

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**PAULO MARCOS DA SILVA**

*O princípio de razão suficiente* (1813) e a questão da verdade em

Schopenhauer

São Paulo

2010

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**PAULO MARCOS DA SILVA**

*O princípio de razão suficiente* (1813) e a questão da verdade em

Schopenhauer

São Paulo

2010

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**PAULO MARCOS DA SILVA**

*O princípio de razão suficiente* (1813) e a questão da verdade em  
Schopenhauer

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Brandão

São Paulo

2010

Paulo Marcos da Silva

*O princípio de razão suficiente* (1813) e a questão da verdade em Schopenhauer

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

**Prof. Dr.** \_\_\_\_\_ . **Instituição:** \_\_\_\_\_ .

**Julgamento:** \_\_\_\_\_ . **Assinatura:** \_\_\_\_\_ .

**Prof. Dr.** \_\_\_\_\_ . **Instituição:** \_\_\_\_\_ .

**Julgamento:** \_\_\_\_\_ . **Assinatura:** \_\_\_\_\_ .

**Prof. Dr.** \_\_\_\_\_ . **Instituição:** \_\_\_\_\_ .

**Julgamento:** \_\_\_\_\_ . **Assinatura:** \_\_\_\_\_ .

*Para minha mãe. Com todo amor que me for possível.*

## **Agradecimentos**

Dedico esse texto, agora consumado, às pessoas iluminadas, despojadas, pacientes e amigas: só, assim, creio que seja possível encontrar alguma beleza nisso e torná-lo mais bonito, próximo e agradável a mim.

Agradeço ao professor Eduardo Brandão que desde 2006 compartilha meu crescimento nesse trabalho.

À Minha Mãe que fez enormes sacrifícios e renúncias para que este projeto se concretizasse, sem os quais nada disso seria possível. Ilumino-a nesta lista de agradecimentos.

À Minha amada Avó que com seu já frágil e intenso viver ainda desperta muitas sentimentalidades nas pessoas que circunda. “Algumas” que talvez não saibam e nem saberão a falta que ela nos fará.

À Lilian de Souza Taniguchi. A você *Lilian*, minha cúmplice, meu pacto de vida, dedico esse resultado.

Agradeço também Lídia Lima Silva, Márcia Rezende Oliveira e Sônia Rocha.

As queridas e atenciosas meninas da secretaria de Pós-Graduação da Filosofia: Maria Helena, Marie, Verônica, Luciana.

Elenco mais pessoas que simbolizam a consumação desse trabalho: Cid Marcus Braga Vasques, Cleonidas Tavares, Deborah Vogelsanger, Elias Silva Prado, Emília Girnos, Flamarion Caldeira, Getulio Pereira Júnior, Graciele Oliveira, Leonardo Sioufi, Manuel Camilo de Medeiros, Marcos Lopes de Souza, Maria Lúcia Cacciola, Maria Piedade Miranda, Mário César da Silva, Marlio Silva, Mayara Miranda Ferreira, Nara Miranda de Figueiredo, Neila Barbosa da Silva, Nelson Barbosa da Silva, Paulo Sérgio Figueiredo, Roberto Manuel, Thereza Cavalvanti Vasques, Thiago Silva, Vanessa Yara Gonçalves. Às mães, pais, avós, tios, tias, primos, primas, amigas, amigos e queridos parentes vivos ou mortos.

Emília: - É que o começo é difícil, Visconde. Há tantos caminhos que não sei qual escolher. Posso começar de mil modos. Sua idéia qual é?

Emília: - Mas não falo pelos cotovelos (...), só pela boca. E falo bem. Sei dizer coisas engraçadas e até filosóficas. Inda há pouco dona Benta declarou que eu tenho coisas de verdadeiro filósofo. Sabe o que é filósofo, Visconde?

A boneca explicou: - É um bicho sujinho, caspento, que diz coisas elevadas que os outros julgam que entendem e ficam de olho parado, pensando, pensando. Cada vez que digo uma coisa filosófica, o olho de Dona Benta fica parado e ela pensa, pensa ...

E como sou filósofa - continuou Emília - quero que minhas Memórias comecem com a minha filosofia de vida.

Visconde: - Cuidado, marquesa! Mil sábios já tentaram explicar a vida e se estrepam.

Emília: - Pois eu não me estreparei. A vida, Senhor Visconde, é um pisca-pisca. A gente nasce, isto é, começa a piscar. Quem pára de piscar, chegou ao fim, morreu. Piscar é abrir e fechar os olhos - viver é isso. É um dorme e acorda, dorme e acorda, até que dorme e não acorda mais.

O Visconde ficou novamente pensativo, de olhos no teto.

Emília riu-se: - Está vendo como é filosófica a minha idéia? O senhor Visconde já de olhos parados, erguidos para o forro. Quer dizer que pensa que entendeu ... A vida das gentes neste mundo, senhor sabugo, é isso. Um rosário de piscados. Cada pisco é um dia.

Pisca e mama;

Pisca e brinca;

Pisca e estuda;

Pisca e ama;

Pisca e cria filhos;

Pisca e geme os reumatismos;

Por fim pisca pela última vez e morre.

- E depois que morre? - perguntou o Visconde.

- Depois que morre, vira hipótese. É ou não é?

(Monteiro Lobato - *Memórias da Emília*)

SILVA, P. M. O *princípio de razão suficiente* (1813) e a questão da verdade em Schopenhauer. 2010. 158 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

## Resumo

O presente trabalho se dispõe a discutir como Schopenhauer elabora seu *princípio de razão suficiente*, em sua primeira versão (1813), e qual a concepção de verdade empregada pelo autor para justificar o modo de operacionalização da segunda classe - *ratio cognoscendi* - do referido princípio e como ela se relaciona com as demais. Em face dessas duas questões apresenta-se como o autor desenvolve sua teoria do conhecimento conceitual e dos juízos. Também se busca discutir como a ciência, um saber abstrato, é sistematizada, dado que ela é um conjunto de conhecimentos homogêneos que depende de conceitos e tem sua organização expressada segundo a *ratio cognoscendi*. Por fim, a presente dissertação esclarece que a verdade nem sempre é o caso, pois, ao Homem, ocorre a capacidade do riso, fenômeno, o qual demonstra que nem sempre o *princípio de razão* e a concepção de verdade, que é uma de suas expressões e mostra a congruência entre as classes, é obedecido.

Palavras-chave: Schopenhauer, verdade, lógica, riso, *ratio cognoscendi*.



SILVA, P. M. The principle of sufficient reason (1813) and the question of the truth on Schopenhauer. 2010. 158 f. Thesis (Master Degree) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

## Abstract

This work presents a discussion about how Schopenhauer elaborates his *principium rationis sufficientis*, in its first version (1813), and which is the truth conception used by the author to justify the way of second class works - *ratio cognoscendi* - of its principle and how it is the relation among another ones. In face of these two questions, we present how the author develops his theory of conceptual knowledge and judgments. We also expect to discuss how science, abstract knowledge (*Wissen*) is systematized, in so far as it is a class of homogenous knowledges that depend on concepts and have its organization expressed by *ratio cognoscendi*. Finally, this dissertation explains why truth sometimes is not the case, because to human beings happens the laughter capacity phenomenon, which is one of its expressions and shows the incongruity of the classes, is satisfied.

Key-words: Schopenhauer, truth, logic, laughter, *ratio cognoscendi*.

## **Lista de abreviaturas**

### **Sobre indicação das obras de Schopenhauer utilizadas**

*Der Handschriftliche Nachlaß – Bd I: Frühe Manuskripte [1804-1818]*. Indicamos, conforme a edição de Arthur Hübscher, *H.N.*, local, número do fragmento, ano e página.

*Die Welt als Wille und Vorstellung*. Indicamos por *O Mundo* ou *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana* (1819) ou (1859), seguido da página da edição Suhrkamp I e da edição brasileira dos Pensadores ou da UNESP.

*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Dissertation 1813)*. Indicamos por *Dissertação* (1813), seguido de ano original de publicação e ano da edição de Eberhard Brockhaus Verlag (1813/ 1950) e número de página.

*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1847). Indicamos por *A Quádrupla Raiz* (1847) e a página da edição Suhrkamp III.

## Sumário

|   |     |
|---|-----|
| Introdução.....   | 13  |
| Capítulo 1  |     |
| 1.1 Sobre o <i>princípio de razão suficiente</i> .....  | 18  |
| 1.2 <i>Princípio de razão</i> e sua presença nos Manuscritos (1812-1813).....                           | 23  |
| 1.3 A questão da representação e o problema do conhecimento no <i>princípio de razão</i><br>(1813)..... | 31  |
| 1.4 Estrutura geral do <i>princípio de razão</i> da <i>Dissertação</i> (1813).....                      | 41  |
| Capítulo 2  |     |
| 2.1 Segunda classe do <i>princípio de razão: principium cognoscendi</i> .....                           | 51  |
| 2.2 Conceitos: representações de representações.....  | 54  |
| 2.3 Sobre verdades.....   | 60  |
| 2.3.1 A verdade lógica.....   | 60  |
| 2.3.1.1 Os modos do juízo e o registro kantiano em cada um deles.....                                   | 71  |
| 2.3.1.1.1 Juízos de quantidade.....   | 71  |
| 2.3.1.1.2 Juízos de qualidade.....  | 76  |
| 2.3.1.1.3 Juízos de relação.....  | 80  |
| 2.3.1.1.4 Juízos de modalidade.....   | 83  |
| 2.3.2 Verdade metafísica.....   | 87  |
| 2.3.3 Verdade metalógica.....   | 90  |
| 2.3.4 Verdade empírica.....   | 95  |
| Capítulo 3  |     |
| 3.1 Sobre ciência.....  | 100 |
| 3.2 Entre a matemática e a lógica.....  | 108 |
| 3.3 Da matemática aplicada à etiologia.....   | 115 |

## Capítulo 4

|   |     |
|---|-----|
| 4.1 A congruência entre as classes do <i>princípio de razão</i> .....                             | 128 |
| 4.1.2 O <i>principium cognoscendi</i> frente às demais classes do <i>princípio de razão</i> ..... | 130 |
| 4.1.2.1 <i>Ratio fiendi</i> e <i>ratio cognoscendi</i> .....                                      | 131 |
| 4.1.2.2 <i>Ratio essendi</i> e <i>ratio cognoscendi</i> .....                                     | 132 |
| 4.1.2.3 <i>Ratio agendi</i> e <i>ratio cognoscendi</i> .....                                      | 134 |
| 4.2 Sobre o Riso ( <i>Lächen</i> ) e sua relação com a lógica.....                                | 139 |
| 4.2.1 O chiste e o silogismo.....   | 142 |
| Conclusão.....  | 148 |
| Bibliografia.....   | 154 |

## Introdução

O trabalho que agora apresentamos direciona-se para temas e partes pouco conhecidas e estudadas da obra de Schopenhauer: seu período de formação e suas considerações em torno das representações conceituais, especificamente presentes na *Dissertação* (1813) e, em alguns momentos, em *O Mundo* (1819). O nosso interesse na filosofia schopenhaueriana liga-se a seguinte questão: o que o autor entende por lógica e, por conseguinte, representações conceituais. Por esse motivo, quase não tocamos em outras questões inerentes à filosofia do autor e, do mesmo modo, em seus textos de maturidade. Porém, essa nossa opção de estudo nos impôs o seguinte desafio de leitura: fazer uso, em grande medida, da própria *Dissertação* (1813) e d'*O Mundo* (1819) para esclarecimentos e confronto do que o autor propõe em seu texto inaugural, dado que esse período incipiente da doutrina schopenhaueriana é pouco conhecido.

Desde o início de nosso trabalho sabíamos que Schopenhauer por toda a sua obra ressalta a importância do pensamento de Kant para composição do seu próprio sistema; mas o período, entre 1813 e 1819, que escolhemos como mote de pesquisa, mostra a origem do embate deflagrado pelo filósofo face à doutrina kantiana.

A distinção entre os dois filósofos começa a ser demarcada no texto da *Dissertação* (1813) e a partir dessa obra observamos como o filósofo se forma e se utiliza do pensamento kantiano e, com a leitura desse texto, também constatamos como seu pensamento é distinto do que surge a partir de 1819, ano de publicação da primeira edição d'*O Mundo como Vontade e Representação*.

Na condução de nossa pesquisa esperávamos que houvesse continuidade do projeto crítico kantiano no interior da filosofia de Schopenhauer, no que diz respeito às

representações abstratas. Ou seja, na possibilidade de inserção da lógica transcendental e geral no interior da segunda classe de objetos possíveis ao sujeito de conhecimento que Schopenhauer propõe. Desse ponto em diante descobrimos que a lógica transcendental e a geral presentes no texto da *Dissertação* (1813) cobrem outras relações. Sendo que, a lógica geral expressa as operações da razão e a transcendental, reformulada, liga-se ao entendimento que se torna intuitivo. Por conseguinte, apuramos, ao longo do tempo, que entendimento e razão são faculdades totalmente distintas em cada um dos filósofos. Apesar disso, também acabamos por conferir que as definições de entendimento e razão presentes na obra inaugural de Schopenhauer não são pontos pacíficos e exigem leitura pormenorizada. A tensão entre a proposta de Schopenhauer e a de Kant surge porque, o primeiro, em seu texto inaugural, por vezes, aceita e recusa pressupostos kantianos para esquematizar seu sistema.

É exatamente nesse ponto que a pesquisa nos exigiu mais atenção, seja porque Schopenhauer oscila em sua definição de entendimento face ao uso das categorias kantianas em seu projeto, seja por que muitas afirmações inscritas na *Dissertação* (1813) não conferem com o que está posto em textos posteriores, inclusive em *O Mundo como Vontade e Representação* (1819) - doravante *O Mundo*. Por exemplo, as categorias kantianas são utilizadas na *Dissertação* (1813) e posteriormente não o são; a concepção de verdade metafísica do autor também é alterada a partir de 1819, em virtude da inserção da concepção de Vontade. Essas modificações exigiram-nos atenção e paciência na comparação entre os textos mais utilizados: a *Dissertação* (1813) e *O Mundo* (1819).

Em nosso percurso aprendemos que na filosofia kantiana o sujeito transcendental a partir das categorias do entendimento, condiciona a possibilidade de experiência e a coisa-em-si apresenta-se como incognoscível; por outro lado, verificamos que em Schopenhauer a coisa-em-si é passível de conhecimento e sua descoberta vai desde a analogia no plano representacional, quando se pensa o corpo (especificamente *Dissertação* (1813)), até a coisa-

em-si, que está fora do tempo e espaço, mas é condição metafísica do mundo (a partir de *O Mundo* (1819)). Quanto ao sujeito transcendental, constatamos sua perda de função no interior da teoria schopenhaueriana entre 1813 e 1819. Desse modo, tivemos o primeiro prenúncio de que as filosofias se diferenciam e nesse movimento de diferenciação acabamos por concluir que a condição da representação e, por extensão, de conhecimento têm registros muito díspares nos dois autores.

Em Kant a lógica, tanto formal, quanto a material e *a priori*, são dotadas de juízos, categorias e regras transcendentais e dominam a composição do conhecimento ao lado da intuição *a priori*. Porém, em Schopenhauer, a lógica tem outro estatuto na elaboração do conhecimento, a lógica proposta é meramente geral, não determina objetividade fenomênica e depende de outras classes de representação para inferir alguma verdade sobre as coisas do mundo real.

Dados esses exemplos, salientamos que a nossa leitura do texto da *Dissertação* se prende, em específico, a sua segunda classe de objetos para o sujeito, a *ratio cognoscendi*. Sendo assim, nossas investigações pretendem esboçar qual a definição conceitual de lógica que Schopenhauer estabelece na *Dissertação* (1813), bem como esperamos expor a distinção dessa segunda classe de objetos frente às demais. Pois, é por meio dessa classe de objetos possíveis ao sujeito que se atribui veracidade aos conhecimentos, assim como, a consciência refletiva e abstrata surge somente com o uso dessa faculdade. Destacamos que algumas definições em torno daquilo que seria a lógica, presentes na *Dissertação* (1813), sejam distintas do que o autor defende em textos futuros.

Desse modo, constatamos o confronto intelectual que Schopenhauer se auto-impõe quando busca fundar seu sistema diante do proposto por Kant e esse movimento, operado por Schopenhauer, dirige, em grande medida, nosso texto. Pois, percebemos que os conceitos, no interior da filosofia do jovem Schopenhauer, passam por modificações e rearranjos. Além

disso, uma leitura comparativa entre a *Dissertação* (1813) e *d'O Mundo* (1819), nos demonstra que a afirmação de Schopenhauer sobre sua filosofia ser um sistema único de pensamentos não se aplica, ao menos, a esse período.

Tendo em vista essas questões, assim como, nossa opção de pesquisa direcionar-se a um período particular da produção intelectual do autor, entre 1813 e 1819, e classe específica de objetos, a *ratio cognoscendi*, elencamos a seguir como estão dispostos os capítulos de nosso trabalho e seus principais tópicos.

No primeiro capítulo “Sobre o princípio de razão suficiente”, buscamos delimitar como Schopenhauer pretende elaborar seu *princípio de razão suficiente* tendo por base a concepção de representação, que é decantada e remodela pelo autor a partir da filosofia teórica kantiana. Também destacamos o desenvolvimento dos conceitos mais caros ao filósofo, nessa época, tais como sujeito e objeto (pólos opostos da representação) e *ratio fiendi* e *ratio essendi* (classes do *princípio de razão*). Para executar essa segunda tarefa nos utilizamos de alguns fragmentos póstumos do autor e os comparamos, na medida do possível com o texto da *Dissertação* (1813).

No segundo capítulo “Segunda classe do princípio de razão: *principium cognoscendi*”, examinamos o que o autor entende por conceitos, juízos e verdade. E com base nisso como ele organiza a estrutura do conhecimento abstrato, que teria por princípio articular, via conceitos, a experiência intuitiva e comunicá-la. Também buscamos delimitar o quanto a doutrina do juízo schopenhaueriano encontra-se vinculada aos pressupostos kantianos do julgar inerentes à *Crítica da Razão Pura* e ao *Manual de Lógica*, esse último compilado por Jäsche. Mas, nesse relato sobre a aproximação doutrinária entre os autores, tentamos delimitar que a concepção de verdade é totalmente distinta para ambos. Enquanto a verdade kantiana, grosso modo, tem estreita relação com as categorias do entendimento e a objetividade realizada por elas, a verdade schopenhaueriana depende da adequação (congruência) entre as



classes do princípio de razão - verdade essa que é expressa por meio do *principium cognoscendi*.

No terceiro capítulo “Sobre ciência”, delimitamos como se configura o conhecimento sistematizado - a ciência - que depende da adequação de verdade entre as classes expressa pela *ratio cognoscendi*. Nesse mesmo capítulo apresentamos à crítica de Schopenhauer ao método euclidiano, assim como, a constante redutibilidade de todos os conhecimentos ao domínio abstrato em detrimento do intuitivo. Além disso, também apresentamos que o filósofo muda sua classificação das ciências entre 1813 e 1819, principalmente no que diz respeito às matemáticas e a etiologia.

No quarto capítulo “A congruência entre as classes do princípio de razão e a questão do riso”, retomamos a segunda classe - *ratio cognoscendi* - do *princípio de razão* e a comparamos como as demais classes (*fiendi, essendi, agendi*) do referido princípio. Contudo, essa análise não se apresenta de modo homogêneo para cada uma das relações entre as classes, porque no capítulo “Sobre as ciências” indicamos as principais relações entre *ratio fiendi* e *ratio cognoscendi*. Sendo assim, as principais comparações discutidas nesse capítulo se referem à relação entre *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*, de um lado, e entre *ratio cognoscendi* e *ratio agendi*, de outro. Ademais, é nesse capítulo que expomos um elemento até então não explorado em nosso texto: a questão do riso, que a nosso ver é essencial para a compreensão do *princípio de razão* e da classe por nós estudada, pois o riso expressa que a adequação entre as classes não é respeitado, ou seja, o riso nos indica que a verdade nem sempre é o caso. Mas, apesar disso, é preciso que compreendamos que sem acompanhar o movimento do pensamento não há o riso. Portanto, o riso liga-se ao *principium cognoscendi*, embora a risada demonstre que o princípio de identidade não é o caso, mas, antes, a incongruência: pois, rimos do que entendemos.

## Capítulo 1

### Sobre o princípio de razão suficiente

Schopenhauer, no texto da *Dissertação* (1813), elabora um histórico sobre as formulações e intenções de fundamentação do *princípio de razão*, que segundo o autor, é recorrente desde os gregos. No entanto, em nosso texto, optamos por ilustrar brevemente somente as ponderações em torno do *princípio de razão* inerentes às concepções de Leibniz e de Wolff. Nossa opção se deve ao fato de que, no entender de Schopenhauer, são esses autores que primeiro delimitam efetivamente a diferença entre os princípios (*Gründe*) empíricos e os racionais, que fundamentam o conhecimento.

Usamos, para este fim, a indicação de Fabio Grigenti (2000).<sup>1</sup> Para esse autor, Schopenhauer entende que a definição do princípio de razão oscila sempre entre a concepção de causa, no sentido empírico (causa eficiente), por um lado; e a razão, como conhecimento lógico, de outro. Desse modo, concordamos com Grigenti para quem a metodologia schopenhaueriana identifica a trajetória da concepção do *princípio de razão* e a história da metafísica ocidental como fatos únicos.

Este princípio sendo o princípio fundamental de todo conhecimento, sua formulação abstrata, determinada de uma maneira mais ou menos precisa, foi trabalhada muito antes e poderia, pois, ser difícil e pouco interessante indicar onde ela apareceu pela primeira vez. Platão e Aristóteles não o enunciaram formalmente como um princípio cardinal; eles, no entanto, falaram dele freqüentemente como uma proposição fundamental (*Hauptgrundsatz*) verdadeira por si mesma.<sup>2</sup>

E em seguida:

<sup>1</sup> Cf. GRIGENTI, 2000, p. 228-230 *et seq.*

<sup>2</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 6, 1813/ 1950, p. 08.

Para os escolásticos igualmente o princípio que nada é sem causa tornou-se um axioma. Depois do que sustentou Wolff, Leibniz foi, portanto, o primeiro a afirmar o nosso princípio, em geral e em boa e na devida forma, como um princípio. Por isso, de início claramente distinguiu suas duas aplicações diferentes: uma para os juízos, a saber, que todo juízo deve, por ser verdade, ter uma razão de ser; a outra corresponde às mudanças do mundo exterior, segundo a qual nenhuma mudança pode ter lugar sem causa.<sup>3</sup>

Schopenhauer elabora o *princípio de razão* nas duas edições da *Dissertação* (1813 e 1847), mantendo relações com os *princípios de razão* propostos pelos filósofos Leibniz e Wolff, porque uma das pretensões do autor é marcar a distinção entre princípios (*Gründe*) causal e racional feita tanto por Leibniz quando por Wolff.

Schopenhauer no § 5 da *Dissertação* (1813) se utiliza da seguinte sentença de Wolff: “Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit (Nada é sem uma razão pela qual é)”,<sup>4</sup> com a intenção de recomendar, ao seu leitor, que todo conhecimento contém um princípio (*Grund*) específico, tanto que na seqüência o autor novamente se apropriando de Wolff complementa “princípio se diz daquilo que em si contém a razão de outra coisa”.<sup>5</sup> Com o emprego dessas duas sentenças, Schopenhauer pretende nos indicar a existência de um princípio comum a todos os conhecimentos possíveis, princípio que como veremos expressa as formas *a priori* da consciência do sujeito. Ademais, é preciso reconhecermos que, na *Dissertação* (1813), Wolff é tratado, por Schopenhauer, como o filósofo que estabelece uma das definições do *princípio de razão suficiente*, a que diz respeito a seu aspecto ontológico. Entretanto, Schopenhauer adverte que o significado lógico do princípio não foi bem definido pelo autor, apesar de ele ter

<sup>3</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 6, 1813/ 1950, p. 09.

<sup>4</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 5, 1813/ 1950, p. 07.

<sup>5</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 10, 1813/ 1950, p. 11.

alertado para que não se confundisse “(...) o princípio de razão suficiente do conhecimento com a causa e efeito”.<sup>6</sup>

Porém, no início da segunda versão da *Dissertação*, também denominada *A Quádrupla raiz*, publicada em 1847, constatamos que Schopenhauer qualifica Wolff como aquele que primeiro separou expressamente e expôs as diferenças das duas concepções fundamentais do princípio de razão, o *principium fiendi* (causal) e o *cognoscendi* (conhecer): “Wolff é o primeiro a ter expressamente separado os dois significados fundamentais de nosso princípio (...)”.<sup>7</sup> Não obstante, essa distinção entre as duas edições da obra, o conteúdo remanescente do referido § 10 é o mesmo, salvo a observação que Schopenhauer faz em relação às condições *a priori* da experiência. Essa reformulação ocorre porque o filósofo, entre 1813 e 1847, altera sua concepção de metafísica.<sup>8</sup>

Se na *Dissertação* as condições formais de toda experiência, tempo e espaço, ainda representam a possibilidade metafísica dos juízos sintéticos *a priori*,<sup>9</sup> que determinam as categorias do entendimento, registro kantiano modificado, em *A Quádrupla Raiz* (1847), a determinação metafísica de toda experiência é outra. Nesse texto a possibilidade de toda experiência (realidade empírica) está dada pela idealidade transcendental da matéria.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 10, 1813/ 1950, p. 11. Em *Der Handschriftliche Nachlaß*, Berlim, 1813, fragmento 93, vol. I, pág. 58-9, Schopenhauer já comenta que: “Wolff conduz esse princípio não em lógica, mas em ontologia e admite por primeiro o *principium contradictionis*; [e] subsume a ele o *principium exclusi medii*, assim como, o *principium identitatis*, que denomina de *principium certitudinis*; como segundo princípio fundamental apresenta o *principium rationis sufficientis*”. Schopenhauer anuncia também, como posto na *Dissertação* que Wolff: “Na Ontologia (...) no capítulo *de Causis* também prova que ele não distingue claramente entre causa e princípio (...): *principium essendi* = a possibilidade de alguma determinação de alguma coisa. *Principium fiendi* = causa. *Principium cognoscendi* = toda proposição (*Satz*) pela qual uma outra torna-se evidente.

<sup>7</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *A Quádrupla raiz*, § 10, 1847.

<sup>8</sup> Se na *Dissertação* (1813) a concepção de metafísica se refere, ainda e somente, às condições *a priori* da consciência do sujeito, com a publicação d’*O Mundo* (1819) há uma redefinição do conceito de metafísica e ela passa a indicar a possibilidade de toda representação fenomênica, pois se liga à Vontade.

<sup>9</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 34, 1813/ 1950, p. 57.

<sup>10</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *A Quádrupla raiz*, § 17, 1847, Surhkamp III, p. 42. Precisamos estar atentos, pois a concepção de matéria (*Materie*) presente na *Dissertação* não permanecerá a mesma nas obras posteriores. A partir do texto d’*O Mundo* (1819) e, em específico, do *Sobre a vontade na natureza* (1836) a concepção de matéria apresenta-se com um estatuto de “idealidade transcendental”, ou seja, a matéria incide *como* (*als*) a condição do mundo como representação. Ela não será apenas o elemento material, ao lado do formal, que compõe a experiência em uma ligação. Brandão (2009), em especial o capítulo *O lugar da matéria*, menciona,

Schopenhauer determina o princípio de ser (*essendi*) como expressão da condição formal do conhecimento e, com esse pressuposto, discorda de Wolff, para quem o referido princípio infere a disposição natural (essência) de um objeto em ser suscetível de mudança.

No texto da *Dissertação*, Schopenhauer assevera que a definição do princípio de ser dada por Wolff “(...) é totalmente vazia”, e por ela “(...) nada pode ser pensado”, pois a possibilidade do pensar se dá de acordo com as condições de toda experiência, as quais somos *a priori* conscientes.<sup>11</sup> Ou seja, para Schopenhauer, a razão de ser expressa as condições formais da sensibilidade pura, e não a natureza do objeto. Em *A Quádrupla raiz* (1847), o texto é um pouco distinto da *Dissertação* (1813), dada a alusão à idealidade da matéria, que assume o papel de condição de metafísica dos fenômenos; neste texto, Schopenhauer salienta que a definição da razão de ser como Wolff propõe expressa “(...) um conceito inadmissível”.<sup>12</sup>

De acordo com Schopenhauer, Wolff estabelece o princípio ontológico de causa e efeito, mas por não tê-lo determinado corretamente, ele vinculou *ratio fiendi* e *ratio essendi*. Pois, ao considerar a razão de ser como uma espécie de razão de possibilidade do outro (*ratio possibilitatis alterius*), acaba por defini-la como se ela representasse um estado anterior natural da “coisa”, que ao mudar seu estado, segundo a lei de causa e efeito, e se tornar atual, expressaria, por meio de uma razão atual do outro (*ratio actualitatis alterius*), o princípio de devir. Portanto, segundo Schopenhauer, Wolff erra ao concluir que a *ratio essendi* encontra-se junto ao vir a ser - a *ratio fiendi*.<sup>13</sup>

---

entre outras coisas que: “Nessa medida, sem a matéria não existe objetivação da Vontade, ou seja, não há o mundo como representação: não por acaso, a matéria terá, na sua revisão, explicitado seu sentido cosmológico. Assim, o conceito de matéria ultrapassa, no segundo livro de *O Mundo*, o registro de uma mera ligação de tempo e espaço, pois ela já é pensada, no nível da reflexão sobre a objetivação da Vontade como um substrato (Cf. p. 59)”. Consulte também p. 262 e seq. do mesmo trabalho.

<sup>11</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 10, 1813/ 1950, p. 11.

<sup>12</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 10, 1813/ 1950, p. 11.

<sup>13</sup> Schopenhauer diz que não compreende porque Wolff pretende justificar o *principium essendi* (*ratio possibilitatis alterius*) com a natureza de um estado precedente e o *principium fiendi* (*ratio actualitatis alterius*) como um estado posterior. (cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 10, 1813/ 1950, p. 11-2).

Leibniz também é alvo das considerações de Schopenhauer. Em 1813, Leibniz é apontado como aquele que determinara o *principium rationis sufficientis*, pois apresentou duas de suas premissas (classes) fundamentais: o *principium ratio cognoscendi* (princípio de conhecer) e o *principium causa efficiens* (princípio de devir). Contudo, os apontamentos sobre Leibniz também são distintos entre as edições da *Dissertação*. Em 1813, Schopenhauer declara ter sido o filósofo dos *Principia Philosophiae* o formalizador do *principium rationis sufficientis*.

Leibniz é, pois o primeiro [filósofo] em que encontramos um conceito distinto dessa diferença. Em os *Principia philosophiae*, ele distingue muito nitidamente *ratio cognoscendi* e *causa efficiens* e os formula como duas aplicações do *principium rationis sufficientis*, o qual expõe aqui formalmente como princípio cardinal de todo conhecimento.<sup>14</sup>

Não obstante, em 1847, a declaração sobre Leibniz é modificada; nessa versão da obra, notamos Schopenhauer dizer cautelosamente que Leibniz indica ocasionalmente a diferença entre os dois significados do *princípio de razão*, mas não o faz aparecer em termos expressos nem os explica claramente.

Leibniz foi o primeiro que formulou o princípio de razão suficiente como um princípio fundamental de todos os conhecimentos e ciências. (...) Em determinadas situações parece indicar a distinção de suas duas principais significações; porém, não a manifesta expressamente nem a explica com clareza.<sup>15</sup>

Portanto, é factível argumentarmos que Schopenhauer se vale de tópicos do pressuposto “wolff-leibniziano”, por assim dizer, de que tudo tem uma causa e que há um princípio suficiente *a priori* que coordena a composição do conhecimento. Apesar disso, a proposta schopenhaueriana de um *princípio de razão* é distinta da dos seus dois antecessores, porque o autor parte da concepção de representação para fundamentar a experiência que é

<sup>14</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 9, 1813/ 1950, p. 11.

<sup>15</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *A Quádrupla raiz*, § 9, 1847/ 1986, p. 31 (Suhrkamp III).

considerada por ele como uma espécie de conjunto único que sustenta e abarca de uma única vez sujeito e objeto; fato esse que, segundo Grigenti (2000),<sup>16</sup> Leibniz e Wolff não consideravam em suas postulações.

### 1.1 Princípio de razão e sua presença nos Manuscritos (1812-1813)

O trajeto de composição do *princípio de razão* schopenhaueriano também pode ser diagnosticado quando analisamos os manuscritos póstumos de Schopenhauer deixados aos cuidados de seu discípulo Julius Frauenstädt. Esses escritos apresentam diversos estudos que o autor fazia concomitantemente ao desenvolvimento de suas obras publicadas.

As primeiras discussões que nos levam a identificar o esboço do *princípio de razão* schopenhaueriano estão nos *Manuscritos Póstumos*.<sup>17</sup> Nesses textos aparecem conceitos essenciais característicos da filosofia do autor, dentre eles a noção de representação, que, não obstante, sofre oscilações no desenvolvimento de sua doutrina. Por exemplo, no fragmento 45 (*H.N.*: Berlim, 1812, vol. I), encontramos a primeira referência do que Schopenhauer entende por ser representação<sup>18</sup> e os elementos que o compõe simultaneamente, a saber, o ser-sujeito e o ser-objeto. Porém, a referência, assim como, a verdade representacional pode ser atestada, nessa época, através das leis de identidade (*Identität*) e contradição (*Widerspruch*), uma vez que através delas que se determinaria o conjunto de elementos (objetos) que são próprios ao conceito de representação.

<sup>16</sup> Cf. GRIGENTI, 2000, p. 228-30.

<sup>17</sup> Os *Manuscritos Póstumos*, a que fazemos referência, encontram-se em: *Der Handschriftliche Nachlaß – Bd I: Frühe Manuskripte* [1804-1818]. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. As indicações seguintes serão indicadas por: SCHOPENAUER, H. N. (*Handschriftliche Nachlass*), local, fragmento, volume e a página.

<sup>18</sup> Cf. SCHOPENAUER, H. N., Berlim, fragmento 45, 1812, vol. I, p. 26: “(...) denn ... seyn heißt nur Objekt für ein Subjekt oder Subjekt für Objekte seyn”. As traduções que seguem, em nosso texto, dos fragmentos dos *Manuscritos* e da *Dissertação* (1813) são de nossa responsabilidade.

Entretanto, todo pensado como existente não é pensado como existente quando não há uma inteligência perceptível (*wahrnehmend Intelligenz*), um sujeito para o mundo de objetos (*Objektenwelt*): pois, (...) ser significa apenas ser objeto para um sujeito ou sujeito para objeto. – A inteligência, [*i.e.*,]o sujeito, eu não posso concebê-la exceto como tendo (*habend*) representações; pois, como dito, ser – *ut supra* [como acima]. Então, o sujeito produz o objeto, ou o contrário (*umgekehrt*)? Nenhum dos dois, mas ambos são a mesma coisa (*Eins*). Isso se compreende (*Dies begreift*) somente através da intuição intelectual, posto que essa seja contrária, por conseguinte, sobretudo a todo entendimento (*Verstand*), sob o qual subjaz o princípio de identidade e o de contradição, exatamente (*grad*) como [ocorre] formalmente (*wie weylant*) [com] a doutrina da trindade (*Dreieinigkeit*).<sup>19</sup>

A leitura do texto do autor nos permite inferir que, a despeito da unidade gerada, o termo representação deve ser entendido a partir de seus elementos partitivos. O ser-objeto da relação jamais se torna sujeito, assim como, o ser-sujeito não vem a ser objeto. Ambos representam pólos opostos do conceito ser-representação.

Já no fragmento 55 (*H.N.*: Berlim, 1812, vol. I), Schopenhauer identifica o *princípio de razão suficiente* com o princípio lógico de *identidade* ao dizer que é por meio da cópula judicativa que se determinam quais são as afinidades em jogo entre os conceitos ou, por ventura, os juízos em questão. Portanto, para o filósofo, considerar um fato por meio de análise conceitual não é outra coisa exceto esclarecer que essa representação fora antes apreendida como objeto pela sensibilidade. Ademais, o autor alega que um juízo pode encontrar-se vinculado à intuição sensível, empírica ou pura, ou a outro juízo, porém, nesse último caso, a relação entre os termos pode ser explicada através dos juízos sintéticos *a priori*, que são condição de toda intuição.

O *principium rationis sufficientis* não é nada além do (*nichts als*) *principium identitatis* aplicado – à cópula. – Pois, “ser” “é” já expressa: “ser dado como objeto

<sup>19</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Berlim, fragmento 45, 1812, vol. I, p. 26.



(i.e., perceptível sensivelmente)”. Isto é posto (*gesetz*) com o “é” (ou como toda outra cópula, que o “é” sempre legitima o fundamento, pois “ter” significa “estar possuindo” *etc*) e deve, assim, permanecer legitimado e não pode ser suprimido por qualquer outro juízo; o que poderia [ocorrer] se a cópula através do *principium identitatis* obtivesse uma força (*Macht*) para também operar sobre aquele segundo juízo possível que contradiz o primeiro e unir (*zu verbibden*) ambos os juízos de modo que o *principium identitatis*, aplicado (*angewandt*) à cópula que se emprega (*vorkommende*) em ambos torna impossível (*unmöglich macht*) o segundo juízo que contradiz o primeiro. Que o juízo funda-se [de forma] mediata a partir da percepção sensível, e também possa ser derivado de um outro juízo entende-se por si mesmo (*von selbst*): do mesmo modo que a percepção sensível também pode ser dita a condição de toda percepção sensível, nos juízos sintéticos *a priori*.<sup>20</sup>

Convém destacarmos que nestas advertências presentes no fragmento 55, Schopenhauer permanece preso ao paradigma kantiano, pois menciona que os juízos sintéticos *a priori* são como que a condição de toda percepção sensível; além de sua explicação, nesse fragmento, o *princípio de razão* encontra-se reduzido a um mecanismo de funcionamento lógico, dado que o *princípio de identidade* demonstra se o predicado contido no juízo faz parte da definição do conceito (sujeito) em jogo.

Averiguamos, portanto, que o *princípio de razão* ao encontrar-se associado ao princípio de identidade, apenas salienta que na relação necessária entre sujeito e objeto, a representação é o índice que determina essa relação. Isso pode ser expresso *a priori* pelo *princípio de razão*, forma abstrata geral de todo conhecimento, tanto que a validade dos objetos é categorizada junto ao sujeito segundo as leis de contradição e identidade. Além do mais, o fragmento 45, supracitado, nos suscita essa leitura ao registrar que “(...) ser significa apenas ser objeto para um sujeito ou sujeito para o objeto (...) e que ambos são uma única coisa”. Da mesma forma, o fragmento 55 nos indica que “(...) ser é (...) ser dado como objeto,

---

<sup>20</sup> Cf. SCHOPENHAUER, H. N., Berlim, fragmento 55, 1812, vol. I, p. 31.

ou seja, ser perceptível pelos sentidos”. Ou, em outros termos, “ser” é explicar um dado como objeto.<sup>21</sup>

Os fragmentos 45 e 55 podem ainda, de acordo com nossa leitura, ser complementados pelo conteúdo inscrito no fragmento 93 (*H.N.*: Berlim, 1813, vol. I), cuja redação pretende demonstrar que um conceito, seja qual for, quando definido, não é passível de ter seu sentido redefinido.<sup>22</sup> O princípio lógico que garante a funcionalidade desta lei chama-se *principium immutabilitatis notionis* (princípio da imutabilidade de um conceito).

Todas as quatro leis fundamentais do entendimento podem ser divididas em um princípio, o da imutabilidade de um conceito (*principium immutabilitatis notionis*) que diz: um conceito é completamente imutável. Pode-se objetar que os quatro princípios concernem não somente (*nicht blos*) a conceitos, mas a juízos. Porém, todo juízo é desenvolvimento de um conceito: dos analíticos isto é claro; mas também os juízos sintéticos *a posteriori* seguem (*folgen*) o conceito do objeto, que aqui não é expresso através do sujeito do juízo, mas por meio do juízo todo. O objeto pode ser uma mera relação, cuja expressão (*Aussage*) é o juízo, [e] tal elucidação é precedida pelo conceito dessa relação. A relação pode ser reconhecida através da intuição empírica ou pura ou como lei do pensamento *a priori* (...).<sup>23</sup>

O fragmento 93 acima, coloca-nos algumas definições que estão mais próximas do *princípio de razão* da *Dissertação* (1813). Duas outras observações em relação ao fragmento 93 são necessárias. Primeiro, porque Schopenhauer faz uso do conceito de entendimento em vez de *princípio de razão* para inferir que as quatro leis (devir, ser, conhecer e agir) são como expressões abstratas válidas para todo conhecimento. Segundo, porque a imagem associada à

<sup>21</sup> Podemos dizer que o *princípio de identidade* é uma lei lógica que exprime a relação entre dois elementos (conceitos) e lhes confere à propriedade  $a = a$  (igualdade).

