda terminologia filosófica, mas não faz absolutamente qualquer sentido. (...)

Agora, uma vez que de acordo com a filosofia crítica, o sujeito das representações é para nós um mero conceito formal, não pode ele ser chamado de “poder de representações” enquanto faculdade representativa porque tanto um como o outro pressupõe um objeto real e uma relação real (de causalidade). Deveria o Sr. Reinhold ter entendido sob faculdade representativa não o fundamento real da efetividade (a causa) das representações, mas somente isto comum a todas representações efetivas, assim como, por exemplo, a lei de atração, que não é entendida como “causa da atração”, mas somente o modo geral ou a lei segundo a qual a atração ocorre; deste modo, no presente caso, “faculdade representativa” seria de modo algum algo distinto da mera representação (que este geral combina). (Maimon, 1794, 201-2, [334-36]) (sublinhado por mim)

<sup>42</sup> Essa é uma distinção apontada por Maimon em seu comentário ao *Änesidemus*, mais precisamente em sua *Dritter Brief des Philaletes na Änesidemus*. (Maimon, 1794, p. 203, [338-9])

<sup>43</sup> Vide carta de Kant a Herz de 26 de maio de 1789.

Maimon reclama por uma interpretação bem diferente da oferecida por Reinhold da noção de faculdade-representativa que se deve atribuir à CRP; uma interpretação compatível com aquela afirmação de Kant sobre uma futura teoria das faculdades que ele pretendia oferecer e assim remover a impressão dos leitores da DT que ele lidava com hipóteses na CRP – ao utilizar uma dedução subjetiva sem o poder persuasivo que ele almejava: não deveríamos entender uma teoria das faculdades como uma investigação etiológica. (Axvii) Isto é, a CRP não se compromete com uma investigação psicológica sobre as faculdades cognitivas. Esse resultado estava já latente no ceticismo de Schulze, que consistiu em mostrar que Reinhold não tinha compreendido Kant corretamente. Desse modo, Maimon complementa a censura de Schulze a Reinhold mostrando que a CRP não precisa se comprometer com a atribuição de qualquer tipo de entidade à noção de sujeito transcendental para responder ao seu problema central: como são possíveis juízos sintéticos a priori? Como vimos na passagem acima, de acordo com a interpretação oferecida por Maimon a filosofia crítica precisa se comprometer somente com um “x” suficiente para explicar que temos representações, isto é, a CRP não precisa determinar que tipo de entidade seja o sujeito transcendental, assim como a física não precisa determinar que tipo de entidade corresponda a uma lei da natureza para explicar os fenômenos que explica. Assim, a interpretação de Reinhold, que se comprometia com uma hipostasiação do “eu penso”, pois compreendia a relação entre faculdades cognitivas e representações como a relação entre causa e efeito padece do problema apontado por Beiser (p.282-3) de realizar uma teoria geral das faculdades como um discurso de primeira ordem sobre as faculdades cognitivas: “uma investigação psicológica das faculdades cognitivas”. Mas Beiser atribui este erro de interpretação à leitura que Schulze fizera de Kant e atribui a este último<sup>44</sup> uma tolerância a esse tipo de discurso ao que seria a sua dedução subjetiva e não àquele que seria o seu objetivo principal. Ora, como viemos advertindo, Kant manifestou ter o projeto de desenvolver uma teoria das faculdades que não seria uma investigação etiológica, coisa que veremos desenvolvida na teoria das faculdades de Schopenhauer.

---

<sup>44</sup> (Beiser, p.283n.)

## 1.5 Schopenhauer e o projeto de fundamentação de uma teoria das faculdades cognitivas: a retomada do projeto de Reinhold e soluções dos problemas apontados pelos céticos

Trataremos agora de mostrar que a teoria das faculdades de Schopenhauer pode ser vista como uma reformulação da *Elementarphilosophie* de Reinhold. Defenderemos essa tese mostrando que Schopenhauer possui um sistema de filosofia transcendental que mantém as características da *Elementarphilosophie* de Reinhold e que possui características que podem ser entendidas como modificações que contemplam as críticas dos céticos, que apresentamos acima, bem como dificuldades inerentes ao projeto de Reinhold.

O primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer é um princípio epistemológico; exprime aquilo que inegavelmente se encontra em qualquer cognição: uma consciência que representa, para si mesma, objetos, os quais se conectam entre si podendo formar uma cadeia complexa de relações. No momento, não é nosso objetivo examinar o primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer enquanto tal, mas apenas mostrar que Schopenhauer possuía um sistema de filosofia que muito deve à EP de Reinhold; de modo que nos concentraremos ao longo desta seção em encontrar semelhanças e diferenças desses projetos; iniciamos apresentando o primeiro princípio de Schopenhauer<sup>45</sup>:

### *A raiz do Princípio de Razão Suficiente*

*Nossa consciência cognitiva (erkennendes Bewußtsein), enquanto sensibilidade interna e externa (receptividade), compreendendo entendimento e razão, decompõe-se em sujeito e objeto e não contém nada além disso. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação são o mesmo. Todas as nossas representações são objetos do sujeito e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Ora, acontece que todas as nossas representações estão relacionadas umas com as outras de acordo com uma ligação determinável a priori; por isso nada pode se tornar objeto*

---

<sup>45</sup> Em duas passagens Schopenhauer declara que o primeiro princípio da filosofia possui como objeto a consciência e o princípio de razão, que articula a relação entre os fenômenos: (SW, I, 134-36; MVR 1: 91-92), (SW, II, 166). Nessas passagens a filosofia é caracterizada como tendo a função de tematizar aquilo que todas as ciências supõem e expressar, através de um número pequeno de conceitos gerais, toda a diversidade encontrada no mundo, que aparece, sempre como representação de um sujeito. É importante notar que essa visão idealista do mundo é consequência de decisões metodológicas com as quais Schopenhauer se compromete, as quais serão examinadas no último capítulo deste trabalho. Capítulo no qual, também, trataremos da peculiaridade da concepção de objeto de Schopenhauer: objeto não é nada mais do que representações de um sujeito.

*para nós por si constituído e independente, assim como nenhum objeto pode ser isolado e simples. (SW, III, 41) (PRS: §16)*

No exame comparativo que faremos com a EP de Reinhold nos concentraremos no problema da consciência; deixaremos de lado, portanto, o problema do princípio de razão suficiente, que diz respeito à conexão necessária entre os objetos.<sup>46</sup>

De início, destacamos que Schopenhauer possuía um projeto fundacionalista que consiste em partir de um fato da consciência (Tatsache des Bewusstseins):

Nós não partimos nem do objeto nem do sujeito; mas da *representação*, que já contém e pressupõe ambos, uma vez que a sua forma mais geral e essencial é o decompor em objeto e sujeito. (SW, I, 59-60)

(...) nós não partimos nem do sujeito nem do objeto, mas da *representação* como o primeiro fato da consciência. (SW, I, 71)

Partir de um fato da consciência como primeiro princípio e a partir disso edificar um sistema de filosofia é, como vimos, justamente o que fez Reinhold e, a partir dele, um considerável grupo de filósofos na recepção da filosofia de Kant desenvolveu e reformulou esse projeto<sup>47</sup>. Na passagem acima, podemos ver que Schopenhauer, assim como Reinhold, parte também do chamado “fato da consciência”, apesar desse fato precisar ser compreendido

---

<sup>46</sup> Essa é uma restrição que se impõe devido ao fato de que em nossa pesquisa ainda não foi possível realizar um exame da contenda sobre o princípio de razão suficiente que precedeu a entrada de Kant no debate com Eberhard. Sabemos que antes dessa manifestação de Kant, o debate tinha Reinhold como um defensor da filosofia crítica. Reconhecemos, portanto, que nossa pesquisa aqui apresentada pode ser desenvolvida através de um exame desse outro debate que ocorreu na recepção da filosofia de Kant. Até o momento pudemos apenas nos concentrar no projeto de fundamentação de uma teoria das faculdades em um princípio primeiro que Reinhold se propôs a desenvolver, por isso precisamos reconhecer a limitação de nossa pesquisa no que diz respeito a uma investigação exaustiva das motivações do projeto fundacionalista de Schopenhauer: o primeiro princípio que funda sua teoria das faculdades não contém apenas elementos de uma resposta ao projeto de uma EP, mas também para responder ao debate sobre o princípio de razão suficiente. No capítulo seguinte, apresentaremos aquilo que encontramos na própria teoria das faculdades de Schopenhauer: o princípio de razão suficiente é “enraizado na consciência”, isto é, é concebido como condição suprema de toda síntese (para usar uma linguagem kantiana), mas, reiteramos, nossa pesquisa carece ainda de um exame do debate sobre o princípio de razão suficiente que ocorreu no contexto de recepção da CRP.

<sup>47</sup> Eis uma passagem, de um discípulo de Kant, que nos mostra como surgiram inúmeros projetos filosóficos no período de recepção da filosofia de Kant: “Há senhores que estão ocupados em construir uma filosofia dos elementos através da qual eles acreditam estar erguendo sob a *Crítica* o fundamento que o seu grande autor supostamente negligenciou prover, pelo menos em algumas formas desenvolvidas. (...) Eles querem levar argumentos da filosofia crítica até o nível de fatos reais (actual fact). Mas, o fato do qual toda filosofia deve ter origem, de acordo com um deles, é o princípio de contradição; de acordo com outro, o princípio da consciência; ainda de acordo com um terceiro, o princípio de animação; para um quarto, o princípio de determinabilidade; para um quinto, o princípio de subjetividade (selfhood), etc.” (Beck, 1796, p.136) Para maiores detalhes sobre o período, cf. (DiGiovanni, 2000), (Hoyos, 2001), (Beiser, 1993), (Cassirer, 1974)

de uma maneira distinta, dadas as características que distinguem o sistema de Schopenhauer do de Reinhold, as quais serão apresentadas ao longo desta seção. Assim, ao final desta seção, depois de determinarmos as diferenças dos sistemas de Schopenhauer e Reinhold, retomaremos as semelhanças e mostraremos até que ponto elas se mantêm. Isso não se dará exclusivamente para o caso do fato da consciência, mas para todas as semelhanças que podemos encontrar nos dois sistemas, como por exemplo para o caráter analítico do primeiro princípio do qual os sistemas de Schopenhauer e Reinhold partem:

(...) em geral, um objeto sem sujeito não é concebível sem contradição. (SW, I, p.46)

(...) todo conhecimento pressupõe inevitavelmente sujeito e objeto. (SW, III: p.168)

Como imediatamente com o sujeito se coloca o objeto (do contrário a palavra seria sem significado)... (SW, III, 170)

Assim, o princípio do qual parte Schopenhauer para promover a edificação de seu sistema é um princípio analítico. Até o final deste capítulo, retornaremos à questão da analiticidade do primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer; questão essa que será complementada no próximo e no último capítulo deste trabalho. No momento prosseguiremos assinalando características comuns aos projetos de filosofia primeira de Schopenhauer e Reinhold: a teoria das faculdades do sistema de Schopenhauer é concebida a partir daquele primeiro princípio e depende de como a relação entre as noções lá contidas são concebidas. Assim, como acontecia na *Elementarphilosophie* de Reinhold, o primeiro princípio do sistema de Schopenhauer que articula as noções de representação, sujeito e objeto fundamenta uma teoria das faculdades cognitivas.

(...) faculdades cognitivas relacionam-se (...) com as classes de representações exatamente da mesma maneira que sujeito em geral com objeto em geral. Como imediatamente com o sujeito se coloca o objeto (do contrário a palavra seria sem significado) e, da mesma maneira, o sujeito com o objeto; e, portanto: ser-sujeito significa exatamente o mesmo que ter um objeto, assim como ser-objeto significa ser conhecido por um sujeito. Exatamente da mesma maneira é o caso com um objeto *de alguma maneira determinado*: imediatamente coloca-se também o sujeito *conhecendo da mesma maneira*. Uma vez que é indiferente se eu digo: os objetos têm tais e tais determinações que a ele são inerentes e próprias; ou: o sujeito conhece de tal e tal maneira – é também indiferente se eu digo: os objetos se dividem em tais classes; ou: ao sujeito são peculiares tais e tais poderes de conhecimento. (SW, III, 169-70, FR.209-10) (sublinhado por mim)

No próximo capítulo nos ateremos à teoria das faculdades de Schopenhauer e lá examinaremos essa passagem mais detalhadamente; aqui nos interessa apenas o fato de que a noção de faculdade cognitiva do sistema de Schopenhauer é concebida a partir das noções que estão contidas em seu primeiro princípio: a relação recíproca entre sujeito e objeto é transmitida para a relação entre faculdade cognitiva e classe de objetos. Nisso constatamos uma herança da *Elementarphilosophie* de Reinhold e que não se pode encontrar na filosofia crítica de Kant: a tentativa de fundamentação de uma teoria das faculdades em noções mais fundamentais. É importante adiantar dois pontos relacionados a essa semelhança dos projetos de Schopenhauer e Reinhold: (i) a razão que faz com que Schopenhauer conceba a noção de faculdade cognitiva como dependente da noção de classe de objetos, da mesma maneira que as noções de sujeito e objeto, contém uma importante diferença em comparação com o projeto de Reinhold: as noções de ‘sujeito’ e ‘objeto’ são as noções mais abstratas do sistema, enquanto as noções de ‘faculdade cognitiva’ e ‘classe de objetos ou representações’ estão em um nível abaixo, portanto, no sistema de Schopenhauer, tanto o primeiro princípio como a noção de faculdade cognitiva são resultado de uma abstração; (ii) embora a idéia de fundamentar uma teoria das faculdades em noções mais gerais seja completamente estranha ao escopo da CRP, a tese resultante da teoria das faculdades de Schopenhauer, incompatível com um pressuposto fundamental da CRP, (que será examinada no próximo capítulo), será utilizada por Schopenhauer para acusar Kant de contradição. (coisa que examinaremos no quinto capítulo deste trabalho)

Passaremos agora a considerar as diferenças dos projetos de Schopenhauer e Reinhold, tratando de mostrar também em que medida essas diferenças podem ser entendidas como reformulações e aprimoramentos do projeto de Reinhold. Dentre as diferenças do projeto de Schopenhauer uma se destaca por se relacionar de um modo peculiar com as demais: a diferença que diz respeito ao método. Schopenhauer critica os sistemas filosóficos que lançam mão de derivações puramente lógicas e caracteriza o seu procedimento metodológico como analítico ou indutivo, tanto na ordem da descoberta, como na ordem de exposição. Pois bem, o fato é que embora Schopenhauer se manifeste a respeito do método utilizado por ele nos princípios de sua filosofia transcendental, ele o faz de maneira insuficiente para podermos determinar adequadamente o que ele chama de deduções “não puramente lógicas”, que ele entende como as únicas derivações legítimas. Essa insuficiência de esclarecimentos sobre o método de sua filosofia nos demandará recorrer a esclarecimentos relacionados com o que ele

entende por derivações genuínas, não-puramente lógicas, que ele nos apresenta estabelecendo como deve ser o procedimento para edificar o corpo doutrinário de uma ciência; os quais são, na verdade, esclarecimentos que dizem respeito ao modo de geração dos conceitos fundamentais que fazem parte dos primeiros princípios de uma ciência. Coisa que nos permitirá compreender como Schopenhauer procedeu para a formação dos conceitos fundamentais que fazem parte do primeiro princípio de sua filosofia. Ao final, pretendemos mostrar que a concepção de método do sistema de Schopenhauer, por um lado possibilita algumas modificações do projeto de Reinhold, por outro, resolverá problemas intrínsecos a esse.

Nos outros sistemas filosóficos a consequência é trazida pronta através de uma dedução de princípio a princípio. Mas para isso ocorrer o próprio conteúdo precisa estar já presente em todos os princípios mais gerais. (...) [nestes sistemas] só é desenvolvido e repetido o que já tinha sido dito nos princípios fundamentais. (...) Meus princípios, ao contrário, freqüentemente, apóiam-se não nas conclusões, mas imediatamente no mundo intuitivo; as consequências no meu sistema são como qualquer consequência real e rigorosa, as quais, via de regra, não são alcançadas por uma via puramente lógica. (SW, IV, 163)

A respeito do caráter próprio do meu filosofar, posso dizer que em toda parte procuro levar as coisas ao fundamento real, na medida em que eu não sossego até perseguí-las até o último dado (Gegebene). Isto acontece de acordo com uma tendência natural que me impele a não descansar com qualquer conhecimento mais geral e mais abstrato – consequentemente, ainda mais indeterminado - seja com conceitos puros, seja com palavras; mas [esta tendência natural] me impulsiona a ter nus frente a mim os últimos princípios de todos conceitos e proposições, que são sempre intuitivos, os quais então eu preciso, lá deixar como fenômenos originários (Urphänomen). (SW, IV,164)

Essas passagens nos mostram que Schopenhauer tinha concepção metodológica distinta da de Reinhold. Pois este, como vimos, pretendia deduzir sua teoria das faculdades de seu primeiro princípio, o princípio da consciência (Satz des Bewusstseins), o qual continha as noções de sujeito, objeto e representação. Schopenhauer claramente manifesta não fazer isso em seu sistema, pois, dessa forma, do conteúdo do primeiro princípio deveria poder ser derivado todo o sistema. Mas essa passagem não é clara sobre o que Schopenhauer entendia por uma derivação não puramente lógica dos teoremas de seu sistema e nem como esses elementos extra-lógicos ou dados intuitivos poderiam fazer parte das derivações promovidas por seu sistema. No entanto, está claro e manifesto que Schopenhauer rejeita o método de

investigação e de exposição sintética ou dedutiva: “Tudo o que aqui foi dito resume-se na seguinte frase: minha filosofia não se originou e não se apresentou através da via sintética, mas através da analítica”. (SW, IV, 164)<sup>48</sup>

Ao se pronunciar sobre o modo com o qual o corpo doutrinário de uma ciência deve ser formado, Schopenhauer faz afirmações sobre as limitações das deduções lógicas e a importância do material pré-judicativo, as representações intuitivas, para a formulação de premissas. Essas considerações todas dependem do modo como Schopenhauer concebe a relação entre intuições e conceitos, coisa que examinaremos no quarto capítulo deste trabalho. Em resumo, para Schopenhauer todo juízo é uma relação de esferas de aplicação ou extensão de conceitos, os quais têm o seu conteúdo originado através de um processo de abstração de intuições<sup>49</sup>. Schopenhauer afirma que a ciência se caracteriza “pela marcha gradual do geral ao particular”, de modo que “a maior parte de suas proposições são derivadas de princípios admitidos previamente, isto é, são fundadas sobre provas”. Mas “toda prova se apóia numa verdade incomprovada, que é o próprio fundamento da prova, ou das provas da prova”. De modo que “a intuição – seja pura e a priori; como nas matemáticas, seja a posteriori, como nas outras ciências – é a fonte de toda verdade e o fundamento de toda ciência.” (MVR 1: 73) Schopenhauer, portanto, vê restrições nas derivações lógicas e as considera incapazes de nos oferecer conhecimento sem recorrer a elementos extra-lógicos:

Nenhuma ciência pode ser totalmente dedutiva, tal como não se pode construir no ar; todas as suas provas devem reconduzir-nos a uma intuição que já não é demonstrável...

Não se chegará nunca, com um encadeamento puramente lógico de silogismos – por mais certas que sejam as premissas –, senão a esclarecer a matéria que reside completamente nas premissas... (MVR 1: 74-75)

Essas considerações sobre o método das ciências são encontradas no primeiro volume de MVR; no segundo volume dessa mesma obra, encontramos, no capítulo 12 (SW, II, 155-

---

<sup>48</sup> Nessa frase temos uma clara manifestação de um desacordo com o método utilizado por Reinhold em sua EP e a manifestação de que Schopenhauer possui uma concepção metodológica peculiar. Convém mencionar que essas três últimas passagens citadas são encontradas em textos tardios; passagens nas quais Schopenhauer oferece esclarecimentos sobre sua própria filosofia (Einige Bemerkungen über meine eigene philosophie). (SW, IV, §14) Por incrível que pareça, elas são as afirmações mais diretas sobre o modo com o qual Schopenhauer teria formado e exposto o seu sistema de filosofia primeira. Com o intuito de esclarecer mais a questão, utilizaremos passagens de outros textos vinculados ou à tarefa da filosofia em geral, ou ao método das ciências.

<sup>49</sup> Uma passagem curta em que essa tese é expressa: “todo conceito existe e tem valor enquanto está em relação, tão longínqua quanto se queira, com uma representação intuitiva”. (MVR 1: 74)

168), uma exposição sistemática sobre como deve ser estabelecido um corpo doutrinário em geral; passagem na qual é possível perceber o modo exato com o qual Schopenhauer concebia o estabelecimento dos primeiros princípios de um corpo doutrinário, passando por uma geração de conceitos a partir de uma comparação com a realidade empírica e com resultados já consagrados no campo do saber em questão:

Da análise das várias funções do nosso intelecto (...) está claro que para um correto uso metodológico, seja para um propósito prático ou teórico, o seguinte é exigido: (1) a correta apreensão intuitiva das coisas reais tomadas em consideração e todas as suas relações e propriedades essenciais de todos *dados* (*Data*); (2) A formação (*Bildung*) a partir destas de *conceitos* corretos, portanto o resumo (*Zusammenfassung*) daquelas propriedades sob corretas abstrações que então se tornam o material do pensamento subsequente. (3) A comparação destes conceitos parcialmente com o intuído, parcialmente com eles mesmos, parcialmente com o estoque de conceitos restantes, de maneira que resulte disso *juízos* corretos, apropriados ao assunto, compreendendo e exaurindo o assunto completamente. (4) A reunião ou *combinação* desses juízos em premissas de silogismos: isso pode variar de acordo com a escolha e arranjo dos juízos e ainda o *resultado* real de toda a operação é primariamente dependente disso. (SW, II, 155-6)

A passagem deixa explícito algo que já havíamos anteriormente manifestado: a concepção metodológica defendida por Schopenhauer supõe sua teoria sobre o conhecimento discursivo (conceitos são abstrações de intuições e juízos são relações entre conceitos; silogismos são relações entre juízos). A imposição dessa concepção metodológica à filosofia, realizando os ajustes necessários para uma adequação à matéria – coisa com a qual nos comprometemos em nossa interpretação e para a qual, em seguida, apresentaremos evidências textuais que a atestam – dá margem a uma objeção que nos será útil para esclarecer a peculiaridade do método utilizado por Schopenhauer em seu projeto fundacionalista. A objeção é uma acusação de circularidade: “como um sistema cujo objetivo é oferecer uma teoria das faculdades cognitivas, que deve determinar como qualquer faculdade cognitiva deve ser concebida, pode pressupor uma teoria sobre o conhecimento discursivo? Essa teoria deveria estar subsumida a uma teoria das faculdades e não ao contrário.”

A questão é que Schopenhauer possui um projeto fundacionalista, mas ele está imbuído de um certo pragmatismo que antecipa aquilo que encontramos na descrição de Goodman (1979, p.62-65) do equilíbrio reflexivo na justificação das inferências dedutivas: não se deriva uma consequência exclusivamente de um princípio aceito anteriormente, mas se faz

um acordo entre resultados previamente aceitos e princípios<sup>50</sup>. Segundo essa concepção, as derivações promovidas por um corpo doutrinário não seguem uma linha descendente de um princípio geral ou um axioma até chegar a teoremas, por uma via puramente lógica, mas a determinação do próprio conteúdo dos princípios gerais demanda um prévio conhecimento de teses que posteriormente serão encaradas como teoremas do sistema. De modo que na confecção de um corpo doutrinário não se procede admitindo inicialmente o princípio supremo e dele derivando todos os teoremas do sistema, mas se parte de resultados irrecusáveis e, procedendo por abstração e comparação, se determina os princípios primeiros. Mas, uma vez concebidos esses princípios, deles será necessário poder derivar aqueles resultados dos quais se partiu para a determinação dos primeiros princípios, mas daí esses resultados serão teoremas. Ou seja, a própria formulação dos princípios do sistema antevê aquilo que deles será derivado.

Essa objeção que tratamos de rechaçar se relaciona com o que Schopenhauer deve ter feito para conceber sua teoria das faculdades e o seu primeiro princípio, dado que o seu procedimento metodológico é aquele descrito na passagem acima: o primeiro passo é a consideração dos dados. Ora, os dados para que venha a ser estabelecida uma teoria das faculdades são as próprias cognições, ou, como podemos depreender da tese de doutorado de Schopenhauer, diferentes tipos de juízos, os quais demandam diferentes tipos de justificativas, as quais pressupõem fontes heterogêneas de cognições<sup>51</sup>. A partir desses dados se passa para o processo de formação de conceitos de faculdade cognitiva e, posteriormente, o de representação, sujeito e objeto, os quais são os mais gerais<sup>52</sup>.

O fato é que, diferentemente do corpo doutrinário das ciências, quando a formação dos conceitos que serão conectados na formação dos princípios é feita a partir de comparações com a realidade empírica, com as intuições, o corpo doutrinário da filosofia deve ser montado com juízos que têm por objeto tudo que as ciências pressupõem: as relações elementares que

---

<sup>50</sup> “Um círculo virtuoso”, no qual há “ajustes mútuos entre regras e inferências aceitas”. (Goodman, 1979, p.64)

<sup>51</sup> Cf. (PRS: §15, §51, §-§ 28-33); capítulo seguinte e final do quarto capítulo deste trabalho. Schopenhauer toma as diferentes maneiras de encontrarmos a razão ou justificativa da verdade de um juízo (Erkenntnisgrund) como possibilitadas por diferentes poderes cognitivos. Por exemplo: a razão para o juízo “a soma dos ângulos de um triângulo é 180°” não é de mesma natureza que “aquele livro é amarelo”; no primeiro caso a justificativa do juízo é uma intuição pura, no último, uma intuição empírica.

<sup>52</sup> Examinaremos a noção de faculdade cognitiva no capítulo seguinte. Neste, como já manifestamos, nosso intuito é mostrar que Schopenhauer possui um sistema de filosofia primeira que deve ser visto como uma herança do projeto de Reinhold. Por isso não nos deteremos aqui na própria teoria das faculdades Schopenhauer: passaremos a identificar as diferenças mais significativas que encontramos no princípio mais geral de Schopenhauer e, ao final deste capítulo, veremos que esta concepção de método também é a razão de uma diferença de estatuto das faculdades cognitivas.

se encontram em todas nossas cognições. (Cf. PRS:§16) Assim, os conceitos que farão parte dos princípios da filosofia devem ser gerados a partir de uma comparação com todas as nossas cognições. Corroborando a nossa interpretação sobre o método da filosofia que Schopenhauer teria concebido, a qual realizamos a partir de uma consideração de passagens sobre o método das ciências, estão essas passagens nas quais Schopenhauer expõe ser a tarefa da filosofia obter uma compreensão da essência do mundo:

[a filosofia] deve servir-se da abstração, pensar todo o particular sob a forma do geral e compreender todas as diferenças do particular sob a um conceito geral. Assim, ela deverá, por um lado, separar, por outro, reunir e entregar ao conhecimento toda a multiplicidade do mundo reduzida a um pequeno número de conceitos essenciais. (MVR 1:92)

Sem dúvida, poderá alegar-se que cada um sabe o que é o mundo, sem procurar tão longe, visto que cada um é o sujeito do conhecimento e o mundo é a sua representação (...). (MVR 1: 91-2)

A harmonia que reina no mundo, sob todos os seus aspectos e em cada uma de suas partes, pelo fato de pertencer a um todo, deve encontrar-se também nessa imagem abstrata do mundo. (MVR 1: 92)

Uma comparação dessas passagens que estabelecem tarefas à filosofia para elaboração de uma ‘imagem abstrata do mundo’ com o §16 de PRS nos fornece evidências suficientes para sustentarmos que o método utilizado por Schopenhauer na formulação dos princípios de seu sistema foi justamente aquele, *mutatis mutantis*, que encontramos descrito detalhadamente para a formação dos princípios do corpo doutrinário de uma ciência. Não consideramos essa questão já estabelecida, no entanto. Até o final deste capítulo mostraremos como as diferenças que encontramos nos projetos de filosofia primeira de Schopenhauer e Reinhold podem ser explicadas aceitando que o método da filosofia de Schopenhauer deve ser compreendido dessa maneira que sustentamos.

Começemos pela diferença mais gritante. Comparemos o modo com o qual as noções de sujeito objeto e representação estão articuladas no primeiro princípio da filosofia de Reinhold e Schopenhauer:

Na consciência a representação, através do sujeito, do sujeito e do objeto se diferencia e com ambos se relaciona. (Reinhold, 1790, 167; 113)

*Nossa consciência cognitiva, (...), decompõe-se em sujeito e objeto e contém nada além disso. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação é o mesmo. (SW, III, 41) (§16) (por nós sublinhado)*

A mera consideração da disposição dos elementos que compõem os primeiros princípios de Reinhold e Schopenhauer que, como já mencionamos acima, são os mesmos, nos permite identificar uma contradição: enquanto Reinhold diferencia “representação” e “objeto”, Schopenhauer os identifica. Essa cláusula que identifica objeto e representação é uma diferença do primeiro princípio de Schopenhauer e do de Reinhold que nos mostra que o debate em torno dos princípios da filosofia crítica não terminou em 1794, com a *Doutrina da Ciência* de Fichte, que se apresenta com uma resposta a Schulze e Maimon. Pretendemos mostrar que, concebendo o método da filosofia de Schopenhauer da maneira como sugerimos acima, é possível entender a cláusula que diferencia gritantemente o princípio do §16 de PRS do princípio da consciência de Reinhold como uma reformulação promovida por Schopenhauer que contempla as críticas de Schulze e Maimon ao princípio da consciência de Reinhold que vimos na seção anterior. Assim, defenderemos a tese exegética segundo a qual esses cétricos, juntamente com Reinhold, forneceram boa parte do horizonte conceitual e problemático dos princípios da filosofia de Schopenhauer<sup>53</sup>.

Como vimos, a cláusula da diferenciação entre representação e seu objeto foi atacada por Schulze através de um contra-exemplo. Alegava Schulze que se a representação sempre se relaciona a um objeto diferente dela, a intuição não poderia ser um tipo de representação. Ora, a aplicação de um dos procedimentos contidos naquela descrição de passos de formação de um corpo doutrinário contempla algo como as objeções que os cétricos fizeram a Reinhold, caso Schopenhauer as considerasse pertinentes, como nos parece ser o caso: a formação correta dos conceitos que compõem o princípio de uma doutrina deve levar em conta os resultados consagrados no campo em questão. De modo que antes de formular um juízo que conectasse os conceitos de sujeito, objeto e representação, Schopenhauer – caso tenha seguido o procedimento por ele descrito, como aqui estamos supondo – deve ter considerado duas coisas que se destacavam na “jurisprudência filosófica”: (i) o próprio princípio da consciência

---

<sup>53</sup> Outros problemas da recepção da filosofia de Kant também são contemplados no sistema de Schopenhauer: o problema da afecção, apontado por Jacobi, primeiramente, e a própria contenda entre Kant e Eberhard: Schopenhauer apresenta o que ele chama de uma “nova dedução da coisa em si” (SW, I, 570) e uma dedução do Princípio de Razão Suficiente como princípio supremo de todo o sistema de filosofia transcendental (Cf. Segundo capítulo deste trabalho).

de Reinhold, bem como (ii) a objeção de Schulze contra a cláusula de diferenciação entre objeto e representação. Assim, compreendemos que a contemplação das objeções dos cétricos pode ser entendida como a adaptação do passo “3” do procedimento de formação de princípios e conceitos de um corpo doutrinário que vimos acima; a adaptação à matéria em questão – que é a consciência<sup>54</sup> – nos permite conceber a comparação com “juízos corretos, apropriados ao assunto” com o que chamamos de “jurisprudência filosófica”: as objeções dos cétricos ao princípio de Reinhold. Lembrando ainda que os passos “1” e “2” compreendem, respectivamente, (1) uma análise das cognições, constatando a necessidade em separá-las por tipos (conhecimento intuitivo, discursivo ou abstrato, conhecimento matemático e geométrico e sentimentos<sup>55</sup>) e (2) o estabelecimento do que há de comum a essas cognições: são material para a justificação de juízos, supõem uma consciência, são representações, as quais podem formar uma cadeia complexa de relações necessárias, etc.

É preciso reiterar que nosso propósito no momento é mostrar que o procedimento de formação dos conceitos da filosofia de Schopenhauer pode ser entendido como influenciado pelo debate de recepção da filosofia crítica de Kant. Também é importante mencionar que a cláusula de identificação entre representação e objeto, que compõe o primeiro princípio de Schopenhauer será examinada sob outro prisma no prosseguimento que daremos a este trabalho; de modo que, nos parágrafos anteriores, nos concentramos em oferecermos uma interpretação do que teria sido o procedimento de formulação do primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer, o princípio do §16 de PRS<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> (SW, II, 166): “A filosofia ou metafísica enquanto doutrina da consciência (Lehre vom Bewusstsein)...”.

<sup>55</sup> Compare isso com a divisão das faculdades promovida por Schopenhauer. Coisa que examinamos no próximo capítulo e que voltamos a tocar na última seção do quarto capítulo, quando apresentamos a peculiaridade do conhecimento discursivo de ser a mediação de todos os tipos de representação através de juízos que utilizam conceitos de diferentes origens cognitivas. Que são, segundo Schopenhauer, quatro; daí: “raiz quádrupla do princípio de razão suficiente”, nós podemos encontrar quatro maneiras diferentes de oferecer justificativas para juízos.

<sup>56</sup> No último capítulo deste trabalho nos dedicaremos a um exame do primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer. No terceiro capítulo deste trabalho, ofereceremos uma interpretação da noção de objeto que consiste em uma conciliação de duas concepções de objeto necessárias para a teoria da percepção de Schopenhauer: uma concepção idealista, própria da filosofia transcendental e uma concepção realista, própria da fisiologia. Aceita essa interpretação que lá propomos, a filosofia de Schopenhauer pode ser vista como oferecendo uma interessante resposta ao problema da afecção de Jacobi. É digno de nota que no último capítulo será examinada apenas a concepção de objeto da filosofia, distinta e contraditória com a concepção que é o ponto de partida da fisiologia – segundo Schopenhauer. Ainda é preciso mencionar que o papel que a identificação entre representação e objeto joga no §5 de MVR e que é retomada no primeiro capítulo do segundo volume de MVR: Schopenhauer diferencia sua concepção de objeto na explicação da possibilidade da experiência de diferentes posições filosóficas. Quanto a isso, temos no §21 de PRS o local em que a posição da filosofia de Schopenhauer foi desenvolvida e no terceiro capítulo de nosso trabalho um exame detalhado do assunto. No último capítulo deste trabalho, retomaremos o assunto na notícia que ofereceremos ao leitor ao propormos nossa leitura do primeiro capítulo de MVR, alternativa à de Janaway.

Outro ponto do sistema de Schopenhauer no qual encontramos uma herança do projeto de Reinhold e reformulações que contemplam críticas de Schulze e Maimon é o estatuto da noção de faculdade cognitiva. Mostramos como a leitura de Schulze da noção de faculdade cognitiva da CRP, como comprometida com a hipostasiação do “eu penso”, foi um modo de mostrar que Reinhold, com a sua teoria das faculdades em sua *Elementarphilosophie* feria o espírito da CRP. Isso porque, como vimos, Reinhold era um famoso representante da recém criada filosofia crítica e compreendia a noção de faculdade cognitiva (*Vorstellungsvermögen*) como causa atuante da representação. Maimon, no seu comentário ao *Änesidemus*, afirmou, como vimos, que a filosofia crítica não precisava postular a existência de nenhuma entidade que fizesse as representações possíveis como causa da possibilidade ou da efetividade delas. A noção de faculdade cognitiva da CRP, de acordo com Maimon, é parasitária e não pode ser diferente do próprio conhecer; noção cuja função era apenas explicar as condições de possibilidade de que tenhamos representações. Ora, Schopenhauer terá uma teoria das faculdades que não se compromete com a existência de nenhuma entidade, mas com conceitos ou noções com funções meramente explicativas:

(...) elas [as faculdades cognitivas: sensibilidade, entendimento e razão] são expressões gerais para as classes de representações estabelecidas, que a cada época são mais ou menos precisamente diferenciadas naqueles poderes de conhecimento. Mas elas são abstraídas das representações, enquanto condição, em contra-partida ao necessário correlato daquelas representações, o sujeito; conseqüentemente, relacionam-se as classes de representações com faculdades cognitivas exatamente da mesma maneira que sujeito em geral com objeto em geral. Como imediatamente com o sujeito se coloca o objeto (do contrário a palavra seria sem significado) e da mesma maneira com o objeto, o sujeito; e, portanto: ser sujeito significa exatamente o mesmo que ter um objeto, assim como ser objeto significa ser conhecido por um sujeito. Exatamente da mesma maneira é o caso com um objeto *de alguma maneira determinado*: imediatamente coloca-se também o sujeito *conhecendo da mesma maneira*. Uma vez que é indiferente se eu digo: os objetos têm tais e tais determinações que a ele são inerentes e próprias; ou: o sujeito conhece de tal e tal maneira – é também indiferente se eu digo: os objetos se dividem em tais classes; ou: ao sujeito são peculiares tais e tais poderes de conhecimento. (SW, III, 169-70, FR.209-10) (sublinhado por mim)

Essa passagem nos revela que Schopenhauer tinha uma concepção de faculdade cognitiva muito mais próxima daquela rápida sugestão de Kant presente no prefácio da 1ª edição da CRP e não sujeita às críticas de Schulze e Maimon à *Elementarphilosophie* de Reinhold, pois a sua noção de faculdade cognitiva não se compromete com nenhuma correspondência a qualquer tipo de entidade. A noção de faculdade cognitiva de

Schopenhauer, desse modo, está de acordo com a filosofia crítica de Kant à medida que sua teoria das faculdades não realiza um discurso de primeira ordem sobre as faculdades cognitivas – investigando a causa de um efeito – mas apenas tomando as faculdades cognitivas como condições de possibilidade de fazermos diferentes tipos de juízos, os quais supõem que tenhamos representações de naturezas distintas, ou diferentes formas de aplicação do princípio de razão suficiente.<sup>57</sup> No entanto, como mencionamos acima, podemos encontrar o legado da *Elementarphilosophie* de Reinhold na teoria geral das faculdades de Schopenhauer: a noção de faculdade cognitiva é concebida a partir do princípio mais geral de conhecimento que determina as relações entre as noções de sujeito, objeto e representação. Mas é importante destacar que apesar de conceber a noção de faculdade cognitiva a partir da noção mais geral de conhecimento, tanto a noção mais geral de representação como a noção de faculdade cognitiva são abstrações<sup>58</sup>, coisa que já destacamos acima e que faz parte da concepção metodológica de Schopenhauer de formação de um corpo doutrinário. Ora, abstração é a primeira coisa descartada por Reinhold na sua explicação de como o seu princípio da consciência (Satz des Bewusstseins) expressa o fato originário da consciência.<sup>59</sup>

Essa diferença em relação à filosofia de Reinhold também pode ser vista como mais uma influência das críticas dos céticos ao projeto da *Elementarphilosophie* na edificação do sistema de Schopenhauer. Pois Schulze sugere que o princípio da consciência de Reinhold seja considerado um princípio sintético, gerado a partir de um processo de abstração<sup>60</sup>. Ora, Schopenhauer aceitará a segunda sugestão e recusará a primeira. Mas, considerando o fato de que os princípios mais gerais da filosofia de Schopenhauer são resultado abstrações – o que é resultado de uma exigência da própria teoria do conhecimento discursivo de Schopenhauer, que concebe os juízos todos como conexões entre conceitos e conceitos o resultado de um

---

<sup>57</sup> Remeto o leitor ao §15 de PRS, passagem em que Schopenhauer analisa o que é necessário para responder à pergunta “por que um triângulo tem três lados e três ângulos que somam sempre 180°?”. A resposta que damos a esta pergunta necessita que tenhamos um tipo peculiar de representação que não é nem espaço-temporal, nem puramente conceitual. Isso fará com que Schopenhauer estabeleça a relação entre razões ou justificativas para juízos (Erkenntnisgrund) e diferentes tipos de cognições; o poder que nos faculta responder àquela pergunta e a demais tipos de juízos é entendido como uma faculdade cognitiva. Agora, a relação entre faculdades cognitivas e as formas do princípio de razão suficiente só será esclarecida a contento no próximo capítulo.

<sup>58</sup> No parágrafo que antecedia essa última citação, afirmava Schopenhauer: “(...) a proposição eu conheço, que é para nós a última possível abstração (...)” (SW, III, 169), (FR:208), (PRS:§41)

<sup>59</sup> (Reinhold, 1789, p. 113, [168])

<sup>60</sup> (Schulze, 1792, p. 62-3, [76-7])

processo de abstração de representações mais completas<sup>61</sup> – é uma questão pertinente se perguntar pela maneira com a qual se passa de um nível de abstração para o outro. Pois, o princípio do §16 de PRS que contém as relações entre sujeito e objeto, conhecedor e conhecido é a última abstração possível, isto é, contém as noções mais gerais de conhecimento – fato que já notamos em nota acima e também do que se depreende de passagens que citamos anteriormente nas quais o primeiro princípio da filosofia é descrito como o resultado de uma abstração que deve conter toda a multiplicidade do mundo e que é retomado na passagem acima citada –; já as noções de faculdade cognitiva e classe de objetos estão no nível imediatamente abaixo e são concebidas em consonância com o princípio que está no topo, no nível superior de abstração.

Ora, no §1 de PRS, Schopenhauer apresenta as leis metodológicas de homogeneidade e especificação. Elas é que regulamentam a passagem de um nível de abstração para o outro:

A lei de *homogeneidade* chama-se o apanhar as espécies através do prestar a atenção às semelhanças e acordo das coisas reunindo-as em classes e estas em gêneros até, em último lugar, chegarmos ao conceito mais geral que compreende tudo... (PRS: §1)

(...) A lei de *especificação* (...) exige que nós distingamos as espécies umas das outras sob um conceito genérico mais compreensivo e incluamos de novo a espécie mais genérica e a mais específica sob estas espécies. (SW, III, 11-2) (PRS: §1)

Essas leis metodológicas são apresentadas com apelo a Kant<sup>62</sup> e Platão; coisa que deve ser entendida como a adoção de leis que fazem parte de um consenso cuja adoção está fora de disputa. Pois bem, tendo estabelecido o modo com o qual devemos conceber a relação entre o princípio do §16 de PRS, que contém as relações entre as noções de sujeito, objeto e representação, e as noções de faculdade cognitiva e classe de objetos, passemos a considerar a justificativa que Schopenhauer oferece para cada uma dessas relações. Tanto o princípio do §16 de PRS, como a teoria das faculdades de Schopenhauer, são princípios e esses, como todos os demais, são juízos, os quais, nada mais são do que uma conexão entre conceitos. Ora,

---

<sup>61</sup> Aqui está presente o resultado de uma reflexão nossa que não possui uma confirmação, nem o contrário disso, nos textos de Schopenhauer; reflexão essa que aparecerá também no capítulo em que tratamos da teoria do juízo de Schopenhauer: a formação de conceitos não precisa ser feita exclusivamente a partir de intuições; pode ser realizada a partir de intuições puras ou sentimentos.

<sup>62</sup> Cf. (CRP: B 684-686)

a justificativa da conexão dos conceitos que compõem esses princípios é a própria justificativa desse princípios. Agora, como vimos, Schopenhauer considerava a relação entre sujeito e objeto uma relação recíproca – não há objeto sem sujeito e *vice versa* – e ainda: uma relação cuja negação é uma contradição. Isto é, o juízo do §16 de PRS é um juízo analítico. E, uma vez que a relação entre faculdades cognitivas e classe de objetos é concebida como um nível menos abstrato da relação vigente entre as noções de sujeito e objeto, contida no §16 de PRS, a relação entre faculdades cognitivas e classe de objetos da teoria das faculdades de Schopenhauer é, igualmente, uma relação cuja negação é uma contradição e que mantém aquela reciprocidade. Essa é a justificativa de Schopenhauer para sua teoria das faculdades: ela é resultado da aplicação da lei de especificação ao princípio mais geral de conhecimento. Isto é, a verdade metalógica<sup>63</sup> ou analítica da teoria das faculdades de Schopenhauer, que como veremos no quinto capítulo deste trabalho, será utilizada para justificar as modificações que Schopenhauer promoveu na *Doutrina dos Elementos* da CRP ao conceber o seu sistema de filosofia transcendental da maneira que concebeu, depende de que se aceite a correção do princípio primeiro da filosofia de Schopenhauer, que, segundo nossa interpretação, foi confeccionado da maneira que acabamos de sugerir.

Cabe-nos fazer algumas considerações finais sobre como as semelhanças com o projeto de Reinhold se mantém, dadas as diferenças metodológicas que apresentamos. Em primeiro lugar, devemos levar em conta que o fato da consciência do qual Schopenhauer manifesta ter partido, como conferimos em passagens acima, para não ser uma incoerência com o método de sua filosofia precisa ser entendido como um fato interpretado e construído, de maneira semelhante como quando recorremos a um fato histórico, o qual só é um fato na medida em que homens os manipulam e moldam de alguma maneira. Pois, como vimos, a articulação das noções de sujeito, objeto e representação não é dada imediatamente como era no caso da filosofia de Reinhold, mas estabelecida através de processos de abstração e comparação com os quais esses conceitos fundamentais são gerados. Assim, o fato da consciência, no sistema de Schopenhauer, não é absolutamente primeiro, mas é estabelecido juntamente com a confecção do sistema. E ainda, os conceitos que compõem esse fato são todos eles construídos e não originários. Eles são conceitos concebidos de modo semelhante com o qual Kant concebia a construção de conceitos pela matemática que procedia por “construções de conceitos, originalmente arquitetados pela própria mente”. Mas diferentes dessas no sentido em que apenas o instituem o significado de um termo, elas não serão, como

---

<sup>63</sup> Essa é uma aplicação do vocabulário da filosofia de Schopenhauer. Cf. (PRS: §33)

as definições matemáticas, “produzidas sinteticamente” (A730/B758), demandando uma “apresentação *a priori* da intuição que corresponde ao conceito” (A713/B741). O procedimento de construção desses conceitos que compõem o primeiro princípio do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer demandam abstração e comparação com instâncias extra-judicativas – as próprias cognições enquanto tais – e, como sugerimos, jurisprudenciais.

Dito isso, sugerimos que o leitor prossiga a leitura dessa dissertação não entendendo o sistema de filosofia de Schopenhauer como um sistema hostil à filosofia kantiana por deduzir de sua teoria das faculdades um teorema contraditório com o pressuposto da CRP como um todo: a impossibilidade da relação recíproca entre conceitos e intuições. O sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer é muito mais interessante quando se considera que a filosofia de Kant era coisa do passado em 1813, quando Schopenhauer o concebeu em sua tese de doutorado, e que os sistemas do idealismo alemão eram tidos como corretos partindo do resultado supostamente estabelecido por Fichte, em 1794, que já havia proposto abandonar completamente a noção de coisa em si em sua resenha do *Änesidemus* (Fichte, 1792). Embora o tratamento positivo que Schopenhauer dá a essa noção esteja fora do escopo deste trabalho, através de sua “nova dedução da coisa em si”, o estabelecimento do seu sistema de filosofia transcendental, que analisamos nesta dissertação, é fundamental para que Schopenhauer possa restabelecer o idealismo transcendental na era do idealismo triunfante. Principalmente porque nessa nova versão do idealismo transcendental joga importante papel a teoria das faculdades cognitivas que acomoda os sentimentos como um tipo de cognição que oferece a razão para a verdade de um certo tipo de juízo. Tese que será fundamental para a nova dedução da coisa em si que Schopenhauer oferecerá no §17 de MVR. De maneira a complementar a essa nova dedução da coisa em si, a restituição do idealismo transcendental na era do idealismo requer uma resposta ao problema da afecção; problema que motivou o abandono da noção de coisa em si. Esse problema é respondido por Schopenhauer em sua teoria da percepção, a qual é examinada no terceiro capítulo deste trabalho e que constitui uma parte importante do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer, pois é lá que encontramos a sua teoria da experiência que se propõe a substituir a *Analítica Transcendental* de Kant, com uma nova resposta à pergunta *quid jûris?* e a um problema complementar: *quid facti?*

## 2 A TEORIA GERAL DAS FACULDADES COGNITIVAS DE SCHOPENHAUER E A RAIZ DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

No presente capítulo examinaremos a teoria geral das faculdades de Schopenhauer – que, como mostramos no capítulo precedente, compõe o sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer, o qual deve ser entendido como uma resposta às objeções céticas feitas à EP de Karl Leonhard Reinhold, um projeto cujo objetivo era oferecer à CRP fundamento absoluto. Dentro desse espírito, a teoria estabelece como as faculdades cognitivas, em geral, se relacionam com as cognições por elas produzidas. No entanto, como já assinalamos no capítulo precedente, a teoria das faculdades cognitivas de Schopenhauer não é uma investigação psicológica sobre nossos poderes cognitivos, mas o estabelecimento *filosófico* de como devem ser concebidas as relações entre as noções de ‘faculdade cognitiva’ e ‘representações’, sendo essas últimas de diferentes tipos, mas nada mais que algo em nossa consciência que nos habilita a fazer diferentes tipos de juízos, que podem ter diferentes justificativas.

Veremos que essa teoria estabelece um resultado que determina como a filosofia transcendental de Schopenhauer é realizada, pois estabelece como cada cognição se relaciona com sua respectiva faculdade. Considerando esse aspecto, obteremos uma lição que diz respeito à inserção da filosofia de Schopenhauer na história da filosofia alemã geralmente ignorada<sup>64</sup>: uma justificativa de uma das críticas de Schopenhauer à Doutrina das Categorias de Kant. Justificativa essa que, como pontuaremos cuidadosamente no quinto capítulo deste trabalho, diz respeito ao esclarecimento oferecido por Schopenhauer da diferença da sua teoria da experiência em relação à de Kant, fundado em uma tese sobre os poderes cognitivos que uma teoria desse tipo deve pressupor. Mas, é importante frisar que nos damos o direito de encontrar na própria teoria das faculdades de Schopenhauer uma justificativa de sua acusação de que os pressupostos de Kant em sua *Dedução Transcendental* (DT) (Cf. B74-75, A93) incorrem em contradição porque compreendemos a teoria das faculdades de Schopenhauer como fazendo parte de um projeto maior de fundamentação de um sistema de filosofia transcendental; projeto esse que, com uma teoria das faculdades que obtém resultados diferentes da tese da tese da cooperação recíproca entre entendimento e sensibilidade suposta

---

<sup>64</sup> Nos seguintes trabalhos não encontramos um esforço semelhante ao que tivemos: White (1992), Tsanoff (1911) e Guyer (1999)

por Kant na DT, deverá rejeitar a resposta de Kant a Hume na sua DT e – como veremos no capítulo seguinte – oferecer uma resposta diferente ao problema: como é possível a experiência?

Assim, examinaremos a teoria geral das faculdades cognitivas de Schopenhauer o que será, na verdade, um esforço de compreensão da base do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer. Para este fim, trataremos de elucidar o papel do Princípio de Razão Suficiente em suas diferentes formas, e a terminologia empregada por Schopenhauer para explicá-lo. Trata-se de uma etapa indispensável para explicar por que a filosofia transcendental de Schopenhauer está fundada em um pressuposto sobre os nossos poderes cognitivos incompatível com a filosofia transcendental de Kant.

## 2.1 O alcance do Princípio de Razão Suficiente na filosofia de Schopenhauer

A teoria geral das faculdades de Schopenhauer foi articulada em sua tese de doutorado, *A Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente* (PRS), a qual oferece uma justificativa do nosso uso do Princípio de Razão Suficiente. Segundo o próprio Schopenhauer essa sua obra de juventude tem como finalidade mostrar qual é a fonte de toda necessidade e fornecer um fundamento adequado a esta noção. Como resultado dessa empreitada, conclui Schopenhauer que toda necessidade acessível ao conhecimento humano tem fundamento no Princípio de Razão Suficiente (SW, I, 186). No entanto, uma importante ressalva se impõe: essa “necessidade” se restringe ao domínio de nosso conhecimento, isto é, o Princípio de Razão Suficiente não pode ser utilizado com pretensão de aplicabilidade às coisas em si. Portanto, se considerarmos a contenda entre Kant e Eberhard a respeito da esfera de validade do princípio de razão suficiente, teremos Schopenhauer como um representante da filosofia crítica kantiana, pois rejeita a interpretação *ontológica* do princípio de razão suficiente da tradição leibniziana, que considerava o princípio uma “lei da natureza”.<sup>65</sup> (Kant, 1790, 2º Artigo)

O Princípio de Razão suficiente, na filosofia de Schopenhauer, pode ser entendido

---

<sup>65</sup> Considerando a mencionada contenda, Schopenhauer também segue Kant ao considerar o princípio de razão suficiente um juízo sintético a priori. .

como o supremo princípio da “filosofia transcendental”<sup>66</sup>; o juízo sintético que é a expressão comum das diferentes formas, podem ser conhecidas a priori, dos diferentes tipos de objetos.

<sup>67</sup> A empreitada de Schopenhauer em sua tese de doutorado pode ser entendida, então, como uma tentativa de conciliar importantes linhas divergentes da filosofia alemã de sua época. Pois, além de deduzir “as diferentes leis de nossas faculdades cognitivas”<sup>68</sup> do princípio de razão suficiente (e com isso conciliar, no limite do possível, Kant e a tradição leibniziana), Schopenhauer “enraíza”<sup>69</sup> o Princípio de Razão na consciência, pois ele é formulado conjuntamente com uma reformulação do Princípio da Consciência (Satz des Bewußtseins) de Reinhold<sup>70</sup>. A formulação conjunta do Princípio de Razão Suficiente com uma formulação enfraquecida do Princípio da Consciência de Reinhold é, portanto, o núcleo central dessa tese de Schopenhauer:

*A raiz do Princípio de Razão Suficiente*

*Nossa consciência cognitiva (erkennendes Bewußtsein), enquanto sensibilidade interna e externa (receptividade), compreendendo entendimento e razão, decompõe-se em sujeito e objeto e não contém nada além disso. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação são o mesmo. Todas as nossas representações são objetos do sujeito e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Ora, acontece que todas as nossas representações estão relacionadas umas com as outras de acordo*

---

<sup>66</sup> Refiro-me aqui ao termo cunhado por Kant (A13-15/B27-9) que designa “um sistema de conceitos e princípios que se relacionam a objetos em geral...” (A845/B873). Antecipo aqui algo que veremos no capítulo sobre a teoria da experiência de Schopenhauer; trata-se de uma restrição feita por Kant na seqüência dessa passagem que agora citamos, que deverá fazer parte de uma eventual formulação do que é a teoria da experiência de Schopenhauer, que, portanto, contém algo a mais do que se espera de uma filosofia transcendental: “um sistema de conceitos e princípios que se relacionam a objetos em geral, mas que não diz respeito ao modo como eles [os objetos] *podem ser dados (ontologia)*” (itálico meu). Schopenhauer não fará “ontologia”, mas considerará “o modo como os objetos podem ser dados” em sua teoria da experiência: ele fará, mais precisamente, uma teoria da percepção, a qual utiliza teses fisiológicas para oferecer uma compreensão do papel que os órgãos sensíveis desempenham no nosso conhecimento de objetos. Assim, Schopenhauer possui uma teoria da experiência que é composta de uma filosofia transcendental acrescida de uma teoria fisiológica da percepção; essa composição será examinada em detalhe no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>67</sup> A defesa explícita desse estatuto do Princípio de Razão se encontra em: (SW, III, 37; I, 34)

<sup>68</sup> (SW, III, 37)

<sup>69</sup> Expressão minha, em alemão seria “einwurzen”. Cf. (SW, III, 187)

<sup>70</sup> “Na consciência, a representação, através do sujeito, do sujeito e do objeto se diferencia e com ambos se relaciona.” (Reinhold, 2003, p.113) Sublinhei o aspecto do princípio de Reinhold que teria sido “enfraquecido” no princípio de Schopenhauer, o qual, na verdade, é contraditório com o de Reinhold (Cf. PRS: §16). Na última seção do primeiro capítulo deste trabalho mostramos como a identificação entre “ser representação” e “ser objeto” resolve um problema importante do princípio de Reinhold. Veremos, a seguir, que a cláusula que pode ser entendida como uma reformulação do princípio da consciência de Reinhold também é uma reformulação da tese de Kant da reciprocidade da unidade da consciência e a síntese de objetos.

*com uma ligação determinável a priori; por isso nada pode se tornar objeto para nós por si constituído e independente, assim como nenhum objeto pode ser isolado e simples.*<sup>71</sup> (SW, III, 41) (PRS: §16)

Os termos inseparáveis ‘sujeito’ e ‘objeto’ correspondem, respectivamente, a conhecedor e conhecido<sup>72</sup>. A relação entre conhecedor e conhecido, sujeito e objeto, é analítica: funda-se no princípio de não-contradição, pois o mero significado dos conceitos é suficiente<sup>73</sup> para determinar a ligação entre eles: ‘objeto’ significa aquilo que é conhecido em uma relação cognitiva; não ‘objeto’ no sentido ontológico, com existência independente da relação cognitiva, assim como ‘sujeito’ não significa uma pessoa, mas apenas ‘um conhecedor’. Já o termo ‘representação’ corresponde à relação cognitiva entre ‘sujeito’ e ‘objeto’, deflacionada de qualquer compromisso ontológico quanto à existência de um objeto independente da sua mera representação. Assim, a ligação entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ presente no princípio acima não passa da enunciação de uma tautologia: se temos representações, elas são *de algo* e *são nossas*. Isto é: ter uma representação pressupõe um objeto representado intencionalmente e um sujeito como sede dessa representação que pode sempre tomá-la como sua própria.

Importante é ressaltar que a noção de ‘objeto’ do princípio de Schopenhauer é incompatível com a noção homônima da *Dedução Transcendental* (DT) de Kant (A108-9, B142)<sup>74</sup>. Aliás, o significado desta noção é o que Schopenhauer declara ser o fator determinante de sua crítica à Doutrina das Categorias. Se Kant precisava atribuir a sua noção de “objeto em geral” a nota da independência em relação ao sujeito, para Schopenhauer objeto

---

<sup>71</sup> Itálico de Schopenhauer, fato que corrobora a importância deste parágrafo salientada por nós.

<sup>72</sup> “Todo conhecimento supõe inevitavelmente sujeito e objeto. (...) um conhecedor e um conhecido.” (SW, III, 168)

<sup>73</sup> Veremos a seguir que se o texto de Kant for entendido como afirmando a tese segundo a qual ‘a unidade da consciência é necessária e suficiente para a representação de objetos’ no sentido que Kant dá à noção de objeto na passagem atacada por Schopenhauer (A108-9), Kant comete um “*non sequitur* grosseiro”. Allison, nas duas versões de seu livro sobre Kant o interpreta como defendendo – ao contrário do que o texto de Kant da DT sugere (mais fortemente na primeira edição (A108-9), mas também na segunda, §17-19) – a tese da correlação da unidade da apercepção com a representação de objetos, mas ‘objeto’ entendido em um sentido fraco, mitigado, isto é: do mesmo modo como é para Schopenhauer. Assim, embora um intérprete contemporâneo, como Allison, possa entender a noção de objeto de Kant do mesmo modo que Schopenhauer o fez, e, deste modo, como compatível com o texto de Schopenhauer que estamos expondo, Schopenhauer encontrou em Kant um erro e montou seu sistema da maneira que achou correta e, portanto, crente de que sua concepção de objeto era distinta daquela que ele entendia ser a de Kant.

<sup>74</sup> Dependendo da interpretação que se dá à noção de objeto dessa importante seção da CRP. Cabe ressaltar que o assunto será retomado na parte final dos capítulos 5 e 6 deste trabalho.

é “aquilo que se relaciona com o sujeito na representação e nada mais”<sup>75</sup>; a independência ontológica de um objeto, objetaria Schopenhauer, não é uma trivialidade irrecusável, por isso não pode ser uma “conseqüência”<sup>76</sup> de um princípio analítico como o de que “o *eu* penso deve poder acompanhar todas as minha representações”. Schopenhauer acusa Kant de, em sua noção de objeto, guardar resquícios de um realismo inadmissível, e somente assim fundamentar sua Doutrina das Categorias; uma doutrina que só fundamenta uma determinada relação entre faculdades cognitivas de natureza distinta porque emprega uma noção de objeto introduzida através do que se chamou no debate contemporâneo de um “grosseiro *non sequitur*”. (Allison, 2004: p. 174)<sup>77</sup>

Retornando à análise do princípio de Schopenhauer: se, por um lado, a relação entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ – objeto entendido meramente como ‘objeto intencional’ – é analítica, a relação entre um objeto e outro, em geral, por outro lado, é sintética. Ou seja, as relações no domínio do que é conhecido, em geral, não são passíveis de serem determinadas pelo princípio de não-contradição. A determinação dessa relação tem fundamento último no princípio de razão suficiente. Somando-se isso à intrigante afirmação de Schopenhauer que o princípio de razão suficiente “contém tudo o que pode ser conhecido a priori”, pode-se compreender essa tese da seguinte maneira: se para determinar a verdade dos juízos analíticos evoca-se – como mostrou Kant – o princípio de não-contradição, para os juízos sintéticos a priori evoca-se alguma forma do princípio de razão. As diferentes formas desse princípio serão, como veremos a seguir, o modo primordial de operação de cada faculdade cognitiva: a maneira regular pela qual os objetos se relacionam demanda um porquê, uma conexão necessária; tal conexão é o modo de operar de uma das quatro faculdades cognitivas humanas, portanto: uma das formas do princípio de razão.

Agora, com pertinência objetar-se-ia: “o problema cético de Hume sobre a conexão necessária entre representações é resolvido assim, tão facilmente, na simples enunciação de um princípio geral?”

Kant – em sua resposta ao ceticismo de Hume sobre a incapacidade de se explicar

---

<sup>75</sup> É uma expressão minha, mas está entre aspas porque se trata de uma paráfrase do princípio de Schopenhauer, §16, nos moldes das secas definições de Reinhold. (Cf. PRS: §16 e nota 8)

<sup>76</sup> “Desta combinação originária se seguem muitas conseqüências.” (B133)

<sup>77</sup> O passo crucial para a DT – cujo objetivo principal é “tornar inteligível e demonstrar a validade objetiva das categorias” (Axvii) garantindo a conexão entre todas as aparências e os conceitos puros do entendimento (B123) – que é a tese da reciprocidade entre as noções de ‘unidade da consciência’ e ‘representação de objetos’ (objeto entendido no sentido forte) é resultado de um *non sequitur* porque a mera análise da relação cognitiva em geral só nos permite afirmar que em toda relação cognitiva há um objeto intencional, parasitário da própria representação. Cf. (Allison, 1983: p.173-8)

como se estabelece uma conexão necessária entre percepções dadas – pretendeu responder somente a seguinte pergunta: “com que direito podemos usar conceitos e juízos a priori sobre objetos da experiência?” (Maimon, 1794, 247-248), isto é, responder à pergunta *quid juris?* e não à pergunta *quid facti?*: se nós realmente usamos, ou não, esses conceitos e princípios em objetos empíricos (idem). Um debate com um cético humeano deve ser entendido, na filosofia de Schopenhauer, de maneira análoga a essa que apresentamos sucintamente para Kant<sup>78</sup>; a diferença está na generalidade com que a questão está posta no princípio do §16 da PRS de Schopenhauer: trata-se da conexão necessária de todas nossas cognições, não apenas aquelas de uma experiência possível. Assim, para Schopenhauer, como para Kant, a questão filosófica importante não é estabelecer que, de fato, temos conexão necessária entre nossas representações, mas apenas mostrar como podemos explicar a conexão necessária de nossas representações, em geral, supondo, minimamente, que essa ocorra, isto é, *que temos conhecimento* – cuja definição contém a cláusula da necessidade entre representações. E, a maneira de se explicar como podemos ter conexão necessária entre nossas representações, em geral, é tomar essa conexão como derivada de princípios válidos *a priori* e que são condições de possibilidade dessas representações.

Assim, a relação entre objetos é, ao contrário da relação entre sujeito e objeto, passível de alguma sorte de ligação cuja natureza não é determinável através de uma mera análise de conceitos, ou significado dos termos. Tal ligação corresponde a um encadeamento necessário, que por um lado provê uma explicação, e por outro é a condição de possibilidade desses objetos.

Muito bem, como vimos, embora a filosofia de Schopenhauer lance mão da mesma estratégia de Kant para uma resposta ao ceticismo – ao responder à pergunta *quid juris?* – seu princípio primeiro propõe-se a explicar a possibilidade de todas as nossas cognições, não apenas da experiência. De modo que, em nossa análise do princípio de Schopenhauer, a questão foi colocada somente em termos gerais, justamente porque o §16 da PRS é o lugar da apresentação dos princípios gerais do conhecimento. Com vistas a uma aproximação maior ao significado dessas relações que apresentamos entre as noções de “sujeito” e “objeto”, trataremos de realizar uma “descida” a um nível menos geral, onde teremos propriamente as instanciações destes termos.

Os objetos de uma cognição possível (que não é exclusivamente o objeto próprio de

---

<sup>78</sup> No terceiro capítulo deste trabalho examinaremos em detalhe como se dá a resposta de Schopenhauer ao problema de Hume sobre o nexa entre percepções. Aqui nos concentramos num problema mais geral; na verdade, tão geral quanto o escopo do princípio de Schopenhauer em questão.

uma filosofia transcendental, que se refere exclusivamente aos objetos da experiência) apresentam-se relacionados de maneira regular, necessária. Ora, encontramos diferentes modos desse tipo de relação, que contém uma relação necessária, os quais correspondem a diferentes “classes de objetos para o sujeito”: “classes de representação”, “classes de objeto para o sujeito”, ou simplesmente: “classes de objetos”. Todas essas são expressões sinônimas do sistema de Schopenhauer, em que denotam um domínio de objetos de conhecimento que possui, como ligação, o mesmo tipo de nexos necessários (temos aqui um nível menos geral do termo “objeto” e da relação entre objetos, *cf.* §16). Por exemplo: a “primeira classe de objetos para o sujeito”<sup>79</sup> corresponde aos objetos físicos (essa classe de objetos coincide com os “objetos da experiência” de Kant), os quais se relacionam uns com os outros no espaço e no tempo de maneira regularmente determinável, através do princípio de causalidade. O modo como se dá o nexos necessários entre tais objetos pode ser conhecido a priori: nesse caso, trata-se do próprio princípio de causalidade, o qual nada mais é que uma expressão particular do princípio de razão suficiente (SW, III, 67-106; PRS §21). Assim, podemos saber sobre os objetos físicos, a priori, que eles se sucedem no tempo e que estão em algum lugar. Sabemos mais ainda a priori: que a posição e a sucessão dos objetos físicos está sujeita a alguma sorte de nexos necessários (SW, III, 42-4; PRS §18). Assim, não só sabemos a priori que os objetos físicos se relacionam causalmente uns com os outros, mas também que essa relação causal sempre se dará no espaço e no tempo, isto é, sabemos a priori que há uma forma específica do princípio de razão suficiente, a qual se aplica a uma classe de objetos (a primeira classe de objetos para o sujeito: as intuições, ou objetos físicos. (SW, III, 42-119); PRS: §17-25)\_e ainda: essa classe é passível de ser discriminada através do mesmo conjunto de condições de cognoscibilidade, o qual é conhecido a priori (espaço, tempo e causalidade). Cada conjunto dessas determinações de classes de objetos, cognoscíveis a priori, é produto de um poder do sujeito, de uma faculdade cognitiva (temos aqui a instanciação do termo geral ‘sujeito’).

