Schopenhauer e a crítica da razão*
A razão e as representações abstratas

MARIA LUCIA CACCIOLA

Schopenhauer caracteriza seu método, à diferença do de Kant, como tendo como ponto de partida o conhecimento imediato e intuitivo. Este é a fonte de toda evidência, e a filosofia deve partir dele

(*) O presente texto foi extraído da dissertação de mestrado, "A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer", defendida em 1982. Visa-se neste trabalho à relação Schopenhauer-Kant, vale dizer, à fisionomia pós-kantiana de Schopenhauer. É ele mesmo que se coloca como "o mais fiel intérprete" entre os pós-kantianos e, em nome disto, quer "corrigir" os erros do precursor genial, a que, no entanto, não deixa de conferir o maior mérito. Examinando o elenco de "acertos" e "correções" enumerados por Schopenhauer, dá para concluir que este acaba praticamente por conformar Kant "à sua imagem e semelhança", coisa não tão rara em filósofos leitores.

Depois das aventuras, melhor dizendo, das desventuras por que passa a Razão Pura, como reconhecê-la? Quem se apresenta é uma outra razão, depois de recusada à racionalidade kantiana a dimensão transcendental. O que fica desta Razão que, apesar de seus limites, impõe-se como guia de todo conhecimento? Seu lugar é tomado por uma outra bem tímida, que, no dizer de Schopenhauer, "tal como mulher, só dá o que recebe"; é incapaz de fecundar e mero instrumento.

O que move a navalha schopenhaueriana a aparar as "audácias" da razão kantiana é, ao que parece, seu radical antiteologismo. Qualquer resquício de criacionismo, qualquer traço de "mitologia judaico-cristã" tem que ser suprimido. É preciso acertar as contas com Deus, com a alma imortal e o livre arbítrio para fazer surgir um mundo desmistificado. Mas o destino deste mundo incriado e, afinal, reduzido aos fantasmas da representação e à cegueira da vontade é sua própria aniquilação (*Vernichtung*). Diante do vazio de sentido, este mundo "humano" não merece nada melhor. Ora, Schopenhauer procura escapar desta armadilha, invertendo o sinal do nada: "O que resta depois da supressão (*Aufhebung*) da vontade é, para todos aqueles que ainda estão cheios de vontade, certamente nada. Mas, às avessas, para aqueles em que a vontade se inverteu e foi negada, é este nosso mundo tão real, com todos seus sóis e vias-lácteas que é nada". Assim, fica difícil não admitir que quem afinal ganha a parada é o cristianismo ou, pelo menos, um budismo cristianizado. É que o que torna possível esta "virada", chamada sugestivamente "redenção" (*Erlösung*), é um tipo bem peculiar de conhecimento, que fica a salvo dos critérios da razão.

para chegar até o conhecimento abstrato.[1] O conhecimento racional ocupa em Schopenhauer um papel secundário em relação ao intuitivo. E do mesmo modo que o entendimento (*Verstand*) é o correlato subjetivo das intuições, a razão (*Vernunft*) corresponde subjetivamente aos conceitos, ou seja, às representações abstratas. "As representações abstratas constituem uma única classe de representação, os conceitos: e estes são, na Terra, propriedade exclusiva do homem e aquilo que o diferencia dos animais".[2]