<sup>22</sup> Schopenhauer, nesse ponto, assemelha o conceito à *Idéia* platônica. Há essa aproximação porque, para o autor, nessa época, a representação de um conceito é permanente, enquanto o que é dado na intuição sensível ou por objetos particulares sempre sofre mutação. Isso ocorre porque a representação sensível é composta de matéria, cujo estado é permanente, e forma, que sempre apresenta uma aparência diferente. No entanto, é preciso destacarmos que a representação de um conceito se apóia sempre na concepção de forma. Então, a cada alteração do estado da matéria, que se apresenta no mundo pela representação da forma, sedimenta-se em nossa consciência um novo modelo, isto é, um conceito, cujo estatuto difere e toma o lugar do outro.

<sup>23</sup> Conf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Berlim, fragmento 93, 1813, vol. I, p. 56.

idéia de imutabilidade de um conceito é entendida, nesse período, como uma espécie de representação única, cuja disposição pode ser identificada de dois modos: por meio da fórmula *ser-sujeito-ser-objeto*, ou como a unidade representacional caracterizada como uma relação instituída entre sujeito e objeto e condicionada *na e pela* consciência da distinção e semelhança.

Na relação sujeito e objeto, o primeiro conhece enquanto o segundo é conhecido. Tanto que Schopenhauer assevera: “O objeto pode ser uma mera relação, cuja elucidação é um juízo e esta elucidação é precedida pelo conceito de sua relação”.<sup>24</sup> Sendo que, nessa estrutura, a relação entre sujeito e objeto ganha uma nova forma, pois o pólo objeto passa a ser especificado em classes distintas de conhecimento: (i) intuição empírica; (ii) intuição pura e (iii) leis de pensamento. Essas três formas de relação nada mais são que três das quatro classes *a priori* próprias do *princípio de razão suficiente*, que será delimitado posteriormente pelo filósofo. A primeira forma de relação (intuição empírica) é expressa pela lei de causalidade (devir); a segunda, intuição pura, é a lei de ser (espaço e tempo); e a terceira, leis de pensamento, é a lei de conhecer (lógica). No entanto, é preciso observar que a quarta lei, a de agir (motivacional) ainda está ausente nessa proposta de definição do referido princípio, ela aparecerá no fragmento 95.

Na seqüência do mesmo fragmento 93, Schopenhauer ainda estabelece que “todo juízo é conseqüência de um conceito”.<sup>25</sup> Esse pressuposto se justifica pelo fato de que todo juízo já é uma conseqüência e, portanto, representação derivada de um conceito. Como destacamos, “todo juízo é conseqüência de um conceito” e “o objeto pode ser uma mera relação, cuja elucidação é um juízo, [e] tal elucidação é precedida pelo conceito de sua relação”. Entendemos que essa concepção de conceito se fundamenta na representação da unidade

<sup>24</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Berlim, fragmento 93, 1813, vol. I, p. 56.

<sup>25</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Berlim, fragmento 93, 1813, vol. I, p. 56.

existente na relação *a priori* entre ser-sujeito e ser-objeto que, posteriormente, será substituído por princípio, *i.e.*, *princípio de razão suficiente*.

É possível verificarmos a estruturação embrionária do referido princípio ao compararmos o fragmento 93 aos subseqüentes 94 e 95. Nessa época, apesar de o princípio ainda não estar formalmente delimitado, tais passagens já nos permitem considerar o *princípio de razão suficiente* como uma espécie de expressão abstrata *a priori* comum a todo sistema representacional de conhecimentos.

No fragmento 94 (*H.N.*: Berlim, 1812, vol. I), Schopenhauer menciona que os juízos imediatos são de três espécies: (i) as quatro leis fundamentais de todo pensar; (ii) os princípios sintéticos do entendimento puro e (iii) os princípios matemáticos da intuição pura. Na seqüência do fragmento, o autor salienta algumas observações de certos autores, que serão citadas no texto da *Dissertação* (1813), entre os §§ 11 e 13.<sup>26</sup>

Há princípio aparente (*Scheingrund*), causa aparente e evidente (*Vorwand*) e também motivo aparente e evidente. (...) Juízos imediatamente conhecidos (*gewisse*) são de fato apenas: (1º.) as quatro leis fundamentais de todo pensamento; (2º.) os princípios sintéticos do entendimento puro (tudo tem uma causa; tudo é substância ou acidente); (3º.) os princípios matemáticos [são] fundados na intuição pura, mas infundados por meio do conceito. Esses últimos fundam-se sob uma intuição, que se distingue do ato presente de julgar, e as expressões (*Ausdrücke*) das categorias baseiam-se em uma reflexão.<sup>27</sup>

Os três princípios acima farão parte da posterior composição do *princípio de razão* elaborado em 1813, pois compõem as raízes *a priori* de todas as faculdades de conhecimento. No entanto, destacamos que Schopenhauer não se utiliza dos princípios sintéticos do entendimento puro (categorias) ao longo de toda sua produção filosófica - exceto, a lei de causalidade que será mantida, mas sob diferentes aspectos. Na *Dissertação* (1813) esses

<sup>26</sup> Em específico, Schopenhauer elenca nesses parágrafos: Maimon, Hofbauer, Maaß, Jakob, Kiesewetter, Platner e Kant.

<sup>27</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Berlim, fragmento 94, 1813, vol. I, p. 60.

princípios encontram aplicação, quando o autor as utiliza para validar a realidade do objeto imediato antes da experiência empírica completa com o objeto mediato.<sup>28</sup>

O fragmento 95 (*H.N.*: Berlim, 1813, vol. I), a nosso ver, é o que guarda mais semelhanças com o texto da *Dissertação* (1813). Nesse momento dos póstumos, Schopenhauer especifica a distinção entre a *ratio essendi* (princípio de ser) e a *ratio cognoscendi* (princípio de conhecer). A *ratio essendi*, que é conhecida através dos juízos sintéticos *a priori*,<sup>29</sup> condiciona a intuição pura em todas as suas séries, sejam essas espaciais ou temporais sem exceção: para qualquer espaço (posição) há sempre outro que o subsume indefinidamente e a cada instante (tempo = sucessão) um momento é sucedido pelo seguinte. Já o princípio de conhecer não tem essa relação indefinida de séries, seu limite é sempre posto pela representação que lhe serve de fundamento, seja ela empírica, pura ou conceitual.

Deve-se notar que a *series rationum cognoscendi* encontra um fim; a *series rationum fiendi* não; como é com a *series rationum essendi*? Ela encontra um fim com respeito à figura singular, mas todo espaço é delimitado (*begränzt*) ao infinito (*ins Unendliche*) por outro e do mesmo modo todo tempo.<sup>30</sup>

Na especificação da *ratio essendi*, presente nesse fragmento 95, o filósofo menciona Abel Bürja,<sup>31</sup> um dos matemáticos em quem se baseou para fundamentar sua concepção de espaço como intuição *a priori*. Contudo, na *Dissertação*<sup>32</sup> (1813) o nome do matemático jamais é citado.

<sup>28</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 24, 1813/ 1950, p. 36.

<sup>29</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Berlim, fragmento 95, 1813, vol. I, p. 67.

<sup>30</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Berlim, fragmento 95, 1813, vol. I, p. 63.

<sup>31</sup> Chenet (1991, p. 09, nota 14) informa em sua introdução ao texto de *A Quádrupla Raiz* as datas em que Schopenhauer utilizou-se das referidas obras. São elas: de 03.06.1809 à 07.10.1809 retirou as obras de Bürja e de 10.06.1813 à 21.07.1813 tomou emprestado o livro I dos elementos de Euclides, embora entre 15.06.1813 e 21.07.1813 tenha retirado novamente a obra *Der selbstlernender Geometer* de Bürja. As informações sobre os empréstimos das obras de Bürja conferem com as informações presentes no volume I dos póstumos publicados sob a direção de Sandro Barbera (1996 p. 696-7), na Itália (ed. Adelphi): “Schopenhauer aveva preso a prestito il libro dalla biblioteca granducale di Weimar dal 3 giugno al 7 settembre 1809 e dal 15 giugno al 21 luglio 1813, procurandosene in seguito una copia per la sua biblioteca personale”.

<sup>32</sup> Esse caso não é único. Reinhold, autor do princípio de consciência, que Schopenhauer consultou durante a produção de seu texto de dissertação, também não é mencionado. Chenet elenca as datas em sua introdução ao texto de *A Quádrupla Raiz*: de 19 de julho à 20 de novembro Schopenhauer tomou emprestado as seguintes

Outra distinção que o referido fragmento apresenta é a separação conceitual entre *ratio agendi* (princípio de agir) e *ratio fiendi* (princípio de devir), o que não foi especificado no fragmento 93 (*H.N.*: Berlim, 1812, vol. I).

A lei de causalidade permeia o mundo privado de vontade (*willenslose*) com a mesma segurança com que o *principium essendi* permeia o espaço e o tempo; mas a lei de causalidade encontra uma criatura dotada de espontaneidade e perde a segurança, ou seja, a *ratio fiendi* é nesta instância apenas *ratio agendi*, motivo.<sup>33</sup>

Schopenhauer menciona, nesse fragmento, após indicar todas as quatro classes do *princípio de razão*, que toda ciência tem por base o referido princípio. Sendo assim, o autor adverte que é necessário investigar sua *quadruplicis basis* (quadruplicidade): “toda ciência apóia-se no *principium rationis sufficientis*. Por isso, a investigação de sua *quadruplicis baseos* é tão importante”, na época, para o autor e, inclusive, para o estudo que aqui apresentamos.<sup>34</sup>

Assim como os fragmentos por nós analisados aqui, há outros que descrevem as possíveis relações e distinções entre as razões (*Gründe*) e o par correlato formado por sujeito e objeto. Portanto, muitos desses fragmentos prenunciam o que está defendido na *Dissertação* (1813) sobre o *princípio de razão*. Todavia, o texto de 1813 não sistematiza o modelo final do referido princípio. Ademais, apontamos que o sistema de conhecimento apresentado em 1813 corrobora o seguinte: uma doutrina dos elementos que defende o caráter de determinadas classes *a priori*, que coordenam a efetividade (*Wirklichkeit*) existente tensionada entre sujeito e objeto, portanto, justifica a representação.

Destacamos que uma das tarefas primordiais da *Dissertação* (1813) é, desde os parágrafos iniciais do texto, a distinção entre os princípios (*Gründe*) causais dos racionais na

---

obras: *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação e Sobre o fundamento da saber filosófico*. Cf. CHENET, 1991, p. 09.

<sup>33</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Berlim, fragmento 95, 1813, vol. I, p. 65.

<sup>34</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Berlim, fragmento 95, 1813, vol. I, p. 65.

composição do conhecimento. Além do mais, convém ressaltar que a segunda classe de princípios (*ratio cognoscendi*), por articular representações de representações em juízos, condiciona a possibilidade de conhecimento reflexivo de qualquer representação que se torna objeto de conhecimento para um sujeito. É esse conhecimento que possibilita o pensamento e até sua conseqüente difusão por meio da linguagem e outras articulações de cunho conceitual.

### **1.3. A questão da representação e o problema do conhecimento no *princípio de razão* em 1813**

O projeto levado às últimas instâncias por Schopenhauer é o fundar todo o conhecimento, puro ou empírico, em um único princípio, cuja forma, expressa de modo abstrato, se configura e divide em quatro leis específicas de saber que têm sempre como pressuposto as possíveis relações entre sujeito e objeto. Tal projeto a despeito de se aproximar do problema moderno em torno do conhecimento após Descartes, não tem estreita relação com essa temática, pois Schopenhauer problematiza suas questões com base no conceito de representação.

O problema do conhecimento, que atravessa o percurso da Filosofia desde o século XV, tem como foco principal não tanto as relações entre a natureza e o homem; mas antes com a capacidade e os limites do homem mesmo, enquanto uma natureza dotada de um espírito capaz de interagir e pensar integralmente com os eventos relacionados à natureza. No entanto, para Schopenhauer, desde o princípio de sua atividade filosófica, o problema do conhecimento é algo distinto. Primeiro, porque o conhecimento, expresso e diagnosticado conforme o projeto schopenhaueriano, não se configura de modo a posicionar de um lado o

homem e suas faculdades e, do outro, a natureza como um todo e, por fim, o conhecimento como resultado do contato entre ambos. Podemos dizer que a relação entre o homem (sujeito) e as demais manifestações presentes na natureza (objeto), como problema para o conhecimento, é substituída pelo problema da representação, cujo escopo coordena a totalidade do mundo como fenômeno. É esse conceito de representação que indica o núcleo do problema do conhecimento na filosofia de Schopenhauer, ainda que em seu primeiro texto - *Dissertação* (1813) - o problema concernente ao conhecimento pareça mais circunscrito à questão das razões causais e lógicas. Essa distinção referente às noções causais e lógicas também se configura como um problema não solucionado para Schopenhauer, até então; mas para o autor, isso é resolvido ao contextualizar a concepção de representação dentro do conhecimento como um todo.

Em Schopenhauer, o problema da representação é inerente ao problema da consciência, que expressa a finitude de todo o possível. Como a representação é o problema central, o que a esclarece em seus primeiros índices é o *princípio de razão*, porque ele expressa a forma abstrata *a priori* de todas as possíveis relações entre sujeito e objeto que se manifestam por meio da consciência do sujeito. Pois como Schopenhauer anuncia no § 15 da *Dissertação* (1813):

Nossa consciência, contanto que surja como sensibilidade, entendimento e razão, se decompõe em sujeito e objeto e não contém até aqui nada de outro. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação são a mesma coisa. Todas as nossas representações são objetos do sujeito e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Mas nada de subsistente por si, nada de independente, nada que seja isolado e separado pode ser objeto para nós: nossas representações estão, ao contrário, todas entre si em uma ligação subsumida a uma regra e cuja forma é *a priori* determinável.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 16, 1813/ 1950, p. 18.



A mesma indicação é confirmada na primeira edição da obra *O Mundo como Vontade e Representação* (1819), bem como nas obras posteriores:

– Se alguma verdade pode ser expressa *a priori*, é essa, pois é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço e causalidade, pois todas essas já a pressupõem. E, se cada uma dessas formas, conhecidas por todos nós como figuras particulares do princípio de razão, somente valem para uma classe específica de representações, a divisão em sujeito e objeto, ao contrário é a forma comum de todas as classes, unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica.<sup>36</sup>

De acordo com as referidas passagens, é manifesto que o projeto schopenhaueriano recai primeiramente sobre o problema da representação, para somente depois esclarecer os demais elementos de sua doutrina: é a partir da concepção de representação que se torna possível derivar outros substratos inerentes à filosofia schopenhaueriana.

Fabio Grigenti (2000), por exemplo, na obra *Natura e Rappresentazione*, quando procura esclarecer o que o termo representação significa no interior da filosofia de Schopenhauer, diz que por esse termo não se deve apenas compreender a exposição da doutrina das formas *a priori* do conhecimento; mas, também se deve levar em conta que o conceito de representação comporta todo e qualquer elemento que constitui, por assim dizer, a experiência. Ou seja, segundo o intérprete, a representação, em Schopenhauer, comporta e fornece suporte formal *a priori* para (i) o ato de representar "x", (ii) o representado "y" e (iii) a união de ambos ("x" e "y"). A justificativa destes índices se encontra registrada em cada um dos parágrafos introdutórios aos capítulos que apresentam as classes do *princípio do razão*, que é a forma geral abstrata de toda espécie de representação. Portanto, ao seguirmos a leitura de Fabio Grigenti, é possível notar que o termo representação compreende todo o mundo

---

<sup>36</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 1 (1819, 1844, 1959), p. 43 (Unesp). O texto é recorrente em todas as três versões da obra.

(entendido como *vir-a-ser intuitivo*) enquanto aparência para a consciência e, ao mesmo tempo, sintetiza as formas do sujeito e objeto em seu significado, já que só é possível inferir um sujeito cognoscente se houver um objeto cognoscitivo, o que denota que há objeto unicamente se lhe houver um sujeito correlato.

Portanto, o problema do conhecimento e as soluções apresentadas a essa questão são muitas e Schopenhauer propõe resolvê-lo quando indica que a raiz do problema encontra-se no fato da representação. O sistema schopenhaueriano desenvolveu-se ao longo de toda sua vida, mas no decorrer de nossa pesquisa tornou-se nítido o fato de que sua postura teórica madura apresenta certa reorientação. O filósofo nega isso, como já dissemos, e, ao mesmo tempo, sugere, aos seus leitores, a consulta aos pressupostos doutrinários lançados em sua juventude. Mas, ao seguirmos o conselho do autor, constatamos que seus pressupostos não deixam de apresentar variações e tensões.

No § 20 *Dissertação* (1813), podemos indicar duas circunstâncias em que a concepção de entendimento pressuposta por Schopenhauer torna-se funcional graças às categorias kantianas. No entanto, temos que destacar que tal adoção não ocorre de modo integral no sistema de conhecimento schopenhaueriano, cuja organicidade geral diverge da doutrina de Kant, já que o entendimento é destituído da esfera de faculdade conceitual e passa a representar a faculdade intuitiva.

A filosofia teórica kantiana apresenta uma série de faculdades que são necessárias para que ocorra o conhecimento e dentre elas podemos destacar a intuição com suas formas *a priori* de tempo e espaço; o entendimento, cujo modo de funcionamento expresso pelas categorias compõem o pensar o objeto em geral; e, por fim, a razão, apresentada como uma faculdade que produz princípios. Schopenhauer se utiliza desse rol de faculdades, reestruturando-o segundo sua concepção de experiência e conhecimento. A *Dissertação* (1813) no § 51 indica que a disposição das faculdades deve respeitar o seguinte escopo:

O princípio de causalidade teria de ser encontrado na lógica transcendental, o princípio de conhecer na lógica geral, o princípio de razão de ser na estética transcendental e, por fim, o princípio da lei de motivação na doutrina dos costumes.<sup>37</sup>

Embora, comumente, Schopenhauer não infira que tais princípios correspondam estritamente às faculdades do espírito (*Gemüthskräfte*), nesse mesmo parágrafo ele indica que tais princípios simbolizariam a faculdade de representação:

(...) eu simplesmente poderia fundamentar aquela minha divisão das quatro faculdades do espírito segundo o princípio fundamental e, então, dizer: em nosso entendimento funda-se o princípio de razão suficiente do devir como lei de causalidade; em nossa razão, enquanto faculdade de raciocínio, o princípio de razão suficiente de conhecer; em nossa sensibilidade pura, o princípio de ser; e finalmente, a lei de motivação conduz a vontade.<sup>38</sup>

Nesse movimento, então, torna-se evidente que Schopenhauer remodela o que Kant havia estabelecido como faculdades de conhecimento.

Em Kant, a lógica transcendental e os conceitos puros do entendimento estão ligados à capacidade de julgar. Schopenhauer, na *Dissertação* (1813), ao reutilizar essa estrutura proposta por Kant, a reordena e, tanto as categorias quanto a lógica transcendental, passam a indicar a atividade do entendimento enquanto faculdade intuitiva.

Do mesmo modo, a lógica geral, elaborada por Kant, é rearranjada. Se na *Crítica da Razão Pura* ela, grosso modo, referia-se às simples formas do pensamento em geral e estabelecia as regras do entendimento; em Schopenhauer, a lógica geral reaparece como a manifestação única e exclusiva da razão e precisamente na *Dissertação* (1813), ela indica o escopo de toda capacidade de pensar, tanto no que se refere aos objetos reais (empíricos) quanto às intuições puras.

<sup>37</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 51, 1813/ 1950, p. 86.

<sup>38</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 51, 1813/ 1950, p. 86.

A atividade do entendimento, ao ser realocada junto à intuição, opera como uma faculdade que liga as formas heterogêneas da intuição, *i.e.*, tempo e espaço, para instituir a experiência empírica. E no texto da *Dissertação* (1813), percebemos que Schopenhauer mantém a lógica transcendental operando junto a essa nova forma de entendimento intuitivo. Abaixo segue o texto que nos fornece tal indicação:

(...) as categorias são as diferentes maneiras donde ele [o entendimento,] opera. Pela união íntima dessas formas heterogêneas da sensibilidade, ele cria a experiência, *i.e.*, uma representação total na qual todas as outras desta classe estão contidas e determinadas, conhecidas *a priori* de nós (...).<sup>39</sup>

Na seqüência, o texto ainda nos esclarece que:

A Analítica Transcendental do Entendimento Puro de Kant aqui contribui como trabalho preparatório de maneira importante. Mas cada um pode se persuadir, pelo exame autêntico das categorias particulares e de suas relações às formas da sensibilidade, da verdade em geral do que se tem dito e da nova definição de entendimento que se tem assim proposto (...).<sup>40</sup>

Essa alteração da função do entendimento, também acarreta na conseqüente remodelação do que Schopenhauer entende por categorias. Contudo, o esclarecimento definitivo do que ele considera categorias de entendimento apareça somente em obras posteriores. No texto de 1813, constantemente ele descreve o que ele concebe como categoria de causalidade; em contraste, as demais categorias não aparecem de modo distinto no texto e referências a elas despontam de modo muito alusivo, exclusivamente, no § 24 - no qual são tratados os objetos imediatos e mediatos. Nesse parágrafo Schopenhauer menciona as categorias de subsistência, realidade, unidade e existência, que em Kant representam respectivamente as categorias de relação, qualidade, quantidade e modalidade.

<sup>39</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 20, 1813/ 1950, p. 22.

<sup>40</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 20, 1813/ 1950, p. 23.

As categorias do entendimento, como Kant as postula, são subdivididas em dois grupos: o primeiro deles refere-se “aos objetos da intuição, seja esta pura ou empírica”; o segundo conjunto alude “à existência desses objetos” e, como Kant conclui, “quer em relação entre eles, quer em relação com o entendimento”.<sup>41</sup> Esses dois grupos de categorias são ainda denominados, respectivamente, de matemáticas e dinâmicas. Por sua vez, notamos que Schopenhauer se utiliza das categorias kantianas, na obra de 1813, para justificar tanto a efetividade do objeto imediato quanto a do mediato. Tanto essa justificativa quanto o uso das categorias não serão aceitos posteriormente por Schopenhauer, que se utilizará apenas da categoria de causalidade, devidamente remodelada, para constituir o campo da experiência no espaço e tempo.

Salientamos que na *Dissertação* (1813), o objeto imediato é identificado ao corpo em seus movimentos do sentido interno (tempo); já o objeto mediato, considerando esse mesmo corpo, expressa suas relações correlacionadas com outros objetos no âmbito do espaço. No § 21, o autor, ao exemplificar como são constituídos os objetos imediatos e mediatos, menciona que a mão é “objeto imediato quando ao seu toque”<sup>42</sup> distinguimos “o efeito de outro objeto sobre ela”. A mesma mão torna-se objeto mediato quando se apresenta junto ao espaço por meio de sua atividade, isso nada mais indica que sua realidade<sup>43</sup> (*Wirklichkeit*) preenchendo o espaço<sup>44</sup> - uma forma de intuição pura. Nesse instante, temos a intuição do espaço, mais precisamente do espaço preenchido por algo, uma vez que pode ser percebido, somente

<sup>41</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A83/ B110, 2008, p. 113.

<sup>42</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 21, 1813/ 1950, p. 26: “(...) meine Hand ist mein unmittelbares Objekt, wenn durch ihr Taften ich die Einwirkung eines andern Objekts (...) erkenne”.

<sup>43</sup> Esse uso do termo realidade (*Wirklichkeit*) para qualificar a atividade do objeto mediato no espaço, ao que tudo indica, já está correlacionado à categoria de realidade proposta por Kant, cujo escopo assevera que a realidade é um estado da intuição pura ou empírica. Ou seja, a realidade, enquanto uma categoria matemática estruturada segundo a limitação e a negação de um objeto, indica a presença desse mesmo objeto na intuição. (Cf. KANT, B110 e B111, 2008, p. 113-4).

<sup>44</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 21, 1813/ 1950, p. 26.

quando preenchido.<sup>45</sup> A perceptibilidade do espaço é estática, pois sua forma comporta apenas a extensão (posição) do objeto e para que tal forma de representação se torne objetiva, ela tem de ser coordenada junto à percepção interna do sujeito, o tempo, que é dinâmica e representa sucessão. Apenas podemos falar de conhecimento objetivo, quando essa relação entre o sentido externo e interno ocorre. O que ordena essas formas de representação é o entendimento e suas categorias.

Já a razão é a faculdade de abstração ou, em outro sentido, a capacidade de pensar, e pode ser estabelecida por princípios de modo abstrato.<sup>46</sup> Ela exclusivamente abstrai, em seu movimento cognitivo, uma característica geral de algum elemento específico (objeto/representação) que lhe fora anteriormente apresentado por outras faculdades. Disso decorre que a capacidade da razão se limita a indicar e representar o dado que lhe é apresentado como verdadeiro ou falso e, isso depende, em última instância, do julgamento que se produz quando se compara a abstração, posse e objeto único da razão, e o dado que incitara a capacidade de pensar a mover-se.

Isso se faz desse modo porque a razão tem suas funções fundamentadas em leis estritamente lógicas, que prescindem de qualquer conteúdo material em sua composição; embora, para sua atuação alguma espécie de material lhe seja indispensável. Nesse ponto a doutrina schopenhaueriana a respeito das faculdades de entendimento e razão difere totalmente da arquitetada por Kant. Constatamos que tal distinção é clara nas duas versões de *A Quádrupla raiz* (1813 e 1847), apesar de ambas apresentarem um texto amplamente distinto em letra e espírito. A nosso ver isso se dá por um fator que, se não for o único, é o essencial, a saber, a inserção do domínio da Vontade no interior da filosofia do autor, após 1819. Na

---

<sup>45</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 19, 1813/ 1950, p. 26: “As formas das representações são aquelas do sentido interno e do sentido externo, o tempo e o espaço. Mas, essas formas são perceptíveis apenas quando são preenchidas.”

<sup>46</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 33, 1813/ 1950, p. 55: “Como poder de conceituar e de julgar em geral, a razão deve, pois, ser como Kant a define: o poder de princípios *a priori*. Os princípios podem apenas, com efeito, ser estabelecidos apenas *in abstracto*, i.e., somente pela razão.”

primeira versão publicada da obra, em 1813, Schopenhauer destaca o uso das categorias kantianas na operacionalização do entendimento frente ao mundo empírico.

Entretanto, as representações completas que formam o conjunto da experiência aparecem por sua vez sob as duas formas; e mesmo a união íntima de todas as duas é a condição da experiência de que deriva quase como um produto resultante de seus fatores. O que opera esta união é o entendimento; as categorias são as diferentes maneiras donde ele opera. Pela união íntima dessas formas heterogêneas da sensibilidade, ele cria a experiência, *i.e.*, uma representação total.<sup>47</sup>

Em parágrafo seqüente do texto, o autor também indica o uso de categorias específicas de acordo com a espécie de objeto a que elas são aplicadas.

Sem a aplicação do entendimento em geral, que satisfaz a ligação de espaço e tempo através das categorias, nós ficaríamos na simples sensação e não chegaríamos à intuição, que é intuição de objetos e não mera percepção (*wahrnehmbarer*) do espaço e do tempo. O imediatamente dado nada mais é do que o objeto imediato no espaço e a sucessão de seus estados no tempo: o objeto imediato em-si decorre antes de tudo pela aplicação das categorias de *subsistência, realidade, unidade etc.* O conhecimento dos objetos mediatos, no entanto, principia só com a categoria da *causalidade*, ele é deste tipo. Da mudança na visão, orelha ou de qualquer outro órgão, conduz-se a uma causa e esta causa é colocada adiante no espaço de onde seu efeito provém como substrato daquela força e, por isso, apenas as categorias de *subsistência, existência etc* lhes são aplicadas. A categoria de causalidade é, pois, o verdadeiro ponto de partida, logo a condição de toda experiência e, como tal, a precede [e esta última] e não é derivada a princípio dela.<sup>48</sup>

Essa postura doutrinária, que ainda conjuga a atividade do entendimento em relação às categorias, é a característica que mais traz contrastes se comparamos as duas edições do texto, pois na versão de 1847, Schopenhauer se vale única e exclusivamente da categoria de causalidade. O que é justificado em qualquer uma de suas obras após a primeira edição d'O

<sup>47</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 19, 1813/ 1950, p. 22.

<sup>48</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 24, 1813/ 1950, p. 36.

*Mundo* (1819). Mas, é bem evidente na *Crítica da Filosofia Kantiana* (em específico a edição de 1859), que registra “(...) a lei de casualidade é a efetiva (...)”, assim como, “(...) a única forma do entendimento e as onze categorias restantes são apenas janelas cegas”.<sup>49</sup> Entretanto, na edição d’*O Mundo* (1819), Schopenhauer já indica a renúncia às categorias de Kant, pois assevera que: “Às suposições sem fundamento, com que Kant comprometeu a teoria do conhecimento, eu incluo, sem hesitação, também toda a doutrina das categorias”.<sup>50</sup> Mas, na cadeia de reestruturação em torno do entendimento, talvez, a maior reordenação que Schopenhauer execute, ao usar a maquinaria kantiana, é a seguinte: o entendimento torna-se intuitivo e a razão passa a operar meramente como a faculdade das representações abstratas, cujo cumprimento restringe-se a julgar segundo o computo da lógica geral. É a partir desse conflito com a filosofia kantiana que Schopenhauer elabora o *princípio de razão*, cujo conteúdo formal apresenta muitos tópicos e conceitos próprios à filosofia kantiana.

Com a publicação da primeira versão da *Dissertação* (1813) Schopenhauer pretende apresentar as bases fundamentais do seu sistema, que são sua concepção de representação e o *princípio de razão*, cuja forma abstrata exprime as condições *a priori* das relações possíveis entre sujeito e objeto em uma representação, e solucionar a questão do problema do conhecimento face às demais doutrinas, até então, conhecidas por ele. Essas duas ambições podem nos indicar porque Schopenhauer mantém um diálogo tão fremente com Kant, seu antecessor teórico mais próximo, ao menos, como ele anuncia. O problema do conhecimento, em Schopenhauer, liga-se ao modo como ele operacionaliza seu conceito de representação e o expõe através do *princípio de razão*, uma vez que esse princípio tem por quesito indicar como se estruturam todas as formas possíveis de experiência e quais suas leis.

<sup>49</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1859, p. 601 (Suhrkamp I) e 110 (Pensadores).

<sup>50</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 604 (Suhrkamp I) e 112 (Pensadores): “Portanto eu exijo que, das categorias, atiremos onze pela janela e só conservemos a da causalidade, embora reconheçamos que sua atividade é já condição da intuição empírica e que, portanto, não é meramente sensual, mas intelectual, e que aquele objeto assim intuído, o objeto da experiência, faz um com a representação, da qual só se distingue ainda a coisa-em-si”.



#### 1.4. A estrutura geral do princípio de razão da *Dissertação* de 1813

O *princípio de razão suficiente* proposto por Schopenhauer deve ser entendido *como* a expressão abstrata de determinadas formas de conhecimentos presentes *a priori* em nossa faculdade de conhecimento e, já na redação de 1813, está assim posto. Contudo, sua realidade, bem como, seu esclarecimento, só é verificável se deciframos a validade das ligações que condicionam o referido princípio. Tais ligações organizam-se pelas possíveis relações existentes entre sujeito e objeto, as quais apresentam circunstâncias precisas e são elencadas por meio da concepção de representação.

Schopenhauer expõe o *princípio de razão suficiente* de acordo com as duas leis transcendentais da razão (especificação e homogeneidade) elencadas por Kant, uma vez que o princípio é uma expressão *a priori* abstrata das relações sujeito-objeto. Para o autor, ambas as leis transcendentais, que esclarecem o *princípio de razão suficiente*, encontram-se fundamentadas nas obras de Platão e Kant.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, §§ 1 e 2, 1813/ 1950, p. 03-05. Kant propõe no *Apêndice à dialética transcendental* (A642/ B670 – A669/ B697) como se estruturam as duas leis transcendentais. Mas em passagem anterior (A657/ B685) Kant afirma: “Efetivamente, só há entendimento possível para nós se supusermos diferenças na natureza, assim como também só o há sob a condição dos objetos da natureza serem homogêneos, porque a diversidade daquilo que pode ser compreendido num conceito é precisamente o que constitui o uso desse conceito e a ocupação do entendimento”. Na seqüência Kant postula dois princípios lógicos, o de *espécie* e de *gênero*, que dependem de leis transcendentais para terem sua funcionalidade expressa. O princípio lógico de *espécie* postula que a existência de uma diversidade de coisas individuais, dentro de um mesmo conjunto de *gênero*, não exclui a concepção de uma identidade. Porém, enquanto o princípio das *espécies* infere que existe diversidade entre as coisas do mesmo gênero, o princípio apoiado sobre a noção dos *gêneros* denota que há, sim, uma identidade própria nos itens em questão. Esses dois princípios só são possíveis graças às leis de homogeneidade e especificação. O princípio lógico de *gênero* se apóia na lei de homogeneidade e o princípio lógico de *espécie* se apóia na lei de especificação. Kant argumenta: “A primeira lei impede a dispersão na multiplicidade de diversos gêneros originários e recomenda a homogeneidade” e “a segunda, por sua vez, restringe este pendor para a uniformidade e impõe a distinção das subespécies, antes de nos voltarmos para indivíduos com nosso conceito geral (A660/ B688)”. Fabio Grigenti, 2000, capítulo III, nota nove, p. 224-226, comenta que a conciliação entre Platão e Kant, nesse tema, não é possível. Pois, enquanto, em Platão a discussão

A lei de homogeneidade é utilizada para demonstrar como o *princípio de razão suficiente* é definido em sua expressão abstrata *a priori*, que é própria a toda faculdade de conhecer e cujo núcleo permanece sempre gerido pela noção de representação, que se organiza homogeneamente entre os pólos sujeito-objeto. Portanto, o referido *princípio* evidencia-se como se fosse uma norma *a priori* que condiciona todo conhecimento próprio ao mundo como representação. A lei de especificação, por outro lado, tem por função demonstrar que o *princípio de razão suficiente*, apesar de homogêneo (válido para toda forma de fenômeno, *i.e.*, toda espécie de representação), apresenta determinadas propriedades que operam distintamente quando se considera a representação polarizada em sujeito e objeto. Sendo assim, podemos concluir esse tópico inferindo que a lei de homogeneidade, da forma como Schopenhauer a utiliza, serve para justificar sua proposta de que o *princípio de razão* comporta-se como uma única base fundamental e comum de onde partem todas as espécies de leis que normatizam o conhecimento empírico. A lei de especificação, no mais, demonstra que, apesar de todo o conhecimento partir de um pólo fundamental comum, ele se converte em classes determinadas e específicas que condicionam as diversas classes de objetos possíveis para o sujeito.

Schopenhauer nos apresenta, portanto, fundamentado em sua concepção de representação, quatro classes *a priori* próprias ao *princípio de razão suficiente*, que aparecem de modo ordenado e sem existir qualquer espécie de hierarquia que indique o domínio de uma sobre a outra. As classes estão organizadas de acordo com o mecanismo da representação, tanto o sujeito quanto o objeto são representações, que se constituem, aos olhos do filósofo, como o limite teórico de onde deve partir a filosofia especulativa. Ao sujeito é dado o fato da consciência, que está decomposta em sensibilidade, entendimento e razão, que são faculdades que se expressam abstratamente por meio do *princípio de razão*. Por ter consciência, é no

---

se remete ao problema metafísico sobre o uno e o múltiplo; em Kant, a problemática se refere apenas à relação lógica conceitual presente no âmbito de inclusão e exclusão que relaciona gêneros e espécies.

sujeito que se encontra a possibilidade de conhecimento. Contudo, o sujeito existe em função do objeto, que, por sua vez, existe em função do sujeito.

Adiante, resumimos, de forma introdutória, cada uma das quatro classes do *princípio de razão* redigido em 1813, período em que estão devidamente caracterizadas em contraste com a época dos manuscritos, em que o autor ainda esboçava como seriam definidas as pretendidas raízes do referido princípio de conhecimento.

A primeira classe do *princípio de razão suficiente*, por estar necessariamente vinculada ao devir e, portanto, ao mundo empírico, fundamenta o *principium fiendi* e contempla as representações completas. A função dessa classe é unir através do uso do entendimento “tanto o elemento material quanto o elemento formal do fenômeno sensível”<sup>52</sup> para formar a experiência ou o mundo objetivo real. Ambos os elementos são compostos respectivamente pela matéria real em atividade na natureza e pelas representações *a priori* de espaço e tempo inerentes à faculdade de conhecer do sujeito. Portanto, devemos dizer que as representações completas apresentam um estatuto híbrido ao fundirem em uma unidade representacional as partes formais e materiais. E é o entendimento junto com os dados da sensibilidade que transforma a simples sensação em intuição empírica.<sup>53</sup>

A segunda classe é exclusiva ao homem e lhe confere a capacidade de reflexão. Denominada *principium cognoscendi*, ela tem sua forma expressa por representações abstratas e pela necessidade lógica, que se liga à formulação de juízos. Articular conceitos em juízos e referendar verdade ou falsidade aos conhecimentos inerentes a essa classe é uma das funções próprias da razão, pois a atribuição de verdade em um juízo se verifica pela análise de

---

<sup>52</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 18, 1813/ 1950, p. 02.

<sup>53</sup> Essa exposição de Schopenhauer, própria ao texto da *Dissertação* de 1813, diverge da organizada em 1847. Na doutrina redigida em 1813 nota-se o entendimento operando como se fosse uma faculdade que concebe unidade às formas heterogêneas da sensibilidade. Portanto, em 1813, Schopenhauer concebia o entendimento muito próximo às categorias kantianas. No entanto, outra perspectiva é dada na exposição de 1847. Ele passa a justificar o entendimento somente como uma espécie de princípio que regula causalmente as sensações e as transforma em intuição. Por conseguinte, o entendimento apenas configura-se como a lei de causalidade.

elementos que lhes são externos<sup>54</sup>, que podem ser oriundos de quatro princípios distintos entre si, que são ou de ordem meramente lógica, ou empírica, ou metafísica,<sup>55</sup> ou metalógica. Outra função da razão, presente na *Dissertação* de 1813, é dada pelo seu poder de ordenar conceitualmente toda a diversidade representativa referente ao conhecimento.

A terceira classe do *princípio de razão suficiente* apresenta sua necessidade ligada às formas puras da aritmética e geometria e denomina-se *principium essendi*. A aritmética está delimitada pela noção temporal e a geometria pela espacial, e ambas são tratadas a partir das intuições puras de espaço e tempo, anteriores a qualquer conteúdo que surja pela união delas pelo entendimento. Para justificá-la, como um princípio válido *a priori*, Schopenhauer elabora um argumento que tem por premissa evidenciar as estruturas puras de espaço e tempo. O espaço, enquanto intuição pura, representa as formas geométricas e a ele não compete qualquer espécie de sucessão. Por outro lado, o tempo evidencia, como intuição pura, as leis da aritmética, que em suas propriedades não sustenta qualquer idéia de permanência, ou seja, no tempo só há sucessão.

A quarta classe do *princípio de razão suficiente*, o *principium agendi*, tem sua necessidade ligada à experiência interna. Sendo assim, a especificação desse princípio deve ser dada apenas pela representação interna que é formada a partir da identificação do sujeito de querer como seu próprio objeto. Nessa modalidade *a priori* do *princípio de razão suficiente*, o objeto com o qual o sujeito se relaciona é seu próprio querer, perceptível apenas pela experiência interna, pois está ligado somente ao sentido imediato da sucessão temporal. O querer apresenta-se como um objeto e vincula-se à idéia de motivação e, por isso, expressa-se como causa de um determinado querer (um efeito). O querer seria, por conseguinte, um

---

<sup>54</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 30, 1813/ 1950, p. 52: “Verdade é, portanto, a relação de um juízo a algo externo a ele”.

<sup>55</sup> Destacamos que Schopenhauer, na edição de 1847 d’A *Quádrupla Raiz*, substitui “Metaphysische Wahrheit” por “Transcendentale Wahrheit”. Tal mudança foi necessária na obra, pois, como se sabe, o conceito de metafísica se ligará, na filosofia madura de Schopenhauer, à concepção de Vontade.

estado intermediário entre um motivo e o ato empírico. Não obstante, conforme Schopenhauer, quem vier a entender que uma ação motivada justifica-se pelo princípio de causa-efeito cometerá um erro. O princípio de causa-efeito liga relações (R) necessárias entre os estados *a* e *b* de um evento: *Rab*. Em uma ação motivada internamente por um elemento, seja *X*, *Y* ou *Z*, não é possível sua determinação por meio de encadeamento de caráter causal (*Rab*), a qual envolve necessidade externa entre dois movimentos naturais precisos (*causa efficiens-effectus*).

O autor também adverte que quem buscar entender a *ratio agendi* por meio da *ratio cognoscendi* entra em confusão, pois enquanto a primeira refere-se exclusivamente às percepções internas do sujeito, a última expressa a relação das representações conceituais (abstratas), que se apresentam através de premissas e conseqüências nos jogos entre juízos.

A comparação entre os *Manuscritos Póstumos* (1812-1813) e as quatro classes do *princípio de razão suficiente*, na *Dissertação* (1813), permite-nos enfatizar que Schopenhauer, nesse intervalo de tempo, aprimora sua concepção de experiência e conhecimento. As variações conceituais existentes, nessa época, também nos revelam o esforço do autor para definir as bases do seu sistema. Bases que serão novamente remodeladas após 1813.