Schopenhauer identificará quatro diferentes espécies, expressões, ou formas do princípio de razão suficiente. Conseqüentemente, teremos quatro classes de objetos para o sujeito, quatro faculdades cognitivas e quatro distintos conjuntos de condições de cognoscibilidade: as representações intuitivas, espaço-temporais, são regidas pelo *principium rationis sufficientis fiendi* (PRS §20), produto do entendimento; as representações abstratas, os conceitos, que se manifestam em juízos, terão como regulador o *principium rationis sufficientis cognoscendi* (PRS §29), cuja faculdade cognitiva responsável é a razão; as

---

<sup>79</sup> Apresentada em (SW, III, 42-120); (PRS §20).

intuições puras terão o *principium rationis sufficientis essendi* (PRS §36), cuja faculdade cognitiva responsável é a pura sensibilidade e, por fim, os sentimentos, que acompanham sempre representações intuitivas e abstratas, terão como regulador *principium rationis sufficientis agendi* (PRS §43), cuja faculdade cognitiva responsável é a consciência de si em geral.

## 2.2 As justificativas do “Enraizamento do Princípio de Razão Suficiente na Consciência”

Retornemos à esfera mais compreensiva a fim de caracterizar melhor o papel do princípio de razão na tese de doutorado de Schopenhauer; mas deixemos de lado, por enquanto, o vínculo do Princípio de Razão com a consciência, manifesto no §16, pois é oportuno examinarmos os passos argumentativos de Schopenhauer que antecedem a determinação do estatuto do princípio de razão como princípio supremo de todos os juízos sintéticos a priori, em uma conjunção de aspectos importantes da filosofia racionalista com a filosofia crítica. Examinaremos, portanto, as etapas argumentativas anteriores ao §16 da tese de doutorado de Schopenhauer, onde ele apresenta seu método; o que pode ser entendido como um debate com os representantes da filosofia racionalista. Nesse debate, identificaremos a estratégia argumentativa que permite a Schopenhauer acomodar o Princípio de Razão aos moldes da filosofia transcendental kantiana; estratégia que resulta no que podemos chamar de “enraizamento do Princípio de Razão Suficiente na consciência”, o que nada mais é do que uma reformulação do princípio de razão suficiente como o princípio supremo da faculdade humana de conhecimento. Princípio que deverá ser enunciado juntamente com uma versão enfraquecida do princípio na consciência de Reinhold, que encontramos no próprio §16 de PRS.

Schopenhauer parte da constatação de que em toda a história da filosofia anterior haviam sido identificadas uma formulação geral e duas aplicações específicas do Princípio de Razão Suficiente. A formulação geral do princípio adotada por Schopenhauer, para efeitos de argumentação<sup>80</sup>, é a formulação que já havia sido utilizada por Wolf: *nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit*: “Nada é sem razão por que seja, ao invés de não ser (traduzimos

---

<sup>80</sup> O conteúdo da formulação permanecerá o mesmo no §16, mudará apenas o estatuto; no §16 ficará determinado que a necessária explicação de tudo está restrita aos objetos da consciência.

da tradução alemã oferecida por Schopenhauer)”<sup>81</sup> (SW, III, 15; PRS §5). Essa formulação, por seu caráter geral, contém o que é comum às diferentes aplicações do princípio: a objetos físicos, onde se pede uma causa (Ursache), ou a juízos verdadeiros, onde se pede uma justificativa (Erkenntnisgrund). Tais aplicações são identificadas nos textos de filósofos de Platão a Schelling (SW, III, 16-36; PRS §6-§13). Schopenhauer não discorda da formulação geral do princípio, nem pretende que não deveriam ter sido feitas tais aplicações, mas reclama por uma relação mais criteriosa entre a formulação geral do princípio e suas formas específicas: em nenhum desses filósofos será encontrada uma distinção adequada entre as duas formas de aplicação do princípio<sup>82</sup>. As avaliações feitas por Schopenhauer dos filósofos anteriores a ele são interessantes, mas porque todas elas se pautam nos princípios metodológicos reguladores com os quais o seu próprio sistema está comprometido, para nós será importante apenas apresentar tais princípios, que regulam o “trânsito” entre os diferentes níveis de generalidade do sistema (isto é, as regras que determinam o modo como as formulações gerais e específicas do princípio se articulam):

A lei de *homogeneidade* chama-se o apanhar as espécies através do prestar a atenção às semelhanças e acordo das coisas, reunindo-as em classes e estas em gêneros até, em último lugar, chegarmos ao conceito mais geral que compreende tudo. (...) A lei de *especificação* (...) exige que nós distingamos as espécies umas das outras sob um conceito genérico mais compreensivo e incluamos de novo a espécie mais genérica e a mais específica sob estas espécies.<sup>83</sup> (SW, III, 11-2) (§1)

A identificação de uma formulação genérica do princípio de razão teria sido bem executada pelos filósofos anteriores a Schopenhauer; nesse ponto ele não teria críticas a fazer, o que é atestado pelo fato de adotar a formulação geral de Wolf. No entanto, a lei de especificação, em toda história da filosofia anterior a Schopenhauer, não teria sido bem

---

<sup>81</sup> Tal formulação aparece antes do “enraizamento do princípio na consciência”, isto é, da conjunção do princípio de razão suficiente com o princípio na consciência. Deste modo, no §16 temos também uma formulação geral do princípio, mas que está adaptada para, em conjunto com a reformulação do princípio da consciência de Reinhold, constituir uma formulação genérica que compreenda toda cognição possível. Podemos observar essa diferença que apontamos nessas formulações do Princípio de Razão Suficiente no que afirma Schopenhauer antes de apresentar a formulação de Wolf: “Adiante deve ser mostrado que o Princípio de Razão Suficiente é uma expressão comum a priori a vários conhecimentos dados. Provisoriamente ele precisa ser estabelecido, por enquanto, em alguma formulação. Eu escolho a de Wolf como a mais geral.” (SW, III, 15; PRS §5)

<sup>82</sup> É digno de nota que Schopenhauer não menciona os escritos pré-críticos de Kant, nos quais já encontrávamos essa distinção. Cf. Guyer (1992, p. 128), que nos apresenta um ligeiro quadro da evolução pensamento de Kant e seu debate com a tradição racionalista.

<sup>83</sup> Tais leis metodológicas são apresentadas com apelo a autoridades: Platão e Kant. Vide Kant (B 684-686) onde as leis de homogeneidade e especificação são consideradas idéias regulativas da razão pura.

aplicada ao princípio de razão. Não só todas as aplicações possíveis do princípio não teriam sido desvendadas, mas as aplicações efetuadas tinham cometido a falta de não se terem se pautado em um critério adequado:

Apesar de por muito tempo e com muita freqüência terem colocado (aufgestellt) o princípio em termos gerais, as extremamente distintas aplicações que lhe são próprias foram negligenciadas; [aplicações estas] nas quais, em cada uma delas, ele adquire um novo significado, revelando, portanto, sua origem em diferentes poderes de conhecimento (Erkenntniskräften). (SW, III, 12; PRS §2)

Assim, Schopenhauer se colocou a tarefa de: (i) identificar todas as formas específicas do princípio de razão e (ii) encontrar um critério adequado de diferenciação das formas específicas desse princípio. Na citação acima, percebemos como há um comprometimento com a tese que as formas do princípio de razão “possuem origem nos diferentes poderes de conhecimento”. Assim, (iii) o critério de diferenciação de cada uma das formas do princípio é justamente a origem em diferentes poderes de conhecimento. De modo que se uma forma do princípio tem a origem no poder “x” de conhecimento, sua validade ficará restrita ao domínio correspondente “d(x)” e uma designação específica será atribuída a essa forma.

Assim, a busca pelo critério de diferenciação das formas específicas do princípio de razão, que teve como resultado (iii) a discriminação da faculdade cognitiva de origem, determinou (iv) uma alteração no modo de se compreender o fundamento do Princípio de Razão Suficiente. Este princípio deve ser entendido como um princípio geral da cognição humana, que está “enraizado na consciência”. (Cf. a própria formulação do §16)

A identificação de um critério que possibilitasse a diferenciação das formas específicas do princípio promovida por Schopenhauer justifica a alteração no modo de se compreender a esfera de aplicação do princípio, o qual, em sua formulação mais geral, não pode mais ser dissociado da consciência. Ou seja, a tentativa de aplicar corretamente a lei de especificação exigiu uma nova aplicação da lei de homogeneidade, buscando um critério adequado para a aplicação daquela; conseqüentemente, temos uma nova formulação geral do princípio, o qual deve ser “posto” dentro da consciência, pois a formulação geral, em uma correta aplicação da lei de homogeneidade, deve acomodar o fato que toda manifestação do princípio tem origem em um poder de conhecimento. A formulação geral deve conter tudo o que é comum às manifestações do princípio; assim, uma vez que o aspecto determinante de cada forma do princípio é que elas estão sempre vinculadas a poderes de conhecimento, o

princípio de razão em geral deve ser considerado um princípio de determinação de objetos de conhecimento em geral; sua formulação, portanto, deve ser conjugada ao princípio da consciência (vide §16); o que lhe confere o título de princípio supremo da filosofia transcendental.<sup>84</sup>

Mas a manifestação do princípio, que tem origem nos diferentes poderes de conhecimento, é identificada em cada ocorrência da pergunta: “por quê?” Essa é a atividade essencial de nosso espírito que é “a mãe de todas as ciências” (SW, III, 14; PRS §4). Essa pergunta, em suas diferentes manifestações possíveis, é considerada a matriz de todas as atividades cognitivas, que se caracterizam pela busca de alguma espécie de conexão necessária. Deste modo, o critério de diferenciação entre formas do Princípio de Razão não só tem origem em algum poder de conhecimento, mas se apresenta através da pergunta “por quê?”:

(...) têm-se feito duas aplicações do princípio de razão suficiente, se bem que isso tenha ocorrido paulatina e gradualmente e não sem haver incorrido muitas vezes em erros e confusões: uma, relativa ao juízo, que para ser verdadeiro necessita sempre de uma razão e outra, relativa à mudança dos objetos reais, que devem sempre ter uma causa. Vemos que, em ambos os casos, o princípio de razão suficiente apresenta a pergunta por quê?, sendo esta essencial a ele. (SW, III, 39; PRS §15) (grifo nosso)

Schopenhauer, então, identifica um elemento comum às duas formulações: a exigência de uma resposta à pergunta: por quê? Esse elemento deve ser comum a todas as manifestações possíveis do princípio. De posse desse critério que caracteriza a manifestação do princípio de razão, Schopenhauer acrescentará novas formas do princípio de razão, mas é importante perceber que isso não poderia ser feito sem apelo à tese que *a pergunta ‘por quê?’ é, em cada caso, uma manifestação de um poder de conhecimento*. Desse modo, a teoria das faculdades de Schopenhauer é desenvolvida conjuntamente com o estabelecimento das diferentes espécies do princípio de razão. Pois, como perceberemos na citação que se segue, a própria constatação de que nem todas as aplicações do princípio de razão foram estabelecidas já está imbuída de algumas teses da teoria das faculdades de Schopenhauer:

Quando eu pergunto: Por que neste triângulo os três lados são idênticos? Eis a resposta: porque os três ângulos são idênticos. Por acaso a igualdade dos

---

<sup>84</sup> “Mas o Princípio de Razão em todas as suas formas está, a priori, enraizado (...) em nosso intelecto (Intellekt)”. (SW, III, 187)

ângulos é *causa* da igualdade dos lados? Não, pois não há mudança, portanto não se trata de um efeito que precisa ter uma causa. – Ela é uma mera demonstração (*Erkenntnisgrund*)? Não, pois a igualdade dos ângulos não é a mera demonstração da igualdade dos lados, não é somente o fundamento de um juízo (...); pois no conceito de “igualdade de ângulos” não está contido o de “igualdade de lados”. Não há aqui qualquer ligação entre conceitos e juízos, mas entre lados e ângulos. (...) Encontra-se aqui uma ligação necessária entre ângulos e lados, não imediatamente uma ligação necessária entre dois juízos. (SW, III, 39-40; PRS §15)

Assim, de um modo geral, cada resposta à pergunta ‘por quê?’ manifesta uma forma específica de aplicação do princípio de razão; quando temos o princípio de causalidade, a resposta deve se dar em termos de eventos físicos (causa, Ursache) e quando temos o princípio do conhecimento, a resposta deve se dar através de uma justificativa para a verdade do juízo em questão (*Erkenntnisgrund*). No caso apresentado acima, temos a identificação de um caso da pergunta “por quê?” em que a resposta envolve um tipo de representação diferente: “intuições puras”. Anteriormente, mencionamos que uma das críticas de Schopenhauer aos filósofos que o antecederam foi que eles não forneceram um critério adequado de distinção entre as formas do princípio de razão, e indicamos que o critério de Schopenhauer é a origem de cada uma das formas em um diferente poder de conhecimento. Deste modo, temos neste diagnóstico de que nem todas as formas do princípio de razão foram estabelecidas a exigência de um “critério de identificação de formas do princípio de razão”: uma pergunta do tipo “por quê?” terá origem, em cada caso, em um poder de conhecimento peculiar. Ora, a correlação necessária entre faculdades cognitivas e formas do princípio de razão é fundamental para a teoria das faculdades de Schopenhauer e reclama, por isso, que o enunciado do princípio de razão seja modificado, de maneira a tornar manifesto que ele está enraizado “dentro da consciência”.

No próprio §15, que antecede o que chamamos de “enraizamento do princípio de razão na consciência” (§16), Schopenhauer afirma que para apresentar o elenco das formas do princípio de razão e desenvolver as peculiaridades de cada poder cognitivo, levando assim a cabo a tarefa de aplicar a lei de especificação ao princípio de razão, é necessário aplicar a lei de homogeneidade novamente e “determinar, no que diz respeito a sua característica peculiar, aquilo que o princípio de razão é em todas as manifestações que lhe são próprias” (SW, III, 40; PRS §15). Assim, o §16 contém o resultado da aplicação da lei de homogeneidade e compreende as relações do princípio de razão com a consciência em geral, que, em suas instâncias específicas, se reveste de formas particulares atreladas a diferentes poderes cognitivos.

Podemos perceber, na própria estrutura do texto de Schopenhauer, como a apresentação de cada uma das classes só acontece a partir do §17, o que corrobora a linha argumentativa que apresentamos até aqui; a lista completa das classes de objetos e as faculdades cognitivas a elas correlatas apresentamos anteriormente; partiremos agora para uma análise do que é propriamente uma faculdade cognitiva.

### **2.3 A correlação entre faculdades cognitivas e seus produtos como decorrência da correlação entre sujeito e objeto**

No primeiro capítulo deste trabalho já tratamos da diferença do estatuto entre a noção de faculdade cognitiva do sistema de Schopenhauer e a da EP de Reinhold. Agora faremos um exame dessa noção tal como ela aparece na tese de doutorado de Schopenhauer. Para isso, vejamos inicialmente um resumo que Schopenhauer faz de sua tese de doutorado que nos será útil para retomarmos o que apresentamos até aqui e passarmos a examinar a concepção de faculdade cognitiva defendida por ele:

Essas metades [sujeito e objeto, conhecedor e conhecido] são por isso inseparáveis (unzertrennlich), mesmo para o pensamento: pois cada uma das duas tem existência e significado por e através da outra, existem e se aniquilam uma com o outra. Elas se delimitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito. A comunidade [ou reciprocidade] desta fronteira mostra-se nas essenciais e, por isso, formas gerais de todos objetos<sup>85</sup>, que são espaço, tempo e causalidade; as quais são conhecidas mesmo sem conhecimento do objeto ele mesmo, pois podem ser totalmente conhecidas e encontradas partindo do sujeito, isto é, na linguagem de Kant: repousam a priori na nossa consciência. Ter descoberto isso é um mérito muito grande de Kant. Eu afirmo a respeito disso, agora, que o Princípio de Razão é a expressão comum para todas essas formas de que nós somos conscientes a priori e, por isso, tudo o que nós sabemos puramente a priori é nada além do conteúdo daquele princípio e o que se segue disto é que nele propriamente todo nosso conhecimento a priori está exaurido. Na minha dissertação, Sobre o Princípio de Razão, eu mostrei amplamente, como todo e qualquer possível objeto está a ele [Princípio de razão] submetido, isto é, está em uma relação necessária com outro objeto, por um lado como determinado, por outro como determinante, isto é, de tal maneira que toda a existência de todo objeto só persiste à medida que retoma aquela sua necessária relação de um com o outro, portanto [a existência de todos objetos] é totalmente relativa, [na medida em que] são representações, e nada mais; (...) Eu além disso mostrei

---

<sup>85</sup> Aqui Schopenhauer refere-se a “objetos da 1ª classe para o sujeito”; não se trata, portanto, da acepção geral do termo, mas de uma de suas instanciações. No começo da passagem citada temos a acepção geral.

que aquela relação necessária, a qual expressa o Princípio de Razão em geral, aparece em outras formas, de acordo com as classes nas quais os objetos se dividem segundo a sua possibilidade, através do que a correta divisão daquelas classes se confirma. (SW, I, 34-5) (grifo nosso)

A lei de especificação aplicada ao gênero supremo de toda nossa “consciência cognitiva”, o qual é definido pelos princípios expressos no §16 de PRS, acima apresentado, permite a determinação de suas espécies. Como vimos, a formulação geral do §16 apresenta essencialmente duas relações, as quais devem estar presentes em todas as espécies subsumidas ao gênero “consciência cognitiva”. Essas relações também aparecem nesse resumo acima de maneira um pouco mais prolixa do que temos no §16. Temos, nesse resumo acima citado, as seguintes teses: (i) sujeito e objeto são inseparáveis mesmo para o pensamento, isto é, trata-se de uma relação fundada no Princípio de não-contradição<sup>86</sup>; (ii) a relação dos objetos, de uma maneira geral, é fundada no Princípio de Razão Suficiente; (iii) tudo que é conhecido a priori é conteúdo do Princípio de Razão Suficiente. Trataremos de mostrar agora como será uma consequência dessas teses que (iv) a divisão das classes de objetos se dá segundo a possibilidade dos mesmos; tese essa que será importante para determinar o significado da noção de faculdade cognitiva.

A lei de especificação, aplicada à concepção de “consciência cognitiva”, (§16) nos traz como instanciação dos termos “sujeito” e “objeto”, respectivamente, “faculdade cognitiva” e “classe de objetos”. A relação entre sujeito e objeto, que na esfera geral era tal que sua separação aniquilaria o sentido de ambos, com a aplicação da lei de especificação se transforma em uma relação idêntica, só que entre faculdades cognitivas e classes de objetos, isto é, a relação é a mesma, porém aplicada aos termos instanciados. Eis uma passagem do texto de Schopenhauer, de MVR, na qual esse raciocínio está presente:

Mas como o objeto em geral existe somente para o sujeito enquanto representação dele; assim, de mesma maneira, cada classe particular de representações existe somente para uma determinação particular do sujeito, a qual se chama faculdade cognitiva. (SW, I, 41)

Temos, então, a definição de “faculdade cognitiva”: uma determinação particular do

---

<sup>86</sup> Acima já indicamos outras passagens que comprometem Schopenhauer com essa tese, que será analisada no sexto capítulo deste trabalho. Temos assinalado no resumo acima que sujeito e objeto são termos “inseparáveis, mesmo para o pensamento”, mas é importante salientar ainda que o termo utilizado por Schopenhauer é “unzertrennlich” (e não “untrennbar”), termo que seria mais adequadamente traduzido por “inseparável”. Não temos no português uma palavra com a conotação destrutiva da palavra usada por Schopenhauer; conotação expressa através do prefixo “zer”..

sujeito que é correlata de uma “classe de objetos”; e essa correlação é uma relação idêntica àquela vigente entre os termos “sujeito” e “objeto”. Algumas observações são importantes aqui: (a) a noção de faculdade cognitiva é derivada de um princípio geral de conhecimento auto-evidente e necessário que articula as noções de “representação”, “sujeito” e “objeto”<sup>87</sup>; (b) essa noção de faculdade cognitiva assim definida é determinante para a incompatibilidade da teoria das faculdades de Schopenhauer com a kantiana pois dela será derivada a impossibilidade de cooperação entre faculdades. Da seguinte maneira: se cada faculdade possui uma relação “indestrutível mesmo para o pensamento” com uma “classe de objetos”, o uso de uma faculdade em outra classe de objetos é uma impossibilidade. Assim, a noção de faculdade cognitiva de Schopenhauer, derivada<sup>88</sup> daquele princípio geral de conhecimento (§16 da PRS) – que Schopenhauer reputa analítico, necessário e auto-evidente – é contraditório com a tese da cooperação entre entendimento e sensibilidade da *Crítica da Razão Pura*. Pois se uma faculdade cognitiva é o correlato de uma classe de objetos, não pode ser uma função própria de uma faculdade cognitiva uma cooperação entre duas faculdades para a produção de conhecimento, como seria o caso do entendimento de Kant, cujas funções essenciais operariam em dois domínios distintos: intuições e conceitos.<sup>89</sup>

Muito bem, tratemos de precisar melhor como é concebida a noção de faculdade cognitiva em Schopenhauer; isto é, tratemos de identificar as notas desse conceito. Até aqui vimos como é essencial à noção de faculdade cognitiva o fato de ser concebida como uma instanciação do princípio geral de conhecimento; mas analisamos, por enquanto, apenas a instanciação da relação entre sujeito e objeto do §16, tese contida naquele resumo da tese de doutorado de Schopenhauer. Vejamos como as demais teses contidas naquele resumo serão

---

<sup>87</sup> Essas colocações aparecem aqui com o fim de lembrar aquilo que apresentamos no capítulo precedente: a concepção de faculdade cognitiva com a qual Schopenhauer se compromete deve ser entendida como resposta ao debate que ocorreu na recepção da *Crítica da Razão Pura*; debate esse que lança luz sobre sua teoria das faculdades. Podemos ver em Reinhold, por exemplo, a tentativa fracassada (Reinhold reconhece, mais tarde, o projeto de Fichte como correto) de um desenvolvimento de uma teoria geral das faculdades a partir de um único princípio que articulava as noções do sujeito, objeto e representação. A diferença dos sistemas de Schopenhauer e Reinhold é que Reinhold considerava o Princípio da Consciência um fato imediato, auto-evidente, do qual seria possível derivar uma teoria das faculdades, enquanto em Schopenhauer o princípio geral que articula as noções de representação, sujeito e objeto apenas uma abstração do conhecimento efetivo. Essa diferença tem implicações para o estatuto das faculdades cognitivas: Reinhold tem uma teoria forte a respeito da realidade das faculdades, enquanto Schopenhauer tende para o que se poderia chamar de uma espécie de nominalismo.

<sup>88</sup> Talvez fosse mais adequado o uso da expressão “coordenada”, tendo em vista a concepção de dedução de Schopenhauer que examinamos na última seção do capítulo precedente.

<sup>89</sup> Cf. (CRP §20) Na interpretação de Allison (2004, p. 152-6), por exemplo, o entendimento teria dois usos: lógico e real, os quais se diferenciariam pelo domínio de aplicação da função lógica peculiar ao entendimento.

usadas para a determinação de como devemos conceber as faculdades cognitivas.

A relação necessária entre os objetos em geral (ii), contida na formulação geral do §16, dá ensejo, pela aplicação da lei de especificação, a diferentes “formas do Princípio de Razão Suficiente”, que podem ser conhecidas a priori e se manifestam no interior de cada uma das classes de objetos. Portanto, à cada “classe de objetos” será peculiar uma forma do Princípio de Razão Suficiente.<sup>90</sup>

A intrigante e audaciosa afirmação de Schopenhauer de que tudo que é conhecido a priori está contido no Princípio de Razão Suficiente (iii) é uma tese vinculada à tese que cada faculdade cognitiva é uma manifestação do Princípio de Razão suficiente. Tratemos de entender, portanto, essas afirmações: em Kant, todo conhecimento a priori era considerado conhecimento necessário (*Cf. CRP: B3*)<sup>91</sup>; em Schopenhauer isso se mantém, no entanto o conhecimento a priori é considerado uma manifestação do Princípio de Razão Suficiente pois é sempre um modo de explicar o porquê de algo. Então, todo conhecimento a priori não só é necessário, mas pelo fato de ser sempre a explicação de algo e oferecer um porquê, é uma manifestação do Princípio de Razão Suficiente. Mas, por outro lado, as determinações essenciais dos objetos “repousam a priori no sujeito”<sup>92</sup>, isto é, nas faculdades cognitivas. Portanto, as diferentes formas do Princípio de Razão são condições de possibilidade do conhecimento de objetos; assim, cada faculdade cognitiva é uma manifestação do Princípio de Razão Suficiente, que resulta ser uma condição de possibilidade do conhecimento em geral. O Princípio de Razão Suficiente em cada uma de suas manifestações é, assim, condição de possibilidade de cada uma das classes de objetos. Deste modo, uma classe de objetos é diferenciada das demais através do modo peculiar pelo qual os objetos são conhecidos, isto é, através da forma do Princípio de Razão que está em questão e que possibilita o conhecimento de uma classe de objetos. E assim compreendemos por que “a divisão das classes de objetos se dá segundo a possibilidade dos mesmos”<sup>93</sup>. As formas do Princípio de Razão são, portanto, modos de explicação do porquê de algo (como em respostas às perguntas: por que a pedra

---

<sup>90</sup> Veja-se a lista de classes que apresentamos anteriormente e as suas respectivas formas do Princípio de Razão.

<sup>91</sup> É importante ter em mente que o conhecimento a posteriori, dependente da experiência, está sujeito aos problemas de justificação suscitados por Hume (notadamente, a propósito, da indução) e por isso o conhecimento a posteriori nunca poderia ser necessário.

<sup>92</sup> Na primeira seção do terceiro capítulo deste trabalho examinamos o modo com o qual Schopenhauer compreendia o conhecimento a priori: o conhecimento a priori corresponde a “formas do intelecto”.

<sup>93</sup> A tese “(iv)” daquele resumo da tese de doutorado de Schopenhauer contido em MVR que apresentamos acima.

aquece?, ou: por que 5 e 7 são 12?), mas também são condições de possibilidade de certos modos de conhecimento, ou classes de representação (para perceber uma pedra, precisa-se, de acordo com a filosofia de Schopenhauer, usar o princípio de causalidade; para conceber números, preciso utilizar a forma do princípio de razão vinculada ao tempo: ver, respectivamente: PRS §20-25; §35-39). Ora, essas condições de possibilidade, expressas através das diferentes formas do Princípio de Razão, são o critério para a divisão das classes de objetos.

Assim, uma faculdade cognitiva não é nada mais que um princípio de determinação<sup>94</sup> de objetos, que é o correlato das diferentes “classes de objetos”:

Ora, como o correlato subjetivo da primeira classe de representações é o entendimento, o da segunda a razão, o da terceira a pura sensibilidade; assim, nós descobrimos como o correlato desta quarta o sentido interno ou, em geral, a autoconsciência. (SW, III, 171-2)

Como vimos anteriormente, a relação de uma faculdade cognitiva com uma classe de objetos é entendida nos termos da correlação dos pólos de uma relação cognitiva em geral. Assim, uma faculdade cognitiva deve ser compreendida como um “correlato subjetivo” de uma classe de representações – as quais possuem em comum um conjunto de determinações, cognoscível a priori, dessa classe de representações, ou objetos –, pois são compreendidas como um poder do sujeito de conhecer um determinado tipo de objeto. De modo que as classes de objetos ou representações têm como “correlato subjetivo” uma determinada faculdade cognitiva, e cada faculdade cognitiva tem como correlato objetivo uma classe de representações ou objetos.

Detenhamo-nos agora em uma passagem, já citada no capítulo precedente, na qual encontramos essas teses que apresentamos acerca da noção de faculdade cognitiva esposada por Schopenhauer:

(...) elas [as faculdades cognitivas: sensibilidade, entendimento e razão] são expressões gerais para as classes de representações estabelecidas, que a cada época são mais ou menos precisamente diferenciadas naqueles poderes de conhecimento. Mas elas são abstraídas das representações, enquanto condição, em contrapartida ao necessário correlato daquelas representações, o sujeito; conseqüentemente, relacionam-se as classes de representações com faculdades cognitivas exatamente da mesma maneira que sujeito em geral com objeto em geral. Como imediatamente com o sujeito se coloca o objeto

<sup>94</sup> Essa expressão foi utilizada fazendo uma propositada alusão ao “Satz der Bestimmbarkeit” de Salomon Maimon; filósofo que provavelmente fora lido por Schopenhauer.

(do contrário a palavra seria sem significado) e da mesma maneira com o objeto, o sujeito; e, portanto: ser sujeito significa exatamente o mesmo que ter um objeto, assim como ser objeto significa ser conhecido por um sujeito. Exatamente da mesma maneira é o caso com um objeto *de alguma maneira determinado*: imediatamente coloca-se também o sujeito *conhecendo da mesma maneira*. Uma vez que é indiferente se eu digo: os objetos têm tais e tais determinações que a ele são inerentes e próprias; ou: o sujeito conhece de tal e tal maneira – é também indiferente se eu digo: os objetos se dividem em tais classes; ou: ao sujeito são peculiares tais e tais poderes de conhecimento. (SW, III, 169-70, FR.209-10) (sublinhado por mim)

Como vimos sustentando, devemos entender cada faculdade cognitiva como uma expressão que está pelo poder de termos certos tipos de representação, que se relacionam, de maneira inseparável e indestrutível, até mesmo para o pensamento (*unzertrennlich für das Gedanken*), com os seus produtos: as classes de representações, ou objetos.

Confrontaremos, adiante<sup>95</sup>, a noção de faculdade cognitiva com a noção homônima que Kant supostamente concebera como pressuposto de sua teoria da experiência<sup>96</sup>. Mostramos aqui que a teoria das faculdades de Schopenhauer obtém um resultado incompatível com o pressuposto necessário para a explicação dada por Kant de como a experiência é possível, a saber: através do regime de cooperação recíproca entre duas faculdades cognitivas. Mais precisamente: a teoria da experiência de Kant, exposta na CRP, pressupõe que pela sensibilidade o objeto é dado enquanto múltiplo e pelo entendimento esse múltiplo é pensado e assim se torna objeto propriamente, através da aplicação das categorias.

Como resultado do presente capítulo, temos estabelecido como as faculdades cognitivas são entendidas no sistema de Schopenhauer: em geral, a sua função é conectar representações de modo necessário; por um lado como condição de possibilidade de objetos, por outro, como explicações. A natureza do nexos entre representações varia conforme as faculdades cognitivas em questão e as representações a elas correlacionadas.

Dos resultados obtidos nesse capítulo, merece destaque um ponto que será utilizado em todo nosso confronto posterior das filosofias de Schopenhauer e Kant, (que será realizado especialmente no capítulo 5): *a legitimidade do uso próprio das faculdades cognitivas e de suas funções*, em outros termos: a questão da *possibilidade de cooperação entre as faculdades cognitivas para a produção de um determinado tipo de conhecimento*. Como já destacamos no primeiro capítulo, o sistema de Schopenhauer estava sob influência do projeto de

---

<sup>95</sup> No capítulo 5 deste trabalho.

<sup>96</sup> “Supostamente”, pois Kant não oferece uma teoria geral das faculdades cognitivas à maneira do que fizeram Schopenhauer e Reinhold.

Reinhold, e tinha um escopo diferente do da CRP. Schopenhauer obtém nessa teoria das faculdades que agora examinamos uma tese incompatível com o pressuposto da CRP segundo o qual entendimento e sensibilidade podem e devem cooperar para que tenhamos experiência. Como vimos, a tese da teoria geral das faculdades cognitivas de Schopenhauer sobre o modo de conceber as faculdades depende de concebê-las como uma instanciação do termo ‘sujeito’ e seus produtos – as classes de objetos – como uma instanciação do termo ‘objeto’.

Eis, agora, uma apresentação sistemática do resultado que obtivemos nesse capítulo e que será utilizado ao longo deste trabalho tanto em comparações do sistema de Schopenhauer com a Doutrina das Categorias de Kant, como na análise que realizaremos da crítica de Schopenhauer à filosofia transcendental de Kant.

1- A correlação necessária entre “sujeito” e “objeto” determina a correlação necessária entre “faculdade cognitiva” e “classe de objetos”, através da aplicação da lei de especificação.

2- O modo de operar de uma faculdade cognitiva, que é uma expressão do Princípio de Razão, é, portanto, restrito em cada caso a uma única classe de objetos, pois o significado de “faculdade cognitiva” relaciona-se com “classe de objetos” do mesmo modo que “sujeito” relaciona-se a “objeto”. Assim, como cada forma do princípio de razão possui um domínio de validade peculiar, cada faculdade cognitiva tem uso próprio em certa classe de representações.

3- Visto que a atuação de uma faculdade cognitiva se restringe a um determinado domínio, as faculdade cognitivas, de acordo com o sistema de Schopenhauer, não operam em regime de cooperação recíproca como Kant demandava na teoria da experiência exposta na CRP. Assim, o sistema de Schopenhauer é incompatível com a Doutrina das Categorias de Kant, que requer essa cooperação entre entendimento e sensibilidade.

Convém afirmar ainda que o fundamento último da tese da necessária não-cooperação de faculdades é o mesmo fundamento da necessária correlação dos produtos e das respectivas faculdades que os produzem: tal fundamento, para Schopenhauer, é a correlação necessária entre sujeito e objeto. Portanto, o fundamento último da recusa do pressuposto de Kant para explicação da possibilidade da experiência – segundo o qual entendimento e sensibilidade são nossos poderes fundamentais de conhecimento – é a tese segundo a qual: “Todo conhecimento pressupõe inevitavelmente sujeito e objeto, (...) conhecedor e conhecido.” (SW,

III, 168). Essa tese da necessária correlação entre conhecedor e conhecido é também determinante para o aspecto negativo da crítica de Schopenhauer a Kant, e para justificar sua tese acerca da ilegitimidade da noção de objeto transcendental, que será analisada no quinto capítulo deste trabalho.

### 3 A TEORIA DA EXPERIÊNCIA DE SCHOPENHAUER

Como vimos no capítulo precedente, Schopenhauer possui uma teoria geral das faculdades, incompatível com a tese da CRP da necessária cooperação das faculdades (entendimento e sensibilidade), para a produção do conhecimento empírico. No presente capítulo, veremos como Schopenhauer concebe sua teoria da experiência de acordo com a teoria geral das faculdades apresentada no capítulo anterior, isto é, sem comprometer-se com uma cooperação entre faculdades cognitivas, e ainda, reformulando a teoria da experiência de Kant à luz problemas que surgiram no contexto de recepção da CRP.

Schopenhauer modifica e responde ao problema da *Crítica da Razão Pura* (CRP) motivado por críticas desferidas à *Dedução Transcendental* (DT) da CRP. De modo que se a doutrina dos elementos da CRP tinha como principal tarefa mostrar como são possíveis os juízos sintéticos a priori, Schopenhauer precisará mostrar como sensações se transformam em percepções, pois a experiência não será mais explicada como a síntese do múltiplo da intuição sob conceitos puros do entendimento, mas o resultado de um processo perceptivo que transforma sensações orgânicas em representações intencionais de objetos. No linguajar kantiano: a experiência para Schopenhauer é o resultado da síntese do múltiplo da sensação através da categoria *intuitiva* da causalidade. Defenderemos a tese que essas modificações do projeto kantiano visam a refutar o ceticismo de Salomon Maimon direcionado às pretensões da CRP de ter refutado o ceticismo de Hume. Mostraremos ainda, que além de modificar e responder o mesmo problema da CRP, Schopenhauer, para refutar o ceticismo de Maimon contra a filosofia transcendental de Kant, precisa desenvolver uma teoria da experiência que apela para a fisiologia, respondendo a um problema que estava fora do escopo da CRP: o problema do *uso* (já veremos de que se trata) de princípios válidos a priori.

De modo que a teoria da percepção de Schopenhauer, segundo nossa interpretação, se propõe a resolver dois problemas céticos: (i) o problema da validade dos princípios que governam a experiência de objetos e (ii) o problema do uso desses princípios. O primeiro problema, *mutatis mutantis*, se trata de uma resposta à pergunta *quid juris?*, enquanto o segundo à pergunta *quid facti?* Comparando o que faz Schopenhauer no §21 da PRS com o §13 da CRP, encontramos respostas a essas perguntas ao termos ciência de que a experiência

não será mais explicada por conceitos puros do entendimento, mas por uma categoria intuitiva, e pelas formas da intuição, espaço e tempo.

Nessa introdução já se pode perceber que há diferenças entre as teorias da experiência de Schopenhauer e Kant, mas veremos que há também pontos de contato; tendo isso em vista, na primeira seção, examinaremos as teses kantianas que Schopenhauer incorpora a sua teoria da percepção e que serão de grande importância para a sua teoria; teses que englobam o conjunto de teses que caracterizam o idealismo transcendental, considerado genericamente<sup>97</sup>. Em seguida, apresentaremos os problemas que fazem parte do escopo da teoria da percepção e apresentaremos as peculiaridades da estratégia argumentativa de Schopenhauer para respondê-los. Durante essa exposição, tentaremos sustentar a coerência interna da teoria da experiência de Schopenhauer, enfrentando problemas suscitados na literatura secundária.

Cabe ressaltar nossas principais ambições, que se distinguem do que foi feito até aqui na literatura sobre a teoria da experiência de Schopenhauer: (i) estamos em desacordo com Guyer (1999) ao sustentarmos que Schopenhauer possui uma filosofia transcendental justificada por argumentos transcendentais; (ii) estamos em desacordo com White (1999; p.73) ao defendermos relevância dos exemplos que encontramos na estrutura de prova do §21 da PRS de Schopenhauer, e ainda discordamos desse autor ao não encontrarmos na teoria da percepção de Schopenhauer resultados desastrosos da aliança entre fisiologia e filosofia transcendental; muito pelo contrário, encontramos nessa novidade da teoria da experiência resultados promissores; isso em relação ao contexto de recepção da CRP do qual Schopenhauer fazia parte<sup>98</sup>. Finalmente, (iii) apresentamos uma solução para o problema de circularidade amplamente debatido na literatura; problema que é, na verdade, a forma que tomou o problema da afecção na teoria da experiência de Schopenhauer.

---

<sup>97</sup> Isto é, a afirmação é válida quando se abstrai as peculiaridades da filosofia de cada um dos filósofos.

<sup>98</sup> Nossa interpretação que atribui à teoria da percepção de Schopenhauer uma aliança entre filosofia transcendental e fisiologia segue a linha do que defendeu Cassirer: a teoria da percepção de Schopenhauer está fortemente vinculada com o projeto científico do séc. XIX. Como indício disso, temos ainda o fato de que as teses de óptica apresentadas por Schopenhauer podem ser entendidas como uma tentativa de conciliar o idealismo transcendental de Kant com a teoria das cores de Goethe. (Cassirer, 1974: p. 413-17). O que é corroborado pela introdução de *Über das Sehen und Farbe*, texto no qual Schopenhauer manifesta claramente sua intenção de contribuir para o progresso científico, ao unir a filosofia crítica com conhecimentos ópticos (SW, III, 197-103), unindo Kant e Goethe; Schopenhauer inclusive regozija-se com o fato de essa obra ter sido publicada posteriormente em latim e fazer parte de um compêndio de “ópticos menores” de Justus Radius em 1830. (SW, III, 194).

### 3.1 O acolhimento de um legado: o idealismo transcendental

A distinção entre fenômeno e coisa em si é considerada por Schopenhauer “o maior mérito de Kant” e a *Estética Transcendental* é considerada uma obra cujas verdades imortalizaram Kant na história da Metafísica (SW, I, 590)<sup>99</sup>. O modo como essas teses, tomadas como verdadeiras por Schopenhauer, se acomodam em seu sistema é, no entanto, distinto do modo como essas teses estão dispostas no sistema kantiano. Espaço, tempo e causalidade são consideradas formas do conhecimento empírico cognoscíveis a priori que esgotam o aparato transcendental do sujeito para que seja possível a experiência<sup>100</sup>. (SW, I, 59-60; SW, III, 42-4, PRS §18) Analisaremos aqui o modo como Schopenhauer se pronuncia a respeito das teses da *Estética Transcendental* para termos uma idéia mais precisa do papel que essas noções jogam em sua teoria da percepção. Em diversos momentos de sua obra, Schopenhauer trata do caráter a priori de espaço e tempo<sup>101</sup>, mas é nessa passagem que analisaremos da *Crítica da Filosofia Kantiana*, apêndice de *O Mundo como Vontade e Representação*, onde temos uma explícita amostra de como ele entende as teses de Kant que fundamentam a distinção entre fenômeno e coisa em si. Examinaremos aqui, portanto, um conjunto de teses comuns a Kant e Schopenhauer: a distinção entre fenômeno e coisa em si e

---

<sup>99</sup> E mais: “Na *Estética Transcendental* estão todos os seus princípios doutrinários corretamente demonstrados (wirklich bewiesen) através de um inegável fato da consciência”. (SW, I, 601)

<sup>100</sup> Usamos a nomenclatura Kantiana já consagrada por ora, sem explicá-la. No entanto, não nos reservaremos o direito de não explicá-la adiante. O que queremos ressaltar, de início, é que o aparato transcendental do sujeito cognoscente de Schopenhauer é mais econômico que o Kantiano, isto é, menos coisas são necessárias de se “conhecer a priori” para que tenhamos direito a “ter experiência”; se Kant possuía doze categorias mais as formas da sensibilidade: espaço e tempo, Schopenhauer possui apenas uma categoria, a causalidade, mais espaço e tempo. Há ainda uma dificuldade não explorada a contento ainda pelos intérpretes da filosofia de Schopenhauer: não é claro se Schopenhauer considera (i) espaço, tempo e causalidade funções próprias do entendimento, o que transparece em algumas passagens, ou se, como em Kant, (ii) espaço e tempo são formas da sensibilidade e a causalidade do entendimento. No último caso, Schopenhauer teria o problema da heterogeneidade, incompatível com a sua teoria geral das faculdades. Como exemplo de (ii) temos o 2º parágrafo do 6º cap. da tese de doutorado de Schopenhauer (SW, III, 157): as formas do tempo e do espaço são oriundas de uma faculdade, a pura sensibilidade (reine Sinnlichkeit), e são resultado da abstração da matéria. Essa última noção, que como em Kant na 1ª Analogia, é vinculada com a categoria da causalidade, nesse contexto chamada por Schopenhauer de forma do entendimento (Verstandesform), portanto, oriunda de uma faculdade distinta das formas da sensibilidade. Como exemplo de (i) temos (SW, III, 69); passagem em que o cérebro é identificado com o intelecto (Intellekt) - o qual é usado como sinônimo de entendimento (Verstand), nessa e em outras passagens - que é tido como responsável por todas as cognições a priori necessárias para a teoria da percepção que está, no contexto, sendo apresentada: espaço, tempo e causalidade.

<sup>101</sup> (SW, III, 42-4; SW, I, §3, 4)

o caráter a priori de espaço e tempo e causalidade<sup>102</sup>. Mas o ponto mais importante que queremos desenvolver nesta seção é o estabelecimento do estatuto que as noções de espaço, tempo e causalidade têm no sistema de Schopenhauer; ponto que será de suma importância para a distinção entre sensação e intuição, central para a teoria da percepção de Schopenhauer.

A distinção entre fenômeno e coisa em si é sumariamente apresentada como tendo sido demonstrada a partir de uma *sui generis* compreensão da filosofia de Kant de que o sujeito cognoscente possui um modo peculiar de conhecer as coisas e, por isso, as coisas elas mesmas nunca podem ser conhecidas: “entre as coisas e nós, está sempre ainda o intelecto, que faz com que elas não possam ser conhecidas segundo aquilo que seriam em si mesmas”<sup>103</sup> (SW, I, 564). A meritória distinção kantiana teria mostrado, então, que aquilo que conhecemos não é a coisa ela mesma, mas somente o modo como ela se manifesta. Neste caminho, acrescenta Schopenhauer, Kant teria sido conduzido por Locke, o qual já havia “retirado (abgezogen) das coisas algumas propriedades”, as propriedades que seriam participações de nossos órgãos sensíveis. Kant teria retirado algo a mais: aquelas propriedades que correspondem à participação das funções cerebrais (Gehirnfunktionen).<sup>104</sup> (SW, I, 565)

---

<sup>102</sup> A noção de causalidade é tida como uma categoria do entendimento, a priori, mas não é derivada da forma hipotética do juízo. No sistema de Schopenhauer ela é a categoria intuitiva do entendimento que é uma manifestação do princípio de razão suficiente, princípio que, como mostramos no capítulo precedente, é a forma geral do conhecimento e que possui quatro manifestações, as quais estão sempre atreladas a uma faculdade cognitiva.

<sup>103</sup> A passagem é rápida e, por este motivo, envolve um aparente *non sequitur*. Todavia, uma maior familiarização com o idealismo de Schopenhauer mostrará – no capítulo 6 deste trabalho – que a estratégia de Schopenhauer consiste em adotar uma forma de idealismo a partir da mera análise do que significa conhecer: uma relação entre sujeito e objeto; fora desta relação, nada podemos conhecer. As coisas em si mesmas, por serem “em si mesmas”, estão fora de qualquer relação com o sujeito, inclusive a de conhecimento. Schopenhauer possuía uma versão do atualmente chamado “short argument for Idealism” e a passagem acima é justamente um exemplo desse tipo argumento. Filósofos como Karl Ameriks (2003) e Paul Guyer (2003: p.90) consideram *petitio principii* as versões do “argumento curto para o Idealismo” de filósofos como Fichte e Reinhold; a própria noção de representação desses filósofos, segundo eles, já supõe um comprometimento com o Idealismo. Veremos, no último capítulo desta dissertação, como Janaway (1989) atribui a Schopenhauer os mesmos vícios lógicos atribuídos por Ameriks e Guyer a Reinhold. Mas tentaremos mostrar que a versão de Schopenhauer para esse tipo de argumento não incorre em vício lógico e que, aliás, analisar a noção geral de representação, como fazem os filósofos do período imediatamente posterior a Kant, é algo indispensável para aqueles – como Ameriks (2003: p.272-3) – que concebem o projeto kantiano como restrito a “realizar uma derivação transcendental de características intrínsecas à experiência”. Com o nosso estudo, podemos argumentar que, antes de derivar algo da mera noção de experiência, ou do fato que temos experiência, é necessário entender adequadamente quais são os constituintes da mesma: deve-se estabelecer o que é representação, que tipo de representações constituem a experiência; se o tipo de representação que constitui a experiência deve ser explicado, ou não, através de mais de uma faculdade, cooperativamente, ou não, etc. Isto é, podemos objetar a Ameriks que o projeto fundacionalista de filósofos como Schopenhauer e Reinhold é uma etapa necessária para o projeto “modesto” que Ameriks impõe à filosofia transcendental de Kant.

<sup>104</sup> Schopenhauer mostra-se ciente de que Kant não identificou a fonte das determinações objetivas colocadas pelo sujeito nos fenômenos com o *cérebro*; mantemos o termo usado por ele para deixar assinalado como as noções kantianas se acomodam no sistema de Schopenhauer: as faculdades cognitivas são identificadas com capacidades do cérebro. Essa identificação parece ser um resultado de uma dificuldade em conferir um estatuto

A distinção entre qualidades primárias e secundárias é um passo para distinção entre fenômeno e coisa em si porque as qualidades secundárias são qualidades ideais: estatuto que, em Kant, será estendido a todo nosso conhecimento<sup>105</sup>. As propriedades secundárias são propriedades das coisas somente quando se considera o modo pelo qual as percebemos; são propriedades que dependem da participação dos órgãos sensíveis, como o são o som, o sabor, a cor. De acordo com a distinção lockeana, as coisas teriam, em si mesmas, apenas peso, textura, extensão, dureza...: propriedades que não dependem de nenhum órgão sensível em especial, passíveis de ser conhecidas por mais de um sentido. Para os que aceitam a distinção lockeana, ainda há uma concomitância dos domínios do ideal e do real<sup>106</sup>, de modo que nossas idéias se referem às próprias coisas. Isto é, conhecemos propriedades das coisas elas mesmas.

A distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si possui, de acordo com Schopenhauer, “um significado infinitamente mais profundo do que a distinção lockeana” (SW, I, 565); todavia, o seu texto não é claro a respeito dos motivos que o fariam considerar a distinção lockeana “infinitamente menos profunda” que a de Kant. Schopenhauer salienta que a distinção entre fenômeno e coisa em si pressupõe a distinção entre conhecimento a priori e a posteriori. Ora, o fato é que Locke era um filósofo empirista e, por isso, se restringiu a considerar apenas os dados da experiência interna e externa, limitando seu exame ao conhecimento aos dados fornecidos pelos sentidos. Apesar de já considerar que boa parte de nosso conhecimento é apenas ideal, Locke considerava as propriedades espaço-temporais propriedades das coisas em si mesmas, isto é, propriedades reais. Kant mostrou que não só as qualidades secundárias são ideais, mas as qualidades primárias deveriam também ter esse estatuto<sup>107</sup>, visto que essas qualidades, apesar de não dependerem de nenhum órgão específico

---

ontológico ao sujeito transcendental, problema suscitado por G.E. Schulze (Änesidemus, 98-129), professor de Schopenhauer. Tendo essa problemática no horizonte, desenvolvemos nossa interpretação da teoria da percepção de Schopenhauer segundo a qual Schopenhauer se defronta com dois problemas em sua teoria da experiência: o problema da validade dos princípios que governam a experiência e o problema do uso desses princípios. A identificação do entendimento com o cérebro e o apelo à fisiologia fazem parte, segundo nossa interpretação, da resposta de Schopenhauer ao segundo problema.

<sup>105</sup> Vide: (Kant, Prolegômenos, §13, n.2) Lá Kant apresenta sua defesa da acusação de idealismo que lhe fizeram seus contemporâneos, fazendo paralelos entre sua distinção entre fenômeno e coisa em si e a de Locke entre qualidades primárias e secundárias. É importante ressaltar que Schopenhauer, em sua exposição da sua compreensão da distinção entre fenômeno e coisa em si, também faz referência a essa passagem.

<sup>106</sup> Vide: “Skizze einer Geschichte der Lehre Von Idealen und Realen” (Esboço de uma História da Doutrina do Ideal e do Real) (SW, IV, cap.1: 1-42) Considerações sobre Locke encontramos em (SW, IV, 25-30).

<sup>107</sup> Coisa que Berkeley fizera antes dele, mas por uma via distinta. Berkeley mostrou que as qualidades primárias se reduzem às secundárias, pois sem cor, sabor, etc., não poderíamos ter nenhuma idéia de figura, extensão, etc., isto é, as idéias de qualidades secundárias são condições necessárias para que se possa ter idéias de qualidades primárias.

para que possam ser apreendidas são propriedades relativas ao sujeito: condições de possibilidade de qualquer experiência sensível. A razão de Kant para a atribuição de idealidade a todo conhecimento empírico que podemos ter é um resultado da filosofia transcendental que acabou por superar a filosofia empirista. As determinações espaço-temporais, que são justamente o conjunto de propriedades que a tradição empirista considerava “qualidades primárias”, são determinações sem as quais nada pode ser dado aos sentidos e que, portanto, não podem ser alcançadas através da experiência: toda experiência pressupõe essas determinações. Essas determinações correspondem, portanto, à parcela de nosso conhecimento que não é adquirida por meio da experiência; são, ao contrário, determinações sem as quais a experiência não pode ocorrer, determinações que a própria experiência, aliás, não pode nos fornecer<sup>108</sup>.

Assim, podemos entender por que Schopenhauer atribui a Locke o prenúncio da distinção entre fenômeno e coisa em si. Locke teria considerado algumas propriedades dos objetos subjetivas – as qualidades secundárias – , preservando a objetividade de outras: as qualidades primárias. Kant, por sua vez, intensificou o alcance da tese de Locke ao mostrar que todas as qualidades dos objetos – primárias e secundárias – são subjetivas, isto é, condicionadas pelo modo peculiar do sujeito de conhecê-las. Mas essa intensificação da distinção lockeana parece ter somente sido possível à medida que Kant desenvolveu o que pode ser<sup>109</sup> considerado “a pedra de toque da filosofia crítica, ou transcendental”<sup>110</sup>: a distinção entre conhecimento a priori e a posteriori.

---

<sup>108</sup> A razão para isso é que espaço e tempo são noções que contêm necessidade e universalidade, o que a experiência não é capaz de prover indutivamente, como mostrou Hume.

<sup>109</sup> Poder-se-ia objetar que Berkeley já tinha argumentado a favor da dissolução da distinção de Locke. No entanto, há uma diferença entre a dissolução que Berkeley apresentou dessa distinção e o que Kant fez. Pois, ao mostrar que o acesso cognitivo a todas as qualidades primárias é mediado pelas secundárias, a conclusão de Berkeley, pelo menos em uma interpretação *standard* de sua filosofia, é que o domínio do real, que correspondia às qualidades primárias, se esvai; enquanto Kant mantém o domínio do real intocado e o ideal sempre mediado pelo nosso modo de conhecer, conhecido a priori.

<sup>110</sup> Essa afirmação é de minha responsabilidade, mas creio que está também no espírito da interpretação de Schopenhauer: a distinção entre conhecimento a priori e a posteriori permite a Kant solucionar problemas colocados pelo empirismo de Hume e bane de uma vez por todas da Metafísica esses resquícios da filosofia escolástica, a teologia e a cosmologia, ainda presentes na filosofia racionalista. Se refletirmos um pouco, veremos como toda a *Dialética Transcendental* é motivada pelas descobertas da *Analítica Transcendental*, as quais consistem basicamente em restringir a Metafísica ao domínio do que é conhecido *a priori*, e que corresponde ao modo como a experiência é possível. Assim, tudo o que acontece na *Crítica da Razão Pura* pode ser entendido como um desdobramento possibilitado por essa distinção, que também é importante para a distinção entre fenômeno e coisa em si que aqui examinamos.

(...) a priori não significa outra coisa, senão “não adquirido por via da experiência”, portanto, não advindo, para nós, de fora. Mas então, aquilo que está presente no intelecto sem ter vindo de fora, é justamente o que pertence a ele próprio originalmente: a sua própria essência. Ora, isso que está presente nele mesmo, consiste no modo e maneira universais como todos seus objetos têm necessariamente que se apresentar a ele; ora, com isto está dito que estas são as formas de seu conhecer, isto é, o modo e a maneira precisa como ele sempre executa sua função. Portanto “conhecimento a priori” e “formas do intelecto” são no fundo apenas duas expressões para a mesma coisa, em certa medida, sinônimas. (SW, I, 590)

O conhecimento a priori das formas da intuição é compreendido como conhecimento de poderes cognitivos do sujeito<sup>111</sup>. O ponto importante é que esse modo de compreender as “formas da intuição”, como apenas “subjetivamente válidas”, ou ideal, é o que teria permitido a Kant, segundo Schopenhauer, realizar a distinção entre fenômeno e coisa em si. Pois a espacialidade e a temporalidade são determinações sem as quais o sujeito não pode conhecer o mundo. Assim, Kant teria, como Locke – que “retirou” das coisas os modos peculiares de cada sentido operar – retirado das coisas<sup>112</sup> todas as determinações cognoscíveis a priori e as atribuído ao sujeito. Essa é a tese que Schopenhauer atribui a Kant: distinguir fenômeno e coisa em si a partir da distinção entre conhecimento a priori e a posteriori, pois “fenômeno” é o objeto do conhecimento empírico, cujas determinações essenciais podemos conhecer a priori, independentemente de toda experiência; e “coisa em si” é a realidade ela mesma, independente de nosso conhecimento, a qual não recebe as determinações necessárias de nosso modo de conhecer.

A distinção kantiana entre conhecimento a priori e a posteriori é, assim, um fator determinante para a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si pois todo conhecimento a priori é tomado como tendo origem (Ursprung) no sujeito, que é a fonte de todas as determinações que constituem a experiência que possuem caráter necessário. Deste modo,

---

<sup>111</sup> Os problemas envolvidos na passagem de “ser uma forma conhecida a priori” a “ser um poder de conhecimento peculiar ao sujeito” não examinaremos neste trabalho. Trata-se do problema clássico da alternativa negligenciada, o qual se intensifica na filosofia de Schopenhauer, pois ele recusa os argumentos das antinomias (Cf. McDermid, 2003). Schopenhauer precisa da “prova direta do idealismo transcendental” e o modo como ele concebe a noção de “objeto” parece ser a saída para o seu sistema escapar do realismo transcendental. (É importante ressaltar que esse “novo significado da noção de objeto” é compatível com a *Crítica da Razão Pura*, (SW, I, 586-7) mais especificamente com as passagens que não aparecem mais na 2ª edição: (A348-92), em especial: (A383): “Se eu retiro o sujeito, todo o mundo corpóreo desaparece, na medida em que nada é, enquanto fenômeno e um tipo de representação, por si mesmo.”) Apenas indico aqui que Schopenhauer, aparentemente, não ignorava o problema da alternativa negligenciada, visto que aquele que exerceu grande influência em sua formação, G.E. Schulze encontrou esse problema na filosofia crítica de Kant. (Schulze, 1996, p.110-12)

<sup>112</sup> O verbo utilizado por Schopenhauer é bem forte e significativo: “abziehen”. (SW, I, 565)

Kant executa a sua “remoção” de propriedades das coisas de maneira muito mais radical que Locke, o qual retirou das coisas apenas as propriedades próprias a cada sentido. Nessa linha, afirma Schopenhauer que “a filosofia de Locke foi a Crítica das Funções-sensíveis; já *Kant* realizou a Crítica das Funções-cerebrais.” (SW, II, 22) Assim, enquanto Locke traçou a sua distinção analisando as contribuições sensíveis do sujeito, Kant traçou a sua analisando a contribuição das faculdades cognitivas do sujeito<sup>113</sup>. Com efeito, o conhecimento a priori corresponde justamente à participação do sujeito, a qual não é mais atribuída às coisas elas mesmas e sim ao aparato do sujeito transcendental; o que deixa a coisa em si totalmente desnuda de propriedades.

Temos razões, portanto, para entender o elogio de Schopenhauer à distinção de Kant em comparação com a distinção de Locke: a maior profundidade da distinção entre fenômeno e coisa em si estaria em usar, de uma maneira bem peculiar, um modo de conhecimento que estava fora do escopo do empirismo. Pois, de Platão a Wolff, o conhecimento independente da experiência – o conhecimento a priori – não recebeu o estatuto conferido por Kant a esse tipo de conhecimento em sua filosofia transcendental: o conhecimento do modo peculiar do sujeito conhecer empiricamente, isto é, o conhecimento das condições de possibilidade da experiência. Desse modo, o mérito de Kant – conferido a ele por Schopenhauer – é o de intensificar a distinção entre qualidades primárias e secundárias através de uma superação do empirismo, validando um modo novo de conhecer, o qual não só é independente da experiência, mas habilita-nos a determinar quais são os limites da experiência; além de atribuir uma origem lógica legítima às determinações essenciais do conhecimento empírico, que têm origem no sujeito e não na experiência repetida (o que é uma resposta ao problema de Hume<sup>114</sup>).

Espaço e tempo são, portanto, determinações sem as quais nada é percebido e que são colocadas pelo próprio sujeito nos dados oriundos dos sentidos. Ora, essa é uma tese kantiana que a teoria da percepção de Schopenhauer incorpora. Mas a teoria da percepção de

---

<sup>113</sup> Schopenhauer – já no século XIX, frente aos progressos da fisiologia (Schopenhauer cursou medicina antes de conhecer G.E. Schulze, o *Änesidemus*, que o convenceu a iniciar seus estudos em filosofia (Frank, 1996, p. XII-XIII)) – entende todas nossas faculdades cognitivas como tendo sede no nosso corpo, no cérebro. Um significado preciso do que significa “ter sede no corpo” não podemos oferecer neste trabalho. Nosso trabalho abre uma linha interpretativa que confere um papel importante para a fisiologia na teoria da experiência de Schopenhauer, coisa que aparecerá adiante; trataremos de investigar futuramente esse assunto e só então ensaiaremos um juízo não hesitante sobre o assunto.

<sup>114</sup> Durante esta seção o problema de Hume é apenas mencionado *en passant*. Na seção seguinte apresentaremos nossa interpretação do argumento transcendental de Schopenhauer como uma nova tentativa de resposta ao ceticismo de Hume representado por Maimon, o qual, no contexto de recepção da CRP, retomou o ceticismo de Hume contra as pretensões da *Crítica* de tê-lo refutado.

Schopenhauer – que exporemos a seguir – precisará de algo mais, a saber: precisará que a causalidade seja igualmente algo que tenha um estatuto independente da experiência; o que também ocorria em Kant. No entanto, a causalidade, no sistema de Schopenhauer, não é derivada da forma hipotética do juízo; é uma das quatro formas do princípio de razão suficiente, mais precisamente: a forma intuitiva (PRS §20). No sistema de Schopenhauer, aliás, nenhuma forma do Princípio de Razão Suficiente é superior a outra: todas são espécies de uma raiz comum, que assume a função lógica de gênero.

Para a exposição da teoria da percepção de Schopenhauer que realizaremos, precisamos reter desta seção que o conhecimento a priori é entendido como o resultado das operações do intelecto – que se entenda “intelecto” algo genérico: o conjunto das faculdades cognitivas – ou: as determinações que o sujeito põe naquilo que lhe é dado.

### **3.2 *Quid juris? Quid facti?* ou, respectivamente: A experiência é possível? Como ela se efetua? As objeções de Maimon à Dedução Transcendental de Kant: prolegômenos a toda teoria da experiência futura**

Como mencionamos acima, a teoria da percepção de Schopenhauer procura responder a dois problemas: (i) o problema da validade dos princípios que governam a experiência e (ii) o problema do uso desses princípios. Para responder a esses dois problemas, a teoria assume duas perspectivas distintas, respectivamente: (a) idealidade transcendental e (b) realidade empírica. Essas perspectivas distintas, presentes já na versão do idealismo transcendental de Kant, assumem no idealismo transcendental de Schopenhauer um papel peculiar, que, inclusive, faz com que seja instaurada uma nova versão do idealismo transcendental: versão essa que faz do idealismo transcendental uma doutrina de caráter ao mesmo tempo científico e filosófico. Isso porque idealidade transcendental e realidade empírica são perspectivas atreladas ao modo de proceder das duas disciplinas que compõem a teoria da percepção de Schopenhauer: (Ia) filosofia transcendental e (IIb) fisiologia. De modo que a teoria da experiência de Schopenhauer é uma teoria compartimentada: por um lado, a filosofia transcendental tem como escopo o problema da validade dos princípios que governam a experiência, adotando uma perspectiva segundo a qual o seu objeto é relativo ao sujeito de conhecimento – nesse caso permanece a estratégia geral de Kant de resposta à pergunta *quid juris?* –; por outro, a fisiologia tem como escopo o problema do uso daqueles princípios,

adotando uma perspectiva segundo a qual o seu objeto é independente do sujeito cognoscente – e aqui temos uma resposta a um problema que não estava no escopo da CRP: o problema do uso dos princípios que governam a experiência ou uma resposta à pergunta *quid facti?* Desse modo, Schopenhauer apresenta uma versão naturalizada do idealismo transcendental de Kant, utilizando ciência e filosofia para explicar como é possível a experiência: à filosofia transcendental cabe a tarefa de explicar como os princípios que governam a experiência podem ter validade, e à fisiologia cabe explicar como nosso aparato perceptivo é capaz de, sendo válidos aqueles princípios, utilizá-los na percepção de objetos.

Esses problemas para os quais a teoria da percepção de Schopenhauer visa oferecer uma resposta são problemas legados pela tradição kantiana recebida por Schopenhauer e agora serão apresentados juntamente com o contexto no qual surgiram. Uma vez esclarecidos os problemas, apresentaremos a estratégia de solução dos mesmos problemas que encontramos no §21 da tese de doutorado de Schopenhauer.

Na seção precedente analisamos a passagem do Apêndice sobre a filosofia de Kant – do primeiro livro de MVR – em que Schopenhauer faz uma apologia da distinção entre fenômeno e coisa em si, manifestando como a compreende e, conseqüentemente, oferecendo-nos material para que possamos direcionar nossa interpretação da recepção que Schopenhauer teve da filosofia de Kant. Ora, determinar a leitura que Schopenhauer tinha de Kant ou do papel da filosofia transcendental em geral é fundamental para entendermos a filosofia transcendental de Schopenhauer; principalmente para aqueles que, como nós, acreditam e pretendem mostrar que a filosofia de transcendental de Schopenhauer tem uma relação peculiar de continuidade com a kantiana.

Essa ligação histórica entre a filosofia transcendental kantiana e a de Schopenhauer que defendemos é mediada pelo contexto de recepção da CRP, com destaque especial para as objeções céticas de Salomon Maimon a Kant. Assim, uma apresentação das objeções de Maimon à DT de Kant nos permitirá fundamentar nossa tese de que a filosofia transcendental de Kant foi modificada visando contemplar as objeções desse crítico cético à DT e, por isso, tomou a forma que tomou na teoria da percepção de Schopenhauer apresentada no §21 de sua tese de doutorado.

Trabalharemos, com efeito, com a hipótese de que Schopenhauer aprimorou a filosofia transcendental de Kant a fim de resolver problemas que surgiram no contexto de sua recepção, mais precisamente, os levantados por Salomon Maimon<sup>115</sup>. Adotando essa hipótese,

---

<sup>115</sup> Sabe-se da importância de G.E. Schulze, o autor do *Änesidemus* (1792), para a iniciação de Schopenhauer na filosofia. Mas, tendo em vista a repercussão do *Änesidemus* e a censura que recebera de Maimon nas *Briefe des*

estamos comprometidos com outra, a saber: Schopenhauer compreendia a DT da mesma maneira que Maimon, pelo menos em linhas gerais – um ponto que, quando formos determinar em que consiste o argumento transcendental da teoria da percepção de Schopenhauer, será da maior importância, pois identificaremos naquele argumento método de prova que Maimon atribuiu ao argumento transcendental da DT.

Entendemos que Schopenhauer, assim como Fichte<sup>116</sup>, procura responder às objeções que a CRP recebeu no contexto de sua recepção oferecendo um novo sistema filosófico concebido para oferecer resposta a essas objeções, sem todavia abandonar o idealismo transcendental, cuja pedra fundamental é a distinção entre fenômeno e coisa em si. Entre as modificações do projeto kantiano que se fazem sentir na teoria da experiência de Schopenhauer, há uma modificação para a qual podemos fornecer duas razões relacionadas ao contexto de recepção da CRP; trata-se do fato de a teoria da experiência de Schopenhauer postular apenas uma faculdade cognitiva que, sozinha, produz o conhecimento empírico. Essa tese é, por um lado, resultado da teoria das faculdades de Schopenhauer, exposta no capítulo precedente – e que, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, é resultado de uma reformulação do fracassado projeto de Reinhold de estabelecer um sistema de filosofia primeira de maneira que uma teoria das faculdades cognitivas e da representação em geral deveria fundamentar uma filosofia transcendental. Ora, a teoria das faculdades de Schopenhauer estabelece que apenas uma faculdade pode explicar o conhecimento empírico, pois, como vimos no capítulo precedente, cada faculdade cognitiva se relaciona apenas com uma classe de objetos para o sujeito, ou, fora da terminologia do sistema de Schopenhauer: cada faculdade cognitiva se relaciona apenas com um tipo de cognição. Essa tese, contraditória com o pressuposto da DT de Kant e da CRP como um todo<sup>117</sup>, pode ser vista,

---

*Philaletes an Änesidemus* (Cartas de Philaletes – o amigo da verdade: significado da palavra “philaletes” em grego – a Enesidemo) (1794), pode-se supor que Schopenhauer tenha tido contato não só com o texto do *Änesidemus*, mas com as obras Maimon que foram, também, motivação para o projeto de Fichte (1794). Assim, atribuímos a Schopenhauer uma recepção da obra Kant que assimila a interpretação de Maimon da DT e, a partir disso, reformula a filosofia transcendental de Kant.