É sabiamente que a linguagem chama tal faculdade do conhecimento de reflexão (*Reflexion*), "pois ela é, de fato, um reflexo (*Widerschein*), uma derivação do conhecimento intuitivo".[3] Para Kant, ao contrário, "a reflexão seria o éctipo de toda intuição", e o essencial desta estaria concentrado naquela. O espetáculo que o mundo intuitivo oferece compara-se a um teatro de marionetes, controlado pelo conhecimento abstrato.[4] Schopenhauer marca a independência do mundo intuitivo com referência ao racional: no mundo animal o conhecimento intuitivo existe totalmente sem a razão e, além disso, o conceito abstrato, enquanto *forma* da razão, não se refere necessariamente ao mundo intuitivo, podendo adaptar-se a ele, mesmo que ele fosse um outro.[5] No entanto, a independência do conhecimento racional em relação ao intuitivo é relativa, isto é, apenas formal, pois sem o conteúdo e significado que lhe são dados pelas representações intuitivas eles são "vazios e nulos".[6] Aqui, novamente, Schopenhauer contrapõe-se a Kant, para quem a intuição não subsiste sem conceito, embora o conceito seja ainda algo sem intuição. Schopenhauer remete-se à Crítica: "Se eu elimino todo o pensar (através das categorias) de um conhecimento empírico, então não resta nenhum conhecimento de um objeto, pois pela mera intuição nada é pensado, e o fato dessa afecção da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma referência de tal representação a qualquer objeto".[7] E Kant prossegue: "Se eu retirar, em contrapartida, toda intuição, então ainda resta a *forma* do pensar, o *modo* de determinar *um objeto* para o múltiplo de toda intuição possível".[8] Ora, se Schopenhauer também se refere à independência formal do conhecimento abstrato em relação ao intuitivo, como então se explica tal censura a Kant?

(1) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 115, ed. Abril.
(2) A. Schopenhauer, *W. W. V.*, Werke I, p. 35.
(3) Idem, ibidem, p. 73.
(4) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 115.
(5) Idem, ibidem, p. 116.
(6) Idem, ibidem, p. 133.
(7) Citado por Schopenhauer na *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 133.
(8) I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Ed. Weischedel, p. 279, B309, A254., Ed. Bras., Abril/Pensadores, p. 153.

É na aplicação dessa *forma* do pensar que se encontra o foco da divergência. Ou seja, para determinar um objeto, na filosofia kantiana, é necessário que sejam aplicados os conceitos puros do entendimento às intuições possíveis. Em contrapartida, para Schopenhauer, a intuição empírica é diretamente objetiva e, quando nos movemos no "pensar", já abandonamos as coisas individuais e nos encontramos no domínio puramente conceitual. Para ele, não há justificativa para admitir, como o faz Kant, que só o pensamento dê realidade à intuição e esta só se torne experiência pela aplicação dos conceitos puros do entendimento ou categorias. Para Kant, "só através da intuição é dado o objeto que depois é pensado conforme a categoria".[9]

Segundo Schopenhauer, Kant postula um "objeto da representação" que é objeto das categorias, o que Schopenhauer recusa-se a admitir, pois, para ele, o que não é representação é coisa-em-si. Este objeto seria um "andrógino", meio representação, meio coisa-em-si: "o objeto em si é um objeto do pensamento e no entanto não está no tempo e no espaço, porque não é intuitivo; é um objeto do pensamento e, no entanto, não é um conceito abstrato".[10] É, pois, neste objeto das categorias que ele mostra, exemplarmente, a confusão entre pensamento e intuição. Para Schopenhauer, este objeto em Kant é diverso da intuição porque é através dele que a intuição se torna experiência. Por outro lado, ainda não é conceito, já que é função das categorias, enquanto conceitos *a priori*, acrescentar tal objeto à intuição.[11]

Kant tornaria, assim, "a experiência e o mundo objetivo dependentes do entendimento, sem no entanto fazer dele uma faculdade de intuição".[12] O objeto individual é, para Schopenhauer, independente do pensar; ele já é dado na intuição empírica que é uma "intuição intelectual", na medida em que o entendimento é faculdade de intuição. O pensamento apenas abstrai os dados comuns dos objetos, originando com isso conceitos universais. Os conceitos que são representações abstratas não têm por função conferir realidade às intuições, mas servem apenas para "fixar seus resultados e tê-los à mão". Esta faculdade de abstração ou faculdade conceitual não é para Schopenhauer o entendimento, mas sim a razão.[13]

É a partir dessas considerações que Schopenhauer rejeita toda a doutrina das categorias, que é exposta por Kant na "Analítica Transcendental". Sendo o entendimento uma faculdade intuitiva, não lhe cabem

(9) I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Ed. Weischedel, p. 395. Werke IV, A399.