Nos *Manuscritos* que analisamos (fragmentos 45, 55, 93, 94 e 95) verificamos que Schopenhauer, a todo momento, busca exprimir como se fundamenta o conhecimento e quais são seus elementos partitivos. Nessa busca o autor apresenta conceitos que estarão presentes, mesmo que reformulados, no *princípio de razão* de 1813, assim como, em obras posteriores.

No fragmento 45 (*H.N.*: Berlim, 1812, vol. I), o autor esboça uma concepção de representação que tem sua determinação confirmada através das leis de identidade e contradição. Essa definição de representação vai sendo substituída, pois outros elementos vão surgindo no interior da doutrina de experiência do filósofo. Tanto é assim, que no texto da *Dissertação* (1813), a representação distingue-se, diante da consciência do sujeito, em

espécies de objetos distintos que podem ser conhecidos segundo a intuição empírica ou pura, ou conforme o critério de congruência lógica que integra as diversas formas de conhecimento em um signo abstrato, o juízo. Notamos que, nesse percurso, a concepção de representação ganha conteúdo e destaque, na doutrina do autor, enquanto o critério de formalização lógica com sua função de atribuição de verdade tem seu estatuto reduzido. O critério lógico de atribuição de verdade restringe-se a relacionar, em juízos, espécies de representações distintas entre si para indicar se há congruência entre os conhecimentos.

No fragmento 55 (*H.N.*: Berlim, 1812, vol. I), o *princípio de razão* (*principium rationis sufficientis*) aparece identificado à lei de identidade (*principium identitatis*). O *princípio de razão* esclareceria, por meio da cópula judicativa “é”, os elementos pertencentes a uma determinada representação, quando essa fosse apreendida pelo sujeito. Essa forma de verificação lógica de um conhecimento ainda é funcional nas obras posteriores do autor. Contudo, sua propriedade é mais bem definida. Já na *Dissertação* (1813), o princípio de identidade expressa exclusivamente uma função da razão, tendo sua atividade ligada ou a constatação de verdade lógica em um juízo ou vinculada às condições metalógicas *a priori* do pensamento sem as quais não há pensamento e contra as quais é impossível pensar. Nesses dois casos o princípio de identidade expressa funções distintas: no primeiro um caso auxilia no julgamento e, no outro, exprime uma condição. O *princípio de razão*, por outro lado, torna-se, posteriormente ao fragmento 55, mais abrangente e passa a expressar qualquer espécie de relação possível entre sujeito e objeto em uma representação, seja lógica ou ontológica, pura ou empírica.

No fragmento 93 (*H.N.*: Berlim, 1813, vol. I), Schopenhauer ressalta que há modos distintos por meio dos quais o sujeito apreende os objetos, são eles (i) a intuição empírica; (ii) a intuição pura e (iii) as leis de pensamento.. Esses modos são formas de relações entre sujeito e objeto, as quais, posteriormente, o autor determinará como classes específicas do *princípio*

*de razão*. Com a introdução dessas formas de relação, a concepção de representação do filósofo adquire novos contornos, pois a relação sujeito e objeto, que antes era tensionada pela constatação de veracidade através da lei de identidade, passa a apresentar outros critérios de efetivação de um conhecimento. A representação e suas possíveis espécies de objetos, que se relacionam com o sujeito de conhecimento, começam a ser determinadas de acordo com o modo de afecção que atinge a consciência do sujeito. Essa nova definição do modelo de como se estrutura o conhecimento se aproxima em muito da apresentada na *Dissertação* (1813). Entretanto, precisamos observar que nessa proposta de ordenação de conhecimento, apresentada no fragmento 93, a relação que exprime a intuição de sentido interno do sujeito de conhecimento, a *ratio agendi*, está ausente.

O fragmento 94 (*H.N.*: Berlim, 1812, vol. I) indica-nos que há três espécies de juízos imediatos: (i) as quatro leis fundamentais do pensar; (ii) os princípios sintéticos do entendimento puro; e (iii) os princípios matemáticos da intuição pura. Esses princípios são claramente reestruturados na *Dissertação* (1813). As quatro leis do pensamento passam a expressar os juízos de verdades metalógicas da *ratio cognoscendi* e indicam a condição formal *a priori* do pensar; os princípios sintéticos são as categorias kantianas que Schopenhauer utiliza apenas no texto da *Dissertação* para justificar a realidade do objeto imediato (o corpo) antes de sua interação empírica junto aos demais objetos - nas obras posteriores somente a categoria de causalidade expressará a *ratio fiendi*; por fim, os princípios matemáticos da intuição pura aparecem na *Dissertação* (1813) como formas *a priori* de tempo e espaço que constituem a condição de toda experiência e proclamam a *ratio essendi*.

Por fim, o fragmento 95 (*H.N.*: Berlim, 1813, vol. I), nos parece o ponto de interconexão entre os fragmentos anteriores e a *Dissertação* (1813), pois lida com noções presentes nos fragmentos anteriores e, em alguns casos, as inova e apresenta conteúdos e definições totalmente novas. Nesse fragmento aparece a principal distinção entre a *ratio*

*essendi* e a *ratio cognoscendi*, enquanto a primeira apresenta séries infindas, quando da disposição dos elementos que orientam a intuição pura; a última tem suas séries silogísticas delimitadas pela representação que fundamenta a seqüência dos juízos. Também a *ratio agendi* torna-se uma classe específica do *princípio de razão* em relação à *ratio fiendi*, pois segundo o filósofo, é necessária a existência de uma classe que seja capaz de elucidar os objetos pertencem à espontaneidade do sujeito.<sup>56</sup> Todas essas concepções estão presentes na *Dissertação* (1813), inclusive a observação da necessidade de se diagnosticar as quatro classes do *princípio de razão*, sendo que “(...) toda ciência apóia-se no *principium rationis sufficientis*”.<sup>57</sup>

De todas as quatro classes do *princípio de razão* determinadas por Schopenhauer, destacamos a segunda, a *ratio cognoscendi*, porque ela nos proporciona a faculdade de articulação de inúmeros sistemas conceituais de conhecimentos e a conseqüente difusão desses, inclusive o *princípio de razão* que é expressão *a priori* formal de todo nosso conhecimento, para o autor.

Schopenhauer argumenta ainda que sem a posse da consciência reflexiva, expressão da *ratio cognoscendi*, nós homens não nos distinguiríamos dos outros animais, que estão presos unicamente ao domínio intuitivo e ao presente, e não teríamos jamais a possibilidade de estabelecer uma verdade, que é a constatação, via juízos, se os conhecimentos abstraídos de outras classes estão sendo articulados de forma coerente e exprimem de modo congruente a relação entre conhecimentos abstratos e intuitivos. A especificação das classes, assim como, as possíveis relações entre a esfera racional e a intuitiva são tão importantes que o autor menciona já nos *Manuscritos* a necessidade de se investigar todas as quatro bases (*quadruplicis basis*)<sup>58</sup> do *princípio de razão*, pois por elas se determina todas as possíveis

<sup>56</sup> Cf. SCHOPENHAUER, H. N., Berlim, fragmento 95, 1813, vol. I, p. 65.

<sup>57</sup> Cf. SCHOPENHAUER, H. N., Berlim, fragmento 95, 1813, vol. I, p. 65.

<sup>58</sup> Cf. SCHOPENHAUER, H. N., Berlim, fragmento 95, 1813, vol. I, p. 65.



relações entre sujeito e objeto e verifica quais as leis que operam na composição de cada do conhecimento.

A relação entre sujeito e objeto, na *Dissertação* (1813), é suportada pela consciência do sujeito. Mas, esse sujeito, dotado de consciência intuitiva e reflexiva e corpo é antes constatado, por Schopenhauer, via categorias kantianas. É a relação entre consciência interna e externa, que se expressa primeiramente através do corpo, que garante ao sujeito de conhecimento sua integração junto aos demais objetos da experiência. Essa interação, entre sujeito e objeto, ocorre de modos específicos e dispares entre si, porque nossa consciência apresenta faculdades distintas (sensibilidade, entendimento e razão) e para cada uma há uma espécie de objeto particular (devir, conhecer, ser, agir).

As faculdades, formas *a priori* de nossa consciência, são expressas pelo *princípio de razão* com suas classes que relacionam sujeito e objeto na experiência, sendo que para cada conjunto de objetos há uma faculdade específica. Os objetos empíricos, inerentes ao devir, são representações coordenadas pelo entendimento e expressas pelo *principium fiendi*; os objetos da intuição *a priori*, tempo e espaço, são intrínsecos à sensibilidade pura e pertencem ao *principium essendi*; os objetos da intuição interna, vontade, motivos e outras representações imediatas, são próprios à sensibilidade interna e ao *principium agendi*; por fim, os objetos abstratos, que constituem as representações derivadas, pertencem exclusivamente à razão e são expressos pelo *principium cognoscendi*.

Deter-nos-emos especificamente na segunda classe - *a ratio cognoscendi* - do princípio de razão, como já mencionamos, porque cremos que ela é a única capaz de interagir com todas as demais, seja para estabelecer o conhecimento sistemático próprio à linguagem conceitual das coisas do mundo, seja para compor uma forma nova de conhecimento e diferente da intuitiva, embora tenha essa por paradigma.

## Capítulo 2

### 2.1 Segunda classe do princípio de razão: *principium cognoscendi*

A segunda classe do *princípio de razão suficiente* é a que relaciona sujeito e objeto no campo conceitual das representações e tem por nome princípio de conhecer, *principium cognoscendi*. De todas as classes do *princípio de razão* está é a única que não se apresenta aos demais animais, ela é própria ao homem, pois é o poder, antes de tudo, de formar representações a partir de outras representações, *i.e.*, de classes distintas da sua. Ela é a classe de conceber de modo geral o que se dá de forma auto-evidente no mundo real. No entanto, também podemos dizer que a *ratio cognoscendi* é o princípio que possibilita o jogo representacional entre as classes, pois é por ela que sedimentamos, via conceitos e signos (palavras), o saber abstrato a respeito das relações inerentes às intuições, como no caso dos juízos em torno dos postulados matemáticos ou dos princípios sobre a permanência da substância.

Apesar de os termos da expressão *Vorstellungen von Vorstellungen*<sup>59</sup> (representações de representações) serem homônimos, entendemos que cada um deles refere-se a um campo de objetos distintos possíveis para o sujeito. Os elementos que podem ser diagnosticados quando examinamos a referida expressão são os seguintes. O primeiro termo deve ser entendido como a explicitação da representação abstrata, *i.e.*, do objeto que é sempre abstraído e articulado em silogismos conforme regras lógicas inerentes ao ato de pensar. Esta modalidade de objeto para o sujeito representa o conjunto do saber sistematizado, cujo conteúdo (objeto) fomenta desde a articulação de juízos até a ciência e filosofia. O segundo termo da expressão *Vorstellungen von Vorstellungen* refere-se às demais formas de objetos

<sup>59</sup> Na segunda edição d'A *Quadrupla Raiz* (1847), Schopenhauer substitui *von* da expressão *Vorstellungen von Vorstellungen* por *aus*. Compare o § 27 *Dissertação* (1813) e o § 26 A *Quádrupla Raiz* (1847), grifo nosso.

(representações) possíveis para o sujeito que são especificados, conforme o *princípio de razão*, em princípio de devir (*fiendi*), de ser (*essendi*) e de agir (*agendi*). Contudo, apresentamos essas espécies de representações na medida em que são requisitadas pelas representações abstratas para compor um saber sistemático. Ambos os termos da expressão *Vorstellungen von Vorstellungen* indicam que há objetos para o sujeito e é adequado lembrarmos que ser objeto e ser representação para o sujeito é a mesma coisa. Pois, a consciência do sujeito quando se decompõe em sujeito e objeto indica que há representações e sem a conexão entre ambos nada existe.<sup>60</sup> Por conseguinte, os termos dessa expressão indicam que há classes de objetos distintas que são conhecidas pelo sujeito, dada a forma da sua consciência, embora todas constituam representações quando correlacionadas com o sujeito. Portanto, é a distinção entre as classes de representação (objetos), ordenadas segundo a especificidade do *princípio de razão* e a consciência do sujeito, que devem ser distinguidas, e não a representação em si, que expressa os dois lados do mundo: sujeito e objeto.

As representações abstratas, próprias à razão, correspondem a espécies de objetos diferentes dos que surgem pela intuição, que correspondem, em seu conjunto, às representações completas. Desse ponto de vista, salientamos que pretendemos especificamente diagnosticar como as representações abstratas, que exprimem a própria estrutura da lógica geral, são coordenadas e produzidas no ato de pensar.

As representações inerentes à capacidade de ligar conceitos em juízos possuem uma qualidade ímpar: são sempre gerais, já que abstraem seu conteúdo de outras fontes específicas, *i.e.*, de outras classes de representação como, por exemplo, das classes ligadas aos objetos empíricos, aos dados da intuição pura (tempo e espaço) e mesmo de juízos. Os objetos empíricos fornecem elementos sobre os quais diversas ciências recaem, como no caso das matemáticas aplicadas (ou a partir de 1819 denominada etiologias). Já a intuição pura fornece

---

<sup>60</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 16, 1813/ 1950, p. 18. A edição de 1847 mantém a mesma fórmula.

a condição da própria experiência e sob essa condição estão assentados os juízos sintéticos *a priori*. Por fim, os juízos expressam a condição do próprio pensar, quando se referem a verdade metalógica, e podem se referir a outros conhecimentos específicos, tais como os presentes nas ciências. Disso podemos apreender que as representações de representações são os próprios conceitos em atividade.

Os conceitos por serem derivados e gerais não são suficientes para determinar por si mesmos como se configura, em sentido estrito, uma representação intuitiva completa. Um conceito sempre necessita de dados da intuição pura ou empírica para sua validação e, para que haja qualquer determinação via conceitos de um fenômeno empírico é preciso que se compare e defina junto às outras classes de representação como o conceito foi compilado. Os conceitos têm essa característica, pois se desvinculam do mundo real e perdem, ao passarem pelo esquema que faculta suas ligações em juízos, a intuitividade, que representa a relação imediata de conhecimento entre sujeito e objeto. Apesar desse movimento que acarreta uma perda real que corrompe a eficácia da intuição, a razão, em uma das suas funções, promove a possibilidade real de conhecimento sistemático para todas as ciências. Sem esse poder de julgar da razão não há ciência, mas somente um emaranhado de intuições sucessivas que ocorrem, segundo o mero tempo e seu par espaço e sem fixação de conhecimento reflexivo, o qual pode ser comunicado graças à propriedade da linguagem, outra especificidade da razão.

No homem, a consciência se manifesta como sensibilidade, entendimento e razão<sup>61</sup> e é devido a essa potência trivalente, inerente à faculdade humana, que devemos qualificar a espécie humana como distinta das demais classes de animais, ou seja, como a única que tem o poder de refletir e maquinar, via razão, tanto a experiência do passado quanto a prospecção do futuro, assim como, pode produzir ciência e ser maligna.<sup>62</sup> Podemos inferir que a razão,

---

<sup>61</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 16, 1813/ 1950, p. 18.

<sup>62</sup> Schopenhauer no § 58 da *Dissertação* afirma que a razão é instrumento e condição da maldade e não fonte de virtude e santidade.

enquanto poder de julgar, pode calcular como se constrói a ciência e, na mesma medida, pode deliberar como se destrói um fenômeno que possui natureza semelhante ou distinta.

O conhecimento abstrato assume função ímpar, pois engloba o problema de modular princípios que expressem leis, que representam universalmente os processos que operam em determinadas circunstâncias. Todo fenômeno apresenta propriedades e essas podem ser expressas e interpretadas por conceitos, que podem ser articulados e, a seguir, comunicados em juízos. Há tantos modelos interpretativos (ciências e juízos) quantos são os fenômenos empíricos reais. Por exemplo, a lei de conservação de energia define que a energia presente em determinado sistema permanece constante, embora possa alterar sua forma entre cinética e térmica, *i.e.*, a energia não pode ser nem criada nem destruída. A concepção de que a substância permanece a despeito de seus estados mudarem é um exemplo disso, pois a lei de causalidade (*principium fiendi*) aplica-se unicamente aos estados (representações) inerentes à causa e ao efeito do mundo empírico, o que, por sua vez, demanda o fundamento de juízos, já que juízos sempre têm suas verdades referendadas junto à intuição mesma. Pois “um juízo desprovido de razão suficiente não é verdadeiro; ele não corrobora conhecimento algum”.<sup>63</sup>

## 2.2 Conceitos: representações de representações

Para demonstrar que uma das funções da razão é formar conceitos (*Vorstellungen von Vorstellungen*), buscaremos esclarecer o argumento que se encontra por trás da seguinte afirmação: “Os conceitos, no entanto, são sempre gerais, pois eles, *como meras (als bloß)*

---

<sup>63</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 31, 1813/ 1950, p. 53.

representações de representações, não podem conter tudo o que as representações em si mesmas contêm, *i.e.*, não são absolutamente determinados”.<sup>64</sup>

Sabemos que o conceito de representação, assim como o de Vontade, é a chave do *princípio de razão* e da filosofia schopenhaueriana como um todo. No entanto, em nossa pesquisa privilegiamos a *ratio cognoscendi*, uma das classes do *princípio de razão*, cuja função tem por finalidade sistematizar como as representações são coordenadas. Além disso, nossa leitura cobre o período entre 1813 e 1819. Então, para que possamos entender o *princípio de razão* é necessário compreender que a representação comporta um “como” (*als*), que é determinado, particular,<sup>65</sup> quando se trata de questões ligadas aos objetos da experiência e suas especificidades. A representação abrange, também, outro “como”, ao diagnosticar as representações sincronizadas apenas junto aos conceitos. Entender a passagem supracitada implica em recusarmos a idéia kantiana de que a razão em geral é a faculdade responsável por legislar todo o conhecimento por meio de conceitos. A prova desse fato pode ser verificada junto ao termo *bloß* (somente, apenas) que faz parte do trecho acima.

O vocábulo *bloß* junto à conjunção *als* (como), ao condicionar uma representação a outra, como na expressão “*als bloße Vorstellungen von Vorstellungen* (como meras representações de representações)”, demarca funções da razão: formar e, posteriormente, ligar (*verbinden*, normalmente expresso substantivado) conceitos em juízos e, por fim, validar a verdade dos juízos a algo que lhes é exterior, que se encontra em outra classe de representação. É nesse momento que as concepções de verdade schopenhauerianas têm suas funcionalidades expressas.

Os conceitos, por apresentarem essa propriedade de representações de representações, fazem com que as formulações e raciocínios inerentes à razão sempre sejam limitados, ou

<sup>64</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 27, 1813/ 1950, p. 50, grifo nosso.

<sup>65</sup> A representação por conceitos é exceção, pois os conceitos são sempre gerais e não são inteiramente determinados. Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 27, 1813/ 1950, p. 50.

seja, ao expor as cadeias silogísticas sempre encontramos um fundamento específico que, normalmente, pertence a uma das outras classes de representação e pode ser empírico, metafísico<sup>66</sup> ou metalógico. Tal movimento indica que na ordem de estruturação do conhecimento, a razão sempre busca apoio nas representações intuitivas, sejam puras ou empíricas, ou nas condições mesmas do pensar. Embora nos casos dos princípios de causalidade (*fiendi*) e de ser (*essendi*) a série de razões (*Gründe*) sejam indefinidas.

Com a aplicação da categoria de causalidade sempre é possível questionarmos a relação entre causas e efeitos (perguntar o “por quê?”) e estabelecermos qual é o estado anterior (causa) que se vincula ao estado presente (efeito) em questão. Espaço e tempo são inerentes à categoria de causalidade. Quanto ao espaço, toda posição se apresenta como relativa, é sempre possível representarmos um limite espacial distinto em relação à posição anterior adotada: a possibilidade de disposições segue *in indefinitum*. Em relação ao tempo, a sucessão é prova de extensão infinita de modo que todo instante precedente é condição do seqüente na escala aritmética do constante vir a ser.<sup>67</sup>

As representações de representações, os conceitos, têm suas bases situadas nas demais classes do *princípio de razão*. Mas, temos que esclarecer o mecanismo de cada relação existente, no âmbito da experiência, entre o princípio de conhecer e os demais. Por exemplo, no caso das razões que são remetidas a um evento empírico, encontramos uma resposta fundamentada junto a um porque, já que na série de explicações a razão conclui que um evento de causa empírica real iniciou o movimento que levou a execução de cadeias de juízos. Portanto, a razão de conhecer é satisfeita depois de localizar, junto à intuição empírica, a explicitação que motivou o conhecimento. Aqui constatamos o vínculo entre duas classes do

---

<sup>66</sup> Na segunda edição é substituído por *transcendental*, dado que o termo *metafísica* assume outra conotação na obra do autor após 1819.

<sup>67</sup> Nos *Manuscriptos Póstumos*, Berlim, fragmento 95, 1812, vol. I, p. 63 e 65, Schopenhauer também assevera que a série do princípio de conhecer é finita. Por outro lado, destaca que as séries do princípio de ser e de causalidade têm escalas *in indefinitum*.

*princípio de razão* e é por meio desse elo, que se corrobora a verdade ou falsidade de um juízo.<sup>68</sup>

A disposição das relações entre o conhecimento intuitivo, seja esse puro ou empírico, e o discursivo ordena-se segundo determinadas regras lógicas, que vinculam de forma mediata os modos de pensar aos dados intuitivos e é esse mecanismo funcional que possibilita a congruência ou da incongruência do conhecimento em questão. Tanto é assim, que podemos equacionar esse mecanismo afirmando que a razão, no seu exercício reflexivo, expressa via juízos a verdade de um conhecimento, seja de que instância for. Então, concluímos que a razão, bem como suas leis e operacionalizações, atribui verdade aos juízos, *i.e.*, a faculdade da razão expressa e, ao mesmo tempo, demonstra sua função na dinâmica de articulação das representações abstratas e na concatenação dessas em juízos para em seguida cotejá-los junto às demais espécies de representações. Em última instância, a verdade de um juízo deve se referir ao mundo empírico, *i.e.*, a algo que é extrínseco as suas próprias formas e leis de pensamento. Por conseguinte, a verdade de um juízo é sempre aferida por representações que lhes são externas.

A verdade é um estado que pode ser atribuído apenas pela razão. Então, um juízo pode ser falso ou verdadeiro e a razão, que equaciona um desses atributos, necessita de determinados fundamentos (*Gründe*) lógicos ou intuitivos, sejam esses puros ou empíricos, os quais devem estar em conformidade com o conteúdo dos juízos. Portanto, os fundamentos de um juízo distribuem-se em quatro espécies de categorias, que podem ser representados (i) por outro juízo e, se assim for, a verdade inferida é de ordem estritamente lógica; (ii) pela experiência mesma e, desse modo, a verdade que lhe compete é de ordem material; (iii) pelas condições da experiência, se o juízo for fundamentado aqui, sua verdade é metafísica; e, por

---

<sup>68</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 33, 1813/ 1950, p. 54: “(...) juízo tem, então, uma verdade material e, na medida em que o juízo se funda imediatamente na experiência, esta verdade é empírica”. Também é possível verificar essa formalização no § 55, em que Schopenhauer menciona que a série de juízos encontra sempre seu fim junto às verdades empíricas, metafísicas ou metalógicas.



fim, (iv) pelas condições do pensar mesmo e, se for assim fundamentado, a verdade do juízo é de origem metalógica. Entendemos que essa última espécie de verdade encontra-se alinhada às condições do pensamento, ou seja, às leis que possibilitam o pensar colocar-se em movimento através dos conceitos. Por ser desse modo, o pensamento representa as próprias condições do julgar; o que significa que nesse aspecto a doutrina de Schopenhauer sobre verdade e pensar ainda está muito ligada à filosofia kantiana, que propõe que pensar é julgar. Esse tópico será retomado quando discutirmos cada espécie de verdade em separado. Todas as formas de verdade ligadas ao *princípio de razão*, cujas propriedades podem fundamentar os juízos e, por conseqüência, o pensar, são especificadas por Schopenhauer para se provar a conveniência do *principium cognoscendi*.

Os conceitos por se caracterizarem como meras representações de representações são menos específicos do que as representações completas (intuição empírica) e, tal fato, acaba por lhes conferir certas propriedades. A primeira é quanto à possibilidade de uso de suas formas e, a segunda, é quanto à generalidade de seus conteúdos. Aqui entra a especificidade da ciência que, como um modo de conhecimento especializado e formal, articula modelos conceituais em juízos no seu esquema de aquisição e difusão de conhecimento, que envolve em seus postulados um problema, uma hipótese e sua possível demonstração, que pode apresentar em seus pressupostos um conjunto de relações que conjugue conhecimentos próprios às diversas classes de representação. No entanto, embora a possibilidade de uso dos conceitos seja algo necessário, o aspecto geral (não intuitivo e mediato) de um conceito pode ser negativo, pois, ao concebermos a elaboração e a sedimentação de um conhecimento lhe tiramos toda intuitividade imediata.

A razão, enquanto faculdade de formar os conceitos e os relacionar em juízos para estruturar o conhecimento, expressa o ponto de partida do pensar e da linguagem. Em Schopenhauer, razão, pensar, linguagem são termos correlatos tanto que, na segunda edição

de 1847, ele justifica que *ratio*, *oratio* e *logos* expressam a mesma coisa, ou seja, a capacidade de abstrair.<sup>69</sup> Pois, como o autor informa, “a presença dessa classe de conceitos, que é a atividade da razão, é o pensar no significado próprio do termo”.<sup>70</sup> Portanto, compreendermos que a razão, sendo a faculdade de abstração, retira do mundo intuitivo o material necessário a sua obra e o transforma em conceitos, termos gerais e mediatos, que se referem aos objetos presentes na experiência completa. Os termos racionais gerais e mediatos da razão são os elementos que possibilitam e instrumentalizam a linguagem que, apesar de estar condicionada à junção dos conceitos, é a sua articulação, que, por sua vez, expressa os usos e movimentos da razão. A linguagem, como uma das formas de expressão das representações abstratas, é o que possibilita a fixação e a comunicação do saber entre os homens e as ciências. Ela é também a instituição-chave que garante a conservação da experiência; pois, em muitos casos, temos que recorrer à memória para demonstrarmos uma cadeia coerente de deduções e, aqui, é a linguagem expressando o movimento do pensar (*logos* e *ratio*) que garante o acesso à informação para expô-la novamente de forma coerente.

No § 48 da *Dissertação* (1813), referente à memória, Schopenhauer menciona que cadeias de representações que se relacionam entre si, em um corpo de conhecimento homogêneo e sistemático, são mais plausíveis de serem rememoradas quando solicitadas mentalmente pelo sujeito de conhecimento, pois em tais esquemas representativos estão eles representacionais de princípio e consequência, entre os conceitos colecionados, que podem estar condicionados a uma ou a outra espécie de verdade. Pois, como já mencionamos, a verdade de uma representação derivada (abstrata) encontra-se sempre vinculada a algo que lhe é externo e que tem de assumir um dos quatro gêneros de verdade disponíveis: lógica, metafísica, metalógica e empírica. Algumas das formas de representação ligadas à memória são inerentes ao campo das ciências, pois congregam uma sistemática entre as diversas

<sup>69</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *A Quádrupla Raiz*, § 34, 1847 (Suhrkamp III), p. 134.

<sup>70</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 27, 1813/ 1950, p. 50.

representações, além de comportam certa unidade de conhecimento, que se relaciona com classes específicas do *princípio de razão*. Cada ciência se vincula, conforme a sua especialidade, a uma das classes do *princípio de razão*.<sup>71</sup>

Concluimos que os conceitos, no mais, são representações mediatas que passam pelo mecanismo de reflexão, isso depois de serem transformados em substratos gerais, ou seja, os conceitos são formados somente depois que as representações das demais classes são tornadas perceptíveis, coligidas e julgadas pela faculdade reflexiva. O formar conceitos é o próprio pensar. Pois, ao se ater às representações agora mediatas, a razão tem de compará-las para depois dispor em juízos os substratos semelhantes e separar os distintos em outras categorias conceituais.

## 2.3 Sobre verdades

### 2.3.1 Verdade lógica

A primeira forma de verdade expressa por Schopenhauer é a lógica, que se se exprime estritamente através da relação entre juízos: “um juízo pode ter um outro juízo por princípio”.<sup>72</sup> Nesse registro a verdade instituída é somente lógica ou formal. Entretanto, essa modalidade de verdade pode ter também um estatuto material, mas isto depende dos juízos que coordenam o argumento. Se a série de juízos compreende apenas subsunções de conceitos entre as premissas do silogismo, a verdade depende apenas das leis de identidade e

---

<sup>71</sup> Esse tema que especifica uma classe do *princípio de razão* a cada sistema de conhecimento (leia-se ciência) é tratado em um parágrafo particular da *Dissertação*, o § 57 (1813/ 1950: p. 90). Nessa passagem da obra, o autor justifica que as matemáticas puras têm por guia o *principium essendi*; por sua vez, as matemáticas aplicadas, física, química, o *principium fiendi*.

<sup>72</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 32, 1813/ 1950, p. 53.

contradição, cujas relações reduzem um conceito a outro – sobre essa estrutura se encontram os juízos categóricos. Por outro lado, se a série dos juízos encontra seu limite junto a um caso particular real empírico, então a verdade assume outra regulação que não simplesmente a lógica, ou seja, a verdade, nesse ínterim, depende das relações efetivas *a priori* ou empíricas que compõem o mundo em sua totalidade.<sup>73</sup> E, por isso, entendemos que a verdade, cuja referência localiza-se na completude dos fenômenos do mundo, encontra sua formalização junto às leis metafísicas, metalógicas ou empíricas. Pois, como Schopenhauer assevera, respectivamente, na *Dissertação* (1813) e na edição d’*O Mundo* (1819):

A verdade é, como se tem dito, a relação de um juízo a qualquer coisa de exterior sobre a qual ele se apóia ou repousa, coisa pela qual o termo alemão *Grund* foi bem escolhido. Porém, os fundamentos sobre os quais um juízo pode repousar são, por seu turno, de quatro espécies e, segundo a espécie, do qual ele trata a verdade que o juízo recebe é de natureza diferente.<sup>74</sup>

Mas a *razão* da vinculação de esferas conceituais que empresta verdade ao juízo, que é justamente apenas esta vinculação, a verdade, pode ser de espécie muito diferente e, de acordo com esta, a verdade do juízo é, então, ou lógica ou empírica, ou metafísica, ou metalógica.<sup>75</sup>

No texto da *Dissertação* (1813), o autor salienta ainda que as leis lógicas, que governam toda possibilidade de juízo, fundam-se nos princípios de identidade, contradição, terceiro excluído e razão suficiente de conhecer. Esses princípios (*Gründe*) expressam também a condição formal *a priori* de todo pensamento, contra o qual não há possibilidade de nos contrapormos quando formulamos juízos. Pois, quando o ato reflexivo entra em cena as condições *a priori* já estão pressupostas como leis metalógicas.

---

<sup>73</sup> Essa concepção de verdade torna-se mais evidente quando está relacionada com as ciências, que são saberes sistematizados. Pois, conforme o § 14 d’*O Mundo*: “A intuição, tanto a puramente *a priori*, igual à que funda a matemática, quando empiricamente *a posteriori*, igual à que funda todas as outras ciências, é a fonte de toda verdade e o fundamento de qualquer ciência (com única exceção da lógica, baseada não no conhecimento intuitivo, mas imediato que a razão tem das próprias leis (cf. edição Unesp, pág. 116))”.

<sup>74</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 31, 1813/ 1950, p. 53.

<sup>75</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 616 (Suhrkamp I) e 119 (Pensadores).

A explicitação das possíveis formas, sobre as quais os juízos se organizam no instante de articulação do conhecimento conceitual, é apresentada somente a partir da primeira edição d’*O Mundo*. Schopenhauer justifica na *Crítica da Filosofia Kantiana* (desde 1819) que é possível demonstrar que os juízos possuem formas regulares que são devidas àquelas quatro leis metalógicas do pensamento (identidade, contradição, terceiro excluído e conhecer), *i.e.*, essas leis condicionam qualquer possibilidade de reflexão, que é a forma única e exclusiva da razão:

O inteiro conhecimento reflexivo ou a razão tem apenas uma forma capital e esta é conhecimento abstrato: ela é própria à razão mesma e não tem, imediatamente, nenhuma conexão necessária com o mundo intuitivo que, por isso, existe também totalmente sem ela para os animais e também poderia ser totalmente outro, sem que aquela forma da reflexão deixasse de se adaptar igualmente bem a ele. A unificação dos conceitos em juízos em, porém, certas formas determinadas e legais (...). Estas formas são, na sua maior parte, deriváveis da própria forma do conhecimento reflexivo, portanto imediatamente da razão, a saber, na medida em que surgem das quatro leis do pensamento (por mim chamadas de verdades metalógicas) e do *dictum de omni et nullo*.<sup>76</sup>

Consideramos que a partir dessa definição das quatro leis metalógicas do pensamento, o autor começa a estabelecer princípios que regulam as formas e origem do juízo. Nesse sentido, ele vai se colocar diante da doutrina proposta por Kant, na *Crítica da Razão Pura*, principalmente no que diz respeito ao lugar da razão em relação ao entendimento. Segundo Schopenhauer, Kant confunde entendimento e razão, tanto que há uma seção específica na *Crítica da Filosofia Kantiana* composta para elencar as falhas e confusões que a doutrina kantiana edificou ao não especificar as funções das duas faculdades. Em uma das passagens produzidas contra a indistinção erigida por Kant, Schopenhauer afirma:

---

<sup>76</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 612 (Suhrkamp I) e 117 (Pensadores). *Dictum de omni et nullo*: “o dito a respeito de todos e de nenhum”.

Na página 330, V 386, é a razão a faculdade de inferir: freqüentemente ele define o mero julgar como a operação do entendimento. Com isso, porém, ele está dizendo propriamente: julgar é a operação do entendimento, enquanto o fundamento (*Grund*) do juízo for empírico, transcendental ou metalógico (...); se esse fundamento é, porém, lógico, como aquele em que consiste a inferência, então atua aqui uma faculdade bem diversa, muito mais aprimorada, a razão. (...) antes disso, digo eu, deveria ter verdadeiramente investigado o que é, então, um *conceito*. Só que também esta investigação tão necessária, infelizmente, foi totalmente omitida, o que muito contribuiu para a mistura malsã de conhecimento intuitivo e abstrato.<sup>77</sup>

Destacamos que uma diferença presente já na primeira edição d'*O Mundo* é a rejeição de quase todas as categorias presentes na *Crítica da Razão Pura*. Se na *Dissertação* (1813), Schopenhauer oscila entre aceitar e recusar todas as categorias kantianas para a composição do que ele entende por experiência, em *O Mundo* (1819), o autor mantém apenas a categoria de causalidade, apesar de sua proposta de experiência ser de outra ordem. Nessa reordenação iniciada na *Dissertação* (1813), a determinação da verdade de um juízo, bem como, a capacidade de julgar, limita-se à faculdade da razão; ao entendimento cabe a coordenação da intuição empírica somente. Sendo assim, todas as formas possíveis de juízos se reduzem exclusivamente à função da razão e são reelaboradas por ela.

As classificações que Kant compõe sobre os juízos ganham nova composição: a forma e a função da tábua dos juízos são abandonadas; a lógica transcendental é, na seqüência, rejeitada, uma vez que os juízos, em Schopenhauer, têm seu fundamento determinado junto às leis metalógicas do pensamento ou à intuição (pura e/ ou empírica), o que acarreta a impossibilidade de derivação das categorias a partir da tábua dos juízos e, por conseguinte, a possibilidade de existência dessas mesmas categorias. Disso decorre que o pensamento não depende da determinação das funções dos conceitos puros do entendimento; por fim, para

---

<sup>77</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 583 e 585 (Suhrkamp I) e 99 e 100 (Pensadores).

Schopenhauer, os juízos presentes na tábua kantiana (quantidade, qualidade, hipotéticos, disjuntivos, categóricos *etc*) expressam simplesmente a forma da lógica geral e a estrutura a que os juízos estão submetidos.

Assim como a *Estética Transcendental* demonstra um fundamento *a priori* da matemática, também teria de haver um tal fundamento para a lógica (...). A partir de então, Kant não era mais livre, não estava mais na situação do pesquisador e observador puro do que se apresenta na consciência, mas era guiado por um pressuposto e perseguia um alvo, ou seja, o de encontrar o que havia pressuposto, para erigir, sobre a estética transcendental, tão felizmente descoberta, a modo de um segundo andar, uma lógica transcendental a ela análoga, correspondendo-lhe portanto simetricamente. Para isso, pensou então na tábua dos juízos e, a partir dela, construiu, do melhor modo que pôde, a *tábua das categorias*, como doutrina dos doze conceitos puros *a priori* que deveriam ser a condição de nosso pensamento (...).<sup>78</sup>

Antes de explicitarmos como Schopenhauer apresenta sua teoria dos “(...) momentos do juízo (...)”,<sup>79</sup> é necessário, contudo, averiguarmos os princípios racionais puros, as leis metalógicas, que fundamentam e condicionam os “modos” de todo pensamento, para, em seguida, analisarmos o problema da lógica geral, que envolve tanto a existência quanto as possibilidades de ligação das esferas conceituais em um julgamento. Pois, em última instância, reconhecermos as relações possíveis entre conceitos é tornar evidente, em um juízo, a conexão de um sujeito e o(s) predicado(s) a ele atribuído: isso é julgar.<sup>80</sup>

Concebemos que o limite entre as verdades metalógicas e lógicas é tênue. Entretanto, enquanto as primeiras expressam o próprio pensamento em atividade, as últimas se referem à implicação de veracidade ou falsidade a um julgamento que o sujeito faz, em última instância,

<sup>78</sup> Conf. *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 605 (Suhrkamp I) e 112 (Unesp).

<sup>79</sup> Conf. *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 612 (Suhrkamp I) e 117 (Pensadores).

<sup>80</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, 1819, § 9, p. 82 (Suhrkamp I) e 90 (Unesp).

em relação a algo real. Além disso, enfatizamos que as leis que as fundamentam, apesar de homonímias, têm funções distintas.

Mas, a descoberta das leis do pensamento só se torna evidente quando relacionada à intuição; ou dito de outro modo, quando a verdade dada *in concreto* pelo objeto, indutivamente, demonstra a realidade dessa forma pura de conhecimento.

Ao estabelecemos a relação empírica entre sujeito e objeto surge o problema do conhecimento, anteriormente apresentado, grosso modo, somente conforme as características gerais da representação. Agora, porém, tendo em mente que as leis do pensamento são descobertas somente quando relacionadas à intuição, podemos anunciar que o sujeito de conhecimento não é algo passível de ser conhecido (sujeito de conhecimento não se torna objeto), pois está inserido apenas no tempo, que é a forma *a priori* de sua consciência.<sup>81</sup>

As relações inerentes ao corpo do sujeito de conhecimento, enquanto objeto passível de ser conhecido, expressam melhor essa problemática. O corpo como objeto de intuição interna (consciência do tempo) só se percebe como vontade (*als wollend*). Contudo, quando em relação causal (espacial) com os demais objetos é que se pode justificá-lo como objeto real e efetivo no mundo. Com as leis metalógicas, que são as condições *a priori* da reflexão, ocorre algo análogo, somente quando o sujeito entra em contato com a totalidade dos fenômenos (objetos possíveis) é que se pode definir a existência de cada uma das leis puras da razão.<sup>82</sup> Esse modo como Schopenhauer justifica a descoberta das leis metalógicas nos leva a considerar, equivocadamente, que as condições de tais leis são dotadas de conteúdo, já que a

---

<sup>81</sup> A *Dissertação*, § 35, 1813/ 1950, p. 58, pode elucidar um pouco essa questão, pois diz: “De uma maneira geral, tem-se aqui uma analogia e uma relação notáveis entre as verdades metafísicas e as verdades metalógicas, as quais indicam sua raiz comum. Como verdade metalógica distinta, nós vemos aqui o princípio de razão suficiente, que apareceu no capítulo precedente como verdade metafísica e o qual aparecerá no capítulo seguinte, sob uma outra forma, como verdade metafísica”. Ou seja, Schopenhauer está salientando as condições *a priori* da experiência e do pensar.

<sup>82</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, 1819, § 10, p. 91 e 94 (Suhrkamp I) e 99 (Unesp).



descoberta de cada uma delas se dá de modo indutivo via intuição.<sup>83</sup> Todavia, o texto d’*O Mundo* (1819) soluciona o problema, pois afirma:

A razão é de natureza feminina, só pode dar depois de ter recebido. Abandonada a si mesma possui apenas as formas destituídas de conteúdo com que opera. Conhecimento racional puro e perfeito só há o das quatro princípios aos quais atribuí verdade metalógica, portanto, os princípios de identidade, de contradição, do terceiro excluído e de razão suficiente de conhecer.<sup>84</sup>

Portanto, os princípios que condicionam o pensamento são destituídos de conteúdo, o que se contrapõe a doutrina kantiana do entendimento. Contudo, eles possuem existência, cuja veracidade se constata quando o sujeito de conhecimento se relaciona com objetos e suas faculdades entram em atividade.