<sup>116</sup> No prefácio da *Doutrina da Ciência*, Fichte escreve (1794: p. 5): “Com a leitura dos novos cétricos, em particular de Änesidemus e das excelentes obras de Maimon, o autor desta obra convenceu-se plenamente (...) que a filosofia (...) ainda não se elevou à categoria de ciência evidente.” Acreditamos que Schopenhauer tem o um projeto fundacionalista que, assim como Fichte, procura responder a esses cétricos, mas o projeto de Schopenhauer preserva a noção de coisa em si, e dessa maneira se diferencia fortemente daqueles que seguiram Fichte, que ele costumava tratar com aversão.

<sup>117</sup> Cf. (CRP: B74-76). Em uma pesquisa paralela e relacionada a esta, descobrimos que na década do silêncio de Kant, que precedeu a publicação da CRP, foi lançado pela academia de Berlim, em 1775, um concurso que tinha o seguinte enunciado: “a alma possui duas habilidades originais (o fundamento de todas suas propriedades e eficácias) a habilidade de conhecer (erkennen) e a habilidades de sentir (empfinden)” e então solicitava aos filósofos que realizassem: “(i) um desenvolvimento pormenorizado das determinações originais de ambas as

também, como tendo origem – além dessa que é uma exigência de uma teoria geral das faculdades – em uma das críticas de Maimon à DT de Kant. E, porque o fato de Schopenhauer explicar a possibilidade da experiência através de uma única faculdade cognitiva é uma modificação assaz importante da filosofia transcendental de Kant, e ainda porque essa modificação está relacionada a um conjunto de modificações que aqui serão entendidas como modificações que visam responder às objeções de Maimon à DT da CRP de Kant, passaremos a reconstruir sumariamente as críticas de Maimon a Kant que nos permitem identificar os problemas que compõem a agenda da teoria da experiência de Schopenhauer.

Maimon, em sua censura ao *Änesidemus*, sustenta que, se bem compreendida, a CRP deve ser vista como uma execução bem sucedida da tarefa que Kant se propôs, a saber: responder à pergunta *quid juris?* ou: “com que direito podemos usar conceitos e juízos a priori em objetos da experiência?” (Maimon, 1794, 247-248) – tarefa que entendemos como uma resposta parcial ao problema de Hume (a razão dessa afirmação será apresentada adiante). O modo como Kant teria respondido a essa pergunta na interpretação de Maimon é interessantíssimo e, a nosso ver, influenciou o modo como Schopenhauer responde ao mesmo problema – o qual, no entanto, se formula de maneira distinta: “com que direito podemos usar a categoria intuitiva da causalidade para criar e ao mesmo tempo perceber objetos?”; mas, de momento, passaremos a determinar quais as limitações da CRP segundo Maimon. É importante ainda informar que o diálogo de Maimon com *Änesidemus* tem caráter de censura, pois Maimon rejeita a interpretação que *Änesidemus* ofereceu da CRP e, conseqüentemente, as razões que ele oferecera para que o ceticismo de Hume não tivesse sido refutado pela CRP.

Maimon, como dissemos, sustentou que a CRP foi bem sucedida na sua tarefa ao resolver a contento o problema acerca da validade dos princípios que governam a experiência. No entanto, a CRP não oferece e nem pode oferecer uma resposta à pergunta *quid facti?*, embora suponha que esta pergunta possa ser respondida adequadamente<sup>118</sup>; pergunta que tinha, segundo Maimon, o seguinte significado: “nós usamos ou não usamos, de fato, esses conceitos e princípios em objetos empíricos[?]”(Maimon, 1794, 247-248) Nesse diálogo com *Änesidemus*, Maimon sustenta que, para responder a essa pergunta, seria necessário mostrar que nossa experiência precisa não poder ser confundida com uma ilusão, o que parece ser um eco do problema cético presente no conjunto de dúvidas hiperbólicas das *Meditações* de

---

habilidades as as leis universais que delas se seguem, (ii) uma investigação completa da dependência recíproca de ambas as faculdades e do modo de influência de uma sobre a outra...” (Herder, 2002, p.185) O autor dessa dissertação acredita que a CRP foi moldada como resposta a esse concurso e, por isso, a tese da relação recíproca entre intuições e conceitos é suposta. (B74-6)

<sup>118</sup> Sobre o caráter hipotético da DT, vide Maimon (1790, 362-4).

Descartes: é preciso que seja estabelecido um critério que nos permita distinguir entre o sono e a vigília. Se fosse-nos perguntado: “a teoria da experiência de Schopenhauer apresenta uma solução para este problema?”, a resposta seria: “sim”; veremos o porquê disso adiante. Mas, no momento, apresentaremos outros problemas da DT de Kant – problemas atinentes às relações estabelecidas na estratégia argumentativa da DT perguntas *quid facti?* e *quid juris?* que Maimon apresentou a Kant, em carta, que nos permitem de maneira mais rica determinar não apenas o problema que a teoria da percepção de Schopenhauer resolve, e que estava fora do escopo da CRP, mas as modificações da resposta ao problema comum à filosofia transcendental de Schopenhauer e Kant: o problema da validade dos princípios que governam a experiência.

Na carta de Maimon a Kant transparece a limitação da CRP aos olhos de Maimon: ao responder da maneira como respondeu à pergunta *quid juris?*, Kant impossibilitou qualquer um que aceitasse os resultados da DT de responder à pergunta *quid facti?*<sup>119</sup> Isso porque Kant, para explicar a possibilidade da experiência, oferece uma teoria segundo a qual possuímos duas faculdades cognitivas, subsumido o múltiplo da intuição provido pela sensibilidade às categorias que corresponde à função lógica do entendimento nos juízos. Vejamos, brevemente, como se deu o debate.

Maimon pergunta a Kant: “Como se pode aplicar um conceito a priori a uma intuição, mesmo que seja a priori?” (Ak, v.11, p.16, l. 30-33). É importante ressaltar que essa pergunta, como todas presentes nessa carta de Maimon a Kant, exprime de maneira abreviada o conteúdo de um manuscrito enviado a Kant juntamente com essa carta, e mais tarde publicado com notas adicionadas após Maimon ter recebido a resposta de Kant. A pergunta de Maimon, considerado o texto que a acompanha (1789, 51-55), aponta para o seguinte problema: a CRP não é capaz de nos oferecer um critério que nos permita estabelecer qual categoria será aplicada a esta ou aquela intuição. Observa Maimon que se a subsunção de uma intuição a uma determinada categoria pode ser determinada de alguma maneira, essa determinação não pode ser expressa analiticamente, mas sinteticamente. E, como todo juízo sintético pressupõe uma referência a algo diferente dos conceitos envolvidos no juízo que determine sua ligação, esse *tertium quid* precisa estar nas coisas, ou no intelecto. Se o fundamento do elo entre esta ou aquela categoria e esta ou aquela intuição estiver nas coisas, Kant recai no realismo e não

---

<sup>119</sup> Isso seria, segundo nossa interpretação do debate de Maimon com Kant, o problema envolvido em supor simplesmente que a experiência é possível. Essa hipótese não poderia ser utilizada, nem mesmo em caráter heurístico, pois, segundo a resposta da CRP à pergunta *quid juris?*, de modo algum se poderia responder à pergunta *quid facti?*, pois não seria possível estabelecer um critério de adequação, nem a priori, nem a posteriori, para a resposta.

consegue explicar a validade dos princípios que governam a experiência, pois a ligação entre categorias e intuições seria determinada empiricamente, o que faria com que o ceticismo de Hume voltasse com toda sua força. Se o *tertium quid* exigido por Maimon estiver, por outro lado, no intelecto humano, Kant precipita-se em um idealismo absoluto<sup>120</sup>.

A questão é que, sendo aceita a resposta de Kant à pergunta *quid juris?*, se torna impossível saber se e quando temos experiência – em outras palavras, responder à pergunta *quid facti?* – pois não temos um critério que nos permita saber se aplicamos corretamente uma categoria a uma determinada intuição. Maimon propõe então uma forma alternativa de resposta à pergunta *quid juris?* que não enfrenta este problema; em sua resposta, a distinção entre conceito e intuição é uma distinção de graus de consciência e assim o problema de conexão entre duas faculdades é eliminado. Kant, em resposta, argumenta em favor da manutenção de seus pressupostos: diferença específica das faculdades, imediatidade da intuição e discursividade do entendimento<sup>121</sup>. Maimon, mais tarde, afirma que Kant possui apenas uma hipótese para responder à pergunta *quid júris?* porque não responde à pergunta *quid facti?* Maimon, sustenta, então, que se for para ficar com hipóteses, se prefira a dele que não oferece maior certeza que a de Kant para a pergunta *quid juris?*, resposta que, para ser sustentada, é necessário retroceder, como reconhece Maimon, e adotar pressupostos da filosofia racionalista dogmática<sup>122</sup>. Nesse debate, podemos, inclusive, encontrar a razão para a imensa fertilidade de sistemas filosóficos que surgiram na época: uma tentativa de oferecer

---

<sup>120</sup> Em resposta, Kant declara ser impossível responder à pergunta de Maimon pois seria necessário termos uma outra faculdade que conhecesse a própria operação de nossas faculdades, mas, mesmo assim, esse conhecimento não nos garantiria a necessidade da ligação entre entendimento e sensibilidade: esse tipo de “intuição intelectual” recairia nos problemas do empirismo novamente, isto é, sucessivas percepções da ligação entre entendimento e sensibilidade na subsunção desta ou daquela intuição a esta ou aquela categoria não forneceriam, nunca, a garantia de uma conexão necessária entre as duas faculdades. A saída de Kant é apelar para a sua dedução subjetiva (pelo menos da maneira como a compreendemos – cf. o primeiro capítulo deste trabalho – cujas razões são resultado de um exame do debate de recepção da CRP): não podemos conceber nossas faculdades de outra maneira; nosso entendimento não é intuitivo e nossa intuição não é intelectual. Por isso, a experiência precisa ser explicada através de um entendimento que dá unidade a uma multiplicidade dada por outra faculdade: a sensibilidade. Assim, Kant responde a Maimon que, embora não possamos determinar exatamente como se dá a ligação entre entendimento e sensibilidade, no momento em que subsumimos uma intuição a uma categoria, porque não podemos conceber nossas faculdades de maneira diferente, precisamos concluir que há um elo entre entendimento e sensibilidade que nos permite conhecer empiricamente. Isso porque Kant quer explicar a possibilidade do conhecimento empírico, e seu argumento transcendental faz uso da premissa que nossos poderes cognitivos possuem duas faculdades. Assim, ele garantiria a tese do elo entre entendimento e sensibilidade porque, sem esse elo, não seria possível explicar a possibilidade da experiência com aquela premissa que é uma tese a respeito dos nossos poderes de conhecimento. (Ak, v.11, p.51[ l. 14]-52)

<sup>121</sup> Vide correspondência entre Kant e Maimon mediada por Marcus Herz: (Ak, v.11, p. 16-17), mais precisamente, a propósito da terceira pergunta de Maimon a Kant, que se refere a uma parte do manuscrito de Maimon enviado a Kant, mas a resposta de Maimon à pergunta *quid juris?* também é reconstruída na resposta de Kant a Maimon (Ak, v.11, p.49-50).

<sup>122</sup> Cf. (Cf. Hoyos, 2001, p.329-40), (Franks, 2003, 1-14), (Beiser, 1987, p.293-300)

uma resposta à pergunta *quid juris?* que deixasse espaço aberto para uma resposta à pergunta *quid facti?* (Maimon, 1790, 362-4)

Entendemos que Schopenhauer tinha esse desafio, e conta a favor de nossa interpretação o fato de na teoria da percepção de Schopenhauer poderem ser encontradas modificações do projeto kantiano que se encaixam perfeitamente na exigência estabelecida pelas objeções de Maimon: (i) a experiência se torna possível através de uma única faculdade: o entendimento – como já acontecia no sistema de Maimon e no modo pelo qual ele pretendia responder à pergunta *quid juris?*; (ii) essa única faculdade possui uma única função: a aplicação da categoria intuitiva da causalidade, a qual sintetiza as sensações dadas pelos órgãos sensíveis; (iii) o entendimento cria o objeto da experiência. Todas essas modificações estão aliadas, ainda, à tese de que (iv) as operações do entendimento, e todas as faculdades cognitivas, são fenômenos fisiológicos considerados em uma perspectiva subjetiva e que, em troca, os fenômenos fisiológicos são operações cognitivas consideradas em uma perspectiva objetiva.

As três primeiras modificações do projeto kantiano dizem respeito ao modo como a teoria da percepção responde à pergunta *quid juris?* ou ao problema da validade dos princípios que governam a experiência, enquanto a quarta diz respeito ao problema do uso desses princípios. Mostraremos adiante como cada uma dessas modificações da filosofia transcendental de Kant pode ser entendida da maneira como sugerimos: alterações do projeto kantiano que visam responder aos problemas suscitados por Maimon. Mas isso será feito juntamente com a apresentação da estratégia argumentativa da teoria da percepção de Schopenhauer composta de um argumento transcendental e um argumento fisiológico suplementar. Antes disso, a fim de determinar adequadamente por que o argumento transcendental da teoria da experiência de Schopenhauer pode ser visto como uma modificação da teoria kantiana que contempla as objeções de Maimon, vejamos, como Maimon compreendia a resposta de Kant à pergunta *quid juris?*, ou ao problema sobre a validade dos princípios que governam a experiência.

De acordo com Maimon, o problema da DT é um problema suscitado por Hume. Esse filósofo teria mostrado que, dada certa teoria sobre os poderes cognitivos (uma teoria empirista), a noção de experiência – expressa de maneira sumária e não comprometida com nenhuma teoria da experiência em particular: percepções de objetos necessariamente determinadas<sup>123</sup> – não pode ser explicada a contento. Hume, segundo Maimon, teria feito um

---

<sup>123</sup> Essa é uma adaptação metodológica que fazemos do modo de expressão utilizado por Maimon, que já contém a maneira como a CRP lê o problema de Hume: “sujeito e predicado dados na percepção e ligados

exame da aptidão de uma teoria empirista sobre os poderes cognitivos humanos a explicar como pode ser conferido ao homem o direito a ter experiência. E, nesse exame, em que está em jogo a aptidão a explicar como as condições necessárias para que se confira experiência ao homem são satisfeitas, é analisado se, com direito, os princípios que conferem necessidade à conexão de percepções e idéias podem ser explicados por uma teoria empirista sobre a mente; teoria essa segundo a qual todo conhecimento tem origem, mediata ou imediata, na sensibilidade, de modo que todos os princípios da mente humana – princípios que estabelecem a conexão necessária entre percepções – precisam poder ser explicados através da lei de indução e outras leis de associação entre idéias. A conclusão desse exame realizado por Hume, segundo Maimon, seria que essa noção de experiência não pode ser explicada através de uma teoria empirista e, diante dessa situação de completo ceticismo quanto às aptidões humanas para fundamentar adequadamente a ciência, coube à CRP oferecer um novo modo de compreender a validade desses princípios que fundamentam a conexão necessária entre percepções e idéias (no vocabulário da CRP “sujeito e predicado dados na percepção”): esses princípios que governam a experiência não são explicados através da experiência, mas a experiência é explicada através desses princípios. (Maimon, 1790, p.5-6)<sup>124</sup>

A CRP, em comparação com as teorias empiristas sobre as faculdades cognitivas, oferece um modo distinto de explicar a conexão necessária entre representações: não é o objeto que torna possível os princípios que governam a experiência e assim estabelece uma conexão necessária entre representações, mas os princípios que governam a experiência é que tornam possível a conexão necessária entre representações e objetos que constitui a experiência. (Cf. §14 CRP) Essa mudança de estratégia para explicar como se pode alcançar aquilo que exige a noção de experiência é a chamada “revolução copernicana” na filosofia. Essa interpretação da DT, rapidamente considerada, nada tem de especial. No entanto, há um detalhe que para nossos propósitos é muito importante: o elo do debate entre Kant e Hume

---

necessariamente através de princípios.” (Maimon, 1790, p.5) Preferimos utilizar uma formulação mais genérica neste contexto para podermos, adiante, utilizar essa mesma noção primitiva de experiência como a noção a ser explicada pela teoria da experiência de Schopenhauer. Essa noção será, aliás, o que nos permitirá defender uma continuidade no debate ao longo da história da filosofia: o problema surge em Hume com um ataque ao empirismo de Locke, ganha uma resposta em Kant, recebe críticas dos céticos Schulze e Maimon, os quais retomam o ceticismo de Hume em duas frentes distintas; então Schopenhauer retoma o debate com os mesmos céticos, e modifica a resposta de Kant. A maneira como essa reformulação se dá, apresentaremos adiante.

<sup>124</sup> Apresentamos aqui uma interpretação diferente do padrão de interpretações da leitura de Maimon da DT (Cf. Beiser, 1987, 288) Um exemplo de leitura que segue a interpretação padrão de Maimon da DT na passagem de Maimon a qual fizemos referência, segundo a qual a DT cometeria uma *petitio principii*, é Franks (2003, p.17).

está em uma noção primária de experiência e em um problema comum, a saber: estabelecer como se pode ter experiência<sup>125</sup>.

Uma vez que nosso propósito é determinar quais são e como são respondidos os problemas da teoria de experiência de Schopenhauer, essa interpretação do elo do debate entre Kant e Hume nos será de grande utilidade. Isso porque, como já mencionamos, trabalhamos com a hipótese exegética segundo a qual Schopenhauer continua o debate com Hume, reformulando a resposta de Kant ao problema da experiência. Muito bem, já assinalamos quais são as modificações do projeto kantiano da teoria da experiência de Schopenhauer e que problemas na recepção da CRP essas modificações podem contemplar; tendo, por último, apresentado o modo como Maimon compreendia a DT da CRP como apresentando uma resposta a uma demanda estabelecida por Hume. Vejamos agora como a teoria da experiência de Schopenhauer pode ser vista como uma teoria que se insere nessa tradição visando aperfeiçoar a filosofia transcendental de Kant.

A interlocução das teorias da experiência de Schopenhauer e Kant com Hume<sup>126</sup>, defenderemos, ocorre através de um problema comum: a possibilidade da experiência. As concepções de experiência das teorias de Kant e Schopenhauer se propõem a resolver esse problema levantado por Hume, de modo que é um desafio tanto para Kant como para Schopenhauer mostrar como se pode ter percepções de objetos conectadas necessariamente.

---

<sup>125</sup> Comparando com as interpretações contemporâneas sobre a DT e se ela contém ou não uma resposta a Hume, tem-se com essa interpretação uma novidade: o ponto de partida da DT não é nem que temos experiência (e daí se estabelece um argumento regressivo), nem que temos certos estados mentais (o que faria com que a DT fosse vista como oferecendo um argumento progressivo): o ponto de partida é a noção de experiência e o problema da DT é estabelecer como se pode ter experiência. Um debate com Hume era possível apenas imputando à DT uma estratégia progressiva de argumentação, pois, de acordo com a versão regressiva, teríamos uma *petitio principii* e a resposta a Hume seria um fracasso. Com essa interpretação é possível entender que a DT oferece, de fato, uma resposta a Hume, e preservar características da argumentação regressiva que notoriamente – por evidências textuais – fazem parte da DT.

<sup>126</sup> Quanto à tese exegética implícita aqui que a DT possui uma resposta a Hume, é importante ressaltar que não há consenso sobre qual é a melhor maneira de se compreender o argumento da dedução transcendental de Kant (Cf. Henrich, 1989, p.29). Ameriks (1978: p. 286), por exemplo, defende a tese que o argumento oferecido por Kant na Dedução Transcendental não tem como objetivo refutar o ceticismo de Hume, pois sua premissa é que “we have some empirical knowledge”. O mesmo não pensa Henrich (1989: p. 36-7), o qual entende a DT como (i) uma tentativa de explicar as origens de nossa racionalidade e assim (ii) justificar as pretensões da razão frente ao ceticismo. Na linha de Henrich, Senderowicz (2005: p. 55-57) entende que a CRP combate o ceticismo em duas frentes: (i) o ceticismo sobre a origem dos conceitos a priori: a DT evita o problema deixado pelo empirismo, em que uma dedução empírica não é suficiente para garantir a validade objetiva de nossos conceitos a priori; (ii) ceticismo sobre a necessidade dos princípios da ciência e da matemática: a estrutura regressiva da DT, diferentemente da versão concebida por Ameriks, não se caracteriza por de antemão rejeitar o problema cético, mas por mostrar que é necessário um método não-empirista para assegurar os princípios da ciência e da matemática. Na linha de Ameriks está Engstron (1994). Adiante apresentaremos declarações de Schopenhauer que atestam a tese exegética que aqui defendemos de que ele oferece uma resposta a Hume com sua teoria da percepção, e que ela é uma modificação da resposta de Kant, que mantém a essência desta: a “revolução copernicana”.

Assim, o elo do debate entre esses filósofos está em uma noção primária de experiência e em um problema comum: como explicar a possibilidade da experiência?<sup>127</sup>

Hume é entendido aqui, com efeito, como o filósofo cético que teria realizado um exame sobre as aptidões de uma teoria sobre os poderes cognitivos humanos a dar conta de exigências contidas em uma noção primária de experiência; segundo Schopenhauer (*Vorlesungen*, p. 166) e o *Änesidemus* (Schulze, 1996, p.89-92n.): a teoria empirista de Locke. Como resultado do exame empreendido por Hume<sup>128</sup>, conclui-se que o entendimento humano não é capaz de atender as exigências daquela noção de experiência, pois um nexo necessário entre percepções é impossível de ser alcançado pela via sensível. Isto é, uma tentativa de explicação nos moldes de uma filosofia empirista não assegura à natureza humana o direito a ter experiência, compreendida como um enlace entre representações. Como resposta a isso, Kant apresentou um modo diferente de compreender os poderes cognitivos humanos, segundo o qual o nexo necessário entre as percepções que constituem a experiência é justificado por uma via diferente da sensível: o entendimento humano constitui o seu próprio objeto e estabelece, de acordo com a sua própria natureza, como as coisas devem ser conhecidas<sup>129</sup>. Essa é a “revolução copernicana” que, assim, genericamente considerada, é também a estratégia de resposta de Schopenhauer ao problema de Hume<sup>130</sup>.

Assim, Schopenhauer recorre à mesma estratégia de Kant para responder ao problema de Hume; isto é, Schopenhauer incorpora a “revolução copernicana”<sup>131</sup>: não é um objeto externo que torna possível as representações que constituem a base da experiência de objetos, mas o contrário: representações conhecidas a priori que fazem parte do conjunto de disposições do sujeito cognoscente constituem o objeto da experiência. (*Cf.* B124-5/ A92) Desse modo, Schopenhauer, como Kant, rejeita a estratégia empirista de explicação da possibilidade das representações que constituem a base da experiência de objetos, isto é, no que diz respeito à forma dos mesmos. No entanto, como assinalamos na seção anterior, o

<sup>127</sup> “Possibilidade da experiência” não se refere à possibilidade lógica de uma noção, mas à capacidade da mente humana de produzir um tipo peculiar de conhecimento.

<sup>128</sup> O ceticismo de Hume teve três momentos de significativo impacto na filosofia alemã do séc. XVII; o terceiro e mais intenso, atrelado à leitura que se iria fazer de Kant, foi a publicação do *Änesidemus* de G.E. Schulze em 1792. (Kuehn, 1983, p. 177-8)). Para maiores detalhes sobre a concepção de Kant do problema de Hume, vide (Kuehn, 1983).

<sup>129</sup> Bxvvi, A92/B124-5

<sup>130</sup> *Cf.* CRP: §13, §14 e §27.

<sup>131</sup> Ao que já afirmamos na nota “x” adicionamos a indicação de uma passagem que atesta a incorporação da “revolução copernicana” por parte de Schopenhauer: (SW, II, 18-19), passagem que será citada e comentada no último capítulo deste trabalho.

aparato do sujeito cognoscente que torna possível a experiência é concebido de maneira diferente da que Kant concebera.

Quanto a essas diferenças que dizem respeito ao modo como o problema de Hume é respondido por Schopenhauer, como adiantamos acima, elas visam suprir deficiência encontradas na DT por Salomon Maimon; mais precisamente, quatro modificações da filosofia transcendental de Schopenhauer podem ser entendidas como tendo o mencionado intuito, são elas: (i) a experiência se torna possível através do concurso de uma única faculdade: o entendimento; (ii) essa única faculdade possui uma única função: a aplicação da categoria intuitiva da causalidade; (iii) o entendimento cria o objeto da experiência e (iv) as operações do entendimento e todas as faculdades cognitivas são fenômenos fisiológicos considerados em uma perspectiva subjetiva e que, em troca, os fenômenos fisiológicos são operações cognitivas consideradas em uma perspectiva objetiva.

Acima, essas modificações da teoria da experiência de Schopenhauer em relação de Kant foram mencionadas quando apenas apresentávamos os problemas encontrados por Maimon na DT de Kant. Tendo já falado o suficiente, para os nossos propósitos, sobre esses problemas que Maimon via na DT e tendo já também manifestado o modo com o qual deve ser compreendida a DT – como oferecendo uma resposta ao problema de Hume; não por tentar provar que temos experiência mas por a DT apresentar uma teoria alternativa à empirista lockeana sobre os poderes cognitivos e visa mostrar como as exigências de uma noção primária de experiência podem ser alcançadas – nesse contexto de recepção da CRP do qual Schopenhauer fazia parte, podemos agora apresentar a teoria da experiência de Schopenhauer junto de sua estratégia de prova e de suas modificações do projeto kantiano.

A teoria da experiência de Schopenhauer precisa mostrar como é possível que se tenha experiência<sup>132</sup>, isto é, como se pode ter representações de objetos conectadas necessariamente? Agora, esse “como” assume, diferentemente da CRP, dois significados: (i) como podem os princípios que governam a experiência e garantem a necessidade do nexo entre representações, que constituem a experiência, ser válidos? (ii) se (i) pode ser respondida com sucesso pela filosofia transcendental, como podem esses princípios, válidos a priori, serem aplicados e, efetivamente, produzir conhecimento empírico?

Em (i), temos o mesmo problema que Kant pretendeu resolver na DT; problema que consiste em uma resposta à pergunta *quid juris?* e, na resposta de Schopenhauer, encontramos

---

<sup>132</sup> Não pode ser utilizado aqui a conjugação da primeira pessoal do plural (“tenhamos”) porque Schopenhauer irá estender o conhecimento empírico para os animais superiores para os quais a intencionalidade é necessária para explicar os seus atos de sobrevivência como fugir de um predador ou buscar alimento.

a mesma estratégia de resposta de Kant, com modificações pontuais. Schopenhauer, como manifestamos acima, incorpora a chamada “revolução copernicana” e o método de argumentação de Kant<sup>133</sup>: representações válidas a priori legitimam a experiência e a validade dessas representações é garantida através de argumentos transcendentais<sup>134</sup>. Argumentos cuja estrutura é a seguinte: dada a noção primária de experiência, que possui determinadas notas, as quais constituem um conjunto de exigências que devem ser supridas caso se tenha experiência e uma certa teoria sobre os poderes cognitivos, provada alhures ou não<sup>135</sup>, conclui-se que, para dar conta do que exige essa ou aquela nota contida na noção primária de experiência, só é possível que essa ou aquela noção ou princípio seja válida a priori.<sup>136</sup>

O modo como Schopenhauer concebe os poderes cognitivos para dar conta dessa noção de experiência constitui a sua teoria explicativa da experiência; coisa que Kant também possuía: uma maneira de explicar como se dá o nexos entre representações e que apareceu como alternativa ao ceticismo de Hume. Como mencionamos, a teoria da experiência de Schopenhauer pode ser vista como uma reformulação da kantiana diante das objeções de Maimon que retomam a posição cética protagonizada anteriormente por Hume. Agora

---

<sup>133</sup> Pelo menos do modo como entendemos que se deu a recepção da DT de Kant. Recepção mediada pela interpretação de Maimon.

<sup>134</sup> Ao fazer isso, estamos em posição contrária à defendida por Paul Guyer (1999) que atribui a Schopenhauer o desenvolvimento de uma filosofia transcendental sem argumentos transcendentais; é digno de nota que Guyer apenas analisa a prova da auto-evidência do Princípio de Razão Suficiente em sua expressão geral e a entende como facilmente estendida para suas quatro outras manifestações, o que não é o caso; se fosse, o §21 de PRS ( § mais longo desta obra de Schopenhauer) seria supérfluo. Guyer examina o §23 de PRS, lugar em que Schopenhauer critica a *Segunda Analogia* da CRP, segmento da CRP em que está em jogo a validade objetiva do princípio de causalidade. Mas Guyer não examina o §21 de PRS, local em que Schopenhauer oferece a sua prova da validade objetiva do princípio de causalidade. Isto é, Guyer atribui a Schopenhauer uma filosofia transcendental sem argumentos transcendentais sem examinar o texto em que pode-se encontrar o substituto da *Lógica Transcendental* de Kant.

Barry Stroud (1968, p. 243) fornece uma caracterização de “argumento transcendental” que seguimos aqui: “[T]ranscendental arguments are supposed to prove that certain particular concepts are necessary for experience or thought; they establish the necessity or indispensability of certain concepts.” (...[A]rgumentos transcendentais se propõem a provar que determinados conceitos são necessários para experiência ou pensamento; eles estabelecem a necessidade ou indispensabilidade de certos conceitos.) Cf. A782-3/ B810-11

<sup>135</sup> Em Schopenhauer temos uma teoria dos poderes cognitivos que precede a sua teoria da experiência. Na CRP não temos isso, mas acreditamos que há uma “dedução subjetiva”. A respeito da teoria das faculdades de Schopenhauer, vide capítulo anterior e sobre como entendemos esse projeto de uma teoria das faculdades com relação à “dedução subjetiva” de Kant, vide o primeiro capítulo deste trabalho.

<sup>136</sup> Não é propósito dessa pesquisa avaliar se essa é uma boa interpretação do que Kant entendia por argumentos transcendentais, mas na *Doutrina Transcendental do Método* Kant apresenta o modo como o problema levantado por Hume foi solucionado pela CRP através da referência à “possibilidade da experiência” em juízos sintéticos a priori (A764-66/ B792-794) e mais adiante, na mesma seção da CRP, apresenta as provas transcendentais de maneira similar a que aqui imputamos à interpretação de Maimon (A782-788/B810-8160). De modo algum pretendemos fechar a questão; manifestamos, aliás, que em uma pesquisa futura, com muito prazer, nos deteremos no exame comparativo da interpretação de Maimon da DT com a qual trabalhamos e o texto da CRP.

trataremos de apresentar a teoria da experiência de Schopenhauer comparando-a com a de Kant, tratando de identificar as mencionadas modificações que acreditamos ser uma tentativa de resposta ao ceticismo de Maimon.

### 3.2.1 Como é explicada a possibilidade da experiência?

Como é explicada a possibilidade da experiência? Isto é, como uma teoria pretende explicar a experiência e assim demonstrar a validade de princípios que fundamentam a relação entre representações? Kant afirma, na primeira página da *Crítica da Razão Pura* (A1): “Experiência é, sem dúvida, o primeiro produto que nosso entendimento produz elaborando o cru material das sensações sensíveis (sinnlicher Empfindungen)”. Essa frase poderia, sem alterar nenhuma letra, ser atribuída a Schopenhauer, o que manifesta um acordo entre as teorias da experiência de Schopenhauer e Kant e a profunda influência que Kant teve sobre Schopenhauer. Mas esse é um acordo que se dá em termos gerais: na teoria da experiência de Schopenhauer, como na de Kant, a faculdade ativa para o conhecimento de um objeto é o entendimento.

Mas nosso intuito, neste momento, é determinar como a experiência é explicada por Schopenhauer, em contraste com a concepção kantiana, isto é, nosso objetivo é determinar quais teses devem ser demonstradas para que a filosofia de Schopenhauer explique como é possível a experiência. Pois bem, as operações cognitivas necessárias para que se dê a experiência, segundo Schopenhauer, embora haja um acordo em termos gerais com Kant, são concebidas de modo muito distinto do kantiano. Assim, a resposta dada por Schopenhauer à pergunta “como é possível a experiência?” é diversa da kantiana. Tomemos agora uma afirmação menos genérica de Kant que nos permita começar a identificar as diferenças entre os modos de conceber a explicação da experiência nas filosofias de Kant e Schopenhauer, respectivamente: “Ao conhecimento são próprias duas coisas: em primeiro lugar o conceito, através do qual um objeto é, em geral, pensado (a categoria) e, em segundo lugar, a intuição, através da qual ele é dado” (B146)<sup>137</sup>. Assim, em Kant, o conhecimento empírico consiste em um composto de elementos oriundos de duas faculdades distintas: entendimento e

---

<sup>137</sup> Cf. (A50-52/B74-76); (A92-93/B125). Remeto o leitor ao primeiro capítulo desta dissertação no qual foi oferecido um inventário da concepção kantiana de experiência na CRP.

sensibilidade, de tal maneira que através de uma o objeto é dado e através da outra pensado<sup>138</sup>.  
(Cf. B74)

Em Schopenhauer, a experiência é produto de uma única faculdade cognitiva<sup>139</sup>, o entendimento, o qual, através de sua única função, a aplicação da categoria da causalidade, cria o mundo empírico, a partir dos dados crus fornecidos pelos órgãos sensíveis no espaço e no tempo que são as formas, válidas a priori, da sensibilidade<sup>140</sup>. Assim, o conhecimento de um objeto (Erkennen eines Objekts<sup>141</sup>) é alcançado através da percepção (Wahrnehmung) ou intuição (Anschauung)<sup>142</sup>. Neste ponto, temos uma gritante diferença em relação a Kant, pois

---

<sup>138</sup> Um intérprete de Kant, em defesa dele, diria: “o objeto não é dado enquanto objeto, mas enquanto sensação”. No entanto, Kant escreveu que o objeto nos é dado e, para Schopenhauer, esse é mais um indício de que a sensibilidade não foi tratada adequadamente por Kant. No quinto capítulo trataremos das críticas de Schopenhauer a Kant e lá examinaremos os comentários de Schopenhauer a essa passagem.

<sup>139</sup> Isso gera outros dois problemas para a teoria da experiência de Schopenhauer: (i) explicar como tudo o que aquela noção primária a de experiência contém, que Kant explicou com suas doze categorias, pode ser explicado com apenas uma categoria intuitiva; (ii) explicar, ou, no mínimo, nos fazer compreender como o entendimento seleciona determinado material de uma sensação e não outro para construir o objeto da experiência. O primeiro problema não será tema deste trabalho, mas podemos aqui já indicar como o tema pode ser desenvolvido: examinar a tábua *Predicabilia a priori* (SW, II, 66-70) oferecida por Schopenhauer, composta de 84 juízos sintéticos a priori derivados das noções de espaço, tempo e causalidade, e avaliar se Schopenhauer é bem sucedido em sua resposta ao problema de Hume e consegue, portanto, explicar como todas as notas que constituem a noção primária de experiência podem ser alcançadas por seu modo de conceber os poderes cognitivos. Já o segundo problema, que é remanescente dos problemas encontrados por Maimon na teoria da experiência de Kant, ganha uma resposta na parcela da teoria da experiência de Schopenhauer que dá conta do problema do uso dos princípios que governam a experiência: ao identificar a operação das faculdades cognitivas com o funcionamento do aparelho perceptivo, Schopenhauer apela para uma finalidade natural de uma parte do nosso corpo e assim podemos compreender a percepção de maneira semelhante a que compreendemos outros processos fisiológicos.

<sup>140</sup> Como já mencionamos em nota anterior, é difícil determinar se espaço e tempo são para Schopenhauer produtos do próprio entendimento, ou de outra faculdade. Mas, sabemos que, quando fazemos matemática ou geometria, temos como operante a “reine Sinnlichkeit” (pura sensibilidade) (Cf. (SW, III, 171-2) passagem essa examinada no capítulo anterior) Agora, quando se trata do conhecimento empírico, o entendimento precisa apenas usar espaço e tempo para a criação de objetos a partir dos dados sensíveis (a sensação é dada no tempo e o objeto é criado no espaço e no tempo) e, por isso, espaço e tempo precisam participar da operação do entendimento, no entanto, Schopenhauer não considera a mera sensibilidade uma faculdade cognitiva. Assim, espaço e tempo compõem a experiência como “forma da sensibilidade”, sem que a sensibilidade seja uma faculdade propriamente dita. As razões que Schopenhauer tem para isso, para além dos inconvenientes que Kant deve enfrentar para estabelecer a ligação entre duas faculdades de natureza distinta, são os critérios estabelecidos em sua teoria geral das faculdades cognitivas para que algo possa ser uma faculdade cognitiva: (i) fornecer matéria para um juízo que responde a uma pergunta da forma: por quê?; (ii) fornecer o conhecimento de um objeto, através de uma representação para o sujeito.

<sup>141</sup> *Sobre a Visão e as cores* (Über das Sehen und Farbe), §1: (SW, III, 204).

<sup>142</sup> Esses termos podem ser tomados como sinônimos, sem problemas; talvez fosse mais preciso considerar “percepção” o processo, a operação da faculdade cognitiva em questão: o entendimento, e “intuição” o produto. Estamos no momento apenas descrevendo genericamente a teoria da percepção de Schopenhauer. Desenvolveremos ao longo do capítulo, com o devido cuidado, todas as suas especificidades e aí mostraremos que “dados crus fornecidos pelos órgãos sensíveis” não são conhecimento propriamente dito e são assim considerados apenas quando abstraímos da participação da faculdade cognitiva determinante para que a percepção se dê. Assim, se Kant considerava a experiência como produto de duas faculdades (sensibilidade e

este último a intuição não podia conhecer (erkennen) nada, nem mesmo apreender (begreifen), sem o concurso da faculdade discursiva.<sup>143</sup>

Ao explicar a possibilidade da experiência através da operação de uma única faculdade, Schopenhauer escapa do problema encontrado por Maimon na DT, acima apresentado, que se relaciona com o desafio da DT expresso na clássica passagem de B123: a impossibilidade de demonstrar que há uma conexão entre entendimento e sensibilidade e assim explicar a possibilidade da experiência. Retomando o problema: para demonstrar que entendimento e sensibilidade se encaixam perfeitamente e somente assim poder demonstrar a validade objetiva de um determinado conjunto de princípios que explicam a possibilidade da experiência, seria necessário apresentar um fundamento da conexão de cada intuição empírica a ser sintetizada por cada categoria, o que Kant, ele mesmo, declarou impossível.

Como se tornou manifesto, encontramos pontos de contato entre os sistemas de Kant e Schopenhauer a ponto de a primeira frase da *Crítica da Razão Pura* poder ser atribuída a Schopenhauer; pois para ambos os filósofos o conhecimento de objetos não se dá sem o concurso do entendimento, que tem como função dar forma à material bruta das sensações. No entanto, o entendimento de Kant é puramente discursivo e suas funções de unidade são as categorias (as formas do juízo aplicadas ao múltiplo da intuição), ao passo que a função primordial do entendimento, em Schopenhauer, é “dar unidade ao múltiplo da sensação”, realizando a passagem da sensação à intuição, sem o uso de nenhum poder discursivo de conhecimento e através de apenas uma categoria: a categoria da causalidade. (SW, I, 602-3)

Outra modificação promovida pela teoria da experiência de Schopenhauer, em relação à de Kant, que foi assinalada acima, diz respeito ao modo como é concebido o entendimento: na teoria de Schopenhauer, o entendimento é intuitivo e, ao intuir, o entendimento cria o objeto da experiência. Essa é uma modificação que já se via na teoria da experiência de Maimon, mas que tem origem, ainda que por via negativa, na própria CRP: Kant, na segunda edição, concebe o “nosso entendimento”, o entendimento humano, como distinto especificamente do divino por *não* ser um entendimento que intui e, ao fazê-lo, criar o seu objeto<sup>144</sup>. Maimon, por sua vez, concebe o entendimento humano como distinto do divino

---

entendimento), Schopenhauer a considera como produto de uma única, que elabora dados fornecidos por órgãos e os transforma em conhecimento intuitivo.

<sup>143</sup> Nem mesmo perceber (se considerarmos que em Kant teríamos algo anterior ao conhecimento que seria a mera percepção), diríamos, visto que sem conceitos as intuições “são cegas”: (B74-75)

<sup>144</sup> No primeiro capítulo deste trabalho apresentamos nossa interpretação do que seria a dedução subjetiva da 2ª edição da CRP: um argumento que estabelece que precisamos ter duas faculdades cognitivas porque nosso intelecto não é capaz de criar o seu próprio objeto.

apenas em grau. Já Schopenhauer, por outro lado, nem sequer menciona a idéia de “um entendimento divino”; mas nós, historiadores da filosofia, somos capazes de traçar a origem e as motivações dessa concepção de entendimento que encontramos na teoria da experiência de Schopenhauer, que está ligada a um outro problema de forte repercussão no contexto de recepção da CRP: o *problema da afecção*.

Esse problema não foi um problema exclusivamente apontado por Maimon<sup>145</sup>, mas foi um problema que Schopenhauer manifestamente declarou tentar resolver com seu sistema filosófico sem abandonar a noção de coisa em si. Maimon, ao contrário, sugeriu o abandono dessa noção<sup>146</sup> e influenciou a tradição de idealistas germânicos. Diferentemente dessa tradição que acatou a sugestão de Maimon, a filosofia de Schopenhauer mantém a noção de coisa em si, mas a solução para o problema da afecção no sistema de Schopenhauer é uma solução compartimentada: parte dela é oferecida por sua metafísica – que consiste em oferecer uma nova “dedução da coisa em si” –<sup>147</sup> e outra parte é oferecida por sua teoria da experiência. A parte da solução desse problema que diz respeito ao modo como Schopenhauer concebe sua teoria da experiência acaba por ser uma equação cujos termos são todos esses problemas que constatamos na recepção da CRP, e que resulta em uma determinada concepção de entendimento: um entendimento intuitivo, que cria o seu próprio objeto, que opera com apenas uma única categoria e que, sob um determinado ponto de vista, é um órgão do corpo humano, o cérebro. Nessa última modificação da teoria kantiana da experiência, além de podermos encontrar uma solução para o problema da afecção, que aparece de uma forma peculiar para a teoria da experiência de Schopenhauer, podemos encontrar a solução para todos os problemas de heterogeneidade entre faculdades e representações de naturezas distintas que precisam interagir. Isso porque a única categoria com a qual o entendimento de Schopenhauer opera, precisa criar o seu objeto no espaço e no tempo, além de que as sensações precisam ser dadas no tempo, o que fará com que o problema da heterogeneidade das faculdades, apontado por Maimon, retorne<sup>148</sup>. A identificação do entendimento com o

---

<sup>145</sup> Jacobi (200), Cf. Bonnacini (2003) e Hoyos (2001b).

<sup>146</sup> Maimon, (1974, 318-20)

<sup>147</sup> A respeito desse assunto atemo-nos, neste trabalho, ao que dissemos na introdução, e a indicar trabalhos que trataram do assunto: notadamente, Magee e Janaway (1989).

<sup>148</sup> Mencionamos esse problema na primeira seção deste capítulo: não é claro qual é a sede cognitiva de espaço e tempo, e mesmo se são noções ligadas a uma faculdade cognitiva determinada. Essa parece ser uma evasão de Schopenhauer para evitar o problema que sua teoria das faculdades e o seu modo de explicar a experiência com

cérebro também nos faz compreender como o entendimento seleciona determinado material dado na sensação de um objeto, e não outro, na constituição do objeto: trata-se de um problema remanescente do problema que tinha Kant em explicar como o entendimento utilizava essa ou aquela categoria para sintetizar essa ou aquela intuição empírica. Schopenhauer, desse modo, apela para uma ação natural do corpo animal que percebe tão naturalmente como digere, por exemplo. Assim, na dificuldade de oferecer uma explicação *strictu sensu*, com a identificação de uma causa eficiente, Schopenhauer lança mão de um experiente fisiológico, o qual supõe uma finalidade de um determinado órgão, como é peculiar à fisiologia<sup>149</sup>.

Tendo em vista o que foi dito, percebe-se como essa identificação do entendimento com o cérebro carrega consigo uma problemática que foge do escopo da filosofia transcendental: trata-se de um apelo a uma disciplina científica empírica para resolver um problema que não diz respeito à *validade* dos princípios que governam a experiência, mas ao *uso* desses princípios. Adiante (seção 3.3.1) mostraremos como essa diferença de escopo da filosofia transcendental e da fisiologia, que faz da teoria da experiência de Schopenhauer uma teoria com dois problemas distintos, pretende resolver o problema da afecção; ou melhor, a forma que esse problema toma na teoria da experiência de Schopenhauer. Agora prosseguiremos com uma apresentação do papel da fisiologia na teoria da percepção de Schopenhauer.

### 3.2.2 A fisiologia aliada à filosofia transcendental

Todas as noções válidas a priori correspondem a funções, sob uma perspectiva fisiológica, executadas pelo cérebro. (SW, III, 73) Esse, juntamente com os nervos e os órgãos sensíveis, são o suporte físico da experiência humana; constituem o nosso aparelho perceptivo.

O texto principal no qual a teoria da percepção de Schopenhauer foi desenvolvida é o §21 de *A Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente*, cuja estratégia argumentativa

---

uma única faculdade apareceram para solucionar. Limitamo-nos a mencionar essa dificuldade, que não é superada nesta dissertação.

<sup>149</sup> Cf. (SW, II, cap.26-27); W2 p.331-333

muito se assemelha ao §1 de *Sobre a Visão e as Cores*; textos em que a tese da identidade entre as funções do cérebro e do entendimento, diferenciada apenas quanto à perspectiva, já estava presente. Mas em *O Mundo como Vontade e Representação* há um elenco esquemático das condições de possibilidade da experiência que é útil ter presente para uma compreensão de como essas duas perspectivas exercem seus papéis<sup>150</sup>; a primeira condição se expressa de duas maneiras: subjetivamente é a aplicação da lei de causalidade por parte do entendimento, conseqüentemente, a inteligibilidade da mudança no mundo; objetivamente é a propriedade (Fähigkeit) dos corpos se afetarem e causarem mudanças uns nos outros<sup>151</sup>; a segunda condição é a sensibilidade dos corpos animais, sempre manifesta através de uma ligação dos órgãos sensíveis com a consciência (o que no sistema de Schopenhauer ganha o nome de “objeto imediato”)<sup>152</sup>. (SW, I, 52)

Esses dois modos de conceber a operação do entendimento estão conectados aos dois problemas que a teoria da percepção de Schopenhauer se propõe a resolver: o problema cético de Hume sobre o princípio de causalidade, desdobrado não apenas na pergunta *quid juris?* mas também na pergunta *quid facti?* Isto é, Schopenhauer não limitará sua resposta a Hume à pergunta *quid juris?* – com que direito podemos usar o princípio de causalidade em objetos da experiência – mas também oferecerá uma possibilidade de compreensão de como usamos o princípio de causalidade para conhecer empiricamente. Isso faz da teoria da experiência de Schopenhauer uma teoria que oferece resposta a Hume não somente com respeito à validade do princípio de causalidade e das noções de espaço e tempo – até aqui, uma resposta idêntica à de Kant: essas noções são válidas a priori – mas que também oferece uma compreensão de como usamos o uso princípio de causalidade e as noções de espaço e tempo para conhecer empiricamente.

Esse expediente fisiológico da teoria da percepção de Schopenhauer, no entanto, não chega a ser uma resposta exaustiva à pergunta *quid facti?*, que demanda o estabelecimento de

---

<sup>150</sup> Supomos que o sistema de Schopenhauer não se modificou, ou mesmo não tenha se alterado consideravelmente, como ele mesmo afirma no prefácio da reedição de sua tese de doutorado, 34 anos após sua defesa. (SW, III, 7)

<sup>151</sup> Esses dois modos de expressar a materialidade dos corpos e suas relações uns com os outros correspondem às duas perspectivas próprias ao idealismo transcendental, em que a realidade das relações dos corpos é mantida no espaço e no tempo (realidade empírica), no entanto, essas determinações dos objetos não são a realidade ela mesma, mas têm origem no sujeito cognoscente (idealidade transcendental).

<sup>152</sup> Só podemos ser afetados por quaisquer corpos se tivermos um corpo. Nossos corpos precisam ser ainda dotados de órgãos sensíveis: os órgãos responsáveis pela afecção..

um critério *a priori*, infalível, que nos permitisse saber se temos experiência, ou não<sup>153</sup>. Com essa resposta ao problema de Hume, que se acrescenta a uma demonstração da validade objetiva do princípio de causalidade – uma resposta à pergunta *quid juris?* – compreendemos como as noções válidas a priori operam: são funções do aparelho perceptivo animal; o que nos permite saber que, quando nossos órgãos funcionam adequadamente, temos experiência. Mas a teoria da percepção, ela mesma, não nos responde se temos ou não temos experiência. Através dela sabemos que, se nossos órgãos funcionam adequadamente, estamos em condições de ter experiência.<sup>154</sup>

Esse argumento fisiológico pode ser entendido como direcionado a parte das objeções céticas de Maimon<sup>155</sup>, as quais eram, por sua vez, direcionadas à resposta de Kant a Hume; Maimon objetou que para refutar Hume não é suficiente o que foi feito na DT: para refutar Hume completamente seria necessário mostrar que o hábito em nada nos auxilia na experiência, ou mostrar que a prova da validade objetiva dos conceitos puros do entendimento é suficiente para explicar a possibilidade da experiência. O que Schopenhauer fará, em relação a isso, será entender o hábito como parte de um processo do amadurecimento dos órgãos que constituem nosso aparelho sensorial.

A identificação do entendimento com o cérebro, promovida por Schopenhauer, costuma ser criticada na literatura. A principal objeção é a de incorrer em um erro grosseiro: o entendimento é a faculdade que cria os objetos materiais; mas o cérebro é um objeto material, logo o cérebro, que é o entendimento, é *causa sui*. (Cf. White, 1999, p.73-5) Se, de fato, as coisas devem assim ser compreendidas, a teoria da percepção de Schopenhauer é desastrosa. Atribuir um erro de tal natureza a um grande filósofo é, no entanto, destituí-lo desse título. Talvez seja mais adequado compreender a identificação entre entendimento e cérebro como uma identificação possibilitada por diferentes tipos de abordagem, como já sugerimos acima:

---

<sup>153</sup> No MVR: §5, (SW, I, 47-50), Schopenhauer manifesta ser impossível estabelecer um critério infalível que nos permita saber quando percebemos e quando sonhamos. Coisa necessária para se responder à pergunta *quid facti?*

<sup>154</sup> Para sabermos se nossos órgãos perceptivos estão operando adequadamente, Schopenhauer, provavelmente, nos recomendaria consultar um médico.

<sup>155</sup> „Um also das Faktum selbst wider David Hume zu beweisen, müßte man zeigen können: daß auch Kinder, wenn sie das erstemal diese Wahrnehmung haben, sogleich urtheilen: das Feuer ist die Ursache von der Erwärmung des Steins; welches sich aber schwerlich thun lassen wird.“ Tradução: „Para se refutar Hume precisa-se poder mostrar que as crianças, quando pela primeira vez percebem, também julgam que o fogo é a causa do aquecimento da pedra; coisa que dificilmente se pode fazer.” (Maimon, 1789, 73-4) Veremos adiante como a o aspecto fisiológico da teoria da percepção de Schopenhauer pode ser entendido como uma tentativa de resposta ao problema suscitado por Maimon nessa passagem ao evocar o caso das crianças recém-nascidas que diz respeito ao início (ponto zero) da experiência.

a filosofia transcendental, que se ocupa da validade dos princípios do entendimento humano, tem como objeto o entendimento, enquanto a fisiologia estuda o cérebro e o aparelho perceptivo. Essa distinção quanto à abordagem é textualmente explícita: após expor o argumento transcendental para o sentido do tato, afirma Schopenhauer: “fisiologicamente ele [o entendimento] é uma função do cérebro”. (SW, III, 73). No capítulo: “O intelecto do ponto de vista objetivo” do segundo volume de *O Mundo como Vontade e Representação* (SW, II, 352-3) Schopenhauer sustenta que o entendimento é o cérebro “visto por dentro”. Temos, em todas as coisas, de acordo com a sua Metafísica, o ponto de vista subjetivo, no caso do homem o intelecto é o de que todos os filósofos trataram: a consciência, o entendimento. Mas também temos o ponto de vista objetivo que é o ponto de vista “zoológico, anatômico e fisiológico”, de acordo com o qual essa “consciência” é o cérebro<sup>156</sup>. Em sua obra madura, ao fazer uma, recapitulação de toda sua filosofia, Schopenhauer escreve: “Was ist Erkenntnis? – sie ist zunächst und wesentlich *Vorstellung*. Was ist *Vorstellung*? – ein sehr kompliziert *physiologischer* Vorgang im Gehirne eines Tieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines *Bildes* ebendasselbst ist.” (SW, II, 248) Nessa passagem, Schopenhauer defende a tese que tudo que ocorre na consciência corresponde a eventos cerebrais; podemos vislumbrar nessa identificação a possibilidade de se sanar o problema da heterogeneidade das diferentes formas de conhecimento: embora tenhamos diferentes espécies de representação, todas elas são eventos cerebrais, os quais possuem a mesma natureza fisiológica.

Já em (SW, III, 395-7), que é uma passagem de *Sobre a Vontade na Natureza*, temos respaldo ainda mais ostensivo para a tese que defendemos aqui: o idealismo transcendental, primeiramente desenvolvido por Kant, comporta duas perspectivas de abordagem: a idealidade transcendental e a realidade empírica. Enquanto Kant se concentrou na idealidade transcendental, estabelecendo quais são os princípios que tornam possível a experiência, o sistema de Schopenhauer se dirigiu a ambas, oferecendo para o problema da experiência uma solução concebida de um duplo ponto de vista, fisiológico e transcendental.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Para maiores detalhes e problemas ligados ao todo da filosofia de Schopenhauer, vide Janaway (2003: cap. “Materialism”).

<sup>157</sup> Argumentaremos para sustentar essa diferença de perspectivas ao longo do capítulo, mais precisamente, quando formos tratar do problema da afecção na teoria da experiência de Schopenhauer: o problema de circularidade do objeto material que, aparentemente, precisa ser, ao mesmo tempo e inconcebivelmente, anterior e posterior à operação do entendimento.

### 3.2.3 A estrutura de prova da teoria da percepção de Schopenhauer

Tendo estabelecido o modo como interpretamos a teoria da percepção de Schopenhauer, a saber: como constituída de um argumento transcendental, cujo objetivo é reestabelecer a *validade* de determinados princípios e de um argumento fisiológico, cujo objetivo é proporcionar uma compreensão do *uso* desses princípios cuja validade deve ter sido estabelecida através de um argumento transcendental, passamos agora a estabelecer nosso modo de compreender a estrutura da prova dessa teoria. Ela possui três etapas, mas organizaremos a exposição (já se verá por que) em duas: na primeira parte ocorre uma descrição geral de como se dá a percepção, em que encontramos (i) a instituição do léxico da teoria da percepção de Schopenhauer; (ii) a apresentação de um argumento transcendental geral, que apanha tudo que há de comum nas descrições dos eventos perceptuais que encontraremos na segunda parte. Na segunda parte, é descrito como se dá a percepção no tato e na visão (por isso afirmamos que a prova possui três etapas); nessas descrições encontramos os argumentos transcendentais de Schopenhauer. Cabe assinalar a diferença entre as descrições dos eventos perceptuais do tato e da visão: no caso do tato, encontraremos uma descrição fenomenológica e no caso da visão, uma descrição fisiológica. Isso ocorre dessa maneira porque, para o sentido da visão, é impossível (no juízo de Schopenhauer) realizar uma descrição fenomenológica: ao refletirmos sobre nossas percepções visuais não conseguimos distinguir as “sensações” próprias desse sentido da “intuição” que ele proporciona, coisa que conseguimos fazer apelando para a fisiologia do globo ocular.

Trataremos da primeira parte da teoria da percepção na seção seguinte e dos problemas que nela são encontrados nas duas seções subsequentes. Na última seção deste capítulo trataremos da segunda parte da prova.

### **3.3 A descrição geral do processo perceptivo: a instituição do léxico da teoria da percepção e a atribuição de uma função ao entendimento**

Passemos então à análise da descrição geral do processo da percepção, que consiste na passagem da sensação para a intuição, o que (portanto) pressupõe a distinção entre sensação e intuição. Nesse processo, que agora analisaremos, o entendimento é a faculdade perceptiva

propriamente dita, que toma as sensações como efeito e constrói a causa delas no espaço, isto é: cria o objeto, que se torna a “referência das sensações”.<sup>158</sup> Como adiantamos na seção anterior, a teoria da experiência de Schopenhauer contém dois argumentos complementares: (i) um argumento transcendental, cujo objetivo é demonstrar a validade objetiva do princípio de causalidade e assim responder, de maneira extremamente econômica, à pergunta *quid juris?*, fazendo, assim, o mesmo que Kant fizera na DT (posto que não do mesmo modo); (ii) um argumento fisiológico cujo objetivo é complementar aquele argumento transcendental, oferecendo uma resposta a um problema ligado à pergunta *quid facti?* – resposta que, como ponderamos anteriormente, não é uma resposta definitiva, mas uma resposta que oferece um critério para sabermos a que e a quem recorrer quando quisermos saber se de fato um indivíduo tem experiência: à fisiologia e a um médico – complementando assim, a resposta a Hume, segundo a exigência de Salomon Maimon. Acima, caracterizamos o argumento transcendental de Schopenhauer em termos do que Kant afirma na *Doutrina Transcendental do Método* sobre as provas filosóficas, mas aqui ainda é preciso determinar como organizaremos a exposição desse argumento. Dividimos a exposição do argumento em duas partes: (a) descrição geral do processo perceptivo, (b) descrição de casos particulares relevantes do processo perceptivo. A relação entre ambas as partes guarda traços de uma relação gênero/espécie – por isso demos a elas os nomes acima –, mas é preciso ponderar que essa relação não diz respeito ao modo como a descrição é feita e sim às provas da teoria: na primeira temos um argumento geral para toda teoria e na segunda os argumentos transcendentais para cada noção, em cada sentido relevante, e nos aspectos relevantes de cada sentido. Embora a teoria da percepção de Schopenhauer delegue à fisiologia a função de explicar como os princípios e as noções válidas a priori são aplicados, há um apelo a essa disciplina apenas nos argumentos transcendentais para o sentido da visão. De modo que, na descrição geral do processo perceptivo, encontramos tudo o que há de comum entre os eventos perceptuais relevantes que adiante serão descritos em sua particularidade: o entendimento é descrito como a faculdade operante que cria o objeto da experiência a partir de dados fornecidos por órgãos sensíveis; fisiologicamente, esse processo é identificado com a atividade do cérebro e com as funções nervosas presentes em nossos órgãos sensíveis. Mas, na descrição dos eventos perceptuais particulares relevantes, os quais serão examinados na

---

<sup>158</sup> Expressão minha, ciente do anacronismo em que incorro ao utilizar a noção de “referência”. Mas cabe ponderar que, em troca, a idéia de um entendimento que cria seu objeto não é anacrônica; essa idéia já estava presente na CRP e foi desenvolvida por Salomon Maimon na sua resposta à pergunta *quid juris?*. (Cf. cap. 1 deste trabalho, seção 1.2)

última seção deste capítulo, o apelo à fisiologia aparece somente quando resultar indispensável. Isso porque não será necessário descrever fisiologicamente a operação do tato para a constituição do objeto; nesse caso Schopenhauer lançará mão de uma descrição fenomenológica.

O entendimento, com efeito, é descrito como a faculdade perceptiva, que, na contramão do senso comum, cria o objeto percebido. No entanto, essa criação não é arbitrária; ao contrário: a ação criadora do entendimento depende do modo como os órgãos sensíveis são afetados. Essa dependência do modo como os órgãos são afetados se reporta a uma seleção que o entendimento faz das sensações para a construção dos objetos. Essa seleção promovida pelo entendimento é de um processo que ocorre na construção dos objetos sem que dele possamos ter clara consciência no momento em que percebemos; principalmente no caso da percepção visual. Em troca, ao refletirmos sobre o que ocorre quando percebemos através do tato, conseguimos ter consciência dessa operação do entendimento de construção do objeto<sup>159</sup>.

O produto da operação do entendimento é a intuição, a qual é tida como uma inferência intuitiva do entendimento (SW, III, 71), o qual nada mais é do que a faculdade que opera com a lei de causalidade e as formas gerais de apreensão: espaço e o tempo. Com efeito, se uma inferência no sentido próprio da palavra ocorre de acordo com leis lógicas, a “inferência intuitiva” do entendimento de Schopenhauer ocorre de acordo com a lei de causalidade, que opera com representações intuitivas. Uma marcante diferença em relação a Kant, que já sinalizamos acima, é que espaço, tempo e causalidade são considerados como formas do entendimento, ou cérebro. identificação essa que, de acordo com nossa interpretação, tem a finalidade de responder ao problema do uso do princípio de causalidade (SW, II, 352). Resta ainda ao entendimento, além dessa função criadora, a previsão de eventos, executando inferências imediata e intuitivamente apreensíveis.

Muito bem, no que diz respeito à descrição geral do processo perceptivo – que é parte essencial do argumento transcendental de Schopenhauer, pois é o estabelecimento do modo como ele responderá à pergunta: como é possível a experiência? –, não há nada a se acrescentar. Nessa descrição que aqui apresentamos, há três teses que distinguem a teoria da

---

<sup>159</sup> Operação que é descrita fenomenologicamente por Schopenhauer (SW, III, 72-3), cujas linhas gerais serão por nós apresentadas na última seção deste capítulo. No caso da visão, mesmo ao refletirmos sobre o que ocorre no momento da percepção só é possível acompanhar o processo através de um apelo à fisiologia. A peculiaridade de nosso aparelho visual impede que percebamos apenas cores e que paulatinamente venhamos a criar o objeto de nossa percepção, como acontece no tato.

percepção de Schopenhauer<sup>160</sup>: (1) a intelectualidade da intuição empírica (a intuição é um produto do entendimento), (2) a aprioridade do princípio de causalidade (a função do entendimento é transformar os dados sensíveis em objetos, isto é, através da causalidade o entendimento dá intencionalidade à intuição) (3) a natureza intuitiva do entendimento.

Passaremos agora a caracterizar mais detalhadamente em que consistem as sensações e, em seguida, compararemos função do entendimento em Schopenhauer com a função do entendimento em Kant, e finalizaremos esta seção apresentando nossa estratégia exegética, que lança luz sobre os problemas encontrados na literatura sobre a teoria da percepção de Schopenhauer; ao lidarmos com os problemas que encontramos na literatura, pretendemos aprimorar a descrição geral do processo perceptivo que compõe a teoria da experiência de Schopenhauer e, o que é mais importante, indicar até que ponto a teoria da percepção se atém ao problema da *validade* do princípio de causalidade e a partir de que ponto o problema passa a ocupar-se do o *uso* desse princípio; assim determinaremos, na seção seguinte, as tarefas respectivas da filosofia transcendental e da fisiologia no interior da teoria da percepção de Schopenhauer.

As sensações se caracterizam pela privacidade e idiosincrasia: sua forma é somente o tempo e sua localização é apenas “a região abaixo da pele” (das Gebiet unterhalb der Haut)<sup>161</sup>, isto é, as sensações não são espaciais (SW, III, 68). A mera sensação é, com efeito, um evento mental que precede a discriminação de objetos; no nível da mera sensação, não se pode sequer associar o perfume e a cor de uma rosa a uma mesma coisa. Embora possamos dizer que o perfume é sempre “perfume de algo”, o ato de identificar uma sensação como sendo “de algo”, já é um resultado do ato perceptivo. Pois a noção de “intencionalidade” pressupõe considerar um objeto como causa de uma determinada sensação, isto é, a intencionalidade já é um resultado da operação do entendimento, através da categoria da causalidade.

Como vimos acima, o problema da teoria da percepção de Schopenhauer pode ser entendido como um deslocamento do problema kantiano: se, para Kant, o que o entendimento faz com suas categorias é dar unidade ao múltiplo da intuição, para Schopenhauer o

---

<sup>160</sup> Que o leitor não se espante com a brevidade da descrição, pois nos textos de Schopenhauer a brevidade é maior ainda. O leitor deve se espantar, em troca, com o fato de White (1999) ter confiado a esta descrição genérica do processo perceptivo todo o peso da prova das três teses que serão elencadas na seqüência do texto. Nós, ao contrário, pontuamos que é preciso dar atenção à descrição dos casos relevantes de eventos perceptuais, enquanto White julga esses exemplos irrelevantes, assim como o apelo à fisiologia um descaminho da filosofia de Schopenhauer.

<sup>161</sup> A expressão ficaria muito mais bela em inglês, como sabemos, se o tradutor tivesse usado “under”, ao invés de “beneath”: (FR, 77) Para um contato com as teses fisiológicas de Schopenhauer sobre as sensações, vide (SW, III, 68; II, 205-6).

entendimento precisa dar unidade, com sua única categoria, ao múltiplo da sensação. Precisamos levar em conta, sobretudo, que os termos ganham outro significado na filosofia de Schopenhauer: a “intuição” – que em Kant era produto de uma faculdade passiva em cooperação com o entendimento: “intuições sem conceitos são cegas” (A51/B75) – em Schopenhauer é o produto de uma faculdade ativa e as “sensações”, em Schopenhauer, correspondem a elementos pré-cognitivos, portanto: a ação da faculdade ativa, em Kant, se dá em relação ao produto de uma faculdade passiva e, em Schopenhauer, em relação a dados dispersos dos órgãos sensoriais. Ora, o que se ganha com esse deslocamento? Em primeiro lugar, esse deslocamento é motivado pelo problema que Schopenhauer encontra na teoria Kantiana da sensibilidade: ao conceber a intuição como o produto de uma faculdade, Kant o faz erroneamente, pois essa faculdade não é capaz de sozinha fornecer a forma do conhecimento empírico<sup>162</sup>. Por outro lado, ao explicar a possibilidade da experiência como o resultado de uma única faculdade cognitiva, Schopenhauer não terá mais o problema de mostrar que há um encaixe entre faculdades cognitivas, o difícil problema com o qual Kant se depara na DT (B123) e que foi reconhecido por Kant como insolúvel frente à crítica de Salomon Maimon. E, explicando a possibilidade da experiência com uma única categoria, Schopenhauer não enfrentará dificuldade alguma em mostrar qual o critério do entendimento humano para subsumir esta ou aquela intuição a esta ou aquela categoria, pois todos os dados oferecidos pela sensibilidade serão unificados por uma mesma categoria.