(10) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 108-109, Ed. Abril.

(11) Idem, ibidem, p. 107.

(12) Idem, ibidem, p. 108.

(13) Idem, ibidem, p. 112.

"conceitos puros", mas sua única forma é a lei da causalidade, que não é um *conceito a priori*, mas um dos elementos subjetivos que compõem a representação, tornando possível explicar a relação da sensação com sua causa externa. A admissão da subjetividade da relação causal torna possível contornar as dificuldades que teriam levado Kant a esquivar-se da tarefa de explicar a relação da sensação com sua causa exterior. Esta omissão kantiana, segundo Schopenhauer, deve-se ao temor que teve Kant de cair no empirismo de Locke, transformando o objeto em coisa-em-si.[14] Desde que a causalidade é a única forma do entendimento, visto como faculdade intuitiva, as "onze categorias restantes" são para Schopenhauer "janelas cegas" (*blinde Fenster*).[15]

Não só a função das categorias no conhecimento é considerada, por Schopenhauer, supérflua, como também ele não admite a dedução delas a partir da "tábua dos juízos". No kantismo, cabe às categorias "a ligação do diverso na intuição". Mas, de acordo com Schopenhauer, este diverso já se apresenta ligado na própria intuição empírica, pois o modo de ser do espaço e do tempo, formas *a priori* de toda intuição, é a continuidade das suas partes e momentos, já que ambos estão submetidos ao princípio de razão do ser (refere-se ao modo de ser do tempo e do espaço). Por outro lado, é o nexo causal *a priori* que possibilita a unificação das várias impressões sensíveis, referindo-se a um único objeto, ou seja, se experimentamos, através dos diferentes sentidos, sensações diversas (como por exemplo, som, cor, solidez) estamos aptos a referi-las a um mesmo corpo, como causa comum de todas elas.[16] Além disso, Schopenhauer cita uma nota de Kant ao Prefácio dos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* em que este último assimila as categorias às "ações formais do entendimento no julgar" e define o juízo como "uma ação somente através da qual representações dadas tornam-se conhecimentos de um objeto".[17] Schopenhauer recusa esta identificação entre julgar e conhecer, pois, para ele, o juízo, enquanto elo de ligação entre representações abstratas, é uma função da razão e não do entendimento. Portanto, o conhecimento intuitivo independe do julgar. E, já que a intuição intelectual dá conta do objeto, Schopenhauer exige que se "atirem pela janela" as onze categorias restantes.[18]

A dedução das categorias a partir da "tábua dos juízos lógicos" é impugnada por Schopenhauer, que vê nesta dedução a inversão da

(14) Idem, ibidem, p. 111.
(15) Idem, ibidem, p. 110.
(16) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 111.
(17) I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Vorrede, Werke VII, Ed. Weischedel, p. 20-21.
(18) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 112.

hierarquia entre representações intuitivas e abstratas. Kant, ao fazer derivar das "formas do juízo" a condição do conhecimento dos objetos, teria privilegiado o pensar em detrimento do intuir. É o "amor da simetria" que teria levado Kant a buscar "conceitos puros" para fundar "conceitos" de proveniência empírica, do mesmo modo que havia encontrado "intuições puras", como condição das intuições empíricas. Assim, a uma "sensibilidade pura" corresponde um "entendimento puro".[19] A gênese da "Lógica Transcendental" é explicitada por Schopenhauer através de um pressuposto psicológico, o espírito sistemático de Kant.[20] O fato de Kant ter buscado uma mediação entre o intuir empírico e o pensamento empírico efetivado por conceitos abstratos, através dos esquemas do entendimento, reforça a convicção de Schopenhauer de que Kant teria sido ainda mais uma vez levado por seu desejo de simetria arquitetônica ao fazer corresponder a cada categoria um esquema.[21] A função dos esquemas resume-se para Schopenhauer em propiciar um retorno ao conteúdo material do pensamento abstrato, servindo "como expediente da nossa fraqueza" ao nos certificar de que o nosso "pensamento abstrato ainda tem conteúdo real". Eles não têm, pois, nenhuma função de que se refere aos conceitos *a priori* que não provêm da intuição e que, portanto, não têm qualquer conteúdo.[22]