Na seqüência do texto, Schopenhauer salienta que, ainda que houvesse, uma ciência da pura razão, essa seria a lógica. Contudo, as demais composições de que a lógica trata se referem exclusivamente à existência de conceitos, que são representações destituídas de conteúdo, já vez que o elemento efetivo das representações intuitivas que serve de fundamento para os conceitos não compõe a essência dos conceitos, mas somente indica a sua existência. Portanto, a lógica ao se referir aos conceitos e suas inserções nos juízos:

(...) não é mais conhecimento racional perfeitamente puro, já que pressupõe relações e combinações das esferas conceituais. Conceitos, todavia, só existem depois das representações intuitivas prévias, em relação as quais se constitui toda a essência deles que, por conseguinte, já as pressupõe. Por outro lado, na medida em que essa pressuposição não se estende ao conteúdo dos conceitos, mas somente, em geral, a uma existência dele, a lógica pode, sim, tomada em seu conjunto, passar por uma ciência da razão pura. Em todas as demais ciências a razão adquire o seu conteúdo a partir das representações intuitivas.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 34, 1813/ 1950, p. 57.

<sup>84</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 10, 1819, p. 91 (Suhrkamp I) e 99 (Unesp).

<sup>85</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, 1819, § 10, p. 91 e 94 (Suhrkamp I) e 99 (Unesp).

No que se refere às leis lógicas gerais, ou seja, as normas lógicas que se aplicam aos conceitos e aos juízos, que lhes correspondem quando estão relacionados uns aos outros, é indispensável explicarmos quais regras estabelecem as uniões entre os termos sujeito e predicado da sentença em jogo. As leis lógicas podem ser confundidas com as metalógicas. Porém, podemos distingui-las segundo a condição de verdade de cada uma. Se, de um lado, as verdades lógicas dependem quase que exclusivamente de outro juízo para confirmar a verdade das premissas em uso; de outro, as verdades metalógicas não dependem de outra postulação, por assim dizer, para instituir a verdade que expressam, pois fundamentam o pensar antes que qualquer juízo a respeito de uma experiência seja realizado. As verdades metalógicas condicionam, ao invés de serem condicionadas, simplesmente por que expressam as condições *a priori* da razão, cujo aspecto explicita que a razão não procede contra si mesma no ato de pensar. São as condições da razão que determinam os juízos lógicos.

Enfim, as condições de todo o pensar podem servir de fundamento a um juízo, cuja verdade é, assim, de uma natureza tal que eu me vejo forçado a criar para ele uma nova expressão: eu a chamo de verdade metalógica. Existem apenas quatro juízos deste gênero (...), princípios (*Grundsätze*) de todo pensar (...). São as seguintes: 1. “o sujeito é igual a soma de seus atributos;” 2. “um atributo não pode ser por seu turno ser afirmado e negado de um mesmo sujeito” ou “ $a - a = 0$ ;” 3. “de dois atributos contrariamente opostos, um deve convir ao sujeito” e 4. “a verdade é a relação de um juízo a qualquer coisa externa a ele como razão suficiente de conhecer”. Que estes juízos sejam a expressão das condições de todo pensar que se fundam sobre elas é o que nós conhecemos por uma reflexão que eu chamaria de bom grado de uma pesquisa da razão sobre ela mesma. É, com efeito, aos vãos esforços que a razão proceda, ao pensar, contra essas leis.<sup>86</sup>

Essas quatro condições de pensar determinam, por conseguinte, outras espécies de juízos lógicos, cuja função é ordenar sistematicamente o conhecimento, seja de que esfera for

---

<sup>86</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 34, 1813/ 1950, p. 57.

sua origem, e para que esses juízos tenham suas sentenças validadas eles devem expressar, silogisticamente, de modo verídico as representações que buscam definir. Contudo, o que nos importa mencionar, neste momento, é que, quando um juízo tem sua certeza condicionada exclusivamente junto a outro, sua verdade é de natureza estritamente lógica, ou seja, quando um juízo tem por fundamento outro juízo, sua verdade é meramente lógica e formal.<sup>87</sup>

Apresentaremos a seguir os princípios lógicos a que os juízos estão submetidos, a saber, princípio de identidade, de contradição, do terceiro excluído e de conhecer. Depois indicaremos os “modos” possíveis de coordenação dos conceitos em juízos na faculdade de reflexão.

Reconhecer a relação entre o sujeito e o seu predicado é julgar, sendo que, ambos os termos são conceitos que compõem um juízo. A junção ou disjunção entre os dois é pensar. A característica ímpar do pensar, potência própria do homem, é se referir a algo externo a ele quando da composição de suas postulações. Sendo assim, qualquer conceito, que faça parte da articulação de um pensamento, constitui-se como uma assimilação abstrata de algo que se apresenta de modo real no âmbito das representações possíveis para o sujeito. Para operar desse modo, Schopenhauer justifica que a razão tece conhecimentos de segunda ordem ou derivados.<sup>88</sup> Porém, essa determinação do conceito infere sua virtude. Pois, ao expressar um pensamento, a razão, faculdade de reflexão, concebe mediata e universalmente o que é dado de modo imediato e particular por outras faculdades de conhecimento. Entretanto, deve-se destacar que a universalidade inerente aos objetos da razão, *i.e.*, aos conceitos, é algo próprio a sua esfera de conhecimento e isso indica também que os conceitos não adquirem sua forma genérica junto ao processo de aquisição de conhecimento.

---

<sup>87</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 32, 1813/ 1950, p. 53. Embora a verdade de um juízo também possa se limitar ao domínio metalógico, ou seja, as condições do pensamento. Neste caso, a verdade é condicionada pelo que condiciona o pensar e não por cadeias de silogismos.

<sup>88</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, 1819, § 9, p. 80 (Suhrkamp I) e 89 (Unesp).

Logo, um conceito possui generalidade não porque é abstraído de muitos objetos, mas, ao contrário, justamente porque a generalidade, ou seja, a não determinação do particular, é essencial ao conceito como representação abstrata da razão, apenas por isso podem diversas coisas ser pensadas mediante um mesmo conceito.<sup>89</sup>

A partir desse ponto podemos assinalar como se relacionam os conceitos, quando estão vinculados em um juízo, cuja forma tende a explicitar alguma propriedade do termo sujeito pelo predicado a ele ligado. É dessa relação que surge a possibilidade de constatação de verdade lógica; pois, a princípio, para indicar que o termo predicado expressa corretamente as qualidades do sujeito é necessário apresentar outra sentença que justifique o uso dos termos em articulação.

O mecanismo de se recorrer a séries de juízos, que são finitas, para justificar um raciocínio é comum e está presente em todas as espécies de conhecimento. Contudo, ressaltamos que esse mecanismo se baseia em regras e, em última instância, encontra seu fim em uma verdade de ordem material. As regras em que se baseiam os juízos para averiguar a relação lógica entre os conceitos são fornecidas pelas seguintes leis: princípio de identidade, de contradição, do terceiro excluído e de conhecer. Recordamos que essas leis, embora homônimas às leis metalógicas, possuem uma função distinta, que é a de relacionar a verdade entre os termos sujeito e predicado de um juízo.

A determinação das regras lógicas dos juízos supracitadas, assim como, as espécies de verdade que as fundam já está inserida no texto da *Dissertação* (1813), Schopenhauer enuncia que o princípio de identidade institui que “o sujeito é a soma dos atributos que o definem”,<sup>90</sup> ou seja, esse princípio expressa que o termo predicado de uma sentença pode condicionar e demonstrar as propriedades que são inerentes ao sujeito. Já o princípio de contradição

---

<sup>89</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, 1819, § 9, p. 81 (Suhrkamp I) e 89 (Unesp).

<sup>90</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 35, 1813/ 1950, p.57.

determina que não possa haver no juízo em questão predicados que contrariem a natureza do sujeito. Por exemplo, não se deve inferir que há um corpo sem extensão.

Já o princípio do terceiro excluído se funda em uma espécie de verdade lógica que exprime que de dois predicados opostos possíveis a um sujeito, um lhe compete e o outro não. A verdade do juízo depende do predicado que denomina o sujeito e para descobri-la é necessário inferir outro juízo. Agora se esse delimita verdades lógicas (conceituais) ou materiais a respeito daquele juízo, isso dependerá da circunstância do assunto em questão.

Por fim, o princípio de razão suficiente de conhecer origina-se do juízo: “nada vem a ser verdadeiro sem se saber o porquê”.<sup>91</sup> Esse princípio pode se basear em um juízo categórico que exprime somente as relações entre conceitos, ou sobre os hipotéticos, que indicam que a verdade dos juízos em questão é efetiva, *i.e.*, um juízo valida os conceitos expressos pelo outro e vice-versa. Contudo, podemos ressaltar que a verdade fundada sobre o princípio lógico de conhecer pode ainda ter relação com os juízos disjuntivos. Esses demonstram que a relação dos juízos em questão é incompatível, ou seja, um exclui o outro, o que pode ser expresso pelo princípio do terceiro excluído.<sup>92</sup> Ademais, se os juízos que se fundam sobre uma verdade lógica tiverem-na por insuficiente, podem encontrar seus fundamentos nas verdades dadas na metafísica ou na metalógica ou no mundo real (empírico).<sup>93</sup>

Salientamos que esses princípios lógicos que coordenam as combinações dos conceitos e indicam o que compete a cada um, quando estão correlacionados em um juízo, também servem de base para dedução da teoria dos juízos proposta por Schopenhauer.<sup>94</sup>

Entendemos que a proposta schopenhaueriana de uma teoria lógica, cuja composição explicita

<sup>91</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 32, 1813/ 1950, p.53.

<sup>92</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819: “por isso as ligações hipotética e disjuntiva não são propriamente formas particulares do juízo: pois se aplicam somente a juízos já prontos, nos quais a ligação dos conceitos permanece categórica e não muda; elas, porém, atuam de novo nesses juízos, expressando a forma hipotética, sua dependência um do outro e a disjuntiva, sua incompatibilidade”. (SCHOPENHAUER, p. 615-6 (Suhrkamp I) e 119 (Unesp).

<sup>93</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 55, 1813/ 1950, p. 89. Essa referência encontra-se em diversas passagens do referido texto.

<sup>94</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 9, 1819, p. 83 (Suhrkamp I) e 91 (Unesp).

os modos como os conceitos e os juízos se organizam diante dos princípios inerentes ao pensamento, que os coordenam, segue, ao menos em letra, o registro kantiano.<sup>95</sup> Schopenhauer apropria-se da tábua dos juízos de Kant para expor sua doutrina dos “modos” do juízo, que são eles quantidade, qualidade, relação e modalidade.

### **2.3.1.1 Os modos do juízo e o registro kantiano em cada um deles**

#### **2.3.1.1.1 Juízos de quantidade**

Em a *Crítica da Filosofia Kantiana* (1819), Schopenhauer expõe primeiramente os juízos relacionados à quantidade, que tem relação exclusiva com os conceitos. Todo conceito tem um perímetro que lhe é próprio a ser considerado quando se pretende utilizá-lo. A quantidade dos juízos não deve ser entendida como expressão dos quantificadores lógicos de existência, *i.e.*, quantificadores que delimitam se “x existe”, ou se “x não existe”, ou, por fim, se “x representa a totalidade”. Mesmo por que a “(...) assim chamada *quantidade* dos juízos surge da essência dos conceitos como tais”,<sup>96</sup> ou seja, todo conceito apresenta um conjunto de predicados que corrobora seu uso e significado. Com essa definição o autor está assegurando que um determinado conceito, apesar de poder ser articulado por juízos diversos, guarda seu significado específico, *i.e.*, sua referência permanece fiel ao objeto intuitivo que o define, o que se pode constatar pelo juízo singular. É nesse registro que opera a relação de verdade do

---

<sup>95</sup> Na terceira edição d’*O Mundo*, 1859, Schopenhauer salienta essa posição: “Estas formas verdadeiras, inalteráveis, originárias do pensamento são com certeza aquelas da tábua lógica dos juízos de Kant, só que nesta se encontram janelas cegas em favor da simetria e da tábua das categorias, janelas que têm, portanto, de ser eliminadas”. (SCHOPENHAUER, p. 643 (Suhrkamp I) e 597 (Unesp)).

<sup>96</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 612 (Suhrkamp I) e 117 (Unesp).

juízo, pois como diz o texto da *Dissertação* (1813): “a verdade é, portanto, a relação de um juízo com qualquer coisa que lhe é exterior”<sup>97</sup> e:

Um juízo desprovido de razão suficiente não é verdadeiro; ele não corrobora conhecimento algum. A verdade é, como dito, a relação de um juízo a qualquer coisa de exterior sobre a qual ele se apóia ou repousa, coisa pela qual o termo alemão *Grund* foi bem escolhido.<sup>98</sup>

Conforme o autor, podemos compreender que os conceitos e suas esferas de domínio justificam a teoria dos juízos e suas relações. Podemos explicitar um conceito por outro por meio de um juízo categórico, por exemplo; ou ainda, através de outros juízos e suas cadeias silogísticas que tendem a subordinar (e coordenar) conceitos entre si por meio de juízos. Entretanto, também sucedem juízos que excluem conceitos entre si, já que nem todo predicado é atribuível a cada sujeito expresso em premissas.

Por exemplo, o silogismo que apresentaremos logo abaixo converge para um conjunto de premissas (inclusive a conclusão), em que se articulam juízos universais, particulares e singulares (embora devamos deixar claro que é somente nas edições após 1819, que Schopenhauer inscreve um silogismo completo no texto da *Crítica da Filosofia Kantiana*).<sup>99</sup> Destacamos que o juízo universal coloca-se sempre como uma possibilidade geral, *i.e.*, a premissa expressa por ele, premissa maior (*Ma*), apresenta-se como uma hipótese que deve conter necessariamente diversos casos particulares, os quais, na sequência do silogismo,

<sup>97</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 30, 1813/ 1950, p. 52.

<sup>98</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 31, 1813/ 1950, p. 53.

<sup>99</sup> Na edição de 1819 d’*O Mundo*, há juízos exemplificando sua doutrina lógica, contudo, não se encontra um silogismo completo com premissa maior, menor e conclusão. Isso é inserido depois. Não obstante, já em 1819, Schopenhauer explica como se articula um silogismo: “Se as conclusões corretas e exatas só se fazem pela observância rigorosa da relação das esferas conceituais e só quando uma esfera está perfeitamente contida em uma outra, e esta, por sua vez, por completo em uma terceira, e assim é que se reconhece que também a primeira está contida por completo na terceira.” (cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, 1819, § 9, p. 89 (Suhrkamp I) e p. 96 (Unesp)). Já na terceira edição d’*O Mundo* (1859) o filósofo diz: A efetividade é a conclusão de um silogismo, para o qual a possibilidade dá as premissas. Mas, para tanto, é exigida não só a premissa maior mas também a menor: só ambas dão a plena possibilidade. A maior dá propriamente uma possibilidade universal, *in abstracto*, meramente teórica: esta, em si, ainda não torna nada possível, quer dizer, capaz de tornar-se efetivo. Para isso, é necessária ainda a menor, como a que dá a possibilidade para o caso singular, subsumindo-o à regra. Esta se converte, precisamente por este meio, em efetividade.” (cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1859, p. 629 (Suhrkamp) e 127 (Unesp)).

devem mostrar-se subsumidos ao juízo universal em questão. É o juízo particular que representa a seqüência do raciocínio.

O juízo particular é dado pela premissa menor (*Me*) e infere que alguma coisa, posta como pressuposição, subjaz junto à premissa universal, ou seja, a premissa menor explicita um elemento que fora sugerido antes pela premissa maior. Contudo, o juízo particular não tem por função determinar um objeto específico, o que fica a cargo do juízo singular. O juízo particular apenas demonstra que o caso particular em jogo, nesse momento, encontra-se subsumido à regra geral hipotética assentada pelo juízo universal.

A premissa maior (*Ma*), por conseguinte, coloca uma hipótese, que é entendida como uma possibilidade face ao real. É apenas pela seqüência do raciocínio que justapõe à possibilidade um caso particular, que, por sua vez, surge pela premissa menor (*Me*), que a hipótese inferida pode ser aceita ou não. Pois, a partir da conjunção dessas duas premissas conclui-se que algo efetivo é expresso por elas. Do conjunto de premissas apresentado na passagem da *Crítica da Filosofia Kantiana*, referente à quantidade dos juízos,<sup>100</sup> podemos, então, articular o seguinte silogismo:

- (I) *Premissa maior* (juízo universal): “Todos os carvalhos (*P*) dão bugalhos (*M*)”;<sup>101</sup>
- (II) *Premissa menor* (juízo particular): “Algumas árvores (*S*) dão bugalhos (*M*)”;
- (III) *Conclusão* (juízo singular): “Esta árvore (*S*) dá bugalhos (*M*)”.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 612 (Suhrkamp I) e 117 (Pensadores).

<sup>101</sup> Nas edições d’*O Mundo* posteriores a de 1819, Schopenhauer ainda acrescenta o seguinte adendo sobre as premissas gerais: “Pois, toda proposição universal (*allgemeine Satz*), logo toda premissa maior, só determina as coisas no aspecto da efetividade, sob uma pressuposição, portanto hipoteticamente (...). Esta pressuposição é introduzida pela premissa menor.” (cf. SCHOPENHAUER, p. 629 (Suhrkamp I) e 128 (Pensadores)).

<sup>102</sup> Esse silogismo se assemelha à segunda figura aristotélica, em que as premissas e a conclusão são assim distribuídas: 1ª.  $P \rightarrow M$ ; 2ª.  $S \rightarrow M$ ; e 3ª.  $S \rightarrow P$ . Contudo, essa figura, em Aristóteles, apresenta uma conclusão particular negativa, em que “Algum *S* não é *P*”. Porém, Schopenhauer insere na conclusão um juízo singular que apresenta novamente o termo médio como predicado. Essa espécie de conclusão não está presente na teoria aristotélica e isso causa estranhamento na leitura. Não obstante, o juízo singular é inferido por Schopenhauer tendo por base a doutrina kantiana dos juízos. Ademais, esse juízo não pode pertencer à primeira figura, porque



Apesar de nos utilizarmos dessa seqüencia silogística que demonstra as formas possíveis dos juízos de quantidade, devemos esclarecer que, quando se debate sobre a relação entre juízos distintos, entramos no problema que busca equacionar se os juízos que formam o raciocínio em questão se excluem ou são compatíveis entre si. Contudo, essa possível relação dos juízos abrange os juízos hipotéticos e disjuntivos, de um lado, e os apodícticos de outro.

Grande parte dessa discussão que Schopenhauer apresenta sobre as esferas dos conceitos e das suas relações nos juízos de quantidade é exposta por Kant em seu *Manual de Lógica* (compilada por Jäsche). No que diz respeito aos juízos de quantidade, não parece haver divergência entre as colocações de ambos os autores.

Quando Kant salienta que “quanto à forma, os juízos singulares devem ser equiparados no uso aos universais, pois em ambos o predicado vale sem exceção para o sujeito”,<sup>103</sup> ele delimita uma situação, de cuja forma Schopenhauer se vale quando justifica que se passa imediatamente dos juízos particulares aos singulares ao indicar o objeto empírico que o conceito exprime. Isso ocorre porque o predicado que se faz presente, por exemplo, no juízo singular é o mesmo que justifica o sujeito da premissa assumida como hipótese através do juízo universal. A passagem do universal ao particular, que lhe serve de fundamento, está garantida.<sup>104</sup>

Por conseguinte, o uso do juízo singular (assim como, dos universal e particular) é equivalente em ambos os autores, porque no limite é necessário que se conheça *in concreto*, *i.e.*, empiricamente, o objeto que o termo predicado busca quantificar. Esse objeto que é

---

essa apresenta o termo médio como sujeito na premissa maior. Também não faz parte da terceira figura, porque nessa o termo médio sempre aparece como sujeito nas premissas.

<sup>103</sup> Cf. KANT, *Manual de Lógica*, § 21, A158/ AK102, 1992, p. 122.

<sup>104</sup> Veja as posições de Kant e Schopenhauer, respectivamente. Kant diz: “Se as proposições universais não podem ser discernidas em sua universalidade sem que se conheça em concreto, (...) elas não podem servir de normas e (...) não passam de problemas para a investigação das razões universais do que foi conhecido primeiro nos casos particulares”. (Cf. KANT, *Manual de Lógica*, § 21, A159/ AK103, 1992, p. 122). Schopenhauer argumenta: “Conseqüentemente, em algum momento tem de ser possível que cada verdade encontrada por via silogística (...) seja conhecida imediatamente, sem demonstrações e silogismos”. (cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 14, 1819, p. 113 (Suhrkamp) I e 117 (Unesp)).

quantificado por meio do juízo singular é o conceito de sujeito. É por isso que Kant assevera que “se as proposições universais não podem ser discernidas em sua universalidade sem que se as conheça *in concreto*, então elas não podem servir de norma (...),”<sup>105</sup> o que por outras vias equivale a dizer que, quanto à forma, no juízo singular o conceito predicado vale para o sujeito sem exceção, condição que Schopenhauer expressa assim: “um tal juízo indica, apenas, os limites entre conhecimento abstrato e intuitivo, ao qual dele se passa imediatamente”.<sup>106</sup> particular em questão ao singular.

Quanto às determinações sobre os juízos particulares e universais, ambos os filósofos também concordam:

Do ponto de vista da quantidade, os juízos são ou universais, ou particulares, ou singulares; conforme o sujeito no juízo esteja inteiramente incluído na noção do predicado ou dela excluído, ou nela só em parte incluído ou excluído. No juízo universal, a esfera de um conceito se vê inteiramente compreendida no interior da esfera do outro conceito; no particular, uma parte do primeiro vê-se compreendida na esfera do outro.<sup>107</sup>

A saber, é essencial aos conceitos como tais, com se expos no primeiro livro, portanto que eles tenham um âmbito, uma esfera e que o mais amplo, mais indeterminado inclua o mais estreito, mas determinado, podendo por isso, este último ser também separado e isso, aliás, pode acontecer, ou quando é designado em geral, somente como parte indeterminada do conceito mais amplo, ou então, quando é determinado e completamente separado, mediante a atribuição de um novo particular. O juízo que é a execução dessa operação, chama-se no primeiro caso particular, no segundo universal.<sup>108</sup>

Schopenhauer afirma que os juízos de quantidade originam-se conforme a natureza dos conceitos. Sendo assim, tais juízos fundam-se inteiramente na razão. Então, para

<sup>105</sup> Cf. KANT, *Manual de Lógica*, § 21, A159/ AK103, 1992, p. 122.

<sup>106</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. (Suhrkamp I) e 118 (Pensadores).

<sup>107</sup> Cf. KANT, *Manual de Lógica*, § 21, A159/ AK103, 1992, p. 122.

<sup>108</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 613 (Suhrkamp I) e 117 (Pensadores).

delimitarmos as espécies de juízos é necessário termos em mente que todo conceito encerra um limite. O filósofo busca determinar a área de abrangência dos conceitos no primeiro livro d'*O Mundo* (1819).

Cada conceito, justamente porque é representação abstrata e não intuitiva e, precisamente por isso, não absolutamente determinada, possui aquilo que se denomina uma circunferência ou esfera, mesmo no caso em que exista apenas um único objeto real que lhe corresponde. Frequentemente observamos que a esfera de um conceito tem algo em comum com as esferas de outros conceitos, ou seja, que em parte nele é pensado a mesma coisa que é pensada nos outros e vice-versa. Todavia, se forem conceitos diferentes, cada um, ou pelo menos um deles, contém algo que o outro não possui. Tal é a relação do sujeito com o seu predicado. Reconhecer essa relação se chama julgar.<sup>109</sup>

O juízo particular, de acordo com a doutrina schopenhaueriana, é derivado de um conceito e, ao mesmo tempo, serve para justificá-lo. Com o uso de um juízo particular indicamos somente que a esfera do conceito, em jogo, está encerrada na de outro de extensão maior. Ou seja, o juízo particular não se refere de modo direto à intuição empírica, que em última é fundamento dos conceitos de qualquer juízo possível.

Os juízos universais são articulados como hipóteses de algo que possível, *i.e.*, são apresentados de modo que os conceitos neles contidos devem ser antes analisados para depois constatados empiricamente. O movimento de validação (adequação) dos juízos universais parte de uma hipótese, dada por um juízo universal, depois passa pelos particulares para, por fim, ter sua veracidade dada pelos singulares, junto ao conhecimento intuitivo.<sup>110</sup>

### 2.3.1.1.2 Juízos de qualidade

<sup>109</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 9, 1819, p. 81-2 (Suhrkamp I) e 89-90 (Unesp).

<sup>110</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 613 (Suhrkamp I) e 117-8 (Pensadores).

Schopenhauer afirma que a qualidade dos juízos reside na razão e apóia-se sobre as leis de identidade e contradição. A qualidade dos juízos tem relação exclusiva com a afirmação ou negação desses. Um juízo é afirmativo quando o sujeito está contido na esfera do predicado que lhe é atribuído. Já no juízo negativo, o termo sujeito encontra-se fora do significado determinado pelo predicado.

A qualidade dos juízos fica inteiramente dentro do domínio da razão e não é uma silhueta de uma lei qualquer do entendimento (...) A natureza dos conceitos abstratos a qual é, justamente, a própria essência da razão, objetivamente apreendida, traz consigo (...) a possibilidade de unificar e separar suas esferas e, sobre essa possibilidade, como sua pressuposição, baseiam-se as leis universais da identidade e da contradição, leis universais do pensamento que são originadas puramente da razão e não podem ser mais explicadas, razão pela qual lhes atribuí verdade metalógica.<sup>111</sup>

Evidenciamos ainda que, ao indicar as formas dos juízos presentes, nesse grupo, Schopenhauer discorda da posição kantiana, porque considera os juízos infinitivos como uma suposição imposta por Kant para unicamente justificar a tábua das categorias, que a partir de 1819 deixa de aparecer como funcional dentro do sistema schopenhaueriano de conhecimento, como já indicamos em outros momentos.

Salientamos que Kant se utiliza de um predicado negativo para justificar os juízos infinitivos. Ademais, a admissão dos juízos infinitivos em contraposição aos afirmativos, que na lógica geral são desprovidos de conteúdo, pois não distingue entre predicados positivos (P) e negativos (não-P), ocorre porque o predicado, tido por negativo, no infinitivo, em adjacência ao seu termo sujeito, pode se encontrar presente em qualquer domínio pertinente à experiência

---

<sup>111</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 613-4 (Suhrkamp I) e 118 (Pensadores).

possível. Kant, para sublinhar como são os juízos infinitivos, propõe os seguintes exemplos embasados no conceito de alma.<sup>112</sup>

(I) “A alma não é mortal (*die Seele ist nicht sterblich*)”.

(II) “A alma é não-mortal (*die Seele ist nichtsterblich*)”.

Na primeira proposição o predicado “mortal” não delimita ou faz parte do termo sujeito. Apenas nega que tal atributo pertença ao sujeito. Entretanto, na segunda sentença, o predicado negativo “não-mortal (não-P)” é atribuído ao sujeito, ou seja, podemos inferir que o predicado “não-mortal (*nichtsterblich*)” sugere ser a alma um sem-número de coisas possíveis que são distintas das coisas (*Dinge*) que apresentam como atributo o predicado mortal. Portanto, devemos entender que no registro kantiano, o operador negativo, presente nos juízos infinitivos, afeta o predicado e não a cópula, como ocorre nos juízos negativos. Esse argumento tende a confirmar, como Kant o faz, que há objetos possíveis para o sujeito. Kant através do juízo infinitivo, de ordem transcendental, pretende que o predicado, ao não definir a esfera conceitual do termo sujeito, faça parte de todo um universo de coisas possíveis ao entendimento que estão fora da esfera do conceito abarcado pelo termo sujeito.

Tal interpretação é assinalada por Loparic, em *A Semântica Transcendental de Kant*, ao afirmar que “(...) a esfera do conceito do sujeito está excluída da esfera do predicado, mas também que ela está incluída na esfera infinita, da qual a esfera do predicado foi obtida pela operação de limitação”.<sup>113</sup>

O comentador ainda esclarece que essa esfera infinita não diz respeito a um conceito, mas, sim, a uma idéia da razão. Também concordamos que é desse modo, visto que a esfera dos juízos infinitos abrange tudo o que é possível, desde que se exclua de sua extensão de possível o predicado “mortal”. Isso se torna evidente a partir do trecho “(...) a alma é uma

<sup>112</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A72/ B97, 2008, p. 105.

<sup>113</sup> Cf. LOPARIC, 2000, p. 224.

dentre o número indefinido de coisas que restam (...),”<sup>114</sup> em que o termo “coisas (*Dinge*)” corresponde frente às idéias da razão a tudo o que é passível de ser objeto de experiência.

Podemos dizer que tanto a concepção do que seja lógica transcendental e geral, quanto a distinção entre elas, surgem porque Kant pretende justificar a realidade das categorias puras do entendimento, únicas fontes “(...) de toda verdade, *i.e.*, da concordância do nosso conhecimento com os objetos, pelo fato de conterem em si o princípio da possibilidade de experiência, como conjunto de todo conhecimento em que nos podem ser dados objetos (...)”.<sup>115</sup>

No mais, ao distinguir a lógica geral da transcendental, nessa ocasião dos juízos infinitivos, Kant diz o seguinte:

(...) A lógica geral abstrai de todo o conteúdo do predicado (mesmo quando negativo) e apenas considera se o predicado é atribuído ou oposto ao sujeito. A lógica transcendental considera também o juízo quanto ao valor ou conteúdo da afirmação lógica, mediante um predicado apenas negativo e quanto ao proveito que daí resulta para o conjunto do conhecimento. (...). Ora, pela proposição: a alma é não-mortal (*die Seele ist nichtsterblich*) é certo que afirmei, realmente, quanto à forma lógica, colocando a alma no âmbito ilimitado dos seres não mortais. Como, porém, em toda a extensão dos seres possíveis, uma parte contém o que é mortal, outra o que não é, pela minha proposição disse apenas que a alma é uma dentre o número indefinido de coisas que restam , se excluir tudo o que é mortal.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A72/ B97, 2008, p. 105.

<sup>115</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A237/ B296, 2008, p. 258. Loparic, 2000, esclarece com base nos *Prolegômenos* que Kant se valeu das análises da lógica geral para compor sua teoria transcendental da verdade. O trecho em destaque dos *Prolegômenos* (§ 39) diz: “O trabalho dos lógicos estava aqui diante de mim, pronto, embora não completamente livre de falhas, e colocou-me em condições de compor uma tábua completa das funções puras do entendimento, ainda indeterminadas em relação a qualquer objeto. Finalmente referi essas funções do juízo a objetos em geral, ou melhor, á condição de determinação de juízos como objetivamente válidos, e daí provieram os conceitos puros do entendimento, a respeito dos quais não podia duvidar que eles e somente eles, nem mais, nem menos, podem constituir todo o nosso conhecimento das coisas a partir do simples entendimento”. (Cf. LOPARIC, 2000, p. 203, em referência aos *Prolegômenos*). No mais, podemos argumentar, conforme o interprete que: “Os princípios do entendimento são a fonte de toda a verdade à medida em que impõem a priori condições discursivas – isto é, as categorias – aos dados intuitivos” (cf. LOPARIC, 2000, p. 213).

<sup>116</sup> Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, A72/ B97, 2008, p. 105.

Schopenhauer não concorda de forma alguma com a prescrição kantiana desses juízos infinitivos, como foram discriminados acima. Para esse filósofo, os juízos de qualidade referem-se exclusivamente à razão e são definidos pelas leis metalógicas de identidade e contradição. Ou seja, os juízos de qualidade atribuem somente afirmação ou negação ao que está sendo julgado no momento e isso compete à cópula que justapõe dois conceitos.

Aos juízos afirmativos e negativos, Kant, utilizando-se de uma caraminhola dos velhos escolásticos, junta ainda os juízos infinitivos, uma tapa-buracos inventado com finura que não precisa de mais nenhuma explicação, uma janela cega, como as muitas que emprego, em favor de sua simetria arquitetônica.<sup>117</sup>

Destacamos ainda que Schopenhauer não se preocupa em apresentar qualquer outra consideração quanto a essa posição sobre os juízos de qualidade ao longo do texto d' *O Mundo* (1819).<sup>118</sup>

### 2.3.1.1.3 Juízos de relação

Schopenhauer, na *Crítica da filosofia kantiana*, também pretende redefinir as bases dos juízos de relação propostas por Kant. A primeira advertência do autor é que a doutrina kantiana apresenta juízos distintos em uma única categoria. Para Schopenhauer, o motivo de Kant elencar formas distintas de juízos se dá em virtude de sua pretensão em justificar os conceitos puros do entendimento. Conceitos esses que Schopenhauer nega a existência em 1819. Enquanto, em Kant, a tábua dos juízos expressa tanto as funções do entendimento

---

<sup>117</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 614 (Suhrkamp I) e 118 (Pensadores), grifo nosso.

<sup>118</sup> Pelas comparações observadas no texto, também nos parece claro que as edições posteriores (1844 e 1859) pouco acrescentam a esse assunto. As adições futuras retomam muito brevemente o tópico, como por exemplo, as inserções entre as páginas 642- 44 (Suhrkamp I) e 136-138 (Pensadores).

quanto o fio condutor para a arquitetura de suas leis *a priori*; em Schopenhauer, os juízos representam exclusivamente a relação abstrata de conhecimento entre as classes do *princípio de razão*. Para este filósofo os juízos são próprios à razão e a veracidade ou falsidade a eles atribuídas dependem dos elementos a que se referem, que podem ser empíricos, metafísicos (dentro do registro doutrinal referente à *Dissertação* de 1813) ou puros. Portanto, a concepção de verdade é totalmente distinta entre os autores, como já indicamos. Devido a essas distinções, Schopenhauer desmembra a unidade formada pelo conjunto dos juízos de relação em hipotéticos e disjuntivos e trata cada um deles em separado, justificando que a cada um corresponde um momento do pensamento.

Os juízos hipotéticos indicam a forma abstrata mais geral do princípio de razão, o que quer dizer que por eles se expressa a dependência de um juízo a outro no ato de composição de conhecimento conceitual. A saber, relaciona-se um juízo empírico com um metafísico, por exemplo, para indicar a dependência recíproca de ambos, assim como a verdade enunciada por eles. Os juízos hipotéticos relacionam somente juízos em que a ligação dos conceitos está determinada,<sup>119</sup> conforme a encadeamento entre os universais e particulares em um silogismo.

Apresentamos a seguir o que autor sobre os juízos hipotéticos:

O juízo hipotético em geral é a expressão abstrata daquela forma, a mais universal de todo nosso conhecimento, o princípio de razão. Que este tem quatro significados completamente diferentes a origina-se, em cada um destes, de um poder de conhecimento diverso, como também concerne uma classe diversa de representação, já demonstrei em 1813 (...). Disso se segue, com suficiência, que a origem do juízo hipotético em geral, esta forma mais universal de pensamento não pode ser, meramente, como quer Kant, o entendimento e a sua categoria de causalidade (...); a lei de causalidade é (...), apenas, uma só das configurações do princípio de razão que

---

<sup>119</sup> Na edição de 1859 d'*O Mundo*, Schopenhauer salienta que os juízos hipotéticos e disjuntivos têm como pressuposto o princípio do terceiro excluído, cuja função se aplica à cópula que liga ou separa os juízos. (cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1859, p. 644 (Suhrkamp I) e 137 (Pensadores).



abrange todo conhecimento puro ou *a priori* o qual, pelo contrário, tem como expressão, em cada um de seus significados, esta forma hipotética do juízo.<sup>120</sup>

Kant, no *Manual de Lógica*, fornece alguns índices que esclarecem a articulação geral dos juízos inerentes à ligação hipotética. O filósofo afirma que da conexão entre dois juízos, a relação é sempre entre antecedente (*prius*) e conseqüente (*posterius*). A relação existente entre esses juízos expressa a dependência de uma premissa a outra. A representação que surge dessa ligação é o que constitui “(...) a forma dos juízos hipotéticos”.<sup>121</sup>

Para Schopenhauer tanto os juízos disjuntivos quanto os hipotéticos referem-se à ligação de juízos entre si. Contudo, nessa operação demarca-se a oposição lógica entre os juízos em questão, ou seja, a esfera de uma proposição exclui a da outra. Tanto é assim, que Schopenhauer assevera que os juízos disjuntivos se estruturam conforme a lei do terceiro excluído e não sobre a categoria de ação recíproca, como entende Kant. Apesar dessa incompatibilidade entre os dois autores, na doutrina schopenhaueriana desdobram-se partes das considerações de seu antecessor, tanto que o juízo disjuntivo continua convergindo uma relação de exclusão entre duas ou mais proposições.

Para Schopenhauer, os juízos categóricos originam-se das leis de identidade e contradição e representam a forma dos juízos em geral, *i.e.*, expressam a relação entre duas esferas de conceitos. Essa relação se torna manifesta quando constatamos que os juízos categóricos estão subsumidos às leis metafísicas de identidade e contradição, que podemos considerar como as condições do pensar. Os juízos categóricos relacionam unicamente

<sup>120</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 615 (Suhrkamp I) e 118-9 (Pensadores). Na *Dissertação*, § 35, 1813/ 1950, p. 58, o texto indica a forma do princípio de razão: “É também por que eu procuro nesta dissertação estabelecer que o princípio de razão suficiente é um juízo que tem uma quádrupla razão e não quatro razões diferentes que se desenvolvem, ao acaso, sobre o mesmo juízo: ele tem apenas uma única razão que se apresenta sobre um aspecto quádruplo, a qual eu denomino metaforicamente de uma quádrupla raiz”. Já no § 23 da *Dissertação*, 1813/ 1950, p. 30, o filósofo indica como a lei de causalidade autoriza a articulação de um juízo hipotético (o que pode ocorrer a partir das demais classes): “Sendo dado que ao primeiro estado o segundo deve suceder segundo uma regra, *i.e.*, sempre; a relação da causa ao efeito é necessária, a lei de causalidade autoriza os juízos hipotéticos e prova sua verdade tanto quanto a forma do princípio de razão suficiente sobre aqueles todos juízos hipotéticos devem se apoiar” – o que se tem aqui é a constatação de uma verdade empírica.

<sup>121</sup> Cf. KANT, *Manual de Lógica*, AK105, A163, 1992, p. 125.

conceitos e não juízos como ocorre com os hipotéticos e disjuntivos. Tanto que “meros conceitos (...) têm, porém, uma única espécie de relação uns com os outros, a saber, as que são expressas no juízo categórico”.<sup>122</sup>

Kant também nos esclarecer o que Schopenhauer pretende, ao salientar que: “nos juízos categóricos, o sujeito e o predicado constituem sua matéria, a forma, pela qual se vê determinada e expressa a relação (de acordo ou conflito) entre sujeito e predicado, o que se chama cópula”.<sup>123</sup> Essa posição corrobora o que a doutrina schopenhaueriana pretende ao dizer que “(...) julgar quer dizer, apenas, pensar a ligação ou incompatibilidade das esferas dos conceitos”,<sup>124</sup> pois julgar é “(...) reconhecer a relação existente entre sujeito e predicado (...)” em um juízo.<sup>125</sup>

#### 2.3.1.1.4 Juízos de modalidade

Quanto aos juízos de modalidade, Schopenhauer também se utiliza da formalização geral exposta por Kant: problemáticos, assertóricos e apodícticos. Entretanto, há variações entre os dois sistemas. Por exemplo, Schopenhauer afirma que conceitos, tais como os de contingência, possibilidade, impossibilidade, realidade *etc*, todos concernentes aos juízos de modalidade, originam-se a partir do conflito entre formas distintas de conhecimento, representadas pelos conhecimentos abstratos e intuitivos.

<sup>122</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 615-6 (Suhrkamp I) e 119 (Pensadores).

<sup>123</sup> Cf. KANT, *Manual de Lógica*, AK105/ A162-3, 1992, p.124.

<sup>124</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 615 (Suhrkamp I) e 119 (Pensadores).

<sup>125</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 9, 1819, p. 81-2 (Suhrkamp I) e 90 (Unesp).

Que sejam, portanto, os conceitos do possível, do real e do necessário que dão ensejo à forma problemática, assertórica e apodítica do juízo é perfeitamente verdadeiro. Que, no entanto, aqueles conceitos sejam formas do entendimento especiais, originárias e não mais deriváveis, não é verdade. Antes, derivam elas da única forma originária de todo conhecimento que, portanto, é por nós conhecida *a priori*, o princípio de razão e, aliás, imediatamente a partir deste, deriva o conhecimento de necessidade, em contrapartida, somente porque a reflexão é aplicada foi a este aplicada é que surgem os conceitos de contingência, possibilidade, impossibilidade e realidade. - Todos esses conceitos não se originariam, portanto, de modo algum, de *uma* força do espírito, o entendimento, mas nascem através do conflito do conhecimento abstrato com o intuitivo (...).<sup>126</sup>

Por sua vez, Kant expressa que as formas dos juízos de modalidade se confirmam sempre a partir das categorias do entendimento. Tanto que as três espécies de relações presentes nos juízos de modalidade, que inferem, em última instância, sobre possibilidade, realidade e necessidade, concernem apenas ao juízo e jamais à coisa que se julga.<sup>127</sup> Ou seja, essa afirmação inscrita no *Manual de Lógica* confirma o que se teoriza na *Crítica da Razão Pura*, a saber, os juízos (o conhecimento em geral) têm sua objetividade garantida quando referidos às formas *a priori* do entendimento - as categorias (conceitos puros) - que representam a faculdade de julgar.