Agora, se considerarmos a inteligibilidade da distinção entre sensação e intuição<sup>163</sup>, pode-se dizer que ela demanda um processo de abstração ou de retirada de propriedades como o que encontramos na primeira seção deste capítulo, com importantes diferenças. Lá vimos como a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si foi compreendida por Schopenhauer como executada através de um aprofundamento da distinção lockeana entre qualidades primárias e secundárias. Ao retirar das coisas a participação do sujeito, o conhecimento a priori, Kant deixou a coisa em si totalmente incognoscível: só conhecemos os fenômenos. Pois bem, adicionemos agora o fato – que será examinado com maior detalhe no capítulo 5 – que Schopenhauer reiteradamente acusou Kant de não realizar a contento uma teoria da percepção, isto é, de não investigar quais são as condições de possibilidade de que “algo nos

<sup>162</sup> A premissa maior que justifica a rejeição da teoria kantiana da sensibilidade é pretensamente provada pela teoria geral das faculdades de Schopenhauer que examinamos no capítulo precedente: uma faculdade cognitiva é uma manifestação do princípio de razão suficiente que fornece a forma de um tipo de determinado de conhecimento.

<sup>163</sup> Na seção 3.3.2 examinaremos uma dificuldade apontada por White (1992, p.50) a respeito dessa distinção. Lá nos manifestaremos mais detalhadamente sobre papel dessa distinção no argumento transcendental de Schopenhauer, mas tudo que será dito aqui é compatível e complementar ao que dizemos lá naquela seção.

seja dado”. Na tentativa de suprir essa falta da exígua teoria da sensibilidade de Kant, Schopenhauer desenvolve sua teoria da percepção apelando à fisiologia, e nessa teoria recebe destaque a noção de sensação<sup>164</sup>, concebida como algo dado, fornecido pelos órgãos sensíveis e desprovido de todas as formas cognoscíveis a priori colocadas pelo entendimento na intuição, o resultado final da operação do entendimento sobre as sensações. A semelhança com Kant, no que diz respeito à “remoção” ou abstração de propriedades, está no fato que Schopenhauer remove os elementos resultantes da participação do sujeito: espaço, tempo e causalidade. No entanto, o que Schopenhauer quer determinar não é a noção de coisa em si<sup>165</sup>, mas a noção de sensação: a matéria bruta da experiência, anterior ao conhecimento empírico propriamente dito. A inteligibilidade da noção de sensação depende, portanto, de que façamos abstração de toda elaboração que espaço, tempo e causalidade produzem, restando à sensação as qualidades secundárias de Locke. (SW, II, 31) É importante ressaltar, ainda, que o tempo é necessário para que tenhamos sensações; no entanto, a sensação não contém a noção de movimento, apenas a forma do sentido interno, o tempo, necessária para que tenhamos sucessivas modificações em nossos órgãos.

### 3.3.1 Dissolução do problema de circularidade na passagem da sensação para intuição através da delimitação dos problemas da teoria da percepção

Na literatura, encontramos dificuldades que se impõem à compreensão da teoria da percepção de Schopenhauer; mais precisamente: dificuldades que dizem respeito ao modo pelo qual essa teoria explica como as sensações chegam até nós para, depois da elaboração do entendimento, se transformarem em objetos. Isto é, trataremos agora de um problema que aparentemente põe por terra as pretensões de Schopenhauer de oferecer uma teoria da percepção que seja apta a explicar como a experiência é possível e assim responder ao problema de Hume. Como apresentamos acima, nossa interpretação da teoria da percepção de Schopenhauer será exposta em duas partes: (i) a descrição do processo perceptivo constitui o aspecto geral do argumento transcendental que compõe a teoria da percepção de Schopenhauer; (ii) a descrição de eventos perceptuais relevantes, que completa o próprio

<sup>164</sup> Conceber as sensações como dados oriundos do contato de nossos órgãos sensíveis consiste justamente na segunda condição de possibilidade da experiência que apresentamos acima: a sensibilidade animal.

<sup>165</sup> (SW, II, 32) Algo totalmente desconhecido = x (ein völlig Unbekannt =x).

argumento transcendental de Schopenhauer. Nessas duas partes, encontra-se também um apelo à fisiologia; apelo esse que terá sua devida dimensão, na parte (i), agora determinada.

Nesta seção, mostraremos como o nosso modo de compreender a teoria da percepção de Schopenhauer – composta de dois problemas: (i) validade dos princípios que tornam possível a experiência e (ii) aplicação ou uso desses princípios – o qual confere à fisiologia um papel peculiar, elimina o problema da circularidade na teoria da percepção de Schopenhauer. Se há um problema de circularidade, mostraremos, ele diz respeito não à validade dos princípios que tornam possível a experiência, mas ao uso que fazemos desses princípios. Nesse caso, o limite de nossa compreensão de como transformamos sensações em objetos se deve à própria natureza da matéria em questão: a operação de nosso aparelho perceptivo – composto de cérebro, nervos e órgãos sensoriais – é uma operação fisiológica tão sutil e complicada que está além de nossa capacidade discriminatória. E ainda: mostraremos que a forma de realismo necessária para a teoria da percepção de Schopenhauer – e que suscita o problema de circularidade – está ligada ao problema do uso dos princípios que governam a experiência e, portanto, diz respeito à fisiologia, não à filosofia transcendental. Desse modo, a dicotomia de problemas que a teoria da percepção de Schopenhauer se propõe a responder, que chega a ele da tradição kantiana – *quid juris?! quid fact?* –, assume uma dicotomia explicativa e assim a teoria da percepção de Schopenhauer tem duas facetas, as quais já estavam presentes, inclusive, na tradição kantiana: o idealismo transcendental, que deve resolver ao problema da validade dos princípios que governam a experiência (*quid juris*) e o realismo empírico, que deve resolver o problema do uso dos princípios que governam a experiência. Ao se propor a responder o primeiro problema – *quid juris?* – a teoria da percepção de Schopenhauer é um ramo da filosofia transcendental, e ao se propor a responder ao segundo problema, é um ramo da fisiologia. Essas duas facetas da teoria da percepção se caracterizam por tomar o objeto de forma distinta: o idealismo o toma como relativo ao sujeito e o realismo o toma por si. Essa dicotomia será fundamental para a dissolução que proporemos do problema de circularidade.

De acordo com o que se encontra na literatura sobre a teoria da percepção de Schopenhauer, aquela que seria a maior falha de Kant, de acordo com Schopenhauer, a saber: não oferecer uma explicação adequada do modo como o qual somos afetados por objetos, é um grande problema para Schopenhauer. Isto é, na literatura secundária predominam interpretações que acusam Schopenhauer de falhar justamente no ponto em que ele acredita

ter aprimorado a filosofia de Kant<sup>166</sup>. Segundo os intérpretes, em sua teoria da percepção, Schopenhauer teria uma grande dificuldade na passagem das sensações para a intuição, pois incorreria em um círculo vicioso; e sua teoria, cuja pretensão era ser uma versão do Idealismo Transcendental, não conseguiria escapar do realismo que pretendia supérar. Nós evocaremos aspectos importantes da teoria da percepção de Schopenhauer, dispersos em diferentes textos, apurando a descrição do processo perceptivo que realizamos até aqui. Com essa contribuição, pretendemos eliminar as dificuldades suscitadas na literatura; mostraremos que Schopenhauer está comprometido, sim, com uma espécie de realismo e que este é, aliás, muito importante para um aspecto de sua teoria da percepção. Mas esse comprometimento com o realismo de modo algum é uma falha de sua teoria, pois o idealismo transcendental, mesmo em sua primeira manifestação em Kant, não é incompatível com a realidade empírica do espaço. Mostraremos também como é justamente através dessa faceta realista, própria do idealismo transcendental, que tem lugar a fisiologia, a qual faz-nos compreender como utilizamos os princípios, válidos a priori, que tornam possível a experiência. Voltemo-nos então para o problema que encontramos na literatura para, em seguida apresentarmos, nossa proposta de dissolução.

O problema da circularidade da teoria da percepção foi apontado por Janaway (1989: p.159-60, 166), White (1992: p. 41-56; 1999: p. 73-5) e McDermid (2001: p. 5-15; 2002: p. 212-14). Esse problema ocorre - segundo esses intérpretes - ao perguntarmo-nos pela causa das sensações. Retomemos a descrição do processo perceptivo e vejamos em que consiste tal problema:

- 1- Temos sensações.
- 2- O entendimento concebe as sensações como efeito e procura por uma causa delas.
- 3- O entendimento encontra no objeto externo, espacial, a causa das sensações, formando a representação intuitiva, ou seja: criando o objeto (a causa das sensações).

---

<sup>166</sup> Schopenhauer entendia como o caminho correto para desenvolver a sua filosofia transcendental sem incorrer nos erros da *Lógica Transcendental* de Kant o seguinte: partir dos resultados da *Estética Transcendental* e se perguntar pelas condições de possibilidade de que algo nos seja dado como sensação, pois esta teria sido a única coisa que faltou a Kant, a saber: perguntar-se pelas condições de possibilidade da matéria das intuições, e não limitar-se ao insatisfatório “etwas ist gegeben”. Isto é, segundo Schopenhauer, faltou a Kant uma teoria da percepção, que o ensinaria que a causalidade é a única categoria do entendimento, que sozinha dá unidade ao múltiplo das sensações que nos são dadas através de nossos órgãos sensíveis. A forma das intuições, por outro lado, teria tido o tratamento adequado: pior isso Schopenhauer julgava, como vimos, que a *Estética Transcendental* era uma obra imortal da Metafísica. (SW, I, 591)

A descrição do processo perceptivo oferecida por Schopenhauer conta com certa anterioridade das sensações em relação à produção do objeto. Ora, se essa descrição é correta, então a materialidade, espacialidade, figura, impenetrabilidade, em suma todas as propriedades intrínsecas aos objetos físicos, enquanto tais, – isto é, todas as propriedades sem as quais eles não seriam objetos físicos – são produto da operação do entendimento. Pelo menos esse é o modo como Schopenhauer descreve sua teoria e esta, como vimos anteriormente, compõe o argumento transcendental que visa responder a Hume restabelecendo nosso direito a ter experiência. Portanto, para que a resposta de Schopenhauer à pergunta: “*quid juris?*” ou: “como a experiência é possível?” seja satisfatória, a existência de objetos deve ser posterior à apreensão das sensações. Pois é assim que sua teoria, que visa explicar a possibilidade da experiência, se propõe a explicá-la. Assim, deparamo-nos com o problema: o que poderia ser a causa das sensações? Como poderíamos ter uma causa das sensações? Como nossos órgãos poderiam ser afetados por corpos se a própria materialidade dos corpos – e tudo que mais que faz parte da constituição de um objeto da experiência: dureza, textura, figura, etc. – deve, de acordo com a teoria da percepção de Schopenhauer, ser *derivada* das sensações?

A teoria da percepção de Schopenhauer apresenta, desse modo, essa grande dificuldade: parece não ser possível conceber como poderíamos ter sensações se elas dependem de que objetos estejam já constituídos para que nossos órgãos possam ser afetados. Esse problema de circularidade eliminaria as condições de inteligibilidade da teoria da percepção de Schopenhauer, o que faria com que sua resposta ao problema de Hume fosse totalmente desastrosa, por não ser nem mesmouma teoria da experiência capaz de ser compreendida. Isso porque a passagem das sensações à intuição, que ocupa posição central na teoria da percepção de Schopenhauer, cai em um círculo vicioso.

Janaway assinala, com razão que o problema é remanescente do problema da afecção, presente em Kant. Sabemos, no entanto, que Schopenhauer tinha plena consciência do problema da afecção e por isso mesmo frisou que não devemos nem entender as sensações como efeitos da coisa em si (SW, I, 587-90), nem as representações como efeitos de objetos a elas semelhantes (SW, I, 44-51). A solução para o problema, segundo Schopenhauer, é entender *as representações como idênticas ao objeto*, pois um objeto independente delas resultaria algo contraditório<sup>167</sup>. Mas, de qualquer modo, o sistema de Schopenhauer parece ter

---

<sup>167</sup> Esta questão depende do modo peculiar como Schopenhauer compreende a noção de objeto. O tema se relaciona também com o modo como o Idealismo de Schopenhauer se justifica. Vide §16 da tese de doutorado de

uma antinomia: por um lado, não é concebível que um objeto cause representações no sujeito, pois a noção de objeto é concebida de tal maneira que impede que isso ocorra; por outro, o sistema afirma que a condição da presença imediata de uma representação intuitiva é a influência causal em nossos sentidos de um objeto físico, o qual também é, ele próprio, uma representação intuitiva. (SW, III, 45, PRS § 19) De modo que, para que tenhamos sensações, nosso corpo, que é um objeto físico como os outros, precisa ser afetado por corpos distintos dele, os quais, igualmente, são objetos. Assim, a condição primeira de toda experiência é que nosso corpo seja conhecido por nós como objeto da experiência, pois ele é o mediador de toda experiência. No entanto, isso só é possível através da interação de nosso próprio corpo com outros corpos<sup>168</sup>: só temos consciência de nosso corpo à medida que ele se relaciona com outros corpos, coisa que traz novamente o problema de circularidade. E, diante do que vimos acima sobre o argumento transcendental de Schopenhauer, deveríamos rejeitar toda pretensão de inteligibilidade da descrição geral do processo perceptivo oferecida pela teoria da percepção de Schopenhauer. Isso porque a passagem das sensações para a intuição resulta simplesmente inconcebível.

No entanto, esse problema pode ser inteiramente removido se entendermos, e distinguirmos adequadamente, qual o problema que cada aspecto da teoria da percepção em questão pretende resolver. O modo como as sensações se transformam em objetos da experiência, isto é, como sensações passam a ser intuições, é uma operação fisiológica. Assim, o problema de circularidade não está ligado ao aspecto da teoria da percepção de Schopenhauer que visa a estabelecer a validade dos princípios que tornam possível a experiência (*quid juris?*), mas ao aspecto ligado ao uso desses princípios (*quid facti?*), pois o problema de circularidade diz respeito ao modo como se explica o *início* da experiência. Isto é, o problema de circularidade apontado na literatura está ligado a uma tentativa de compreensão de como se dá o “ponto zero” da experiência humana, pois, para termos sensações precisaríamos ter já objetos constituídos (leia-se também, a primeira sensação) etc.

Passaremos agora a mostrar como o problema da validade dos princípios que tornam possível a experiência e o problema do uso desses princípios se acomodam à duas facetas do idealismo transcendental, próprias da teoria da percepção de Schopenhauer: a saber, a

---

Schopenhauer e §5 do primeiro volume de *O mundo como Vontade e Representação*. No último capítulo deste trabalho abordaremos essa questão da identidade entre objeto e representação.

<sup>168</sup> A formação da figura de nosso próprio corpo, o objeto imediato, seria gradativa. Descrições deste processo podem ser encontradas nas três obras onde a teoria da percepção é desenvolvida, mas mais detalhadamente em: (SW, I, 53)

idealidade transcendental e a realidade empírica dos objetos da experiência. Com isso, pretendemos eliminar o problema de circularidade na passagem das sensações para a intuição.

Vejamos, então, como a antinomia acima descrita (realismo x idealismo: objeto por si x objeto dependente do sujeito) pode ser resolvida através de uma acomodação das concepções de objeto em questão dentro do quadro de problemas que a teoria da percepção de Schopenhauer pretende resolver. Assinalamos que por um lado o objeto precisa ser tomado como relativo ao sujeito e, por outro, como independente dele. O fato é que só é possível compreender como temos sensações do último modo e só é possível restabelecer a validade dos princípios que governam a experiência (em relação ao ceticismo de Hume, o qual suspendeu qualquer pretensão de validade desses princípios) do primeiro e, nesse aspecto, Schopenhauer segue a “revolução copernicana” de Kant (Cf. CRP §14). Essas duas perspectivas, na teoria da percepção de Schopenhauer, se complementam. É notório que Kant também aliava o realismo empírico à idealidade transcendental<sup>169</sup>, mas na filosofia de Schopenhauer esta é tomada em um sentido peculiar, vinculado ao modo como Schopenhauer compreende a noção de objeto, (diga-se, de passagem, que Schopenhauer reiteradamente afirma que esse modo de conceber a noção de objeto estaria presente na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (A369-70), em passagens excluídas da segunda edição :

(...) a exigência da existência do objeto fora da representação do sujeito e também de um ser das coisas existentes, diferente do seu efeito, é uma contradição e não tem nenhum sentido; por isso o conhecimento da natureza do efeito de um objeto intuído esgota-se na medida em que ele é objeto, isto é, representação, uma vez que, além disso, para o conhecimento, não resta nada. Na medida em que o mundo intuitivo, que nada mais é que causalidade, é perfeitamente real no espaço e no tempo, é exatamente isso o que ele parece ser; ele aparece totalmente e sem reservas como representação, ligado de acordo com a lei de causalidade. Nisto consiste sua realidade empírica. Mas, por outro lado, toda causalidade existe apenas no entendimento e para o entendimento; todo o real, isto é, todo o mundo existente, é, enquanto tal, portanto, condicionado pelo entendimento e sem ele não é nada. Mas isso não é assim apenas nesse caso, mas porque em geral não se pode pensar um objeto sem um sujeito sem incorrer-se em contradição. (...) O mundo objetivo é e permanece representação e justamente por isso é, totalmente, e em toda eternidade condicionado pelo sujeito: isto é, o mundo tem idealidade transcendental<sup>170</sup>. (SW, I, 45-6)

---

<sup>169</sup> (B43-4/A27-8), (B52/A37), (A375), (B520/A491)

<sup>170</sup> Cf. CRP: (A 369-72)

Em toda idealidade *transcendental*, o mundo objetivo mantém realidade *empírica*: o objeto, de fato, não é coisa em si; mas é, enquanto objeto empírico, real. De fato, o espaço está somente em minha cabeça; mas empiricamente está minha cabeça no espaço. (SW, II, 31)

Kant, na *Estética Transcendental*, afirmou que o idealismo transcendental não confere ao espaço (B43-44) e ao tempo (B52) validade absoluta, mas que sua validade objetiva em relação a todos os objetos físicos é mantida. De modo que “somente a validade absoluta é negada” (B54): espaço e tempo se limitam a condições sob as quais objetos são apreendidos, condições que não são válidas para as coisas em si mesmas, independentes do sujeito. Acima, (na seção 3.3) apresentamos as condições da experiência que Schopenhauer elencou e a primeira se expressa de duas maneiras, que são justamente as duas perspectivas do idealismo transcendental em questão: subjetivamente, é a aplicação da lei de causalidade por parte do entendimento, conseqüentemente a inteligibilidade da mudança no mundo, o que corresponde à idealidade transcendental; objetivamente é a propriedade (Fähigkeit) dos corpos se afetarem e causar mudanças uns nos outros o que corresponde à realidade empírica. Ora, essas duas maneiras de abordar a interação causal são as duas facetas do idealismo transcendental, que Kant defendeu nas passagens indicadas acima em relação ao tempo e ao espaço. Na teoria da percepção de Schopenhauer, o modo objetivo de consideração – o realismo empírico – é a perspectiva própria da fisiologia, a qual nos apresenta uma resposta ao problema ligado à pergunta *quid facti?*; em outras palavras, a fisiologia é o expediente que trata do modo como os princípios válidos a priori efetivamente transformam as sensações dadas em conhecimento de objetos da experiência.

Por outro lado, na citação acima (SW, I, 45-6), temos uma compreensão radicalizada da idealidade transcendental de Kant (embora essa versão do idealismo transcendental de Schopenhauer possa ser considerada compatível com o que temos em A369-73, o que nos faria, caso o ponto fosse concedido sem restrições, retirar a expressão “radicalizada”): ao mesmo tempo que a realidade empírica consiste em relações causais que se dão no espaço e no tempo, só é legítimo falar em objeto, representação, ou um ser material, à medida que há uma relação cognitiva com o sujeito. Deste modo, um objeto independente do sujeito não é um objeto, pois ser objeto é ser conhecido pelo sujeito<sup>171</sup>. Essa última tese indica que a pergunta pelo objeto antes de ser produzido pelo entendimento não faz sentido: um objeto

<sup>171</sup> Trata-se do princípio geral de conhecimento de Schopenhauer apresentado no §16 de sua tese sobre o princípio de razão suficiente. Coincidentemente, o §16 da CRP também é o lugar da enunciação do princípio auto-evidente de Kant. No último capítulo deste trabalho e no precedente tratamos de outros assuntos ligados a esse princípio.

material e espaço-temporal, independente do sujeito é um absurdo.<sup>172</sup> Com essa perspectiva, é impossível, de fato, conceber como podemos ser afetados por objetos materiais. Mas, como estamos sugerindo, uma vez que essa perspectiva é utilizada para responder ao problema que diz respeito à validade dos princípios que governam a experiência, dela apenas precisamos retirar a tese de que o princípio de causalidade, espaço e tempo – determinações fundamentais dos objetos da experiência – não têm origem externa, isto é, não são dados, mas são válidos a priori como condições de possibilidade da experiência. Uma compreensão de como sensações se transformam em objetos é algo de que se ocupa a fisiologia.

Assim, na teoria da experiência de Schopenhauer, as duas perspectivas próprias do idealismo transcendental assumem uma nova roupagem: (i) a idealidade transcendental é uma perspectiva própria do problema da validade dos princípios que regem a experiência – o que é idêntico ao que encontramos em Kant, mas difere por ser uma perspectiva derivada da noção geral de objeto – (ii) a realidade empírica é uma perspectiva própria do uso ou da aplicação desses princípios. Em (i) temos a tarefa da filosofia transcendental, em (ii) a tarefa da fisiologia.

Um leitor da obra de Schopenhauer poderia nos objetar que apesar de ser possível encontrar na teoria da percepção de Schopenhauer apelos constantes à fisiologia, assim como apelos à estratégia kantiana de solução do problema de Hume – adotando a “revolução copernicana” –, o modo como acabamos de sistematizar a distinção entre duas ordens de problemas e estratégias de solução seria, caso fosse mesmo isso o que Schopenhauer pensava, demasiado central, do ponto de vista arquitetônico, e tão ostensivamente apto a responder ao problema da circularidade que não poderia não ter sido explicitado de maneira sistemática pelo próprio Schopenhauer. Para um objetor desse tipo, apresentamos duas passagens de *Sobre a Vontade na Natureza*, obra em que Schopenhauer desenvolve sua metafísica aplicando-a em um sistema da natureza e na qual encontramos passagens em que Schopenhauer explicitamente afirma que o resultado da fisiologia coincide com o ponto de partida da filosofia transcendental:

Através de nosso modo de consideração realista que agora nos ocupamos ganhamos inesperadamente o ponto de *vista objetivo* da grande descoberta de *Kant* e chegamos nesse caminho através de uma consideração empírico-

---

<sup>172</sup> Trata-se da posição de Schopenhauer contra o realismo. São duas as razões, uma de natureza transcendental, outra lógica: (i) espaço, tempo e materialidade são determinações produzidas pelo entendimento, (ii) todo objeto pressupõe o sujeito (a relação entre sujeito e objeto, no sistema de Schopenhauer é lógica). Esse tema é examinado no último capítulo deste trabalho em nossa crítica à interpretação de Janaway e na explicação que propomos do significado das passagens sobre o idealismo do 2º volume de MVR.

fisiológica da qual a sua consideração crítica-transcendental parte. (SW, III, 395)

(...) o grande resultado alcançado por Kant obtém de dois caminhos extremamente opostos sua total clareza e todo o seu sentido torna-se claro, na medida em que esse resultado aparece iluminado dos dois lados. Nosso ponto de vista objetivo é um ponto de vista realista e por isso é condicionado, na medida em que ele supõe como dados os seres naturais e não leva em conta que sua existência objetiva supõe um intelecto, no qual eles primeiramente ocorrem como representação. Mas o ponto de partida idealista e subjetivo de *Kant* é igualmente condicionado, na medida em que ele parte do intelecto (*Intelligenz*), que obviamente, por sua vez, tem por suposição a natureza... (SW, III, 397)

A idealidade transcendental é a perspectiva da teoria da percepção de Schopenhauer utilizada para solucionar o problema da validade dos princípios que governam a experiência, o problema de Hume nos termos que Kant tratou. Ora, diante desse problema se pode apenas conferir aos princípios que governam a experiência uma origem externa ou interna. Em outras palavras: ou espaço, tempo e causalidade nos são dados “de fora”, pela via sensível, e são chamados de conhecimento a posteriori, ou provém “de dentro”, são disposições prontas do próprio sujeito e são chamadas de conhecimento a priori. Nesse ponto está em jogo, justamente, a decisão metodológica de Kant na introdução da DT: ou é o objeto que torna possível as representações que constituem a parcela mais fundamental do conhecimento de objetos da experiência, ou o contrário (*Cf.* CRP: §14). O fato é que, no que diz respeito à validade dos princípios da experiência, conceber o objeto da experiência como independente ou anterior às sensações e diferente da representação intuitiva, que é o produto do entendimento, não é o caminho correto, pois, dessa maneira, concebendo um objeto independente de nossas representações e que é a causa delas, teríamos novamente o problema de Hume: espaço e tempo seriam noções que teriam origem em nossa experiência das coisas e chegariam à mente de maneira contingente, logo, não teríamos necessidade nessas noções. E como a filosofia transcendental é a disciplina que se ocupa de estabelecer as condições sob as quais a experiência é possível, rejeita-se em tal disciplina, uma dedução empírica dos princípios que governam a experiência, pois, como Hume mesmo mostrou, dessa forma é impossível demonstrar a validade objetiva das noções mais fundamentais de nosso conhecimento de objetos da experiência. (*Cf.* CRP: §13, §14 e A764-766/ B792-794) Nesse aspecto, portanto, uma perspectiva realista é inviável: não se consegue explicar como

podemos ter necessidade nos princípios que constituem e regulam nossa experiência de objetos.

O problema de circularidade da teoria da percepção de Schopenhauer recebe outra resposta, complementar a essa que apresentamos acima, da fisiologia. Na verdade, o que fizemos até aqui foi mostrar que não é tarefa de um argumento transcendental – procedimento de prova próprio de uma filosofia transcendental, disciplina que visa estabelecer a validade dos princípios que governam a experiência e assim responder à pergunta *quid juris?* – responder ao problema de circularidade em questão, pois uma filosofia transcendental precisa apenas descrever a lista das faculdades cognitivas que tornam possível a experiência (se opta por mais de uma), relacionar essa(s) faculdade(s) a este ou aquele princípio (se houver mais de um), mostrar que essa(s) faculdade(s) com esse(s) seu(s) princípio(s) é capaz de preencher as exigências contidas na noção primitiva de experiência, e conferir a elas uma origem no sujeito; em outras palavras, ela precisa apresentar um modo de conceber a estrutura cognitiva apto a explicar como é possível a experiência e, se bem sucedida, estabelecerá assim a validade dos princípios que constituem a experiência. No caso da filosofia transcendental de Schopenhauer, como já sabemos, há apenas uma faculdade em questão e apenas um princípio para suprir todas as exigências contidas na noção primitiva de experiência. Cumpre-nos agora caracterizar a parte da teoria da percepção de Schopenhauer na qual devemos procurar uma resposta para o problema de circularidade acima apresentado; a parte que diz respeito ao modo como, efetivamente, percebemos o mundo, através de um corpo que possui órgãos que recebem estímulos de outros corpos (é digno de nota que em uma filosofia transcendental, quanto a esse último assunto, só é necessário saber que temos sensações dadas no tempo). Nossa resposta pretende iluminar alguns pontos até aqui insuficientemente explorados na literatura. São eles: (i) o escopo da teoria da percepção de Schopenhauer, (ii) a natureza fisiológica do processo perceptivo e (iii) o significado que a faceta realista do idealismo transcendental possui na filosofia de Schopenhauer. Apresentaremos, em primeiro lugar, a objeção do cético Salomon Maimon a Kant e a resposta que podemos encontrar na teoria da percepção de Schopenhauer para esse problema. Com isso, pretendemos esclarecer que se temos dificuldade em compreender como começamos a ter sensações, isso ocorre somente porque não possuímos um conhecimento exaustivo do funcionamento de nosso aparelho perceptivo, e que esse é um limite da fisiologia. Assim, pretendemos dissolver a dificuldade na qual a teoria da percepção de Schopenhauer pareceria estar envolvida. Como adiantamos acima, o cético Salomon Maimon (1790, p.70-74) apresentou para Kant o seguinte problema: para que a resposta a Hume, oferecida pela CRP, possa ser considerada completa, é necessário

mostrar que o hábito não influencia em nada nossa experiência e que, portanto, as crianças, ao perceber, nos primeiros anos de vida, utilizam o princípio de causalidade que possui validade a priori e todos os demais princípios que compõem o aparato do sujeito transcendental kantiano. Assim, o fato que bebês que não percebem e um dia passam a perceber, com o manifesto concurso do hábito de apalpar objetos e colocá-los na boca, etc., é um contra-exemplo à teoria da experiência de Kant, pois o hábito manifestamente faz com que os bebês passem a perceber o mundo e a teoria de Kant, na *Doutrina dos Elementos*, se propõe a, justamente, encontrar um modo de explicar como a experiência é possível *sem* o concurso do hábito e *sem* que objetos externos tornem possíveis os princípios que constituem a experiência (Cf. §13 e §14 da CRP). Assim, se o hábito é necessário para que possamos conhecer empiricamente, a prova da validade objetiva dos princípios do entendimento humano promovida por Kant não pode ser aceita.

Essa objeção de Maimon, como as demais que apresentamos na seção 3.2, propõe-se a mostrar a inadequação da resposta de Kant à pergunta *quid juris?*, mas não que essa seja uma pergunta irrespondível, ou que a CRP não tenha alcançado com sucesso os seus propósitos. Quanto a isso, aliás, Maimon se manifesta de maneira contrária a um objetor de Kant<sup>173</sup>. A falha da CRP está para além de seu escopo: a CRP não nos permite responder à pergunta *quid facti?* Ou seja, ela é incapaz de prover um sistema mais amplo. Ela responde a Hume, quanto ao problema que se propõe a resolver, mas não nos permite estabelecer um critério a priori que nos permita saber *se* e *quando* temos experiência. De momento, atemos-nos à objeção que apela a dois fatos constatáveis: os bebês precisam do hábito para poderem ter experiência; e, a respeito disso, a CRP não se pronuncia. A teoria da percepção de Schopenhauer, de acordo com a opinião deste humilde intérprete, tem uma resposta para esse problema assinalado por Maimon que vai além das pretensões da CRP e que trata, não da questão da validade dos princípios que governam a experiência (*quid juris?*), mas do uso desses princípios (*quid facti?*):

A criança, em suas primeiras semanas de vida, sente com todos os sentidos; mas ela não vê, ela não apreende: por isso contempla o mundo tolamente (*dumn*). Logo ela aprende a usar o entendimento e a usar a lei de causalidade – que é conhecida antes de toda experiência (*vor aller Erfahrung*) –, com a qual ela liga as dadas formas, também conhecidas a priori de todo conhecimento, tempo e espaço. Assim, a partir da sensação, chega ela à

---

<sup>173</sup> (Maimon, 1794, 247-9)

intuição, à apreensão: e então ela olha com olhos inteligentes o mundo. (SW, III, 207)<sup>174</sup> (grifo nosso)

Embora a parcela pura e formal da intuição empírica – a lei de causalidade mais espaço e tempo – estejam a priori no intelecto, é claro que o intelecto não deixa essa parcela disponível para o uso, de início, em dados empíricos: mas isso é algo que o intelecto acaba fazendo com exercício e experiência. Por isso ocorre que crianças recém nascidas recebem impressões de luz e cores sem ainda apreender objetos e apreender propriamente; mas elas nas primeiras semanas de vida se encontram em estado de estupor (Stupor), estado do qual elas se livram quando o entendimento nelas começa a exercitar, pela primeira vez, sua função nos dados dos sentidos, através do que o mundo objetivo entra, de uma vez por todas, na consciência delas. (SW, III, 90) (grifo nosso)

Esse caso do bebê recém nascido relaciona-se, justamente, com o momento em que a sensação passa, pela primeira vez, a ser intuição, isto é: estamos diante de um caso em que ainda não há qualquer percepção do mundo: estamos no ponto zero da experiência humana. Embora não seja esse um caso testado, ou mesmo testável – pelo menos em primeira pessoa –, é inegável que todos nós, homens adultos, passamos por esse estágio, isto é, em algum momento não percebíamos o mundo e tínhamos apenas sensações e passamos a *usar* a lei causal e assim a perceber o mundo, caso a teoria da experiência de Schopenhauer esteja correta. Na passagem acima, encontramos uma resposta de Schopenhauer àquela objeção de Maimon a Kant. Desse modo, podemos entender que a teoria da percepção de Schopenhauer pretendeu aperfeiçoar ou complementar a filosofia transcendental de Kant. Mais precisamente: Schopenhauer busca na fisiologia um complemento para a tarefa da filosofia transcendental e o faz ao notar que só em tal ramo do conhecimento se poderia esperar uma resposta para o problema apontado por Maimon. Schopenhauer, como já assinalamos, possui uma teoria da experiência distinta da kantiana: para ele é necessário apenas o princípio de causalidade mais as noções de espaço e tempo para que se conheça empiricamente (considerando, é claro, o mesmo problema que a CRP se ocupou – a validade dos princípios que governam a experiência. Pois, na teoria da experiência completa de Schopenhauer é necessário que tenhamos um corpo, órgãos sensíveis etc.; coisas todas que Kant, certamente não negaria) Considerando a objeção de Maimon a Kant, podemos ver na teoria da experiência de Schopenhauer uma saída através de uma distinção entre a validade desses princípios necessários para que tenhamos experiência e o uso desses princípios. Quanto à

---

<sup>174</sup> Essa passagem se encontra em *Über das Sehn und Farbe*, obra sobre ótica, um ramo da fisiologia. Maiores detalhes sobre como a fisiologia de Schopenhauer compreende como os bebês passam a intuir empiricamente, vide a seqüência da passagem: (SW, III, 207-9)

validade desses princípios, permanece a mesma estratégia kantiana da proposição copernicana do §14 da CRP: esses princípios não são derivados de objetos, mas ao contrário e, por isso, são princípios válidos a priori. Quanto ao uso desses princípios, devemos compreender como uma função possibilitada apenas através do hábito: os órgãos sensíveis de nosso corpo passam a ser mais e mais exercitados até que passamos a usar aqueles princípios válidos independentemente da afecção. Com isso, a objeção de Maimon a Kant caía por terra, pois o hábito requerido pelas crianças para ter experiência de objetos não diz respeito à validade dos princípios que tornam possível a experiência, mas ao amadurecimento do aparelho perceptivo e diz respeito, portanto, a um assunto diverso do que aquele que se ocupa a filosofia transcendental..

Com efeito, presume-se que os órgãos sensíveis do bebê funcionam, desde o nascimento, como os nossos, mas só aos poucos que ele consegue perceber o mundo. Isso ocorre através de um incessante exercício investigativo que todo bebê realiza: ele apalpa, põe as coisas na boca, enfim: o bebê precisa se esforçar e testar bastante seus sentidos para que o entendimento, ou cérebro, passe a operar e fazer uso da lei causal. Fato importante nesse caso do bebê, é que as coisas estão em volta dele e todos nós as percebemos, mas somente aos poucos ele consegue percebê-las e não conseguiria se não tivesse seu cérebro funcionando corretamente, ou mesmo, se não tivesse um cérebro, isto é, o bebê nunca perceberia o mundo externo se não tivesse a capacidade de usar a lei de causalidade e as formas de apreensão: tempo e espaço. O bebê precisa treinar o seu aparelho perceptivo a operar com os estímulos sensoriais para conseguir perceber as coisas que estão a sua volta, no espaço, de modo semelhante a nós que, quando adultos passamos a exercitar um sentido em detrimento de outro: por exemplo, se vendarmos os olhos e começarmos a tentar desenvolver o sentido do tato. Nesse ponto, podemos perceber que a perspectiva em questão não é uma perspectiva idealista, mas sim uma perspectiva realista. Pois, antes mesmo do bebê passar a aplicar o princípio de causalidade válido a priori, inegavelmente, os objetos físicos estão à sua volta; embora os objetos espaciais não sejam nada para o bebê, devido à imaturidade de seu aparelho perceptivo, que não o faculta perceber o mundo, ainda, esses objetos estão lá e todos nós os percebemos. A realidade dos objetos físicos é necessária para que nosso aparelho perceptivo receba estímulos e comece a operar, mas isso é algo que diz respeito à fisiologia, não à filosofia transcendental, a qual está vinculada à idealidade dos objetos e que se ocupa da validade dos princípios da experiência. Portanto, a teoria da percepção de Schopenhauer é dicotômica: por um lado temos a fisiologia que explica, supondo a realidade dos objetos físicos, como um bebê passa a poder usar o seu aparelho perceptivo, por outro temos um

argumento transcendental que estabelece a validade e idealidade do princípio de causalidade e do espaço e do tempo. Assim, a fisiologia possui um ponto de vista que lhe é próprio e a filosofia transcendental outro e é conciliando essas duas perspectivas que é possível adotar a solução kantiana do problema de Hume e não incorrer no tradicional problema da afecção; problema que, como manifestamos acima, é o problema gerador do problema de circularidade apontado pelos intérpretes contemporâneos da filosofia de Schopenhauer.

O modo como somos afetados e passamos a construir objetos é assunto da fisiologia e esta supõe uma perspectiva empírico-realista. Agora, a validade dos princípios que são fundamentais para a construção dos objetos da experiência não pode ser estabelecida pela mesma perspectiva, é necessário, para isso, que seja adotada a perspectiva idealista. O problema de circularidade que se encontra na literatura só tem lugar enquanto os problemas da teoria da percepção de Schopenhauer não são distinguidos, assim como as diferentes perspectivas adotadas, com diferentes expedientes argumentativos para sanar esses problemas. Pois, impondo à teoria da percepção de Schopenhauer uma estrutura monolítica, não se consegue conciliar a perspectiva própria da fisiologia e a perspectiva própria da filosofia transcendental; ambas caracterizadas por diferentes modos de se conceber a noção de objeto. De modo que, não é possível explicar como somos afetados, se o objeto precisa ser construído por nós, pois a afecção demanda a pré-existência dos objetos. Coisa que é possível de se compreender se essa tarefa é delegada a uma outra disciplina a qual pode operar, sem problemas, com a perspectiva realista e assim explicar como os princípios válidos a priori – cuja validade é demonstrada por outra disciplina, a filosofia transcendental, através de uma outra perspectiva que adota uma outra concepção de objeto. – são utilizados na construção de objetos.

Com nossa interpretação, procuramos apontar para um fato que os intérpretes da teoria da percepção de Schopenhauer até então ignoraram, a saber: a teoria da experiência de Schopenhauer possui dois objetivos: (i) restituir nosso direito a ter experiência, através de uma prova da validade objetiva do princípio de causalidade e das noções de espaço e tempo e (ii) mostrar que o uso desses princípios depende de funções orgânicas, tarefa essa que fica a cargo da fisiologia. Esses dois problemas, como reiteramos ao longo dessa seção, estão conectados, respectivamente, com as perguntas *quid juris?* e *quid facit?*. Como se sabe, a CRP só se ocupou do primeiro problema. Nós, no entanto, atribuímos à teoria da experiência de Schopenhauer os dois problemas, entendendo que sua filosofia procurou não apenas modificar o sistema de Kant, mas responder a problemas que se impuseram a ela, como o problema da afecção e do manifesto concurso do hábito para o começo da experiência. Esses

problemas a teoria da experiência de Schopenhauer pretende resolver, mas através de um apelo a um outro ramo de conhecimento: a fisiologia. Disciplina que vem a complementar a tarefa da filosofia transcendental, compondo uma só teoria da percepção.

### 3.3.2 Sobre a inteligibilidade da distinção entre sensação e intuição e sua função no argumento transcendental de Schopenhauer

Nesta seção examinaremos uma dificuldade que diz respeito à inteligibilidade da distinção entre sensação e intuição. Essa dificuldade foi apontada por White, que não via qualquer plausibilidade não suposto argumento de Schopenhauer para distinguir sensação e intuição. A noção de sensação corresponderia a algo que “supostamente existiria em nenhum lugar, em nenhum momento e que não seriam causadas nas pessoas que as teriam” e isso seria um problema justamente porque de acordo com o próprio Schopenhauer a noção de “multiplicidade depende de coordenadas espaço-temporais”, as quais precisariam ocorrer, portanto, em algum lugar. (White, 1992, p. 50)<sup>175</sup> Assim, não poderíamos sequer identificar o que seriam as tais sensações, o que faria com que a distinção central, necessária para a inteligibilidade da teoria da percepção de Schopenhauer, caísse por terra. Mas esse problema só é um problema para White porque ele acredita que essa distinção precisa ser provada.

A distinção, ao contrário, precisa ser suposta para que uma outra prova possa ocorrer: a prova da validade dos princípios que governam a experiência. Como na CRP, a teoria da experiência de Schopenhauer precisa apresentar o léxico de sua teoria e apresentar uma teoria sobre o funcionamento dos poderes cognitivos que se candidate a resolver o problema de Hume, a saber: se é possível ter experiência (para isso, a CRP oferece uma porção de distinções para as quais ninguém espera uma prova; ora, o mesmo deve ser o caso para a teoria da percepção de Schopenhauer). De modo que a distinção entre sensação e intuição faz

---

<sup>175</sup> É útil ponderar que no seu livro sobre a tese de doutorado de Schopenhauer White não reconhecia ainda as dificuldades que possuía em avaliar a prova da aprioridade do princípio de causalidade de Schopenhauer, coisa que reconheceu apenas alguns anos mais tarde: (White, 1999, 72). Mas, em 1992, de qualquer maneira, é instrutiva a dificuldade de White em encontrar plausibilidade no suposto argumento de Schopenhauer para provar que sensações são desprovidas da operação do entendimento e do argumento para provar que o entendimento cria o mundo objetivo (1992, p.50). White ignora em 1992 e em 1999 que a teoria da percepção de Schopenhauer é composta de um argumento transcendental cujo objetivo é provar a validade das noções de espaço, tempo e causalidade e que a distinção entre sensação e intuição não deve ser provada, mas deve ser aceita para que o argumento transcendental possa ocorrer. A inteligibilidade dessa distinção é coisa que, como assinalamos, depende de uma abstração e esta, por sua vez, não é coisa para ser provada, mas coisa que deve ser aceita para que uma outra prova ocorra.

parte da descrição da teoria com a qual Schopenhauer pretende resolver esse mesmo problema: ela não precisa ser provada, mas apenas ser inteligível. Ao findar o argumento transcendental, se ele for bem sucedido, a teoria da percepção de Schopenhauer ganha força – assim como a dedução subjetiva de Kant (Axvii) – e, quem sabe, poderia ter sido eleita “A” teoria da experiência. Com efeito, na fase preliminar de um argumento transcendental deve-se exigir do filósofo apenas a descrição de uma teoria inteligível que possa se candidatar a resolver o problema da experiência. Considerado isso, vejamos como se pode conferir inteligibilidade à distinção proposta por Schopenhauer para explicar como se pode ter experiência.

Euler fez objeções ao idealismo transcendental e o modo como Schopenhauer as respondeu nos ajuda a entender (i) o papel da fisiologia em sua teoria da percepção e, principalmente, (ii) a distinção entre sensação e intuição:

Eu acredito que as sensações contêm algo a mais do que os filósofos imaginam. Elas não são meras percepções vazias de certas impressões feitas no cérebro: elas dão à alma não só *idéias* de coisas; mas *elas as representam realmente*, que fora delas existem se não pudermos apreendê-las, como elas realmente são. (Cartas a uma princesa alemã, II, p. 68, apud Schopenhauer: (SW, II, 34))

A resposta de Schopenhauer é a seguinte:

Embora a intuição seja intermediada pela aplicação da lei de causalidade, cognoscível a priori, como suficientemente demonstrei, o ato do entendimento, na visão, que passa do efeito à causa, contudo, não ocorre de modo algum em clara consciência: por isso a sensação-sensível não se separa da representação que é formada pelo entendimento somente a partir da sensação, o material cru. (SW, II, 35; W2: p.22)

Há um apelo aqui para a incapacidade de se observar a fronteira da sensação e da percepção, no momento em que ela é ultrapassada. Mas essa ausência de consciência (*Bewußtlosigkeit*) é tida como uma peculiaridade do sentido da visão: a rapidez e precisão (*Schnelligkeit und Sicherheit*) com a qual os dados visuais se transformam em intuição são também comparados por Schopenhauer ao modo como palavras se transformam em conceitos. Tanto na leitura, como em um diálogo, há uma rapidez impressionante no funcionamento de nossas aptidões cognitivas; assim, o modo rápido como os dados visuais se transformam em percepções é comparado ao modo como compreendemos um texto sem precisar soletrar para

nós mesmos cada letra. No que diz respeito aos outros órgãos, teríamos a fronteira entre sensação e intuição mais claramente definida, onde “nós investigamos a causa dos efeitos dados”. Essa peculiaridade da visão se deve a características fisiológicas próprias do olho e ao modo como ele é afetado pela luz. (SW, II, 36-7)

A resposta de Schopenhauer alerta para o leitor de sua teoria da percepção para o fato de que a imperceptibilidade da passagem da sensação para a intuição em um caso determinado não invalida a sua distinção. Embora não possamos nos dar conta de que uma coisa é ser afetado pela luz e outra é ver, isso pode ser explicado por uma teoria fisiológica sobre o funcionamento do globo ocular. Mas o mais importante é que na teoria da percepção de Schopenhauer o expediente fisiológico aparece para complementar um argumento transcendental: a intuição é desde o início considerada como o resultado final da operação de uma faculdade cognitiva e possui as exigências para que seja compreendida como “experiência”, isto é, aquele que tem uma intuição é o mesmo que tem experiência.

Ora, para ter experiência é necessário que se tenha, no mínimo, intencionalidade e espacialidade e temporalidade e ainda: que tudo isso seja alancado pelo sujeito cognoscente com necessidade, isto é, a espacialidade, temporalidade e referência ao objeto não podem ser contingentes, do contrário, esse sujeito não conhece objetos. Schopenhauer considera, com efeito, a intuição o conhecimento empírico objetivo. Agora, como é possível que a tenhamos? A matéria da intuição é dada é válido a priori, isto é, tudo que precisa ter caráter necessário precisa ser válido a priori, como em Kant e isso é o que escapa à consideração de Euler: se tudo for dado, as determinações que compõem a realidade das coisas (espaço, tempo, causalidade e etc.) perdem sua validade. Por isso, apenas as sensações devem ser entendidas como o material recebido desprovido da elaboração do intelecto deve ser e entendido como o provedor das disposições pré-dispostas no sujeito e válidas a priori; assim conseguimos explicar como um conjunto de determinações da experiência possui caráter necessário. Mas, o fato que escapa a White é que até aqui temos apenas a confecção do léxico de uma teoria que se propõe a resolver o problema de Hume, a prova dela depende do sucesso do argumento transcendental que virá adiante quando a teoria de Schopenhauer será, por assim dizer, submetida à teste.

### 3.4 A operação do entendimento: a criação do mundo a partir do tato e da visão

Ao longo deste capítulo desenvolvemos nossa interpretação da teoria da percepção de Schopenhauer segundo a qual essa é uma teoria que se enquadra na tradição kantiana por visar solucionar o mesmo problema da CRP e outro remanescente, respectivamente, a saber: o problema da validade dos princípios que governam a experiência e o problema das condições de uso desses princípios, ou, dito de outra forma, responder às perguntas *quid juris?* e *quid facti?* Como se sabe, Kant, na CRP, não pretende oferecer uma resposta à pergunta *quid facti?* (CRP: §13), mas apenas “expor e tornar inteligível o valor objetivo [de um conjunto de] conceitos” (A XVI); conceitos que constituem a base do nosso conhecimento empírico. Kant realizou essa tarefa através de um modo peculiar de argumentar – desenvolvendo as chamadas provas transcendentais –, o qual ocorre através de um método peculiar e que demanda um tipo peculiar de conhecimento – o conhecimento puro a priori – que se relaciona com a “possibilidade da experiência”. (A782-3/B810-11) Esse modo de argumentar, que faz apelo a um tipo peculiar de cognição, surgiu como uma novidade e, por assim dizer, veio, por um lado, a limitar exacerbadas pretensões da metafísica racionalista e, por outro, reformar o método da ciência natural livrando-a da incapacidade da indução conferir aos princípios da experiência validade objetiva (Bxii)<sup>176</sup>. Assim, Kant institui uma perspectiva diferente na filosofia – a bem conhecida “revolução copernicana”<sup>177</sup> – e cria um novo vocabulário filosófico com distinções próprias; coisas que entendemos como parte fundamental da estratégia metodológica de Kant para responder ao problema de Hume<sup>178</sup>. Essa estratégia metodológica tem como resultado uma abordagem peculiar do problema legado por Hume: o problema da experiência. De modo que a base de nosso conhecimento empírico será explicada não através do que é dado pela experiência mesma, mas por meio de um conjunto de

---

<sup>176</sup> Essas referências ao prefácio da CRP se devem a Beck (1996, p. 473).

<sup>177</sup> Vide Beck (idem) para um comentário interessante sobre o assunto: Kant pode ser entendido como um ptolomaico anti-copernicano na metafísica por colocar o sujeito no centro da investigação filosófica; pondera Beck, no entanto, que Kant, como Copérnico, passou, com boas razões, a considerar algo que até então era tido como real, como aparente e essa aparência se justifica por ser relativa a um ponto de referência: na astronomia o observador, na metafísica: o sujeito cognoscente.

<sup>178</sup> Seguimos aqui Beck (1996, p. 466). Para todas essas considerações a respeito da inserção histórica do debate da CRP, seguimos também as ponderações de Beck (idem, p. 469n.): a CRP pode ser interpretada de diferentes maneiras, principalmente quando se considera o seu contexto histórico, mas como estamos aqui, como Beck, visando traçar uma linha histórica na filosofia alemã – de Kant a Schopenhauer – utilizamos esse expediente simplificador.

disposições independentes dela<sup>179</sup>. Entendemos a teoria da experiência de Schopenhauer como totalmente inserida nessa tradição: mantém uma estratégia comum de resposta ao problema da validade dos princípios da experiência e para isso, como Kant, utiliza um argumento transcendental, o qual, nesta seção, terá sua segunda parcela – a mais importante – exposta. Quanto à divisão dessa exposição, sua justificativa e propósitos exegéticos, já no pronunciamos acima. Cabe destacar, ainda, que a parcela do argumento transcendental que nesta seção será exposta lança luz sobre a teoria da percepção de Schopenhauer até então considerada “difícil de avaliar” por estar povoada de “exemplos irrelevantes”. (White, 1999, 72). Também é preciso destacar que aqui completaremos a exposição do que entendemos ser o argumento transcendental – e ao entendermos que Schopenhauer possui um argumento transcendental estamos em desacordo com Guyer (1999, 107-113) – que compõe a teoria da percepção de Schopenhauer e que nosso modo de compreender essa teoria tem antecedente em Cassirer (1974, 413-17), o qual chamou o sistema de Schopenhauer de um fisiologismo-transcendental<sup>180</sup>. Quanto a isso, cabe ressaltar que o aspecto fisiológico da teoria da percepção de Schopenhauer está presente também nessa parcela da exposição pelo fato de ser um aspecto complementar ao seu argumento transcendental em geral; e também, porque na primeira parcela – a qual consiste em uma exposição geral do argumento da teoria da percepção – o aspecto fisiológico já era contemplado, na exposição de caráter particular esse aspecto não pode faltar; do contrário, a exposição geral não apanharia o que há de comum aos eventos perceptuais lá descritos de uma maneira geral.

Na primeira parcela desse argumento transcendental, exposta na seção 3.3, Schopenhauer descreve aquilo que é comum aos atos perceptivos que participam da construção da realidade empírica: as sensações são dadas, no tempo, e, através da operação do entendimento, o conhecimento de um objeto é alcançado e, somente através dessa operação, temos intencionalidade e espacialidade. O entendimento é tomado como a faculdade que elabora o material cru (*rohen Stoff*) dado nas sensações com determinações pré-dispostas no intelecto: espaço, tempo e causalidade; o tempo já é pressuposto para que sensações sejam

---

<sup>179</sup> Esse é o modo com o qual Schopenhauer compreende o significado da resposta de Kant a Hume: o conhecimento a priori corresponde a disposições do sujeito cognoscente. Citamos, anteriormente, uma passagem das preleções de Schopenhauer e o fazemos novamente: “[S]omente a matéria do conhecimento, que é dada nas sensações, é haurida da experiência; no que diz respeito à *possibilidade* da experiência, no entanto, a *forma* da mesma já existe enquanto aptidão no sujeito (*als Anlage im Subjekt*)”. (Vorlesungen, p.167)

<sup>180</sup> Cassirer, no entanto, se limitou a oferecer um panorama da teoria da experiência de Schopenhauer (coisa totalmente compreensível, dado o propósito de seu livro), não a problematizando e nem a relacionando com o debate de Maimon com Kant e com nenhum aspecto do contexto de recepção da CRP.

dadas; as sensações serão tomadas como efeitos de uma causa, a qual é construída, pelo intelecto, no espaço. Todas essas determinações que o intelecto<sup>181</sup> usa para elaborar os dados das sensações precisam ser válidas a priori.

Mas, o fato é que, segundo nossa interpretação, a validade dessas noções pré-dispostas no intelecto só é provada nessa segunda parcela do argumento transcendental de Schopenhauer. Na primeira parcela, reiteramos, apenas o vocabulário da teoria da percepção é instituído e são traçadas as linhas gerais dos elementos básicos que compõem a teoria, tanto no que diz respeito à argumentação transcendental como ao apelo à fisiologia<sup>182</sup>. Nessa segunda parcela é que teremos, efetivamente, os argumentos transcendentais. Podemos dizer que são dois: um para o tato e outro para a visão, mas a demonstração de que cada um desses sentidos não será simples: diferentes argumentos transcendentais serão desferidos para mostrar que diferentes elementos da experiência só são possíveis de ser alcançados com a validade a priori das noções de espaço, tempo e causalidade.

Tendo já reconstruído a descrição do processo perceptivo e analisado as dificuldades do modo como Schopenhauer dispôs as noções de intuição e sensação, analisaremos agora a descrição de como ocorre a percepção em casos particulares relevantes, mais precisamente: quando percebemos através dos sentidos do tato e da visão.

Não repetiremos aqui a descrição dos casos, o que seria inútil. O que faremos será mostrar que essas descrições são fundamentais para a estratégia argumentativa do §21 da tese de doutorado de Schopenhauer pelo simples fato de conterem o argumento transcendental cujo objetivo é provar a validade objetiva das noções fundamentais que constituem a experiência de objetos. De acordo com nossa interpretação, essas descrições de casos

---

<sup>181</sup> “Intelecto” é usado aqui da mesma maneira que Schopenhauer o usava: uma expressão genérica que indica o conjunto de operações próprias do sujeito cognoscente. Esse mesmo intelecto é, fisiologicamente falando, o cérebro. Esse modo de se expressar deixa oculta uma dificuldade: a de se saber se duas faculdades operam na construção da realidade empírica. Esse é um problema para aqueles que, como nós, entendem que Schopenhauer estaria atento ao problema de Kant assinalado por Maimon e já presente na DT (B123) em não conseguir mostrar qual o elo entre entendimento e sensibilidade. Como já assinalamos acima, talvez uma possibilidade de solução para esse problema de interação de faculdades possa ser solucionado apelando para a tese que a divisão de faculdades se dissolve na identificação com o cérebro, o qual é, objetiva e materialmente falando, a sede comum de todas operações intelectuais, as quais, no fundo, teriam, portanto, a mesma natureza e, assim, o problema do elo entre faculdades distintas desapareceria.

<sup>182</sup> A primeira parcela da teoria da percepção seria análoga às partes em que Kant apresenta a sua distinção entre juízos sintéticos a priori e a posteriori, a distinção entre lógica geral e transcendental, a dependência recíproca de conceitos e intuições o conhecimento – diga-se de passagem, tese essa não justificada previamente em lugar algum, exceto da maneira que sugerimos no primeiro capítulo deste trabalho, a saber: através da conclusão de que ao considerarmos intuições e conceitos como reciprocamente dependentes para termos conhecimento, o problema da validade dos princípios que constituem a experiência, colocado por Hume, é solucionado – etc., isto é, a primeira parcela da teoria da percepção de Schopenhauer trata do estabelecimento das condições de inteligibilidade de um argumento posterior.

particulares jogam um papel importante para a teoria da percepção de Schopenhauer. Isso porque, através desses casos, Schopenhauer mostra (i) que os sentidos não fornecem tudo que é necessário para que tenhamos experiência, portanto, (ii) que é impossível explicar a conexão necessária entre percepções – exigência contida na noção primária de experiência – sem que determinadas noções sejam conhecidas a priori e sejam disposições próprias do sujeito cognoscente, (iii) que a intuição depende de uma operação do entendimento e que, portanto, toda intuição é intelectual<sup>183</sup> e (iv) como se dá a passagem da sensação para intuição, considerando a peculiaridade de cada sentido; cláusula essa que diz respeito ao problema acerca do uso dos princípios que governam experiência, enquanto as demais – (i), (ii) e (iii) – fazem parte do problema acerca da validade desses.

Examinamos acima a distinção entre sensação e intuição oferecida pela teoria de Schopenhauer e constatamos que a caracterização do que é a intuição depende de uma modificação da doutrina kantiana exposta na *Estética Transcendental* (muitas delas, como assinalamos, podem ser vistas como reformulações que contemplam críticas que apareceram no contexto de recepção da CRP): a intuição é um produto do entendimento, o qual elabora o material dado nos sentidos; tal elaboração, por parte do sujeito, ocorre através das funções que lhe são próprias, conhecidas a priori. Cabe ressaltar que caso essas funções não fossem cognoscíveis *a priori*, a teoria seria inútil: o ceticismo de Hume venceria e nem sequer poderíamos ter experiência, pois a mera noção de experiência contém notas que determinam que se alguém tem experiência, certas representações precisam estar em uma conexão necessária. No caso da teoria da experiência de Schopenhauer, essa noção primitiva de experiência é explicada através de sua teoria da percepção e, segundo essa teoria, o entendimento com a categoria da causalidade mais espaço e tempo são capazes de suprir tudo o que está contido nessa noção básica de experiência. Assim, caso essas noções não sejam adequadamente provadas como sendo noções válidas a priori, essas noções fundamentais que constituem a base da experiência de objetos não podem ser satisfatoriamente explicadas, o que implica em dar a vitória a Hume.

O argumento transcendental de Schopenhauer consiste em descrições de eventos perceptuais nas quais um sujeito percebe. Na descrição – fenomenológica no caso do tato e

---

<sup>183</sup> Quanto a isso é interessante conferir o que diz Cassirer (1974, p. 417) a respeito da noção de intuição intelectual, comparando Schopenhauer com outros pós-kantianos: “Somente aqui com Schopenhauer essa especulação dos pós-kantianos, termo tão mal-utilizado, tem o seu fundamento e sua correção (sein Grund und Recht). A verdadeira (echte) intuição intelectual não consiste em uma capacidade mística que apanha o não-sensível (das Übersinnliche), mas se trata de um poder regrador do entendimento que dá forma ao sensível na medida em que ele [o entendimento] percebe e compreende os dados fornecidos por determinados sentidos através das formas de ligação originárias nele dispostas (in ihm selbst liegenden ursprünglichen Verknüpfungsformen).”

fisiológica no caso da visão – desses eventos, encontramos a descrição de como são percebidos elementos imprescindíveis para um sujeito que legitimamente tem experiência. Vimos como a descrição geral do processo perceptivo consiste na descrição da passagem de sensações fornecidas pelos órgãos sensíveis para a intuição; as descrições dos casos particulares, de acordo com a tese exegética que aqui defendemos, precisam demonstrar a efetividade desse processo. De modo que a escolha dos casos paradigmáticos, que ao final do processo demonstrarão a correção da teoria da percepção de Schopenhauer, depende daquilo que constitui o produto final do processo perceptivo: a intuição empírica. E essa precisa ser tal forma que esteja apta a responder ao problema de Hume, isto é, precisa conter as determinações contidas na noção primária de experiência. Como nessa noção está contido que “toda experiência contém coordenadas espaciais”, não será descrito, por exemplo, o modo como o sentido da audição contribui para a construção da realidade empírica, nem mesmo o olfato e o paladar; à experiência são imprescindíveis determinações espaciais – as quais devem ser encontradas, de acordo com a teoria de Schopenhauer, na intuição empírica, o produto do processo perceptivo – por isso os sentidos que não contribuem diretamente para a construção de determinações espaciais são descartados nessa parcela crucial do argumento transcendental de Schopenhauer. Pois “à intuição objetiva servem propriamente apenas dois sentidos: o tato e a visão”, ou seja, não é todo dado fornecido pelos órgãos sensíveis que serve de material para a produção da realidade empírica. A justificativa da determinação do modo como se dá o “experimento” seria assim: uma vez que somente órgãos que nos permitem construir, a partir de dados por eles fornecidos, “determinações de relações *espaciais*” (*zur Bestimmung räumlicher Verhältnisse*) – as quais devem ser encontradas em uma experiência genuína – é necessário que seja demonstrado, apenas, como a percepção é capaz de produzi-las. Assim, são descartadas descrições de eventos perceptuais auditivos, olfativos e degustativos para a parte crucial da teoria da percepção de Schopenhauer. (SW, III, 70)<sup>184</sup>

A prova ocorrerá, portanto, de maneira que as características fundamentais do que chamaríamos de “uma experiência genuína” (no caso: as qualidades primárias da tradição moderna)<sup>185</sup> terão sua gênese demonstrada a partir de dados do tato e da visão. Para o sentido

---

<sup>184</sup> Somente essas considerações já seriam suficientes para mostrarmos como os exemplos não são irrelevantes para a prova das três teses peculiares à teoria da teoria da percepção de Schopenhauer. E assim justificar nossa posição frente a de White (1999)

<sup>185</sup> Neste trabalho não avaliaremos nem examinaremos a eficiência da teoria da percepção de Schopenhauer em mostrar como através de sua teoria da percepção todas as exigências da noção primária de experiência são supridas, isto é, como sua teoria da experiência da conta de todas as notas de sua noção primária. Não compararemos, também, em maior detalhe, a estratégia de Kant e a de Schopenhauer para suprir essa demanda imposta por Hume; isso será tema de um trabalho futuro. Nós aqui nos limitamos a apresentar nossa

do tato, ocorre uma descrição fenomenológica do modo como um sujeito tateante constrói as determinações da realidade empírica; para o sentido da visão, ocorre uma descrição fisiológica, que conta com teses a respeito do funcionamento do globo ocular. Não será nosso intuito aqui convencer o leitor de que essas teses fisiológicas são verdadeiras; apenas destacaremos o que é mais importante para essas descrições a fim de confirmar a nossa hipótese de que esses exemplos são indispensáveis para a argumentação de Schopenhauer<sup>186</sup>.

No caso do tato, Schopenhauer descreve como um cego percebe a figura e o movimento dos corpos; descreve ele, primeiramente, como um cego apreende a figura de um cubo: sucessivamente a mão do sujeito apalpa o cubo, sentindo em suas quatro extremidades espécies de forças mais agudas. De modo que sem tomar essas sensações como efeito de algo até então desconhecido, não há como formar a imagem do cubo. A apreensão do formato do cubo só se dá quando o entendimento constrói a causa das sensações no espaço, como um objeto sólido, com certa dureza e impenetrabilidade. Esse é o argumento transcendental de Schopenhauer para demonstrar a prioridade das noções de espaço, tempo e causalidade na percepção da figura e noções correlatas para o sentido do tato: sem a pré-disposição do tempo na mente (outro modo de expressar a aprioridade de uma noção) o cego não teria as sensações de “forças mais ou menos agudas”, sem a pré-disposição na mente do princípio de causalidade e da noção de espaço não seria possível inferir intuitivamente a existência de um objeto que é a causa das sensações mais ou menos agudas.

De forma semelhante, descreve Schopenhauer como um cego apreende o movimento: uma corda de certo comprimento é colocada na palma da mão de um cego e essa corda é puxada, as sucessivas sensações do sujeito paulatinamente formam a imagem de um objeto cilíndrico e macio que se move, isto é, que ocupa diferentes posições no espaço em um intervalo de tempo determinado. Para que a apreensão do movimento se dê, é necessário que o entendimento, a partir das meras informações táteis, monte um objeto no espaço, de maneira semelhante à figura do objeto construída no caso do cubo, acrescentando a troca de posição do objeto ao longo do tempo. (SW, III, 72-3)

Figura, solidez, textura e tamanho são propriedades dos objetos que podem ser apreendidos pelo tato de maneira análoga ao que ocorre no experimento do cubo, o que reforça a nossa hipótese da importância dessas descrições para a argumentação de

---

interpretação segundo a qual a teoria da percepção de Schopenhauer visa responder ao problema de Hume através de uma estratégia argumentativa peculiar, em parte comum à de Kant.

<sup>186</sup> Para maiores detalhes sobre as teses fisiológicas utilizadas por Schopenhauer em sua teoria da experiência, vide: (SW, III, 73-89), (FR: 84-102)

Schopenhauer – contra a interpretação de White (1999) –, pois temos um forte indício de que os exemplos não são gratuitos, mas que foram escolhidos cuidadosamente para confirmar o poder explicativo da descrição oferecida por Schopenhauer do processo perceptivo, que se mostra capaz de mostrar como as qualidades primárias dos objetos são alcançadas através dessa teoria.

Findadas essas descrições do processo de apreensão de qualidades primárias através do tato, adiciona Schopenhauer que tanto os desprovidos unicamente de visão, como os desprovidos unicamente de tato (Eva Lauk que teria nascido sem braços e pernas), apreendem as determinações espaciais, fato que, segundo ele, demonstraria a independência da espacialidade da influência da sensação de um ou outro sentido e demonstraria a dependência dessa noção do nosso intelecto. Conclui, então: “Tudo isso demonstra, portanto, que tempo, espaço e causalidade chegam a nós nem através do tato, nem através da visão; de modo algum eles chegam de fora, mas [tais de terminações] têm uma origem interna, intelectual, por isso: não-empírica.” Então afirma Schopenhauer: “Agora demonstrarei o mesmo para o sentido da visão”. (SW, III, 74)

A operação do entendimento nos dados fornecidos pela visão é mais complexa e menos apta de ser avaliada por filósofos sem conhecimentos de fisiologia do globo ocular<sup>187</sup>. Isso se deve ao modo de operação do nosso aparelho visual. Considerando aquela distinção peculiar à teoria de Schopenhauer, a visão é o resultado da operação do entendimento, enquanto que a sensação é apenas a afecção da retina por raios de luz de um objeto pequeno, não maior do que o nosso olho, e invertido; os objetos percebidos são externos a nós e diferentes do nosso corpo; mas o nosso olho recebe uma imagem não maior que a retina e me posição invertida. O entendimento, ou cérebro, corrige a imagem recebida e situa o objeto no espaço. O objeto é construído no espaço de maneira semelhante ao cubo tateado pelo cego de nascença: a mera sensação – a afecção da retina – é tomada como efeito pelo o entendimento – fisiologicamente falando: o cérebro – constrói uma causa externa. Para nós, não familiarizados com a fisiologia do globo ocular é possível compreender que o que

---

<sup>187</sup> Convido o leitor experimentar em si mesmo o processo perceptivo acima descrito para o tato (para isso feche os olhos e peça para alguém lhe oferecer um objeto estranho e tente percebê-lo). O leitor que o fizer, verá como é impossível fazer o mesmo para o sentido da visão; esse sentido opera de maneira tão rápida que é praticamente impossível distinguir a sensação que esse sentido fornece do resultado da elaboração produzida por nosso cérebro. Para tanto, é preciso um conhecimento do funcionamento do globo ocular, o que unicamente nos faz poder imaginar o que são as meras sensações próprias do sentido da visão retrospectivamente. A essas considerações deve-se acrescentar a ressalva que a distinção entre sensação e intuição é o modo de explicação desses fenômenos perceptuais oferecido pela teoria de Schopenhauer; é perfeitamente concebível uma teoria que não faça essa distinção.