O equívoco kantiano a respeito da formulação da doutrina das categorias prende-se, além disso, à "falta de um conceito claro e determinado da essência do entendimento e da razão".[22a] Kant não teria definido rigorosamente estas duas faculdades do conhecimento e várias passagens da *Crítica da Razão Pura* são citadas por Schopenhauer para demonstrar a dificuldade de determiná-las precisamente.[23] Logo nas primeiras páginas da *Crítica da Filosofia Kantiana*, surge uma pista que nos leva um pouco mais longe na avaliação da importância que Schopenhauer confere a tal distinção. Diz ele: "Se Kant tivesse investigado seriamente até que ponto se dão a conhecer essas duas faculdades de conhecimento diferentes, das quais uma é distintiva da humanidade, e investigado o que, de acordo com o uso da linguagem de todos os filósofos, chama-se razão e entendimento, ele não teria fendido a razão em uma teórica e uma prática e feito, desta última, a fonte das ações virtuosas".[24] Assim, além das falhas apontadas na teoria da representação, decorrentes da indistinção dessas duas faculdades do conhecimento, este

(19) Idem, ibidem, p. 112.
(20) Idem, ibidem, p. 112-114.
(21) Idem, ibidem, p. 113.
(22) Idem, ibidem, p. 113-114
(22a) Idem, ibidem, p. 115.
(23) Idem, ibidem, p. 99.
(24) Idem, ibidem, p. 100.

erro de Kant teria acarretado, segundo Schopenhauer, graves conseqüências no domínio da moral.

Para que se possa compreender melhor o alcance da crítica de Schopenhauer à filosofia de Kant, faz-se necessário traçar com mais nitidez os limites entre essas duas faculdades do conhecimento no pensamento de Schopenhauer.

A única função do entendimento consiste, como já foi visto, na "compreensão imediata das relações causais: em primeiro lugar, entre o próprio corpo e os demais corpos; depois, entre estes corpos intuídos objetivamente, uns em relação aos outros".[25] Tudo o que acontece, todo o movimento no mundo, é produzido de acordo com o nexo causal e é captado pelo entendimento.[26]

É só num segundo momento que a razão se incumbe de fixá-lo, sob a forma de conceitos. "Entender (*verstehen*) consiste numa apreensão imediata e, portanto, intuitiva da conexão causal, embora esta tenha que ser logo posta em conceitos abstratos para poder fixar-se".[27] Há, para Schopenhauer, um uso prático do entendimento, que se chama prudência (*Klugheit*), que se destaca de seu uso teórico no qual significa "agudeza", "perspicácia", "sagacidade" e "penetração".[28]

A razão é a "faculdade de pensamento" (*Denkvermögen*) e sua "essência fundamental é a faculdade de abstração ou habilidade de construir conceitos".[29] O papel da razão é o de produzir e trabalhar conceitos, cujo conteúdo é retirado do mundo empírico. É a "economia" da razão que permite ao homem pensar o essencial, deixando de lado as diferenças acessórias, e ultrapassar o momento presente, podendo assim olhar retrospectivamente o passado e projetar o futuro.[30] É a razão que torna possível uma "memória", que fixa o fluxo contínuo do acontecer no mundo da experiência.