Podemos enfatizar ainda que os textos da *Crítica da Razão Pura* e do *Manual de Lógica* se completam ao salientarem, mesmo que distintamente, que os juízos de modalidade expressam determinados modos do pensamento, ou melhor, representam o ato mesmo de pensar - a capacidade de julgar comunicada por juízos - *i.e.*, julgamentos, cujo movimento integra os termos sujeito e predicado a partir da cópula e os concebe como compatíveis entre si ou não.

<sup>126</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 623 (Suhrkamp I) e 123-4 (Pensadores).

<sup>127</sup> Cf. KANT, *Manual de Lógica*, AK 109, A170, 1992, p. 128.

A modalidade dos juízos é uma função muito particular destes, cuja característica consiste em nada contribuir para o conteúdo de um juízo e apenas se referir ao valor da cópula em relação ao pensamento em geral.<sup>128</sup>

No *Manual de Lógica* o trecho que se enquadra como complemento a esse presente na *Crítica da Razão Pura* diz:

Quanto à modalidade, aspecto pelo qual está determinada a relação do juízo inteiro com a faculdade de conhecer, os juízos são ou problemáticos, ou assertóricos ou apodícticos. (...) Este aspecto da modalidade indica, pois, apenas a maneira pela qual algo é afirmado ou negado no juízo, a saber, se nada decidimos sobre a verdade ou inverdade de um juízo.<sup>129</sup>

Desse movimento dos juízos de modalidade, que exprime instâncias do pensamento,<sup>130</sup> surgem as proposições (*Satz*), que só podem ocorrer depois de se ter julgado, pois “(...) antes de ter uma proposição,”<sup>131</sup> como Kant assevera, primeiro tem-se que julgar (*urtheilen*). Dado que os juízos de modalidade expressam momentos do pensamento, Kant infere que suas funções são determinadas e divididas pelos juízos problemáticos, assertóricos e apodícticos.

Kant afirma que os juízos problemáticos são arbitrários, pois a veracidade ou falsidade assumida por quem os utiliza expressa apenas uma possibilidade, ou seja, “(...) a proposição problemática é, pois, a que exprime apenas possibilidade lógica (que não é objetiva), isto é, uma livre escolha de tomar esta proposição por válida, uma aceitação arbitrária dela pelo entendimento”.<sup>132</sup> Os juízos assertóricos, por outro, apresentam uma verdade lógica, pois sua realidade encontra-se determinada pelas leis objetivas do entendimento. É por isso que no *Manual de Lógica* (AK109/ A170), ele salienta que juízo é distinto de proposição. De acordo com o referido *Manual*, o silogismo hipotético comporta representações diferentes, que por

<sup>128</sup> Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, A74/ B99-100, 2008, p. 107.

<sup>129</sup> Cf. KANT, *Manual de Lógica*, AK108-9, A169, 1992, p.127-8.

<sup>130</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A 76/ B101, 2008, p. 108.

<sup>131</sup> Cf. KANT, *Manual de Lógica*, AK109, A170, 1992, p. 128. Nesse trecho do texto Kant distingue juízo (*Urtheit*) de proposição (*Satz*): “É na distinção entre juízos problemáticos e assertóricos que se funda a verdadeira distinção entre juízos e proposições”.

<sup>132</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A75/ B101, 2008, p. 107.

não terem sido julgadas ainda segundo os critérios objetivos dos conceitos puros do entendimento, são assumidas como simplesmente possíveis (problemáticas). Porém, essa questão se resolve com a inserção da premissa menor, que se regula pelo juízo assertórico, cuja forma determinada objetivamente pelas leis do entendimento legitima um conhecimento como verdadeiro logicamente e, assim, origina uma proposição; pois, como já destacamos: “(...) antes de ter uma proposição, tem-se primeiro que julgar; (...), aliás, é bom primeiro julgar problematicamente, antes de admitir o juízo como assertórico”.<sup>133</sup>

Por fim, os juízos apodícticos referem-se aos assertóricos, apesar de a veracidade advinda dos últimos ser lógica e real. Portanto, o juízo assertórico é novamente pensado em outro juízo, o qual lhe infere uma necessidade lógica própria às leis e formas do pensamento:

Como tudo aqui se incorpora gradualmente no entendimento, de tal modo que primeiro se julga problemático algo, que depois se aceita assertoricamente por verdadeiro e, por fim, se afirma indissolavelmente ligado ao entendimento, isto é, necessário e apodíctico, podemos chamar estas três funções da modalidade outros tantos momentos do pensamento em geral.<sup>134</sup>

No mais, a respeito das leis *a priori* do pensamento, a saber, as categorias e suas relações com os objetos da experiência em geral, Kant ressalta na passagem A159/ B198 da *Crítica da Razão Pura* o seguinte:

Mesmo as leis da natureza, quando consideradas leis fundamentais do uso empírico do entendimento, implicam um caráter de necessidade, portanto, pelo menos, fazem presumir uma determinação extraída de princípios que são válidos *a priori* e anteriormente a toda experiência. Mas, todas as leis da natureza se encontram, sem distinção, submetidas a princípios superiores do entendimento, pois elas não fazem senão aplicá-los a casos particulares do fenômeno. Só estes princípios dão, pois, o

<sup>133</sup> Cf. KANT, *Manual de Lógica*, AK 109/ A170, 1992, p. 128.

<sup>134</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A76/ B101, 2008, p. 108.

conceito, que contém a condição e como que o expoente de uma regra geral, enquanto a experiência dá o caso que se encontra submetido à regra.<sup>135</sup>

Ao nos estendermos na exposição kantiana do referido tópico, apontamos como Schopenhauer se distingue de Kant quanto aos juízos de modalidade. Enquanto para Kant, o critério de objetividade dos juízos de modalidade se encontra no entendimento; para Schopenhauer a justificativa dos diversos momentos dos juízos de modalidade está ligada ao problema inerente ao conflito entre o conhecimento abstrato e intuitivo. Sendo que esse problema é demarcado pela fronteira entre duas formas totalmente distintas de conhecimento - as faculdades de entendimento e razão.

### 2.3.2 Verdade metafísica

No texto da *Dissertação* (1813), uma verdade é qualificada com metafísica quando o juízo em questão expressa uma verdade que está contida além da verdade estritamente material. A verdade encontra-se determinada naquilo que coordena a própria possibilidade de experiência, que é a sensibilidade pura, tempo e espaço, ou as categorias do entendimento, que nesse registro, de 1813, abarca a completude das categorias kantianas, conforme indicado pelo filósofo no § 23 da *Dissertação* (1813), para justificar a existência, assim como, a realidade dos objetos imediato e mediato na totalidade da experiência. Um juízo determinado por essas condições é qualificado de sintético *a priori*, o que o opõe ao analítico, que expressa exclusivamente proposições, cujos predicados estão sempre identificados e explícitos no sujeito da sentença.

---

<sup>135</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A158/ B198, 2008, p. 195.

Em 1813, como a metafísica de Schopenhauer ainda não está definida e o registro de alguns mecanismos do *princípio de razão* e de toda experiência dependem em grande parte de alguns postulados kantianos, compreendemos que para o autor, a verdade metafísica ou a própria metafísica podem ser a expressão, bem como, um suporte para toda a experiência efetivamente válida, que depende única e exclusivamente da consciência do sujeito. Mesmo subvertendo a ordem das faculdades concebidas por Kant, Schopenhauer ainda justifica a “idealidade transcendental” como escopo da consciência do sujeito cognoscente.

Entendemos que naquela época, para Schopenhauer, tempo e espaço são formas da intuição puras e condições de experiência. A lei de causalidade, como uma das categorias do entendimento, opera a junção de sucessão e justaposição e coordena para o sujeito de conhecimento a criação da realidade empírica total, que congrega a relação entre os objetos como mediatos entre si, ou seja, conforme a lei de causa e efeito. As demais categorias, subsistência, realidade e unidade, de um lado, justificam a veracidade do objeto imediato, enquanto algo efetivo à faculdade de intuição e, de outro lado, as categorias de subsistência e existência justificam os efeitos como substratos de uma causa (força) que incidem sobre os objetos imediatos. Pois, como o autor justifica:

(...) o objeto imediato em si decorre antes de tudo pela aplicação das categorias de subsistência, realidade, unidade *etc.* O conhecimento dos objetos mediatos, no entanto, principia só com a categoria da causalidade. Da mudança na visão, orelha ou de qualquer outro órgão, conduz-se a uma causa e esta causa é colocada adiante no espaço de onde seu efeito provém como substrato daquela força e, por isso, apenas as categorias de subsistência, existência *etc.* lhes são aplicadas. A categoria de causalidade é, pois, o verdadeiro ponto de partida, logo a condição de toda experiência, e como tal a precede e não é derivada a princípio dela. É pela categoria

da casualidade, a princípio, que nós conhecemos os objetos como *efetivos* (*Wirklich*), *i.e.*, como eficientes (*Efficienti; Wirkend*) sobre nós.<sup>136</sup>

Portanto, podemos concluir que, em 1813, a verdade metafísica, que depois se converterá em transcendental, dada a virada que Schopenhauer produz tanto no que formula por metafísica quanto por transcendental, ainda depende unicamente do sujeito e de suas faculdades. Tanto é assim que ele considera as seguintes relações referentes ao conhecimento, suas condições de verdades e as leis que o condicionam: “as condições de toda experiência podem servir de fundamento a um juízo”, *i.e.*, tempo, espaço e categorias, além da de causalidade, e “as condições de todo pensar podem servir de fundamento a um juízo”: as leis lógicas contra as quais não há pensamento. Embora cada uma dessas duas espécies de “condições (...)” se refira a uma modalidade de verdade na doutrina incipiente de Schopenhauer, devemos salientar que o registro kantiano das “condições” de experiência se fazem plenamente presentes. Ou seja, a estética, a lógica transcendental e a lógica geral, como Schopenhauer justifica no parágrafo 51 da *Dissertação*,<sup>137</sup> estão suprimidos na edição de *A Quádrupla* de 1847.

Os juízos fundados nas formas da sensibilidade pura apresentam duas características. Se o juízo for dependente da natureza do espaço, a sua expressão será geométrica e configurar-se-á do seguinte modo: “duas linhas retas não limitam um espaço”. Se, por outro lado, o juízo depender do caráter *a priori* do tempo, sua fórmula será a aritmética, logo,  $3 \times 7 = 21$ . Os juízos oriundos das categorias do entendimento têm a seguinte tradução: “nada é sem uma causa”.

<sup>136</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 23, 1813/ 1950, p. 36.

<sup>137</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 51, 1813/ 1950, p. 86. De acordo com essas referências, estética e lógica transcendental ocupariam o lugar de princípios que atuam como condições de toda experiência, quando da fundação de um juízo com base metafísica. Deve-se ter em mente que o uso da lógica transcendental em Schopenhauer é amplamente distinto do proposto por Kant. A lógica geral se limita a fundar as condições de todo pensar, ou seja, os juízos aqui se formulam segundo as leis metalógicas que regem a formalização do pensar.



Ainda podemos mencionar que a verdade metafísica pode ser verificada pela seguinte sentença: “entre o repouso e o movimento não há estado intermediário”. Tal modalidade de verdade é dada através da junção das formas da sensibilidade pura, tempo e espaço, pelo entendimento de acordo com a lei de causalidade, que articula a sucessão e a justaposição de uma representação. Sendo assim, nessa operação do entendimento junto à sensibilidade pura apresentada pelo filósofo, encontramos uma relação que fundamenta a verdade de ordem material.

### **2.3.3 Verdade metalógica**

A verdade metalógica representa as condições do pensar possível em toda sua atividade, que se limita à produção de conhecimento reflexivo. Schopenhauer propõe quatro espécies de verdades metalógicas e elas podem ser expressas por algumas leis lógicas, a saber, (i) a lei de identidade, que confirma a seguinte condição: “um sujeito é igual à soma de seus predicados”; (ii) a lei de contradição para a qual “um atributo não pode ser afirmado e negado de um mesmo sujeito”; (iii) a lei do terceiro excluído segundo a qual “se dois atributos são contrariamente opostos, um deve convir ao sujeito”; e, por fim, (iv) a lei do princípio de conhecer, que estabelece a condição metalógica cuja “verdade é a relação de um juízo a qualquer coisa externa a ele”.<sup>138</sup>

Destacamos que não devemos confundir a função dessas leis com as relacionadas às leis lógicas. No que diz respeito às leis lógicas, essas se referem exclusivamente à relação de

---

<sup>138</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 32, 1813/ 1950, p. 53.

verdade entre conceitos e juízos. Na verdade metalógica, a função dessas leis é distinta, pois aqui elas fundamentam as condições do pensar.

Entendemos que para Schopenhauer, essas condições de pensamento demonstram tão somente que o ato de pensar em circunstância alguma procede contra a dinâmica daquelas leis metalógicas, que em última instância expressa o pensar mesmo. As leis de pensamento têm paralelo com a lei de causalidade do entendimento, já que essas leis da razão transformam e coordenam em um conjunto abstrato os elementos da intuição empírica, que foi antes intuído do mundo real.

São as leis metalógicas que fundamentam todo o pensamento e suas diferentes formas e relações de juízos face a um problema específico. Todos os juízos que expressam os momentos do pensamento, quando da composição do conhecimento, dependem dessas leis. Os juízos de quantidade, qualidade, modalidade têm por base os princípios de identidade e contradição; já os de relação, que Schopenhauer modela diferentemente da proposta de Kant, recebem outro escopo por fundamento. O hipotético segue o fio condutor do princípio de conhecer; o disjuntivo é fundamentado pelo princípio do terceiro excluído e, por fim, o juízo categórico depende das leis de identidade e contradição. Esses registros estão presentes no texto d’*O Mundo* (1819) e permanecem nas edições posteriores. Contudo, em uma passagem do texto de 1859, Schopenhauer nos informa que os juízos de relação, que entram em cena quando se estabelece a ligação de um juízo com outro, por meio das proposições hipotéticas ou disjuntivas, dependem das leis do pensamento metalógica do terceiro excluído.<sup>139</sup> Embora

---

<sup>139</sup> “Estas formas do pensar, efetivas, imutáveis e originárias são, por certo, a *tábua lógica dos juízos* de Kant, só que nesta encontram-se janelas cegas, em benefício da simetria e da tábua das categorias, as quais, portanto, precisam ser eliminadas; igualmente uma falsa ordenação. Assim pois: (a) Qualidade: afirmação ou negação, quer dizer, a ligação ou separação de conceitos: duas formas. Depende da cópula; (b) Quantidade: o conceito do sujeito é tomado inteiro ou em parte: totalidade ou pluralidade. Pertencem ao primeiro também os sujeitos individuais: “Sócrates” significa: “Todos os Sócrates” (Todos os que são Sócrates). Logo, apenas duas formas. Depende do sujeito; (c) Modalidade: tem efetivamente três formas. Determina a qualidade como necessária, efetiva ou contingente. Conseqüentemente, depende igualmente da cópula. Estas três formas do pensamento têm sua fonte nas leis do de pensamento, da contradição e identidade. Mas, do princípio de razão e do terceiro excluído, nasce a: (d) Relação: ela só acontece quando se julga sobre juízos feitos e só pode consistir ou no

haja esse pequeno desacordo entre as passagens, destacamos que todos os momentos dos juízos dependem das leis metalógicas do pensamento, ou seja, elas condicionam toda a forma de pensar, que temos definido, conforme Schopenhauer, como o reconhecimento das possíveis relações entre conceitos de uma proposição.<sup>140</sup>

O pensamento, por conseguinte, dinamiza-se segundo aquelas quatro condições do pensar que são encontradas, segundo Schopenhauer, indutivamente, assim como as leis metafísicas da intuição *a priori*. Dizermos que as leis que condicionam o pensamento são descobertas por indução significa que devem ser correlacionadas a coisas que as coloquem em atividade. Somente assim, é plausível indicar quais são os registros específicos pelos quais essas leis operam ou se funcionam sem qualquer padrão diante dos objetos que lhes chegam via intuição. Isso ocorre porque o sujeito de conhecimento não se torna objeto para si mesmo. Ser objeto é estar em relação com a consciência do sujeito e o conhecimento não entra nessa relação, uma vez que ser sujeito e ter consciência de objetos é mesma coisa.<sup>141</sup> Portanto, para que as leis *a priori* da consciência do sujeito sejam conhecidas (e efetivas) elas têm de estar correlacionadas a algo externo, que é o que as coloca em uma atividade própria do mundo como representação, única instância comum entre sujeito e objeto de onde se parte para justificar que aquelas leis todas têm função em relação ao conhecimento.

Com esse tópico, Schopenhauer estabelece que as condições *a priori* de experiência e de pensar são conhecidas primeiro entre os objetos, as representações, do que de modo imediato ou por dedução, como Kant faz com as categorias.

Pudesse o sujeito conhecer a si mesmo, nós conheceríamos essas leis imediatamente (*unmittelbar*) sem ter necessidade de experimentá-las primeiro sobre os objetos, *i.e.*,

---

indicar a dependência de um juízo a outro (mesmo na pluralidade de ambos) e, por conseguinte, liga, na proposição *hipotética*, ou no indicar que juízos se excluem mutuamente e por consequência separa, na proposição *disjuntiva*. Depende da cópula, que aqui separa ou liga os juízos feitos” (cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1859, p. XX (Suhrkamp) e 136-7 (Pensadores).

<sup>140</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 9, 1819, p. 81-2 (Suhrkamp I) e 89-90 (Unesp).

<sup>141</sup> O § 42 da *Dissertação* apresenta esse tópico, que já apresentamos em outro capítulo.

nas representações. Articulam-se da mesma forma, segundo estas relações, os princípios dos juízos dotados de verdade metafísica que não chegam imediatamente à nossa consciência, mas em primeiro lugar *in concreto*, entre objetos, *i.e.*, nas representações. De uma maneira geral, tem-se aqui uma analogia e uma relação notáveis entre as verdades metafísicas e as metalógicas, as quais indicam sua raiz comum.<sup>142</sup>

Compreendemos que a raiz comum para se ter ciência de ambas as condições de conhecimento é, portanto, a representação e, acima de tudo, representação empírica, pois por essa se constata o modo de operação de cada *a priori* da consciência face aos objetos. Isso se confirma pela verificação do corpo como objeto, por exemplo, ou pelas leis metalógicas que condicionam o ato de pensar em juízos específicos, e isso independentemente da espécie de fenômeno a que se refere à relação sujeito e objeto das proposições.

Por fim, exporemos brevemente cada uma das quatro formas de verdade expressas pelas leis do pensamento. A lei metalógica, ao indicar que “o sujeito é igual a soma de seus atributos,” é confirmada pelo princípio lógico de identidade. Pois, o sujeito quando julga, por exemplo, a relação entre dois objetos (conceitos) percebe que a espontaneidade de seu pensamento, apesar de livre, pois, pode articular inúmeros juízos ligando-os ou separando-os, obedece a uma lei universal *a priori* que sempre indica que determinado elemento “x” em questão possui “n” características. Mesmo por que não é possível pensar um objeto sem propriedade alguma. Isso caracterizaria um não-objeto, logo um não-pensamento. Portanto, um conhecimento sempre relaciona, qualquer que seja a classe do *princípio de razão*, sujeito e objeto.

O simples juízo “*Sócrates é mortal*” apresenta implicações lógicas que podemos analisar pela esfera de cada um de seus conceitos, mas guarda também relações, de cujo conteúdo podem ser verificadas por meio da intuição empírica. Nos dois casos podemos

---

<sup>142</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 35, 1813/ 1950, p. 58.

entender o problema através da proposição “ $p$  implica  $q$ ”. Não obstante, ambas as formas de conhecimento dependem de condições *a priori*; a primeira decorre das leis metalógicas e a segunda da intuição pura. Ademais, o ato de pensar, que condiciona tal gênero de juízo, tem sua atividade prefigurada pela lei de identidade, que dá conformidade ao juízo antes de sua formalização lingüística.

Já a lei “um atributo não pode ser, por seu turno, afirmado ou negado de um mesmo sujeito” nos é confirmada pelo princípio de contradição. Essa lei, na esteira da anterior, indica que, ao pensar, o sujeito jamais julga como possível que um predicado seja e não seja ao mesmo tempo inerente ao mesmo sujeito. O pensamento que tende a considerar como possível a atribuição e negação simultânea de um predicado ao mesmo sujeito é um absurdo que se desfaz no próprio movimento de pensar. Pois, é evidente que o pensamento expresso em “se Sócrates é mortal, ele não pode ser imortal”, a princípio assumido como problemático, torna-se assertórico pela segunda premissa e também apodítico com inserção da sentença negativa, que justamente afirma o atributo antes inferido no juízo problemático. Por esse movimento do pensar é possível constatar que a(s) lei(s) metalógica(s) se confirma(m) antes por sua relação com os objetos de experiência do que por sua mera inferência. Desse mesmo modo ocorre com a intuição pura. Pois, o sujeito tem primeiro de experimentá-las, as leis metalógicas e as intuições *a priori*, no conjunto completo da experiência para concebê-las como reais e efetivas<sup>143</sup> e, por conseguinte, atribuir verdade (ou não) aos juízos que concebe sobre o mundo.

Podemos formalizar a terceira espécie de verdade metalógica pela seguinte proposição: “de dois atributos contrariamente opostos, um deve pertencer ao sujeito” e tem sua determinação expressa conforme a lei do terceiro excluído. Pelo princípio do terceiro

---

<sup>143</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 35, 1813/ 1950, p. 58.

excluído: “se Sócrates é mortal, ou se é imortal”, é algo a ser deduzido a partir da consideração do ser Sócrates que, no caso, é vivente, logo, é mortal.

Por fim, para Schopenhauer, a quarta lei metalógica diz: “a verdade é a relação de um juízo com algo externo a ele” e funda-se sobre o princípio de conhecer, que, por sua vez, tem sua forma bem expressa pelo juízo hipotético, o qual representa a relação de verdade entre o juízo inferido e os objetos a ele relacionados. Por exemplo, a verdade (realidade) do juízo “*Sócrates é mortal*” deve ser constatada empiricamente, porque o predicado que o define deve ser verificado externamente, por comparação, junto a seres semelhantes que apresentam, ou não, o atributo “mortal”. Pois, como podemos ler em várias passagens da *Dissertação*, a verdade é relação de um juízo com algo que lhe é externo.<sup>144</sup> Mas, a espécie de verdade indicada por esta lei metalógica do princípio de conhecer pode estar relacionada a um fundamento lógico, metafísico, metalógico ou empírico, como apresentamos aqui.

### 2.3.4 Verdade empírica

Segundo Schopenhauer, a indução é uma referência que serve como ponto de partida para a constatação e conseqüente inferência das verdades empíricas. Podemos entender que o termo indução é próprio ao campo da lógica geral e é usado para demonstrar na elaboração de um silogismo que as premissas partem de um elemento particular para em seguida subsumi-lo a um conceito de grupo mais abrangente. Schopenhauer se utiliza desse critério estritamente lógico para indicar o procedimento de algumas ciências. Contudo, o filósofo argumenta que a indução, nesse caso, refere-se a um objeto intuitivo e não simplesmente a uma articulação

---

<sup>144</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 30, 1813/ 1950, p. 52.

silogística entre termos relacionados. A indução faz referência a um elemento intuitivo em si, de onde o cientista deve partir para elaborar sua teoria a respeito de leis universais. A astronomia seria, para Schopenhauer, um exemplo desse tipo de ciência, pois ela é fundamentada a partir de pressupostos imediatos dados pela intuição pura do espaço e tempo.

A origem das primeiras verdades astronômicas fundamentais, contudo, é de fato a indução, ou seja, a visão sumária, num juízo fundamentado correta e imediatamente, do que foi dado em muitas intuições. De tal juízo são formadas hipóteses, cuja confirmação pela experiência (como indução que se aproxima da completude) fornece a prova daquele primeiro juízo. Por exemplo, o movimento aparente dos planetas é conhecido empiricamente. Depois de muitas hipóteses falsas sobre a relação espacial desse movimento (órbita espacial), a hipótese verdadeira foi finalmente encontrada, bem como as leis que o movimento segue (as leis de Kepler). Por fim, também a causa destes (gravitação universal) e a concordância empiricamente conhecida de todos os casos observados com o conjunto inteiro das hipóteses e conseqüências - portanto indução - forneceram a certeza completa.<sup>145</sup>

Portanto, entendemos, conforme as considerações de Schopenhauer, que a indução correlaciona as verdades da segunda classe aos conhecimentos empíricos. Mesmo porque, nesse registro, a indução é a ligação, que confere certeza aos silogismos, entre objeto imediato e mediato. Ou dito de outro modo, o autor emprega o conceito de indução quando pretende justificar a ligação das formas de representações intuitivas à conceitual.

As três classes *fiendi*, *essendi*, *agendi* articulam representações particulares (*einzelne Vorstellungen*),<sup>146</sup> já a *ratio cognoscendi* é poder de expressar em conceitos as relações particulares daqueles princípios e por isso é sempre geral. Destarte, podemos inferir que as representações particulares correspondem ao dado intuitivo *in concreto*<sup>147</sup> de onde se parte

<sup>145</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 14, p. 115 (Suhrkamp I) e 119 (Unesp).

<sup>146</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 33, 1813/ 1950, p. 56.

<sup>147</sup> Podemos entender que as leis metalógicas, que condicionam o pensar em geral, também são *in concreto*, uma vez que não se é possível pensar contra elas? F. C. White em “*The fourfold Roof*”, artigo publicado em *Cambridge Companion to Schopenhauer*, p. 90 (nota 27) diz que os conceitos são derivados dos individuais da

para compor o que é *in abstracto*, *i.e.*, os conceitos. A representação concreta condiciona a forma da representação abstrata e a inferência de universais, a partir de particulares, constitui-se indução. É desse ponto de contato entre o *in concreto* e o *in abstracto* que podemos inferir se um conhecimento tem verdade empírica.

A verdade empírica consiste na relação de um juízo com algo pertencente aos objetos reais e completos do mundo fenomênico. Por ser assim, esta modalidade de verdade também se denomina material. Todos os juízos da ciência têm sua verdade associada a um fato empírico, seja para evidenciar suas demonstrações, seja para fundamentar as premissas de seu conhecimento. No primeiro caso, o conhecimento parte do universal (conceitos) para constatar o que por ele é definido com um dado empírico; no segundo caso devemos partir do particular para sistematizarmos conceitualmente os elementos que pertencem universalmente à espécie em questão.

O entendimento tem sua função ligada à experiência e a de lei de causalidade que é sua expressão une espaço e tempo. Por isso, por ele se contempla as representações completas do mundo objetivo real. A razão, por outro lado, também tem de ter uma função que une as representações que lhe competem, no caso, as abstratas, pois sem elas não haveria ciência, liberdade, reflexão *etc*, que são em última instância abstrações do mundo real. Ou melhor, não haveria racionalidade e estaríamos presos aos simples desejo e casos particulares, como os demais animais.

Schopenhauer, nesse § 33 da *Dissertação*, que trata da verdade empírica, deixa-nos evidente, ainda, o quanto suas postulações têm como paradigma a doutrina kantiana de conhecimento. A lógica transcendental está aqui presente e justificada, embora apareça correlacionada junto ao entendimento intuitivo. A lógica geral também tem funcionalidade: liga, tão somente, através de juízos suas representações abstratas, para em seguida, as verificar

---

primeira classe, que são objetos empíricos ou dos individuais da terceira classe, que são objetos da intuição pura. A referência de White é sempre a segunda edição: *A Quádrupla Raiz* (1847).



e validar diante do mundo real objetivo, que é de onde advém seu material.<sup>148</sup> Essa é forma por onde verificamos se um juízo, que delimita um evento real, é verdadeiro. Se o juízo, em questão, for verdadeiro, sua verdade é material, pois se liga de modo direto à experiência, assim como, o demonstra o juízo singular, ao indicar que, o dado quantificado pelo predicado do julgamento é conhecido empiricamente (*in concreto*).

Buscamos apresentar nesse capítulo como Schopenhauer estabelece sua teoria da verdade, cuja concepção abstrata se estabelece a partir das diversas relações possíveis entre a consciência racional do sujeito e seus distintos objetos. Pois, conforme indica o autor, e já destacamos, “a verdade é, como se tem dito, a relação de um juízo a qualquer coisa de exterior sobre a qual ele se apóia ou repousa (...)”.<sup>149</sup> Essa concepção de verdade presente desde a *Dissertação* (1813), que se institui através de juízos, atravessa a doutrina do filósofo, ainda que os fundamentos de seu sistema sejam re-ordenados em função da concepção metafísica do mundo ganhar novo estatuto epistemológico face aos fenômenos.

A verdade é um estado que a razão atribui as suas representações, quando elas apresentam-se de modo congruente, em silogismos, o que o mundo intuitivo lhe fornece de modo imediato e direto. Por ser um estado, a verdade anunciada pode posteriormente ser alterada e, assim, ocorrem várias vezes com os postulados sistematizados da ciência ao vermos paradigmas antigos serem substituídos por outros. Também, a verdade de ordem cotidiana pode sofrer modificação, quando, por exemplo, descobrimos que fomos vítimas de um mentiroso. Essa propriedade da verdade a torna uma espécie de representação muito particular, pois é a única que pode ao bel prazer ou segundo motivos específicos de outra ordem ser distorcida por quem a emite. A verdade por ser uma representação abstrata é manipulável, as demais formas de representação não o são.

---

<sup>148</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação* § 33, 1813/ 1950, p. 55: “Os silogismos não fornecem, portanto, mais (qualquer nota) à lógica transcendental, mas são, inteiramente e exclusivamente, do domínio da razão e da lógica geral.

<sup>149</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 31, 1813/ 1950, p. 53.

A representação empírica não pode ser alterada em benefício ou malefício de outrem. O que podemos, sim, é criar uma situação para enganar e isso envolve a nossa capacidade de iludir o outro com nossas palavras e juízos. Mas, é impossível a dinâmica da intuição empírica ser modificada, porque ela representa os fatos concretos do mundo real e imutável<sup>150</sup> que nos afeta e, segundo nossa lógica, não podemos alterá-la mesmo que a neguemos.

A intuição *a priori* também não pode ser re-configurada de acordo com nossos desejos, pois ela expressa antes de qualquer experiência as nossas condições espaciais e temporais de apreensão do mundo, sem essas duas condições o nosso entendimento não operaria e não haveria representações de espécie alguma.

No que diz respeito a nossa intuição interna, que corresponde a nossa espontaneidade e querer, Schopenhauer também atesta sua imutabilidade, uma vez que ela é, grosso modo, uma espécie de reação do sujeito de conhecimento entre dois universos distintos que o afetam, a saber, sua vontade atemporal, expressão de sua espontaneidade e caráter, e os objetos temporais efetivos do mundo causal que o incitam a ação e interação empírica. O sujeito, dadas as duas condições, seu caráter e a realidade empírica, não tem como ficar passivo e ao agir considera uma série de abstrações que coordena a respeito do mundo.

As relações que caracterizam o sujeito de querer face à completude real (dever) e abstrata (conhecer) que lhe atinge, assim como, o intercâmbio entre a *ratio cognoscendi* e as demais classes do *princípio de razão*, apresentaremos no capítulo IV. Porém, antes indicaremos como Schopenhauer elabora sua concepção de ciência entre 1813 e 1819 e suas variações conceituais. Destacamos ainda, que no capítulo IV, referente à convergência entre as classes, trataremos da questão da incongruência entre as diferentes espécies de conhecimento salientadas pelo efeito do riso (*Lächen*).

---

<sup>150</sup> ROSSET, 2002, p. 13, argumenta, em o *Princípio de Crueldade*, que é essa característica imutável e única do real que nos causa tanto sofrimento, apesar de usamos todas as nossas faculdades para tentar alterar a crueza e dinâmica da realidade.

## Capítulo 3

### 3.1 Sobre ciência

No segundo capítulo apresentamos como os juízos são compostos e a partir disso como Schopenhauer concebe a sua teoria da verdade, que, em grande medida, tem estreita relação com a doutrina kantiana do julgar. Agora apresentaremos como a concepção de verdade schopenhaueriana se desdobra e instrumentaliza a formalização da ciência.

De acordo com o texto da *Dissertação* (1813), toda ciência, em última instância, tem seus postulados validados junto à intuição, seja esta *a priori* ou não. Apenas a lógica pura escapa dessa espécie de determinação intuitiva, pois suas leis encontram-se ordenadas conforme regras inerentes ao movimento do pensamento mesmo. Sendo assim, o que concede forma e clareza de um conhecimento é a realidade intuitiva, que é o lugar de onde partimos para fundamentar a veracidade dos postulados científicos, cuja articulação tem que corresponder ao que a realidade empírica representa.

Nesse ínterim, podemos anunciar, conforme pretende Schopenhauer, na *Dissertação* (1813), que o formal e o material da experiência empírica correspondem respectivamente ao sujeito (como condição de percepção das formas sensíveis) e ao espaço (como condição de possibilidade da perceptibilidade).<sup>151</sup> Junto ao espaço encontramos a matéria (*Materie*), que pertence à posição externa e, por assim dizer, corresponde à causa. Junto ao tempo, condição interna do sujeito de conhecimento,<sup>152</sup> localizamos o sujeito que representa o fenômeno externo (a posição no espaço). Esse atua sobre o sujeito de modo mediato, como causa daquilo que ele sente internamente. Tanto é assim que o fenômeno externo converte-se em

<sup>151</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 42, 1813/ 1950, p.71.

<sup>152</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 42, 1813/ 1950, p.71.

objeto do sentido interno na ordem das sucessões dos objetos.<sup>153</sup> Por fim, é excepcionalmente junto à realidade empírica que encontramos o recurso final (causa – *Grund*) que valida toda a sistematicidade (juízos) da ciência,<sup>154</sup> pois, na realidade empírica localizamos o elemento “original” sob o qual podemos julgar se o saber científico em questão é verdadeiro ou não.

Segundo o filósofo, jamais se pode admitir que uma ciência tenha sua verdade sedimentada totalmente sobre cálculos e cadeias silogísticas, embora, em muitos casos, o autor de modelos dedutivos possa crer que suas considerações e pressupostos se resolvam por princípios estritamente abstratos. Mas, se pensarmos e atuarmos desse modo o *princípio de razão* perde sua validade,<sup>155</sup> pois acabamos sobrelevando uma das formas do referido princípio em detrimento de outras. Ou seja, se cremos inadvertidamente que axiomas, premissas e modelos (*i.e.*, a razão por si só) solucionam o problema de um conhecimento específico, caímos em uma armadilha teórica que tende a validar os pensamentos em jogo segundo a ordem que seqüencia as razões (*Gründe*). Essa ordem torna-se circular caso a aceitemos com base exclusiva nesses parâmetros, ou seja, pensamentos são produzidos *ad infinitum* segundo a lei de identidade ou de não contradição. Nesse ponto temos uma das principais críticas de Schopenhauer para seus antecessores, que de um modo ou de outro

---

<sup>153</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 20, 1813/ 1950, p. 23: “(...) o sujeito conhece imediatamente apenas pelo sentido interno, o sentido externo sendo, por seu lado, objeto do sentido interno que percebe as percepções do primeiro, o sujeito está, pois, submetido, pelo que é a presença imediata das percepções na sua consciência (...)”.

<sup>154</sup> O § 34 da *Dissertação* testemunha isso, pois assevera que um juízo tem uma verdade material, além da metafísica. Note que a concepção de verdade metafísica aqui, no domínio da *Dissertação* de 1813, tem valor distinto do que Schopenhauer entende por verdade metafísica a partir da publicação de *O Mundo*, 1819. A verdade metafísica assumirá outro âmbito, que está fora do princípio de razão. No mais, no contexto aqui explorado, a verdade do juízo ser material ou metafísica indica que ele está atrelado às formas de tempo e espaço e às categorias do entendimento, ou seja, as condições formais subjetivas de conhecimento. Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 34, 1813/ 1950, p. 57: “Um juízo desta modalidade tem também uma verdade material e mesmo uma verdade *metafísica*. Ele é determinado pelo que determina a experiência em si mesma: *i.e.*, seja pelas formas da sensibilidade pura das quais nós temos a intuição *a priori*, seja pelas categorias do entendimento pelas quais nós temos a priori conhecimento”.

<sup>155</sup> Por exemplo, na *Dissertação*, § 24, 1813/ 1950, p. 31, Schopenhauer indica que o *princípio de razão* tem mais de uma classe específica que se relaciona com as representações.

confundem os princípios (*Gründe*) ao não distingui-los entre princípios racionais (abstratos) e empíricos (causais).<sup>156</sup>

Os dois primeiros capítulos da *Dissertação* (1813) e d'A *Quádrupla raiz* (1847) pretendem nos esclarecer a situação de confusão em que se colocaram os pensadores que não souberam determinar e distinguir de modo adequado as leis que fundamentam a faculdade de conhecimento, cuja expressão universal é o *princípio de razão*. Tanto que Schopenhauer anuncia no parágrafo três da *Dissertação*:<sup>157</sup>

Se eu conseguir demonstrar que o princípio sobre o qual cai esta pesquisa não resulta imediatamente de um, mas, inicialmente de diversos conhecimentos fundamentais de nosso espírito, seguir-se-á que a necessidade que é a sua não é tampouco uma e por toda parte a mesma, mas que ela é tão diversa quanto as fontes do princípio mesmo. Ocorrerá, neste caso, que tudo o que determina uma conclusão sobre o princípio, terá de determinar precisamente quais das diversas necessidades servem de fundamento ao princípio que se fundamenta e de lhe atribuir um nome próprio (como as que eu proporei). A filosofia ganhará aqui um pouco, eu espero, em distinção e clareza (...).<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Contudo, na *Dissertação*, § 12, 1813, e em *A Quádrupla raiz*, § 13, 1847, Schopenhauer indica que existem Manuais de Lógica que distinguem entre os dois princípios (*Gründe*) de conhecimento. “Os diversos e excelentes manuais de lógica pertencentes à escola kantiana, por exemplo, aqueles de Hoffbauer, Maass, Jakob Kiesewetter e outros, determinam muito claramente a diferença entre princípio de conhecimento e causa Kiesewetter, em particular, a formula em sua Lógica (V. I, pág. 16): ‘A razão lógica (princípio de conhecer) não deve ser confundido com a razão real (causa). O princípio de razão suficiente pertence à lógica; o de causalidade, à metafísica. O primeiro é o princípio fundamental de todo pensamento, o último da experiência. A causa se refere às coisas reais, o princípio lógico somente às representações”.

<sup>157</sup> Em *A Quádrupla raiz*, 1847, mesmo parágrafo, mas com variações.

<sup>158</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 3, 1813/ 1950, p. 6. Mais abaixo nesse mesmo parágrafo, o Schopenhauer ainda indica que tudo o que vier a produzir melhor entendimento em filosofia é bem-vindo, assim como, que todo filósofo sempre pretende encontrar a distinção e clareza, que ele chegou a termo ao esclarecer (e estabelecer) as nuances inerentes ao *princípio de razão* e às faculdades de conhecimento com seu método, *i.e.*, “Tudo o que produz melhor entendimento, me parece, por isso, que deve ser bem-vindo (*willkommen*) à filosofia, especialmente depois de se ter freqüentemente ouvido o lamento dos filósofos não serem entendidos e, de outra parte, também a queixa dos leitores sobre a obscuridade dos filósofos; enquanto que, sem dúvida, ambas as partes desejam sempre entender-se de modo exato. (...). Pois, o filósofo busca sempre a lucidez e clareza e esforça-se para não assemelhar-se a uma tempestade torrencial turva e intensa, mas, sim, a um lago suíço que, graças a sua calma (*Ruhe*), apesar de muito profundo, tem grande cristalinidade, o que torna, assim, a profundidade visível. (...). Em todo homem, a saber, estão presentes todas as disposições e todas as verdades fundamentais, (...)”.