Schopenhauer faz é o mesmo que fez para o tato, mas descrevendo o processo perceptivo não fenomenologicamente, mas fisiologicamente (SW, III, 75-6).<sup>188</sup>

Temos dois olhos, portanto duas retinas são afetadas pelos objetos externos, não apenas uma, no entanto, na experiência, temos apenas um objeto. De mesmo modo, temos dez dedos e com eles apreendemos apenas um copo entre nossas mãos: a apreensão da unidade dos objetos é resultado da operação do entendimento que, das múltiplas afecções de um mesmo objeto, encontra apenas uma causa. Isto é, um objeto (mas esse objeto é considerado enquanto tal apenas retrospectivamente, pois o objeto será construído como causa, a partir de seus efeitos) produz ao mesmo tempo múltiplos efeitos em um mesmo órgão, e também em órgãos diferentes; o entendimento, no entanto, identifica e constrói apenas uma causa externa, corrigindo o necessário “engano” dos sentidos. O modo como isso se dá na visão é detalhadamente examinado por Schopenhauer, mas por demandar conhecimentos de óptica, deixamos o detalhe dessas explicações de lado: o entendimento seria influenciado pelo ângulo com o qual os raios luminosos incidem nas duas retinas. O estrábico, por exemplo, vê duplamente pelo fato de o cérebro, ou entendimento, ter um modo de operar constante; caso esse que conta como um indício da importância do cérebro, ou entendimento, para a visão, pois temos um defeito ocular e uma operação constante do cérebro. (SW, III, 76-82).

São ainda produtos do entendimento a tridimensionalidade e a percepção da distância dos objetos. Essas características possuem certa independência, mas em alguma medida são explicáveis conjuntamente, pois os dados fornecidos pelo sentido da visão para produzi-los são os mesmos: “por ângulos de visão idênticos pode um objeto ser pequeno e próximo ou grande e distante”, somente quando o tamanho do objeto é conhecido que a distância dele pode ser determinada. As construções das noções de distância e tridimensionalidade são as mais difíceis e às quais Schopenhauer mais se detém em suas explicações fisiológicas. De modo que tais noções demandam tantas considerações a respeito da ciência óptica que nos limitamos às considerações que fizemos. (SW, III, 82-9)

O nosso objetivo nesta seção foi apenas mostrar como a estrutura argumentativa da teoria da percepção de Schopenhauer depende dessas descrições de eventos perceptuais e findamos com uma declaração de Schopenhauer que atesta nossa hipótese; declaração que se situa textualmente imediatamente ao final das descrições que apresentamos:

---

<sup>188</sup> Maiores detalhes deste processo exigem o desenvolvimento de teses fisiológicas a respeito do funcionamento do globo ocular.

Eu apresentei todos estes exemplos relacionados à visão assim detalhadamente para demonstrar irrefutavelmente que nela *o entendimento* é predominantemente ativo; tomando cada alteração como *efeito* e as relacionando com sua causa [o entendimento] cria o fenômeno cerebral do mundo objetivo com base nas intuições fundamentais do tempo e do espaço, deixando as sensações-sensíveis como responsáveis por apenas alguns dados; [o entendimento], aliás, preenche sua tarefa somente através de sua forma única, que é a causalidade, e por isso totalmente imediata e intuitivamente sem o auxílio da reflexão, isto é, do conhecimento abstrato, mediante conceitos e palavras, os quais são o material do conhecimento *secundário*, isto é, *pensamento*, portanto, da *razão*. (SW, III, 89; PRS §21)

É digno de menção que Schopenhauer prossegue o texto do §21 com esclarecimentos a respeito do erro e da ilusão, onde ele teria alguns indícios de uma confirmação da natureza intuitiva do entendimento (SW, III, 89-90). Passa então a apresentar casos paradigmáticos que corroborariam a sua teoria, como o do bebê recém nascido, o de Caspar Hauser e teses de ópticos que defendem teses semelhantes à dele (SW, III, 90-94). Conclui o texto com considerações a respeito da correção de sua doutrina e sua relação com as teorias de Kant e Locke. Quanto a isso, é digno de nota que ele acredita não ter revogado com o expediente fisiológico o idealismo transcendental de Kant (mantendo a distinção entre fenômeno e coisa em si) e assim ter contribuído para um desenvolvimento de uma nova visão de mundo que teve início na filosofia de Locke. (SW, III, 103)

Assim, apresentamos como a teoria da percepção de Schopenhauer responde à pergunta “como é possível a experiência?” de uma maneira distinta da de Kant. Vimos que essa resposta foi distinta, pois o argumento transcendental procede de maneira distinta da kantiana, concebendo os poderes cognitivos humanos de maneira distinta: para Schopenhauer a experiência não é o produto de uma cooperação de uma faculdade discursiva, o entendimento, e a sensibilidade, mas o entendimento é uma faculdade que elabora, através da lei causal, os dados fornecidos por nossos órgãos sensíveis e constrói um objeto no espaço. Demos um lugar relevante para a teoria da percepção na história da filosofia: ela alia teses fisiológicas aos argumentos transcendentais de Kant e visa suprir lacunas encontradas na CRP encontradas por Salomon Maimon e oferece uma resposta ao problema da afecção; problema famoso por desencadear o Idealismo Alemão e a recusa da noção de coisa em si, cara ao Idealismo Transcendental de Kant.

## 4 AS TEORIAS DO JUÍZO DE SCHOPENHAUER E KANT

Tendo apresentado a teoria da percepção e a teoria geral das faculdades cognitivas de Schopenhauer e mostrado como a primeira está subordinada à segunda, no que diz respeito ao modo de se conceber as faculdades cognitivas, mostraremos agora como Schopenhauer concebe a faculdade discursiva de conhecimento. No capítulo precedente, mostramos como Schopenhauer explica a possibilidade da experiência, respondendo a Hume, sem postular uma cooperação de faculdades cognitivas heterogêneas; neste capítulo, trataremos de mostrar como a teoria do juízo de Schopenhauer é concebida de acordo com sua teoria das faculdades, e como isso lhe trará dificuldades para explicar fenômenos que ostensivamente reclamam uma interação entre uma faculdade intuitiva e outra discursiva.

Na primeira seção, apresentaremos o resultado da exploração de algumas conjecturas que estiveram presentes em nossa pesquisa com respeito às diferenças das teorias do juízo de Schopenhauer e Kant. Com essas conjecturas pretendemos delinear as peculiaridades inerentes à teoria do juízo de Kant que deram forma à Doutrina das Categorias e as peculiaridades da teoria do juízo de Schopenhauer que o fizeram rejeitar essa doutrina kantiana. Ao longo dessa primeira seção trataremos de mostrar como argumento da *Dedução Metafísica* que permite a Kant estabelecer quais são os conceitos puros do entendimento só é possível porque Kant pressupõe uma tese que resultará incompatível com a teoria geral das faculdades cognitivas de Schopenhauer: a tese de que há cooperação entre faculdades cognitivas heterogêneas. Ora, isso ressalta a diferença dos projetos de Kant e Schopenhauer que, como viemos sustentando ao longo deste trabalho, é fator determinante para se compreender a diferença entre suas filosofias: Schopenhauer herda o projeto de Karl Leohnard Reinhold de maneira que busca estabelecer um sistema de filosofia transcendental, o qual se caracteriza por fundamentar uma teoria geral das faculdades cognitivas em um primeiro princípio e subordinar toda a sua teoria do conhecimento a essa teoria das faculdades. Assim, veremos que Schopenhauer tinha razões para rejeitar a Doutrina das Categorias em sua raiz, valer dizer, antes mesmo que fosse estabelecida a *Tábua das Categorias*, pois sua teoria das faculdades cognitivas é incompatível com a interação de duas faculdades cognitivas, como pressupõe o argumento da *dedução metafísica* de Kant.

Na segunda seção, apresentaremos a teoria do juízo de Schopenhauer e mostraremos como a *Tábua dos Juízos* de Kant é explicada pela teoria do juízo de Schopenhauer, que

deriva todas as formas do juízo da noção de conceito em geral. Constataremos (i) a incompatibilidade das concepções de juízo de Schopenhauer e Kant, (ii) apresentaremos o modo com o qual Schopenhauer compreende as formas do juízo e, assim, substitui a *Tábua dos Juízos* de Kant e (iii) indicaremos como Schopenhauer rejeita cada uma das derivações que Kant fizera das categorias a partir da forma lógica do juízo, seguindo, assim, a tese geral estabelecida na seção precedente, na qual nossa análise mostrou ser incompatível com a teoria do juízo de Schopenhauer todo o *Leitfaden* de Kant.

Na última seção deste capítulo, faremos algumas considerações sobre as dificuldades que a concepção de juízo de Schopenhauer encontra para explicar casos que manifestamente reclamam heterogeneidade entre intuições e conceitos. Isso será feito juntamente com uma exposição das críticas de Schopenhauer à noção de esquema em Kant. Ao constatarmos as dificuldades da teoria do juízo de Schopenhauer para explicar os juízos singulares, bem como a gênese de conceitos, determinaremos melhor o escopo da teoria geral das faculdades de Schopenhauer sem, no entanto, acharmos solução para os problemas encontrados, senão uma saída na linha do que fizera Kant diante do mesmo problema apontado por Salomon Maimon. Ficará claro, ao longo deste capítulo, como a diferença entre o sistema kantiano e o de Schopenhauer está no modo de conceber as faculdades cognitivas, como viemos sustentando ao longo deste trabalho.

#### 4.1 Qual é o passo da *Lógica Transcendental* recusado por Schopenhauer?

Kant precisa adotar uma tese muito peculiar a respeito da faculdade de julgar em geral e do seu papel no conhecimento de objetos da experiência sensível para poder conceber a sua *Tábua das Categorias*. No mínimo, devemos atribuir a Kant uma tese que o permita levar a cabo sua *Dedução Metafísica* (B 91-101)<sup>189</sup> - movimento necessário para que a *Tábua das Categorias* possa vir a ser considerada uma exposição das diferentes determinações possíveis do conceito de um objeto em geral. Kant precisa, portanto, conceber a faculdade de julgar de maneira compatível com a tese que o *juízo deve poder participar do conhecimento de um objeto da experiência*; justamente na medida em que as formas do juízo serão consideradas as

---

<sup>189</sup> As referências que faremos a Kant, somente à *Crítica da Razão Pura*, obedecem o modo tradicional de referência à paginação do texto original primeira edição, 1981, “A” e à segunda edição “B”, 1987.

funções que dão *unidade ao múltiplo da intuição*<sup>190</sup>. Assim, o estabelecimento de quais são os conceitos puros do entendimento depende de uma tese a respeito da natureza da faculdade de julgar: sua possibilidade de cooperação com a sensibilidade.

No primeiro capítulo deste trabalho vimos como Schopenhauer argumenta em favor de uma tese contrária à tese da possibilidade de cooperação de faculdades, no que diz respeito ao seu uso primordial. Ao longo desta seção, veremos como o argumento fundamental da *Dedução Metafísica* de Kant depende justamente da tese da cooperação entre entendimento e sensibilidade, justamente porque a função das categorias, ou conceitos puros do entendimento, será dar unidade ao múltiplo da intuição. Ora, nenhum desses passos seria possível sem que fosse aceita a tese que *faculdades cognitivas podem cooperar* e, porque a forma do juízo será determinante para a *unidade do múltiplo da intuição*, essa cooperação das faculdades se dá através de uma concepção peculiar de juízo: uma concepção que comporta a determinação de seu escopo como abarcando um domínio extra-conceitual<sup>191</sup> e que pressupõe, portanto, cooperação entre faculdades. Essas conjecturas que desenvolveremos aqui a respeito da peculiaridade da teoria do juízo de Kant e de seus pressupostos para o estabelecimento da *Tábua das Categorias* e desenvolvimento de toda a *Lógica Transcendental* se mostrarão importantes para compreendermos as diferenças da filosofia de Schopenhauer em relação à de Kant, bem como suas críticas a esta.

Schopenhauer, no seu apêndice sobre a filosofia de Kant, apresenta dois conjuntos de passagens do texto kantiano (SW, I, 593-4), nos quais Kant teria apresentado duas teses diferentes a respeito do papel do entendimento. Segundo ele, as teses contidas nos dois conjuntos de passagens são contraditórias. Nós nos aproximaremos parcialmente da natureza desta alegada contradição<sup>192</sup> ao apresentarmos o primeiro conjunto de passagens, indicadas por Schopenhauer, onde Kant defende a tese determinante para a *Dedução Metafísica*:

---

<sup>190</sup> “Als die wesentliche Operation des Verstandes mittelst seiner zwölf Kategorien wird wiederholentlich angegeben: die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung.” (SW, I, 602) (Como operação essencial do entendimento é repetidamente afirmado: a ligação do múltiplo da intuição.)

<sup>191</sup> Allison (2004), por exemplo, atribui a Kant dois usos do entendimento que se diferenciam pelo domínio de aplicação: uso lógico e uso real. No “uso lógico”, o entendimento atua somente no domínio da lógica geral, no “uso real” o entendimento atua no domínio da lógica transcendental. Essa concepção de juízo de Kant se contrapõe à de Schopenhauer que restringe a “atuação” do juízo ao domínio da lógica geral de Kant; é também digno de menção o fato que a faculdade de juízo de Schopenhauer recebe o nome de *razão*, por oposição a *entendimento*.

<sup>192</sup> Completaremos a análise dessa contradição adiante, no próximo capítulo, quando analisarmos as teses de Kant contidas no outro bloco de passagens apresentado por Schopenhauer e identificarmos o “calcanhar de Aquiles da Doutrina das Categorias”: o objeto transcendental.

Assim na CRP, (A79, B105) o entendimento traz, através de suas categorias, unidade ao múltiplo da *intuição* (Anschauung) e os conceitos puros do entendimento referem-se a priori aos objetos da *intuição*. Em A94, B126 ele diz que “as categorias são a condição da experiência (...)”, (B127) o entendimento é originador (Urheber) da experiência. Em B128, as categorias determinam a *intuição* dos objetos. Em B130, tudo o que nós representamos para nós mesmos como combinado no objeto (o qual obviamente é algo intuitivo e não se trata de algo abstrato), foi combinado primeiro por um ato do entendimento. Em B135, o entendimento é explicado de uma maneira nova como a faculdade de combinar a priori e trazer a unidade ao múltiplo de representações dadas sob a unidade da *apercepção*. Em B136, nós encontramos um princípio supremo da possibilidade de toda *intuição* em relação ao entendimento. Em B143, está aliás como título que toda *intuição* sensível é condicionada pelas categorias. Lá mesmo, a *função lógica dos juízos* traz unidade ao múltiplo das *intuições* dadas sob uma *apercepção* em geral e o múltiplo de uma dada *intuição* está necessariamente sob as categorias. Em B144, a unidade da *intuição* é alcançada por intermédio das categorias, através do entendimento. Em B145, o pensar do entendimento é explicado, de maneira incomum, como o que sintetiza, liga e ordena o múltiplo da *intuição*. Em B161, a experiência só é possível através das categorias e constitui-se nas ligações de *percepções* (Wahrnehmungen), as quais são, obviamente, nada mais do que *intuições* (Anschauungen). Em B159, as categorias são conhecimentos a priori de objetos da *intuição* em geral... (SW, I, 593-4; W1, 440-1) (Itálico de Schopenhauer)

Cito agora apenas a primeira passagem de Kant, referida por Schopenhauer nessa vasta lista de passagens apresentada acima, que tomaremos como passagem paradigmática da tese com a qual Kant se compromete e que Schopenhauer ataca:

A mesma função que dá unidade a diferentes representações em um juízo também dá unidade para a mera síntese de diferentes representações em uma *intuição*; e esta unidade, na sua expressão mais geral, nós intitulamos o conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, através das mesmas operações pelas quais em conceitos, através da unidade analítica, produz a forma lógica de um juízo, também apresenta um conteúdo transcendental em suas representações, por meio da unidade sintética do múltiplo da *intuição* em geral. (A79, B105) (grifo meu)

É importante perceber que a concepção de juízo de Schopenhauer é incompatível com essa expressa acima. Mas é compatível com aquelas passagens da *Crítica da Razão Pura* nas quais o entendimento é apresentado como uma faculdade discursiva que opera apenas com conceitos (representações de representações)<sup>193</sup> - compatibilidade manifesta, aliás, no primeiro conjunto de passagens de Kant apresentadas por Schopenhauer que não citamos aqui. Isto é:

<sup>193</sup> Podemos ter (A67-8, B92-3) como passagem paradigmática desta tese.

há compatibilidade entre as concepções gerais de juízo de Schopenhauer e Kant, e no *Leitfaden* Schopenhauer se aparta de Kant... O fato importante para a nossa análise é que justamente essa tese comum a Kant e Schopenhauer que concebe o juízo como função de unidade de representações discursivas não é a tese que justifica o passo fundamental da *Dedução Metafísica*; a tese determinante para a *Dedução Metafísica* é a tese expressa nas citações acima, onde podemos observar como Schopenhauer destaca os termos “intuição” (*Anschauung*) e “percepção” (*Wahrnehmung*).

O destaque dado por Schopenhauer a essas expressões salienta aquilo que é incompatível com sua concepção de juízo e que não é permitido por sua teoria geral das faculdades: o uso de uma faculdade no domínio de outra. De acordo com a teoria das faculdades de Schopenhauer, nem mesmo teria sido possível estabelecer a *Tábua das Categorias* a partir da *Tábua do Juízo*, pois não é possível utilizar o modo próprio de conhecer de uma faculdade fora do domínio por ela mesma instaurado (pois cada faculdade cognitiva é condição de possibilidade de seus próprios objetos). Assim, Schopenhauer constitui as suas teorias da percepção e do juízo como envolvendo operações distintas e não diretamente comunicáveis: a faculdade discursiva de conhecimento *não pode* atuar diretamente no material dado pela sensibilidade. Na verdade, no sistema de Schopenhauer, de um modo geral, as faculdades cognitivas devem ser concebidas de maneira homogênea, isto é, as faculdades devem operar com um só tipo de representação<sup>194</sup>.

Portanto, a incompatibilidade dos sistemas de Kant e Schopenhauer se dá fundamentalmente no modo de se conceber as faculdades cognitivas, o que importa em teses distintas no modo de conceber o juízo e a percepção<sup>195</sup>. Embora Kant não desenvolva uma teoria das faculdades<sup>196</sup>, ele tem uma tese a respeito da relação entre faculdades cognitivas, da qual decorre a tese mais importante para a viabilidade da *Dedução Metafísica*: i) diferentes faculdades cognitivas podem cooperar, *a fortiori*, entendimento e sensibilidade podem

---

<sup>194</sup> A natureza da representação com a qual uma faculdade opera é “doada” pela faculdade cognitiva. Um desenvolvimento mais detalhado desta tese foi feito no primeiro capítulo. Mas veremos ainda neste capítulo como esta tese funciona no interior da teoria do juízo de Schopenhauer: todas as formas do juízo serão derivadas na natureza própria da razão e do tipo de representação com o qual ela opera: os conceitos.

<sup>195</sup> Do modo como Schopenhauer concebe sua teoria da percepção de acordo com sua teoria das faculdades e responde à pergunta: “como é possível a experiência?” já tratamos anteriormente.

<sup>196</sup> Coisa que passou fazer a parte da agenda de recepção da filosofia de Kant, mais precisamente com Karl Leonhard Reinhold.

trabalhar em regime de cooperação<sup>197</sup>; ii) a forma lógica do juízo é tal que pode determinar como a intuição é unificada, ou seja, a cooperação de faculdades se dá justamente através da forma lógica do juízo.

Podemos notar que sem aquelas suposições, Kant não pode concluir que existem conceitos puros do entendimento e que eles são simetricamente determinados em relação às formas do juízo. Assim, a *Dedução Metafísica* é o passo argumentativo necessário para que se possa extrair quais são as categorias, que nada mais são do que as formas do juízo aplicadas ao múltiplo da intuição.<sup>198</sup> Sabemos a priori quais são as formas do julgar e, sabendo que um múltiplo precisa nos ser dado, estabelecemos quais são as funções de unidade de objetos de toda experiência possível (§10). Agora, as teses que elencamos, tomadas problemáticamente, devem se tornar algo modalmente mais fortes na *Crítica da Razão Pura*: a cooperação das faculdades e a concepção cooperativa do juízo – a concepção segundo a qual a forma do juízo atua no múltiplo sensível – não são apenas “possíveis”, mas necessárias para que possamos conhecer objetos.

Aliás, em uma leitura atenta do §10 da *Crítica da Razão Pura*, podemos perceber como aquelas teses que elencamos acima estão presentes, de maneira subjacente, e como sem elas toda a *Lógica Transcendental* não poderia prosseguir. Aquelas teses estão contidas na definição de “síntese”:

(...) [A] espontaneidade do nosso pensamento exige que tal múltiplo seja primeiro e de certo modo perpassado, acolhido e ligado para que se faça disso um conhecimento. (B102, A77)

Na verdade, as suposições que elencamos anteriormente são desdobramentos de uma tese mais fundamental contida nessa definição de síntese, a saber: *o conhecimento é uma capacidade discursiva*<sup>199</sup>, tese que é o ponto crucial da divergência de Schopenhauer com

<sup>197</sup> O problema da cooperação das faculdades aparece claramente na introdução geral da crítica a Kant que antecede a apresentação dos diferentes papéis do entendimento (SW, I, 592-3). Destaco aí o uso do termo “Vermischung” que foi traduzido por “confusão”, mas que poderia ser traduzido também por “mistura”. Essa passagem será citada em outro contexto de nosso trabalho.

<sup>198</sup> Assim conclui Kant a primeira parte do argumento da *Dedução Transcendental* – descrevendo essa peculiar relação entre „formas do juízo“ e „categorias“: „Also ist alles Mannigfaltige, so fern es in Einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Functionen zu urtheilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewußtsein überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die Kategorien nichts andres als eben diese Functionen zu urtheilen, so fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist.“ (B143)

<sup>199</sup> Essa tese aparece também em outra passagem de Kant: “Uma vez que esta lógica meramente formal abstrai de todo conteúdo de conhecimento, seja puro ou empírico, e lida somente com a forma do pensamento em geral

Kant, e que aparece explicitamente quando aquele apresenta a definição de juízo de Kant: “um ato através do qual as representações dadas, primeiramente, se tornam conhecimento de um objeto”, assim como na função das categorias que “não seria em nada diferente do ato formal entendimento”<sup>200</sup> e firma sua posição: “objetos existem primeiramente para a intuição e conceitos são sempre abstrações a partir dessas intuições.” (SW, I, 604)

A comparação dessas passagens com as descrições do entendimento apresentadas acima dá ensejo à determinação dos pontos cruciais para a incompatibilidade das teorias do juízo de Schopenhauer e Kant e para a crítica de Schopenhauer à doutrina kantiana das categorias. Recapitulando o que fizemos: tivemos no horizonte a teoria do juízo defendida por Schopenhauer<sup>201</sup> – compatível com a apresentação de Kant de A67-8, B92-3, segundo a qual o juízo é concebido como uma relação entre conceitos –, sua teoria das faculdades<sup>202</sup> e analisamos o passo crucial da *Dedução Metafísica* e, com essa análise podemos estar certos de que:

- (1) Schopenhauer recusa a tese que intuições sejam unificadas pela mesma função que dá unidade a juízos, pois isso é contrário à sua teoria geral das faculdades, a qual estabelece que uma faculdade discursiva opera somente com representações discursivas.
- (2) O argumento da *Dedução Metafísica* é um passo argumentativo crucial para que se estabeleça que as categorias são condições de possibilidade da unificação do

---

(isto é, o conhecimento discursivo), pode-se compreender o cânone da razão nesta porção analítica.” (B170, A131) E igualmente na definição de “Verbindung” do §15 da 2ª edição da CRP (B130-131), passagem na qual Kant usa a tese de sua “metodologia copernicana” - (Cf. Engstrom, 1994: p.360-364) enunciada no §14 - segundo a qual toda determinação necessária do nosso conhecimento será explicada não por uma via empírica (o objeto torna possível a representação), mas transcendental (a representação torna possível o objeto). O que Kant faz no §15, portanto, é recorrer ao §14 e ao pressuposto que permeia a CRP como um todo de que temos dois poderes de conhecimento: entendimento e sensibilidade. (tese que pode ser encontrada tanto no §14, como em B74-76) Visto que “Verbindung” é uma determinação necessária, uma explicação empirista (um objeto externo nos afeta e torna assim a representação de uma “Verbindung” possível”) não daria conta de explicar a possibilidade dessa noção, o que o faz descartar a sensibilidade como a fonte de sua determinação. A objeção de Schopenhauer seria a seguinte: “o que nos garante, então, que toda e qualquer “Verbindung” provenha da faculdade discursiva? Não poderíamos ter um outro modo de explicar a origem (“Ursprung” ou “Quelle”) da necessidade presente em nosso conhecimento?” Essa pressuposto de Kant, da intrínseca discursividade do conhecimento, está, aliás, explicitamente enunciada no §17 da 2ª edição da CRP: “Der Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse”. (“O entendimento é, em termos gerais, a faculdade de conhecimento”)

<sup>200</sup> Passagem de Kant tirada de *Metaphysische Anfangsgründe der Wissenschaft* de „uma longa observação do prefácio“. (SW, I, 603).

<sup>201</sup> A qual será apresentada na seção seguinte.

<sup>202</sup> A teoria que consiste em derivar de um princípio geral que contém as noções de sujeito, objeto e representação uma teoria geral das faculdades cognitivas que barra a cooperação entre faculdades.

múltiplo de intuições, e para esse passo é fundamental a tese segundo a qual faculdades possam cooperar, mais precisamente: que entendimento e sensibilidade possam (de fato, devam) cooperar.

- (3) A teoria do juízo de Schopenhauer não comporta a cláusula derivada de uma concepção das faculdades compatível com cooperação entre entendimento e sensibilidade.
- (4) Assim, para que tenhamos os resultados da *Lógica Transcendental* – que o juízo possui uma função lógica capaz de dar unidade ao múltiplo de uma intuição dada – precisamos adotar uma tese contraditória com a teoria das faculdades de Schopenhauer.
- (5) A diferença do sistema de Schopenhauer em relação ao de Kant refere-se à tese geral de que todo conhecimento é discursivo: de acordo com Schopenhauer o conhecimento discursivo é apenas um tipo de conhecimento.

Atribuímos, então, a seguinte tese à teoria do juízo de Kant, com a qual a teoria do juízo de Schopenhauer é incompatível: *a função lógica dos juízos é capaz de dar unidade não só a conceitos, mas também a intuições*. A tese que atribuímos a Kant é, portanto, que a função lógica do entendimento unifica (via categorias e seus esquemas) intuições: assim, o entendimento dá unidade não só a representações de representações, mas também a representações imediatas. Somente essa tese possibilitou a *Dedução Metafísica*, onde foi estabelecida a *Tábua das Categorias*. O fato de Schopenhauer conceber o juízo como apenas uma mera relação entre conceitos devido ao fato de possuir uma peculiar teoria geral das faculdades, fez com que toda a Doutrina das Categorias de Kant fosse rejeitada.

Podemos afirmar, portanto, que a tese necessária para Kant conceber a sua Doutrina das Categorias é que, em última instância, *a função lógica do juízo dá unidade a algo extra-conceitual*.. Assim, capacidades conceituais estão operantes na *intuição*. De modo que a intuição, que é produto da sensibilidade, uma faculdade não-discursiva, só adquire a unidade que lhe é própria através do entendimento; o qual, através de seus conceitos puros, atua no múltiplo de uma intuição sensível. Ora., isso demanda uma cooperação de faculdades. Este parece, portanto, ser o pressuposto mínimo a respeito da articulação dos poderes cognitivos sem o qual a *Dedução Metafísica* não seria exequível, a saber: *o entendimento é uma faculdade que confere unidade a diferentes tipos de representações: intuições e conceitos*.

Essa interpretação que propusemos da *Dedução Metafísica* é muito semelhante à de Henry E. Allison (2004, p. 152-6). Notemos que Allison analisa exatamente a mesma

passagem do texto de Kant que citamos (A79/B104-105). Segundo ele, a expressão “mesma função” usada por Kant, quer dizer que as “formas” do juízo serão usadas como “funções” de unidade, isto é, a mesma faculdade, “o mesmo entendimento”, atua com a sua “mesma operação” em um domínio cognitivo diferente. (2004, p.153) A semelhança da interpretação de Allison com a interpretação de Schopenhauer, que defendemos, é tanta, que a função própria do entendimento é explicada assim: “a unidade do múltiplo trazida pelas categorias é a forma do pensamento de um objeto em geral” (2004, p. 154). Veremos adiante, quando tratarmos da refutação propriamente dita da Doutrina das Categorias, que esta função é a mesma que Schopenhauer atribui às categorias<sup>203</sup>. Mas o fato é que, além de atribuir esta função às categorias, Allison, ao interpretar as expressões “mesma função”, afirma que “o entendimento atua em dois níveis”, pois a mesma forma do juízo atua também na intuição, cito: “em resumo, os conceitos puros do entendimento que introduzem o conteúdo transcendental requerido não são nada além das funções lógicas do juízo vistas em conexão com o múltiplo da intuição.” (2004, p.155) Ora, se a função é a mesma, a faculdade cognitiva é a mesma, isto é, a mesma faculdade dá unidade a elementos cognitivos diferentes. A única diferença relevante é lexical – Allison sugere que o termo “forma” se aplique aos atos do entendimento em conceitos e “função” ao múltiplo da intuição, de acordo com o objeto; o que diferenciaria os usos “lógico” e “real” do entendimento.(2004, p.153) Assim, podemos afirmar que a interpretação Allison converge com a que apresentamos, a saber: que o entendimento, em Kant, atua na intuição, isto é, a forma lógica do juízo não só unifica conceitos em juízos, mas intuições.

#### **4.2 A Teoria do juízo de Schopenhauer**

Schopenhauer defende uma tese diametralmente antagônica à concepção de juízo de Kant, necessária para a *Dedução Metafísica*, acima apresentada. Mas isso se deve à teoria geral das faculdades do sistema de Schopenhauer, exposta no capítulo 2, a qual estabelece um relacionamento distinto daquele que Kant concebera entre faculdades cognitivas e seus respectivos produtos. Para Schopenhauer, tanto juízos relacionam somente conceitos, como a percepção se dá sem o concurso de nenhuma faculdade ou representação discursiva. Essa tese

---

<sup>203</sup> Adiante veremos também como a tese do “papel duplo do entendimento”, que Schopenhauer atribui a Kant é a mesma de Allison, a saber: o mesmo entendimento atua em “dois níveis” distintos.

trará dificuldades para explicar como podemos fazer juízos empíricos, como veremos na última seção deste capítulo. Mas já adiantamos que a saída será apelar para a tese da gênese dos conceitos em um processo de abstração, os quais serão os mediadores entre os diferentes domínios. Assim, embora nenhuma função da faculdade discursiva possa atuar na intuição, os conceitos eles mesmos fazem a mediação entre o que é pensado e a realidade.

Nós nos ocuparemos agora de apresentar a concepção de juízo de Schopenhauer, incompatível com a teoria do juízo de Kant delineada acima (comprometida com a possibilidade da cooperação entre faculdades, isto é, com a possibilidade de atuação da função lógica dos juízos no múltiplo da intuição), destacando os aspectos anti-kantianos. Teremos no horizonte a revisão da *Tábua do Juízo* realizada por Schopenhauer no texto *Crítica da Filosofia Kantiana* (SW, I, 609-34); revisão essa que consiste em indicar a “correta” fonte em nossas faculdades cognitivas das formas do juízo de Kant, as quais, “no todo, em si mesmas, estão corretas”, isto é, o desacordo de Schopenhauer diz respeito essencialmente à origem que as formas do juízo têm em nossas faculdades cognitivas e ao uso que o autor *da Crítica* fez delas: a derivação da *Tábua das Categorias*. É importante ressaltar que Schopenhauer concebe o entendimento (Verstand) e a razão (Vernunft) de maneira diferente da kantiana, o que jogará um importante papel na sua revisão da *Tábua do Juízo*, que agora analisaremos. Quanto a isso, podemos dizer que a função do entendimento – na teoria de Schopenhauer – já foi tratada anteriormente<sup>204</sup>: é a faculdade perceptiva. Cuidaremos agora, então, de apresentar como a faculdade discursiva, a razão, opera<sup>205</sup>.

A razão opera somente com conceitos, são todos abstratos e empíricos<sup>206</sup>, pois oriundos de um processo de abstração. Schopenhauer, ao contrário de Kant<sup>207</sup>, se compromete com uma teoria da gênese de conceitos. Esse processo, concisamente descrito, transcorre da

---

<sup>204</sup> Mais precisamente: no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>205</sup> Podemos dizer que toda a teoria de Schopenhauer a respeito do assunto pode ser encontrada nos §9-10 de MVR (SW, I, 77-94) e no quinto capítulo de sua tese de doutorado (SW, III, 120-68). Em ambos os textos se pode perceber que se trata da 2ª classe de objetos para o sujeito e que essa divisão em classes faz parte do arranjo sistemático das faculdades de Schopenhauer, que foi examinado no capítulo sobre a teoria das faculdades de Schopenhauer (segundo capítulo deste trabalho), onde mostramos que Schopenhauer possui uma teoria das faculdades incompatível com a cooperação entre faculdades promovida por Kant, segundo a qual a forma do juízo é fundamental para que tenhamos unidade no conhecimento intuitivo.

<sup>206</sup> Schopenhauer, como já manifestamos, rejeita toda a *Lógica Transcendental* de Kant; também rejeita que tenhamos conceitos puros. As razões para essas rejeições são aquelas teses de sua teoria das faculdades, que examinamos no capítulo 2 deste trabalho. Assim, uma vez que sua teoria do juízo está subordinada àquela, não pode haver conceitos puros como condições de possibilidade de uma síntese do múltiplo de intuições; as intuições devem ser produto exclusivo de uma faculdade intuitiva e não-discursiva.

<sup>207</sup> Kant não apresenta, na CRP, uma teoria sobre a gênese dos conceitos empíricos.

seguinte maneira: das representações intuitivas (*anschaulische Vorstellungen*) é retirada toda determinação particular: esta ou aquela determinação espaço-temporal<sup>208</sup>. As representações abstratas<sup>209</sup> (*abstrakte Vorstellungen*), geradas através desse processo, possuem como característica distintiva generalidade e universalidade. (SW, III, §27: 124-5). Essa aptidão de lidar com conceitos abstratos é tomada como uma capacidade dos seres humanos; fato este, aliás, que nos diferencia especificamente como animais capazes de fala e riso.<sup>210</sup> Essas representações abstratas são consideradas, ainda, de modo muito semelhante a Locke, uma facilitação da comunicação<sup>211</sup>. Pois bem, embora esse tipo de representação faculte aos

---

<sup>208</sup> Schopenhauer não é explícito quanto aos conceitos de intuições puras. Na verdade, o processo de abstração que se mostra muito importante para sua concepção de juízo, não é detalhada e exaustivamente apresentado por ele, como veremos na última seção deste capítulo. Mas podemos pensar que destas intuições não há o que ser abstraído, pois elas são, em certa medida, universais. Pois, em algumas partes da obra de Schopenhauer em que o ponto é examinado, como por exemplo, antes de estabelecer sua Tábua de predicções a priori – a qual pretensamente estabelece tudo o que podemos conhecer a priori – esclarece-nos Schopenhauer como juízos sintéticos a priori ocorrem. Trata-se de juízos que, em última instância, se fundamentam nas condições de possibilidade da matemática, da geometria e da física. (ou das condições de possibilidade de se conceber os elementos mínimos necessários para essas ciências). (SW, II, 46-51) Também é interessante, mas é uma passagem que igualmente apenas tangencia o nosso ponto, a passagem em que Schopenhauer demonstra a necessidade de sua terceira classe de objetos para o sujeito, onde mostra que a razão da verdade de um juízo sintético a priori não pode ser nem um conceito abstrato, nem uma representação intuitiva: precisa ser uma intuição pura. (SW, III, 39) Os conceitos de triângulo, quadrado, número e etc. seriam representantes de intuições puras. Agora, o modo como eles são gerados não é claro, mas certamente deve ser diverso do modo como se dá a geração de conceitos de coisas individuais. Em (SW, I, 80) Schopenhauer enuncia a tese segundo a qual os conceitos são os intermediários da relação entre todos os diferentes tipos de representação, na terminologia de seu sistema: a segunda classe de representações pode ter relação com outras classes. Isso ocorre porque os conceitos são representações de representações. Agora, o modo como um conceito se torna uma representação de outra representação e como podemos conceber essas relações através de representações distintas especificamente em juízos é assunto a respeito do qual a filosofia de Schopenhauer pouco se pronuncia e que examinaremos na última seção deste capítulo.

<sup>209</sup> Em SW, I, 80 Schopenhauer esclarece por que adotou essa nomenclatura: pensava existirem dois tipos de conceitos: abstratos e concretos. Os concretos eram conceitos de coisas que “se relacionam imediatamente com o mundo intuitivo”. Esse era o modo com o qual ele acomodava a noção de conceito-sujeito em juízos singulares (problema que será examinado em maior detalhe na última seção deste capítulo), mas daí ele tinha um conflito com sua teoria das faculdades: não seria possível explicar a possibilidade de uma função cognitiva, o juízo, como regulada por uma única faculdade que opera com apenas um tipo de representações. Confronte também com (SW, II, 139); passagem em que Schopenhauer manifesta claramente a tese segundo a qual o conceito sujeito precisa ser um conceito como todos os outros, pois, do contrário, não poderia estar submetido à razão, pois uma representação particular não poderia fazer parte de um juízo, deveria estar submetida apenas ao princípio de causalidade, o que faria dela, segundo sua teoria das faculdades, uma intuição. Mas nos esclarece ele que mesmo esses conceitos que têm como exemplos “cavalo”, “homem” e “pedra” só podem ser chamados de concretos em um sentido figurativo, pois, como todos os conceitos, são abstratos, distintos das intuições empíricas e com elas não devem ser confundidos. Schopenhauer passou a adotar, então, a oposição entre representações abstratas e intuitivas: conceitos e intuições.

<sup>210</sup> “(...) das Tier weder spricht noch lacht”. (o animal não fala nem ri) (SW, III, 120) Schopenhauer possui uma interessante “teoria do riso” que vincula a posse de conceitos com a capacidade de rir. (SW, I, §13: 104-5)

<sup>211</sup> Locke (Ensaio: III, iii, §§1-4) apresenta boas razões para isso, elas são, em parte, repetidas por Schopenhauer (SW, III, §28; I, §9): sem conceitos, ou idéias gerais, a comunicação ficaria restrita a nomes próprios, cujos referentes são sempre indivíduos, o que deixaria a comunicação restrita a idéias simples – no caso de Locke – e a intuições – no caso de Schopenhauer.

homens diferentes usos, será o juízo, o uso próprio desse tipo de representação, isto é, a aptidão para o juízo é a mais fundamental dentre as aptidões próprias do homem.<sup>212</sup> Vejamos, então, como será compreendido o ato de julgar:

(...)[C]ada conceito tem aquilo que chamamos de uma extensão ou esfera, até mesmo no caso em que só existe um único objeto real que o instancia, simplesmente porque eles são abstratos, não-intuitivos e, por isso, não são representações completamente determinadas. Agora, acabamos por perceber que, em geral, a esfera de cada conceito tem algo comum com a esfera de outro, isto é, na parte de um conceito é pensado aquilo que é pensado em outro e *vice-versa*; no entanto, se eles são de fato conceitos diferentes, cada um deles, ou, pelo menos, um dos dois contém algo que o outro não tem: nesta relação situa-se cada sujeito para o seu predicado. Reconhecer (*erkennen*) esta relação (*Verhältniss*) chama-se *judgar (urteilen)*.(SW, I, 81-2)

O juízo é entendido como um reconhecimento de uma relação entre as esferas de conceitos, os quais, por definição, possuiriam extensão. Assim, todo conceito possui uma extensão e todas as formas do juízo são modos diferentes de relacionar o que está na extensão dos conceitos.

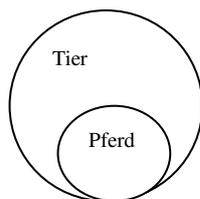
É importante notar como a definição de conceito joga um papel importante na teoria do juízo de Schopenhauer e como esta é compreendida de acordo com a sua teoria geral das faculdades. Como vimos, cada classe de representações possui seu correlato, que é uma faculdade cognitiva, e *vice-versa*. Os conceitos formam uma classe de representações cujo correlato é a razão. De modo que todas as funções discursivas e operações lógicas, passíveis de serem realizadas no domínio da classe de representações, da qual os conceitos fazem parte, precisam ser derivadas de um conjunto de determinações, cognoscível a priori, entendido como tendo sede na razão<sup>213</sup>.

Schopenhauer desenvolve uma maneira ilustrativa de representar a relação judicativa através de figuras, a qual é tida como uma aprimoração dos métodos já usados por Ploucquet, Lambert e Euler. Apresentamos a ilustração do juízo: “Todos os cavalos são animais”.

---

<sup>212</sup> Schopenhauer não apresenta o porquê dessa vinculação entre comunicação e juízo. Mas nós – familiarizados com a tradição filosófica – podemos compreender essa vinculação do seguinte modo: sem a capacidade de julgar, não há o que ser comunicado. Pois atos de fala pressupõem significado e isso acontece quando julgamos.

<sup>213</sup> Cf. O capítulo sobre a teoria das faculdades, seção 3.



Schopenhauer apresenta, aliás, modelos ilustrativos para todas as formas do juízo e sugere que a tábua do juízo de Kant poderia ser expressa através desses modelos<sup>214</sup> (SW, I, 82-3). Consideraremos agora, algumas diferenças em relação à concepção de juízo de Kant, tendo como desafio principal, sustentar a concepção de juízo de Schopenhauer, de acordo com a sua teoria geral das faculdades, que impossibilita conceber a cooperação entre faculdades cognitivas defendida por Kant em sua *Lógica Transcendental*. Preliminarmente, podemos constatar, em uma mera comparação das duas concepções de juízo, que o fato de conceber conceitos como essencialmente abstratos<sup>215</sup> já impede *ipso facto* que possa haver algo como conceitos a priori, pois todo conceito depende, nessa perspectiva, que algo tenha sido intuído. Somando-se com a tese da impossibilidade da cooperação entre faculdades, o sistema de Schopenhauer não tem lugar para as categorias, que, por definição, são conceitos *a priori* que determinam um múltiplo dado à sensibilidade. Consideradas essas diferenças, prosseguimos a examinar o modo como Schopenhauer substitui a tábua kantiana através de uma derivação de todas as formas do juízo da noção de conceito abstrato em geral. O que será, igualmente, um exame da concepção de juízo de Schopenhauer, extremamente vinculada com a sua teoria geral das faculdades:

Todo o conhecimento reflexivo, ou a razão, tem apenas uma forma principal e esta é o conceito abstrato: ela é a própria razão mesma e não tem imediatamente nenhuma conexão (Zusammenhang) necessária com o mundo intuitivo. (SW, I, 612)

É preciso ressaltar que “aquilo que não tem nenhuma relação necessária com o mundo intuitivo” é somente a *forma* (Form) dos conceitos abstratos, enquanto o *conteúdo* (Inhalt) depende completamente do que é intuído. Ora, justamente através dessa propriedade essencial dos conceitos, ter conteúdo, se dá um relacionamento entre intuições e conceitos, a saber: a

<sup>214</sup> Na passagem referida já estão previstas revisões da tábua kantiana que trataremos adiante.

<sup>215</sup> Schopenhauer sugere que se Kant tivesse refletido melhor sobre a natureza dos conceitos, não teria incorrido no erro de conceber as categorias. (SW, I, 582-3)

própria gênese dos conceitos. Mas é importante perceber que aquilo que é próprio dos conceitos em geral não é oriundo do processo abstrativo, pois esse processo contribui apenas para o que acaba constituindo o *conteúdo* dos conceitos; o que é próprio da forma dos conceitos é responsabilidade da razão, o que é, como mostramos acima, uma consequência da teoria das faculdades de Schopenhauer, que defende uma correlação necessária entre faculdade e produto cognitivo e a função da faculdade é a de justamente instaurar a forma de seu produto.<sup>216</sup> (SW, I, 614)

É importante lembrar que Kant utiliza a forma do juízo para determinar o modo como a realidade é apreendida e é apenas isto que estamos entendendo pela cooperação entre faculdades presente em Kant e incompatível com o sistema de Schopenhauer: o fato de as formas do conhecimento empírico, sensível, serem determinadas pela faculdade discursiva. Por outro lado, não resta dúvida que qualquer sistema filosófico que se comprometa com uma distinção específica dos modos de conhecimento precisa relacionar de algum modo representações de naturezas distintas, pois, do contrário, não seriam possíveis juízos sobre as coisas, por exemplo, cujo acesso epistêmico, no sistema de Schopenhauer, se dá através de uma faculdade de natureza distinta da faculdade de conceitos. Assim, o sistema de Schopenhauer enfrenta uma grande dificuldade para explicar esse fato indiscutível de que falamos sobre o mundo, ou: fazemos juízos sobre as coisas (o que ele chama de juízos com “verdade empírica”), e manter a tese da sua teoria das faculdades incompatível com a atuação de uma faculdade cognitiva fora de seu respectivo domínio. Adiante analisaremos como o sistema de Schopenhauer lida com esse problema, ao examinarmos o modo como Schopenhauer se pronuncia a respeito dos juízos singulares (*einzelne Urteile*) de Kant, após examinarmos os aspectos mais gerais do modo como Schopenhauer compreende as formas do juízo de Kant, presentes em sua *Tábua do Juízo*.

Pois bem, Schopenhauer se incumbe da tarefa de mostrar como seu sistema filosófico explica a *Tábua do Juízo* de Kant. Como adiantamos acima, Schopenhauer considera a tábua em si mesma correta, isto é, aquilo que ela distingue e classifica, deve, de fato, ser distinguido e classificado por um sistema filosófico, e Kant o faz corretamente. No entanto, de acordo com Schopenhauer, o modo como Kant *explicou* a tábua não está correto e o erro decorre, fundamentalmente, do fato que Kant não tem uma teoria das faculdades correta. Schopenhauer indica como, a partir de seu próprio sistema, as formas do juízo devem ser

---

<sup>216</sup> Vide o segundo capítulo, onde a correlação desses termos é defendida a partir da correlação dos termos gerais de conhecimento.

estabelecidas: “A ligação de conceitos no ato de julgar tem certas e determinadas formas regulares, as quais, descobertas por indução, constituem a tábua dos juízos”<sup>217</sup>. (SW, I, 612)

No sistema de Schopenhauer, essas maneiras diferentes de se combinar conceitos em juízos se chamam leis do pensamento e algo que diferencia o seu sistema de Kant é que nem todas as formas do juízo presentes na *Tábua dos Juízos* de Kant serão explicadas por leis do pensamento, pois parte da tábua dos juízos ficará a cargo da faculdade intuitiva: o entendimento; como é o caso de todas as formas do juízo que se reúnem sob o título da modalidade.<sup>218</sup> A segunda tese distintiva, a mais problemática para o sistema de Schopenhauer, diz respeito à interação dos domínios das representações intuitivas e discursivas: momento no qual entendimento e razão precisarão cooperar. Um exame detalhado do modo como se explica o que Kant chamava juízos singulares, que gera dificuldades evidentes para o sistema de Schopenhauer, faremos na última seção deste capítulo; ocasião em que examinaremos como se dá a geração de conceitos.

A correta determinação do que são as formas do juízo, segundo Schopenhauer, são modos de combinar conceitos, unicamente; suas críticas a Kant, em geral, consistirão em acusações de um arranjo arbitrário dos títulos<sup>219</sup>, onde as formas subsumidas a eles não obedeceriam a um “critério plausível”, mas ao afã por simetria arquitetônica: Kant teria organizado a *Tábua dos Juízos* da maneira como o fez para delas derivar formas de apreensão da realidade empírica, isto é, as categorias. (SW, I, 612)

A forma do juízo por excelência se expressa no juízo categórico, pois “julgar significa simplesmente pensar a ligação ou a incompatibilidade (Unvereinbarkeit) das esferas de conceitos”. O juízo categórico expressa, aliás, a “maneira de se relacionar conceitos: a intersecção e a completa separação da esfera de conceitos”<sup>220</sup>. De modo que as formas kantianas de “afirmação” e “negação”, seriam sub-espécies de juízos categóricos, as quais Kant colocou sob o título “qualidade”: a combinação entre as esferas de conceitos pode ser

---

<sup>217</sup> O texto de Schopenhauer não é claro a respeito dessa “indução” que estaria por trás da descoberta das formas do juízo. Mas, provavelmente, trata-se do fato de que, no seu sistema, cada forma do juízo corresponde a um modo de combinar a esfera de aplicação conceitos. Assim, a descoberta das diferentes maneiras de fazê-lo depende de que isso seja testado com diferentes exemplos, até que se estabeleça uma lista que se considere adequada.

<sup>218</sup> Visto que nosso intuito nessa seção é mostrar como é a teoria do juízo de Schopenhauer apenas indicaremos, adiante, como Schopenhauer explica o que Kant entende como uma forma do juízo.

<sup>219</sup> Os de “quantidade”, “qualidade” e “relação”.

<sup>220</sup> Schopenhauer escreve: “Bloßen Begriffe haben nur eine Art von Verhältnisse zu einander, nämlich die, welche im kategorischen Urteil ausgedrückt werden.” (SW, I, 616)

afirmada ou negada. Prosseguindo em sua revisão da *Tábua do Juízo*, Schopenhauer afirma que à natureza dos conceitos é próprio não somente ser pensada a ligação de suas esferas afirmativamente, ou negativamente, mas que o pensar a pertinência, ou não, da ligação das esferas dos conceitos (afirmar ou negar) varia conforme as partes da esfera dos conceitos que estão ligadas: “a intersecção e separação das esferas pode se dar completamente ou só parcialmente”. Assim, o que Kant reuniu sob o título “quantidade” seria uma sub-espécie dos atos de pensar a intersecção ou separação de esferas de conceitos, ou seja: para Schopenhauer a tábua dos juízos deveria ter como forma suprema o juízo categórico, a qual teria como sub-espécie o que Kant reuniu sob o título de “qualidade”, a qual, por sua vez, teria como sub-espécie o que Kant chamou de “quantidade”<sup>221</sup>. (SW, I, 615-6)

Kant teria, então, disposto os títulos da tábua de maneira questionável, pois ainda teria colocado sob o título “relação” juízos hipotéticos, disjuntivos e categóricos, quando os hipotéticos e disjuntivos só se aplicariam a juízos prontos, não alterando a combinação já estabelecida entre os conceitos, que é a própria forma categórica; as formas hipotética e disjuntiva não atuariam, portanto, em conceitos, propriamente<sup>222</sup>. (SW, I, 616)

Assim, a forma categórica do juízo seria a forma suprema, não pertencendo ao gênero “relação”. Aliás, o arranjo kantiano das formas do juízo da maneira que se deu, sob este título, é ainda acusado de agrupar o que é muito diverso e separar o que é semelhante, sugerindo que a maneira de ordenação das formas do juízo não teria sido adequadamente executada, pois tinha em vista a *Tábua das Categorias* e a *Analítica dos princípios*, onde as noções de substância, matéria e causa se articulam de modo peculiar<sup>223</sup>. (SW, I, 614, 616)

O modo como Schopenhauer revisa e re-significa a forma hipotética do juízo demanda uma compreensão do papel das verdades metalógicas em sua teoria do juízo, enquanto “leis do pensamento”, inerentes à razão e à natureza dos conceitos enquanto tais:

---

<sup>221</sup> No entanto, a sugestão de uma *Gramática Filosófica*, na qual as estruturas gramáticas presentes em todos idiomas, próprias da linguagem em geral, seriam o tema daquilo que Kant e Aristóteles chamaram de categorias, segue a organização da tábua kantiana. (SW, I, 641-45) O que nos sugere que o texto do apêndice sobre a filosofia de Kant tem um caráter não tão rigoroso sistematicamente, sempre intercalando sugestões e comentários às teses de seu sistema propriamente dito.

<sup>222</sup> Em Schopenhauer, a forma disjuntiva será derivada de um modo possível de combinar conceitos, de acordo com o princípio do terceiro excluído. Veremos isso, adiante, quando tratarmos das “leis do pensamento” e suas relações com a natureza dos conceitos.

<sup>223</sup> É interessante ter em mente que Schopenhauer manterá quase que intacta a tese defendida na 1ª Analogia, no entanto, a permanência da substância é derivada da categoria intuitiva da causalidade. A 2ª analogia recebe um tratamento peculiar, tratado no §23 de sua tese de doutorado, que consiste basicamente em um contraste das teses da 2ª Analogia com o conceito de causa defendido por ele no §21 de sua tese de doutorado. A 3ª Analogia será totalmente rejeitada, indicaremos o modo como isso se dá adiante.

A natureza dos conceitos abstratos, a qual é justamente a essência da razão ela mesma, objetivamente considerada, traz consigo mesma a possibilidade de unir e separar suas esferas e, nesta possibilidade, como seu pressuposto, fundamentam-se as leis gerais do pensamento da identidade e da contradição, as quais, por surgirem puramente da razão e não poderem ser explicadas através de algo distinto, são consideradas por mim verdade *metalógica*. (SW, I, 614)

Então: “as formas do juízo inerentes à razão são nada mais do que maneiras distintas de combinar as esferas dos conceitos”. Muito bem, a forma hipotética do juízo de Kant não é tida, como as outras, como uma combinação de conceitos. Esta, de acordo com Schopenhauer, seria uma expressão da forma do conhecimento em geral: o Princípio de Razão Suficiente. Diferentemente de Kant, portanto, que deriva o princípio de causalidade da forma hipotética do juízo, Schopenhauer deriva ambos os princípios de uma fonte geral do conhecimento humano, a qual não seria própria a nenhuma faculdade em especial, mas comum a todas<sup>224</sup>. O Princípio de Razão Suficiente adquire, então, na razão, a forma do Princípio de Razão Suficiente do Conhecimento (Satz vom zureichenden Erkenntnisgründe), o qual consiste, basicamente, em condicionar a concessão “do predicado verdadeiro” aos juízos, à efetividade de sua relação com algo diferente do juízo. Esse “algo diferente do juízo” é algo que se relaciona diretamente com a origem do conceito e com o modo de combinação proposta pelo juízo em questão. (SW, III, 129; PRS §29) Uma vez que Schopenhauer concebe diferentes modos de conhecer e, portanto, diferentes fontes de geração de conceitos, teremos diferentes tipos de “juízos verdadeiros”, os quais são classificados quanto à origem dos conceitos envolvidos nos juízos em questão. Assim, teremos juízos de *verdade lógica*, *verdade empírica*, *verdade transcendental* e *verdade metalógica*. (SW, III, 129-134)

Podemos afirmar, portanto, que Schopenhauer está comprometido com uma espécie de teoria da verdade por correspondência porque a determinação da verdade ou falsidade de um juízo é sempre buscada em uma outra instância. Instância essa, sempre distinta do juízo, que varia sempre em relação à gênese do conceito: se o conceito é oriundo de uma representação intuitiva, verifica-se no mundo, isto é, nas representações intuitivas, se a relação proposta pela relação de conceitos nele afirmada, ou negada, se dá e, então, determina-se a verdade ou falsidade do juízo; a estes juízos é dado o nome de *verdade empírica* (Empirische Wahrheit). Os juízos de *verdade transcendental* (Transzendente Wahrheit) são aqueles em que os conceitos combinados fazem referência a intuições puras a priori e a determinação da verdade

---

<sup>224</sup> Examinamos, no capítulo 2, o papel que este princípio joga na teoria das faculdade de Schopenhauer.

desses juízos se dá de maneira análoga aos de verdade empírica, com uma diferença: a pertinência ou não da ligação dos conceitos não é determinada através de uma comparação com o mundo, isto é, com as intuições empíricas, mas com intuições puras. Os juízos de *verdade lógica* (Logische Wahrheit) apresentam como justificativa da ligação dos conceitos neles combinados outro juízo, podendo se estender por uma longa cadeia de juízos. Por fim, os juízos de *verdade metalógica* (Metalogische Wahrheit) são os juízos cuja ligação dos conceitos se funda unicamente nas regras do pensamento. (dos quais trataremos melhor após oferecermos exemplos para todos os demais)

Apresento exemplos: “O sol é amarelo”: Trata-se de uma relação de dois conceitos: “ser sol” e “ser amarelo”. O conceito de “sol” é um caso importante, pois parece contradizer a tese que todo conceito é universal, mas percebemos naquela citação que fizemos onde introduzimos a definição de juízo, como podemos entender o conceito de “sol” não como um conceito particular, mas simplesmente um conceito que possui apenas um objeto em sua extensão. Muito bem, a determinação da verdade do juízo se dará através de uma comparação com as representações intuitivas, isto é, com o mundo. Isso é assim, pois se analisarmos a origem de cada um dos conceitos que compõem o juízo, veremos que é o caso de conceitos que têm origem nas representações intuitivas. Se a ligação proposta pelos conceitos no juízo corresponder à ligação presente nas representações intuitivas correspondentes, o juízo será verdadeiro então a ele será conferida *verdade empírica*.

“O triângulo possui três lados”: A verdade deste juízo é determinada por uma intuição pura a priori do espaço. Assim, possui *verdade transcendental*.

A noção de *verdade metalógica*, que suscitou o desenvolvimento do papel que o princípio de razão suficiente adquire na razão, possui um vínculo forte com a maneira como as formas do juízo de Kant se acomodam no sistema de Schopenhauer, pois todas as “leis do pensamento” terão verdade metalógica, mas nem toda verdade metalógica é uma lei do pensamento: o princípio de razão do conhecimento, do qual brota a noção de verdade, como vimos, é um caso de um princípio de verdade metalógica que não consiste em um modo peculiar de combinar conceitos, inerentes à natureza da razão mesma e do conceito abstrato.

225

---

<sup>225</sup> Ressalto aqui a tese de que as formas do juízo são deduzidas da natureza do conceito abstrato e das combinações que ele permite, ou da natureza da razão ela mesma. Essa correlação entre conceito e razão é, na verdade, uma marca da teoria das faculdades com a qual Schopenhauer se compromete: toda cognição é um correlato de uma faculdade cognitiva que a produz. E ainda: a faculdade cognitiva é o que dá a forma geral das cognições e, em cada uma delas, o princípio de razão suficiente adquire uma forma distinta, sempre adequada à natureza cognitiva em questão. No capítulo anterior apresentamos a teoria das faculdades de Schopenhauer.

Vejamos, então, a lista completa dessas “leis do pensamento” com as quais Schopenhauer se compromete e suas definições:

Princípio de Identidade, de contradição, do terceiro excluído e de razão suficiente do conhecimento. (Satz vom zureichenden Erkenntnisgründe).(SW, I, §10: 91-4)

Respectivamente:

1. Um sujeito é igual à soma de seus predicados ou  $a = a$ . 2. Um predicado não pode conjuntamente (zugleich) ser atribuído e negado de um sujeito ou  $a = -a = 0$ . 3. De cada par de predicados opostos e contraditórios um precisa pertencer a cada sujeito. 4. A verdade é a relação de um juízo com algo externo a ele que é sua razão suficiente.<sup>226</sup> (SW, III, 133; PRS, §33)

O princípio de razão suficiente do conhecimento é um juízo de verdade metalógica não porque ele expressa um modo peculiar de se combinar conceitos, como os demais, mas porque é o princípio supremo de toda explicação: condição de possibilidade da atribuição de verdade a juízos. Trata-se de um princípio auto-evidente, pois ele mesmo impõe as condições para que um juízo possa ser verdadeiro; ao exigirmos uma razão para sua verdade, já supomos que ele seja verdadeiro. (SW, III, 37-8)

Assim, apesar de Schopenhauer manifestar críticas ao modo como Kant teria disposto os títulos da *Tábua do Juízo* e, ao fazer isso, esboçar uma espécie de reformulação da tábua, o sistema de Schopenhauer não contará com um substituo direto da tábua de Kant, que expresse as diferentes formas do juízo. Teremos, porém, algo análogo: essa lista de “verdades metalógicas” que consiste em leis do pensamento, inerentes à razão ela mesma e que se relacionam com os diferentes modos de se combinar conceitos, exceto pelo quarta lei que é a exigência de um terceiro elemento para a determinação da verdade de juízos. A possibilidade de combinar as esferas dos conceitos de acordo com essas leis do pensamento substitui a tábua lógica do juízo de Kant, e dá conta das diferentes formas de julgar inerentes à faculdade discursiva, que diferencia os homens dos animais. Deste modo, não encontramos uma nova *Tábua do Juízo* porque Schopenhauer não procura demonstrar a validade objetiva dos princípios da experiência através das regras do julgar. como fez Kant, que estabelece a *Tábua*

---

<sup>226</sup> É interessante perceber como os juízos que expressam as verdades metalógicas são expressos também através uma notação que envolve equações matemáticas, o que sugere um modo de conceber a relação entre conceitos; podemos imaginar que um certo filósofo poderia ter se inspirado nisso e revolucionado o modo de pensar a relação entre conceitos, através de uma analogia com as expressões matemáticas.

*das Categorias* a partir da *Tábua do Juízo* para depois mostrar que é através desses conceitos puros do entendimento que a experiência é possível. (Cf. §19 da CRP)

Portanto, muitas das noções que Kant derivou da forma do juízo precisam de outra origem, como é o caso de substância e acidente<sup>227</sup>, que serão derivadas da categoria intuitiva da causalidade e que, como em Kant, serão noções muito ligadas à noção de matéria. Deixando o mundo intuitivo em sua autonomia intuitiva, como um reflexo de sua teoria das faculdades, Schopenhauer apresenta sua *Tábua de Predicáveis a priori* (*Tafel der praedicabilia a priori*) que contém vinte e oito juízos sintéticos a priori formulados a partir de cada uma das noções inerentes a toda experiência: tempo, espaço e matéria (correlato pressuposto da causalidade). No total são oitenta e quatro juízos sintéticos a priori, os quais são os candidatos a substituir aqueles de que se ocupa a *Analítica dos Princípios*. Assim, se não temos uma nova tábua do juízo, nem uma tábua das categorias, temos uma outra tábua, mais vasta, que difere da kantiana, como já a qualificamos, quanto à origem em nossas faculdades cognitivas. (SW, II, 66-70)

Agora, apenas para completarmos nossa exposição da revisão da tábua dos juízos promovida por Schopenhauer, apresentaremos sucintamente o modo com o qual Schopenhauer se pronuncia a respeito das formas de juízos agrupadas sob os títulos da relação e da modalidade.

A derivação da categoria da ação recíproca da forma disjuntiva do juízo é rejeitada, pois o análogo lógico da ação recíproca seria o círculo vicioso e como isso é algo logicamente impossível, o mesmo se daria na experiência, isto é, não há tal coisa como ação recíproca. Na tentativa de corroborar essa tese, Schopenhauer desenvolve a sua concepção de causalidade e pretende assim mostrar, por outra via, que não há tal coisa como ação recíproca, pois toda causa é anterior ao efeito. (SW, I, 617- 23)

No caso das formas do juízo da modalidade, temos o maior acordo entre Kant e Schopenhauer, pois as formas e os títulos das categorias serão mantidos, mudando, no entanto, a fonte primeira e o estatuto; se em Kant as formas problemática, assertórica e apodítica dos juízos dão origem às categorias da possibilidade, existência e necessidade e suas respectivas negações, temos em Schopenhauer uma inversão: a própria experiência contém as noções modais, pois ela mesma está sempre sujeita ao princípio de razão suficiente. Assim, Schopenhauer não terá algo como categorias modais, que moldam a experiência, mas modos

---

<sup>227</sup> Essas noções, no sistema de Schopenhauer, continuarão a ter uma origem subjetiva, isto é, Schopenhauer mantém a posição do idealismo transcendental de Kant; a diferença consiste apenas em não derivar essas noções das formas discursivas de conhecimento, mas da categoria intuitiva que, na versão do idealismo transcendental de Schopenhauer, torna possível o conhecimento empírico.

de apreender a realidade de acordo com o princípio de razão suficiente, os quais podem ser entendidos como substitutos das categorias modais kantianas. (SW, I, 623-34)

As razões apresentadas por Schopenhauer para a recusa da derivação das formas do juízo para as categorias são em alguns casos mais detalhadas e cuidadosas e, em outros, permanecem apenas com o seu argumento geral de que as formas do juízo, ou, de acordo com a terminologia de seu sistema, as leis do pensamento, são próprias ao conhecimento discursivo e que delas não podem, por isso, ser derivadas condições de possibilidade da experiência; a razão para essa recusa é tese de sua teoria das faculdades que impede que a forma de um tipo de cognição seja produzida por mais de uma faculdade cognitiva. No caso dos juízos da quantidade, por exemplo, Schopenhauer não é muito prolixo e apenas comenta que Kant, das sutis operações peculiares à riqueza da linguagem, que se diferenciam através das expressões “todos” e “alguns”, deriva categorias que determinam o modo como a experiência é apreendida. Comentário esse fundamentado na tese de seu sistema segundo a qual a linguagem e o uso de conceitos fazem parte de um domínio heterogêneo ao do conhecimento empírico e, por isso, a forma do juízo não pode ser usada para determinar o modo como objetos da experiência são apreendidos. De acordo com o sistema de Schopenhauer, de resto, o domínio do conhecimento discursivo é que é dependente do conhecimento intuitivo; o conteúdo de cada conceito é derivado da intuição da qual ele foi abstraído em sua gênese. Disso trataremos na seção seguinte.

#### **4.3 As dificuldades em explicar os juízos singulares: a delimitação do escopo da teoria das faculdades e dificuldades com a relação entre conceito e sua instância**

A teoria geral das faculdades de Schopenhauer, examinada no capítulo 2, gera dificuldades para sua teoria da faculdade discursiva de conhecimento. Pois, de acordo com aquela teoria *geral* das faculdades cognitivas, não é possível que um tipo de representação seja manipulado por uma faculdade cognitiva diferente da que a produziu. Por exemplo: uma representação intuitiva só pode estar submetida às operações da faculdade intuitiva: o entendimento. O mesmo deve ocorrer com os conceitos; devem estar submetidos às operações da faculdade discursiva. Assim, representações de naturezas distintas constituem domínios distintos, com leis distintas, instituídas por faculdades cognitivas distintas.