A ponte entre o entendimento e a razão é, para Schopenhauer, a faculdade de julgar. É ela que permite a referência das intuições aos conceitos. Schopenhauer retoma a divisão kantiana entre faculdade de julgar determinante e reflexionante, definindo a primeira como

(25) A. Schopenhauer, *Über den Satz vom Grunde*, p. 98.

(26) Schopenhauer distingue três formas em que se apresenta a lei causal: causa, excitação e motivo. As ciências e a tecnologia buscam aí sua diferenciação. Assim, a mecânica, a astronomia, a física e a química resultam da compreensão das causas em sentido estrito; a filosofia vegetal e animal, a terapêutica e a toxicologia, do estudo das excitações; a história, a política, a doutrina do direito, a moralidade, a poesia épica e dramática, da abordagem teórica dos motivos, e a arte de conduzir e adestrar animais e homens, da utilização prática dessa lei.

(27) A. Schopenhauer, *Über den Satz vom Grunde*, Werke III, p. 98-99.

(28) Idem, ibidem, pp. 98-99.

(29) Idem, ibidem, p. 124.

(30) Idem, ibidem, p. 125.

aquela na qual se subsume um caso particular num conceito ou regra dados e a segunda como aquela em que, para um caso dado, se procura um conceito ou regra.[31]

O domínio próprio da razão é o domínio da lógica, de onde derivam as formas de ligação dos conceitos em juízos. É das quatro leis fundamentais do pensamento reflexivo, ou seja, os princípios de identidade, contradição, terceiro excluído e razão suficiente, que se originam as formas do juízo.[32]

É o princípio de razão do conhecer que rege a relação "de um juízo com algo que difere dele". E é este fundamento (*Grund*) do juízo que lhe atribui valor de verdade.[33] A espécie de "verdade" que cada juízo enuncia decorre da natureza específica da tal fundamento ou razão (é sugestivo, para Schopenhauer, que, em latim e nas línguas latinas, o nome de tal fundamento coincida com o de razão). Assim, se a razão do juízo for outro juízo, a verdade é lógica; se for uma representação intuitiva, tem-se uma verdade empírica; se se trata de uma forma *a priori* do conhecimento intuitivo (espaço, tempo e causalidade), a verdade é transcendental; e, finalmente, quando o fundamento for uma das condições formais do pensamento, a verdade é metalógica.[34]

A razão tem apenas um conteúdo formal, "que é matéria (*Stoff*) da lógica e que contém, portanto, meras formas e regras para as operações do pensamento".[35] Todo conteúdo material lhe é fornecido pela "intuição do mundo objetivo", que é "criada pelo entendimento" a partir das sensações. "A razão tem uma natureza feminina, ela apenas concebe, mas não procria".[36]

Na *Crítica da Filosofia Kantiana*, Schopenhauer põe à mostra o que, na sua leitura, é o princípio do método kantiano, a saber, a primazia do pensar em relação ao intuir. A idéia que Kant teve de isolar os conceitos abstratos de seu conteúdo para, a partir deles, chegar ao que é essencial no mundo intuitivo, está de acordo com o método das ciências que consiste em "tomar posse" do mundo fenomênico, através de uma ordenação de conceitos abstratos. No entanto, Kant não se questiona sobre o que acontece com o conhecimento intuitivo quando ele adquire as formas do pensamento abstrato, justamente porque distingue bem o pensamento da intuição. Schopenhauer compara o processo de abstração à metabolização dos alimentos pelo organismo, que dá origem a composições em que não mais se reconhece a constituição originária do que foi ingerido. Assim, ao receber uma forma lógica, o mun-

(31) Idem, ibidem, p. 127.
(32) Idem, ibidem, p. 132, e *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 117.
(33) Idem, ibidem, p. 129.
(34) Idem, ibidem, p. 129, 130 e 131.
(35) Idem, ibidem, p. 140.
(36) Idem, ibidem, p. 140-141.

do fenomênico perde uma série de diferenças e adquire outras, próprias à forma do pensar, o que torna impossível o regresso do abstrato ao intuitivo.[37]