Em nossa leitura, compreendemos que, para Schopenhauer, o estabelecimento adequado dos princípios (*Gründe*) fundamentais, que expressam a forma necessária sobre a qual o espírito opera, quando diante dos fenômenos, ocorre a partir da aplicação das leis transcendentais de homogeneidade e especificação da razão à consciência. Quando aplicamos essas leis demonstramos quais são as faculdades existentes e como interagem com os possíveis objetos de experiência. A partir dessa aplicação descobrimos quais são as possíveis ligações entre sujeito e objeto quando da sistematização e produção de conhecimento por parte daquele que tem o mundo diante de si. É nesse movimento, inerente à relação sujeito e objeto, que realizamos e determinamos os principais parâmetros e limites da certeza científica - entenda-se verdade. Pois, o sujeito de conhecimento acaba realizando uma conexão entre os possíveis (e distintos) princípios (*Gründe*), referentes à *razão suficiente*, que regem toda possibilidade de experiência. Em uma ciência empírica, por exemplo, só podemos confirmar os postulados (juízos) como certos quando são referendados junto às intuições empíricas que lhes fundamentam. Destacamos uma vez mais que é nesse ponto, segundo o autor, que podemos encontrar o erro epistemológico, pois muitas vezes as deduções são justificadas com base apenas nos silogismos, sem que os cotejemos com o objeto real empírico, que possivelmente os determina. Então se instaura uma *petição de princípio*, que muitos filósofos renomados levaram a termo, segundo Schopenhauer. Embora muitas vezes o engano seja fruto do erro ao acaso, outras vezes ele é fruto de artimanha e nesses casos conseguimos justificar uma forma de princípio no lugar de outro. Por exemplo, usar o princípio causal no lugar do princípio dedutivo ou vice-versa, ou seja, um princípio lógico é colocado no lugar onde se encontra uma relação efetiva de causa e efeito. Portanto, devemos entender, seguindo o caminho proposto por Schopenhauer, que a clareza em relação aos princípios (*Gründe*) deve se fazer presente, do contrário se estabelece regras e diretrizes que se confundem na própria definição e aplicação dos termos.

Na visão do autor, a filosofia anterior procedeu desse modo e a ciência, por ser uma sistematização coordenada conceitualmente do fato empírico, também pode cair nessa armadilha. Isso pode ser factível quando consideramos que as meras deduções correspondem à realidade.

Se isso ocorre temos também uma *petição de princípio* e nesse caso o cientista tem em suas mãos possivelmente “um arquétipo” que no fundo pode se referir “a qualquer coisa”. Contudo, a garantia de que “isso” represente algum elemento empírico real só se resolve quando se relaciona o modelo conceitual, mera representação abstrata, a algo externo a ele, o que, por fim, acaba por referendá-lo como algo válido e pertinente, se a hipótese sistematiza coerentemente em suas sentenças aquilo que ela pretende representar e foi abstraído antes de outro lugar, *i.e.*, foi subtraído de alguma representação que não exclusivamente a conceitual. É nesta relação entre conceito e o que o fundamenta que é passível determinar alguma verdade. Pois, como o filósofo defende em várias passagens: “a verdade é, assim, a relação de um juízo com algo externo a ele”.<sup>159</sup> É também nesse entreposto, entre conceito e que o fundamenta, que se entrecruzam princípios distintos e se funda a ciência.

Não obstante, o limite da ciência também é determinado nessa relação, pois o grau de certeza presente nas ciências não ultrapassa a relação sujeito e objeto. Para sermos mais exatos, o procedimento com suas demonstrações científicas encontra seu fim no mesmo lugar onde começa: no *princípio de razão suficiente* ou, de outro modo, nos *Gründe*. Como o filósofo anuncia no § 4 da *Dissertação* (1813),

Ele, [o *princípio de razão suficiente*], tem uma tal importância que eu ousou sustentar que ele está situado em todas as ciências. Define-se ciência, com efeito, como um sistema de conhecimentos, por oposição a sua simples justaposição. Mas o que reúne

---

<sup>159</sup> A referência em torno dessa definição de verdade encontra-se espalhada ao longo da obra de Schopenhauer; eis alguns destaques: *Dissertação* (1813): §§ 30, 32; *A Quádrupla raiz* (1847): §§ 29, 30, 33, 34; *O Mundo* (1819): § 9, p. 94 (Suhrkamp I) e 99 (Unesp). A sentença original utilizada nesta citação encontra-se em *Dissertação*, §, 30, 1813/ 1850, p. 52: “Wahrheit ist also die Beziehung eines urtheils auf etwas außer ihm”.

os elementos de um sistema senão o *princípio de razão suficiente*? O que distingue precisamente uma ciência de um agregado é que os conhecimentos, aqui, derivam de algo diferente como seu princípio. Há, por outro lado, na maior parte das ciências, conhecimento de causas das quais se pode determinar os efeitos e ainda outros conhecimentos concernentes à necessidade de conseqüências resultantes de princípios/ premissas, assim como, veremos no curso deste estudo. Ora, como esta suposição, por toda parte, considera *a priori* que tudo tem uma razão (*Grund*), então, [isto] nos autoriza a perguntar, portanto, o por quê, onde se chama a questão “por quê?” a mãe de toda ciência.<sup>160</sup>

Por essa passagem podemos interpretar que toda ciência edifica seu campo de atuação ao dar resposta ao “por quê” das coisas. Mas, a resposta a essa questão deve estar pautada, antes de tudo, no próprio mecanismo de conhecimento, o *princípio de razão*, raiz comum e única dos quatro princípios específicos. Ao não respeitarmos o referido princípio, entramos em um vício circular que mistura a efetividade própria de causa e efeito com explanação arbitrária de princípio e conseqüência, como já destacamos anteriormente, que contamina até mesmo a ciência matemática, uma ciência pura.

Por exemplo, as formas *a priori* de tempo e espaço são suficientes por si mesmas e não necessitam de provas, tanto que são condições ao invés de serem condicionadas pela experiência, a saber, a sucessão no tempo e a justaposição no espaço não precisam de demonstrações<sup>161</sup> (o que é impossível) para tornarem-se evidentes. Espaço e tempo, como intuições puras, são auto-evidentes. A sucessão temporal tem por fundamento a disposição

<sup>160</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 4, 1813/ 1950, p. 06-07. Na edição de 1847, Schopenhauer insere uma citação de Platão (“Porque, com efeito, também as opiniões verdadeiras, enquanto permanecem quietas, são coisas belas e realizam todo o bem possível; porém, não querem permanecer, assim, muito tempo e escapam da alma do homem, de modo que não valem muito até que alguém as submete a uma discriminação de causa (com um princípio fundado na causalidade (*Menon*, 97e-98a)) e outra de Aristóteles (“(...) toda ciência fundada na razão ou o que participa de algo pertinente ao raciocínio versa sobre causas e princípios; uns mais rigorosos outros mais simples (*Metafísica*, V, 1, 1025b)”).

<sup>161</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 36, 1813/ 1950, p. 59. Nesse trecho Schopenhauer menciona que não é possível a representação de espaço e tempo via conceitos, assim como, também não é plausível representá-los empiricamente. Espaço e tempo são exclusivamente intuídos, de modo que “a extensão ao infinito e a divisibilidade ao infinito de espaço e tempo podem ser apenas objetos de intuição pura, que é completamente estranha a intuição empírica”. Na seqüência: “É apenas através da abstração que se pode formar um conceito, *i.e.* uma representação de uma representação, no entanto, uma representação [de espaço e tempo] é impossível”.



aritmética e a posição espacial, a geometria.<sup>162</sup> Tempo e espaço são *como (als)* que formas de representação sem fim na disposição de suas razões, ao contrário das demonstrações lógicas, que sempre encontram fim em suas cadeias silogísticas.<sup>163</sup> O filósofo nos indica ainda que ocorre o emprego de deduções no âmbito das intuições *a priori* porque normalmente não se distingue o que é empírico do que é formal.

O fundamento da ciência, ou melhor, de cada ciência em particular é estabelecido a partir da indagação do “por quê?” das coisas, que surgem à consciência (*Bewußtseyn*)<sup>164</sup> do sujeito reflexivo, que é dotado de razão, além de entendimento,<sup>165</sup> quando em relação com um objeto. A consciência humana, diferentemente, da dos demais animas abstrai e conceitua o que lhe é trazido pela intuição, por isso, há conhecimento sistematizado dos efeitos que

<sup>162</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 37, 1813/ 1950, p. 60: “Espaço e tempo têm por propriedade ter todas as suas partes em uma relação recíproca, cada uma delas sendo determinadas e condicionadas pela outra. No espaço tal relação se chama posição; no tempo, sucessão. Essas relações são de uma natureza especial (...).” Na *Dissertação*, § 38, p. 61, sobre espaço o autor argumenta: “(...) é indiferente (*so ist es enerlei*) saber [de todas essas posições que se] tem qual deve ser considerada como (*als*) determinada ou como (*als*) determinante das demais, *i.e.*, [qual deve ser considerada] como *ratio (als)* e a outra como (*als*) *ratiotinata (...)*”. *Dissertação*, § 39, p. 61-2, sobre o tempo: “(...) o tempo tem somente uma dimensão e não pode fornecer nenhuma diversidade nas suas relações. Cada instante é condicionado pelo precedente; é somente isso que se pode conseguir do outro”. É aqui que repousa toda numeração e, por consequência toda aritmética. Todo número pressupõe como sua razão os números que o precede.”

<sup>163</sup> As razões lógicas que são expressas pelo *princípio de conhecer*, em última instância, têm satisfeitas suas pretensões “por verdade” somente depois de se localizar junto à intuição empírica o elemento efetivo que articulou o conhecimento abstrato. Aqui se constata o vínculo entre duas classes do *princípio de razão* e é por meio desse elo que se corrobora a verdade ou falsidade de um saber. Essa concepção de que as razões têm fim em postulações já está presente nos *Manuscritos Póstumos*. No fragmento 95 (Berlim, 1813, vol. I, p. 65), Schopenhauer esboça sobre os “limites” do *princípio de razão* e diz que *princípio de conhecer* tem fim em suas explanações; as séries do *princípio de causalidade* não têm fim; também as ponderações em torno ao *princípio de ser* não tem fim em suas disposições espacio-temporais. Embora, neste caso, as figuras se limitem no espaço, o espaço está sempre contido em outro e tempo sempre se torna precedente do seguinte. Em *Dissertação*, § 33, 1813/ 1950, p. 54 encontramos a seguinte observação: “(...) o juízo tem, então, uma verdade material e, na medida em que o juízo se funda imediatamente na experiência, esta verdade é empírica”. Essa reserva presente na *Dissertação* é complementada no § 55, do mesmo texto, em que Schopenhauer menciona que a série de juízos encontra sempre seu fim junto às verdades empíricas, metafísicas ou metalógicas. Por fim, *O Mundo*, § 14, 1819 anuncia que “(...) excetuando-se o fundamento da lógica pura, toda ciência em geral não encontra a sua origem na razão mesma, mas, originado-se noutra local como conhecimento intuitivo, estabelece-se na razão, assumindo aí um modo de conhecimento totalmente outro, ou seja, o abstrato”.

<sup>164</sup> No texto da *Dissertação* (1813): *Bewußtseyn*; já em *A Quádrupla Raiz* (1847): *Bewußtsein*.

<sup>165</sup> Schopenhauer no § 16 da *Dissertação*, 1813 (o mesmo em *A Quádrupla raiz*, 1847) justifica que a “consciência, contanto que surge como sensibilidade, entendimento e razão, se decompõe em sujeito e objeto e não contém até aqui nada de outro. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação são a mesma coisa. Todas as nossas representações são objetos do sujeito e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Mas nada de subsistente por si, nada de independente, nada que seja isolado e separado pode ser objeto para nós: nossas representações estão, ao contrário, todas entre si em uma ligação subsumida a uma regra e cuja forma é a priori determinável”. Esta ligação é a espécie de relação que exprime, em sua generalidade, o princípio de razão suficiente. (cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 16, 1813/ 1950, p. 18).

chegam ao sujeito. Conhecimento esse, que em *O Mundo* (1819), Schopenhauer classifica pormenorizadamente de saber (*Wissen*), que é expressável em linguagem. Nessa instância, dado o registro do § 1 d'*O Mundo* (1819), é possível explicitarmos o domínio preciso do *princípio de razão* face à ciência em geral, uma vez que a representação abstrata encontra-se na consciência do sujeito reflexivo, cujo movimento consiste em julgar o mundo a sua volta conforme suas faculdades e de acordo com determinadas leis. Pois, como Schopenhauer afirma:

O mundo é minha representação. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então aparece nele a clarividência filosófica. (...) Se alguma verdade pode ser expressa *a priori* é essa, pois, é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço e causalidade, pois todas essas já a pressupõem; e, se cada uma dessas formas, conhecidas por todos nós como figuras particulares do princípio de razão, somente valem para uma classe específica de representações, a divisão em sujeito e objeto, ao contrário, é a forma comum de todas as classes, unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata, intuitiva, pura ou empírica.<sup>166</sup>

Dada tal constatação, devemos estabelecer, de acordo com as formas de representação possíveis ao sujeito e objeto, em sua relação com a representação, as regras que vão iluminar o conhecimento como um todo, seja esse referente à ciência ou não. Apesar de a ciência ter precedência na sistematização do conhecimento julgado, segundo Schopenhauer, ela encontra-se em terceiro lugar na escala do saberes abstratos, *i.e.*, a ciência, mesmo vantajosa ao homem, fica atrás da linguagem e da ação planejada.<sup>167</sup> Salientamos que isso ocorre,

<sup>166</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 1, 1819. O texto é recorrente em todas as três edições publicadas pelo autor.

<sup>167</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, 1819, §§ 10 e 14, p. 91 e 108 (Suhrkamp I) e 98 e 113 (Unesp): “(...) – retorno doravante à explanação da ciência como a terceira vantagem conferida pela razão ao homem, ao lado da

possivelmente, porque a ciência depende tanto dos signos arbitrários da capacidade de pensar quanto da deliberação calculada para articular suas sentenças.

Embora na *Dissertação* (1813) Schopenhauer tenha apresentado uma classificação de cada ciência de modo breve, é possível evidenciarmos, a partir da delimitação das classes de objetos possíveis para o sujeito de conhecimento, que há um esboço em favor da especificação das ciências, nesse contexto, que se pormenorizará em *O Mundo* (1819). Mesmo, porque o *princípio de razão* expressa as leis *a priori* dos diversos conhecimentos.<sup>168</sup> Quando o filósofo determina que a lei de causalidade limita-se ao diagnóstico dos estados surgidos entre causa e efeito, há uma relação de conhecimento que está sendo considerada, assim como, a forma de constatação de sua verdade enquanto uma classe de fenômenos submetida ao *princípio de razão*. Em *O Mundo* (1819), Schopenhauer, classificará as ciências que estudam as relações dos estados de causa e efeito de etiológicas, a saber, ciências das causas.

### 3.2 Entre matemática e lógica

---

linguagem e da ação planejada”. Destacamos que a ciência depende da linguagem e seus signos, assim como, da deliberação para ser concretizada. Sem esses dois movimentos não há qualquer ciência.

<sup>168</sup> No § 6 da *Dissertação*, 1813, Schopenhauer indica isso a critério de introdução e diz: “Mostrar-se-á mais adiante que o *princípio de razão suficiente* é uma expressão comum a diversos conhecimentos dados *a priori*. É necessário, entretanto, de imediato, o formular provisoriamente. Eu escolhi a fórmula de Wolff como sendo a mais geral: ‘nada é sem uma razão que faz com que seja antes que seja’. Nada é sem razão de ser”. Em *O Mundo*, já na primeira edição de 1819, tal assertiva se faz de modo mais incisivo em várias passagens e, dentre elas, destaca-se o § 15 que diz: “O que há de mais certo, no entanto inexplicável em toda parte, é o conteúdo do princípio de razão; pois este princípio, em suas diversas figuras, indica a forma geral de todas as nossas representações e de todos os nossos conhecimentos. Toda explanação é remissão a ele é o demonstra em caso particular da conexão de representações por ele expressa e geral”. (Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, p. 124 (Suhrkamp I) e 127 (Unesp).

A ciência das condições formais de toda experiência compete à matemática, pois sua delimitação em aritmética e geometria implica no esquema da disposição dos fenômenos para o sujeito. Assim, examinamos no texto da *Dissertação* (1813) a geometria, que expressa o espaço, sentido externo das representações; e a aritmética, a forma do tempo por meio da sucessão. Nessa obra o autor argumenta: “É evidente que o conhecimento dessa razão de ser (*principium essendi*) pode servir de princípio de conhecimento, da mesma maneira que o conhecimento da lei de causalidade”.<sup>169</sup> Ou seja, as relações *a priori* inerentes às formas do espaço (geometria) e tempo (aritmética) condicionam o modo das nossas intuições, mesmo porque:

Essas relações [de espaço e tempo] são de uma natureza especial inteiramente diferente de todas as outras relações possíveis de nossas representações; sendo assim, o entendimento não pode concebê-las, mas, sim, e exclusivamente a intuição: pois o que está no alto ou embaixo; à direita ou à esquerda; defronte ou atrás; antes ou depois, o entendimento é absolutamente incapaz de compreender.<sup>170</sup>

O espaço e o tempo, portanto, compõem a parte formal das intuições completas, representam as intuições *a priori* do sentido externo e interno respectivamente. Contudo, devemos pontuar sempre que as condições de espaço e tempo não comportam qualquer espécie de representação empírica, pois não é possível ter a representação empírica das diversidades extensivas e divisíveis de ambas as condições formais. No entanto, as possibilidades de pleno, vazio e simultâneo tornam-se possíveis somente com a junção de ambas as formas, o que é operado pelo entendimento em sua atividade intelectual. Isto é, apesar da permanência da substância, tema já indicado na *Dissertação* (1813), a junção de espaço e tempo através do entendimento cria a possibilidade do mundo real empírico, pois, só assim, torna-se aceitável a determinação dos estados da matéria.

---

<sup>169</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 37, 1813/ 1950, p. 60.

<sup>170</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 37, 1813/ 1950, p. 60.

Como espaço e tempo são diagnosticados como intuições puras, Schopenhauer os determina como condição de verdade metafísica, na *Dissertação* (1813), verdade que se transformará em transcendental posteriormente, devido à mudança de perspectiva na filosofia do autor, uma vez que os limites do mundo não serão apenas devido à forma que se expressa pelas classes do *princípio de razão*. A verdade metafísica determina a veracidade de um juízo que representa algo externo a ele que, além de ter um elemento empírico que o fundamenta, encontra a sua base entre as próprias condições da experiência.

Em *O Mundo* (1819), Schopenhauer explica: “A intuição, tanto a puramente *a priori*, igual à que funda a matemática, quanto empiricamente *a posteriori*, igual à que funda todas as outras ciências, é a fonte de toda verdade e o fundamento de qualquer ciência”.<sup>171</sup> Em outro momento desse texto de 1819, o autor nos esclarece o limite a que a lógica está submetida em relação à matemática, quando se pretende que as deduções explicitem todas as dinâmicas inerentes às formas da matemática do espaço (posição), por exemplo. Na fronteira entre as duas formas de conhecimento, a lógica e a matemática, a primeira explica as relações espaciais apenas elencando dedutivamente como uma posição depende da outra em um determinado espaço. Ou seja, o esclarecimento silogístico apenas indica que uma posição se limita diante de outra em alguma relação espacial; mas, a lógica elucida o porquê dessa relação entre as posições espaciais.

Na *Crítica da Filosofia Kantiana* (1819), Schopenhauer destaca que há uma espécie de necessidade específica para cada classe do *princípio de razão*, ou seja, em cada figura própria do conhecimento, que relaciona de modo *suficiente* sujeito e objeto, há leis que não são intercambiáveis entre si. O limite da ciência matemática encontra-se estabelecido pelas formas *a priori* de tempo e espaço e suas verdades não são postas silogisticamente, mas são dadas intuitivamente de modo imediato.

---

<sup>171</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 14, 1819, p. 112 (Suhrkamp I) e 116 (Unesp).

O perímetro de atuação em lógica é posto pelas possibilidades de articulação dos juízos, que dependem de outros índices para sua veracidade poder ser estabelecida.<sup>172</sup> Pois, como aponta Barbera (2004, p. 11), o princípio de conhecer – *principium cognoscendi* – apresenta-se, na doutrina schopenhaueriana, como a única figura do *princípio de razão* que tem de fixar os fundamentos de suas verdades fora de suas próprias leis. Mas, além do que salienta Barbera, indicamos que essa restrição exclui a lógica pura, cujos fundamentos são dados a partir das quatro leis da verdade metalógica.<sup>173</sup>

Ambas as ciências, lógica e matemática, são condições de conhecimento; porém, a lógica limita-se às condições de pensamento, enquanto a matemática refere-se às condições de toda experiência. As razões lógicas jamais podem cobrir as relações próprias de espaço e tempo, mesmo porque suas deduções têm fim e esse depende, em última instância, dos fundamentos da intuição. Por sua vez, as disposições inerentes às formas matemática são infinitas,<sup>174</sup> já que no espaço “(...) é indiferente saber qual de todas essas posições que se tem considerado é a determinada ou a determinante das demais”;<sup>175</sup> e no tempo toda apuração

---

<sup>172</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1819, p. 623 (Suhrkamp I) e 579 (Unesp): “(...) há, segundo as diferentes figuras deste princípio, uma necessidade física (do efeito a partir da causa), uma lógica (pelo fundamento de conhecimento, nos juízos analíticos, silogismos e assim por diante), uma matemática (segundo o fundamento do ser no tempo e no espaço) e, por fim, uma necessidade prática (...)”.

<sup>173</sup> Schopenhauer dá essa indicação no texto d’*O Mundo*, em todas as edições 1819, 1844 e 1859. No § 10, ele justifica que “O conhecimento racional puro e perfeito só há os dos quatro princípios aos quais se atribuí verdade metalógica, portanto, os princípios de identidade, de contradição, do terceiro excluído e de razão suficiente de conhecer. O restante da lógica já não é mais conhecimento racional perfeitamente puro, já que pressupõe relações e combinações das esferas conceituais”. (cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 10, p. 91 e 92 (Suhrkamp I) e 99 (Unesp).

<sup>174</sup> Rudolf Laun (*Der Satz vom Grunde*, Tübingen, 1942 *apud* GRIGENTI, 2000) contesta a distinção operada por Schopenhauer entre o *princípio de conhecimento* e o *princípio de ser*. Para Laun é insustentável a posição de Schopenhauer, uma vez que tanto a verdade lógica quanto a verdade matemática surgem de uma mesma fonte, *i.e.*, da intuição e abstração e que um juízo numérico é sempre um juízo conceitual. Lógica e matemática representam, para Laun, uma única raiz do *princípio de razão* e não duas como queria Schopenhauer. Disso decorre que todo o conjunto de definições da razão de ser se reduzem ao princípio de conhecer. Raciocínio análogo, Laun conduz em relação a distinção entre motivação e causalidade. Sendo assim, o *princípio de razão* possui apenas duas raízes ao invés de quatro (cf. GRIGENTI, 2000, p. 145-6). Há outros interpretes, segundo Grigenti, que seguem a indicação de Laun, dentre eles A. Deligne (*Zwei oder vier Wurzeln?*, *Jahrbuch* 58, 1977, pág. 33-4), que defende que o princípio de conhecer encontra-se dentro do de ser, sendo a lógica considerada um caso particular da intuição espacial. A primeira raiz torna-se parte da quarta, que se refere à ação e está submetida à natureza do tempo. Nesta leitura de Deligne, o princípio de razão seria expressão das formas de espaço e tempo somente (cf. GRIGENTI, *ibidem*).

<sup>175</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 38, 1813/ 1950, p. 61.

depende de um número antecedente, pois “Cada instante é condicionado pelo precedente; é somente isso que se pode conseguir do anterior. É aqui que repousa toda numeração e, por conseqüência, toda aritmética”.<sup>176</sup> E, no mais, a verdade fundada sobre as formas do tempo e espaço são imediatas e, por isso, não necessitam de demonstração, são auto-evidentes, ao contrário da verdade baseada em uma demonstração que é mediata, ou seja, meramente lógica e condicionada por outras formas de conhecimento.

A exposição que Schopenhauer desenvolve, na *Dissertação* (1813), em favor da forma *a priori* do espaço (geometria), se dá através de um exemplo que concatena a igualdade dos lados e dos ângulos de um triângulo equilátero, por meio do qual, ele demonstrará, em primeiro lugar, que a igualdade dos ângulos não é causa (*Ursach*) da igualdade das retas. A igualdade, seja das retas ou dos ângulos, não se explica por um caso de uma relação (R) causal entre dois estados *a* e *b* (*Rab*) que se dá em um espaço e em um tempo determinados. A evidência da igualdade ou não das relações trigonométricas não se estabelece a partir do conhecimento de qualquer causa por meio de algum efeito, pois não se trata de um objeto real que tem uma causa. Além disso, Schopenhauer mostra que não é a partir da igualdade dos ângulos que se estabelece a igualdade das retas, uma vez que o conceito de igualdade dos ângulos *não contém* o conceito de retas. Portanto, é possível notarmos que não é por um juízo imediato que se deduz a igualdade das retas. Para as retas terem a propriedade de igualdade, os ângulos devem ser iguais, isso demonstra, para Schopenhauer, que o fundamento de igualdade que vincula ângulos e retas é verificável apenas de modo mediato, *i.e.*, se os ângulos são iguais, as retas também o são de modo necessário.

Em relação à aritmética, que se funda na unidade do tempo, o autor apenas equaciona que toda numeração e disposição entre antes e depois somente é possível pela formalização da idéia de sucessão que depende do tempo. A exposição das propriedades de espaço e tempo

---

<sup>176</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 39, 1813/ 1950, p. 61-2.

focaliza-se, na *Dissertação* (1813), mais nos atributos do espaço ligados à posição, que não podem ser representados empiricamente, mas só intuídos *a priori*. A apresentação do autor concentra-se na natureza do espaço, porque esse se liga aos objetos do sentido externo, cujo material pode ser confundido com o próprio espaço e porque toda ciência geométrica deve, necessariamente, encontrar-se estabelecida sobre ele, assim como, suas propriedades de posição são elencadas de modo imediato.<sup>177</sup> Pois, como o filósofo comenta em um de seus fragmentos póstumos, 1817, o de número 655, e que será reutilizado com breves variações nas edições posteriores d’*O Mundo*:

É muito notável (*bemerkenswerth*) que o método de prova é aplicado apenas em geometria, não à aritmética, cujas verdades fazem-se imediatamente evidentes por meio da intuição, que aqui é mero contar e calcular. Ora que a intuição dos números está apenas no tempo e, conseqüentemente, por isso, não pode ser representada por nenhum esquema sensível (como a figura geométrica); dessa maneira, aqui, desaparece a suspeita de que o intuído tem somente verdade empírica e, assim, pode ser pretensão (*Schein*: ‘ilusão’), que o intuído, em geometria, seja fundamentado segundo a totalidade da demonstração lógica. Contar é a singular operação aritmética (por que o tempo tem apenas uma dimensão) para o qual todas as outras,

---

<sup>177</sup> Tal concepção de espaço contradiz o procedimento euclidiano, que o racionaliza e tende a demonstrar suas propriedades dedutivamente. Mas, as partes do espaço não podem ser expostas por uma razão abstrata do modo como Euclides procede ao expor e encadear seus teoremas. As partes do espaço são compreendidas somente intuitivamente, o que ocorre somente com os axiomas propostos por Euclides. Mas, no § 15 d’*O Mundo*, 1819, essa postura muda. Schopenhauer agora acusa Euclides de deduzir logicamente também todos os teoremas a partir do *princípio e conseqüência* (*‘p’ implica ‘q’*, por exemplo) e não a partir da intuição mesma, que é própria às representações das relações espaciais. Chenet, 1996, em seu comentário ao texto da *Dissertação* (*De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, edition complète, 1813 e 1847, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, pág. 306), menciona que Schopenhauer recusa o método euclidiano porque ele induziria a crença de que as relações espaciais estão fundamentadas no princípio de conhecer lógico. A saber, o mecanismo de emissão de provas euclidiano, segundo teoremas, não torna evidente que as relações espaciais de posição e justaposição se vinculam as representações da sensibilidade pura; os teoremas apenas deduzem uma demonstração de outra, segundo diversos axiomas. As intuições puras de espaço e tempo não podem ser demonstradas logicamente e nem representadas empiricamente, pois “(...) só podem ser intuídas a priori, de modo que a extensão infinita e a divisibilidade ao infinito de espaço e tempo apenas são objetos da intuição pura, que é completamente distinta da intuição empírica. Por outro lado, as condições da representação completa de uma experiência se encontram no entendimento (cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 36, 1813/ 1950, p. 59). Em *O Mundo*, § 15, 1819, p. 119-121 (Suhrkamp I) e 122-3 (Unesp), as posições sobre Euclides são confirmadas em vários momentos. Schopenhauer diz que Euclides condenou a ciência matemática ao estabelecê-la em sua totalidade sobre o princípio de contradição: “Euclides seguiu este último caminho (o da lógica) para manifesta desvantagem da ciência”. e “A matemática euclidiana (...) empenha-se com grande afínco, em todo lugar, em descartar deliberadamente a evidência intuitiva sempre ao alcance da mão, substituindo-a por uma evidência lógica”.



no fim, convergem e contar é intuição *a priori* para a qual tem que se remeter, sem hesitação, e o todo, cada equação, cada cálculo, que, por fim, deve ser verificado: desse modo não se prova que  $7+9 \times 8-2/3 = 42$ , mas o remete à pura intuição do tempo (o contar), como um axioma. Apesar das provas que subjazem a geometria, o conteúdo completo da aritmética e álgebra é um mero método para abreviação do contar.<sup>178</sup>

De acordo com o registro acima podemos ainda indicar que as leis capitais da geometria e aritmética contrapõem-se tanto aos fundamentos da lógica quanto aos empíricos. Geometria e aritmética pertencem à intuição pura e são como condição da existência dos juízos sintéticos *a priori*, fato esse que acaba por contrariar, segundo o filósofo, o modelo euclidiano utilizado em matemática até então, que a condiciona à razão com suas leis de dedução lógica, para desse modo seus teoremas assumirem uma veracidade efetiva em oposição aos dados sensíveis. Assim é a leitura de Schopenhauer sobre como Euclides fundamenta a matemática, método adotado nas demais ciências.<sup>179</sup>

A lógica, quando pura, denomina os limites da própria razão, que estritamente rege o ato de pensar segundo leis, *i.e.*, há leis segundo as quais a racionalidade humana não pode proceder. Elas fundam as verdades metalógicas, que são descobertas segundo a indução e representam as condições de todo pensamento.<sup>180</sup>

<sup>178</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Dresden, fragmento 655, 1817, p. 450. Esse póstumo apresenta muitos traços doutrinários característicos do que é defendido posteriormente em *O Mundo*, § 15 (em todas as suas edições). A discussão sobre as ciências já estão bem delimitadas nesse fragmento, que trata inclusive da indução na astronomia (consulte p. 455 do referido fragmento).

<sup>179</sup> Em *O Mundo* e no fragmento 655 (1817) há inúmeras referências em que Schopenhauer denuncia que o modelo adotado por Euclides para apresentar os teoremas matemáticos foi assumido como fio condutor das demais ciências. Por exemplo, “(...) Euclides mereceu toda a admiração que os séculos lhe dedicaram, indo tão longe a ponto de seu método de tratamento da matemática ter sido declarado o modelo de todas as exposições científicas, segundo o qual se procurou modelar as demais ciências”. (cf. SCHOPENHAUER, § 15, p. 120 (Suhrkamp I) e 123 (Unesp).

<sup>180</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 35, 1813/ 1950, p. 57: “(...) as condições de todo o pensar podem servir de fundamento a um juízo donde a verdade é, assim, de uma natureza tal que eu me vejo forçado a criar para ele uma nova expressão: eu a chamo de verdade metalógica. Existem apenas quatro juízos deste gênero que se tem depois de muito tempo descoberto indutivamente e denominado de princípios de todo pensar”. Na edição de 1847 da obra o teor desse trecho é idêntico, embora haja mudanças estilísticas e inserção de informação.

As formas de conhecimento puro (leis metalógicas do pensamento e intuições *a priori*) e mais as categorias do entendimento,<sup>181</sup> condicionam o percurso de todo saber. Ao conceber a geometria (e a aritmética), ou seja, os princípios da matemática, como elementos distintos à lógica, Schopenhauer executa uma distinção que dentro do seu sistema acaba por revisar como se estrutura a ciência mesma e quais seus ditames propedêuticos.

Entendemos que o debate que Schopenhauer estabelece com Euclides, em relação aos princípios da matemática, é iniciado porque o filósofo considera a matemática uma ciência *a priori*, segundo a intuição pura. Ao contrario de Euclides, que estabelece as bases geométricas da matemática exclusivamente sobre o princípio de contradição.

Comprendemos que para Schopenhauer, o modelo matemático euclidiano orienta-se pela sistematização lógica em detrimento do conhecimento intuitivo. Porém, para ele há duas estruturas (classes) de conhecimento distintas quando se compara lógica e a matemática, pois enquanto a lógica representa as estruturas formais do conhecimento abstrato e expressa suas leis, a matemática exprime as condições *a priori* da intuição (tempo e espaço). Dessa forma, toda sistematização da matemática sofre uma revisão, o que é feito em contraposição ao método euclidiano. Assim como a matemática tem seu estatuto revisto, as demais ciências também terão suas metodologias revistas.<sup>182</sup>

### 3.3 Da matemática aplicada à etiologia

---

<sup>181</sup> Na edição de 1813 da *Dissertação*, Schopenhauer sempre se refere às categorias do entendimento em sua totalidade, mesmo por que as utiliza para justificar o objeto imediato como algo efetivo no mundo. Contudo, na segunda edição, *A Quádrupla Raiz*, 1847, esse registro muda. Schopenhauer passa a se referir somente à categoria de causalidade.

<sup>182</sup> As ciências terão seus critérios estabelecidos conforme seus graus de “subordinação” ou “coordenação”. As ciências que se estruturam com mais graus de saber subordinados dependem mais de juízos em seus postulados, por outro lado, as ciências que progridem, segundo a coordenação de seus saberes, exigem mais memória. A zoologia, botânica, física e química são exemplos de ciências que congregam conhecimentos subordinados. Consulte-se *O Mundo*, § 14, p. 110 (Suhrkamp I) e 114 (Unesp).

Schopenhauer entre a *Dissertação* (1813) e *O Mundo* (1819), defende que as matemáticas aplicadas (física, química e geologia) são responsáveis pela explicitação das causas dos fenômenos empíricos. Porém, essa concepção é alterada a partir de 1819, pois surge uma nova noção de metafísica no sistema do autor e, por isso, a ciência que passa a explicitar a relação entre causas e efeitos nos fenômenos é a etiologia.

A partir d'*O Mundo* (1819), Schopenhauer indica que a etiologia deve ser uma ciência que se dedique ao estudo das causas inerentes aos estados dos fenômenos reais e vincule-se ao devir. Embora essa ciência já tenha seu esboço anunciado no texto da *Dissertação* (1813), seu estatuto epistemológico será referendado posteriormente, para não dizermos que é reformulado mais de uma vez, dada as circunstâncias e os movimentos que a filosofia de Schopenhauer sofre à medida que se desenvolve no curso dos anos.

O texto d'*O Mundo* (1819) orchestra rearranjos no interior da filosofia incipiente do jovem filósofo, pois alguns pressupostos de 1813 são rearticulados, apesar de Schopenhauer sempre justificar que não altera em qualquer circunstância sua filosofia. Fato esse inusitado quando vislumbramos pelo livro um d'*O Mundo* (1819) que a filosofia começa onde a explanação etiológica cessa: “o *princípio de razão* explica as relações dos fenômenos, não os fenômenos mesmos. Portanto, a filosofia não pode daí partir em busca de uma *causa efficiens* ou de uma *causa finalis* do mundo inteiro”.<sup>183</sup> Pois, pelo texto da *Dissertação* (1813), seriam a explicação metafísica e metalógica que dariam conta, em um último momento, de explicitar como se relaciona no mundo sujeito e objeto, ou seja, se explica o fato da efetividade do mundo, já que ambas as formas de explicitação condicionam a experiência. Nesse registro, a metafísica opera como condição formal de experiência, ou seja, ela expressa as formas *a priori* de tempo e espaço, e as categorias do entendimento que efetivam a experiência

---

<sup>183</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 15, 1819, p. 134-5 (Suhrkamp I) e 137 (Unesp).

completa.<sup>184</sup> Tanto é assim, que, se a filosofia de Schopenhauer ficasse presa exclusivamente ao conteúdo exposto na *Dissertação* (1813), entendemos que ela se resumiria a explicitar os fenômenos reais via noção de representação, que atuaria de modo imanente entre os pólos sujeito e objeto, um dotado de consciência e o outro fomentando (via sentido externo) o conhecimento. Contudo, destacamos que o recorte interpretativo adotado, em nosso trabalho, direciona-se para o período entre 1813 e 1819, salvo algumas alusões pontuais de outras obras que complementam nossa leitura.

Quando Schopenhauer, na *Dissertação* (1813), anuncia que o objeto de estudo da primeira classe de representação é o estado dos fenômenos, que são tornados efetivos via entendimento, ele delimita todo um conjunto de ciências que estão dentro dessa perspectiva. No entanto, a primeira delimitação particular das mais variadas ciências, que lidam, grosso modo, com causas e efeitos, surge no texto d’*O Mundo* (1819), apesar de podermos justificar que no texto da *Dissertação* (1813) as matemáticas aplicadas<sup>185</sup> recebam esse ofício.

As matemáticas aplicadas correspondem nos dois textos de *A Quádrupla raiz* (1813 e 1847) às seguintes ciências: física, química, geologia e, por extensão, as demais ciências que tenham a lei de causalidade por fio condutor, ou seja, a relação de causa e efeito em suas considerações epistemológicas. Quando Schopenhauer indica “matemáticas aplicadas”, ele quer explicitar-nos que dentro da explanação dessas ciências encontra-se também a lei causalidade como *organon* de seus postulados. Isto é, em tais ciências tanto a condição *a priori* de espaço e tempo operam na formalização do conhecimento, quanto os limites impostos pela relação de causa e efeito, que são objeto da lei de causalidade. Isso sem contar

---

<sup>184</sup> Nesse contexto, a concepção de metafísica da *Dissertação* (1813) ainda é muito fiel da kantiana, como aponta Brandão, 2009, p. 43, pois empregaria o registro de que o conteúdo do conhecimento metafísico, em última instância, é referendado pelos juízos sintéticos *a priori*.

<sup>185</sup> A delimitação das matemáticas aplicadas que aparece no § 51 da *Dissertação* se mantém no texto de *A Quádrupla raiz*; não obstante, em todas as edições d’*O Mundo* serão as ciências da natureza que assumirão o papel das matemáticas aplicadas. Contudo, é preciso estar atento para o fato de que a concepção de matéria é o elemento imperante quando se fala em ciências da natureza, ou etiologia, a partir de 1819.

o princípio de conhecimento (*principium cognoscendi*), que tem por função expor conceitualmente como vem a ser (ocorre) determinado fenômeno natural.

Nesse limite das matemáticas aplicadas, estariam atuando em conjunto três classes do *princípio de razão*: o princípio de ser (matemática pura), o princípio do devir (causalidade) e o princípio de conhecer (conceito). Esse último simplesmente sedimenta a hipótese apresentada antes pela intuição, que dispõe o fenômeno empírico segundo a lei de causalidade, cuja função, ao unir a sucessão e a posição da intuição pura, é indicar cada estado visível do objeto em questão. Nesse registro, em que Schopenhauer institui as matemáticas aplicadas, enquanto ciências ligadas à realidade empírica, surge uma relação de conhecimento, que tem sua verdade instituída, em última instância, nas condições metafísicas inerentes às faculdades do sujeito apenas, ou seja, a condição de verdade depende única e exclusivamente da forma da consciência do sujeito, que aparece como sensibilidade, entendimento e razão, que nessa época (1813) segue o modelo de metafísica proposto por Kant. Ou seja, a condição de verdade depende dos juízos sintéticos *a priori*, que se encontram antes de qualquer experiência junto às faculdades do sujeito. Posteriormente (de 1819 em diante), quando Schopenhauer instaura as ciências da natureza como *órganon* das ciências experimentais em geral, o problema da metafísica será reordenado em sua totalidade e, por esse motivo, a questão da verdade terá outra configuração. Se a verdade metafísica na *Dissertação* (1813) é definida através da relação entre as classes (congruência) e depende da consciência abstrata do sujeito, a partir d'*O Mundo* (1819) a concepção de verdade metafísica passa a depender da noção de Vontade e idealidade transcendental da matéria.

A análise das ciências ligadas às matemáticas aplicadas cobre a totalidade do mundo objetivo real, pois esse é formado pelos elementos materiais e formais do fenômeno sensível. A efetividade e realidade do conjunto da experiência do fenômeno sensível na *Dissertação* (1813) são apresentadas a partir do uso das categorias de Kant.

A passagem que registra isso se localiza no § 24.<sup>186</sup> Nessa passagem, Schopenhauer busca apresentar o quão efetivos (*wirklich*) e eficientes (*wirkend*) são objetos frente ao sujeito, quando esse aplica ao objeto mediador (*vermittelten Objekte*), que lhe afeta, a categoria de causalidade. A efetividade desse objeto frente à consciência do sujeito é, então, real, pois lhe foi aplicado à forma do conhecimento interno, o tempo, que transforma o objeto externo em causa do efeito que incide sobre a consciência interna. A saber, o objeto externo torna-se objeto do sentido interno do sujeito de conhecimento, quando se aplica a categoria de causalidade aos fenômenos presentes na realidade empírica - resultado do uso do entendimento sobre os fenômenos. Temos aqui, como o filósofo indica na abertura do capítulo IV da *Dissertação* (1813)<sup>187</sup>, que trata das representações completas, a efetivação do que expressa o princípio devir - realidade das representações completas - que ocorre a partir da união das formas do sentido externo e interno, as quais “compreendem tanto o elemento material quanto o elemento formal do fenômeno sensível”.<sup>188</sup> Representações essas “(...) que formam um todo da experiência, o que significa que elas estão em uma conexão conhecida apenas pelo entendimento”.<sup>189</sup>

Contudo, a realização da operacionalização do conhecimento que relaciona a consciência do sujeito com os objetos empíricos depende da existência e realidade do objeto imediato, cuja concretização se dá pela aplicação das categorias kantianas de subsistência, realidade e unidade.