Ora, há pelo menos um caso em que manifestamente precisamos conceber uma relação entre o que o sistema de Schopenhauer considera tipos de representações distintos: aquilo que Kant chamou de juízos singulares. Como veremos a seguir, ao oferecer uma explicação para esse fenômeno, Schopenhauer evoca outro fenômeno em que igualmente se faz necessário, de acordo com o seu sistema, relacionar tipos diferentes de representação: a formação de conceitos. Para explicar esses dois fenômenos, Schopenhauer apela para faculdades intermediárias: *Urteilkraft*, que é a faculdade que faz a mediação entre conceitos e suas instâncias, as intuições, e *Abstraktionsvermögen*, que é a faculdade responsável pela formação dos conceitos a partir das intuições. A escassez de passagens em que Schopenhauer trata desses assuntos, bem como a manifesta evasão e uso de metáforas quando os aborda, são sinais das limitações de seu sistema para explicar esses fenômenos; na verdade, devemos encarar isso como um *problema-limite* de um sistema que postula uma disjunção exclusiva entre conhecimento discursivo e intuitivo. Embora possamos encarar a restrição da teoria das faculdades de Schopenhauer como uma restrição quanto à forma do conhecimento, e não quanto à matéria – o que será detalhado adiante –, sua abordagem dos fenômenos que demandam interação entre domínios distintos não é suficiente para livrar o sistema da acusação de padecer do mesmo mal que o seu predecessor ilustre: não poder determinar exatamente qual o elo entre a faculdade discursiva e intuitiva, quando sua teoria, finalmente, demanda que tal coisa ocorra.<sup>228</sup>

Com efeito, os domínios heterogêneos, de representações intuitivas e discursivas, precisam se relacionar de alguma maneira tanto na (i) na formação dos conceitos como em (ii) juízos singulares. Vejamos como é descrito o modo como ocorrem os juízos singulares e como ele está vinculado com o processo de formação dos conceitos:

Pode-se usar um conceito para através dele alcançar (gelangen) representações determinadas, singulares e intuitivas, das quais (e de muitas outras) o próprio conceito é retirado. Através disso ocorre o juízo singular. Tal juízo designa somente a fronteira do conhecimento abstrato com o intuitivo, passando imediatamente de um para o outro. (SW, I, 613) (grifo nosso)

<sup>228</sup> Evocamos aqui as críticas de Salomon Maimon proferidas a Kant, que o lançara como um repto a esse último não ser possível, de acordo com a filosofia crítica, mostrar qual o elo entre entendimento e sensibilidade. Em resposta, Kant reconheceu a impossibilidade de fazê-lo. No entanto, de sua resposta tiraremos uma lição, ao final deste capítulo. Já nos referimos ao debate entre Maimon e Kant no capítulo anterior: seção 3.2.

Nessa passagem, Schopenhauer não chega a se comprometer exatamente com uma cooperação entre faculdades, mas com algo muito sutil que lembra a imagem de Michelangelo, onde Deus e homem, seres presumivelmente de naturezas distintas, quase se tocam; segundo ele, passamos “imediatamente” a fronteira do conhecimento abstrato para o intuitivo, quando os conceitos alcançam sua instância. Schopenhauer lança mão também da tese que utilizamos os conceitos em uma espécie de referência ao lugar de onde vieram, pois todos os conceitos têm seu conteúdo originado em um processo de abstração; mas um relacionamento entre intuições e conceitos na gênese dos conceitos não é menos problemático do que em juízos singulares, o que só aumenta o problema. Como pudemos observar, na passagem acima, o modo como se dá a passagem do conceito para sua instância não é claro: “passa-se do conceito para a intuição imediatamente”. Vejamos a passagem em que Schopenhauer apresenta o processo segundo o qual se originam todos os conceitos e que, na instanciação do conceito, é tomado como refeito de maneira inversa, o processo de abstração:

Nesse processo as representações perdem sua intuitividade (*Anshaulichkeit*) como a água quando é dividida em seus elementos perde a fluidez e visibilidade. Pois cada propriedade assim isolada (abstraída) se deixa *pensar* por si mesma, mas devido a isso não se deixa *intuir* por si mesma. A formação de um conceito ocorre, em termos gerais, ao se deixar cair (*fallenlassen*) muito do que é intuitivamente dado para que então o restante possa ser pensado por si mesmo: isso nada mais é do que um pensar-menos (*Weniger-Denken*) do que é intuído. Ao considerarmos diferentes objetos da intuição e de cada um deles isolarmos (*fallenlassen*) algo de distinto e retermos algo que é o mesmo para todos, então temos o gênero daquelas espécies. (SW, III, 121)

Ao explicar fenômenos como a intuição ou o juízo, Schopenhauer sempre o faz apresentando uma faculdade cognitiva atuante nesses fenômenos. Essas explicações estão sempre de acordo com sua teoria das faculdades: uma faculdade discursiva opera apenas com representações discursivas, etc. Nesse caso, em que estamos diante da gênese dos conceitos a partir das intuições, encontramos descrições da passagem de um domínio de representações de um tipo para outro sem uma determinação de como operam entendimento e razão, mas *uma outra* faculdade realiza essa transição: “*Abstraktionsvermögen*” (capacidade abstrativa); também não encontramos nenhum pronunciamento a respeito da incompatibilidade em se conceber um relacionamento entre intuições e a faculdade discursiva de conhecimento na gênese dos conceitos, coisa essa suposta quando se concebe os conceitos como uma “intuição - x” (um elemento é subtraído de uma intuição empírica), isto é, todo conceito demanda uma

intuição e é gerado a partir de uma operação em que se desconsidera um ou outro elemento da mesma, o que supõe sempre que ao pensarmos um conceito sempre precisamos fazer alguma relação ao conhecimento intuitivo, o que é incompatível com a teoria das faculdades de Schopenhauer.

Essa dificuldade talvez possa ser sanada ao se considerar um conceito um resultado dessa operação, não sendo necessário para pensar um conceito sempre realizar uma operação com uma determinada intuição, mas isso não resolve o problema da relação entre a faculdade discursiva e as intuições na geração dos conceitos.

O resultado que obtivemos na primeira seção deste capítulo foi importante para deixarmos bem claro que a concepção de juízo de Schopenhauer, ao contrário da de Kant, não comporta um determinado relacionamento entre conceitos e intuições: intuições não podem alcançar sua unidade através das categorias. A razão para isso é incompatibilidade da teoria das faculdades de Schopenhauer com a tese segundo a qual uma representação intuitiva demanda um auxílio de uma faculdade não-intuitiva para tornar-se cognição propriamente dita, ou, em termos mais gerais: sua incompatibilidade com a tese segundo a qual uma representação de determinado tipo torna-se cognição somente através do concurso de uma faculdade cognitiva cujo produto é um outro tipo de representação.

A interpretação de Kant, com a qual contrastamos a teoria do juízo de Schopenhauer, em que há um comprometimento do uso da forma lógica do juízo em intuições para que a Doutrina das Categorias seja viável, parece ser uma interpretação aceitável de Kant, não só porque está de acordo com a interpretação de Allison – como assinalamos acima –, mas porque é justamente um problema de heterogeneidade entre representações de naturezas distintas que Kant enfrenta no *Esquematismo*: o problema de como relacionar conceitos puros do entendimento com aparências, oriundas da sensibilidade; representações de naturezas distintas. Problema que Kant pretende resolver após ter provado, na *Dedução Transcendental*, que só podemos conhecer algo pela intuição através do concurso dos conceitos puros do entendimento (A137-9, B176-8). Corroborando a nossa tese de que a heterogeneidade entre intuições e categorias é o alvo principal da crítica de Schopenhauer a Kant, encontramos passagens em que Schopenhauer condena as teses do *Esquematismo*. Examinaremos essas passagens a fim de corroborar a linha de raciocínio que desenvolvemos até aqui: o problema da doutrina das categorias de Kant é a relação entre conhecimento discursivo e intuitivo para explicar a possibilidade da experiência, mas o sistema de Schopenhauer tem o mesmo problema para explicar os juízos singulares e a gênese dos conceitos:

Somente em casos particulares passamos de conceitos para a intuição, construindo para nós fantasmas enquanto *representantes* intuitivos dos *conceitos*, os quais, todavia, nunca os representam adequadamente. Estes casos são especialmente explicados no tratado “Sobre o princípio de Razão”, §28... (SW, I, 79)

Vejamos o que ocorre na mencionada passagem, que não parece revelar tudo o que dá a entender o nosso filósofo, quando faz a referência que fez. Na verdade a passagem que se seguirá parece ficar mais clara quando se tem em mente a referência feita anteriormente:

Todo pensamento, no sentido lato da palavra, portanto toda a atividade interna do Espírito (inner Geisttätigkeit) precisa, em geral, ou de palavras ou de figuras da imaginação (Phantasiebilder): sem um dos dois ele não tem qualquer sustentação. Mas os dois não são requeridos simultaneamente; embora possam engendrar uma cooperação recíproca. O pensamento no sentido estrito, portanto abstrato, desempenhado com ajuda de palavras é ou um puro raciocínio lógico (reine logische Rasonnement), onde ele então fica inteiramente na sua própria região; ou ele chega às fronteiras das representações intuitivas, para ocupar-se com estas, no intuito, de pôr em ligação os dados empíricos e as apreensões (Erfasste) intuitivas com distintos conceitos abstratos pensados, para possuí-las inteiramente. O pensamento procura, portanto, ou na instância (Fall) intuitiva dada do conceito ou a regra, a qual o caso pertence; ou ele procura pelo conceito dado, ou pela regra do caso que o prova. Nesta característica está a atividade da *Urteilkraft* e aliás (de acordo com a distinção kantiana) no primeiro caso como reflexionante (reflektierende), no outro como determinante (subsumirende) (SW, III, 126-7) (grifos nossos, exceto o itálico)

A tese de que utilizamos conceitos, ou através de palavras, ou através de imagens, decorre do caráter abstrato dos conceitos: por serem abstraídos de intuições, as representações que antes eram intuitivas, se tornam abstratas e, com isso, perdem inteiramente a sua perceptibilidade. Para que possamos perceber os conceitos, de alguma maneira, precisamos utilizá-los ou juntamente de palavras ou de fantasmas da imaginação (SW, I, 78). Nos casos em que o pensamento, através de palavras, “em um puro raciocínio lógico”, busca as regras (que entendemos aqui como as regras do julgar), as leis do pensamento, teríamos os juízos de *verdade metalógica*, onde, portanto, “o pensamento ficaria em sua própria região”, relacionando conceitos e leis de pensamento, ou conceitos com modos de relacionar conceitos. Já, os fantasmas da imaginação são utilizados para guiar-nos na procura da instância do conceito nos casos demandados. Esses são representantes dos conceitos, embora inadequados. Pois, enquanto imagens mentais, são particulares, de modo que, por exemplo, nunca é possível termos uma imagem de um triângulo que corresponda ao conceito de

triângulo: sempre teremos a imagem mental de algum triângulo em particular. Embora não representem adequadamente os conceitos, pelo fato de não serem universais, os fantasmas da imaginação nos auxiliam a encontrar a instância do conceito, nos oferecendo uma imagem que lembra a intuição da qual foram retiradas propriedades para a formação do conceito. Essa função, apesar de não estar explícita na passagem acima, e estar apenas enunciada na primeira passagem citada nessa seção, se torna explícita em uma passagem em que o papel da imaginação em Kant é atacado:

Kant considera *esquema*, em oposição à completa imagem da imaginação, um fugaz fantasma (...), que seria, por assim dizer, um monograma da imaginação; diz e afirma ele, então, que como esse tipo de pensamento (*ein solches Denken*) que fica no meio, entre os conceitos empiricamente adquiridos e as intuições que ocorrem através dos sentidos, também, de maneira semelhante, haveriam *Esquemas dos conceitos puros a priori do Entendimento* (*Schemata der reinen Verstandesbegriffe a priori*) entre a faculdade de intuição a priori da pura sensibilidade e a faculdade de pensamento a priori do puro entendimento (portanto as categorias), os quais ele descreve peça por peça como monogramas da pura imaginação a priori... (SW, I, 606)

Essas teses de Kant seriam falsas por terem nenhum fundamento senão no afã kantiano por simetria arquetônica<sup>229</sup>:

(...) [Á] medida que ele toma os esquemas empíricos (ou representantes dos nossos conceitos efetivos através da imaginação) como análogos dos (categorias) conceitos puros a priori (*sem conteúdo*), negligencia ele que a função desses esquemas se perde completamente através disso. Pois a função dos esquemas, no pensamento empírico (efetivo), relaciona-se somente com o *conteúdo material* de tais conceitos. [Da seguinte maneira], a saber: uma vez que esses conceitos são retirados da intuição empírica, nós nos orientamos e nos ajudamos a nos certificar de que nosso pensamento é real e tem conteúdo através de uma fugaz lançada de olhar à intuição, de onde os conceitos são tirados. Isso supõe necessariamente que os conceitos com os quais nos ocupamos sejam oriundos da intuição e trata-se de um mero olhar retrospectivo (*Zurücksehen*) sobre o seu conteúdo material, que na verdade é um mero recurso auxiliar (*Hilfsmittel*) de nossa fraqueza. (SW, I, 606-7) (Grifo nosso)

Kant teria criado, segundo Schopenhauer, artificialmente, a noção de esquemas transcendentais a partir dos fantasmas da imaginação, que são nada mais que auxiliares de nossa mente para encontrar as instâncias de conceitos empíricos. A função dos fantasmas da

---

<sup>229</sup> Pouco os leitores dos adjetivos usados por Schopenhauer para qualificar Kant, que, aliás, deixariam a passagem demasiadamente longa.

imaginação se restringe a um auxílio na ligação entre conceito e seu conteúdo que ocorre em um juízo, que nada mais é do que a fugaz “lançada de olhar” à fonte do conteúdo dos conceitos: as intuições. Esse é, portanto, o modo como o sistema de Schopenhauer explica os juízos singulares.

As categorias de Kant, por outro lado, não podem ter esquemas porque são conceitos sem conteúdo. De modo que o apelo à imaginação só se legitima, segundo Schopenhauer, juntamente com a tese de que o conceito foi formado a partir de um processo de abstração. Isso porque a imaginação tem a função de nos auxiliar a encontrar a instância do conceito refazendo o caminho já percorrido por nossa mente na formação do conceito, levando-a de volta ao lugar de onde ela esteve na formação de cada conceito. Pois, na formação de cada conceito, nossa mente retira determinações particulares de representações completas até formar representações menos completas que são os conceitos (no caso das intuições empíricas – temos exemplos de Schopenhauer – são retiradas as coordenadas espaços-temporais<sup>230</sup>). Desse modo, vemos como Schopenhauer identifica nos fantasmas da imaginação um recurso da mente para que seja identificada uma instância de um conceito, e repudia o que fizera Kant ao introduzir a noção de esquema para conceitos não produzidos a partir de um processo de abstração.

Muito bem, nosso intuito nesta seção era apenas tentar determinar como Schopenhauer compreende a relação entre conceito e instância no caso dos juízos singulares e encontrar uma possível solução do problema da heterogeneidade entre intuições e conceitos que, manifestamente, precisa ocorrer em juízos singulares. Vimos que tanto a relação da instância com o conceito como a produção do mesmo se dá através de poderes cognitivos auxiliares, cujas operações não são suficientemente determinadas para podermos julgar se esses processos são ou não incompatíveis com a tese da teoria das faculdades de Schopenhauer. O vocabulário metafórico e evasivo de Schopenhauer quando trata do processo de abstração – realizado pela *Abstraktionsvermögen* – e dos juízos singulares – realizado pela *Urteilkraft* – mascara uma deficiência de um sistema comprometido a tese da disjunção exclusiva entre diferentes espécies de representações; tese que, como vimos, é uma exigência do estabelecimento de um critério de especificação do princípio de razão suficiente, e do estabelecimento de uma teoria geral das faculdades correspondente.

---

<sup>230</sup> Em nota anterior já mencionamos nossa dificuldade em compreender como seria a formação de conceitos a partir de intuições puras. Nota: 23

Pode-se retrucar, no entanto, em defesa de Schopenhauer, que a restrição de sua teoria das faculdades diz respeito apenas à forma das representações e que a matéria das representações seria, possivelmente, já capaz de, através dos conceitos, os quais são sempre representações de outras representações (SW, I, 80), realizar uma cooperação entre todas as faculdades. Isso se daria da seguinte maneira: temos, por exemplo, uma representação de um triângulo, que é uma intuição pura, produzida pela *reine Sinnlichkeit*; uma representação de uma cadeira, que é uma intuição empírica, produzida pelo entendimento; um sentimento de fome, uma representação do estado de nosso corpo que ocorre no sentido interno ou consciência de si em geral<sup>231</sup>. Ora, esses diferentes tipos de representação possuem uma forma, que é justamente o que cada uma das faculdades produz e que as caracteriza como diferentes tipos de representações. Mas a produção da forma de cada um desses tipos de representações se dá através de princípios, e é apenas nesses princípios que a teoria das faculdades barra a cooperação: o princípio de causalidade, por exemplo, não pode se aplicar a conceitos, ou triângulos, por exemplo. Por outro lado, os conceitos são representações que também possuem uma forma peculiar: a universalidade, a qual, como em todas as outras representações, tem essa forma devido à faculdade que dita suas regras: a razão. Mas os conceitos se caracterizam por serem representações de representações. De modo que temos os conceitos de triângulo, cadeira e fome, mas como representações discursivas que conservam a matéria de todas aquelas representações. Por exemplo: “a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos”, supõe, de acordo com o sistema de Schopenhauer – sua teoria do juízo e sua teoria das faculdades – que o conceito de triângulo tenha sido gerado a partir de uma intuição pura, assim como os conceitos de ângulo e lados. A pertinência da ligação dos conceitos é verificável através de uma comparação com o tipo de representação a partir da qual esses conceitos foram gerados. E o mesmo se dá, considerando as peculiaridades de cada caso, com os juízos: “A fome me fez roubar” e “A cadeira é amarela”.

Desse modo, a nós é lícito realizar diferentes tipos de juízos, combinando nossos conceitos que possuem diferentes origens, cujo conteúdo foi tomado de diferentes tipos de representações e, como resultado, temos diferentes modos de conceber a verdade de juízos (PRS: §29-33).

<sup>231</sup> Cf. (SW, III, 171-2) Passagem na qual Schopenhauer apresenta a sua quarta faculdade diante dos critérios estabelecidos pela sua teoria das faculdades, que apresentamos no segundo capítulo deste trabalho. Ademais, é preciso ponderar o significado que atribuímos à noção de faculdade cognitiva do sistema de Schopenhauer em comparação ao de Reinhold no primeiro capítulo deste trabalho. Embora nos expressemos como se cada faculdade seja a causa das representações, produzindo-as, elas não são descobertas através da investigação da causa de um efeito, mas elas são apenas assim concebidas para regular e sistematizar o nosso conhecimento determinando o escopo dos princípios de nosso conhecimento, os quais possuem uma raiz comum: o princípio de razão suficiente.

Schopenhauer talvez não precisasse se comprometer com uma teoria da gênese dos conceitos; poderia simplesmente partir do fato que fazemos esses diferentes tipos de juízos e estabelecer que temos diferentes tipos de representações que dão fundamento a esses juízos. No entanto, ele vê a necessidade de desenvolver uma teoria que estabeleça como passamos a ter conceitos. Isso pode estar vinculado basicamente a dois objetivos: (i) estabelecer a dependência dos conceitos em relação aos demais tipos de representações, no que diz respeito à matéria dessas representações, e (ii) possibilitar a compreensão de como o conceito se relaciona com a sua instância em casos relevantes: aqueles em que a instância do conceito não é outro conceito, mas uma intuição pura ou empírica. Mas o fato é que Schopenhauer possui uma teoria da gênese dos conceitos insuficiente para determinarmos se há uma inconsistência com a sua teoria das faculdades, ou não. A falta de uma determinação acurada do mecanismo com o qual opera a *Abstraktionsvermögen* também obscurece a compreensão de como se dá a relação de cada conceito com sua instância, fenômeno que, como vimos, é explicado como um retorno do conceito à fonte da qual ele foi abstraído: uma, ou mais, intuições. O que, assim tomado em geral é algo compreensível, mas que nunca é explicado por Schopenhauer como ocorre.

A insuficiência em determinar exatamente como se dá a ligação de domínios de naturezas distintas não é uma dificuldade exclusiva do sistema de Schopenhauer. Salomon Maimon criticou Kant por seu sistema não conseguir mostrar qual o elo entre entendimento e sensibilidade quando conhecemos empiricamente; mais precisamente, Maimon sustentou não ser possível para a CRP mostrar qual o fundamento da ligação dessa ou daquela categoria a essa ou aquela intuição empírica; determinar se o fundamento para essa ligação entre uma categoria e uma intuição, quando conhecemos empiricamente, está nas coisas elas mesmas ou no entendimento, ou na sensibilidade ou em alguma outra faculdade cognitiva humana (Maimon, 1789, 51-55). Maimon comenta ainda que esse problema da CRP, expresso pela pergunta *quid facti?*, é um desdobramento do problema crucial da filosofia cartesiana: como determinar a ligação entre alma e corpo quando percebemos? (Maimon, 1789, 362).

A resposta de Kant a Maimon é elegante. Segundo ele, não é possível solucionar o problema levantado por Maimon (Ak, v.11, p51, l. 26-34), pois seria necessário que tivéssemos uma outra faculdade cognitiva que apreendesse a operação de nossas faculdades quando conhecemos. No entanto, como não podemos conceber nossas faculdades cognitivas de outro modo – o objeto como sendo dado por uma faculdade e pensado por outra (Cf. B74-76) – precisamos conceber a experiência da maneira como descreve a *Dedução Transcendental*, isto é, através de uma cooperação entre entendimento e sensibilidade (Ak,

v11, p.51-52). Portanto, embora não possamos determinar exatamente como se dá a interação entre entendimento e sensibilidade quando conhecemos empiricamente, devemos pensar desse modo, porque temos razões para pensar que temos essas faculdades e não poderíamos explicar como conhecemos empiricamente senão através da interação entre elas.

Desse modo, cada sistema filosófico possui o seu limite e, diante desse limite, podemos, sem excesso, atribuir a Schopenhauer a mesma elegante defesa de Kant frente à objeção de Maimon, caso tivesse tido um interlocutor tão perspicaz como teve Kant, e apresentasse as dificuldades que apresentamos aqui para explicar os juízos singulares e a formação de conceitos: “minha teoria das faculdades exige que as faculdades sejam assim pensadas – constituindo diferentes domínios; de modo que se ela está correta, de alguma maneira devem ocorrer esses fenômenos – formação de conceitos e juízos singulares – e isso deve ser a função dessas faculdades intemediárias – *Abstraktionsvermögen* e *Urteilkraft*, isto é, embora não possamos saber como elas funcionam, exatamente, elas devem ter a função que eu atribuí a elas. E agora, se você não está satisfeito e quer encarar isso como um contra-exemplo, derrube meu sistema e monte outro.”

## 5 A CRÍTICA DA TEORIA DA EXPERIÊNCIA DE KANT

Neste capítulo analisaremos e defenderemos uma interpretação da parte do apêndice de MVR sobre a filosofia de Kant em que Schopenhauer apresenta suas críticas ao modo com o qual Kant concebeu sua teoria da experiência.

Encontramos na crítica de Schopenhauer à teoria da experiência de Kant uma empreitada extremamente ambiciosa: a teoria da experiência de Kant precisa ser substituída, segundo Schopenhauer, pela sua própria. Isso porque a teoria de Kant só concebe o regime de cooperação entre entendimento e sensibilidade que concebeu por atribuir uma determinada função ao entendimento: a de conferir intencionalidade às intuições. E essa função só teria sido possível de ser concebida porque Kant, segundo Schopenhauer, ilegitimamente erigiu sua filosofia transcendental sobre uma noção inadequada de objeto. Essa noção de objeto teria sido ilegitimamente concebida porque Kant ignorou a correta relação entre representação, objeto e sujeito.

Além desse equívoco, Kant adotou teses incompatíveis com a (supostamente) correta teoria geral das faculdades cognitivas – teoria que fundamenta a filosofia transcendental de Schopenhauer –, teoria essa fundamentada na noção correta de objeto, que corrige a noção de objeto da Doutrina das Categorias de Kant. Conduziremos o leitor no exame do texto do apêndice, almejando defender essa nossa tese exegética, distinguindo as diferentes críticas desferidas por Schopenhauer a Kant em críticas (i) meramente comparativas e (ii) a crítica que aponta para um problema interno teoria da experiência de Kant. As críticas meramente comparativas consistem em acusar de falsidade a teoria da experiência de Kant como um todo e denunciar uma contradição em conceber duas funções ao entendimento. Esse bloco de críticas esse sempre supõe a correção do sistema de Schopenhauer: desde a sua teoria das faculdades fundamentada no princípio que articula as noções de sujeito, objeto e representação (PRS: §16), até a sua teoria da experiência (PRS: §21). Já a crítica que aponta para um problema interno na teoria da experiência de Kant é uma crítica que consiste em identificar uma falha na teoria da experiência de Kant que comprometeria toda sua capacidade de explicar a possibilidade da experiência. Ao final, com uma visão de conjunto dessas críticas sustentaremos que elas compõem um esclarecimento de como o sistema de filosofia

transcendental de Schopenhauer foi montado a partir das modificações impostas à Doutrina das Categorias de Kant

Finalizaremos o capítulo interrompendo a análise da crítica de Schopenhauer à teoria da experiência de Kant para, no capítulo seguinte, analisarmos aquilo que Schopenhauer manifestou ser o que nos permitiria revogar a noção de objeto que é condição necessária para a doutrina das categorias poder cumprir seu objetivo: aquele que o próprio Schopenhauer chama seu primeiro princípio. Depois de fazermos isso, no capítulo seguinte, retomaremos o problema que Schopenhauer aponta na DT de Kant. Portanto, a respeito da crítica de Schopenhauer à teoria da experiência que não supõe as teses de seu sistema, este capítulo, fique o leitor advertido, é ainda inconclusivo.

### **5.1 As teses contraditórias**

Nesta seção apresentaremos as duas teses de Kant nas quais Schopenhauer identificou contradição e indicaremos o que defenderemos ao longo desse capítulo como justificativa dessa acusação: a imposição de uma tese do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer à leitura da CRP, a saber: a tese de sua teoria das faculdades segundo a qual faculdades cognitivas operam exclusivamente com um tipo representações. Essa imposição, à primeira vista, enfraquece a crítica de Schopenhauer a Kant. Contudo, veremos ao longo deste capítulo que essa acusação de contradição, que não passa de uma contradição relativa, faz parte de um conjunto de críticas à teoria da experiência de Kant. E, com uma devida contextualização, será possível compreender essa acusação de contradição como fazendo parte da apresentação de um ambicioso projeto filosófico de criação de um sistema de filosofia transcendental a partir de modificações da filosofia transcendental de Kant.

As teses kantianas acusadas de contradição dizem respeito às funções que Kant confere ao entendimento. Schopenhauer identifica na *Crítica da Razão Pura* duas descrições do entendimento que, segundo ele, são contraditórias: (i) uma faculdade discursiva, que opera somente com conceitos e (ii) uma faculdade intuitivo-discursiva, que opera com conceitos e intuições. Essa acusação de contradição diz respeito a uma função dupla do entendimento;

segundo Schopenhauer, o entendimento não poderia operar com tipos de representação diferentes, exercendo funções distintas.

Como vimos nos capítulos precedentes, no sistema de Schopenhauer o entendimento é a faculdade que lida apenas com representações intuitivas e torna a experiência possível, enquanto a razão é a faculdade, distintiva da espécie humana, que lida apenas com representações discursivas e faz com que sejam possíveis os juízos, a fala e o riso. Mas o importante, quando comparamos a filosofia de Schopenhauer com a de Kant, é constatar que essa atribuição de diferentes funções às diferentes faculdades cognitivas, restritas a um tipo de representações, é resultado de exigências de uma teoria geral das faculdades cognitivas. Ora, comparar um sistema com o outro se faz necessário nesse caso não só porque isso o próprio Schopenhauer faz constantemente no apêndice, mas é um fato que direcionou fortemente nossa interpretação do conjunto da crítica de Schopenhauer à teoria da experiência de Kant; interpretação que consiste em atribuir a Schopenhauer o objetivo, não de efetuar uma mera destruição do sistema de Kant, mas de oferecer um esclarecimento a respeito da criação de seu sistema de filosofia transcendental através de indicações de modificações feitas em um sistema que resultaram na constituição de um novo.

Essa nossa interpretação da crítica de Schopenhauer à Doutrina das Categorias de Kant é uma proposta de leitura de um texto que não é claro. Claro e manifesto é o fato que as duas funções atribuídas por Kant ao entendimento são ditas incompatíveis; o que não é manifesto, são as razões de Schopenhauer para acusar Kant de contradição. Consideradas essas questões metodológicas, passaremos a conduzir o leitor em uma análise do texto do apêndice, defendendo a tese que essa acusação de contradição deve ser entendida como uma consequência da teoria geral das faculdades de Schopenhauer que examinamos anteriormente, e que ela faz parte do esclarecimento de Schopenhauer de como o seu sistema se originou a partir do de Kant.

Trataremos, então, de apresentar as teses de Kant que Schopenhauer julga contraditórias. Consideremos esta passagem de Kant, assinalada por Schopenhauer:

O entendimento foi explicado, assim, apenas negativamente como uma faculdade de conhecimento não-sensível. Agora, uma vez que sem a sensibilidade nós não podemos ter qualquer intuição, o entendimento não pode ser uma faculdade de intuição. Mas além da intuição não existe nenhum outro modo de conhecimento exceto por meio de conceitos. O conhecimento produzido pelo entendimento, (...), deve, portanto, ser por meio de conceitos, e assim não-intuitivo, mas discursivo. (...) Agora, o único

uso que o entendimento pode fazer destes conceitos é julgar por meio deles. Uma vez que nenhuma representação, salvo quando se trata de uma intuição, está em uma relação imediata com um objeto, nunca um conceito relaciona-se imediatamente com um objeto, mas para alguma representação dele, seja esta outra representação uma intuição, ou ela mesma um conceito. Juízo é portanto o conhecimento mediato de um objeto, isto é, representação de representação de um objeto...”(A67-8, B92-3) (Grifo nosso)

Essa passagem faz parte do primeiro conjunto de referências da CRP oferecidas por Schopenhauer – que é, consideravelmente extenso (SW I, 593) –, nas quais o entendimento é apresentado por Kant como uma faculdade de juízo, que opera somente com conceitos.<sup>232</sup> Em comparação com a filosofia de Schopenhauer, essa é a função que ele atribui à faculdade cognitiva chamada por ele de razão<sup>233</sup>, uma faculdade que opera somente com “representações mediatas”, isto é, representações de representações (Cf. PRS: §26). Essa característica peculiar ao modo de conhecer da chamada “razão”, que em Kant é “entendimento”, é considerada por Schopenhauer contraditória com a segunda função atribuída ao entendimento por Kant, a saber: a faculdade que lida não só com conceitos, mas que lida também com intuições, conferindo unidade ao múltiplo da intuição:

A mesma função que dá unidade para várias representações em um juízo também dá unidade para a mera síntese de várias representações em uma intuição; e esta unidade, na sua expressão mais geral, nós intitulamos o conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, através das mesmas operações pelas quais em conceitos, através da unidade analítica, produz a forma lógica de um juízo, também apresenta um conteúdo transcendental em suas representações, por meio da unidade sintética do múltiplo da intuição em geral. (A79, B105)

---

<sup>232</sup> Foi apresentada somente esta porque ela é bem clara e significativa para elucidar a tese que anuncia e também porque o nosso objetivo no momento é apenas apresentar as teses em questão.

<sup>233</sup> Faculdade cognitiva que é o correlato subjetivo da segunda classe de objetos para sujeito, do modo como é apresentado na tese de doutorado de Schopenhauer. (SW, III, 120-56) A tese da correlação da faculdade cognitiva com o seu produto é apresentada em SW, III, 171-2. Lá temos uma explícita defesa de uma relação recíproca das noções de faculdade cognitiva e classe de objetos para o sujeito, como uma decorrência do princípio analítico: não há objeto sem sujeito. De modo que assim como “não há objeto sem sujeito”, “não há faculdade cognitiva sem classe de objetos”; de maneira que cada faculdade cognitiva só faz sentido em relação a uma classe de objetos. Assim, se dá nomes às diferentes faculdades justamente porque temos modos de conhecer distintos, que correspondem a tipos de representação distintos: o “entendimento” lá é apresentado como a faculdade responsável pela produção da realidade empírica constituída de representações intuitivas, a “razão” como faculdade que opera com conceitos em juízos.

A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* tem assim um princípio de acordo com o qual toda a investigação deve ser dirigida, a saber, que eles devem ser reconhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência... (A94, B126)

Se há uma contradição em atribuir essas duas funções ao entendimento, então, ou essas duas funções do entendimento possuem uma contradição entre si, ou há uma terceira tese que junto com elas forma um conjunto inconsistente. Na primeira passagem de Kant que apresentamos, na qual Kant apresenta o entendimento como uma faculdade discursiva, encontramos afirmações que à primeira vista são incompatíveis com esse segundo papel. Pois lá o entendimento é definido como “uma faculdade de conhecimento não-sensível”, que “não pode ser uma faculdade de intuição”; mas isso não é contraditório com a tese de que essa mesma função desempenhada pelo entendimento seja capaz de conferir unidade ao múltiplo da intuição através de conceitos, mais precisamente: conceitos puros *a priori*, as categorias. Pois mesmo uma faculdade de conhecimento não-sensível, lidando com representações não-sensíveis, pode conferir unidade a representações sensíveis, isto é, as duas funções atribuídas por Kant ao entendimento não são logicamente incompatíveis entre si. Se há contradição no fato de Kant atribuir essas duas funções ao entendimento, precisa haver uma terceira tese que, juntamente com essas duas, forme um conjunto inconsistente.

Apresentaremos agora a passagem em que Schopenhauer introduz a sua apresentação dessas teses que ele julga contraditórias, isto é, a passagem que antecede os dois longos blocos de citações do texto kantiano que apresentam os dois papéis do entendimento, e que enuncia claramente o problema que Schopenhauer vê na Doutrina das Categorias de Kant, nos possibilitando identificar a terceira tese que procuramos:

(...) Kant traz o pensar à intuição e fundamenta a disparatada mistura (heillose Vermischung) de conhecimento intuitivo e abstrato, a qual aqui eu trato de censurar. Ele fez da intuição, tomada por si mesma, algo não-intelectual, puramente sensível, portanto, algo totalmente passivo, tal que somente através do pensamento (Categorias do entendimento) um *objeto* é apreendido: assim traz ele *o pensar à intuição*. Mas então o objeto do *pensar* é um objeto real, individual; através disso o pensamento perde o seu essencial caráter de generalidade e abstração e, ao invés de receber conceitos gerais, recebe coisas individuais; assim ele traz novamente *o intuir ao pensar*. Disso surge a mencionada disparatada mistura e as conseqüências desse primeiro passo errado estendem-se por toda sua teoria do conhecimento... (SW, I, 592)

A falha de Kant, segundo Schopenhauer, seria ter misturado representações de um tipo, com faculdades cognitivas de outro, estabelecendo assim um problema de heterogeneidade entre representações e faculdades cognitivas<sup>234</sup>. Retomando o que vimos anteriormente, as teses tomadas como contraditórias são: (i) o entendimento possui a função de ligar conceitos em um juízo e (ii) o entendimento possui a função de dar unidade ao múltiplo da intuição através de conceitos. A contradição a que Schopenhauer se refere decorre da exigência de uma faculdade atuar em domínios distintos: o entendimento, que é uma faculdade cognitiva discursiva, não-sensível, tem a função de julgar, relacionar representações mediatas (conceitos) e conferir unidade a representações imediatas (intuições). De modo que a função lógica do juízo precisa ser útil não só para conferir unidade a conceitos em juízos, mas também para conferir unidade a intuições (Cf. §20 da CRP).<sup>235</sup> Assim, a faculdade discursiva precisa operar com representações intuitivas, lidando não apenas com representações discursivas.

Como já manifestamos acima, essas teses não são contraditórias entre si; precisa haver uma terceira tese para que haja inconsistência em Kant; uma tese que diga respeito ao modo de operação de faculdades cognitivas. No primeiro capítulo deste trabalho, mostramos que no contexto de recepção da CRP Reinhold esboçou e abandonou um projeto de fundamentação de todo o conhecimento humano; projeto esse que iniciava com uma teoria das faculdades cognitivas fundamentada em um primeiro princípio que continha as noções mais gerais de conhecimento: sujeito, objeto e representação. Esse projeto visava a suprir uma lacuna da CRP: estabelecer uma definitiva dedução subjetiva das categorias ou uma teoria das faculdades; teoria que viesse a provar o que a DT supõe para realizar a sua tarefa principal: a dedução objetiva, ou estabelecer a validade objetiva de um certo conjunto de noções

---

<sup>234</sup> Adiciono outra passagem onde essa tese é repetida: “Sim, ele nunca distinguiu claramente o conhecimento intuitivo e abstrato, e este é um ponto importante, e através disso, como veremos, envolveu-se em contradições insolúveis.” (SW, I, 582)

É interessante termos no horizonte o problema da heterogeneidade das faculdades levantado por Salomon Maimon em correspondência com Kant que apresentamos no terceiro capítulo deste trabalho. Como já manifestamos, as críticas de Maimon foram importantes não só pela atenção que receberam de Kant – Kant responde longamente as objeções de Maimon e o considera o adversário que melhor o compreendeu (Brief 352 von Maimon, 362 an Herz) – mas pelo impacto que causaram no contexto de recepção da CRP. Fichte, por exemplo, apresenta como motivação para a tentativa de edificação de um novo sistema de filosofia a obra crítica de Maimon à filosofia de Kant. Adiante utilizaremos esses dados históricos para justificar nossa interpretação do conjunto das críticas desferidas por Schopenhauer à doutrina das categorias de Kant.

<sup>235</sup> A interpretação de H.E.Allison, por exemplo, é idêntica a essa interpretação da CRP atacada por Schopenhauer: segundo ele o entendimento de Kant possui um uso “lógico” e um uso “real”. (2004, p.153). Isso atesta que a crítica de Schopenhauer a Kant, embora antiga, desafia a interpretação de intérpretes contemporâneos. ]

fundamentais para garantir o valor do conhecimento empírico destituído pelo ceticismo de David Hume<sup>236</sup>. Muito bem, o fato é que, como mostramos ao final do primeiro capítulo deste trabalho, Schopenhauer retoma e reformula o projeto esboçado por Reinhold e fundamenta sua filosofia transcendental em uma teoria das faculdades. Mas, diferentemente de Reinhold, a teoria das faculdades de Schopenhauer tem como resultado uma tese incompatível com o pressuposto da CRP que supõe que entendimento e sensibilidade são nossos poderes fundamentais de conhecimento e operam em regime de cooperação, de modo que intuições sem conceitos são cegas e conceitos sem intuições são vazios, isto é, o pressuposto de que há uma relação recíproca entre intuições e conceitos. Supondo isso Kant desenvolve sua teoria da experiência. (Cf. CRP: B74, §14)

Com efeito, a tese segundo a qual *uma faculdade cognitiva pode lidar com diferentes tipos de representação* é um pressuposto da CRP como um todo e em nenhum lugar Kant se preocupa em argumentar mais demoradamente em favor dessa tese<sup>237</sup>. E, de fato, a contradição vista por Schopenhauer na CRP ao atribuir aquelas duas funções ao entendimento resulta ser uma contradição somente porque ele impõe à CRP o resultado de sua teoria das faculdades; mais precisamente a tese segundo a qual *uma faculdade cognitiva não pode lidar com diferentes tipos de representação*

Schopenhauer, segundo nossa interpretação, impõe sua teoria das faculdades na CRP, e, dessa maneira, é possível entender as censuras ao pressuposto da CRP como um todo que faz parte da estratégia de Kant para demonstrar a possibilidade da experiência através de sua Doutrina das Categorias. A imposição dessa terceira tese à CRP é passível de compreensão ao se considerar o contexto de recepção da CRP, no qual Schopenhauer estava imerso. Digno de nota, ainda, é que o resultado da teoria das faculdades cognitivas de Schopenhauer faz com que sua filosofia transcendental escape do problema de heterogeneidade entre entendimento e sensibilidade – intuições e conceitos – suscitado por Salomon Maimon e reconhecido por Kant como insolúvel. Ao longo deste capítulo veremos que outros problemas apontados por Schopenhauer no modo como Kant desenvolveu sua filosofia transcendental são problemas que surgiram no contexto de recepção da CRP; entre eles estão o da insuficiência da teoria da sensibilidade de Kant e o problema da noção de objeto transcendental; problemas esses apontados por Jacobi. Veremos também que, ao indicar uma falha interna na teoria da

---

<sup>236</sup> Supomos sempre que o objetivo de Kant com sua Doutrina das Categorias é oferecer uma resposta a Hume. Motivos para isso podem ser encontrados no terceiro capítulo deste trabalho, secção: 3.2.

<sup>237</sup> Acreditamos que isso se deve ao fato de a CRP poder ter sido moldada para o Concurso da Academia de Berlim; cf. (Herder, 2002, p.185)

experiência de Kant por ela adotar uma determinada concepção de objeto, apelando para outra noção, aquela supostamente correta, de objeto – noção que fundamenta a teoria das faculdades de Schopenhauer – essa acusação de contradição ganha outra dimensão. Ela passa a fazer parte de um conjunto de críticas que nada mais é do que um esclarecimento de como Schopenhauer edificou o seu sistema de filosofia transcendental modificando a teoria da experiência de Kant.

## 5.2 Os erros da posição kantiana: causas psicológicas e equívocos conceituais

Nesta seção faremos um levantamento das acusações desferidas por Schopenhauer à tese da CRP da relação recíproca entre conceitos e intuições, entendimento e sensibilidade; trataremos de mostrar que Schopenhauer, que apresenta em seu texto acusações de inconsistência na CRP e comparações com as teorias da experiência e do conhecimento discursivo alegadamente corretas – aquelas encontradas no sistema do próprio Schopenhauer – encontra na sua teoria das faculdades as razões para desferir essas críticas a Kant.

Muito bem, mesmo o erro tem sua razão de ser. Kant é acusado por Schopenhauer de ter originado sua *Lógica Transcendental* no “afã pela simetria arquitetônica” (SW, I, 580-1) – o que seria a causa psicológica do erro. Segundo Schopenhauer, após desenvolver exemplarmente a *Estética Transcendental*, descobrindo as formas da sensibilidade, bem como as intuições puras, Kant, motivado por sua busca por simetria, teria inventado os conceitos puros do entendimento.<sup>238</sup> Em suma, a doutrina das categorias seria resultado não de uma genuína descoberta de como se torna possível o conhecimento empírico, mas de uma criação artificial de um intelecto – o do próprio Kant – guiado por um determinado fim: a constituição de um sistema simétrico.

Guiado por essa finalidade, Kant, ao findar a *Estética Transcendental* – doutrina, como enfatizamos, integralmente aceita por Schopenhauer<sup>239</sup> –, saiu à busca dos conceitos puros do

---

<sup>238</sup> (SW, I, 604-5): “Como ele tinha encontrado uma intuição pura a priori como condição da *intuição* empírica; da mesma maneira, achou ele, que seriam possíveis também os conceitos empíricos através de certos *conceitos puros*, como suposição em nossa faculdade cognitiva; o pensamento empírico e efetivo seria possível, então, através de um pensamento puro a priori, o qual, em si, nenhum objeto teria, mas que precisaria se ater à intuição; assim, então, como a *estética transcendental* demonstra (nachweist) um fundamento a priori da matemática, precisaria ser dado um tal fundamento para a lógica; através disso então aquela primeira sustentou na *Lógica Transcendental* uma meticulosa simetria”.

entendimento, deixando com isso de dar à matéria da intuição o tratamento exemplar que concedera a sua forma. Mas, de acordo com Schopenhauer, Kant, depois da descoberta de que temos intuições puras a priori – na *Estética Transcendental* – deveria ter investigado as condições de possibilidade da sensação: o modo através do qual seria dada a matéria da intuição e assim desenvolvido uma teoria da percepção (SW, I, 581, 591). Mas Kant não o fez e se limitou a conferir um papel passivo à sensibilidade, conferindo a ela o papel de acolher algo que é dado:

Disto - [do modo como Kant concebeu a sensibilidade] - se segue que o mundo intuitivo existiria para nós mesmo se nós não tivéssemos entendimento, que ele chegaria a nossa cabeça de uma maneira muito inexplicável, a qual ele freqüentemente indica através mesmo da sua surpreendente expressão que a intuição seria *dada*, sem explicar, adiante, esta indeterminada e figurativa expressão. (SW, I, 593)

Nessa passagem podemos encontrar uma sutil acusação segundo a qual a teoria da sensibilidade de Kant, em que essa faculdade é concebida como meramente receptiva, está comprometida com o realismo transcendental. Adiante retomaremos esse ponto, quando apresentarmos o comentário de Schopenhauer à passagem de B74. Mas a passagem acima ressalta o modo “inexplicável” como as intuições chegariam até nós, caso a teoria da sensibilidade de Kant fosse correta: a matéria da intuição seria somente “dada”; nós simplesmente teríamos intuições independentemente da atividade do entendimento. De modo que a ausência de uma teoria etiológica das sensações, a principal insuficiência da teoria da sensibilidade de Kant, demandou uma compensação nas funções que Kant conferiu à faculdade discursiva, que acabou sendo necessária para explicar a possibilidade da experiência<sup>240</sup>. Assim, o modo como Kant concebeu a origem da matéria da intuição, ou melhor, a negligência de Kant em relação a este tema, seu lacônico “etwas ist gegeben” (algo é dado), é, para Schopenhauer, aquilo que fez com que Kant precisasse atribuir aquelas duas funções ao entendimento, as quais Schopenhauer acusa de contraditórias.

---

<sup>239</sup> (SW, I, 601) “Na *Estética Transcendental* estão todos os seus princípios doutrinários corretamente demonstrados (wirklich bewiesen) através de um inegável fato da consciência.”.

<sup>240</sup> No terceiro capítulo deste trabalho vimos como Schopenhauer visou superar essa falha de Kant desenvolvendo uma teoria da percepção que delega à fisiologia o papel de explicar como a matéria da intuição, no vocabulário de Kant, chega a nós. A fisiologia, na teoria da percepção de Schopenhauer, complementa a filosofia transcendental; a primeira se ocupa da validade dos princípios que governam a experiência e a última do uso desse princípios. *Mutatis mutantis*: a primeira se ocupa das condições de possibilidade da forma do conhecimento empírico e a última da matéria.

Segundo Schopenhauer, com efeito, a função atribuída por Kant ao entendimento, conferir unidade ao múltiplo da intuição, é uma função que supre a lacuna deixada pelo insuficiente tratamento dado por ele à sensibilidade e, somente assim, Kant pode explicar a possibilidade da experiência. Assim, a faculdade discursiva precisou ser concebida não somente como a faculdade que opera com conceitos em juízos, mas também como a faculdade que confere unidade ao múltiplo da intuição<sup>241</sup>.

Em uma passagem em que Schopenhauer comenta o texto da CRP de B74, temos enunciado de forma menos sutil um problema que já sugerimos estar indicado na crítica de Schopenhauer à teoria da sensibilidade de Kant: uma concessão inadmissível ao realismo transcendental:

“Nosso conhecimento”, diz ele [Kant], “tem duas fontes, a saber: a receptividade da impressão e a espontaneidade dos conceitos: a primeira é a faculdade de receber representações e a segunda a capacidade de reconhecer um objeto através destas representações: através da primeira um *objeto* nos é dado, através da segunda ele é pensado.” Isto é falso; pois de acordo com isso, seria a *impressão*, através da qual temos mera receptividade, que portanto vem de fora e que é propriamente *dada*, já em uma *representação*, que, aliás, já é um *objeto*. Mas [essa *impressão*] não é nada além de uma *sensação* (*Empfindung*) nos órgãos sensíveis e somente através do uso do *entendimento* e das formas da intuição do espaço e do tempo, nosso *intelecto* transforma esta mera *sensação* em uma *representação* que a partir de então existe como *objeto* no espaço e no tempo e que do último (do objeto) não pode se diferenciar, quando muito se perguntaria pela coisa em si; mas, longe disso: [o *objeto* e *representação*] são idênticos. (SW, I, 591-2)<sup>242</sup>

No capítulo 3, examinamos a teoria da experiência de Schopenhauer e lá já havíamos mencionado essa crítica à *dadidade* (*Gegebenheit*) do objeto expressa em B74: se uma teoria da experiência toma o objeto como dado, não é possível garantir a validade objetiva de suas determinações intrínsecas, por isso, o objeto precisa ser um produto de uma faculdade espontânea; conceber o objeto como resultado de uma mera afecção deixa qualquer teoria da experiência sujeita aos problemas levantados por Hume. Fato curioso é que esse argumento é

<sup>241</sup> Esta tese da motivação de atribuição do segundo papel do entendimento ter se originado no insuficiente modo pelo qual teria sido desenvolvida a teoria da sensibilidade, justificamos basicamente através da mera disposição textual: a passagem acima intercala os dois conjuntos de passagens de Kant que definem os papéis do entendimento; ela situa-se imediatamente após a apresentação de que o entendimento seria uma faculdade de juízo e antecedendo o bloco de passagens que definem o entendimento como uma faculdade que dá unidade ao múltiplo da intuição. Essa passagem pode ser entendida, então, como uma espécie de sarcasmo retórico. Há também outra passagem, em outro contexto, onde esta motivação kantiana é apresentada explicitamente: “Kant põe no entendimento o impossível, somente para demandar menos da sensibilidade.” (SW, III, 114)

<sup>242</sup> Esta é uma citação livre de Schopenhauer, isto é, uma citação não-literal. Certamente se refere a B74.

extremamente kantiano (*Cf.* CRP:§14), e Schopenhauer provavelmente estava ciente de que a teoria da sensibilidade de Kant devia ser interpretada assim; mas, de qualquer modo, seu sistema não dá margem para ambigüidades<sup>243</sup>: a nossa intuição é intelectual e criadora de seu próprio objeto. No próximo capítulo examinaremos a noção de objeto do sistema de Schopenhauer, e lá veremos como é essa própria noção central de seu sistema que é a razão última para a rejeição do pressuposto da CRP de que entendimento e sensibilidade operam conjuntamente estabelecendo uma relação recíproca entre conceitos e intuições e com funções complementares no conhecimento de objetos. Schopenhauer, nessa passagem, acusa de falsa a tese kantiana que expressa a cooperação entre entendimento e sensibilidade e defende o seu modo próprio de conceber a possibilidade da experiência: o entendimento transforma as sensações em objetos, através da categoria da causalidade, e só aí teríamos representações intuitivas. Diferentemente de Kant, que concebia as intuições como representações e, por isso, representações de objetos (*Cf.* CRP: A108: “Todas as representações enquanto representações têm seu objeto”). Assim, a descrição dos poderes cognitivos pressuposta pela CRP para explicar a possibilidade da experiência é rejeitada, naquela passagem de Schopenhauer, sem uma justificativa adequada, afora as vantagens alegadas da troca por uma outra teoria supostamente verdadeira. Nesse caso, a Doutrina de Kant seria rejeitada porque verdadeira seria a alternativa oferecida por Schopenhauer, concebida de acordo com uma teoria geral das faculdades segundo a qual as faculdades operam autonomamente<sup>244</sup>, sem misturar produtos de faculdades distintas e principalmente: o objeto não pode ser dado, precisa ser produzido pelo entendimento.<sup>245</sup>

Essa rejeição da teoria kantiana da experiência através de uma mera troca com a sua própria teoria reforça nossa tese exegética segundo a qual o texto do apêndice sobre a filosofia de Kant contém, em grande parte, meras comparações da teoria da experiência de Schopenhauer com a de Kant; comparações essas que devem ser entendidas como esclarecimentos de como e por que Schopenhauer concebeu sua teoria da experiência da maneira como o fez.

Por outro lado, podemos perceber, nessas acusações de Schopenhauer, a conjunção de duas críticas à CRP que surgiram no contexto de sua primeira recepção: (i) o problema de

<sup>243</sup> Em diversas passagens da segunda edição da CRP, Kant manifesta ter, conscientemente, concebido o entendimento e a intuição humana em oposição à divina: o entendimento humano é discursivo e não intuitivo, isto é, não cria o seu próprio objeto; nossa intuição não é intelectual. *Cf.* seção 1.1

<sup>244</sup> Vide o capítulo 2.

<sup>245</sup> Vide o capítulo 3.

uma exígua teoria da percepção, que esconde o problema da afecção: não é possível, para Kant, mostrar como a coisa em si chega até nós; se for através de uma interação causal, a coisa em si é mais um fenômeno, pois, como todos eles, estaria submetida a uma categoria do entendimento<sup>246</sup>; (ii) o problema da heterogeneidade do entendimento e da sensibilidade: o pressuposto de que uma relação recíproca entre conceitos e intuições, tornado possível através de uma cooperação entre entendimento e sensibilidade, não dá conta de explicar o que precisa ser explicado, pois não é possível demonstrar que entendimento e sensibilidade operam conjuntamente<sup>247</sup>.

Retornando a nossa análise do texto do apêndice: encarar essas afirmações de Schopenhauer a respeito do descuido de Kant com a origem da matéria das intuições, que resultam em uma faculdade intuitiva deficiente, como fundamentadas na própria teoria da experiência de Schopenhauer seria, manifestamente, enfraquecer o alcance da crítica de Schopenhauer a Kant; enfraquecimento ocasionado por uma relativização dessas críticas. Continuemos, então a examinar as acusações feitas por Schopenhauer a Kant e vejamos se, de fato, não podemos encontrar nessas críticas nada além de um projeto distinto do da CRP; ou, quando muito, vejamos se, em alguma medida, uma imposição a Kant de exigências extrínsecas, como a que cogitamos poder estar em curso, pode ser compreensível. A seguinte passagem nos auxiliará nisso:

Mas Kant confere os objetos ao *pensar*, para, através disso, fazer com que o mundo objetivo viesse a depender do *entendimento*, sem fazer dele, contudo, uma faculdade de *intuição*. Neste relacionamento (*Beziehung*) ele distingue, sem dúvida, o intuir do pensar, mas faz das coisas individuais objetos, em parte da intuição, em parte do pensamento. (SW, I, 597) (por nós sublinhado)

O leitor poderá conferir como esta passagem está intercalada no texto, mais uma vez, com comparações da teoria de conhecimento de Kant com a própria de Schopenhauer, comparações essas que não são suficientes para decidirmos qual delas é correta; de modo que com essas comparações ainda não é apresentada nenhuma razão para justificar as acusações de Schopenhauer de que a teoria da experiência de Kant padece de alguma falha. Mas na passagem acima, destacamos uma frase em que há um comprometimento com uma tese que diz respeito às faculdades cognitivas e às suas respectivas funções, que poderia ser formulada

<sup>246</sup> Cf. Jacobi (2001), Hoyos (2001b) e Bonnacini (2003).

<sup>247</sup> Cf. (Maimon, 1790, p. 70-74)

do seguinte modo: *Faculdades cognitivas devem operar em um só tipo de representação*. Essa é a terceira tese faz das funções atribuídas por Kant ao entendimento uma impossibilidade, e que é uma decorrência da teoria geral das faculdades de Schopenhauer.

Fatos bem claros e manifestos são, portanto, os seguintes: (1) As teses de Kant, a respeito do papel das faculdades cognitivas, são totalmente rejeitadas por Schopenhauer. Pois tanto (1a) o duplo papel conferido por Kant ao entendimento é recusado, como (1b) o papel conferido à sensibilidade. (2) A teoria geral das faculdades de Schopenhauer é incompatível com o pressuposto da CRP de que entendimento e sensibilidade conjuntamente tornam possível a experiência, revogando a tese segundo a qual intuições e conceitos devem estar em uma relação recíproca, pois cada faculdade deve operar autonomamente.

Percebemos, então, que Schopenhauer acusa a teoria da experiência de Kant de partir de uma incorreta descrição de como são nossos poderes cognitivos, pois tanto (1a) a teoria de Kant da sensibilidade é incorreta, como a (1b) dupla função que é atribuída ao entendimento é impossível (falha essa geneticamente determinada por 1a). Mas, além disso, segundo Schopenhauer, há uma tese geral adotada por Kant que é falsa: (3) faculdades cognitivas podem lidar com representações produzidas por outras faculdades; no presente caso: uma faculdade discursiva – o entendimento – pode lidar com representações intuitivas, conferindo “unidade ao múltiplo da intuição”.

Como já manifestamos, foge do escopo da CRP enunciar uma teoria das faculdades cognitivas, e a imposição à filosofia transcendental de Kant de uma teoria sobre nossos poderes cognitivos fundamentada em um princípio primeiro de conhecimento se compreende ao se considerar o projeto de Reinhold. E considere-se que até aqui tratamos de examinar em que consiste o que chamamos de crítica à teoria da experiência de Kant por comparação com a teoria supostamente correta: a teoria da experiência de Schopenhauer, fundamentada em uma teoria das faculdades. Até este ponto de nossa análise, tudo que temos é uma acusação de contradição lançada a Kant por atribuir duas funções ao entendimento, coisa que só explicamos pela imposição da teoria das faculdades de Schopenhauer, e, adicionalmente, um certo número de acusações de erro por parte de Kant ao conceber nossos poderes cognitivos da maneira que concebeu – todas elas sem outra justificativa evidente que não seja a teoria das faculdades de Schopenhauer.

Na seção seguinte, teremos algo distinto: a identificação de um problema interno à teoria da experiência de Kant por Schopenhauer. Examinado esse problema, teremos condições de estabelecer uma relação entre os dois aspectos da crítica de Schopenhauer a

Kant, e assim obter uma compreensão diferente desses aspectos quando considerados no todo que constitui a crítica de Schopenhauer à teoria da experiência de Kant.

### **5.3 Uma *conditio sine qua non* da teoria da experiência de Kant: o objeto transcendental**

Como assinalamos acima, até aqui não encontramos nenhuma crítica à teoria da experiência de Kant que apontasse um problema interno a essa. Agora teremos isso: segundo a interpretação de Schopenhauer, toda a teoria da experiência de Kant – pautada em uma determinada maneira de conceber nossos poderes cognitivos – depende de que o entendimento possa conferir aquilo que a sensibilidade – da maneira concebida por Kant – não pode proporcionar: a relação a um objeto (*Beziehung auf Objekt*). Até o final deste capítulo, veremos como a ilegitimidade dessa noção de objeto transcendental, que é condição necessária para a descrição de nossos poderes cognitivos concebida pela teoria da experiência de Kant, nos possibilitará ter outra perspectiva em relação à acusação de contradição feita por Schopenhauer: a correta noção de objeto, que nos permite identificar a falha da noção kantiana (é fundamental que o relacionamento concebido por Kant entre entendimento e sensibilidade seja capaz de explicar a possibilidade da experiência), fundamenta uma teoria geral das faculdades incompatível com o modo como Kant concebe as faculdades cognitivas. Ou melhor: de acordo com as ambições fundacionalistas de Schopenhauer, a relação entre entendimento e sensibilidade concebida por Kant será falsa porque a correta é a sua e as funções do entendimento atribuídas por Kant são contraditórias porque são contraditórias diante da teoria das faculdades – não de qualquer uma, mas da correta. Mas é preciso salientar que o exame que faremos da noção de objeto de Schopenhauer, que embasa a pretensão de seu autor de justificar a acusação de ilegitimidade da noção de objeto da DT, será feito somente no capítulo seguinte. De modo que somente na última seção deste trabalho concluiremos nosso exame da crítica de Schopenhauer à teoria da experiência de Kant. Neste capítulo nos limitaremos a indicar a relação que vemos entre as críticas à teoria da experiência de Kant que são puramente relativas ao sistema de Schopenhauer e a crítica direta, que se dirige a um problema interno apontado na teoria da experiência de Kant. Passemos agora ao exame do texto de Schopenhauer.

Depois de apresentar as passagens nas quais Kant se compromete com a tese de que o entendimento é a faculdade discursiva que torna possível os juízos e as passagens nas quais

Kant se compromete com a tese de que essa mesma faculdade cognitiva torna possível a experiência, pois é a faculdade que confere unidade ao múltiplo da intuição, e nisso denunciar haver contradição (SW, I, 593-4), Schopenhauer convida “todos os que compactam de admiração por Kant a conciliar estas contradições<sup>248</sup> e mostrar que Kant teria pensado algo coerente com sua doutrina da experiência e mostrar o modo como o ato do entendimento e de suas doze funções é determinado.” (SW, I, 595)

Na análise que conduzimos até aqui, percebemos como a tese sobre o relacionamento “promíscuo”<sup>249</sup> das faculdades cognitivas, com o qual a Doutrina das Categorias se compromete, é considerado contraditório por Schopenhauer. Veremos agora como essas teses – sobre a articulação entre as faculdades que constituem a maneira como Kant explica a possibilidade da experiência: entendimento e sensibilidade operam cooperativamente – dependem, de acordo com a interpretação de Schopenhauer, de uma híbrida noção “cognitivo-metafísica”:

Se nós nos ocuparmos agora de sondar a mais íntima opinião de Kant, que não é claramente manifesta por ele, descobriremos que um tal objeto, diferente da *intuição*, mas que não é de modo algum um *conceito*, é propriamente o objeto do entendimento; o fato é que realmente a estranha suposição de um tal objeto irrepresentável (*unvorstellbar*) deve ser propriamente o meio através do qual a intuição se torna experiência; acredito que um velho, enraizado e definhado preconceito de toda investigação<sup>250</sup> é em Kant o último fundamento da aceitação de um tal *objeto absoluto*, o qual é, em si, objeto, isto é, sem sujeito. Certamente ele não é o *objeto intuído*, mas ele é através do conceito adicionado (*hinzugedacht*) à intuição como algo correspondente a ela e só assim a intuição é experiência e tem valor e verdade que conseqüentemente só é alcançada primeiramente através da relação a um conceito (em posição diametralmente oposta a nossa exposição, segundo a qual o conceito recebe valor e verdade da intuição). O adicionar pelo pensamento (*das Hinzudenken*) deste objeto não-representável diretamente à intuição é a função própria das categorias. “(A399) O objeto é dado somente através da intuição, o qual depois é pensado conforme a categoria.” Isto se torna especialmente claro em outro lugar: (B125) “Pergunta-se agora se não ocorrem a priori também conceitos, enquanto condições sob as quais unicamente algo seja pensado enquanto *objeto* em geral, embora não *intuído*”. (SW, I, 596)

<sup>248</sup> O plural aqui é uma questão de estilo literário que se explica no contexto. Não há contradição além do duplo papel do entendimento.

<sup>249</sup> “Vermischung”, termo freqüentemente utilizado por Schopenhauer também pode ser traduzido por promiscuidade.

<sup>250</sup> No último capítulo veremos como este preconceito parece ser o que há de comum à concepção kantiana de objeto e à posição realista, de acordo com a posição de Schopenhauer, naturalmente.

A passagem se refere à função da noção de objeto transcendental no argumento da Dedução Transcendental de Kant. Suponhamos, para efeitos de análise, que, nessa parte da CRP que mais deu trabalho ao seu autor, Kant buscava mostrar como a experiência é possível, e assim refutar o ceticismo de Hume quanto à capacidade humana de ter conhecimento empírico<sup>251</sup>. A estratégia de Kant para mostrar que o homem pode ter experiência foi conceber os seus poderes cognitivos com duas dicotomias: temos dois poderes de conhecimento – entendimento e sensibilidade – e ambos estão habilitados a ter representações a priori e a posteriori (Cf. §14 CRP e introdução à *Lógica Transcendental*). As representações a priori do entendimento e da sensibilidade são aquelas, não contempladas pelo empirismo de Hume, que tornam possível o nosso conhecimento empírico. Essas representações em conjunto constituem o aparato do sujeito cognoscente que lhe possibilita conhecer empiricamente; conjunto esse formado pelas categorias ou conceitos puros do entendimento e as formas da sensibilidade. Isso posto, há um problema, reconhecido por Kant<sup>252</sup>, que a dedução transcendental precisa resolver, a saber: a ligação entre essas faculdades de naturezas distintas. (Cf. CRP: A90/B122-3) Sem essa ligação, não há como aceitar que a Doutrina das Categorias de Kant realize aquilo a que se propõe, pois as categorias não teriam nenhuma serventia: as categorias não poderiam de modo algum ser condições de possibilidade da experiência que nos habilitam a conferir unidade ao múltiplo da intuição, caso não houvesse ligação entre entendimento e sensibilidade. Isto é, o segundo papel exercido pelo entendimento, de acordo com a CRP na interpretação de Schopenhauer, – que consiste em conferir unidade ao múltiplo das intuições – e, que teria sido geneticamente determinado pelo modo insuficiente como Kant concebeu sua teoria da sensibilidade (pois ela sozinha não seria capaz de conferir intencionalidade ao nosso conhecimento), depende que haja uma conexão entre entendimento e sensibilidade e ela é demonstrada da seguinte forma: visto que (i) entendimento e sensibilidade são nossos poderes de conhecimento e (ii) a ligação entre entendimento e sensibilidade é necessária para que a experiência possa ser produzida (pois (i) é tomado como verdadeiro), há uma ligação entre entendimento e sensibilidade. Esse seria o argumento transcendental de Kant: diante da premissa que nossos poderes cognitivos são tais e tais, estabelece-se uma prova a respeito das relações entre esses poderes cognitivos; prova que consiste em apenas atribuir ao conjunto de descrições de nossas habilidades cognitivas

---

<sup>251</sup> Aqui, como no capítulo 3 deste trabalho, supomos que a interpretação de Schopenhauer é como a de Salomon Maimon. Vide secção 3.2.

<sup>252</sup> Tanto nas duas edições da CRP (A90/B122-3), como no debate com Maimon em que este acusa Kant de não poder demonstrar que há essa ligação entre entendimento e sensibilidade.

poderá satisfação dos requisitos exigidos para explicar a possibilidade da experiência. Assim, o argumento transcendental de Kant é orientado por uma definição do que seja a experiência e pela tarefa de explicá-la; uma vez descobertas os requisitos para explicar a experiência, estipulam-se funções aos poderes cognitivos humanos, os quais são concebidos de uma determinada maneira, seja ela provada em outro lugar, ou não. (Cf. CRP: Axvii)

Mas, além de provar que entre sensibilidade e entendimento há uma ligação, a teoria da experiência de Kant precisa que a função desempenhada pelo entendimento seja uma função legítima. Na passagem acima, Schopenhauer põe o peso da legitimidade da função do entendimento – e de toda a teoria da experiência de Kant – na noção de objeto transcendental. De modo que somente as categorias é que conferem intencionalidade às intuições e fazem delas objetos, ou seja: somente com os conceitos puros do entendimento atuando nas intuições é que, de acordo com Kant nessa interpretação de Schopenhauer, podemos ter conhecimento empírico, pois a sensibilidade sozinha não é capaz de produzir uma característica essencial do conhecimento empírico<sup>253</sup>: a intencionalidade. Com efeito, de acordo com a leitura de Schopenhauer, essa característica essencial do conhecimento empírico, que qualquer teoria da experiência precisa mostrar como pode ser alcançada, na teoria da experiência de Kant é alcançada através da adição (das Hinzudenken) do objeto transcendental pelo pensamento.