As representações abstratas ou conceitos escapam às determinações do tempo e do espaço, podendo assim abarcar um sem-número de objetos, ao eliminar as diferenças entre eles. Para que seja possível à consciência individual, submetida à forma do sentido interno, isto é, ao tempo, apreender tais representações, é necessário que elas possam ser inseridas na ordem temporal e, portanto, vinculadas a uma representação sensível, que é, para Schopenhauer, a palavra. "A palavra é o signo (*Zeichen*) sensível do conceito e, como tal, um meio necessário para fixá-lo".[38] A linguagem funciona, pois, como instrumento que possibilita a operação efetivada pela razão. "A palavra e a linguagem são meios indispensáveis para pensar claramente".[39]

Já na 1.ª edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer vincula razão e linguagem, ao frisar a etimologia da palavra alemã "*Vernunft*", que provém do verbo "*vernehmen*" e significa "compreender pensamentos comunicados através de palavras"[40]. Além disso, ele chama a atenção para o fato de que, em grego e italiano, é a mesma palavra que expressa a razão e a linguagem – "*logos*" e "*discorso*"[41]. Todas as realizações da razão humana só se tornam possíveis através da linguagem. Assim, as artes, a filosofia e a religião procedem do mesmo tronco.

As formas fundamentais da linguagem expressam, pois, as formas originárias do pensar. As *partes orationis* designam as formas de que se reveste o pensamento, e a "gramática está para a lógica assim como a roupa está para o corpo"[42]. No entanto, uma mesma forma de pensamento, ou seja, um mesmo juízo, pode ser expresso por diferentes palavras ou até mesmo por diferentes partes da oração. Assim, a forma de pensar é primeira em relação à sua exposição, e as partes da oração têm que se "ajustar" a estas formas, como a vestimenta ajusta-se às "articulações dos membros do corpo"[43].

Cabe, portanto, à linguagem, enquanto instrumento da razão, exprimir e comunicar o pensamento. Porém, as formas do pensamento "efetivas, imutáveis e originárias" nada mais são do que os juízos lógicos cujo elenco corresponde à "Tábua lógica dos juízos" de Kant. Scho-

(37) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 117.
(38) A. Schopenhauer, *W. W. V.*, Ergänzungen, Werke II, p. 90.
(39) Idem, ibidem.
(40) A. Schopenhauer, *W. W. V.*, Werke I, p. 75, Ed. Löhnseysen.
(41) Idem, ibidem.
(42) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 75.
(43) Idem, ibidem, p. 136.

penhauer reorganiza a disposição kantiana dos juízos, eliminando os tipos de juízos que Kant teria, segundo ele, introduzido em favor da simetria e da tábua das categorias. Mas a divisão kantiana em quatro tipos fundamentais é mantida. Assim temos: *qualidade, quantidade e modalidade*, que, para Schopenhauer, provêm da lei da contradição e da identidade, e *relação*, que, para ele, provém do princípio de razão e do terceiro excluído.[44]

É esta gênese exclusivamente lógica das formas originárias do pensar que garante para Schopenhauer o conteúdo puramente formal da razão.

A noção de sistema e as "idéias transcendentais"

Na crítica de Schopenhauer à Analítica Transcendental, está implícita uma crítica à noção de sistema, que se deixa entrever através da censura ao gosto de Kant pela "simetria arquitetônica" e ao seu "espírito sistemático".