Em Kant, na *Crítica da Razão Pura*, essas categorias possuem um uso específico, que tem por função indicar os objetos frente à intuição, pura ou empírica, e a existência desses objetos, quer quando estão em uma relação entre si, quer quando estão em uma relação com o

---

<sup>186</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 24, 1813/ 1950, p 26.

<sup>187</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, Capítulo IV, 1813/ 1950, p 21-48

<sup>188</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 18, 1813/ 1950, p. 21.

<sup>189</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 18, 1813/ 1950, p. 21.

entendimento. Segundo a definição de Kant dos usos das categorias, as relacionadas à intuição são matemáticas e as referentes à existência dos objetos são dinâmicas.<sup>190</sup>

Entendemos que Schopenhauer, no texto da *Dissertação* (1813), demarca de modo preciso *quando* se apresenta o conhecimento do objeto imediato ao empregar do advérbio temporal “*erst*” (*antes, primeiramente*).<sup>191</sup> Com o uso das categorias kantianas, a nosso ver, o filósofo, então, argumenta que o objeto imediato deve torna-se *primeiramente* objeto para o sujeito de conhecimento,<sup>192</sup> para somente em seguida a lei de causalidade aplicar-se aos fenômenos mediatos e originar a experiência completa. Ou seja, as duas classes de categorias (dinâmicas e matemáticas) são utilizadas para justificar que o objeto imediato é representado junto à consciência do sujeito antes (*erst*) dos demais objetos tornarem-se efetivos e eficientes no conjunto da experiência real. Ademais, consideramos que o entendimento reconhece a efetividade de um objeto externo diante de si quando, através das categorias de subsistência (dinâmica) e existência (dinâmica), ele torna-se consciente de que aquilo que o atinge é um efeito proveniente de causas externas.<sup>193</sup> No entanto, é somente quando se aplica a categoria de causalidade aos objetos externos que se inicia o conhecimento objetivo dos fenômenos que atingem o sujeito.

Todavia, em nossa leitura, essa apropriação das categorias por Schopenhauer para justificar as realidades do objeto imediato e mediato diante da consciência empírica do

---

<sup>190</sup> Kant especificamente argumenta: “(...) esta tábua, que contém quatro classes de conceitos do entendimento, pode subdividir-se em duas secções, a primeira das quais se refere aos objetos da intuição (tanto pura quanto empírica), e a segunda à existência desses objetos (quer em relação entre eles, quer em relação com o entendimento). À primeira chamaria a classe das categorias matemáticas, à segunda a das categorias dinâmicas”. (cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, B110, 2008, p.113).

<sup>191</sup> A edição francesa de F. X. Chenet (1991) deixa escapar esse detalhe, pois não grafa um termo correlato ao “*erst*” alemão em francês: “*Il faut même dire que l’objet immédiat ne devient lui-même un objet que par l’application des catégories de subsistance, réalité, unité etc (dissertação § 23, pág. 80)*”; a edição italiana de Amedeo Vigoreli, 2002, já foi coerente ao texto do autor: “*(...) anzi persino lo stesso oggetto immediato diviene oggetto solo mediante l’applicazione delle categorie di sussistenza, realtà, unità, e così via (dissertação, § 23, pág. 74)*”. No mais, o texto original está assim posto: “*(...) já sogar das unmittelbare Objekt selbst wird erst durch die Anwendung der Kategorien der Subsistenz, Realität, Einheit u.s.w. zum Objekt* ”. (cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 23, 1813/ 1950, p. 74).

<sup>192</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 24, 1813/ 1950, p.36.

<sup>193</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 24, 1813/ 1950, p. 36.

sujeito, ocorre porque ele ainda se vale da idealidade transcendental kantiana, embora não use esse jargão, quando indica que por meio do “contato” entre objeto imediato (corpo) e mediato (objeto externo) principia a experiência completa e real.

Como Schopenhauer justifica que o objeto imediato torna-se em objeto somente pela aplicação das categorias de subsistência, realidade, unidade *etc.*,<sup>194</sup> concluímos que há excepcionalmente um objeto dado imediatamente - o corpo<sup>195</sup> - e para intuirmos outras representações além dessa é preciso o uso da lei de causalidade. Sem aplicação dessa lei apenas teremos a intuição do nosso próprio corpo no espaço, através da sucessão de seus estados internos.

É o conceito de corpo<sup>196</sup> que delimita o perímetro entre objeto imediato e mediato e a condição de toda experiência, pois é a partir dele, enquanto objeto imediato, que se justifica a intuição dos objetos mediatos como causas externas que incidem sobre o corpo.

<sup>194</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 24, 1812/ 1950, p. 36. O registro de “*etc.*” é do próprio autor, ao explicitar o uso das categorias para desvendar a realidade do objeto imediato.

<sup>195</sup> Em *A Quádrupla Raiz*, § 22, 1847, p. 106-7 (Suhkamp III) Schopenhauer dirá que o corpo quando se representa a si mesmo não é mais que sensação: “Na primeira edição desta obra chamei o corpo o objeto imediato em quanto é o ponto de partida, *i.e.*, o mediador para a percepção de todos os demais objetos; expressão, sem embargo, que só pode valer em certo sentido como algo impróprio, pois se que bem que a percepção de suas impressões é completamente imediata, não se representa ele a si mesmo, por isto, como objeto, se não que segue sendo subjetivo, *i.e.*, sensação” e “(...) A partir dele [do corpo] originam-se a percepção dos demais objetos como causas das sensações, que em seguida nos representam como objetos; porém não sucede o mesmo em quanto se refere ao corpo, ou seja, ao sujeito, pois só chega a sua consciência meras sensações”. Essa posição, apesar de distinta, parece indicar possivelmente outra espécie de aproximação com Kant que, na *Crítica da Razão Pura*, justifica que a sensação nunca pode ser antecipada ou, dito de outro modo, à sensação, que é algo subjetivo, escapa qualquer possibilidade de objetividade, pois ela é uma “(...) representação apenas subjetiva, de que se pode ter consciência” apenas quando o sujeito é afetado empiricamente em sua consciência; sendo assim, segue-se, como dito, “(...) que a sensação é, propriamente, o que na verdade nunca pode ser antecipado.” Contudo, quando se considera a realidade, nesta está implícito a sensação, pois o “(...) que na intuição empírica corresponde à sensação é a realidade (*realitas phaenomenon*), e o que corresponde à sua ausência é a negação”, que é igual ao zero, o que satisfaz o critério da intuição pura, pois esta não é outra coisa exceto a intuição formal *a priori*, que em uma escala de intensidade refere-se ao zero, *i.e.*, ausência de intuição empírica. Portanto, se se segue risca esta indicação conclui-se que a sensação, que corresponde ao real em um fenômeno empírico, tem determinada grandeza, apesar de esta não poder ser determinada *a priori*. Sendo assim, “(...) toda sensação e, por conseguinte, toda realidade no fenômeno, por pequena que seja, tem um grau, isto é, uma grandeza (...)”. Grandeza esta que é determinada de intensiva. Este grau, que indica uma grandeza, é o que pode ser conhecido *a priori* das sensações que são, enquanto tais *a posteriori* (passagens em destaque Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura* entre A166-168 e B207-209, 2008, p. 201-3).

<sup>196</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 21, 1813/ 1950, p. 26: “(...) que [a representação do corpo] esteja em relação causal com algumas outras representações completas pertencentes a toda experiência; eu chamo imediata essa representação por oposição aquelas que são mediatizadas por ela. Esta representação é o corpo mesmo: ele é o objeto imediato.”



As representações são imediatamente presentes, isto quer dizer: elas não são conhecidas na união do tempo e espaço que acompanham o entendimento, *i.e.*, no todo da experiência, mas, a título de representação do sentido interno, elas são conhecidas no tempo somente. A presença imediata de uma representação desta classe tem por condição, condição a qual se fez alusão mais acima, que ela esteja em relação causal com algumas outras representações completas pertencentes a toda experiência; eu chamo imediata esta representação por oposição aquelas que são mediatizadas por ela. Esta representação é o corpo mesmo; ele é o objeto imediato.<sup>197</sup>

Entretanto, devemos salientar que o corpo perde esse estatuto presente na *Dissertação* (1813): de ser o ponto de partida válido e necessário de toda possibilidade de experiência (conforme Schopenhauer busca inferir pelo uso das categorias),<sup>198</sup> pois a partir de 1819 a Vontade surge como condição metafísica e a matéria, pouco a pouco, ganha o estatuto de idealidade e condição de possibilidade de experiência. O corpo será, junto com o intelecto, uma forma manifestada da Vontade segundo a diversidade e idealidade da matéria (*Materie*).

Devemos enfatizar que a assimilação das categorias de subsistência, realidade e unidade, por Schopenhauer, visa demonstrar a realidade do objeto imediato frente aos objetos mediatos, uma vez que a oposição entre as duas espécies de objeto indica que um é conhecido exclusivamente pelo sentido interno – *tempo* – enquanto os demais, por comportarem tanto “o elemento material quanto o formal do fenômeno sensível”,<sup>199</sup> são conhecidos pela aplicação da lei de causalidade de forma mediata.<sup>200</sup> Compreendemos, portanto, que, quando os objetos tornam-se conhecidos mediatamente, a matemática aplicada começa a tomar forma enquanto ciência dos estados dos fenômenos que atuam mediatamente sobre o objeto imediato, o corpo.

<sup>197</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 21, 1813/ 1950, p. 26.

<sup>198</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 24, 1813/ 1950, p. 36. Com base neste fato as ciências também sofrem certa modificação. A matemática aplicada, por exemplo, em larga medida é substituída pela etiologia que estuda os estados da matéria e não simplesmente os estados surgidos entre causa e efeito. Dado todo este movimento a concepção de verdade muda, como não podia deixar de ser. Mais abaixo se indicará essas nuances referentes às ciências aplicadas e a concepção de verdade.

<sup>199</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 18, 1813/ 1950, p. 21.

<sup>200</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 24, 1813/ 1950, p. 36-7.

Pois, desse ponto em diante “(...) nós conhecemos os objetos como efetivos (*als wirklich*), *i.e.*, eficientes (*wirkend*) sobre nós”.<sup>201</sup>

Se for possível assinalarmos, a partir dessa relação entre objetos tão distintos, algum elemento que possa fundar um juízo, então, esse tem que ser estabelecido junto às condições formais da experiência. É nessa atmosfera que atuam as matemáticas aplicadas quando se pretende esclarecer a completude dos fenômenos empíricos.

As matemáticas aplicadas representam ciências como a física, química, geologia, por conseguinte, sugere uma das formas de conhecimento sistematizado, cujo desenvolvimento tem como pressuposto (*órganon*) a lei de causalidade. Tal lei é caracterizada pela concepção de devir e representa a primeira classe (*fiendi*) do *princípio de razão*, que concatena de forma *a priori* as representações compostas pelo sentido interno e externo da experiência, *i.e.*, tempo e espaço, que “(...) compreendem tanto o atributo formal quanto o material da intuição sensível”.<sup>202</sup> Portanto, as matemáticas aplicadas têm como *órganon* também as formas *a priori* da matemática pura.

Consideramos que o conhecimento sistematizado pelas matemáticas aplicadas compreende tanto as representações *a priori* de espaço (posição geométrica) e tempo (sucessão aritmética), inerentes à faculdade de conhecer do sujeito, quanto o objeto externo (fenômeno) empírico em atividade na natureza. Mas, o que congrega a unidade e, por fim, sentido a essas duas espécies de representações é o entendimento, que as integra por meio da lei de causalidade. É aqui, entretanto, que surge a distinção de grau entre o homem e os demais animais, pois o homem, além de apresentar essa capacidade, é dotado da faculdade da razão, justamente a que lhe possibilita sistematizar o conhecimento intuitivo de modo abstrato.

---

<sup>201</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 24, 1813/ 1950, p. 36-7.

<sup>202</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 18, 1813/ 1950, p. 21.

As representações da primeira classe do *princípio de razão* são, por conseguinte, completas, ora visto incluírem tanto a matéria quanto a forma em suas relações intuitivas, ou seja, sensibilidade e entendimento. Por sua vez, a perceptibilidade (*Wahrnehmbarkeit*), que é a matéria mesma,<sup>203</sup> pode simplesmente ser percebida quando as formas dos sentidos interno e externo – tempo e espaço – da sensibilidade encontram-se preenchidas e, por conseguinte, conjugadas pelo entendimento que as considera para formar a experiência.

Pela união profunda das formas heterogêneas da sensibilidade, o entendimento cria a experiência, *i.e.*, uma representação total, na qual todas as outras desta classe estão contidas e determinadas, conhecidas *a priori* de nós, subsumidas aquelas leis nas quais inumeráveis representações (*vulgo* objetos) existem doravante juntas; malgrado o fluxo perpétuo do tempo, a substância permanece e malgrado a imobilidade fixa do espaço, os estados da substância mudam; em uma palavra, [um] mundo objetivo real existe inteiramente para nós.<sup>204</sup>

A experiência, portanto, enquanto um conjunto de eventos concatenados causalmente, surge a partir da união de espaço e tempo produzida pelo entendimento. Então, pode-se dizer que a experiência, em si, é como um resultado representacional advindo do movimento conjunto de entendimento e sensibilidade e razão. A sensibilidade pura fornece as formas *a priori* heterogêneas, espaço e tempo, o entendimento as une para criar a experiência completa e a razão, por fim, abstrai via juízos o conhecimento empírico e em seguida os analisa junto à intuição empírica para especificar a veracidade de seu julgamento sobre a realidade. Pois, a verdade de um juízo sempre é concedida quando seus termos expressam de modo acertado o que lhe serviu de fundamento e ele tem valor apenas quando é verdadeiro.<sup>205</sup>

Por ser desse modo, podemos justificar que as representações completas apresentam um estatuto híbrido ao fundirem em si a unidade representacional das partes formais e

<sup>203</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 19, 1813/ 1950, p. 21.

<sup>204</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 19, 1813/ 1950, p. 22.

<sup>205</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 30, 1813/ 1950, p. 52.

materiais das condições de experiência. Fora dessa relação intuitiva nada pode ser concebido e a ciência só faz sentido quando existe tal relação. Por sua vez, as matemáticas aplicadas surgem no interior da *Dissertação* (1813) com a pretensão de expressar de modo sistemático essas representações de caráter híbrido.

No entanto, Schopenhauer não dispõe qualquer argumento no texto de 1813 para indicar como tais ciências se especificam. A explicitação dos objetos de cada uma das ciências abarcadas pelas matemáticas aplicadas surge na primeira edição d'*O Mundo* (1819), quando Schopenhauer destaca que o conhecimento natural não fornece somente dados relativos às grandezas presentes no tempo e espaço. Sendo assim, a matemática aplicada deixaria de fora de seus postulados determinadas características essenciais aos diversos fenômenos. Nesse texto de 1819, a etiologia assume a prerrogativa sobre as ciências aplicadas antes dispostas pelas matemáticas aplicadas. Tal alteração é mais ampla do que apenas um intercâmbio entre nomes.

Consideramos que a mudança de visão quanto à utilidade das matemáticas aplicadas, como espécies de ciências que sistematizam os elementos da natureza, justifica-se porque o modelo científico proposto na *Dissertação* (1813) não suporta o problema que o estatuto da Vontade e da matéria (*Materie*) inaugura a partir de 1819. A descoberta da Vontade, enquanto condição metafísica de possibilidade de existência do mundo como representação, lança novo olhar sobre o problema do conhecimento, uma vez que, ao lavar à Vontade tal propriedade, o registro anterior de metafísica do filósofo tem de ser modificado. Se antes a metafísica concebia, com as formas de tempo e espaço, as condições *a priori* de possibilidade de experiência; agora a metafísica representa a condição total do mundo da experiência, a saber, desde as forças naturais<sup>206</sup> até a forma empírica do corpo.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 17, 1819, p. 154 (Suhrkamp I) 154 (Unesp).

Quanto ao conceito de matéria, podemos salientar que ele passa a vigorar sob uma nova condição, pois surge como o transcendental, ou seja, passa a indicar metafisicamente as condições da experiência possível. Mas, isso se torna evidente na filosofia schopenhaueriana somente a partir de 1844, quando a matéria assume o papel da idealidade transcendental e atua como fundamento de verdade transcendental, pois indica, ao lado, de tempo, espaço e lei de causalidade, que um juízo, além de ter uma verdade empírica, funda-se sob as condições de possibilidade da experiência.

Se procurarmos na matemática o desejado conhecimento detalhado da representação intuitiva que nos é conhecida de modo geral apenas segundo a forma, verificaremos que essa ciência discorre sobre representações apenas na medida que preenchem o tempo e o espaço, isto é, na medida em que são quantidades. A matemática fornece da maneira mais precisa o quão-muito e o quão-grande. No entanto, estes são sempre relativos, isto é, a comparação de uma representação com outras, e em verdade apenas do ponto de vista unilateral da quantidade; de modo que por aí não obtemos a informação capital que procuramos.<sup>208</sup>

Destarte, o filósofo insere no lugar da ciência matemática aplicada uma concepção de ciência da natureza<sup>209</sup> que se subdivide ainda em morfologia e etiologia.

Se, por fim, olharmos para o vasto domínio da ciência da natureza, repartido em diversos campos, podemos, em primeiro lugar destacar duas divisões principais. A ciência da natureza e ou descrição de figuras, que denomino morfologia, ou explanação de mudanças, que denomino etiologia. A primeira considera as formas permanentes; a segunda, a matéria que muda segundo a lei de transição de uma forma para outra.<sup>210</sup>

<sup>207</sup> Pois, conforme o autor argumenta no *O Mundo*, § 18, 1819, p. 158 (Suhrkamp I) e 157 (Unesp): “(...) aqui [o corpo] é denominado objetividade da Vontade. Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade”.

<sup>208</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 17, 1819, p. 152 (Suhrkamp I) e 152 (Unesp).

<sup>209</sup> BRANDÃO, 2009, p. 45, destaca que “(...) no limite, então, a função as ciências da natureza é o estudo da matéria; o acréscimo fundamental que *O Mundo* (1818) traz em relação à classificação das ciências apresentada na *Dissertação* (1813) é vinculá-la à análise da matéria (o que exigiu a etapa de reflexão de *Sobre a visão e as cores* (1816); entre 1813 e 1818 tanto o *órganon* (a lei de causalidade) quando o *objeto* especificam-se”.

<sup>210</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 17, 1819, p. 152 (Suhrkamp I) e 152 (Unesp).

É com base nesse registro que a filosofia de Schopenhauer insere as diretrizes das ciências da natureza. Embora haja uma série de inovações no interior de sua filosofia que surgem depois da publicação da *Dissertação* (1813), a que desponta e começa a vigorar com *O Mundo* (1819) tem a concepção de Vontade como fundamento metafísico dos fenômenos. Antes dessa inserção, tanto a condição quanto a possibilidade de experiência empírica estavam delimitadas, impreterivelmente, segundo o mecanismo unilateral da representação da consciência do sujeito, que separa o mundo, em sujeito e objeto, um conhecendo e o outro sendo conhecido. Tanto é assim, que o limite epistemológico das matemáticas aplicadas, em 1813, fica preso aos ditames da consciência do sujeito, cuja forma *a priori* (espaço, tempo e categoria de causalidade) define toda condição e possibilidade de experiência e conhecimento. Por outro lado, as ciências da natureza, a partir de 1819, têm seu limite de investigação posto pela matéria, que é ela mesma a lei de causalidade.

Devemos salientar ainda que a ciência, enquanto um conjunto de conhecimentos, é um saber (*Wissen*) sistematizado específico que ocorre quando as esferas conceituais que articulam seus postulados são congruentes entre si. Por sua vez, a *ratio cognoscendi*, expressão *a priori* da razão, representa as relações entre os diversos conhecimentos. Esses conhecimentos para serem verdadeiros dependem da abstração operada pela razão, possível devido às demais classes de objetos existentes. Ao abstrair um conhecimento de domínio intuitivo, a razão o transforma em algo distinto segundo suas leis lógicas. Desse modo, cada conjunto de objeto articulado pela razão caracteriza-se em esferas de conceitos específicos, segundo as leis de contradição, identidade, terceiro excluído e conhecer. São esses conceitos que integram os juízos na articulação de um sistema homogêneo de conhecimentos. Disso depreendemos a concatenação dos conceitos nos juízos é verdadeira quando se satisfaz a relação entre a *ratio cognoscendi* e a classe que fundamenta os juízos.

## Capítulo 4

### 4.1 A incongruência entre as classes do *princípio de razão*

O § 13 d’*O Mundo* (1819, 1844 e 1859) abre-se com informação de que o conhecimento abstrato não é de forma alguma congruente com a representação intuitiva. Entretanto, nessa passagem, como em outras, é preciso que concebamos representação intuitiva de modo amplo, entendendo que no âmbito intuitivo se situam a intuição pura, a empírica e a interna; embora cada uma dessas formas de intuição tenha um escopo específico de atuação.

Todas as considerações precedentes, em relação tanto à utilidade quanto à desvantagem da razão, servem para tornar claro que, embora o saber abstrato seja reflexo da representação intuitiva e se baseie neste, de modo algum é congruente com ela a ponto de em toda parte poder substituí-la; antes nunca lhe corresponde inteiramente.<sup>211</sup>

A inexistência de plena congruência (tradução) entre os conhecimentos de domínio intuitivo e o abstrato, de modo que este último possa substituir os outros na composição total do conhecimento, é o que constitui o cerne do *princípio de razão*. A incongruência antes de ser concebida como um elemento negativo deve ser entendida como o limite entre dois campos opostos que nos faculta a capacidade de julgar as coisas quando são abstraídas e articuladas conceitualmente em juízos. Por conseguinte, a partir da relação entre as classes do *princípio de razão*, ocorre em nós humanos a possibilidade de julgar se algo pensado (*Gedanke*) é dotado de verdade ou se constitui um erro.

A capacidade de pensar juntamente com sua possibilidade de inferir verdade aos conhecimentos distingue-se das demais espécies de conhecimento e isso a torna um

---

<sup>211</sup> Cf. SCHOPENAUER, *O Mundo*, § 13, 1819, p. 104 (Suhrkamp I) e 109 (Unesp).

diferencial exclusivo que recai, em nós humanos, como um prêmio maior, já que comumente consideramos o pensamento como o ato mais elevado de nosso conhecimento e com a mesma presteza ressaltamos nossa superioridade diante dos demais animais, cuja capacidade de conhecer se faculta somente à intuição. No entanto, tal prêmio apresenta um limite preciso, o de poder se referir às intuições quando se pretende instituir a verdade de algo. Ora visto que a verdade, como primeiramente indicado no § 30 da *Dissertação* (1813), é uma relação instituída entre um juízo e algo que lhe é externo.

Os conceitos servem apenas para forma juízos. Os juízos têm valor apenas quando são verdadeiros. Dizer que um juízo é verdadeiro é dizer que ele tem uma razão suficiente. Esta razão deve ser distinta do juízo, o juízo a ela se liga. A verdade é, portanto, a relação de um juízo a qualquer coisa que lhe é exterior.<sup>212</sup>

Nessa relação entre a razão e as demais faculdades é preciso, a despeito da forma de atuação da razão, que identifiquemos os princípios de ser, devir e agir como os únicos que exprimem a relação imediata entre o sujeito e suas representações; mesmo por que na sistematização de todo o conhecimento (experiência) a razão sempre é dependente das demais representações,<sup>213</sup> tanto que, quando ocorre a adequação entre a razão e um de seus pares, a verdade surge.<sup>214</sup>

Contudo, a despeito das possíveis relações que convergem entre as formas de representação na realização integral do conhecimento, a incongruência, quando ocorre, caracteriza que entre o pensado e o intuído há uma falha e isso explica de modo inovador um elemento inerente à natureza humana: o riso (*Lächen*).<sup>215</sup> A concepção de incongruência,

<sup>212</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 52, 1813/ 1950, p. 52.

<sup>213</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 52, 1813/ 1950, p. 86-7.

<sup>214</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 30, 1813/ 1950, p. 52.

<sup>215</sup> ALBERTI, 2002, p. 174, salienta que Schopenhauer é o primeiro autor a diagnosticar que o riso acontece por que há incongruência entre o pensado e o intuído, *i.e.*, o sujeito percebe que a definição articulada no conceito é heterogênea (incongruente) ao objeto empírico a que se refere. Mas, podemos ler isso em *O Mundo*, § 13, já na sua primeira versão de 1819: “O riso se origina sempre e sem exceção da incongruência subitamente percebida entre um conceito e os objetos reais que foram por ele pensados em algum tipo de relação, sendo o riso ele



então, comporta outro elemento, que complementa a capacidade de invenção. Porém, antes de apresentarmos o fenômeno da incongruência e uma das suas conseqüências, o riso; vamos expor algumas relações mais entre a *ratio cognoscendi* e as outras classes do *princípio de razão suficiente*.

#### **4.1.2 O *principium cognoscendi* frente às demais classes do *princípio de razão***

Schopenhauer afirma, no § 8 d’*O Mundo*, que o homem passa da consciência imediata e auto-suficiente à mediata, reflexiva, para dar sentido ao mundo e à vida. Dar sentido ao que acontece(u) e ao irrevogável devir em movimento no mundo traduz o poder que nós homens conferimos à consciência abstrata, única forma de conhecimento que ressalta nossa capacidade de controlar, calcular, prever e distinguir o verdadeiro do falso. Contudo, esse sentido que conferimos às coisas também é unilateral, pois representa e, ao mesmo tempo, se pauta somente sobre uma das formas de conhecimento possível, a racional. Não obstante, como o sentido abstrato é mais facilmente manipulável e comunicável do que cada experiência particular *in concreto*, pois ele está sempre presente à consciência como conceitos, nós acabamos por supervalorizar sua função em detrimento das demais.

A preocupação de Schopenhauer com esse posicionamento não indica que devemos renunciar ao saber constituído de modo abstrato, mas, sim, que necessitamos indicar qual é seu limite preciso na composição do conhecimento e da experiência frente aos outros. Assim como, o conhecimento abstrato, o empírico e o puro possuem seu estatuto próprio e grau de especificidade na esfera de aquisição de conhecimento. Entretanto, o conhecimento abstrato,

---

mesmo exatamente a expressão de semelhante incongruência”. (cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 13, p. 105 (Suhrkamp I) e 109 (Unesp).

reflexivo, é secundário face aos empíricos e puros, mesmo porque ele simplesmente opera como reflexo do que foi antes experimentado pela consciência empírica ou pura. É com base nesse sentido reflexivo diante dos fatos do mundo, que apresentaremos algumas convergências entre a classe dos princípios lógicos (abstratos) do *princípio de razão* e demais classes.

#### 4.1.2.1 *Ratio fiendi e ratio cognoscendi*

Para Schopenhauer a distinção entre a *ratio fiendi* e a *ratio cognoscendi* é total enquanto princípios de conhecimento, tanto que a primeira advertência em relação aos princípios de conhecimento é edificada com base nessa distinção. Princípios (*Gründe*) causais vinculam-se à realidade empírica e os racionais à formulação de conceitos, *i.e.*, a primeira expressa suas relações a partir da causa e efeito, enquanto a última por meio de deduções que ligam princípios e conseqüências. É a partir da distinção dessas duas classes que o filósofo começa a esclarecer como seu princípio se compõe. Cada uma das duas classes especifica-se em objetos distintos: a primeira refere-se sempre aos objetos reais da intuição empírica; a segunda expressa a relação existente entre conceitos em juízos. No entanto, a *ratio fiendi* é condição necessária para operacionalização da *ratio cognoscendi*, porque ela expressa a reunião que o entendimento realiza para composição da experiência empírica, constituinte último a que os juízos se referem para instituição da verdade. Portanto, a *ratio cognoscendi* não funcionaria sem a ligação entre os elementos da intuição formal e material que a *ratio fiendi* expressa.

A primeira classe do *princípio de razão*, a *ratio fiendi*, informa-nos que a partir da relação do entendimento do sujeito com o mundo empírico surgem as representações completas, ou seja, o sujeito representa para si, segundo sua consciência intuitiva, a totalidade dos fenômenos. Mas, esse registro do mundo os demais animais possuem, pois todos têm percepção plena da realidade que os cerca.

Nos animais mais perfeitos admiramos sua sagacidade, como cães, elefantes, macacos, raposas, cuja penetração Büffon descreveu (...). Em semelhantes bicos mais inteligentes podemos avaliar de maneira bem exata o quanto o entendimento consegue sem ajuda da razão (...). Em conseqüência, muitas vezes encontramos nos animais as exteriorizações do entendimento, ora acima, ora abaixo da nossa expectativa. Por um lado, nos surpreende a sagacidade daquele elefante que, após ter atravessado várias pontes em sua jornada pela Europa, recusou-se certa vez a entrar numa (...) por que ela lhe parecia muito levemente construída para seu peso.<sup>216</sup>

O homem além de apreender o mundo dessa forma, também o compreende de outro modo e, por isso, o transforma em algo distinto. Essa outra modalidade de compreensão é operada pela razão que reordena o material intuitivo em abstrato.

#### **4.1.2.2 *Ratio essendi e ratio cognoscendi***

Apesar de acreditarmos que a possível relação entre as classes da *ratio essendi* (tempo e espaço) e *cognoscendi* já foram bem delimitadas no capítulo referente às ciências, cremos que algumas caracterizações ainda possam ser diagnosticadas sem esbarrar no tema específico da ciência.

---

<sup>216</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 6, 1819, p. 57 (Suhrkamp I) e 67 (Unesp).

Schopenhauer insiste, de um lado, na formalização *a priori* de tempo e espaço e, de outro, na constatação de que os conceitos são *a posteriori*. Apesar dessa distinção é possível encontrarmos argumentos no interior da *Dissertação* (1813) e em outras obras posteriores do filósofo de que tempo e espaço são como que condição de experiência. Podemos afirmar que existem os conceitos *a priori* que condicionam o ato de pensar. Além disso, é plausível defendermos, conforme o texto do autor, que o pensamento apresenta determinadas leis, a partir das quais procede e relaciona representações abstratas em juízos. Sendo assim, é pertinente justificarmos que o pensamento opera por meio de articulação de conceitos em juízos, ou seja, sem essa capacidade de ordem reflexiva, não há a elaboração de qualquer estrutura que possa ser expressa em um juízo, ou seja, não existe o ato de pensar (julgar por meio de juízos) os conceitos que operamos e atribuímos significados.

Por conseguinte, dada essa constatação, devemos asseverar que, de um lado, tempo e espaço são condição da experiência, que só se completa porque o entendimento interfere e reúne ambos para compor a intuição empírica; e, de outro lado, precisamos justificar que a razão, ao coligar as representações abstratas (conceitos) em juízos, para cumprir plenamente o ato de pensar, não tem como prescindir desses mesmos conceitos para operar, *i.e.*, os conceitos além de expressarem a capacidade da razão em sua totalidade, indicam que o pensar só se realiza com o uso deles. A razão, ao formar representações de representações em juízos determina e expressa o movimento do pensar.

Nesse estágio conseguimos pontuar que tempo e espaço, de um lado, e conceitos, de outro, condicionam, de certo modo, a formalização do conhecimento, na *Dissertação* (1813). Tanto é assim, que Schopenhauer diz que os conceitos atuam como fórmulas aritméticas nas operações do pensar<sup>217</sup> e tempo e espaço fornecem a condição formal de experiência<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 28, 1813/ 1950, p. 51. Isso sem expressar a identidade entre razão e conceitos que os trechos a seguir inferem. Pois, em última instância, a razão forma conceitos e os conceitos formam os juízos. Tudo operando em um processo de abstração, *i.e.*: “(...) a razão é, portanto, a faculdade de

#### 4.1.2.3 *Ratio agendi e ratio cognoscendi*

A quarta classe de objetos possíveis para o sujeito é conhecida por *principium agendi* e sua primeira distinção encontra-se no fragmento 95 (*H.N.*: Berlim, 1813, vol. I) dos manuscritos póstumos do filósofo, como já mencionamos. A inserção do *principium agendi* foi elaborada para que se distinguisse e buscasse localizar os estados inerentes à ação e ao querer, já que tais estados não podem ser diagnosticados por uma relação causal entre dois eventos *A* e *B* (causa e efeito), como se observa na natureza física. A definição do conceito de estado (*Zustand*) presente no princípio de querer vincula-se exclusivamente à atividade interna do sujeito de querer, ou melhor dizendo, a sua espontaneidade. Sendo assim, estado causal e estado do sentido interno se diferenciam.

A despeito dessa distinção entre as classes que expressam a *ratio fiendi* e a da *ratio agendi*, ainda temos a questão de equivalência ou relação entre a *ratio agendi* e a *cognoscendi*. Ou seja, a *ratio agendi* comporta o problema dos motivos ligados tanto à espontaneidade, quanto à vontade do sujeito, enquanto querente (*als wollend*), e a *ratio cognoscendi* suporta e conduz o conhecimento abstrato desse mesmo sujeito dotado de espontaneidade, que interage com mundo empírico real e, ao mesmo tempo, contemporiza um conjunto de conhecimentos abstratos referentes a um mundo que lhe chega com sua vontade e espontaneidade. Sendo assim, a ação e o comportamento do homem ...

---

formar representações de representações ou conceitos. (...) A razão é também o poder de ligação de conceitos, pois os juízos e suas ligações correspondem a uma dada maneira de raciocinar". (cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, 27, 1813/ 1950, p. 49 e "Os conceitos servem apenas para forma juízos". (cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, 30, 1813/ 1950, p. 52.

<sup>218</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 36, 1813/ 1950, p. 59.

(...) se diferenciam bastante da ação e do comportamento animal, e como semelhante diferença deve ser vista tão somente como conseqüência da presença de conceitos abstratos na consciência. A influência destes sobre a nossa existência inteira é tão determinante e significativa que, em certo sentido, pode-se dizer que estamos para os animais, assim como os animais que vêem estão para os destituídos de olhos (certas larvas, vermes e zoófitos).<sup>219</sup>

Esse aspecto da *ratio cognoscendi* confluindo na ação do homem pode ser mais bem delimitado quando examinamos, por exemplo, o § 8 d' *O Mundo*:

Essa (...) consciência, extremamente poderosa, reflexo abstrato de todo intuitivo em conceitos não intuitivos da razão, é a única coisa que confere ao homem aquela clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua da consciência do animal e faz o seu modo de vida tão diferente do de seus irmãos irracionais. De imediato o homem os supera em poder e sofrimento. Os animais vivem exclusivamente no presente; já ele vive ao mesmo tempo no futuro e no passado. Eles satisfazem as necessidades do momento; já ele cuida com preparativos artificiais do seu futuro, sim, cuida do tempo em que ainda não vive. Eles sucumbem por completo à impressão do momento, ao efeito do modo intuitivo; já ele é determinado por conceitos abstratos independentemente do presente. Eis por que o homem executa planos ponderados e age conforme máxima (...).<sup>220</sup>

Surge a relação entre *ratio cognoscendi* e *ratio agendi*, pois o filósofo nos deixa evidente que entre essas duas raízes de conhecimento há um universo de total convergência, ou seja, a comunicação entre conceitos e ações. No entanto, no escopo de nossa pesquisa delimitamos um caso em que a adequação entre as classes não ocorre. É o caso do riso, que

<sup>219</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 16, 1819, p. 137 (Suhrkamp I) e 139 (Unesp).

<sup>220</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 8, 1819, p. 74 (Suhrkamp I) e 83 (Unesp). O § 33 da *Dissertação*, 1813/1950, p. 56, já contempla essa posição, ao dizer que: “(...) Um agir posterior aos conceitos, sem ter em conta a presença contingente na consciência de representações particulares e, desse modo, independente delas, se denomina agir racional. (...) A razão e os conceitos são enfim as condições de todos os empreendimentos refletidos, combinados, premeditados e, desse modo, de tudo o que se denomina grandes ações como também grandes”.

surge como uma espécie de prova, em diversos momentos, e nos mostra que a adequação entre as classes nem sempre é bem conduzida.

Se a *ratio cognoscendi* nos indica que há objetos abstratos presentes na consciência do sujeito; a *ratio agendi* nos mostra que há uma determinada espontaneidade do sujeito que opera com a primeira. Esses conceitos que se relacionam com a ação são denominados por Schopenhauer de motivos, uma espécie de representação tornada abstrata na consciência reflexiva do homem. Nesse ponto indicamos a dualidade entre os motivos e o sujeito de querer. Por conseguinte, é possível determinarmos que na relação entre os sujeitos fenomênicos temporal, causal e reflexivo, os motivos se encontram no tempo e a vontade (*Wille*) do sujeito é algo atemporal. Sendo que:

(...) a vontade é o ponto de contato do irreconhecível sujeito de vontade, externo ao tempo, com os motivos que se encontram no tempo, de modo que consideramos o presente (*Gegenwart*) como o ponto de encontro do incognoscível sujeito de conhecer, exterior ao tempo, com os objetos que preenchem o tempo.<sup>221</sup>

Cada uma das duas classes, em questão, do *princípio de razão* comunica-se com a outra, quando se pensa na completude da experiência e, em específico, na capacidade humana de agir, que, em última instância, recai sobre uma finidade de motivos tornados abstratos, cujos computo e conflito gerados incitam a consciência a tomar uma posição. A essa tomada de posição do sujeito de querer frente aos motivos, Schopenhauer nomeia decisão. Uma decisão aparece de modo empírico, aos olhos do mundo, por assim dizer, quando o sujeito de querer age e, em seguida, procura determinar quais os motivos que o levou a efetivar a ação. Nesse momento, em que se justapõem os diferentes aspectos do mesmo sujeito, de querer e conhecer, é que surgem a decisão e a ação refletida. Mas, a decisão é antes um ato da vontade que um posicionamento refletido, mesmo por que esse ocorre só depois da ação. Ou seja, a razão tenta dar conta e explicar o que ocorreu no ato da decisão; já a risada demonstra

---

<sup>221</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 46, 1813/ 1950, p. 76.

instantaneamente que não há verdade entre o que é dito e a realidade. Pois, como já lembramos em outro lugar:

O riso se origina sempre e sem exceção da incongruência subitamente percebida entre um conceito e os objetos reais que foram por ele pensados em algum tipo de relação, sendo o riso ele mesmo exatamente a expressão de semelhante incongruência.<sup>222</sup>

Mas, a querela de o sujeito tomar uma decisão antes por um ato de vontade do que por uma ponderada e refletida posição racional, indica-nos tão somente que o sujeito apresenta um estado permanente e que suas decisões surgem de modo necessário.<sup>223</sup> Na *Dissertação* (1813), Schopenhauer nos oferece a sua explicação do que entende por caráter empírico, o qual indica-nos que um determinado sujeito frente a determinados motivos sempre age de modo semelhante, mesmo porque seu caráter representa o estado permanente de sua vontade, que é atemporal e inexplicável. Portanto, tudo o que se apresenta como um motivo à consciência do sujeito depende de sua vontade (caráter) atemporal e como ela se relaciona de modo imediato com os objetos empíricos temporais. A partir desta inserção podemos indicar que a decisão é somente o estado intermediário que correlaciona os motivos presentes no tempo e o sujeito fora do tempo. É por isso que a decisão exprime um ato da vontade.<sup>224</sup>

Na relação que reina ainda entre motivos e decisão, Schopenhauer propõe o seguinte:

Nós devemos especificar o motivo de uma decisão (*Entschlusses*) quando nós indicamos os estados (*Zustände*) de uma representação, seja a completude das representações que compõe o todo da experiência, onde uma relação de objetos entre si deve ser o motivo, ou cadeias juízos (*Verkettungen der Urtheile*), que, entretanto, por fim, deve ter uma relação com objetos reais, *i.e.*, uma verdade material, para fornecer um motivo.<sup>225</sup>

<sup>222</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 13, 1819, p. 105 (Suhrkamp I) e 109 (Unesp).

<sup>223</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 46, 1813/ 1950, p. 76.

<sup>224</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 46, 1813/ 1950, p. 75. O filósofo registra: *Willensakt* para exprimir o que seja a decisão.

<sup>225</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 46, 1813/ 1950, p. 74-5.