A fim de determinar melhor o que Schopenhauer entende por essa segunda função do entendimento que é “adicionar o objeto transcendental” através das categorias do entendimento, recordemos aquela passagem que apresentamos onde Schopenhauer repudia a afirmação de que nosso conhecimento (B74) possui duas fontes: a receptividade da impressão e a espontaneidade dos conceitos; por uma o objeto é dado e por outra pensado. Na oportunidade, Schopenhauer destacava a insuficiência da teoria da sensibilidade de Kant que, por sua mera passividade, não podia conferir unidade à intuição; fato que fez com que o entendimento passasse a cumprir justamente a função que faltava para a faculdade sensível: uma faculdade espontânea era demandada para suprir a passividade da sensibilidade. Na passagem acima, temos a determinação daquilo que complementa a deficiência da teoria da sensibilidade de Kant: a adição do objeto por uma outra faculdade estranha à sensibilidade, a qual, no conjunto de suas operações transcendentais a priori, torna possível a experiência. Assim, o resultado pretendido pela ligação entre entendimento e sensibilidade, que é a

---

<sup>253</sup> No cap. 3 deste trabalho apresentamos aquilo que entendemos ser o desafio tanto de Kant como de Schopenhauer: mostrar que as notas de uma noção primitiva de experiência podem ser todas alcançadas através de suas teorias sobre a experiência; dentre essas notas está a intencionalidade, ou relação a um objeto. Caso uma teoria sobre a experiência não consiga suprir essa demanda estabelecida pela noção primitiva de experiência – que Hume evocou em seu ataque ao empirismo no *Tratado da Natureza Humana* – essa teoria não é uma boa teoria, isto é, não é capaz de explicar como a experiência é possível.

explicação da possibilidade da experiência, só é alcançável se a noção de objeto transcendental for uma noção legítima e, assim, o segundo papel do entendimento de Kant possa se efetivar através dessa adição de objetividade<sup>254</sup> à intuição<sup>255</sup>. De modo que a sensibilidade sozinha não conseguiria “apreender algo”<sup>256</sup> (*etwas begreifen*). O entendimento como o concebe Kant, portanto, com suas categorias, complementa a tarefa da sensibilidade, conferindo intencionalidade e, desse modo, alcança um requisito de uma teoria da

---

<sup>254</sup> Adicionarei algumas considerações a fim de enriquecer a interpretação que Schopenhauer faz das categorias de Kant: (i) a interpretação é muito semelhante à de Jacobi (Jacobi, 2001, p. 165, 167-8), que afirma: “O fato de que esta ou aquela afecção da sensibilidade ocorra em mim não significa, em absoluto, que esta representação se refira a um objeto (cf. A253/B309). É o entendimento que *adiciona* o objeto aos fenômenos quando liga o múltiplo em uma consciência una; assim, pois, dizemos: conhecemos o objeto quando configuramos uma unidade sintética a partir da intuição. O conceito dessa unidade é a representação do objeto = x. Este = x não é, no entanto, o objeto transcendental, pois dos objetos transcendentais não sabemos nada; este [o objeto transcendental] chega a ser considerado causa inteligível dos fenômenos em geral somente com o fim de que tenhamos algo que corresponda à sensibilidade enquanto receptividade (cf. A253 /B309).”

(ii) Jacobi, em seu texto, indica passagens do texto de Kant que corroboram a interpretação apresentada por Schopenhauer às quais o próprio Schopenhauer não faz referência, a saber: A253/B309 e A380, mas teríamos a interpretação de Schopenhauer mais colada ao texto de Kant de A250-1 (não referida nem por Jacobi, nem por Schopenhauer): “Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist in so fern nur das transscendentale Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas =x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermitteltst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transscendentale Object läßt sich gar nicht von den sinnlichen *datis* absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntniß an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.

Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Object vor, sondern dienen nur dazu, das transscendentale Object (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen.“(sublinhado por mim) „Todas nossas representações estão de fato relacionadas através do entendimento a um objeto e uma vez que aparências não passam de representações, então o entendimento as relaciona a um algo distinto do objeto da intuição sensível: mas este algo é somente o objeto transcendental. Isso significa um algo = x, do qual nós nada sabemos, nem em geral (segundo a configuração presente de nosso entendimento) podemos saber, mas ele pode somente servir como um correlato da unidade da apercepção para a unidade do múltiplo da intuição sensível, através do que o entendimento reúne esse múltiplo no conceito de um objeto. Esse objeto transcendental não se deixa separar de modo algum dos dados sensíveis, porque desse modo nada mais restaria através do que ele pudesse ser pensado. Ele também não o objeto do conhecimento em si mesmo, mas somente a representação das aparências sob o conceito de um objeto em geral, o qual é determinável através do múltiplo dessas aparências.

Justamente por essa razão as categorias não representam nenhum objeto especial dado apenas ao entendimento, mas servem somente para determinar o objeto transcendental (o conceito de algo em geral), através daquilo que é dado na sensibilidade; para, assim, conhecer empiricamente aparências sob conceitos de objetos.)”

<sup>255</sup> Este é o papel que Allison atribui às categorias: “a unidade sintética do múltiplo trazida pelas categorias é a forma do pensamento de um objeto em geral.” (Allison, 2004, p.154) Fato que mostra que Schopenhauer não foi nem o primeiro, que parece ter sido Jacobi, nem o último a interpretar Kant dessa maneira.

<sup>256</sup> No primeiro capítulo apresentamos o modo como Schopenhauer desenvolve a teoria da sensibilidade de Kant de maneira que o conhecimento de um objeto passa a ser alcançado através de uma faculdade intuitiva, porém ativa. A comparação é interessante.

experiência: explicar como se pode ter intencionalidade no conhecimento empírico. No caso da teoria de Kant isso ocorre, segundo Schopenhauer, através de uma operação conjunta de entendimento e sensibilidade; o entendimento contribui com o objeto transcendental, o qual é adicionado à intuição dando à sensibilidade o que ela, na qualidade de uma faculdade passiva, não seria capaz, sozinha, de proporcionar: “valor e verdade” (expressões de Schopenhauer que entendemos como a satisfação da demanda última de uma teoria da experiência: a explicação de como se pode ter conhecimento empírico. *Cf.* (CRP: Axvii); passagem em que Kant manifesta qual era a finalidade de sua dedução objetiva: expor e tornar inteligível a validade objetiva dos princípios que governam a experiência.)

#### **5.4 A intencionalidade conferida através da “adição” do objeto transcendental à intuição é legítima?**

Até aqui, vimos que Schopenhauer identifica nas duas funções atribuídas por Kant ao entendimento uma contradição, coisa que se explicaria somente com a imposição de uma terceira tese, estranha à CRP e ao escopo da mesma; uma tese a respeito do modo de se conceber as relações entre faculdades cognitivas, a saber: uma faculdade cognitiva que torna possível um tipo de representação qualquer tem o seu domínio de aplicação restrito a esse tipo de representação. Como reiteradamente afirmamos, essa é uma tese da teoria das faculdades de Schopenhauer que aparentemente é a única coisa que lhe permite acusar Kant de contradição ao utilizar a faculdade discursiva para realizar operações em representações sensíveis. Também vimos que a segunda função atribuída por Kant ao entendimento – conferir unidade ao múltiplo da intuição –, segundo Schopenhauer, teria sido uma demanda que se impôs a quem não desenvolveu uma teoria da percepção: Kant se limitou a conceber a intuição como dada, não podendo garantir a necessidade de um traço fundamental do conhecimento empírico: a intencionalidade. Pois, como a estratégia da filosofia transcendental para explicar a possibilidade da experiência é atribuir uma origem a priori para todas as características do conhecimento empírico (*Cf.* CRP: §14) que fazem parte da noção primária de experiência, a intencionalidade, que não é alcançada através de nenhuma função da sensibilidade, que é concebida por Kant como uma faculdade passiva, precisa ser alcançada através do entendimento e isso ocorre através da “adição” do objeto transcendental pelo

conjunto de conceitos puros do entendimento. Assim, a débil teoria da sensibilidade de Kant demandou uma hipertrofia do entendimento.

Mas, segundo Schopenhauer, essa função do entendimento só pode ser legítima se a noção de objeto transcendental for, igualmente, uma noção legítima. O fato é que, no apêndice sobre a filosofia de Kant, Schopenhauer se limita a anunciar que a noção de objeto transcendental é uma noção ilegítima que pressupõe a distinção entre representação e objeto da representação. A justificativa da ilegitimidade dessa distinção não é oferecida nesse texto que analisamos: apenas há um anúncio de incompatibilidade com um princípio auto-evidente, cujo esclarecimento é remetido a outro texto. Finalizaremos esse capítulo identificando a estrutura do argumento da crítica interna à teoria da experiência de Kant que será examinado no capítulo seguinte; antes disso, identificaremos os pressupostos supostamente ilegítimos da teoria da experiência de Kant e sinalizaremos para a relação peculiar que há entre o movimento de derrubada da doutrina das categorias pretendido por Schopenhauer e a edificação de seu sistema de filosofia transcendental, coisa que nos permitirá conferir outro significado a essa, à primeira vista, arbitrária imposição da teoria das faculdades de Schopenhauer à teoria da experiência de Kant e à conseqüente acusação de contradição a Kant por atribuir ao entendimento aquelas duas funções: julgar e conferir unidade à intuição.

Ora, depois de identificar no objeto transcendental uma noção que é condição necessária para a doutrina das categorias cumprir a sua função de explicar a possibilidade da experiência, e somente através dessa noção poder habilitar o relacionamento concebido por Kant entre entendimento e sensibilidade para explicar a possibilidade da experiência (pois do contrário não seria possível para Kant explicar como o conhecimento empírico alcança intencionalidade), Schopenhauer caracteriza esta noção e passa imediatamente a uma análise dos comprometimentos necessários para que ela possa ser concebida: o objeto transcendental não é “o objeto intuído”, mas um objeto “não representável”, que também é chamado “objeto absoluto” e “objeto em si”, e é uma noção que supõe a distinção entre representação e objeto da representação. (SW, I, 596, 598) Essas qualificações da noção de objeto transcendental da CRP salientam aquilo que Schopenhauer chamou de “resquícios de realismo” assinalam o motivo de sua recusa de legitimidade para essa noção e, com isso, da rejeição de toda a doutrina das categorias, visto que aquela noção, como apresentamos acima, foi interpretada como uma condição necessária do segundo papel do entendimento de Kant: o papel que consiste em conferir unidade às intuições através dos conceitos puros ou categorias.

Eis a passagem do texto de Kant, indicada por Schopenhauer, em que a noção de objeto transcendental é apresentada, e na qual Schopenhauer denuncia um comprometimento com a distinção entre representação e objeto da representação:

Agora nós podemos determinar também corretamente o nosso conceito de objeto em geral. Todas as representações, enquanto representações, possuem seu objeto e podem ser objeto de outras representações. Aparências são os únicos objetos que podem nos ser dados imediatamente e isso que se relaciona imediatamente com o objeto, chama-se intuição. Mas essas aparências não são coisas em si mesmas, mas apenas representações que têm o seu objeto que não pode ser intuído por nós e que por isso não é empírico, isto é, ele pode ser chamado de objeto transcendental =X. (A108-9)<sup>257</sup>

A partir dessa passagem da *Crítica da Razão Pura*, Schopenhauer apresenta um quadro de noções com as quais Kant estaria comprometido em sua teoria da experiência, a saber: (1) representação: aparências ou intuições, que são tomadas como sinônimos, tanto por Kant – ao menos na passagem acima – como por Schopenhauer; (2) objeto da representação: o objeto transcendental, chamado por Schopenhauer de “objeto em si”, ou “objeto absoluto” e (3) coisa em si. As intuições ou aparências, pondera Schopenhauer, pertencem à sensibilidade; a coisa em si é totalmente incognoscível, por isso não é objeto de faculdade alguma; por fim, o objeto da representação, ou objeto transcendental, é uma noção que pertence ao entendimento, mas que é condição de possibilidade da unidade da intuição e precisa ser a ela adicionada e, ainda assim permanece um “objeto irrepresentável”. Nessas características dessa noção intermediária entre a coisa em si e as representações, Schopenhauer vê a hibridez espúria, que teria sido concebida a partir de traços da coisa em si e traços das representações. Pois, “ou algo é uma mera representação, ou é coisa em si” e é independente de nossas representações: a noção intermediária, o objeto da representação que não pode ser intuído nem representado, o objeto transcendental, não pode ser concebida. A “irrepresentabilidade” do objeto transcendental é a característica dessa condição necessária da doutrina das categorias de Kant repudiada por Schopenhauer: um objeto “não-representável” e que não pode ser conhecido por nós de maneira alguma (Cf. CRP: A250) é tomado por ele como um

---

<sup>257</sup> Uma comparação com A250-3 e A380 e acompanhar o prosseguimento dessa passagem (até A110) é importante para que se conceda propriedade à interpretação de Schopenhauer, que confere à noção de objeto transcendental o fundamento para a função das categorias. Ainda resta dizer que essa passagem será analisada com maior detalhe no capítulo seguinte quando, de posse da justificativa de Schopenhauer para recusar a noção realista de objeto de Kant, nosso propósito será analisar a falha apontada por Schopenhauer no argumento da DT de Kant.

contra-senso pois se trata de “um objeto que não demanda sujeito”. (ein Objekt, das keines Subjekts bedarf) (SW, I, 598)

Nesse ponto, temos a conexão entre os dois temas que, segundo nossa interpretação, compõem o apêndice sobre a filosofia de Kant: (i) a diferença fundamental entre as filosofias transcendentais de Kant e a de Schopenhauer e (ii) a falha encontrada por Schopenhauer na filosofia transcendental de Kant. A conexão entre esses dois temas é a seguinte: a noção que revoga a noção de objeto transcendental e que derruba a doutrina das categorias de Kant, é a mesma que decorre do primeiro princípio do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer.

Mas a própria distinção entre representação e objeto da representação é infundada: isto Berkeley já demonstrara e se segue de toda a minha apresentação no primeiro livro especialmente no primeiro capítulo das adições [Volume 2], também da própria visão de Kant fundamentalmente idealista da primeira edição<sup>258</sup>: isto depende, no final das contas, do significado que se atribui à palavra objeto. (SW, I, 598-9)

A noção correta de objeto, para Schopenhauer, só pode ser uma noção genuinamente idealista, segundo a qual o objeto está necessariamente vinculado ao sujeito como representação dele. Essa emerge do princípio primeiro da filosofia de Schopenhauer (Cf. PRS:§16, MVR:§1) e é expressa de maneira sumária na proposição “não há objeto sem sujeito”, creditada por Schopenhauer a Berkeley.

Mas é preciso ressaltar que essa é uma noção meramente *epistemológica* de objeto e só por isso Schopenhauer pode pensar que sua expressão é trivialmente verdadeira e constitui um princípio analítico, ao passo que sua negação é uma contradição. A noção de objeto da CRP estaria comprometida por ilegitimamente supor uma independência ontológica do objeto em relação ao sujeito e, assim, conceber injustificadamente uma noção de objeto que não se relaciona com o sujeito através de uma representação.

No capítulo seguinte, após analisarmos os textos em que Schopenhauer apresenta e esclarece seu princípio primeiro – que são os textos indicados na passagem acima citada –,

---

<sup>258</sup> Schopenhauer descobriu tardiamente que a 1ª edição da Crítica da Razão Pura era diferente das subseqüentes. As suas críticas à filosofia kantiana parecem ter sido escritas antes desta descoberta e se concentraram bastante no não reconhecimento, por parte de Kant, do princípio: “Não há objeto sem sujeito”. Na 1ª edição podemos ver este princípio (A 137) jogar algum papel, mas ele não é capaz de impedir Kant de realizar “os passos errôneos” que Schopenhauer havia reconhecido em detrimento da ignorância do princípio. Mas mesmo depois de reconhecer a presença do princípio na 1ª edição, Schopenhauer não alterou significativamente o texto de suas críticas a Kant.

mostraremos que o problema com a noção de objeto transcendental apontado por Schopenhauer motivou, nos dias de hoje, Henry Allison a distinguir duas noções de objeto na CRP e a atribuir a Kant a mesma noção de objeto que decorre do primeiro princípio de Schopenhauer: uma noção idealista e epistemológica de objeto, segundo a qual o objeto é mera representação do sujeito. A noção incorreta de objeto, segundo Schopenhauer, é a que guarda traços de realismo e que supõe a distinção entre representação e objeto da representação; Paul Guyer, ao contrário de Allison, interpreta a mesma noção de objeto do §17 da CRP como uma tal noção ilegítima, resultado de um *non sequitur*.<sup>259</sup>

Consideremos o conjunto da crítica de Schopenhauer a Kant apresentado nesse apêndice que analisamos. A tese da teoria geral das faculdades cognitivas de Schopenhauer (examinada no cap. 2 deste trabalho) foi evocada ao longo do apêndice para censurar o pressuposto a que apela a CRP para explicar a possibilidade da experiência, a saber: que entendimento e sensibilidade operam em cooperação, configurando uma relação de subsunção de intuições a conceitos. Inclusive as duas funções atribuídas por Kant ao entendimento, que são o destaque de sua *Lógica Transcendental*, foram acusadas de contradição por Schopenhauer e a fonte dessa acusação, apontamos, foi a tese de sua teoria das faculdades segundo a qual uma faculdade cognitiva deve operar exclusivamente com um tipo determinado de representações. Ora, o princípio que permite a Schopenhauer justificar a sua acusação de que a Doutrina das Categorias falha em seu propósito de explicar a possibilidade da experiência é o mesmo que fundamenta a sua teoria geral das faculdades cognitivas. Assim, o mesmo princípio que é utilizado por Schopenhauer para rejeitar a teoria da experiência de Kant, pois demonstra ser ilegítima a noção que é condição necessária para que a doutrina apresentada na *Lógica Transcendental* explique a possibilidade da experiência, fundamenta a teoria geral das faculdades cognitivas de Schopenhauer, incompatível com o pressuposto da Doutrina das Categorias. Desse modo, observamos como a crítica de Schopenhauer à Doutrina das Categorias não é exclusivamente uma crítica endereçada a denunciar um problema interno da filosofia de Kant; há uma crítica desse tipo (a noção de objeto transcendental – condição para que Kant possa explicar a intencionalidade do conhecimento empírico – é incoerente), mas há também um conjunto de críticas que compõe

---

<sup>259</sup> O problema, como veremos no capítulo seguinte, seria que do princípio do §16 não pode ser derivada uma noção realista de objeto como o §17 da CRP sugere. Allison procura manter a noção idealista de objeto mesmo no §17, mas isso mostra que a crítica de Schopenhauer à noção de objeto de Kant é uma crítica pertinente e que é endossada pela interpretação de Paul Guyer. A interpretação de Allison da CRP também mostra que crítica de Schopenhauer a Kant é pertinente: a noção idealista e epistemológica de objeto, que compõe o primeiro princípio do sistema de Schopenhauer, é a mesma que Allison atribui ao §17 da CRP.

um esclarecimento de como um sistema de filosofia transcendental foi montado a partir da Doutrina das Categorias: substitui-se a noção de objeto por outra, supostamente correta, e dela se deriva uma teoria das faculdades cognitivas e dessa última se parte para uma teoria da experiência.

Agora, antes de passarmos ao exame do significado e justificativa do primeiro princípio de Schopenhauer, que é importante tanto para entender a crítica à Doutrina das Categorias, como o próprio sistema de Schopenhauer, apresentaremos a estrutura do argumento de Schopenhauer contra a teoria da experiência de Kant, o argumento que aponta uma falha interna na doutrina de Kant.

Eis a estrutura do argumento de Schopenhauer contra a Doutrina das Categorias, a que retomaremos após analisarmos os textos de Schopenhauer sobre o seu primeiro princípio, em que a justificativa de suas promessas deve ser encontrada:

1- A função da Doutrina das Categorias é possibilitar o conhecimento empírico através de uma ligação entre conceitos e intuições: entendimento e sensibilidade.

2- A unidade das intuições, requisito para que seja alcançado o conhecimento empírico, ocorre somente à medida que o objeto transcendental for adicionado pelo pensamento, conferindo assim intencionalidade às intuições.

3- O objeto transcendental é uma noção que reclama uma independência das representações do sujeito, é um objeto irrepresentável, i. e, pressupõe que possamos conceber “objeto” sem “sujeito”.

4- O objeto transcendental é uma noção ilegítima porque pressupõe uma distinção ilegítima entre representação e objeto da representação (a ilegitimidade dessa distinção é, segundo Schopenhauer, provada alhures e é isso que examinaremos no capítulo seguinte).

5- Logo, a Doutrina das Categorias não pode cumprir sua função.

Como adiantamos na introdução deste capítulo, no apêndice sobre a filosofia de Kant, Schopenhauer se limita a assinalar o problema que vê na noção de objeto transcendental: trata-se de uma noção ilegítima que pressupõe uma distinção infundada: a distinção entre representação e objeto da representação. Finalizamos este capítulo assinalando como a exigência de um fundamento para essa distinção pressuposta pela noção de objeto transcendental é mais uma evidência de que, em parte, a crítica de Schopenhauer à doutrina das categorias deve ser entendida como o resultado da imposição de um requisito do sistema

de filosofia de Schopenhauer à filosofia de Kant, o que deve ser encarado como um esclarecimento da diferença das teorias da experiência de Schopenhauer e Kant. Esse esclarecimento nos ensina que a teoria da experiência de Schopenhauer estava orientada por um programa que emerge do contexto de recepção da CRP (como vimos no primeiro e no terceiro capítulo deste trabalho).

## 6 A AUTO-EVIDÊNCIA E AS CONSEQÜÊNCIAS DO PRIMEIRO PRINCÍPIO DA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

No capítulo precedente examinamos o apêndice ao MVR dedicado a esclarecer as relações entre a filosofia de Schopenhauer e a filosofia de Kant. Nosso exame se restringiu ao ponto que nos interessa, a saber: a relação entre o sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer e a filosofia transcendental de Kant. Identificamos na crítica de Schopenhauer à teoria da experiência dois tipos de crítica: (i) uma crítica que diz respeito apenas às modificações promovidas por Schopenhauer na filosofia transcendental de Kant e para as quais Schopenhauer tem justificativa nos fundamentos de seu sistema, mais precisamente: na sua teoria das faculdades, a qual está fundamentada em seu primeiro princípio<sup>260</sup>. E (ii) uma crítica direta à teoria da experiência de Kant.

A crítica que diz respeito ao modo como Schopenhauer constitui o seu próprio sistema de filosofia transcendental nos permite situar o projeto filosófico de Schopenhauer, como sustentamos já no primeiro capítulo deste trabalho por outras razões, no contexto de recepção da CRP; um projeto ambicioso, que visava dar conta dos problemas centrais que a filosofia transcendental de Kant se defrontou em sua recepção e que motivou o desenvolvimento dos sistemas idealistas. Dentre esses problemas está o problema da heterogeneidade dos poderes cognitivos e o problema da afecção. Esses problemas, como vimos<sup>261</sup>, Schopenhauer procura

---

<sup>260</sup> Da exata maneira que apresentamos no primeiro capítulo: a relação entre os teoremas e o primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer não é a que se encontra em sistemas em que de um princípio se deduz, logicamente, outro princípio (como é o caso do modelo de sistema de Euclides, seguido por Reinhold: método sintético); no sistema de Schopenhauer há uma relação que preferimos chamar de “equilíbrio recíproco” entre princípios mais gerais e as teorias mais particulares com esses relacionada: não como mera subordinação, mas como uma relação em que o mais particular também determina como o princípio mais geral deve ser concebido, na ordem de confecção do sistema. Para maiores detalhes, vide o primeiro capítulo deste trabalho em que apresentamos nossa maneira de conceber o sistema de filosofia transcendental e Schopenhauer em comparação com o modo com o qual Reinhold o fizera em sua *Elementarphilosophie*; lá apresentamos o que entendemos ser o método analítico que Schopenhauer alega ter utilizado para erigir o seu sistema.

<sup>261</sup> No terceiro capítulo deste trabalho apresentamos e examinamos teoria da experiência de Schopenhauer; teoria que faz apelo à fisiologia e assim responde não somente ao problema da validade dos princípios que governam a experiência, mas também responde a problemas relacionados ao uso desses princípios, respondendo parcialmente à pergunta que caracteriza o problema da afecção: como somos afetados dentro de um sistema idealista transcendental? Quanto ao problema da heterogeneidade dos poderes cognitivos na resposta a Hume, vimos no terceiro capítulo como Schopenhauer explica a possibilidade da experiência sem demandar dois poderes de conhecimento, como era o caso na DT de Kant na qual tanto o poder discursivo, como o poder intuitivo de conhecimento são necessários para explicar a possibilidade da experiência.

equacionar dentro de um sistema de filosofia transcendental que contém uma teoria dos poderes cognitivos que dita o modo com o qual os poderes cognitivos devem ser concebidos para somente então responder ao problema de Hume: como a experiência é possível? No sistema de Schopenhauer, portanto, uma teoria das faculdades cognitivas precede e determina o modo com o qual será realizada a teoria da experiência ou filosofia transcendental, isto é, aquilo que Kant realizou na *Dedução Transcendental* (DT) supondo que temos dois poderes cognitivos, entendimento e sensibilidade, é realizado por Schopenhauer somente depois de ter desenvolvido uma teoria que estabelece o modo de se conceber os poderes cognitivos, fundamentada em um primeiro princípio, o qual articula as noções mais gerais de conhecimento: sujeito, objeto e representação.

Ora, esse primeiro princípio, além de fundamentar a teoria das faculdades de Schopenhauer, é a razão de um erro encontrado por Schopenhauer na teoria da experiência de Kant, mais precisamente: na tentativa de Kant de explicar como nosso conhecimento empírico alcança uma característica fundamental: a intencionalidade. Porque essa crítica direta à filosofia transcendental de Kant, segundo Schopenhauer, tem como fundamento o próprio princípio da filosofia de Schopenhauer – que supostamente contém elementos necessários para que se possa esclarecer erro que padece a DT de Kant por conceber uma determinada noção de objeto – retomaremos essa crítica após examinarmos os textos referidos por Schopenhauer nos quais encontramos um esclarecimento de seu primeiro princípio, os quais são também os textos nos quais podemos encontrar elementos para esclarecer o erro do qual padece a noção de objeto da CRP, a saber: pressupor a legitimidade da distinção entre representação e objeto da representação.

Mas é importante informar ao leitor que esses textos não foram escritos por Schopenhauer com o intuito de lá identificar a falha da noção de objeto de Kant, mas com o intuito de esclarecer sua posição idealista e mostrar como ela se segue de seu primeiro princípio. De modo que Schopenhauer deixou a cargo dos leitores e intérpretes a tarefa de encontrar nesses textos em que seu primeiro princípio é esclarecido a razão pela qual a noção de objeto da CRP, na sua tentativa de explicar como o conhecimento empírico adquire intencionalidade, é uma noção ilegítima. Outro fato importante de ser considerado é que nós não encontramos nenhum texto na literatura secundária em que essa tarefa fosse realizada<sup>262</sup>, no entanto, encontramos textos nos quais a pretensão de Schopenhauer de justificar seu

---

<sup>262</sup> Pelo menos na literatura que tivemos acesso para essa pesquisa. Mas, provavelmente, esse tarefa exegética não foi ainda realizada devido à inexistência de referências à qualquer coisa semelhante à tarefa exegética que nos propomos em textos como os de Tsanoff (1911), Janaway (1989), White (1992), Guyer (1999), e McDermid (2003).

idealismo através da adoção de seu primeiro princípio é examinada e ainda acusada de padecer de vícios lógicos elementares<sup>263</sup>. Fato esse que comprometeria a propriedade não só da crítica de Schopenhauer à noção de objeto da CRP, mas de todo o seu sistema de filosofia transcendental que, como vimos sustentando ao longo deste trabalho, está fundamentado em seu primeiro princípio. Tendo isso em vista, examinaremos os textos nos quais Schopenhauer realiza seus esclarecimentos a respeito de seu primeiro princípio; faremos isso debatendo com comentadores que atribuem a Schopenhauer incoerência ao pretender justificar o seu idealismo através de seu primeiro princípio, o qual é adotado com pretensão de auto-evidência. Isso porque no conjunto de textos de Schopenhauer que examinaremos há basicamente três pontos relevantes em questão (i) o significado do primeiro princípio da filosofia transcendental de Schopenhauer, (ii) a justificativa desse princípio e (iii) uma consequência. A pretensão de Schopenhauer é que o seu princípio primeiro seja tal que, uma vez compreendido, sua verdade seja reconhecida e, como consequência, se instaure uma certa forma de idealismo. Essa é a consequência anunciada por seu autor e contestada pelos intérpretes, Janaway e McDermid.

### **6.1 As diferentes formulações do primeiro princípio de Schopenhauer**

Nosso primeiro passo no debate acerca da justificativa de Schopenhauer para o seu idealismo a partir de seu primeiro princípio será apresentar as formulações do primeiro princípio do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer. Em seguida, apresentaremos a posição de Janaway, assinalando em que medida McDermid a segue, bem como as falhas interpretativas que encontramos na posição desses comentadores. Finalmente apresentaremos o modo que julgamos correto de interpretar os textos em disputa.

“O Mundo é minha Representação” é a formulação do primeiro princípio de Schopenhauer que mais se destaca, no entanto, ela não é a formulação que possui maior rigor sistemático e caráter científico<sup>264</sup>. Essa formulação tem como objetivo, além de chamar a

---

<sup>263</sup> Os protagonistas desse debate são Janaway (1989: p. 140-72) e McDermid (2003). Janaway procura argumentos nos textos de Schopenhauer para que ele possa defender o seu idealismo. O mesmo faz McDermid, mas este último encontra mais argumentos do que o primeiro. Todos esses argumentos segundo esses comentadores são, ou inconclusivos, ou inválidos. Nós trataremos de examinar se Schopenhauer não pode sustentar o seu idealismo a partir de um princípio auto-evidente, como ele manifesta ser o caso.

atenção do leitor, devido ao seu caráter chocante e sua posição na primeira linha de *O Mundo como Vontade e Representação* (MVR), apresentar o idealismo metodológico de Schopenhauer. Essa formulação instaura, com efeito, o método abstrativo do primeiro livro de MVR, que se contrapõe a “O mundo é minha Vontade”, e não contém o vocabulário técnico da teoria do conhecimento de Schopenhauer; vocabulário esse que aparece no parágrafo que se segue imediatamente a essa formulação para explicar o seu significado (SW, I, 31). Já na tese de doutorado de Schopenhauer, temos esse vocabulário presente na formulação mais completa:

*Nossa consciência cognitiva, (...), decompõe-se em sujeito e objeto e contém nada além disso. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação é o mesmo. Todas nossas representações são objetos do sujeito e todos objetos do sujeito são nossas representações. (...) (SW, III, 41; FR., 41-2) (doravante: §16)*

Esta formulação do §16 da dissertação de doutorado de Schopenhauer, *A raiz quádrupla do Princípio de Razão Suficiente* (PRS), é a formulação mais geral e com maior rigor sistemático. Nos restringimos aqui apenas à uma parte desta formulação do primeiro princípio de Schopenhauer em virtude do tema que agora examinamos – a justificativa do idealismo de Schopenhauer e a justificativa da ilegitimidade do objeto transcendental kantiano – visto que no §16 por completo aparece também outro princípio, o Princípio de Razão Suficiente<sup>265</sup>. Da parte do §16 que citamos podemos derivar a curta expressão “Não há objeto sem sujeito”<sup>266</sup>, que é uma outra formulação do primeiro princípio de Schopenhauer que se

---

<sup>264</sup> Alusão às exigências de Reinhold para a exposição de um primeiro princípio. A “cientificidade” da exposição que teria faltado à *Crítica da Razão Pura*. Cf. Primeiro capítulo deste trabalho, bem como: (Reinhold, 2003, p. 184-5; 263-5) e (Beiser, 1993, 140-1).

<sup>265</sup> Apresentamos no segundo capítulo a derivação da teoria geral das faculdades do §16 - que contém uma formulação do “PRS na consciência” – e o comparamos com o princípio kantiano da “unidade sintética da apercepção” (§16 da CRP). Mas lá faltou o que faremos aqui: examinar as justificativas de Schopenhauer para conceber uma relação analítica entre sujeito e objeto. O princípio de Razão Suficiente formulado no §16 exprime “a harmonia” vigente no mundo que é representação do sujeito. Cf. (SW, I, x) e última seção do cap.1.

<sup>266</sup> “Não há objeto sem sujeito” é uma formulação que aparece inúmeras vezes na obra de Schopenhauer, mais frequentemente no apêndice *Crítica da Filosofia Kantiana*. Nas seguintes passagens encontramos essa formulação, ou explicações do seu significado: (SW, I, 586, 608, 649, 670, 674, 700; II, 229, 260, 629; IV, 358-9).

limita a enunciar a tese da necessária dependência dos pólos de uma relação de conhecimento<sup>267</sup>: “conhecedor e conhecido”. (SW, III, 168; FR, 207-8)

Com efeito, “Não há objeto sem sujeito” é uma formulação curta do princípio do §16 que, além de ser mais parecida com a formulação do §16 que “O mundo é minha representação” e destacar a dependência dos pólos da relação cognitiva em geral, se apresenta de modo negativo; o seu uso mais freqüente no apêndice sobre a filosofia de Kant nos dá indícios de que esta formulação tinha o objetivo de diálogo com outros sistemas filosóficos, pois enfatiza a diferença que há entre o primeiro princípio de Schopenhauer e o de Kant, o princípio da unidade sintética originária da apercepção (§17 da CRP); diferença que fica marcada também em relação ao *Satz des Bewusstseins* (Princípio da Consciência) de Reinhold. Essa curta formulação é, aliás, especialmente importante porque ressalta as diferenças da concepção de objeto de Schopenhauer em relação a Kant que são determinantes para sua crítica as categorias, isto é, para recusar a legitimidade do objeto transcendental.<sup>268</sup>

Desse modo, temos três formulações do primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer: a formulação do §16, a qual é a canônica: da qual as outras duas são derivadas. “O mundo é minha representação” é uma formulação que dá ênfase à abstração promovida por Schopenhauer em seu primeiro livro que faz parte de sua estratégia metodológica<sup>269</sup> e “Não há objeto sem sujeito” expressa abreviadamente a diferença da concepção de objeto de Schopenhauer em relação a outros sistemas. Portanto, podemos dizer que são três maneiras distintas de afirmar o mesmo princípio; princípio esse considerado por seu autor uma verdade necessária, analítica e auto-evidente, de modo que uma vez compreendido o significado de seus termos, sua verdade deve ser reconhecida.

Muito bem, esse é o estatuto que Schopenhauer manifestamente atribui ao seu primeiro princípio. Examinaremos dificuldades apontadas por Janaway (1989) para as pretensões de Schopenhauer de auto-evidência de seu primeiro princípio e o “Idealismo” que dele se segue. Após isso, em um esclarecimento da posição de Schopenhauer, analisaremos as

---

<sup>267</sup> O grifo se deve a algo que será importante em nosso desacordo com a interpretação de Janaway e McDermid do primeiro princípio de Schopenhauer: trata-se de um princípio epistemológico e não ontológico.

<sup>268</sup> Diga-se de passagem que a diferença entre representação e objeto da representação que encontramos no princípio de Reinhold, encontramos na passagem referida por Schopenhauer, onde Kant introduz a noção de objeto transcendental, que examinaremos na última seção deste capítulo. Cf. (A 108-9) e (Reinhold, 2003, p.113; 167).

<sup>269</sup> Que guarda semelhanças com o que faz Descartes em sua primeira meditação; tema que será desenvolvido adiante, na seção 6.3.

justificativas de Schopenhauer para atribuir auto-evidência a seu princípio primeiro que aparecem fundamentalmente nas adições da 2ª edição de MVR (SW, II, cap. 1)..

## **6.2 A posição de Janaway sobre o idealismo de Schopenhauer**

Apresentaremos agora a posição de Janaway acerca da justificativa do Idealismo de Schopenhauer a partir de um princípio primeiro, assinalando os erros interpretativos que encontramos na posição desse comentador e censurando-o. Esses erros interpretativos que encontramos na posição comum a Janaway e McDermid, bem como interpretação alternativa que julgamos ser correta, que nesta seção serão apenas assinalados, serão, na seção seguinte, complementados com a apresentação completa de nossa posição acerca dos textos em questão.

Defenderemos, ao contrário de Janaway e McDermid, que a posição idealista de Schopenhauer é coerente; mostraremos que o idealismo que McDermid e Janaway atribuem Schopenhauer – um idealismo que nega a existência de coisas independentes do sujeito – é mais radical e diferente do que ele defende: um idealismo metodológico e interino, compatível com a existência de coisas independentes do sujeito. Essa consequência equivocada atribuída por Janaway e McDermid a Schopenhauer – defenderemos – é a razão de eles terem reputado incoerência à posição de Schopenhauer, no que diz respeito à auto-evidência de seu primeiro princípio e de seu idealismo. Mostraremos também como a busca por argumentos pró-idealismo protagonizada por Janaway e McDermid – os “argumentos” por eles encontrados no texto de Schopenhauer são todos pseudo-argumentos, como o exame feito por eles mostra – é descabida porque o idealismo de Schopenhauer se instaura através de uma verdade evidente por si mesma. Apresentada a nossa posição, nos ocuparemos agora de reconstruir as críticas desses comentadores a Schopenhauer e mostrar no que elas falham para, na seção seguinte, complementarmos nossa censura a esses comentadores através da exposição de nossa interpretação dos textos em que Schopenhauer esclarece sua posição idealista.

Pois bem, Janaway e McDermid examinaram as justificativas da posição de Schopenhauer e não que uma posição idealista como a que Schopenhauer defende, na perspectiva deles, pudesse se sustentar em um princípio auto-evidente. Ora, o idealismo de Schopenhauer justificado em um princípio auto-evidente não passa de uma perspectiva

idealista, baseada em uma abstração<sup>270</sup>, segundo a qual se considera apenas as implicações do que notoriamente é verdadeiro, a saber: temos representações. Essa perspectiva faz parte da estratégia metodológica de Schopenhauer: partir de algo *mui* evidente: temos representações e disso extrair conseqüências, investigando quais são as condições de possibilidade dos diferentes tipos de representações que temos e assim por diante...<sup>271</sup>

Notemos que a estratégia de partir de um princípio trivial, expresso em um juízo analítico, e dele tirar conseqüências é a mesma de Kant no §16 da CRP<sup>272</sup> e, sobretudo, que é apenas no que diz respeito a esse ponto de partida trivial que a filosofia deve ser “essencialmente idealista”. (SW, II, 13) Muito bem, feitas essas observações que antecipam elementos de nossa posição final sobre o assunto, mostraremos agora que Janaway não captou o significado de expressões como “essencialmente idealista” e “perspectiva fundamentalmente idealista” utilizadas por Schopenhauer no primeiro capítulo do segundo volume de MVR e em seguida determinaremos melhor qual é o significado dessas expressões que designam o que chamamos de idealismo metodológico e interino de Schopenhauer.

Schopenhauer pretende estar dizendo algo simples e incontestável. Mas só há uma verdade “simples” aqui se “existência objetiva” e “mundo objetivo” são tomados como equivalentes a “existência como objeto para um sujeito” e “mundo existente como objeto para um sujeito”. O mundo existente como objeto para um sujeito só existe como representação. Mas isto não nos convence de que não existem, ou não podem existir, coisas (deixe-nos, por um momento, não chamá-los de objetos) existentes totalmente independentes de sujeitos. No ensejo de alcançar esta conseqüência desta “verdade simples”, Schopenhauer está mais uma vez cometendo uma petição de princípio. Janaway (1989: p.140-1)

Janaway se refere à seguinte passagem de Schopenhauer:

[Q]ue a existência objetiva das coisas é condicionada por algo que as representa e que conseqüentemente o mundo objetivo existe somente *como representação*, não é em hipótese alguma um pronunciamento arbitrário ou

<sup>270</sup> A perspectiva do 1º Livro considera o “o mundo como representação”, abstração feita de “o mundo como Vontade.” (SW, I, 32-3)

<sup>271</sup> Isto é: tudo aquilo que é feito no primeiro livro de MVR e que se encontra também nas Vorlesungen.

<sup>272</sup> Pontuamos as diferenças do princípio de Schopenhauer e Kant no capítulo sobre a teoria das faculdades de Schopenhauer e, ao final deste capítulo, complementaremos a reconstrução da crítica direta de Schopenhauer à DT de Kant, que consiste em uma recusa de legitimidade da noção de objeto transcendental, a qual é fundamental para a explicação oferecida por Kant de como nosso conhecimento empírico alcança uma de suas características fundamentais, a saber: a referência a um objeto ou intencionalidade.

mesmo um paradoxo disputável; mas é a mais simples e certa verdade, cujo conhecimento é dificultado somente por ser muito simples e pelo fato de que nem todos possuem suficiente poder de reflexão para retornar aos primeiros elementos de sua consciência das coisas. (SW, II, 13-4; W2: 5)

Janaway indica, com propriedade, um vínculo entre a adoção do princípio auto-evidente e a defesa de uma posição idealista. Devemos cuidadosamente prestar atenção a esse fato, visto que Schopenhauer vincula, manifestamente, a adoção do princípio à forma de idealismo que a “filosofia deve ter por honestidade” (SW, II, 13). Mas, como afirma Janaway, Schopenhauer não pode extrair daquela “verdade simples”, a conclusão que “não existem, ou não podem existir, coisas existentes totalmente independentes de sujeitos”. Mas, justamente, não é essa a consequência que Schopenhauer pretendia extrair de sua verdade “simples e incontestável”. Ou seja, há um equívoco por parte de Janaway quanto ao significado e ao alcance do idealismo de Schopenhauer justificado em seu princípio auto-evidente<sup>273</sup>.

Se Janaway estivesse correto, Schopenhauer seria um idealista que precisaria se comprometer com uma tese segundo a qual “não existem, ou não podem existir, coisas (...) existentes totalmente independentes de sujeitos” (Janaway, 1989: p. 141). A interpretação de Janaway não é boa porque com ela o sistema de Schopenhauer não pode estar comprometido com o idealismo transcendental<sup>274</sup>, compatível com a existência de coisas independentes do sujeito. Desse modo, as afirmações de Schopenhauer que manifestam um compromisso em preservar “a realidade de coisas independentes do sujeito”<sup>275</sup> e “a realidade do mundo exterior”<sup>276</sup> poucas páginas após, segundo Janaway, ter rejeitado sem um argumento convincente que tal coisa seria possível, são um indício de que Janaway não examinou a

---

<sup>273</sup> Nesse caso Janaway padece do erro que Schopenhauer já previa: trata-se “[da] mais simples e certa verdade, cujo conhecimento é dificultado somente por ser muito simples e pelo fato de que nem todos possuem suficiente poder de reflexão para retornar aos primeiros elementos de sua consciência das coisas.” (SW, II, 13-4; W2: 5) (sublinhado por mim)

<sup>274</sup> “O verdadeiro idealismo não é o empírico, mas o transcendental que mantém intocada a realidade *empírica* do mundo.” (SW, II, 17) Remeto o leitor também à primeira seção do terceiro capítulo do presente trabalho, onde examinamos a compreensão que Schopenhauer tinha da distinção entre fenômeno e coisa em si: “o maior mérito de Kant”.

<sup>275</sup> “No entanto, todo este modo de existência [a existência *para um outro*, para o sujeito] pode ainda ter uma *existência por si mesmo*, que não demanda sujeito.” (SW, II, 16)

<sup>276</sup> “A despeito de tudo que pode ser dito, nada é tão persistente e constantemente mal entendido como o *idealismo* [no parágrafo anterior Schopenhauer falava do que Kant já havia mostrado e que sua filosofia corroborou: a diferença entre o mundo como nos aparece e como é em si mesmo], uma vez que é interpretado como se negasse a realidade *empírica* do mundo externo”. (SW, II, 16)

contento o texto de Schopenhauer e não captou adequadamente o significado e a consequência daquela “verdade simples e incontestável”.

Janaway afirma, aliás, que o idealismo de Schopenhauer seria oriundo daquela verdade simples somente se “‘existência objetiva’ e ‘mundo objetivo’ são tomados como equivalentes a ‘existência como objeto para um sujeito’ e ‘mundo existente como objeto para um sujeito’” (Janaway, 1989: p. 141), isto é, se o primeiro princípio de Schopenhauer tratar apenas do sentido epistêmico de objeto, não do sentido ontológico. Ora, concedemos essa ressalva de Janaway, pois Schopenhauer está tratando justamente do sentido epistêmico de objeto sem fazer qualquer consideração de ordem ontológica.

Se examinarmos cuidadosamente, por exemplo, a formulação de maior impacto de seu primeiro princípio: “O mundo é minha representação”, veremos que essa proposição é utilizada para marcar um método de exposição que consiste em considerar, por um certo momento (mais precisamente: enquanto o leitor está a ler o primeiro livro de MVR), o mundo somente como representação, uma verdade parcial (*einseitig*): consequência de uma abstração arbitrária. (*willkürliche Abstraktion*). (SW, I, 32-3; W1, 3-4)<sup>277</sup>

A afirmação de Schopenhauer de que a filosofia deve ser “essencialmente idealista” (SW, II, 13) – interpretada por Janaway como um sinal de que Schopenhauer defende um idealismo incompatível com a existência de coisas independentes do sujeito – se limita ao fato de que a filosofia não deve ignorar que a consciência é o médium de toda realidade empírica possível que possamos vir a conhecer e que por isso a filosofia, em seu ponto de partida, deve se limitar ao que é irrecusavelmente verdadeiro: temos representações de objetos. Posição essa que um grupo de filósofos passou a adotar, como escreve Schopenhauer, a partir de Descartes; grupo no qual Schopenhauer se inclui. Para esses filósofos, a imediatidade da consciência, a certeza de que “eu tenho representações”, e a imediatidade com que estas se dão a “mim”, são o ponto de partida (*Ausgangspunkt*): constituem um fato que por “honestidade” os filósofos não podem negar. Por isso a filosofia moderna é considerada por Schopenhauer “essencialmente idealista”; de início são considerados os poderes cognitivos de que dispõe a consciência, “os quais são idênticos em sua estrutura durante o sono e a vigília”, isto é, quer nossas representações sejam meras ilusões, quer sejam elas conhecimento efetivo. Tais características peculiares à estrutura geral de nosso conhecimento são trivialidades

---

<sup>277</sup> Na seção seguinte explicaremos com maiores detalhes em que consiste o idealismo de Schopenhauer; nesta seção nos incumbimos de mostrar em que errou a interpretação de Janaway.

alcançadas através de um método abstrativo, sem qualquer compromisso ontológico<sup>278</sup>. Assim, uma análise de como em geral temos representações, isto é, de como se estruturam nossos poderes cognitivos, nos dá condições de estabelecer a priori quais são os limites de nosso conhecimento e saber que as entidades independentes de nosso conhecimento não podem ter a mesma estrutura daquilo que entra em nossa consciência. Esta é a conseqüência da filosofia de Kant: a realidade das coisas em si não pode ser como a das representações<sup>279</sup>. (SW, II, 12-17; W2: 3-9)

Com efeito, expressão “essencialmente idealista” não pode excluir o idealismo transcendental porque Schopenhauer é um adepto do idealismo transcendental e se inclui nesse modo de entender o ponto de partida da filosofia moderna<sup>280</sup>. Ora, o significado do advérbio ‘essencialmente’ na expressão “essencialmente idealista” pode ser entendido como designando um gênero. De modo que “essencialmente idealista” significa que a filosofia moderna, pós-cartesiana, possui determinados comprometimentos metodológicos que a levam a dar atenção especial ao fato que toda existência que podemos apreender está em uma relação cognitiva e que por isso todo e qualquer contato que temos com o mundo é mediado pela consciência; o que é muito diferente de compreender a filosofia moderna como comprometida com um idealismo radical que nega a existência de coisas independentes do sujeito, coisa que encontramos em diferentes espécies do idealismo modernos, não em toda a filosofia moderna.<sup>281</sup>

---

<sup>278</sup> O procedimento abstrativo de Schopenhauer, em sua partição dos livros em duas perspectivas: “O mundo é minha representação” e “O mundo é minha Vontade” é muito semelhante ao de Descartes na 1ª Meditação, que conduz o meditante a considerar as suas representações enquanto tais, abstração feita de sua eventual correspondência com alguma coisa independente de suas representações.

<sup>279</sup> Examinaremos com maior detalhe na seção seguinte a passagem do princípio epistemológico trivial “Não há objeto sem sujeito” para uma o idealismo transcendental, o qual contém uma tese negativa sobre como devemos conceber a realidade das coisas. Veremos como o idealismo transcendental de Schopenhauer é resultado de uma tese que depende desse princípio trivial – que Kant teria oscilado em aceitar e não aceitar, segundo Schopenhauer (Cf. (SW, I, 586-7) e CRP: A369-70) – e mais a tese de forte inspiração kantiana – conhecemos a priori as condições de possibilidade de nosso conhecimento empírico – e exclui a possibilidade do realismo transcendental, o que pode ser entendido como uma resposta de Schopenhauer ao problema da alternativa negligenciada.

<sup>280</sup> Schopenhauer considera Descartes o “pai da filosofia moderna”: “o que primeiro trouxe o problema para a consciência”. (SW, II, cap.1; SW, IV, cap.1) É importante notar que todas as considerações sobre o a perspectiva fundamentalmente idealista que se encontram no início do 1º capítulo das adições ao primeiro livro de MVR (SW, II, 11-3), que Janaway examinou e que agora re-examinamos, são tomadas como comuns a um grupo de filósofos do qual Schopenhauer alega fazer parte.

<sup>281</sup> Notemos que Janaway precisaria atribuir também a Schopenhauer a seguinte tese sobre a história da filosofia: todos os sistemas da filosofia moderna, pós-cartesiana, adotam um idealismo que nega a existência de entidades independentes do sujeito. Coisa que não é o caso, como se pode conferir nos escritos de Schopenhauer sobre a história da filosofia. *Parerga I*: §12 (SW, IV, 88-101)

Schopenhauer defende que a filosofia deve ser “essencialmente idealista”, e que isso é muito evidente e manifesto, o que explica porque adota como ponto de partida a proposição: “O mundo é minha representação” para depois tematizar algo não evidente: a existência independente de nossas representações no seu segundo livro: “O mundo como Vontade”<sup>282</sup>. (SW, I, 32-3).

Janaway nega que o idealismo de Schopenhauer seja auto-evidente porque ignora que o idealismo de Schopenhauer consiste apenas em um recurso abstrativo que considera aquilo que há de comum aos atos cognitivos, isto é, ignora que o ponto de partida da filosofia de Schopenhauer é apenas este fato incontestável: temos representações e elas são de tipos diferentes, etc. Ponto de partida que não significa um compromisso com o fato de que “não existem, ou não podem existir, coisas existentes totalmente independentes de sujeitos”, como sustenta Janaway.

Portanto, Janaway peca em compreender o tipo de idealismo que Schopenhauer defende e isto o faz cair em grande embaraço, pois o faz buscar argumentos – diga-se de passagem: com uma estrutura silogística – onde eles não são demandados. (Janaway, 1989: p. 140) Ao se deparar com a adoção de uma posição idealista, incompatível com a existência de coisas independentes do sujeito, com base naquele princípio auto-evidente, Janaway atribui a Schopenhauer uma petição de princípio. E provavelmente porque seria demais para um filósofo adotar uma posição tão significativa – negar a existência de coisas independentes de um sujeito – devido exclusivamente à “atmosfera idealista de sua época”, procura e atribui “argumentos e proposições ocultas” ao texto de Schopenhauer, “que contém alguns argumentos”<sup>283</sup> como o seguinte:

- 1- Só o que está na consciência possui imediata certeza.
- 2- As fundações de qualquer conhecimento precisam ter imediata certeza.

---

<sup>282</sup> Em (SW, II, 171) afirma Schopenhauer que “eu conheço” (Ich erkenne) é uma proposição analítica, enquanto que “eu quero” (Ich will) é uma proposição sintética; uma discussão a respeito da analiticidade do primeiro enunciado e sua relação com a noção de sujeito de Schopenhauer, Kant e Descartes são examinadas em um texto de título: “Sujeito de conhecimento e auto-consciência” (Teles, 2006).

<sup>283</sup> Janaway faz referência ao primeiro capítulo do 2º volume de MVR como sendo o local que conteria argumentos pró-idealismo a despeito da pretensão de Schopenhauer de adotar o seu idealismo com base em um princípio auto-evidente; Janaway retirou o “argumento” de (W2, 4-5). Digno de nota que o 2º volume de MVR consiste em adições que visam apenas esclarecer aquilo que foi apresentado no primeiro livro. Vide o prefácio à segunda edição de MVR. (SW, I, 18-20) Considerando o fato de que esses argumentos pró-idealismo são encontrados nesse texto, na seção seguinte examinaremos esses textos mostrando que eles podem ser interpretados de outra maneira.

- 3- A filosofia precisa concernir às fundações primeiras e originárias de conhecimento.
- 4- Portanto a base da filosofia precisa ser aquilo que está na consciência.
- 5- Portanto filosofia é "essencialmente idealista". (SW, II, 13)" (Janaway, 1989: p.143-4)

Isso que Janaway chama de argumento pró-idealismo de Schopenhauer, é, como Janaway mesmo mostra, um “argumento inconclusivo”. Pois, não é possível provar que o ponto de vista idealista de sua filosofia é o único possível – presente na conclusão, em “5” – porque as premissas “1-4” não excluem a possibilidade do ceticismo ser a conclusão. (Janaway, 1989: p. 144)

A inconclusividade deste “argumento” montado por Janaway e mais outros que ele considera “maus argumentos” (poor arguments) (1989, p.146) explicáveis, por ele, de serem adotados ao se considerar “o comprometimento básico com o idealismo preponderante no ambiente filosófico de sua [de Schopenhauer] época” (1989, p. 147) é resultado, como queremos defender, de um erro interpretativo: Schopenhauer não adotou um idealismo comprometido com o fato de que “não existem, ou não podem existir, coisas (...) existentes totalmente independentes de sujeitos” (1989: p. 141), mas uma posição idealista metodológica que parte de uma abstração artificial ou arbitrária que considera nossas representações enquanto tais, cuja expressão é a proposição: “O mundo é minha representação”, equivalente a “não há objeto sem sujeito”<sup>284</sup>.

Aliás, se uma posição é sustentada com base em um princípio auto-evidente, não há a necessidade de se oferecer um argumento, com uma estrutura silogística, para sustentá-la. A identificação de uma estrutura silogística se mostrou infrutífera, na história da filosofia, e incompatível com a pretensão de se atribuir auto-evidência a um princípio, o que podemos perceber na filosofia de Descartes.<sup>285</sup> Mas, independentemente dessa lição histórica que podemos tirar da filosofia cartesiana, sabemos que em um argumento de estrutura silogística a verdade da conclusão deve ser uma consequência lógica de outras proposições: as que são as premissas do argumento. Assim, as razões de Descartes para rejeitar a atribuição de uma estrutura silogística para um resultado que se pretende alcançar através de um princípio auto-

---

<sup>284</sup> Cabe notar que a posição de Janaway é seguida por McDermid (2003) que não só procura por argumentos para a posição idealista de Schopenhauer, mas aumenta a quantidade de argumentos encontrados.

<sup>285</sup> Refiro-me ao *cogito* de Descartes, o qual não pode ser considerado uma conclusão de um silogismo sob pena de deixar de ser um princípio auto-evidente, como manifesta Descartes em carta à princesa Elizabeth: “we do wrong if we try to explain one of these notions by another, for since they are primitive notions, each of them can only be understood by itself. (AT, III, 666; K, p.138) *apud* Broughton (1978,p.26)

evidente se impõem a toda interpretação que se venha a fazer de um filósofo que manifeste adotar um princípio auto-evidente.

Assim, essas teses tomadas como premissas de um argumento cuja conclusão é que “a filosofia é essencialmente idealista” devem ter outro estatuto. Devem poder ser entendidas como explicações do ponto de partida adotado no primeiro volume de MVR, como manifestou Schopenhauer em seu prefácio. (SW, I, 18-20) E é a esse esforço interpretativo que nos dedicaremos na próxima seção.

### 6.3 O Idealismo Metodológico e a passagem para o Idealismo Transcendental

Acabamos de acusar Janaway de fazer uma interpretação errada do texto de Schopenhauer. Janaway – que é seguido por McDermid – atribuiu a Schopenhauer não só a incapacidade de perceber como seu sistema estava articulado, mas de encobrir sua incapacidade argumentativa com falsas promessas ao leitor, pois, segundo Janaway, Schopenhauer não só não consegue sustentar sua posição idealista a partir de seu princípio primeiro, mas precisa utilizar pseudo-argumentos, com estrutura silogística, para nem mesmo assim conseguir sustentar a sua posição idealista.

Agora trataremos de mostrar como o mesmo texto no qual Janaway e McDermid encontraram todas as incoerências relatadas pode ser interpretado preservando a racionalidade e a coerência de seu autor. Em primeiro lugar, é preciso dividir o texto em questão. Trata-se, como já mencionamos, do primeiro capítulo das adições ao MVR.<sup>286</sup> (SW, II, 11-30); texto que dividiremos em duas partes: a terceira parte (SW, II, 23-30), que não nos importa aqui, consiste na posição de Schopenhauer acerca do materialismo e do espiritualismo, em uma retomada do debate sobre a controvérsia entre perspectivas monistas e dualistas, tanto em filosofia da mente, como em filosofia da natureza; questões que estavam presentes na filosofia alemã antes da publicação da CRP<sup>287</sup>. Na primeira parte (SW, II, 11-4), temos a introdução do capítulo e a apresentação de qual é o ponto de partida da filosofia moderna pós-cartesiana, “a

---

<sup>286</sup> O 2º volume de MVR é todo dedicado a esclarecer o primeiro. Segundo Schopenhauer, nenhuma tese foi alterada, mas apenas uma nova exposição foi oferecida.

<sup>287</sup> Cf. (Beiser, 1993, p. 127-9) Origem do debate à parte, é digno de nota que Schopenhauer concilia as duas perspectivas; de modo que, segundo ele, nenhuma corrente está certa nem errada: as duas possuem, em seu sistema, o seu lugar; são perspectivas que se implicam mutuamente, como sujeito e objeto.

filosofia honesta” da qual Schopenhauer manifesta ser integrante. Na segunda parte (SW, II, 14-22), a mais importante no nosso debate com Janaway, temos esclarecimentos do significado ponto de partida e a determinação do “ponto de chegada”, o verdadeiro idealismo, que preserva intacto o ponto de partida e deixa um pequeno espaço para a ontologia.

Consideraremos inicialmente a primeira parte do texto tentando determinar qual é o ponto de partida da filosofia moderna pós-cartesiana da qual Schopenhauer alega fazer parte e trataremos de tirar uma lição sobre o idealismo metodológico e interino de Schopenhauer. Em seguida mostraremos como a segunda parte do texto nos conduz a uma determinação da versão do idealismo transcendental de Schopenhauer. Determinação essa que consiste em uma mera elucidação sobre o que fora exposto no primeiro livro de MVR, não em uma prova das teses que compõem o idealismo transcendental de Schopenhauer, coisa que aliás, como proporemos, não pode ser encontrada no próprio texto de MVR, mas apenas na tese de doutorado de Schopenhauer. Sustentaremos que o MVR apenas apresenta uma versão pronta do idealismo transcendental desenvolvida naquela obra anterior de Schopenhauer, o que encontra respaldo tanto no modo de exposição do texto, como nas indicações do autor, seja nos prefácios de suas obras, seja em passagens-chave de MVR. (SW, I, 9-10)<sup>288</sup>

A primeira parte do texto que agora analisaremos consiste em uma apresentação da perspectiva idealista da qual Schopenhauer parte. Perspectiva essa já suficientemente marcada no primeiro volume de MVR com a proposição “o mundo é minha representação”. Ora, uma vez que o texto que estamos a analisar é um complemento ao que já havia sido exposto no primeiro livro de MVR, convém examinarmos o que lá já estava presente, para assim podermos determinar que tipo de complemento o referido texto oferece:

‘O mundo é minha representação’ (...) [ao se reconhecer essa verdade] se torna (...) claro e certo que não existe nenhum sol e nenhuma terra; mas um olho que vê um sol e uma mão que sente a terra; que o mundo, (...), existe somente como representação, ou seja, o mundo em toda parte existe somente em relação a outro, o que representa (das Vorstellende)... - se alguma verdade pode ser pronunciada a priori é esta; pois ela é o estabelecimento daquela forma de toda possível e concebível experiência, que é mais geral que todas as outras (...): pois todas elas a supõem (...); assim, a divisão em objeto e sujeito (das Zerfallen in Objekt...) (...) é a única forma sob a qual qualquer representação está, de qualquer espécie que seja, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica, meramente possível e pensável. Nenhuma

---

<sup>288</sup> No prefácio a MVR, Schopenhauer enumera esforços que o leitor teria que fazer para compreender o seu livro, dentre eles está a leitura de PRS: “A segunda exigência é esta: que antes de ler o livro [MVR], seja lida a sua introdução, embora ela não esteja no livro e tenha sido publicada cinco anos antes sob o título: ‘Sobre a raiz quádrupla do princípio de Razão Suficiente’”. (SW, I, 9)

verdade é, portanto, mais certa, mais independente de todas outras e menos necessita de uma prova do que esta, a saber: que tudo o que existe para o conhecimento, portanto, este mundo inteiro é só objeto em relação ao sujeito, percepção de um percipiente, em uma palavra: representação<sup>289</sup>. (SW, I, 31; W1, 3)

Como indicamos acima, a atribuição por parte de Janaway de uma significação ontológica para o primeiro princípio de Schopenhauer o fez encontrar incoerência no texto do mesmo. Mas interpretar ontologicamente esse ponto de partida expresso na proposição “o mundo é minha representação” só é possível se ignorarmos o caráter metodológico e interino da validade dessa proposição que está expresso na página que sucede a enunciação daquele ponto de partida:

Essa verdade de modo algum é nova. Ela já estava presente nas considerações céticas das quais Descartes partiu. Mas Berkeley foi o primeiro que a pronunciou decididamente (*entschieden aussprach*)<sup>290</sup>, embora o restante de sua doutrina não possa se sustentar. A primeira falha de Kant foi sua negligência deste princípio, como está detalhado no apêndice. (...) Mas neste primeiro livro consideraremos o mundo apenas do lado mencionado (*angegeben Seite*)<sup>291</sup>: apenas na medida em que ele é representação. Essa consideração de verdade irrevogável, que, todavia é uma consideração parcial (*einseitige*), e tenha sido evocada através de uma abstração artificial (*willkürliche Abstraktion*), provoca em cada um a repugnância interna de supor que o mundo seja sua mera representação. Suposição que, por outro lado, ninguém pode superar. (SW, I, 32) (grifo nosso)

As referências a Descartes e a Berkeley nos são úteis para organizar nosso trabalho: a referência a Descartes é útil para corroborarmos a tese exegética que anunciamos na seção anterior que o ponto de partida da filosofia de Schopenhauer é tomado como sendo o ponto de

---

<sup>289</sup> (peço licença ao leitor para falar em primeira pessoa) Omiti desta passagem as referências a quem pode proferir com direito a proposição ‘o mundo é minha representação’, a saber: “todo ser vivo que é capaz de raciocínio”. Fiz isso para não prolongar a passagem e provocar mais fortemente o efeito abstrativo proposital e explicitamente adotado ao longo do primeiro livro de MVR. Cabe notar que em nenhum momento Schopenhauer tem dificuldades em admitir que temos um corpo animal com órgãos sensíveis; nesse aspecto ele é mais dogmático que Descartes, por exemplo. Saliento que parece a este intérprete que Schopenhauer tinha consciência de que o modo de fazer filosofia dos modernos passava por uma abstração provocada artificialmente e que esse modo de fazer filosofia deveria tomar lugar na sua própria de maneira especialmente bela, através de um recurso literário para assim se equiparar a Descartes, por exemplo.

<sup>290</sup> Optamos por traduzir literalmente. A tradução inglesa utilizou “enunciate it positively” (W1, 3) e a portuguesa “formulou de uma maneira categórica” (MVR, p.9).

<sup>291</sup> Aqui também optamos pela tradução literal. A tradução inglesa utilizou “ângulo”. A tradução portuguesa nesse caso também traduziu literalmente, embora tenha – como em toda essa tradução – praticamente criado um texto diferente.

partida comum a uma tradição filosófica e, assim, temos uma evidência textual que direciona nossa interpretação – evidência essa ignorada ou mal usada por Janaway: aquilo que é afirmado na primeira parte do cap.1 do segundo volume de MVR (SW, II, 12-14): “que a filosofia moderna, iniciada por Descartes, é essencialmente idealista”, nada mais é do que um complemento ao que já tinha sido afirmado no §1 do primeiro volume de MVR e que, na obra posterior de Schopenhauer é reafirmado<sup>292</sup>. A referência a Berkeley, por outro lado, – acompanhada de uma rápida censura a Kant – nos permitirá, adiante, conectar a questão do ponto de partida que estamos agora examinando com a recusa do objeto transcendental de Kant, pois, como pretende Schopenhauer, e isso é afirmado em duas passagens-chave de seu texto<sup>293</sup>, compreender o significado de seu primeiro princípio possibilita compreender a falha envolvida em conceber uma noção de objeto como a da CRP.

Além de conter material para a organização de nosso trabalho, a passagem acima revela algo que Janaway não considerou em sua interpretação: a natureza metodológica e interina da perspectiva idealista que é o ponto de partida de MVR e que é fundamental para o modo de exposição do primeiro livro desta obra. Essa desconsideração por parte de Janaway ocorreu porque ele considerou o primeiro capítulo das adições ao primeiro volume de MVR um texto com argumentos independentes pró-idealismo e não como um texto que complementa outro. Isso é importante ressaltar porque veremos adiante como o anúncio presente no final dessa passagem de que essa perspectiva idealista inicial não pode ser superada é explicado com maior detalhe na segunda parte do primeiro capítulo do segundo volume de MVR (SW, II, 14-22).

Tendo suficientemente mostrado aquilo que consideramos relevante para oferecer uma interpretação que venha a substituir a de Janaway, corrigindo seus erros, a saber: identificado as teses presentes no primeiro volume de MVR que o texto do primeiro capítulo das adições virá complementar, passemos para a análise do texto cuja interpretação está em disputa<sup>294</sup>. Na

---

<sup>292</sup> A tese de que a filosofia moderna, da qual Schopenhauer fazia parte, é essencialmente idealista e que inicia por um primeiro princípio auto-evidente aparece também nos *Parerga*: (SW, IV, 12-3)

<sup>293</sup> As passagens-chave às quais nos referimos são (i) o momento crucial do apêndice sobre a filosofia de Kant no qual Schopenhauer identifica as falhas da noção de objeto da CRP (SW, I, 598-9) e (ii) no §1 de MVR (SW, I, 32). Para fins exegéticos é importante observar a coerência das indicações de Schopenhauer ao leitor: no apêndice sobre a filosofia de Kant, quando Schopenhauer manifesta haver erro na noção de objeto de Kant, indica os textos nos quais o seu primeiro princípio é esclarecido e no texto em que apresenta o seu primeiro princípio – o §1 de MVR – está contemplada a “falha de Kant” em não tirar as devidas conseqüências dessa “verdade inegável que Berkeley teria pronunciado decididamente”.

<sup>294</sup> É sempre bom lembrar: o primeiro capítulo do segundo volume de MVR, ou as adições, ou complementos ao primeiro volume de MVR.

primeira parte do texto em questão, (SW, II, 11-14), encontramos uma apresentação do ponto de partida da filosofia de Schopenhauer que provê considerações metodológicas ausentes no primeiro volume de MVR; considerações essas apresentadas através de um contraste entre o ponto de partida que a filosofia deve ter e o ponto de vista aceitável em ciências não elementares.