Especificar os estados de uma representação, por conseguinte, mostra-nos tão somente de onde se originam os motivos, que levam o sujeito à ação, quando tornados abstratos, e podem ser oriundos tanto de objetos empíricos que incitam o desejo do sujeito, quanto podem corresponder ao conflito advindo dos diversos juízos formados a respeito de algo que também excita o querer do sujeito cognoscente. Nesse registro, conceitos e juízos, presentes na consciência do sujeito de querer, representam motivos, ou seja, traduzem as possíveis considerações e elucubrações que o sujeito maquina quanto ao mundo empírico, que é o único que fornece material suficiente para por o sujeito de querer em ação. Portanto, os conceitos (motivos) correspondem a uma mera abstração da realidade empírica e, além disso, exprimem os diversos estados do sujeito de querer que se apresentam como condição necessária da sua decisão. Nessa instância, os motivos satisfazem não mais que uma coleção de conceitos presentes na consciência do sujeito, eles expressam o que Schopenhauer classifica como lei de motivação. Nessa relação entre a realidade, os motivos e as operações mentais, tanto o jogo de palavras (*Witzspiel*), o chiste (*Witz*) quanto a ação do bufão (*Narr*) brincam com nossa consciência, ora visto “(...) que os conceitos são o veículo (*Vehitel*) de nossos temores (*Befürchtungen*), arrependimentos (*Reue*) e preocupações (*Sorgen*)”,<sup>226</sup> mas, isso exploraremos logo abaixo em uma passagem específica.

Por conseguinte, podemos encerrar esse tema salientando que, em 1813, o filósofo identifica motivos e conceitos, o que não ocorre em seus textos subseqüentes, quando os motivos se tornarão uma espécie de causalidade interna.<sup>227</sup>

<sup>226</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, Capítulo 8: Suplementos ao Primeiro Livro - “*Sobre a Teoria do Risível*”, 1859.

<sup>227</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *A Quádrupla Raiz*, § 43, 1847/ 1986, p. 173 (Suhrkamp III): “(...) descobre-se deste princípio capital que a motivação é a causalidade vista de dentro. A causalidade se apresenta aqui de uma maneira totalmente diferente (...)”. Isso é inteiramente distinto do que se registra na *Dissertação*, § 45, 1813/ 1950, p. 74: “Nós vemos que a lei de causalidade não vale para o querer, pois, segundo esta lei, cada estado resulta sempre e necessariamente de um precedente. Mas, ao momento que toda decisão – seja própria ou alheia – pressupõe sempre uma razão suficiente, deve reinar aqui uma forma particular do princípio de razão suficiente, que eu chamo de *princípio de razão suficiente* de agir, *principium rationis sufficientis agendi* ou, mais abreviadamente, lei de motivação e a razão que a supõe, o motivo”. Contudo, em todas as edições d’*O Mundo*, §

#### 4.2 Sobre o riso (*Lächen*) e sua relação com a lógica

A presença de uma teoria sobre riso em Schopenhauer pode parecer-nos, à primeira vista, algo inusitado. Mas não o é, porque suas considerações sobre o riso têm estreitas relações com o que ele entende por verdade, de modo que o acontecimento do riso interrompe a instância da verdade, cuja identificação corresponde à relação existente entre o conhecimento abstrato e o intuitivo (puro ou empírico).

Entendemos o riso, em Schopenhauer, como um fenômeno que evidencia a falta de congruência entre o falado e o real. A congruência é a forma de adequação possível entre as diversas classes do *princípio de razão*, quando se relaciona uma classe de objetos com outra. Para sermos mais precisos, a congruência representa a compatibilização de um conhecimento intuitivo com um abstrato e a partir dessa relação surge o que o filósofo entende por verdade. O riso rompe com essa concepção de verdade, pois seu acontecimento demonstra-nos que há casos em que a congruência não ocorre.

Se a verdade é marca de adequação entre conhecimentos e o riso é sinal de inadequação, podemos demarcar que tanto a congruência quanto a incongruência possuem um limite lógico. A determinação de uma verdade é dada por juízos que relacionam uma série de conceitos em silogismos: a ciência, por exemplo, procede desse modo, para tanto basta lembrarmos que a verdade é a relação de um juízo com algo externo a ele. Quando a articulação entre os juízos mostra incompatibilidade, temos o erro e desse pode resultar o riso.

---

16 (1819, p. 128, 1844, p. 98, 1859, p. 102 – paginações originais), podemos encontrar o registro de que os motivos são conceitos abstratos: “Portanto, em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos (...)”. (cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, 1819, § 16, p. 139 (Suhrkamp I) e 141 (Unesp).

Então, o riso sublinha que a associação judicativa pretendida apresenta problemas de congruência entre os termos escolhidos. O riso é tanto um efeito quanto uma evidencia de que a verdade não é o caso.

A correspondência entre verdade (congruência) e riso (incongruência) é tão próxima que nos é possível manipulá-los. Podemos elaborar histórias de diversos modos quando queremos enganar, ludibriar ou mesmo nos safar de alguma situação. Nesse caso compomos um embuste como se fosse uma verdade em benefício próprio. Aqui se tem uma mentira no lugar de uma verdade. Porém, também nos é facultado dispor os conceitos quando pretendemos causar o riso. O chiste é exemplo desse uso. Nos dois casos o pensamento acompanha o fluir das histórias. Não obstante, cremos em um, pois desconhecemos o motivo da mentira e, do outro, rimos porque reconhecemos que as palavras foram usadas de forma incongruente.

O chiste, de acordo com Schopenhauer, sendo uma forma de pensamento que pretende causar o riso dispõe das regras lógicas. Para ocorrer o riso é preciso que acompanhem o movimento do pensamento (silogismo) chistoso e que tenhamos o repertório lingüístico necessário para compreender a incongruência que se coloca nos juízos em jogo. Esse repertório, de acordo com o texto de *O Mundo* (1859), expressa, via linguagem, as condições formais do pensamento, àquelas leis metalógicas necessárias a todo pensar.<sup>228</sup> Pois, em última instância, as diversas esferas conceituais também podem ser distinguidas, conforme os gramáticos caracterizam, em classes de palavras específicas, tais como substantivos, adjetivos, verbo e toda partícula inerente as línguas existentes.

A gramática está para a lógica como a roupa está para o corpo. Aqueles conceitos supremos, baixo fundamental da razão, alicerce de todo pensamento mais especial, sem cuja aplicação, portanto, pensamento algum pode avançar, não deveriam, pergunto, residir ao fim naqueles conceitos que justamente devido à sua

---

<sup>228</sup> As leis metalógicas são: princípio de identidade, de contradição, do terceiro excluído e de conhecer.

universalidade excedente (transcendentalidade) têm sua expressão não em palavras, mas em classes completas de palavras, já que em cada uma delas, não importa qual seja, um deles já está pensado e, de acordo com isso, sua designação teria de ser procurada não no léxico, mas na gramática?<sup>229</sup>

Essas categorias gramaticais nos fornecem de modo empírico, através da fala, as partes do discurso, cuja forma essencial encontra-se nas formas *a priori* do pensamento. A língua, portanto, compõe um conjunto formal estruturado por classes conceituais, semântica e sintaxe, cuja plasticidade se apresenta quando pensamos e pronunciamos por meio de flexões, conjugações<sup>230</sup> e leis lógicas as palavras disponíveis no léxico.

Constatamos reflexos da interpretação de Schopenhauer sobre os chistes e, por extensão, à versatilidade da linguagem como um todo expressos em um trabalho recente de Lingüística, cujo foco pretende evidenciar-nos, entre outras coisas, a relação entre chiste e pensamento. Lenita Esteves, em sua tese de doutorado *Fannegans Wake: a tradução (im)possível* (1999),<sup>231</sup> explica-nos que o chiste não rompe as leis do pensamento. Isso auxilia-nos na compreensão da relação de sentido presente nos chistes quando enunciados, assim como, do riso, proposto por Schopenhauer, que não rompe com as leis do pensamento e com a sintaxe da língua. Lenita Esteves (1999) diz-nos que:

(...) o chiste ocorre num enunciado como um corte, uma quebra, uma ruptura inesperada que provoca o riso. Conseqüentemente, é preciso haver um tecido de língua no qual irrompa o chiste. E esse tecido é geralmente ordenado, segue as leis da língua em questão. Leis sintáticas, semânticas, de coerência. (...). É interessante observar, neste ponto, que o chiste não rompe exatamente com leis sintáticas, mas sim reagrupa palavras ou fragmentos de palavras de uma forma inusitada, mas que, ao mesmo tempo, não deixa de obedecer às leis que constituem a língua. (...). Saber

<sup>229</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1859, p. 642 (Suhrkamp I) e 595-6 (Unesp).

<sup>230</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Crítica da Filosofia Kantiana*, 1859, p. 642 (Suhrkamp I) e 136 (Pensadores).

<sup>231</sup> Tese de doutorado defendida no Departamento Lingüística da Unicamp em 1999.

uma língua é essencial para rirmos de um chiste, e um grande passo para fazermos parte da paróquia.<sup>232</sup>

Sem reconhecermos a incongruência presente no silogismo não rimos: só rimos, em última instância, porque compreendemos que o princípio de adequação, que leva a verdade, entre as formas de conhecimento possível, não foi obedecido. Com esse registro podemos destacar que rimos do que entendemos, o que é justificado quando examinamos tanto a teoria do riso schopenhaueriana quanto o estudo de Esteves (1999). Sendo assim, o riso acompanha o pensamento e essa é a grande inovação trazida pela teoria do riso de Schopenhauer.

Com Schopenhauer, o riso deixa de ser um mero efeito adverso das coisas externas, tais como a fealdade e a falta de virtude, por exemplo, e passa ser uma representação que nos mostra a ausência de compatibilidade entre a realidade e o pensado. Tanto é assim que o riso suspende o princípio de identidade, ou seja, o riso é a completa supressão do *princípio de razão*.<sup>233</sup>

#### 4.2.1 O chiste e o silogismo

Verena Alberti (2002) argumenta que o risível, na antiguidade, é determinado por *geloion*, em grego, e *ridiculum*, em latim. A intérprete, amparada na obra *Lachen, Komik und Witz in der Antike* (1969) de Wilhelm Süß, salienta que ambos esses termos oriundos da antiguidade clássica são compreendidos respectivamente, em alemão, por *Komik* e *Witz*, que expressam a idéia de cômico em geral. Por esta leitura, então, poderíamos entender que *Witz*,

<sup>232</sup> Cf. ESTEVES, 1999, p. 13 e 17.

<sup>233</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 13, 1819, p. 104 (Suhrkamp I) e 109 (Unesp).

que comumente se traduz chiste, é sinônimo de ridículo e risível. Compreendemos que essas acepções estão presentes no texto de Schopenhauer.

Schopenhauer usa, na primeira edição d'*O Mundo* (1819), o termo *Witz*, que exprimimos como chiste. No segundo volume da versão de 1859, encontramos os termos *Witzworten*, também compreendido por nós como chiste, e *Wortspiel* para jogo de palavras. Quanto ao vocábulo *Narrheit*, adjetivado na sentença *närrische Handlung*, o entendemos como correlato de insensato/ cômico (*Komisch*) e, talvez, se aplique ao que hoje chamamos vulgarmente de “sem-noção”.<sup>234</sup> Em conformidade com isso, todo risível ou é uma ocorrência chistosa (*witziger Einfall*) ou ação insensata (*närrische Handlung*).<sup>235</sup> Ademais, o chiste encontra-se sempre em palavras, o cômico, em sua maioria, nas ações, embora também apareça acompanhado por palavras.

Schopenhauer apenas no volume dois d'*O Mundo*, no capítulo VIII - teoria do riso - explica-nos o modo de composição do chiste e, por consequência, seu efeito, o riso, com o auxílio de uma das figuras silogísticas aristotélicas.

Somente a primeira figura silogística nos permitiria, segundo Schopenhauer, relacionar em suas premissas os termos de modo a compor um chiste, pois ela nos faculta compor um pensamento em que se articula uma premissa maior, de caráter incontestável, com

<sup>234</sup> O dicionário Duden da língua alemã indica que o termo *Narrheit* significa, grosso modo, loucura, ou tolice. O sufixo *Narr* significa insensato, disparatado, tolo, doido. No histórico da língua o termo já registrou os significados de brincalhão, charlatão, farsista e bufão. Todos esses conceitos remontam às comédias de teatro ou ao bobo da corte.

<sup>235</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 13, 1819, p. 106 (Suhrkamp I) e 109 (Unesp). Elencamos a seguir a passagem alemã que apresenta esses dois conceitos e as traduções de que dispomos para a referida passagem. No original temos o seguinte: “Demnach ist jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall oder eine närrische Handlung (...)”; Jair Barbosa (2005), em nossa versão portuguesa, optou por: “Em conformidade com isso, todo risível é ou um caso de dito espirituoso, ou de uma ação disparatada (...)”; E. F. Payne (1969), na edição inglesa, verte: “Therefore everything ludicrous is either a flash of wit or a foolish action (...)”; a edição francesa de A. Burdeau (2003) apresenta: “Par conséquent, tout ce qui fait rire est un trait d’esprit ou un acte bouffon (...)”; a versão italiana de Paolo Savj-Lopez e Giuseppe De Lorenzo (1991) inscreve: “Per conseguenza ogni ridicolo è una trovata umoristica, oppure un’azione buffonesca (...)”; e a espanhola de Pilar López de Santa Maria (2009) apresenta: “Por consiguiente, lo irrisorio es, bien una ocurrencia chistosa, o bien una acción excéntrica (...)”. Os grifos são nossos.

uma menor que apresenta um caráter inesperado. Essa junção entre as duas proposições estabelece uma relação donde surge uma conclusão de caráter de risível.

No silogismo formado entre as duas premissas e a conclusão, encontramos os termos (conceitos), objetos da razão, que compõem e relacionam cada juízo do raciocínio. As premissas têm denominação específica: maior, menor e conclusão. Cada possível tríade silogística recebe uma classificação específica devido à posição dos termos no jogo das sentenças: primeira, segunda e terceira figuras.<sup>236</sup> Mas, há diversos modos de composição em cada figura, já que existem premissas universais ou particulares, de um lado, e afirmativas ou negativas de outro.

Schopenhauer argumenta que na primeira figura se compara o predicado da maior com o sujeito da menor. Pois, essa figura é a única em que o termo médio ocupa posições contrárias quando comparamos ambas as premissas maior e menor: na premissa maior (*Ma*) ele, o termo médio, é sujeito e na menor (*Me*) é predicado, mas ele não aparece na conclusão.

A vantagem da primeira é obtida somente porque se compara o predicado da maior como sujeito da menor e nunca o inverso. Essa regra, essencial à primeira figura, faz que o termo médio ocupe os dois lugares de nomes contrários, a saber, o sujeito na maior e o predicado na menor.<sup>237</sup>

É a partir dessa comparação que nos torna plausível pensar um silogismo risível. As duas outras figuras silogísticas aristotélicas consideradas por Schopenhauer como autênticas<sup>238</sup> apresentam o termo médio nas duas premissas com uma única função, ou como predicado, na segunda figura, ou como sujeito, na terceira figura. Dessas duas o riso jamais

<sup>236</sup> As três figuras aristotélicas admitidas por Schopenhauer são as seguintes. A primeira figura é expressa por: 1ª.  $M \rightarrow P$  (*Ma*); 2ª.  $S \rightarrow M$  (*Me*); e 3ª.  $S \rightarrow P$  (*Conclusão*). A segunda: 1ª.  $P \rightarrow M$  (*Ma*); 2ª.  $S \rightarrow M$  (*Me*); 3ª.  $S \rightarrow P$  (*Conclusão*). A terceira: 1ª.  $M \rightarrow P$  (*Ma*); 2ª.  $M \rightarrow S$  (*Me*); e 3ª.  $S \rightarrow P$  (*Conclusão*).

<sup>237</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Suplementos*, Capítulo X, 1859/ 1986, p. 146 (Suhrkamp II).

<sup>238</sup> Schopenhauer em *O Mundo - Suplementos*, Capítulo VIII: *Sobre a Silogística*, argumenta que apenas as três primeiras figuras silogísticas são próprias a Aristóteles. A quarta pertenceria, segundo os árabes, ao Galeano. (Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Suplementos*, Capítulo X, 1859/ 1986, p. 147 (Suhrkamp II)).

pode resultar, pois em suas premissas o predicado não transita entre as sentenças e, por isso, não pode ser comparado.

Os outros dois termos que compõem o silogismo são denominados de maior e menor. Sendo que, o termo maior aparece como predicado da conclusão e o menor como sujeito. Essa estrutura organiza-se sempre com o termo médio posicionado na primeira premissa como sujeito e, na segunda, como predicado. Já a conclusão apresenta os outros dois termos, maior e menor, que se vinculam ao médio nas premissas. De acordo com isso, a primeira figura apresenta-se genericamente<sup>239</sup> do seguinte modo: *MP* e *SM: SP*. Portanto, existem três termos ou esferas conceituais que se correlacionam na operação silogística e Schopenhauer pretende que nós leitores vislumbremos um silogismo por meio de exemplo ligado a um fato empírico.

A pilha carregada (*Voltische Säule*) poderia ser considerada a imagem sensível (*Sinnbild*) do silogismo; seu ponto de indiferença, no centro, é o termo médio, que é o vínculo de ambas as premissas, em virtude do qual elas têm o poder de concluir (*Schlußkraft*); por sua vez, ambos os conceitos díspares, que na verdade constituem a comparação, são representados pelos dois pólos heterogêneos da pilha.<sup>240</sup>

Abaixo apresentamos dois silogismos. O Primeiro articula seus conceitos de modo congruente, dado que o comunicado pelos juízos pode ser atestado como verdadeiro, quando verificamos cada uma das afirmações face ao mundo empírico. Sendo assim, temos além das verdades expressas logicamente em cada premissa, a verdade empírica. O segundo silogismo articula termos (maior e menor) que correspondem a esferas distintas de conhecimento e, por isso, temos um raciocínio no mínimo errôneo ou chistoso, quando se tem intenção de iludir o ouvinte.

| 1º. Silogismo congruente (verdadeiro)                           | 2º. Silogismo incongruente (chistoso)                             |
|---|---|
| ( <i>Ma</i> ): “Todo homem ( <i>M</i> ) é mortal ( <i>P</i> )”; | ( <i>Ma</i> ): “Todo homem ( <i>M</i> ) é racional ( <i>P</i> )”; |

<sup>239</sup> Pois desconsideramos os modos do silogismo, cuja exposição tem de indicar as possíveis relações entre premissas universais e particulares e entre sentenças afirmativas e negativas.

<sup>240</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Suplementos*, Capítulo X, 1859/ 1986, p. 153-4 (Suhkamp II).



|   |   |
|---|---|
| (Me): “Todo racional (S) é homem (M)”;  | (Me): “Todo mamífero (S) é homem (M)”;    |
| (C.): “Todo racional (S) é mortal (P)”. | (C.): “Todo mamífero (S) é racional (P)”. |

As duas formas de silogismo apresentadas acima expressam relações entre conceitos, que pertencem a esferas distintas. Porém, a nossa habilidade com a linguagem, reflexo das condições *a priori* do pensamento (leis metalógicas), e com o contexto (fruto de nossas experiências de vida) faz-nos entender e rir de pensamentos semelhantes à do segundo exemplo, uma vez que acompanhamos o que é comunicado e percebemos, ao final, a incongruência do que nos declarado: “De ordinário (*Regel*) o riso é um estado prazeroso (*vergnüglicher Zustand*): a percepção da incongruência entre o pensado e o intuído, *i.e.*, a realidade (*Wirklichkeit*) nos causa alegria (*Freude*) e nos entregamos (...) ao espasmo nervoso que esse descobrimento nos causa”.<sup>241</sup> Essa espécie de raciocínio é o que caracteriza o chiste, para Schopenhauer, pois suas premissas buscam compatibilizar dois ou mais objetos reais bem diferentes por meio da identificação de esferas distintas de conceitos.<sup>242</sup> Mas, nossa consciência percebe o embuste e, então, rimos.

A *ratio cognoscendi*, forma *a priori* da nossa faculdade raciocinativa e uma das quatro classes do *princípio de razão*, expressa os modos de funcionamento da consciência reflexiva, seja quando essa se refere a outras espécies de representações, seja quando representa suas próprias condições de pensamento inerentes à lógica pura. É por isso que a *ratio cognoscendi* também é uma mostra de como a ciência, que depende tanto da linguagem quanto da deliberação, se fundamenta. A ciência constitui-se como um conjunto de saberes sistematizados organizados pela faculdade reflexiva, que ordena diversas esferas conceituais de modo homogêneo e os examina junto à intuição para sedimentar a verdade, se essa for o caso. Além dessa característica o *principium cognoscendi*, nos possibilita entender o

<sup>241</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo - Suplementos*, Capítulo X, 1859/ 1986, p. 130 (Suhrkamp II).

<sup>242</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, § 13, 1819, p. 108 (Suhrkamp I) e 112 (Unesp).

fenômeno do riso que, segundo Schopenhauer, depende da relação conceitual presente no argumento e da capacidade de compreensão do ouvinte face ao que lhe é comunicado.

De um lado, a ciência é expressão de verdade - sistematizada e homogênea - e indica que na composição do argumento a congruência entre as classes do *princípio de razão* coloca-se de modo coerente. Por outro lado, o riso é expressão e efeito de que uma inverdade nos é apresentada e, desse modo, o riso revela que a congruência entre as classes do *princípio de razão* não é o caso, pois no silogismo declarado as esferas conceituais, que representam o mundo intuitivo, não estão devidamente separadas. Ambos os fenômenos, estritamente humanos, a ciência e o riso, dependem, de acordo com Schopenhauer, da capacidade dos envolvidos em acompanhar o movimento do pensamento, expressão exclusiva da razão expressa pela *ratio cognoscendi*.

## Conclusão

Schopenhauer pretendendo apresentar um princípio que fosse suficiente para expressar como se compõe o conhecimento e quais suas leis, elabora as bases fundamentais de um sistema e, por esse motivo, estabelece diálogo com diversos filósofos no seu trabalho inaugural da *Dissertação* (1813),<sup>243</sup> alguns autores são nomeados enquanto outros não o são. No entanto, ao longo de seu texto notamos a presença constante da filosofia kantiana, que foi apresentada ao jovem autor por G. E. Schulze,<sup>244</sup> seu professor de filosofia em Göttingen.

A redação final da *Dissertação* (1813) é de setembro e seu processo de gestação pode ser mapeado graças aos *Manuscritos Póstumos* deixados por Schopenhauer a Julius Frauenstädt e Wilhelm von Gwinner, seu executor testamentário e no primeiro capítulo de nosso trabalho buscamos, na medida do possível, indicar alguns movimentos do autor na busca do estabelecimento do *princípio de razão* presente na *Dissertação* (1813).

Esperamos que a disposição dos fragmentos (45, 55, 93, 94 e 95) que elencamos apresente ao leitor certa clareza quanto ao trajeto e determinadas escolhas que o jovem autor articulou ao buscar edificar seu sistema. Pois, ao escolher tais documentos, buscamos entender como o jovem Schopenhauer concebia determinados conceitos e os articulava para determinação de um princípio de conhecimento que fosse *a priori* e universalmente válido. São esses dois motivos que, segundo nosso modo de ver, levaram o autor a definir no fragmento 45 (*H.N.*: Berlim, 1812, vol. I) a representação como elemento comum e necessário para identificação do problema do conhecimento, que é polarizado entre sujeito e objeto. Mas,

---

<sup>243</sup> As fichas de empréstimos das bibliotecas compiladas por Hübscher nos indicam o percurso de leitura de Schopenhauer (cf. CHENET, 1991, p. 9, nota 14).

<sup>244</sup> Schulze foi professor de Schopenhauer em Göttingen e torna-se conhecido por ter travado debate com Reinhold a respeito do estatuto da coisa-em-si kantiana. (cf. GRIGENTI, 2000, p. 74-5). É Chenet quem destaca a influência de Schulze na formação de Schopenhauer (cf. CHENET, 1991, p.08).

essa primeira articulação transforma-se, ao longo do período, e apresenta novos contornos. Primeiro, será associada aos princípios de identidade e contradição, duas leis que nos definem se um conhecimento é válido ou não, pois por elas o sujeito julga a composição dos juízos: “O *principium rationis sufficientis* não é nada além do que (*nichts als*) o *principium identitatis* aplicado – à cópula”.<sup>245</sup> Já nos fragmentos 93, 94 e, por fim, 95, começam a ser mais bem delineadas as classes (leis) específicas *a priori* que expressam o modo de funcionalidade do *princípio de razão*. Portanto, o pensamento do autor nos parece um crescendo, quando observamos os *Manuscritos* (1812-1813) e a *Dissertação* (1813), até que culmina na primeira definição do *principium rationis sufficientis* de 1813 e, nesse vemos estabelecidas as quatro classes definitivas (*fiendi, cognoscendi, essendi e agendi*) que regem a filosofia posterior do filósofo, apesar de surgirem algumas mudanças na arquitetura geral do referido princípio.

Buscamos destacar quais são as possíveis relações da segunda classe - *ratio cognoscendi* - do *princípio de razão* (1813) face às outras representações, que lhes servem de fundamento e acabam por justificar a verdade no sistema de conhecimento proposto por Schopenhauer.

Toda a concepção de verdade apresentada na *Dissertação* (1813) depende da congruência entre as classes, que ocorre quando uma abstração, expressa linguisticamente (pensamento, fala), corresponde a um dado intuitivo de onde foi retirada. Essa noção de verdade que Schopenhauer apresenta, a nosso ver, ainda exprime os principais tópicos inerentes à doutrina kantiana, que se caracteriza pelas condições e faculdades *a priori* do sujeito de conhecimento. Tanto é assim, que no texto da *Dissertação* (1813) toda verdade, para ser instaurada, depende das condições *a priori* (que são expressas em classes específicas pelo *princípio de razão*) da consciência do sujeito que são sensibilidade, entendimento e razão.

---

<sup>245</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *H. N.*, Berlim, fragmento 55, 1812, vol. I, p. 31.

A concepção de verdade apresentada na *Dissertação* (1813) tem, portanto, os moldes kantianos por paradigma. Isso se altera a partir d'*O Mundo* (1819), quando a condição de verdade metafísica, que antes era expressa pelas condições formais da consciência do sujeito, se refere à idealidade da matéria - que passa a ser o correlato efetivo do sujeito e da lei de causalidade. No entanto, o foco principal do nosso trabalho foi descrever como Schopenhauer concebe sua teoria da verdade presente na *Dissertação* (1813), tendo a doutrina kantiana do juízo por modelo. Embora, nem sempre o filósofo aceite os pressupostos de Kant.

O estatuto da ciência é uma questão central no sistema schopenhaueriano, sendo que a sua sistematicidade conceitual depende da diversidade empírica e buscamos indicar essa relação no terceiro capítulo de nosso trabalho. Uma das tarefas do *principium rationis* é expressar como se distinguem, classificam e também se integralizam formas distintas de conhecimento dentro dos mais diversos sistemas e modelos científicos. Desse fato desprendemos que a organicidade de toda ciência depende da relação entre duas classes ou mais, sendo sempre uma delas a *ratio cognoscendi*. Mas, toda ciência comporta princípios intuitivos e abstratos em seus postulados e, por esse motivo, Schopenhauer confronta-se tanto com àqueles autores que determinam o corpo da ciência como estritamente dedutivo quanto com os que não separam claramente princípios (*Gründe*) causais e abstratos.

No texto da *Dissertação* (1813) pudemos observar que Schopenhauer tece argumentos contra alguns filósofos que não distinguiram claramente entre princípios causais e abstratos.<sup>246</sup> Ele nos diz, por exemplo, que Descartes admite um princípio de conhecimento (*Erkenntnisgrund*) lógico no lugar de um causal para provar a existência de Deus. Descartes na resposta às segundas objeções nas *Meditationes de Prima Philosophia*, axioma I, argumenta:

---

<sup>246</sup> Schopenhauer na primeira versão da *Dissertação* (1813) se coloca diretamente contra Descartes (§ 7), Espinosa (§ 8) e menciona que Wolff (§ 10) distingue apenas um aspecto do *princípio de razão*.

Não há nenhuma coisa existente da qual não se possa demandar a causa pela qual existe. Pois isso se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é a causa ou a razão pela qual não precisa de qualquer coisa para existir.<sup>247</sup>

Descartes pretende com esse argumento demonstrar a existência de Deus, mas a prova cartesiana é falível para Schopenhauer, pois não distingue o conhecimento de causa (*Ursache*) do princípio (*Grund*) lógico. A análise da referida passagem mostra-nos o que Schopenhauer entende por erro cartesiano. O argumento cartesiano pode ter suas premissas dispostas da seguinte maneira:

- I. Toda coisa (*res*) tem uma causa (*causa*) pela qual existe (*existit*);
- II. A causa é demandada de Deus;
- III. Deus não tem necessidade de causa para existir;
- IV. A natureza mesma de Deus é sua causa e razão (*causa sive ratio*);
- V. Logo, Deus não necessita de causa (*nulla causa indiget*) para existir.

O erro cartesiano, se nos atemos a proposta schopenhaueriana, estaria inscrito na premissa IV. Entendemos, amparados no texto de Schopenhauer, que a proposição III, ao dizer “Deus não tem necessidade de causa para existir”, deveria apresentar como consequência, em IV, que “é propriedade da natureza de Deus ser um princípio de conhecimento”<sup>248</sup> e não que “sua natureza mesma é sua causa e razão”. A sentença IV, se nos atemos à crítica que Schopenhauer dirige a dedução de Descartes, não é consequência de III nem antecedente de V.

No texto d’*O Mundo* (1819) a postura schopenhaueriana é mais evidente face aos modelos e doutrinas dos quais discorda. Schopenhauer não somente nomeia filósofos de quem diverge, mas coordena em conjuntos (escolas) os autores que teriam falhado na exposição de

<sup>247</sup> Cf. DESCARTES, 1979, p. 172.

<sup>248</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 7, 1813/ 1950, p. 9.

como o saber se organiza em classes específicas, e se expressa *a priori* por meio do *princípio de razão suficiente*.

Os sistemas que partem do objeto sempre tiveram, o mundo intuitivo inteiro como problema, e sua ordenação, como problema. Contudo, o objeto que tomam como ponto de partida nem sempre é esse mundo, ou seu elemento fundamental, a matéria. Antes, é possível fazer uma classificação de tais sistemas conforme as quatro classes de objetos possíveis estabelecidas no meu ensaio introdutório.<sup>249</sup>

Toda essa crítica e posicionamento contra a possível confusão e indistinção entre princípios causais e racionais são necessários para a exposição das ciências. Pois, o saber sistemático das ciências sempre se fundamenta em uma razão (*Grund*), ora visto que todo princípio (*Grund*) demanda um porque (*Warum*)<sup>250</sup> e, quando não separamos bem cada espécie de razão inerente a todo nosso conhecimento, corremos o risco de colocar um princípio no lugar de outro, assim como, Schopenhauer aponta que Descartes fez. Se essa espécie de indistinção acometer um modelo científico, podemos condenar em série a distribuição da sistematicidade científica e isso Euclides também o fez, segundo Schopenhauer.

Euclides, ao propor a dedução da geometria segundo as leis lógicas do princípio de contradição, não se atém que tempo e espaço possuem estatutos *a priori* e, por isso, pertencem a uma classe específica de conhecimentos. Essa é a principal crítica que Schopenhauer nos proporciona em relação ao modelo euclidiano, o qual é, em grande medida, adotado nas demais ciências em detrimento dos conhecimentos intuitivos.

A especificidade de cada classe do *princípio de razão*, que Schopenhauer busca apresentar-nos, ao propor que existem formas distintas de relação entre sujeito e objeto, é essencial para compreendermos que há mais de uma espécie de ciência. Cada um dos

<sup>249</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *O Mundo*, 1819, § 7, p. 61 (Suhrkamp I) e 71 (Unesp).

<sup>250</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Dissertação*, § 4, 1813/ 1950, p. 7.

possíveis campos científicos (lógica, matemática, física e política, por exemplo) estaria ligado a uma classe específica de objetos do *princípio de razão*. Pois, para cada forma particular de conhecimento sistematizado, via razão, estabelece-se uma verdade que depende da relação entre as classes.

As relações possíveis entre o *principium cognoscendi* e as demais classes do *princípio de razão* perpassa e expressa toda funcionalidade do conhecimento reflexivo dado que a razão abstrata coordena todo sistema possível de relação entre sujeito e objeto. Contudo, nos é factível identificar que a propensão humana à verdade não é caso único quando nos referimos à segunda classe do *princípio de razão*. O riso também é um acontecimento inerente, segundo Schopenhauer, à faculdade de abstração, tanto que quando ele se manifesta é porque o pensamento expresso não é suficiente para adequar de modo congruente a relação entre as classes de objetos possíveis ao sujeito. O riso é tanto uma demonstração, perante o comunicado, de que a verdade pretendida não corresponde aos fatos, quanto um efeito, cuja manifestação denuncia o declarado como não congruente. Pois, constatamos a falsidade presente na ligação entre as esferas conceituais que buscam relacionar representações distintas que chegam à consciência do sujeito. Por esses motivos, rimos.



## Bibliografia

### Obras de Schopenhauer

#### 1. Em alemão

**SCHOPENHAUER, A.** (1985). “Der Handschriftliche Nachlaß – Bd. I: Frühe Manuskripte [1804-1818],“ München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

\_\_\_\_\_. (1819). “Die Welt als Wille und Vorstellung”, Leipzig: F. A. Brockhaus. Base virtual Googlebooks.

\_\_\_\_\_. (1986). “Die Welt als Wille und Vorstellung” - Sämtliche Werke, Bd. I: Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 661, Wolfgang von Löhneysen, Stuttgart, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

\_\_\_\_\_. (1986b). “Die Welt als Wille und Vorstellung” - Sämtliche Werke, Bd. II: Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 662, Wolfgang von Löhneysen, Stuttgart, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

\_\_\_\_\_. (1950). “Über die vierfache Wurzel des atzes vom zureichenden Grunde (*Dissertation* - 1813)”, Arthur Hubscher, Wiesbaden: Eberhard Brockhaus Verlag.

#### 2. Em português

**SCHOPENHAUER, A.** (1980). “Crítica da Filosofia Kantiana” in Coleção Os pensadores, tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: editora Abril Cultural, 2ª. edição.

\_\_\_\_\_. (2005). “O mundo como Vontade e como Representação”, tradução Jair Barboza. São Paulo: editora Unesp.

#### 3. Em outras línguas

**SCHOPENHAUER, A.** (1998). “De la Cuadruple Raiz del Principio de Razon Suficiente”, tradução Leopoldo Eulogio Palacios. Editorial Gredos, 1ª. Reimpressão.

\_\_\_\_\_. (1991). “De la Quadruple Racine du Príncipe de Raison Suffisante, edition complète (1813-1847)”, tradução F. C. Chenet. Paris : Librarie philosophique J. Vrin.

\_\_\_\_\_. (2009). “El Mundo como Voluntad y Representación”, tradução Pilar López de Santa Maria. Madri: editora Trotta.

\_\_\_\_\_. (1991). “Il Mondo come Volontà e Rappresentazione”. Roma, Bari: Biblioteca universale Laterza, 66, editora Laterza.

\_\_\_\_\_. (2002). “La Quadruplici Radice del Principio di Ragione Sufficiente (1813)”, tradução Amedeo Vigorelli. Milão, Itália: editora Guerini e Associati.

\_\_\_\_\_. (2003). “Le Monde comme Volonté et comme Représentation”, tradução A. Burdeau, edição revista por Richard Roos. Paris : Presses Universitaires des Frances - Perspectives Germaniques Puf ‘Quadrige’, 1ª. edição.

\_\_\_\_\_. (1988). “Manuscript Remains”, v. 1 e 2, tradução E. F. J. Payne. Nova Iorque: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (1996). “Scritti Postumi. I Manoscritti Giovanili (1804-1818), volume I, Classici 64”, tradução Franco Volpi, editor Sandro Barbera. Milão - Itália: Adelphi edizioni S.P.A.

\_\_\_\_\_. (1969). “The World as Will and Representation”, tradução E. F. J. Payne. Nova Iorque: Dover publishing.

#### **A. Interpretes da filosofia de Schopenhauer**

**BARBERA, S.** (2004). “Une Philosophie du Conflit: Études sur Schopenhauer”, tradução Marie-France Merger e Oliver Ponton. Paris: Presses Universitaires des Frances - Perspectives Germaniques - Puf .

**CACCIOLA, M. L. M.** (1981). “A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer”. São Paulo: Dissertação de Mestrado Departamento de Filosofia (USP), inédita.

\_\_\_\_\_. (1997). “Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo”. São Paulo: editora Universidade de São Paulo - Edusp.

**GRIGENTI, F.** (2000). “Natura e Rappresentazione”. Nápoles, Itália: editora La Città Del sole.

**JANAWAY, C.** (1999). “Cambridge Companion to Schopenhauer”. Reino Unido: Cambridge University Press.

**KAMATA, I.** (1988). “Der Junge Schopenhauer. Gênese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung”. München: Verlag Karl Alber Freiburg.

**MÉDITCH, P.** (1923). “La Théoria de l’ Intelligence chez Schopenhauer”. Paris: Librairie Félix Alcan.

**SAFRANSKI, R.** (1991). “Schopenhauer y los Años Salvajes de la Filosofía”. Madrid: Alianza Editorial.

**WHITE, F. C.** (1999). “The Fourfold Root“, *in* The Cambridge companion to Schopenhauer, editor Christopher Janaway. United Kingdom: Cambridge university press, United Kingdom, p. 63-92.

## **B. Obras de Kant**

**KANT, I.** (2008). “Crítica da Razão Pura”, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa-Portugal: editora fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição.

\_\_\_\_\_. (1999). “Crítica da Razão Pura”, tradução Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: editora Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (2005). “Forma e Princípios do Mundo Sensível e Inteligível - Dissertação 1770” *in* *Escritos Pré-críticos*, tradução Paulo Licht dos Santos. São Paulo: editora Unesp.

\_\_\_\_\_. (1992). “Lógica”, compilado por Gottlob Benjamin Jäsche, tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: editora Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. (1999). “Manual dos Cursos de Lógica Geral”, compilado por Gottlob Benjamin Jäsche tradução Fausto Castilho. Campinas (SP): editora Unicamp e UFMG, 1ª. Edição.

### **C. Interpretes da filosofia de Kant**

**CAYGILL, H.** (2000). “Dicionário Kant”, tradução Valerio Rohden. Rio de Janeiro: editora Jorge Zahar.

**GIL, F.** (1997). “Recepção da Crítica da Razão Pura”. Lisboa-Portugal: editora fundação Calouste Gulbenkian.

**GUYER, P.** (1999). “Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy”, *in* *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editor Christopher Janaway. Reino Unido: Cambridge University Press, p. 193-117.

**LOPARIC, Z.** (2000). “A Semântica Transcendental de Kant”. Campinas - São Paulo: Cadernos de História da Filosofia - CLE, editora Unicamp.

**SMITH, N. K.** (1923). “A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason”. Londres: Macmillan and Co, limited.

**SMITH, N. K.** (1923). “A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason”. London: Macmillan and Co, limited.

**VAIHINGER, H.** (1976). “Kommentar zur Kants Kritik der Reinen Vernunft”, New York - London: Garland.

### **D. Demais obras**

**ALBERTI, V.** (2002). “O Riso e o Risível na História do Pensamento”. Rio de Janeiro: editora Jorge Zahar Editor, 2ª. edição.

**BÜRJA, A.** (1786). “Der selbstlernende Algebrist oder deutliche Anweisung zur ganzen Reßkunst - Erster Theil”. Berlin und Libau: Lagarde und Friedriche. Base virtual Googlebooks.

**BÜRJA, A.** (1787). “Der selbstlernende Geometer oder oder deutliche Anweisung uzr ganzen Reßkunst”. Berlin e Libau: Lagarde und Friedriche. Base virtual Googlebooks.

**DESCARTES, R.** (1979). “Respostas e Objeções. Proposição I: A existência de Deus é Conhecida pela Simples Consideração de sua Natureza”, *in* Os Pensadores, tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: editora Abril Cultural, 2ª. edição.

**ESTEVES, L.** (1999). “A (Im)possível tradução de ‘Finnegans Wake’: uma Investigação Psicanalítica”, São Paulo: Tese de Doutorado Departamento de Lingüística (Unicamp), inédita.

**FAUSTINO, S.** (Inédita). “A Gramática Filosófica Segundo Schopenhauer”. Texto apresentado no Terceiro Congresso Internacional Schopenhauer – USP, 2005.

**FREÈVE, J.** (1988). “Le Bestiarie de Platon”. Paris: éditions kimé.

**HEATH. T.** (1956). “Euclid: the Thirteen Books of the Elements, vol. 1 (books I and II)”. Nova Iorque: Dover publications, inc.

**LOBATO, M.** (2009). “Memórias de Emília”, ilustrações Paulo Borges. São Paulo: editora Globo, 2ª. edição.

**PLATÃO.** (1997). “A República”, tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa - Portugal: editora Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª edição.

\_\_\_\_\_. (1993). “Menon”, tradução Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa - Portugal: editora Colibri, 2ª. edição.

\_\_\_\_\_. (2002). “Timeu”, tradução Benedito Nunes. Belém - PA: editora Universidade Federal de Belém PA, reedição comemorativa.

**ROSSET, C.** (2002). “O Princípio de Crueldade”, tradução José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: editora Rocco.

**THIBAUT. B. F.** (1831). “Grundiß der reinen Mathematik”. Göttingen: Bandenhoeck und Ruprecht. Base virtual Googlebooks.