Nas restantes ciências é muito adequada a perspectiva empírica, que aceita o mundo objetivo simplesmente como existente; perspectiva que não é adequada à filosofia, que precisa retornar à perspectiva primeira e originária. Somente a *consciência* é imediatamente dada, por isso o fundamento da *filosofia* está limitado ao fato da consciência. Isto é, ela é essencialmente *idealista*. (SW, II, 13)<sup>295</sup>

Na seção precedente, vimos que Janaway fez dessa mesma passagem, um argumento silogístico, o que é um erro. Essa passagem, na verdade, é uma evidência textual de que Schopenhauer tinha o mesmo intuito de Reinhold em sua *Elementarphilosophie*: estabelecer um sistema de filosofia transcendental. Trata-se de um esclarecimento do que se deve exigir de um primeiro princípio caso se queira atribuir à filosofia o caráter de uma ciência: “os primeiros princípios de uma ciência precisam ter *imediata certeza*” (SW, II, 13). Agora, tomar essas considerações metodológicas que equivalem ao que Descartes fez no segundo parágrafo de sua primeira meditação<sup>296</sup> como premissas de um argumento é um total engano; são apenas considerações metodológicas que não estavam presentes no primeiro volume de MVR e que tornam manifesta a intenção de Schopenhauer de se somar a filósofos como Reinhold e Fichte

---

<sup>295</sup> O que aqui está sendo dito sobre o primeiro princípio de Schopenhauer é complementar ao que foi dito na última seção do primeiro capítulo; como o leitor pode perceber aqui nosso enfoque é a disputa com Janaway e a proposta de uma interpretação de um texto: o primeiro capítulo do segundo volume de MVR. Cabe manifestar ainda que no terceiro capítulo deste trabalho nos comprometemos com a tese de que a fisiologia joga um papel complementar ao da filosofia transcendental na teoria da experiência de Schopenhauer e lá mostramos que essa disciplina, ao contrário da filosofia transcendental, adota uma perspectiva realista, segundo a qual o objeto existe por si mesmo, independentemente de um sujeito. Essa passagem, como se vê, corrobora essa tese: de acordo com Schopenhauer, as ciências não-elementares, ao contrário da filosofia, adotam uma perspectiva realista, segundo a qual o objeto existe por si mesmo.

<sup>296</sup> O segundo parágrafo da primeira meditação cartesiana estabelece o método da dúvida. Método que irá fazer com que o meditante tome como se fossem falsas todas suas opiniões até ao final da primeira meditação e que no começo da segunda tome como verdadeiro o princípio que Schopenhauer considera equivalente ao seu: penso, logo existo. Cf. (SW, IV, 12-13), passagem na qual Schopenhauer afirma que o *cogito* é equivalente a “O mundo é minha representação”. Sobre o que isso exatamente significa preferimos não nos pronunciar neste trabalho, mas, pelo que pesquisamos, o termo “Äquivalent” usado por Schopenhauer provavelmente não designe o mesmo que equivalência lógica, tal qual como se entende hoje nos léxicos de lógica quando duas proposições podem ser substituídas uma pela outra e a verdade de suas implicações deve permanecer preservada, pois, Schopenhauer após afirmar que seu primeiro princípio e o cartesiano são equivalentes, manifesta haver uma diferença de formulação que leva em conta um critério: a mediaticidade ou imediatidade do sujeito.

em uma tentativa de edificação de um sistema de filosofia que lhe conferisse, de uma vez por todas, o caráter de uma ciência evidente (*Cf.* Cap.1 deste trabalho). Essas considerações não passam, com efeito, de critérios metodológicos que estabelecem aquilo que pode e o que não pode ser o primeiro princípio de um sistema de filosofia: precisa ser um princípio irrecusável, evidente por si mesmo e não em virtude de outra premissa, como no caso de uma conclusão de um silogismo. Aliás, frente a esses critérios metodológicos, caso as razões de Schopenhauer para fundamentar o seu idealismo fossem – como interpreta Janaway – a conclusão de um silogismo, não poderíamos sequer atribuir a Schopenhauer a pretensão de possuir um primeiro princípio como justificativa dessa forma de idealismo que “a filosofia deve ter por honestidade” (SW, II, 13), pois

‘O mundo é minha representação’ – é, assim como os axiomas de Euclides, um princípio que cada um precisa reconhecer como verdadeiro tão logo o compreenda.(SW, II, 11; W2, 3)

O ponto de partida da filosofia não pode ter sua verdade derivada de nada mais; deve se limitar a uma análise de “nossa consciência cognitiva”<sup>297</sup>. O contraste com o ponto de partida aceitável em outras ciências, que confere ao mundo – que conhecemos somente por meio de representações – independência ontológica, nos revela que Schopenhauer possuía uma concepção de filosofia que não o permitia adotar um ponto de partida qualquer. Para Schopenhauer não seria aceitável, em filosofia, uma perspectiva inicial que viesse a extrapolar os limites do que é trivialmente verdadeiro: que todo objeto conhecido é relativo a um sujeito que conhece. Isto é, o ponto de partida em filosofia que tome ‘objeto’ não como apenas um objeto conhecido, mas um ‘objeto’ independente, existente independentemente de sua relação com o sujeito não é trivial e por isso é recusado, pelo menos como ponto de partida na mais elementar das ciências.

---

<sup>297</sup> (SW, III, 41) “*Nossa consciência cognitiva (erkennendes Bewußtsein),(...), decompõe-se em sujeito e objeto e não contém nada além disso. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação são o mesmo. Todas as nossas representações são objetos do sujeito e todos os objetos do sujeito são nossas representações.*” Na primeira seção deste capítulo já havíamos mencionado que o primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer possui uma formulação canônica que se encontra na sua dissertação sobre o princípio de razão. Formulação que já examinamos no segundo capítulo deste trabalho quando apresentamos a teoria geral das faculdades de Schopenhauer. Essa referência aparece aqui a fim de lembrar ao leitor que esse ponto de partida estava presente já naquela obra precoce de Schopenhauer e que essas considerações metodológicas que servem de critério de identificação de um primeiro princípio iluminam aquela passagem também, visto que lá também temos uma enunciação do mesmo primeiro princípio.

O ponto de partida realista, que concede realidade aos objetos, independentemente de sua relação com a consciência, é algo que um cético poderia recusar; algo não verdadeiro por si mesmo. Um cético poderia objetar, por exemplo, que quando sonhamos temos representações de coisas que não existem independentemente de nossas representações e que, portanto, não temos nenhuma garantia de uma existência por si mesma dos objetos de todas as nossas representações (SW, II, 12). Assim, o primeiro princípio da filosofia de um filósofo que pretenda estar imune a uma objeção cética desse tipo, como é o caso de Schopenhauer, precisa se limitar àquilo que podemos afirmar com certeza absoluta. Schopenhauer segue, nesse aspecto Descartes e o primeiro princípio de sua filosofia contém uma verdade indubitável acerca de todas nossas cognições.<sup>298</sup> Assim, compreendemos porque o ponto de partida da filosofia de Schopenhauer é identificado com o da filosofia moderna pós-cartesiana: há questões metodológicas de fundo que fazem parte de um projeto de edificação de um sistema de filosofia transcendental.<sup>299</sup>

No entanto, a interpretação de Janaway não incorre em erro gratuitamente. Sua interpretação está embasada em uma passagem do texto de Schopenhauer que é muito difícil, mas que pode ser esclarecida quando se acompanha o texto com o devido cuidado. A passagem está situada justamente na passagem da primeira para a segunda parte do texto que analisamos, o que, como veremos, nos fará compreender as dificuldades de Janaway em compreender o texto de Schopenhauer. Retomaremos aqui a passagem e trataremos de esclarecer o seu verdadeiro significado:

[Q]ue a existência objetiva das coisas é condicionada por algo que as representa e que conseqüentemente o mundo objetivo existe somente *como representação*, não é em hipótese alguma um pronunciamento arbitrário ou mesmo um paradoxo disputável; mas é a mais simples e certa verdade, cujo conhecimento é dificultado somente por ser muito simples e pelo fato de que nem todos possuem suficiente poder de reflexão para retornar aos primeiros elementos de sua consciência das coisas. (SW, II, 13-4; W2: 5)

Convém citar o que Schopenhauer afirma logo na seqüência dessa passagem, para podermos esclarecê-la adequadamente:

---

<sup>298</sup> Cf. nota anterior.

<sup>299</sup> Remeto o leitor à segunda seção do primeiro capítulo deste trabalho onde apresentamos o projeto da *Elementarphilosophie* de Reinhold. Cf. (Ameriks, 2003) Texto no qual Ameriks critica os pós-kantianos por reatarmos com o projeto de cartesiano de estabelecimento de uma filosofia primeira.

Nunca pode haver uma existência absolutamente e em si mesma objetiva; tal coisa é, por assim dizer, impensável. Pois o objetivo (das Objektive) enquanto tal tem sua existência sempre e essencialmente na consciência de um sujeito e é, portanto, representação dele. Conseqüentemente o objetivo é condicionado pelo sujeito e, além disso, pelas suas formas de representação, que a ele pertencem. (SW, II, 14)

Janaway atribuiu àquela passagem que se segue da apresentação do primeiro princípio uma petição de princípio: as noções de objeto e representação que fazem parte da formulação do primeiro princípio de Schopenhauer, que já supõem o idealismo (Janaway, p.145), são utilizadas em uma prova rápida do idealismo<sup>300</sup>; mas o que temos naquela passagem é, na verdade, um anúncio de que o ponto de partida – apresentado em (SW, II, 13) – permanecerá no seu “ponto de chegada”. Já na passagem acima, temos uma antecipação do que será mais detalhadamente determinado somente três páginas adiante (SW, II, 17): “o verdadeiro idealismo”, a posição final do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer. Posição que será apresentada em detalhe por Schopenhauer<sup>301</sup> até o exame do final da segunda parte do texto que analisamos (SW, II, 22).

Agora nos interessará examinar o intervalo das três páginas (SW, II, 14-17) em que temos a descrição de como se vai do ponto de partida, um idealismo metodológico, e se chega ao ponto de chegada, o idealismo transcendental. É preciso ressaltar, contudo, que o que temos nas duas últimas passagens não passa de uma descrição dos pontos de chegada e de partida que antecedem a descrição dos passos que fazem parte desse caminho. O que estamos a fazer com essa metáfora de um caminho entre um “ponto de partida” e um “ponto de chegada” é mostrar que há um recurso argumentativo peculiar em jogo, que não se trata de uma cadeia de silogismos como queria Janaway, mas uma exposição de como se parte de um princípio auto-evidente – toda relação cognitiva supõe conhecedor e conhecido – e se chega ao idealismo transcendental. Caminho que foi percorrido no primeiro volume de MVR e que nesse texto está sendo complementado com esclarecimentos metodológicos e com um esclarecimento mais contundente de como o realismo transcendental é uma posição inconcebível diante desses passos necessários para que a versão do idealismo transcendental de Schopenhauer possa ser estabelecida .

---

<sup>300</sup> Cf. (Guyer, 2003) e (Ameriks, 2003).

<sup>301</sup> “Apresentada em detalhe” porque a posição não é justificada nesse texto. Trata-se de uma re-apresentação de provas que, como veremos, ocorrem alhures.

Muito bem, daquelas duas passagens acima até a determinação do ponto de chegada (SW, II, 14-17) temos dois esclarecimentos que compreendemos como passos que constituem o caminho do ponto de partida ao ponto de chegada e não como argumentos independentes como interpreta Janaway (p.144, 145). O primeiro esclarecimento consiste em alertar para o fato de que o ponto de vista realista só é possível de ser formulado e defendido porque em sua formulação esconde uma contradição que a ele é inerente: “*imaginar um mundo objetivo sem um sujeito cognoscente*”. A contradição implícita nesse ato de imaginar se torna explícita, anuncia Schopenhauer, quando se compreende que “este mundo real e intuitivo só é um fenômeno cerebral”. (SW, II, 14) Mas é importante notar que isso não passa de um esclarecimento preliminar que será completado após a determinação do ponto de chegada quando Schopenhauer evocará a sua versão do idealismo transcendental apresentada no §21 de sua tese de doutorado<sup>302</sup>, quando declara que tudo aquilo que Kant havia chamado de *Erkenntnisvermögen* (faculdade cognitiva) é um fenômeno cerebral. (SW, II, 18) Esse rápido esclarecimento que aparece após um anúncio preliminar daquela que é a versão final do idealismo de Schopenhauer não se trata, portanto, da repetição de um argumento já presente em Berkeley como afirma Janaway (p.144-5), que comete uma petição de princípio em favor do idealismo, mas do anúncio de uma característica constitutiva de seu idealismo transcendental. Característica essa que não pode ser ignorada sob pena de contradição; voltaremos a ela adiante quando mostrarmos como um completo esclarecimento da versão do idealismo transcendental exclui a posição realista.

O segundo esclarecimento que compõe os passos desse caminho de um idealismo metodológico a uma versão do idealismo transcendental se trata de uma consideração de uma objeção que poderia ser formulada a um adepto daquele ponto de partida<sup>303</sup>. Schopenhauer considerará esta, aliás, a principal objeção à “*idealidade de todo objeto*”: “minha própria pessoa (meine eigene Person) é objeto para uma outra e é, portanto, representação dela; e eu sei com certeza que eu existiria mesmo sem que aquela outra pessoa me representasse”. (SW, II, 14) A consideração dessa objeção àquele ponto de vista<sup>304</sup> complementa a rápida consideração presente no primeiro volume de MVR a respeito de nossa “interna relutância” em aceitar que o mundo é apenas rerepresentação (Cf. SW, I, 31). Como já havia ocorrido no

<sup>302</sup> Apresentamos no terceiro capítulo deste trabalho a substituição da *Dedução Transcendental* de Kant por uma prova fisiológico-transcendental, como chamou Cassirer, da validade do princípio de causalidade que Schopenhauer realizou no §21 de sua tese de doutorado.

<sup>303</sup> Que essa é uma objeção ao idealismo Janaway (p.147) não ignora, mas ignora que, como mostramos, que esse ponto de vista idealista que recebe essa objeção é um idealismo metodológico e interino.

<sup>304</sup> (SW, II, 14-16)

primeiro volume de MVR, essa interna relutância que sentimos em nós mesmos em conceber que o mundo é apenas nossa representação é utilizada por Schopenhauer para apresentar a sua nova “dedução da coisa em si”<sup>305</sup>, mas dessa vez isso será feito com maior vagar, esclarecendo como o ponto de partida não será superado mesmo quando se sabe que há uma existência por si, independente de nossas representações.

Assim, o ponto de partida – a relatividade do objeto conhecido ao sujeito que conhece – permanece intacto mesmo quando se sabe que os objetos de nossas representações possuem uma existência por si mesma porque esse modo de existência, por definição, não entra em relação com nada mais e, por isso, não pode ser o modo de relação entre sujeito e objeto facultado pelo próprio sujeito. (SW, II, 16) Nessa última afirmação, está implícita uma tese importante; uma tese que não faz parte do ponto de partida, do idealismo metodológico, mas que faz parte de uma incorporação que Schopenhauer faz a ele: os resultados da filosofia transcendental de Kant. Importante é ressaltar, no entanto, que esses resultados da filosofia transcendental de Kant são tomados de uma maneira bem peculiar. Vejamos, então, como Schopenhauer determina o que viemos chamando de “ponto de chegada”, após, em um longo parágrafo, caracterizar os adversários da tradição que defendia o realismo; aqueles que mal-interpretaram o idealismo de Kant como negando a “realidade empírica do mundo exterior” e que precisaram apelar ao senso comum, na tradição escocesa, ou à crença (*Glaube*), na linha de Jacobi, para sustentar a realidade do mundo exterior; adversários da tradição kantiana que Schopenhauer defende e que identifica como defensores da posição que Kant reputou como “realismo transcendental fazendo as vezes de idealismo empírico”. (“*transzendente Realist, der empirische Idealismus spielt*”, (CRP: A369))

O verdadeiro idealismo não é o empírico, mas o transcendental. Este deixa a realidade *empírica* do mundo intocada, mas estabelece que todo *objeto*, portanto o empiricamente real em geral, condicionado pelo *sujeito* duplamente: em primeiro lugar *materialmente*, ou enquanto *objeto* em geral, porque uma existência objetiva é pensável somente frente a um sujeito e como representação dele; em segundo lugar *formalmente*, na medida em que *o modo e a maneira* da existência do objeto, isto é, do tornar-se representado (*Vorgestelltwerdens*) (espaço, tempo, causalidade), parte do sujeito, está pré-disposta no sujeito. Portanto, ao simples, ou idealismo de *berkeley*, que diz respeito ao *objeto em geral*, se segue imediatamente o *kantiano*, que diz respeito ao *modo e maneira* do ser-objeto (*des Objektseins*). (SW, II, 17)

---

<sup>305</sup> Não faz parte de nossos propósitos neste trabalho examinar esse ponto; permanecemos, quanto a esse assunto com as considerações que fizemos na introdução deste trabalho e a referência de uma passagem em que Schopenhauer trata do assunto: (SW, I, 570)

Essa passagem que é expressão do que viemos chamando de “determinação do ponto de chegada” do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer. Passagem que deve ser tomada como um esclarecimento do que foi feito no primeiro volume de MVR. As afirmações de Schopenhauer em sua seqüência nos indicam, aliás, que esse texto que estamos a analisar (SW, II, 11-17) nos oferece um complemento de leitura dos §1-5 do primeiro volume de MVR. Embora no §1 do primeiro volume tenhamos suficientemente marcado o caráter metodológico do ponto de partida, como mostramos, o §2 não deixa suficientemente marcada a distinção presente na passagem acima entre o idealismo metodológico de ponto de partida – “o idealismo simples ou de Berkeley” – e o idealismo transcendental ou “kantiano”. Com a distinção apresentada na passagem acima, identifica-se facilmente na primeira frase do §2 (SW, I, 33) uma conseqüência que Schopenhauer tira do idealismo metodológico, ou de Berkeley: “aquele que tudo conhece e que por nenhum é conhecido é o *sujeito*”. Mas a frase seguinte já contém a tese do idealismo kantiano: “ele [o sujeito] é de acordo com isso o suporte do mundo, a condição de validade sempre pressuposta de todo aparecer (alles Erscheinenden), de todo objeto.” (SW, I, 33) (grifo meu)

A passagem acima nos mostra que precisamos distinguir algo que no primeiro volume de MVR não foi apresentado claramente como distinto. No entanto, tanto lá no §2, como na passagem acima está presente um aparente *non sequitur*, a saber: que do idealismo de Berkeley, que é o idealismo de ponto de partida, se segue “imediatamente” o idealismo transcendental. Isso está presente na expressão “de acordo com isso” (sublinhada acima) e literalmente na passagem citada (em destaque) acima.

Isso nos apresenta uma dificuldade exegética, pois o idealismo metodológico possui um caráter axiomático e é nada mais do que a expressão de um juízo analítico:

em geral, nenhum objeto sem sujeito se deixa pensar sem envolver contradição. (SW, I, 45)

Como imediatamente com o sujeito se coloca o objeto (do contrário a palavra seria sem significado) e da mesma maneira com o objeto, o sujeito; e, portanto: “ser sujeito” significa exatamente o mesmo que “ter um objeto”, assim como “ser objeto” significa “ser conhecido por um sujeito”. (SW, III, 170) (Grifo nosso)

O problema é que dado esse caráter incontestável do ponto de partida, que é um ponto de partida trivial, Schopenhauer aparentemente pretende extrair uma conseqüência não trivial:

o idealismo transcendental. Doutrina que, como se sabe, estabelece que a validade das noções que antiga e a moderna ontologia, pré-crítica, atribuía às coisas em si mesmas, é restritas às coisas como aparecem a um sujeito; noções essas que, de acordo com essa doutrina, têm origem não nas coisas, mas no sujeito que conhece. Trataremos de esclarecer essa passagem do ponto de partida para o ponto de chegada apresentada como uma conseqüência imediata de um para outro; tentaremos mostrar que essa conseqüência não pode ser encarada com uma conseqüência lógica e que ela pressupõe a prova do idealismo transcendental de Schopenhauer oferecida na sua tese de doutorado, mais precisamente no §21.<sup>306</sup>

O esclarecimento total da passagem do idealismo metodológico para o idealismo transcendental só é alcançado quando consideramos não só os textos do primeiro e segundo volume de MVR, mas o que é frequentemente mencionado como a própria introdução a essa obra: a dissertação de doutorado de Schopenhauer. Pois, dada a linha expositiva do primeiro volume de MVR §1-5, guiada pelos esclarecimentos do que encontramos no texto dos complementos que agora analisamos (SW, II, 17), sabemos que Schopenhauer parte de um idealismo metodológico, algo trivial: temos representações do mundo (§1), depois distingue as representações em dois tipos, as discursivas e intuitivas (§3), e segue em uma análise de suas determinações essenciais: espaço, tempo, causalidade e matéria (§3-4). No §2, como mencionamos acima, ocorre a rápida passagem do idealismo metodológico, que é o ponto de partida, para o idealismo transcendental; passagem que estamos esclarecendo através dessa análise da obra de Schopenhauer que iniciamos no segundo volume de MVR, a fim de censurar Janaway, e então passamos para o primeiro volume de MVR por acreditarmos que são textos complementares e que, como veremos a seguir, chegaremos até a tese de doutorado Schopenhauer. Uma evidência de que essa obra precoce de Schopenhauer é necessária para compreender a passagem do idealismo metodológico para o kantiano, que é apresentada pela primeira vez no §2 de MVR, está fato de no próprio §2 de MVR Schopenhauer apresentar um resumo de sua tese de doutorado<sup>307</sup>; nesse resumo ele afirma que nessa tese mostrou que há quatro maneiras de se conhecer os objetos e que todas elas estão contidas no princípio de

---

<sup>306</sup> Examinamos detalhadamente a teoria da experiência de Schopenhauer exposta no §21 de sua tese de doutorado. Cabe mencionar ainda que Schopenhauer manifestou ser requisito de inteligibilidade de seu livro, o MVR, o conhecimento da filosofia de Kant e a leitura cuidadosa de sua tese de doutorado – a qual foi considerada por ele introdução do MVR e o alicerce (Unterbau) de todo o seu sistema – e do apêndice sobre a filosofia de Kant (SW, I, 8-11). Todos esses requisitos eram requisitos de inteligibilidade de seu sistema de filosofia transcendental. Adicionamos mais o fato de que parte desse apêndice sobre a filosofia de Kant foi examinado no capítulo 5 deste trabalho.

<sup>307</sup> Resumo que citamos e examinamos no capítulo 2 deste trabalho.

razão suficiente e a partir do §3 até o §5 de MVR teremos uma nova apresentação das teses que foram (supostamente) provadas naquela tese de doutorado.

Temos evidências textuais (essa apresentada e mais outras que serão apresentadas a seguir) para sustentar a tese exegética segundo a qual o idealismo transcendental se segue do idealismo metodológico ou de Berkeley apenas no modo de apresentação que, na verdade, pressupõe uma investigação sobre a validade das representações que constituem o mundo como representação: espaço, tempo e causalidade. De modo que a maneira de apresentação do primeiro volume de MVR não oferece uma prova do idealismo transcendental, ou de que as noções de espaço, tempo e causalidade possuem uma validade restrita aos domínios de uma experiência possível, mas apenas apresentam como o mundo que nos aparece como representação deve ser compreendido: suas determinações essenciais têm origem (Ursprung) a priori no sujeito. Segundo essa interpretação que estamos sustentando, o primeiro e o segundo livro de MVR devem ser lidos sempre como textos que retomam as teses provadas na tese de doutorado de Schopenhauer (mais precisamente a tese de que a experiência é possível através de uma prova da validade e do uso das noções de espaço, tempo e causalidade na criação dos objetos a partir das sensações que ocorre no §21 de PRS; que mostra uma alternativa à dedução transcendental de Kant, com uma diferente dedução subjetiva, como mostramos no terceiro capítulo deste trabalho). Uma evidência textual que corrobora a nossa tese segundo a qual aquela versão do argumento transcendental oferecido na tese de doutorado de Schopenhauer é indispensável para legitimar a passagem do idealismo metodológico para o idealismo transcendental aparece na seguinte passagem que é uma explicação daquela passagem que contém o que chamamos de “determinação do ponto de chegada”:

Que nós estamos tão profundamente imersos no tempo, no espaço e na causalidade e em todo o curso regular da experiência que é um resultado dessas noções; que nós, nisso, estamos (junto com os animais) em casa [isto é, dentro da consciência] e que descobrimos como encontrar nosso caminho do começo até aqui nisso tudo [porque] isso tudo não seria possível, se nosso intelecto fosse um e as coisas fossem outras; mas isso só explicável se nosso intelecto e as coisas se combinam em um todo; se o intelecto ele mesmo cria aquela ordem e ele existe apenas para as coisas e as coisas para ele. (SW, II, 18-19)

No terceiro capítulo deste trabalho examinamos a teoria da experiência de Schopenhauer exposta no §21 de sua tese de doutorado e lá vimos como as noções de espaço, tempo e causalidade têm sua validade provada através da mesma estratégia de Kant exposta no §14 da CRP: não é um objeto externo que torna essas noções possíveis, mas o contrário:

essas noções é que tornam possíveis os objetos da experiência, isto é, Schopenhauer segue a revolução copernicana de Kant na sua teoria da experiência. Vimos também que a teoria da experiência de Schopenhauer difere da kantiana em pontos significativos: a categoria da causalidade, além de ser a única categoria do entendimento, é uma categoria intuitiva; a própria intuição empírica já é experiência, o entendimento cria o objeto da experiência, etc. Mas um resultado importante que estabelecemos naquele capítulo é que todas essas mudanças da teoria da experiência de Kant podem ser entendidas como alterações que procuram dar conta de problemas que a recém criada filosofia transcendental tinha enfrentado e, através dessas alterações, Schopenhauer consegue manter a mesma estratégia de solução de Kant para o problema de Hume, a saber: utilizando um argumento transcendental que faz do intelecto o autor (Urheber)<sup>308</sup> da experiência. Ora, uma vez que o §21 de PRS é o texto de Schopenhauer em que a sua teoria da experiência é estabelecida e o lugar onde se pode encontrar a prova da validade objetiva das noções de espaço, tempo e causalidade e a passagem acima expressa justamente esses resultados, a passagem acima deve ser entendida como uma retomada desses resultados obtidos nessa obra precoce de Schopenhauer.

Assim, podemos ler o primeiro volume de MVR como partindo de um idealismo metodológico que é a expressão de uma trivialidade epistemológica concedida por qualquer cético que conceda que, pelo menos, temos representações e que, desta posição inicial parte para uma apresentação de uma versão do idealismo transcendental e o segundo volume da mesma obra como um esclarecimento desse percurso.

Na seqüência do texto que nos propusemos aqui a analisar corrigindo os erros interpretativos de Janaway (SW, II, 19-22), encontramos (i) evidências textuais que corroboram a nossa interpretação e (ii) material para um esclarecimento da versão do idealismo transcendental de Schopenhauer frente ao problema da alternativa negligenciada.

A evidência de que o texto em questão se trata de um esclarecimento do que fora apresentado no primeiro volume de MVR outro está na reapresentação do que se encontra no §5 do primeiro volume de MVR em que Schopenhauer defende sua versão do idealismo transcendental contra o que ele caracterizou como realismo, ceticismo e idealismo<sup>309</sup>. Mas dessa vez apenas a posição realista é censurada. Nesse embate de sua versão do idealismo

---

<sup>308</sup> Cf. (CRP: B127)

<sup>309</sup> Em SW, I, §5 é atacada a tese de que não se pode conceber uma relação causal entre sujeito e objeto. O idealismo fichteano é atacado por conceber o sujeito como causa das representações, o ceticismo por demandar o conhecimento de uma realidade do objeto, independente de nossas representações, que seja a causa delas e, por isso, como veremos, padeceria do mesmo erro da posição realista.

transcendental com a posição realista encontraremos, mais uma vez, uma recuperação de resultados já provados em sua tese de doutorado a cerca da legitimidade da aplicação do princípio de razão suficiente, que nos proporcionará identificar na versão do idealismo transcendental de Schopenhauer uma resposta ao problema da alternativa negligenciada.

Muito bem, tanto no §5 de MVR, como em parte do intervalo de páginas que nos resta examinar, (SW, II, 20-22), encontramos o estabelecimento de resultados análogos ao que Kant estabeleceu com a sua prova da validade objetiva das categorias, a saber: a delimitação do domínio de aplicação legítima dos princípios que governam a experiência (Cf. CRP: §22). Ora, sabemos que o modo com o qual Schopenhauer explica a possibilidade da experiência é distinto do modo com o qual Kant o fizera; quanto a isso, remetemos o leitor ao capítulo 3 deste trabalho. Mas outro fato importante de se mencionar antes da análise que faremos desse texto no qual Schopenhauer faz algo análogo ao que Kant fizera em sua DT: a explicação da possibilidade da experiência oferecida por Schopenhauer no §21 de PRS está coordenada<sup>310</sup> com o seu sistema de filosofia transcendental, que é composto de uma teoria geral das faculdades cognitivas fundamentada em um primeiro princípio, que articula as noções de sujeito, representação, objeto e mais o princípio de razão suficiente (Cf. PRS: §16). Esse fato é importante de ser considerado, pois na tese da delimitação da esfera legítima dos princípios que governam a experiência será estabelecida com o mesmo argumento que se pode encontrar na CRP: todos os princípios utilizados para a explicação da possibilidade da experiência são válidos somente para o domínio da experiência possível. Pois esta ou aquela noção foi concebida como condição de possibilidade da experiência. (Cf. CRP:§22)

Agora, essa tese da delimitação do domínio de aplicação legítima dos princípios que governam a experiência do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer é apresentada através de uma censura da posição realista. Mais precisamente: a posição segundo a qual a realidade empírica que é conhecida por nós possuiria também um modo de existência por si. (SW, II, 19). Posição idêntica àquilo que Kant chamou de realismo transcendental (A369); posição segundo a qual o objeto de nossas representações delas se diferenciaria e subsistiria com independência ontológica. Mas Schopenhauer qualifica essa concepção de mundo como comprometida com a tese de que um objeto existente por si mesmo, independente de nossas representações, é a causa nossas representações, isto é, um objeto real causa representações no sujeito.

---

<sup>310</sup> Optamos por utilizar a expressão “coordenada” ao invés de “subsumida” pelo fato de o sistema ter as características que possui; características essas apresentadas na última seção do primeiro capítulo deste trabalho.

Notadamente, não é necessário comprometer a posição realista com a tese segundo a qual um objeto real é a causa das representações do sujeito, mas o exame da censura dessa posição concebida com essa tese é útil para que a versão do idealismo transcendental de Schopenhauer seja esclarecida através de um completo esclarecimento dos limites de aplicação dos princípios que governam a experiência. Veremos que os princípios que governam a experiência são tomados como apenas subjetivamente válidos, mas isso só é possível, como veremos a seguir, porque a tese do idealismo metodológico, implicitamente presente, permite a obtenção desse resultado. Com isso poderemos determinar adequadamente em que consiste a versão do idealismo transcendental de Schopenhauer e sustentarmos nossa interpretação do cap.1 do segundo volume de MVR contra Janaway; interpretação que consiste em atribuir a esses textos sobre o idealismo de Schopenhauer uma retomada de teses provadas em PRS.

Voltemo-nos, então, para a censura da posição comprometida com a tese de que a realidade do objeto chega ao sujeito através de uma interação causal. Argumenta Schopenhauer: ou a causalidade tem uma origem objetiva ou subjetiva (SW, II, 20-1), em outras palavras, ou ela é concebida nos moldes da filosofia lockeana, empirista, ou nos moldes da filosofia kantiana<sup>311</sup>. A origem objetiva não é o caso, pois Hume mostrara que nenhum nexó necessário entre eventos sucessivos pode ser estabelecido a partir de experiências pretéritas. A origem subjetiva, de inspiração kantiana, mas não kantiana (Cf. PRS: §23, §21), mostra que a única esfera legítima de aplicação do princípio de causalidade é o domínio dos objetos espaço-temporais.<sup>312</sup> Pois, a causalidade é concebida como a categoria que torna possíveis os objetos físicos – nos termos da filosofia de Schopenhauer é a forma do princípio de razão suficiente que torna possível a primeira classe de objetos para o sujeito. (Cf. PRS:§17) – e pressupõe o sujeito cognoscente conhecendo de uma determinada maneira (no caso, como entendimento<sup>313</sup>). Assim, a categoria da causalidade é uma condição para o sujeito conhecer objetos, o que impede que ela seja concebida uma relação causal entre objeto e

---

<sup>311</sup> Disjunção esta que deve ser entendida como uma retomada da alternativa concebida por Kant no §14 da CRP: ou o objeto causa em nós as representações que são os princípios que governam a experiência, ou determinadas representações são concebidas como condições de possibilidade da experiência. No capítulo 3 deste trabalho mostramos como a segunda alternativa, que consiste em uma retomada do argumento de Kant para resolver o problema de Hume, é fundamental para a teoria da experiência de Schopenhauer na prova que oferecerá da validade do princípio de causalidade.

<sup>312</sup> As teses desse parágrafo, que expressam aquilo que encontramos no intervalo de páginas que estamos analisando, constituem, como viemos sustentando, uma retomada do argumento de Schopenhauer para a prova da validade objetiva do princípio de causalidade que examinamos no capítulo 3 deste trabalho.

<sup>313</sup> Aqui estamos fazendo uso da noção de faculdade cognitiva do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer. (Cf. cap. 2 e 1 deste trabalho, bem como PRS: §41 ou, mais precisamente: (SW, III, 169-70))

sujeito; o último é condição de possibilidade do primeiro. Por isso: “o objetivo e o subjetivo não perfazem um contínuo”. (SW, II, 20)

Mas, com que direito se estabelece o resultado segundo o qual a categoria da causalidade e todos os princípios válidos a priori<sup>314</sup> têm validade exclusivamente subjetiva<sup>315</sup>? Essa é uma objeção a qual um adepto do idealismo transcendental precisa responder e que Schopenhauer formula da seguinte maneira: por um lado haveria um mundo concebido por um sujeito e por outro lado outro idêntico a esse, mas totalmente independente. Isto é, aparentemente poderia ser o caso que mesmo sendo conhecidos a priori, os princípios que governam a experiência tivessem uma contrapartida objetiva, isto é, que coincidissem com a realidade em si mesma. (SW, II, 19-20)

É digno de nota que Schopenhauer, ao formular o problema, repete a resposta de Kant a Maimon quando uma objeção semelhante fora levantada por esse último em carta: conceber os princípios que governam a experiência como pertencentes à realidade das coisas em si mesmas impede que sua validade seja demonstrada, pois se acaba por cair no problema de Hume novamente<sup>316</sup>. Essa seria, por assim dizer, uma dificuldade intrínseca à posição realista, de modo que aqueles que desejassem adotar tal posição estão fadados a não conseguir demonstrar a validade objetiva dos princípios que governam experiência. Para que o idealismo transcendental possa ser sustentado é necessário, todavia, não só que seja demonstrado que a posição realista tem problemas intrínsecos, mas que seja demonstrado que os princípios que governam a experiência são apenas subjetivamente válidos.

Schopenhauer reconhece a dificuldade da filosofia de Kant em conseguir alcançar a prova direta do idealismo transcendental na *Estética Transcendental*, e reconhece também a importância das *Antinomias* para que Kant possa sustentar o idealismo transcendental (SW, II, 18). Mas Schopenhauer rejeita o argumento das *Antinomias* e defende o idealismo

---

<sup>314</sup> Sejam espaço e tempo e ainda os derivados da causalidade: substância, acidente, inércia, etc.

<sup>315</sup> A. Trendelenburg (1840, p.124-133), *apud* Vaihinger (p. 546), apresentou o problema da alternativa negligenciada e, no texto de Schopenhauer que analisamos que foi publicado em 1844, temos uma resposta a esse problema. Não temos como determinar se Schopenhauer teve contato com o texto de Trendelenburg, mas o fato é que podemos ver em sua versão do idealismo transcendental, elaborada já em PRS, publicada em 1813, uma resposta a esse problema já levantado por G.E. Schulze no *Aenesidemus* (1792, p.102, [140]). Filósofo esse, como se sabe, foi importante para a formação de Schopenhauer. (Cf. Frank, 1996, XII-XIII)

<sup>316</sup> (Kant, AK, V.11, p.51)

transcendental através do resultado da *Estética Transcendental*<sup>317</sup>, conjugado com um corolário do princípio que está por detrás daquilo que até aqui viemos chamando de idealismo metodológico e que Schopenhauer afirmou ser uma adaptação, correção e incorporação do idealismo de Berkeley ao idealismo transcendental<sup>318</sup>.

É de se estranhar que ele [Kant] não deduziu aquela existência meramente relativa do fenômeno da simples, clara e inegável verdade “Não há objeto sem sujeito” para, assim, já na raiz apresentar o objeto como dependente do sujeito, através dele condicionado, portanto, como mero fenômeno, o qual em si, incondicionalmente, não existe; porque o objeto existe sempre totalmente só em relação ao sujeito. (SW, I, 586)

Essa passagem do texto do apêndice sobre a filosofia de Kant expressa claramente o que encontramos também no cap.1 do segundo volume de MVR: o idealismo transcendental de Schopenhauer é composto de uma conjunção do idealismo de Kant e do de Berkeley. De modo que o resultado da *Estética Transcendental*, ou mesmo o resultado geral de uma investigação sobre a validade dos princípios que governam a experiência nos moldes da revolução copernicana (Cf. §14 CRP), mais o princípio analítico que expressa aquela trivialidade epistemológica – tudo que é conhecido, só o é através de um conhecedor – impede que seja concebível que os princípios que governam a experiência possam expressar também o modo de ser das coisas em si mesmas, pois, por definição, o que é conhecido se relaciona com o conhecedor e as coisas em si mesmas não podem se relacionar com nada, pois são “em si mesmas”, portanto, não podem ser objeto para um sujeito e, por isso, não podem estar sujeitas à maneira de conhecer deste último<sup>319</sup>.

Com o exame que realizamos do primeiro capítulo do segundo volume de MVR propomos uma interpretação desse texto segundo a qual, ao contrário de lá procurar-se argumentos pró-idealismo como fizeram Janaway e McDermid, deve-se procurar por esclarecimentos da versão de Schopenhauer do idealismo transcendental que ele já havia

---

<sup>317</sup> “A doutrina kantiana, mesmo sem as antinomias, conduz ao *insight* de que as coisas e todo o modo e maneira de sua existência está ligado com nossa consciência, de maneira inseparável (unzertrenlich).” (SW, II, 18; W2: p. 9)

<sup>318</sup> (SW, II, 22; W2: p.12). Cf. (SW, II, 17), passagem que citamos acima em que Schopenhauer apresenta sua versão do idealismo transcendental, qualificando o que ele chamava de “verdadeiro idealismo” e que chamamos de “ponto de chegada” do sistema de filosofia transcendental de Schopenhauer.

<sup>319</sup> “(...) o ser ou existência das *coisas-em-si* não pode mais ser *objetivo*” (SW, II, 16; W2: p.7) Pois, “objetivo” se refere a “ser objeto para o sujeito”, isto é, o termo ‘objeto’ só é usado significativamente junto do termo “sujeito”, devido ao significado que é conferido a esse termo.

apresentado e demonstrado em suas obras anteriores. Agora, utilizaremos os esclarecimentos que encontramos nesse texto sobre o idealismo de Schopenhauer para elucidar a crítica às categorias, cujo exame foi interrompido no final do capítulo anterior.

#### **6.4 A ilegitimidade da noção de objeto transcendental**

Na seção anterior examinamos o primeiro capítulo do volume das adições a MVR, capítulo no qual, segundo Schopenhauer, junto com o primeiro livro de MVR, seria onde encontraríamos a justificativa para sua crítica à Doutrina das Categorias de Kant. Fizemos isso porque, nesses textos, segundo Schopenhauer, ele teria demonstrado que a distinção entre representação e objeto da representação – distinção necessária para que a noção kantiana de objeto transcendental tenha lugar – é ilegítima. Um contato com esses textos é suficiente para sabermos que Schopenhauer adota um primeiro princípio incompatível com a distinção entre objeto da representação e representação. Agora, com que direito o faz?

Como vimos, ao fazer a mesma pergunta para outra consequência que Schopenhauer pretende tirar de seu primeiro princípio, a resposta de Janaway foi negativa, pois encontrou uma petição de princípio na adoção do primeiro princípio de Schopenhauer: as noções contidas em seu primeiro princípio já o comprometem com o idealismo, isto é, a inexistência de objetos independentes das representações do sujeito. Ao examinarmos o texto de Schopenhauer e o de Janaway vimos que o último não compreendeu adequadamente o primeiro, pois o primeiro princípio de Schopenhauer não é um princípio que tenha qualquer sentido ontológico, mas diz respeito apenas a uma trivialidade epistêmica: não há objeto conhecido sem sujeito cognoscente e, portanto, todo objeto conhecido só o é enquanto representação de um sujeito. Com esse esclarecimento exegético, mostramos que a consequência que Schopenhauer tira de seu primeiro princípio não passa de um idealismo metodológico e interino e, com isso, mostramos que Schopenhauer, de fato, parte de um princípio auto-evidente e que a auto-evidência desse princípio é incontestável. Vale lembrar também que esse primeiro princípio do qual Schopenhauer parte é considerado por ele um resultado da filosofia de Berkeley, corrigido e adaptado para o seu sistema para, junto com os resultados da filosofia de Kant, formar uma nova versão do idealismo transcendental, que resulta ser, um engenhoso resultado obtido a partir de um princípio trivial.

Agora, avaliaremos se esse mesmo princípio atribuído por Schopenhauer a Berkeley é uma justificativa aceitável para recusar a legitimidade da noção kantiana de objeto transcendental<sup>320</sup>. Noção essa que faz parte da estratégia argumentativa das duas versões da DT e que, portanto, é fundamental para “tornar inteligível e demonstrar a validade objetiva das categorias”, isto é, realizar a dedução objetiva das categorias (Axvii). Schopenhauer declara ter encontrado um erro na estratégia argumentativa da DT, o que é justificativa dele para rejeitar todas as suas conseqüências: a validade daquele conjunto de categorias, expresso naquela tábua (Cf. CRP: A80/B106), como condições de possibilidade da experiência.

Como adiantamos no segundo capítulo deste trabalho, a crítica de Schopenhauer à noção kantiana de objeto antecipou um problema presente no debate contemporâneo entre Allison e Guyer: Kant só está autorizado a tirar do seu princípio analítico e “epistemológico” (Guyer, 1987, p.115) do §16 da CRP a conseqüência de que as condições para auto-consciência são condições necessárias da síntese de objetos, sendo conferido a ‘objeto’ um sentido forte, como existente independentemente da relação cognitiva com o sujeito. Caso venhamos a entender, como o texto de Kant sugere, as condições em questão como condições suficientes e não apenas necessárias para a síntese de objetos, o sentido do termo objeto precisa ser alterado, como sugere Allison: precisa ter o mesmo sentido da noção de objeto do sistema de Schopenhauer; um objeto intencional, sempre relacionado com o sujeito.

Mas consideremos a questão em maior detalhe. A noção de objeto joga um importante papel nas duas versões da DT da CRP (A108-9, B142)<sup>321</sup>. Na primeira versão da DT, Kant, ao introduzir sua noção de objeto em geral, afirma que “aparências (Erscheinungen) são os únicos objetos que nos são dados imediatamente”, mas que “possuem um objeto”, “que não pode ser intuído”. Isto é, as aparências são objetos que nos são dados imediatamente, mas que possuem um objeto com o qual não nos relacionamos imediatamente. As aparências possuem, deste modo, um objeto diferente daquele das intuições, “que são as únicas representações que

---

<sup>320</sup> Retomamos aqui as duas passagens-chave nas quais Schopenhauer afirma que a falha de Kant em sua filosofia transcendental só ocorreu porque Kant não utilizou da maneira correta esse princípio que Schopenhauer fez o ponto de partida de sua filosofia: “Essa verdade de modo algum é nova. Ela já estava presente nas considerações céticas das quais Descartes partiu. Mas Berkeley foi o primeiro que a pronunciou decididamente (entschieden aussprach), embora o restante de sua doutrina não possa se sustentar. A primeira falha de Kant foi sua negligência deste princípio, como está detalhado no apêndice”. (SW, I, 32) “Mas a própria distinção entre representação e objeto da representação é infundada: isto Berkeley já demonstrara e se segue de toda a minha apresentação no primeiro livro especialmente no primeiro capítulo das adições [Volume 2], também da própria visão de Kant fundamentalmente idealista da primeira edição<sup>320</sup>: isto depende, no final das contas, do significado que se atribui à palavra objeto.” (SW, I, 598-9)

<sup>321</sup> Para uma devida contextualização do argumento de Kant na DT remeto o leitor às duas últimas seções do capítulo anterior.

possuem relação imediata com seus objetos”. Conclui Kant, então, que sua “noção de objeto *em geral*” (itálico de Kant) é o puro conceito de um “x”, “chamado objeto transcendental” que é “o mesmo ‘x’, realmente (wirklich), em todas nossas cognições (Erkenntnisse)”. Este conceito, ainda, „ist das, was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d.i. objective Realität verschaffen kann,, (é aquilo que, em geral, confere a todos nossos conceitos empíricos relação a um objeto, isto é, que pode proporcionar realidade objetiva.) (A108-9)

Nessa passagem, atacada por Schopenhauer e acusada de conter nessa noção de objeto fonte dos erros (Quelle der Irrtümer) de Kant<sup>322</sup> – conceber o entendimento como uma faculdade que, com a sua “forma lógica do juízo”, confere unidade tanto ao múltiplo de intuições como a conceitos em juízos (B143) – podemos identificar o alvo das acusações de Schopenhauer à concepção de objeto de Kant. Em primeiro lugar, vê-se que, de fato, é essa noção de objeto que permite a Kant conceber a explicação da experiência através da cooperação entre entendimento e sensibilidade: se as aparências possuem uma relação imediata com objetos que simplesmente nos é dada, é somente através desse “x”, com o qual o sujeito não se relaciona imediatamente, que se dá a síntese objetiva em conceitos, realizada pelas categorias. Agora, esse “x”, “não-empírico”, possui independência em relação às representações<sup>323</sup> que ele torna possíveis, pois ele é condição de possibilidade do nosso conhecimento (A110). Ora, a “independência das representações” desse “x” é justamente aquilo que Schopenhauer acusou de ser um *non sequitur*: aquilo que foi resultado de um “roubo em parte das representações e em parte da coisa em si” (SW, I, 600), pois “o objeto transcendental = x”, embora tenha independência das representações, precisa estar na consciência, visto que é condição de possibilidade do conhecimento. (por isso mesmo recebe o adjetivo: “transcendental”) Considerando isso, entendemos a acusação de Schopenhauer de que a noção de objeto de Kant é “híbrida”: ela precisa conservar um aspecto relativo ao sujeito, como condição de possibilidade de toda síntese possível, e precisa ser independente do sujeito: um objeto irrepresentável.

---

<sup>322</sup> (SW, I, 599) Que, aliás, é uma “monstruosa contradição” (SW, I, 593).

<sup>323</sup> Essa independência do objeto em relação às suas representações, embora não seja clara e pontualmente apresentada por Schopenhauer, se dá duplamente, quando consideramos passagens do texto de Kant e Schopenhauer, e mais ainda com o auxílio do texto de Jacobi “Sobre o Idealismo Transcendental”; “auxílio” pois Jacobi indica passagens importantes do texto da CRP, como pontuamos, em nota, no capítulo precedente), que provavelmente tenha influenciado a leitura que Schopenhauer teve de Kant: (i) o objeto transcendental é irrepresentável (unvorstellbar); (ii) o objeto transcendental permanece um e o mesmo na relação não-intuitiva – não imediata – que todas as aparências mantêm com ele. Jacobi (2001: p. 165-9), Kant (A108-9), Schopenhauer (SW, I, 598-600).

Na segunda versão da DT, a expressão “objeto transcendental = x” não aparece mais, no entanto, a noção permanece: após definir o “*entendimento*” como a “*faculdade cognitiva*”, ‘cognição’ como “a relação determinada de representações dadas a um objeto”, Kant define ‘objeto’ como “aquilo em cujo conceito o múltiplo de uma intuição dada é *unido*”. Tendo assim definido esses termos, Kant retoma o princípio do §16 para depois então elaborar aquele que será o princípio do “entendimento humano”:

Ora, mas toda unificação de representações, na síntese delas, demanda unidade da consciência. Consequentemente, a unidade da consciência é aquilo que, unicamente (*allein*), constitui a relação de representações a um objeto e, com isso (*mithin*), sua validade objetiva e o fato que essas representações são conhecimento; e, consequentemente, disso provém a possibilidade mesma do entendimento. (B137) (sublinhado por mim)

A análise de Guyer desta passagem rejeita a validade da conclusão devido à presença da palavra “unicamente” (em inglês: *alone*), que atribui às condições de unidade da consciência condições suficientes da cognição de objetos. (Guyer, 1987, p.117) Ora, o mesmo se daria diante do primeiro princípio de Schopenhauer (PRS: §16): a tese da reciprocidade entre as noções de ‘unidade da consciência’ e ‘representação de objetos’ (sendo ‘objeto’ entendido no sentido forte, ontológico) é resultado de um *non sequitur*, pois, a mera análise da relação cognitiva em geral só nos permite afirmar que em toda relação cognitiva há um objeto intencional, parasitário da própria representação. E o mesmo deve valer para Kant, segundo Allison:

O problema é que este princípio [“toda unificação de representações, na síntese delas, demanda unidade da consciência] é apenas forte o suficiente para legitimar a unidade da consciência como apenas uma condição necessária para a representação; não é forte o suficiente para provar que é também uma condição *suficiente* (1983: p.146).

Allison, na tentativa de salvar Kant deste *non sequitur* atribuirá a Kant uma noção “distinta de objeto” (2004: p.173): “a espontaneidade do sujeito (...) consiste na representação para ele mesmo de representações como unidas em um objeto” (Allison, 2004: p.176) (grifo meu), pois “o que quer que seja representado através de uma unidade sintética conta como um objeto”. (Allison, 2004: p. 173) Assim, o primeiro princípio da filosofia transcendental de Schopenhauer (PRS, §16) contém a mesma noção de objeto que Allison atribui a Kant para salvá-lo do “grosseiro *non sequitur*” apontado por Guyer. De modo que atribuir a Kant a

mesma noção de objeto que faz parte do primeiro princípio da filosofia de Schopenhauer é a saída de Allison para resguardar a consistência do texto de Kant.<sup>324</sup>

Contudo, o prosseguimento do texto de Kant nos mostra que a noção de objeto da CRP era uma noção forte de objeto, diferente daquela que Allison lá encontra. Ao final do §19 Kant afirma que em uma unidade objetiva da consciência as “representações estão ligadas no objeto” (grifo meu), isto é, não se trata de uma diferença de estados do sujeito, ou “uma mera contigüidade na percepção”, como é o caso da unidade subjetiva da apercepção (B142). Trata-se da cognição de um objeto em oposição a meros estados de um sujeito, isto é: algo a mais do que meras representações de um sujeito. Nesse ponto, Kant se compromete com a tese de que a noção de objeto, necessária para que nossas cognições tenham validade objetiva, seja mais do que “um objeto para mim” (B131) – o que não se segue do princípio analítico da unidade sintética da apercepção (§16 da CRP) do qual Kant promete tirar inúmeras conseqüências. (B131-133)

Assim, o debate contemporâneo entre Guyer e Allison acerca da noção de objeto da primeira parte da DT nos ajuda a compreender a crítica de Schopenhauer à noção de objeto transcendental de Kant. Vimos como Schopenhauer ataca justamente o ponto em que Kant explica como a experiência pode alcançar referência a um objeto ou intencionalidade. Como ao longo deste trabalho sustentamos, o desafio de uma teoria da experiência é explicar como características que indiscutivelmente fazem parte de uma noção primária e indiscutível de experiência podem ser alcançadas. Kant pretendeu explicar como a experiência é possível, concebendo a natureza humana como constituída de dois poderes fundamentais: entendimento e sensibilidade. (Cf. CRP:§14) Esse modo de conceber os poderes cognitivos humanos, como sustentamos, pode ser entendido como uma resposta a Hume, o qual teria mostrado que o que se entende por experiência não pode ser explicado se os poderes cognitivos humanos são concebidos como pretendiam os empiristas. Se essa de fato é a maneira correta de se entender a tarefa de uma teoria da experiência, e se nossa análise da crítica de Schopenhauer à noção de objeto de Kant em sua teoria da experiência está correta, Schopenhauer tinha boas razões para rejeitar a teoria da experiência de Kant, pois ela não estaria apta a explicar como uma característica fundamental da experiência é alcançada por nossos poderes cognitivos: a intencionalidade. De acordo com isso, a DT - cujo objetivo principal é “tornar inteligível e demonstrar a validade objetiva das categorias” (Axvii) garantindo a conexão entre todas as aparências e os conceitos puros do entendimento (B123), não teria conseguido cumprir a sua

---

<sup>324</sup> Sobre esse debate contemporâneo a respeito do suposto *non sequitur* da primeira parte da DT, vide Allison (1983: p. 144-48; 2004: 173-78) e Guyer (1987: p. 117-8).

função. Encontrando esse resultado negativo na filosofia transcendental de Kant, Schopenhauer passa a ter como desafio explicar de outra maneira a possibilidade da experiência, coisa que examinamos no terceiro capítulo deste trabalho.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentaremos aqui considerações finais a respeito do argumento geral de nossa dissertação; quanto às teses mais específicas, permanecemos com as considerações conclusivas pertinentes a cada capítulo.

Mostramos que Schopenhauer desenvolveu um sistema de filosofia transcendental composto por uma teoria da experiência coordenada a uma teoria das faculdades cognitivas e a um primeiro princípio. A relação de coordenação entre a teoria das faculdades cognitivas, o primeiro princípio e a teoria da experiência corresponde a uma perspicaz modificação promovida por Schopenhauer do arranjo sistemático que se pode encontrar na EP de Karl Leonard Reinhold; modificação essa que contempla as críticas dos céticos Salomon Maimon e Gottlob Ernst Schulze. Com isso, demos boas razões para encontrar na filosofia de Schopenhauer uma resposta a esses céticos do contexto de recepção da CRP, coisa que a literatura usualmente reconheceu apenas nos sistemas do idealismo alemão.

Essa relação peculiar da filosofia de Schopenhauer com o contexto de recepção da CRP, até aqui insuficientemente explorada na literatura, proporcionou-nos lançar luz sobre toda a teoria do conhecimento de Schopenhauer e em especial sobre a crítica à Doutrina das Categorias de Kant. Pudemos perceber com clareza que a acusação de contradição entre os papéis conferidos por Kant ao entendimento na CRP e a rejeição da noção de objeto transcendental estão relacionadas ao projeto fundacionalista de Schopenhauer que segue a herança da EP de Reinhold. Isso porque o projeto de Reinhold tinha por objetivo dar fundamento ao pressuposto da CRP de que entendimento e sensibilidade são faculdades cognitivas que atuam em regime de cooperação e que, portanto, a experiência deve ser explicada pela subsunção de intuições a conceitos. De sua parte, Schopenhauer articulou uma teoria das faculdades com um resultado diferente, incompatível com a tese da cooperação entre faculdades cognitivas para a produção de conhecimento. Esse resultado da teoria das faculdades de Schopenhauer é proposto como uma solução a um problema de forte impacto na recepção da CRP, suscitado por Salomon Maimon: a heterogeneidade entre intuições e conceitos, entendimento e sensibilidade.

A rejeição do dualismo kantiano faz com que Schopenhauer rejeite o argumento da *Dedução Metafísica* e ofereça outra teoria da experiência, que responde ao problema de Hume não apenas oferecendo uma prova da validade dos princípios que governam a experiência –

respondendo à pergunta: *quid juris?* –, mas oferecendo também um critério que nos possibilite compreender como os princípios válidos a priori são utilizados no conhecimento empírico, respondendo à pergunta: *quid facti?* e assim solucionando outro problema suscitado por Salomon Maimon em sua retomada do ceticismo de Hume contra as pretensões da CRP.

Assim, nossa dissertação oferece razões para que a filosofia de Schopenhauer seja entendida de uma maneira, salvo erro, ainda não contemplada na literatura secundária: como dialogando com aqueles críticos de Kant que retomaram o ceticismo de Hume contra a CRP.

Como prosseguimento da pesquisa aqui desenvolvida vislumbramos, com vistas a determinar exhaustivamente as relações do sistema de filosofia transcendental com o contexto de recepção da CRP: (i) um re-exame da contenda Kant-Eberhard e (ii) um exame da gênese dos sistemas do idealismo alemão, à luz da leitura aqui empreendida da recepção do programa de Reinhold.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Pustet, Friederich, Stuttgart-Frankfurt am Main, Cotta-Insel Verlag, in fünf Bänden, 1960.

\_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke – Band I*. Stuttgart-Frankfurt am Main: Cotta-Insel Verlag, 1960.

\_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke – Band II*, Stuttgart-Frankfurt am Main, Cotta-Insel Verlag, 1960.

\_\_\_\_\_. *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde*. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke – Band III*, p. 6-190. Stuttgart-Frankfurt am Main, Cotta-Insel Verlag, 1960.

\_\_\_\_\_. *Parerga und Paralipomena I*. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke – Band IV*. Stuttgart-Frankfurt am Main: Cotta-Insel Verlag, 1960.

\_\_\_\_\_. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, La Salle: Open Court Press, Translator: PAYNE, E.F.J., 1974.

\_\_\_\_\_. *The World as Will and Representation (in two volumes)*, New York: Dover Publications, Translator: PAYNE, E.F.J., 1969.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e Representação*<sup>325</sup>, Rio de Janeiro: Contraponto Editora, Tradução: CORREIA, S. M. F., 2001.

---

<sup>325</sup> Edição incompleta: apenas o primeiro volume do original, sem prefácios nem o apêndice sobre a filosofia de Kant.

\_\_\_\_\_. *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, München: Piper, 1986. (Vorlesungen)

### **Obras de demais filósofos:**

BECK, J.S. “Explanatory Abstract of the Critical Writing of Prof. Kant, Prepared with the Same, V. III which presents The Sandpoint from which Critical Philosophy is to be Judged”, 1796. In: DI GIOVANNI, G. and HARRIS, H.S. *Between Kant and Hegel: Texts in The Development of Post-Kantian Idealism*, p. 204-50, Indianapolis, Hackett, 2000.

DESCARTES, R. *Meditações*, São Paulo: Nova Cultural: 1996.

\_\_\_\_\_. *Objecções e Respostas*, São Paulo: Nova Cultural: 1996.

FICHTE, J.G. *Fichte im Kontext: Werke auf CD-ROM*, Karsten Worm – Info Software, 1996.

HERDER, J.G. *Philosophical Writings*, Cambridge, Cambridge University Press: 2002.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana* (TNH), São Paulo: Unesp, 2000.

JACOBI, F.H. “Sobre el Idealismo Transcendental”, *Ideas y Valores*, n.116, p. 163-70, 2001.

KANT, I. *Kant's Briefwechsel, Band II. Kant's gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe (Ak). Band XI. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1922.

\_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, In: *Kant im Kontext - Werke auf CD-ROM*, Karsten Worm – Info Software, 1996.

\_\_\_\_\_. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Reinen Vernunft durch eine ältere Entbehrlich gemacht werden soll*, 1790, In: *Kant im Kontext - Werke auf CD-ROM*, Karsten Worm – Info Software, 1996.

\_\_\_\_\_. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, St. Martin's Press, Translation: SMITH, N.K., 1970.

LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*, 1690, in: Kant im Kontext - Werke auf CD-ROM, Karsten Worm – Info Software, 1996.

MAIMON, S. *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*, Berlin, 1790.

\_\_\_\_\_. *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens: Nebst Angehängten Briefen des Philaletes an Änesidemus*, Berlin, 1794.

REINHOLD, K. L. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Meißverständnisse der Philosophen*. Bd.I, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

SCHULZE, G. E. *Änesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

#### **Teses e Dissertações:**

CACCIOLA, M. L.. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*, São Paulo, 125p., Dissertação, USP, 1981.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a questão do Dogmatismo*. São Paulo, 189 p., Tese, USP, 1990.

FISCHER, E. *Von G.E. Schulze zu A. Schopenhauer: Ein Beitrag zu geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, Zürich, 125p, Tese, 1901.

LOPES, C.. *Crítica de Schopenhauer a Kant*, Rio de Janeiro, 130p., Dissertação, UFRJ, 1995.

TSANOFF, R. A., *Schopenhauer's Criticisms of Kant's Theory of Experience*, New York, 77p., Tese, Cornell University, 1910.

#### **Demais Fontes:**

ALLISON, H.E *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*, Yale University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense (enlarged and revised edition)*, Yale University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1996.

AMERIKS, K. "On Being Neither Post- Nor Anti-Kantian", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 46 (2): 272-92, 2003.

\_\_\_\_\_. *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Introduction: Interpreting German Idealism, In: AMERIKS, K. *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-17, 2000.

BEISER, F. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. London: Harvard Press, 1987.

BEYSSADE, J.M. Sobre o Círculo Cartesiano, *Analytica*, vol. 2, n.1: p. 11-36, 1997

BONACCINI, J.A. *Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão*, Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2003.

\_\_\_\_\_. "Nota sobre o problema da fundamentação última na Begriffsschrift de Fichte", *Dois Pontos*, vol. 4, n. 1, p. 47-61, 2007.

BREAZEALE, D. Two Cheers for Post-Kantianism, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 46 (2): 239-59, 2003.

\_\_\_\_\_. Fichte and Schelling: The Jena Period, In: Solomon, R. C. *Age of German Idealism* (Routledge History of Philosophy Series; Vol. 6), London: Routledge, p. 138-280, 2004.

BROUGHTON, J. and MATTERN, R., "Reinterpreting Descartes on the Notion of the Union of Mind and Body," *Journal of the History of Philosophy* 16 (1978), 23-32

CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuren Zeit, Band III: Die Nachkantischen Systeme*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1974. (1923)

ENGSTRON, S. "The Transcendental Deduction and Skepticism", *Journal of the History of Philosophy*, V. 32, n. 3, 1994.

DI GIOVANNI, G. and HARRIS, H.S. *Between Kant and Hegel: Texts in The Development of Post-Kantian Idealism*, p. 2-50, Indianapolis, Hackett, 2000a.

\_\_\_\_\_. The Facts of The Consciousness, In: DI GIOVANNI, G. and HARRIS, H.S. *Between Kant and Hegel: Texts in The Development of Post-Kantian Idealism*, p. 2-50, Indianapolis, Hackett, 2000b.

FRANKS, P. Transcendental Arguments, Reason and Scepticism: Contemporary Debates and the Origins of Post-Kantianism, In: STERN, R. *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford: Oxford University Press, p. 111-45, 1999.

\_\_\_\_\_. All or Nothing: Systemicity and Nihilism, In: Jacobi, Reinhold, and Maimon, In: AMERIKS, K. *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-17, 2000.

\_\_\_\_\_. Does Post-Kantian Skepticism Exist?, In: AMERIKS, K and STOLZENBERG, J *The Yearbook of German Idealism*, 2001.

\_\_\_\_\_. What should Kantians learn from Maimon's Skepticism, In: FREUDENTHAL, G. *The Philosophy of Salomon Maimon and its Place in the Enlightenment*, 2003.

FRANK, M. Einleitung zur Änesidemus, in: SCHULZE, G. E. *Änesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

GARDNER, S. *Kant and the Critique of Pure Reason*, London: Routledge, 1999.

GOODMAN, N. *Fact, Fiction and Forecast*, Massachusetts: Harvard University Press, 1979.

GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. “The Transcendental Deduction of the Categories” In: \_\_\_\_\_. *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Schopenhauer, Kant, and Methods of Philosophy, In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, p. 93-137, 1999.

\_\_\_\_\_. “Review of the *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*” (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) by Karl Ameriks”, *Mind*, V. 112, n. 445, p. 87-94, 2003.

HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*, Fundação Calouste Gulbekian, 1960.

HENRICH, D “The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction”, *Review of Metaphysics*, 22:4, p.640-59, 1969.

\_\_\_\_\_. Kant's Notion of a Deduction, In: *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford: Stanford University Press, p.30-46, 1989.

HOYOS, L.E. *El Escepticismo y la Filosofía Transcendental: Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombres Editores, 2001a.

\_\_\_\_\_. “Cosa en Sí Después de Kant: La Solución de Salomon Maimon”, *Ydeas y Valores*, n. 116, p.43-67, 2001b.

HUMPHREY, T. “Schopenhauer and the Cartesian Tradition”. *Journal of the History of Philosophy*, 19, p. 191-212, 1981.

JANAWAY, C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999.

KUEHN, M. “Kant's Conception of ‘Hume's Problem’”, *Journal of the History of Philosophy*, V. 21, N.2, pp. 175-193, 1983.

LEFRANK, J. *Compreender Schopenhauer*, Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

McDERMID, D.J. “The Sensation/Perception Distinction in Reid and Schopenhauer”, *Reid Studies*, vol.4 (2): 3-17, 2001.

\_\_\_\_\_. “Schopenhauer as Epistemologist: a Kantian against Kant”, *International Philosophical Quarterly* vol.42 (2): 209-29, 2002.

\_\_\_\_\_. “The World as Representation: Schopenhauer’s Arguments for Transcendental Idealism”, *British Journal of History of Philosophy*, 11(1): 57-87, 2003.

MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*, (Rev. and Enl. ed.) New York: Oxford University Press, 1997.

MAIA-FLICKINGER, M. O Nó entre Eu e Mundo no Pensamento de Schopenhauer, In: BONI, L.A. *Finitude e Transcendência*, Vozes, p. 537-47, 1996.

MANDT, A.J. “Fichte, Kant’s Legacy, and The Meaning of Modern Philosophy”, *The Review of Metaphysics*, 50: 591-633, 1997.

MARTINS, C.A. “O conceito de Sujeito em Kant”, *Veritas*, v. 50, n.2, p. 195-204, 2004.

MOUNCE, H.O. “Philosophy, Solipsism and Thought”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 47, n. 186: p.1-18, 1997.

PORTA, M.A.G. “Zrück zu Kant”, *Dois Pontos*, vol. 2, n. 2, p.35-59, 2005.

ROGER, A. Atualidade de Schopenhauer, In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, São Paulo: Martins Fontes, p. VII- LXXXI, 2001.

ROSEN, M. From Kant to Fichte: a Reply to Franks, In: STERN, R. *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford: Oxford University Press, p. 147-53, 1999.

SCHNÄDELBACH, H. “Transformations of the Concept of Reason”. *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 1: 3-14, 1998.

SENDEROWICZ, Y. M. *The coherence of Kant's Transcendental Idealism*, Dordrecht: Springer Verlag, 2005.

SOLOMON, R. C. "Hegel's Phenomenology of Spirit", In: Solomon, R. C. *Age of German Idealism*—(Routledge History of Philosophy Series; Vol. 6), London: Routledge, 181-215, 2004.

SNOW, D.E. & SNOW, J. J. "Was Schopenhauer an idealist?" *Journal of the History of Philosophy*, 29, p. 633-55, 1991.

STROUD, B. "Transcendental Arguments", *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 9, pp. 241-256, 1968

WHITE, F.C., *On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. Leiden: E.J. Brill, 1992.

\_\_\_\_\_. The Fourfold Root, In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, p. 63-92, 1999.

ZÖLLER, G. Schopenhauer on the Self, In: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, p. 18-43, 1999.

\_\_\_\_\_. "From Transcendental Philosophy to Wissenschaftslehre: Fichte's Modification of Kant's Idealism", *European Journal of Philosophy* 15:2, p. 249-269, 2007.

TELES, A. "Sujeito de Conhecimento e Auto-Consciência", *Fórum Krisis: Atas do II Fórum de Filosofia Contemporânea*, n.1, 2006.

\_\_\_\_\_. "O Argumento da Dedução Transcendental de Kant", In: *I Jornada Regional de Pesquisa de Pós-Graduação em Filosofia*, 2008, Santa Maria.

TOUEY, D. "Schopenhauer and Nietzsche on the Nature and Limits of Philosophy", *Journal of Value Inquiry*, vol. 32: p. 243-252, 1998.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants: Kritik der Reinen Vernunft* (zweite Band). Stuttgart: Von W. Spemann Verlag, 1892.