Lebrun, em *Kant e o Fim da Metafísica*, mostra que, para Kant, "O projeto científico só tem sentido no interior de uma racionalidade antecipada". É, pois, necessário pressupor "diretrizes espontâneas" segundo as quais será possível organizar a experiência. Lebrun cita o prefácio da *Crítica da Razão Pura*, onde Kant caracteriza um saber racional como aquele em que a razão se antecipa e "obriga a natureza a responder às suas questões", acrescentando que, para isso, é necessário uma natureza previamente unificada. A idéia de "unidade sistemática", proveniente da concepção clássica do saber, está, segundo Lebrun, claramente presente em Kant, o que evidencia sua inserção na episteme do século XVIII. Daí, a importância da distinção entre "princípios reguladores" e os "princípios operacionais meramente heurísticos". "Estes princípios reguladores não são simples preceitos lógicos: em si, aliás para nós, são leis transcendentais".[45] E a natureza transcendental de tais princípios tornaria ainda objetivamente necessária a unidade sistemática, o que se confirma pelo texto de Kant citado por Lebrun: "isto (o princípio) seria um princípio *transcendental* da razão que tornaria a unidade sistemática necessária não só subjetivamente, mas também objetivamente"[46].

Quando Schopenhauer afasta de sua concepção de razão qual-

(44) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 137, Ed. Abril, Pensadores.

(45) Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la Métaphysique*, Paris, Ed. Armand Colin, p. 153-54.

(46) Idem, ibidem, p. 154 e *Crítica da Razão Pura*, trad. de Valério Rohden, p. 321, Ed. Abril/Pensadores, B676, A 647.

quer preceito que não o meramente lógico, ele a está reduzindo a uma instância operacional de combinação de conceitos. Embora Schopenhauer afirme, na *Dissertação sobre o Princípio de Razão*, que o conhecimento científico caracteriza-se pela sua sistematicidade, distinguindo-se assim de um "mero agregado de conhecimentos",[47] esta sistematicidade nada mais é que subjetiva e puramente ideal, sendo conferida pelo princípio de razão.[48]

Na *Crítica da Filosofia Kantiana*, Schopenhauer desvia-se ainda mais de Kant, ao criticar a noção de sistema. Embora Schopenhauer limite-se a criticar o "sistemático" apenas como um pressuposto metódico, os termos em que o faz podem dar a entender um maior alcance de sua crítica. Apesar de Kant ter corretamente compreendido que "a essência das ciências consiste em coligirmos a diversidade fenomênica em conceitos abstratos", ele teria se esquecido de que as ciências particulares dividem o "extenso domínio dos fenômenos", respeitando a especificidade de cada parte.[49] Assim, Kant, ao abstrair o conteúdo dos conceitos para buscar a essência do mundo intuitivo, teria estabelecido uma correspondência indevida entre o domínio da razão e o mundo intuitivo, perdendo-se entre meras sombras de objetos. A idéia de uma racionalidade prévia, que "regulasse" através de princípios a observação do mundo fenomênico, é descartada como quimérica e deturpadora do "real".

A crítica à noção de sistema, já contida em germe na "Crítica à Analítica Transcendental", perfaz-se definitivamente na rejeição por parte de Schopenhauer da "Dialética Transcendental".

No Apêndice à Dialética Transcendental, Kant estabelece como "imprescindivelmente necessário" o uso regulativo das idéias transcendentais, que "consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo, com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto".[50] Estas idéias conferem, de acordo com Kant, unidade sistemática ao conhecimento empírico do entendimento e, já que elas não se formam "a partir da natureza", norteiam a pesquisa da própria natureza. É contra tal uso regulativo que Schopenhauer se coloca, acreditando que Kant não pode ter feito esta

(47) A. Schopenhauer, *Über den Satz vom Grunde*, Werke III, p. 14.

(48) De acordo com Lebrun, Kant dá uma "interpretação mais tolerante" do princípio de razão, quando reduz a razão suficiente a uma razão determinante. Schopenhauer mantém, apesar da nomenclatura, o sentido da interpretação, já que também para ele o princípio da razão refere-se tão somente 'à condição necessária que exclui o oposto de sua conseqüência' e não, como em Leibniz, ao "motivo de melhor escolha" (v. Lebrun, *Kant et la fin de la Métaphysique*, p. 161).

(49) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 133.

(50) I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, B672, Ed. Abril/Pensadores, trad. Valério Rohden, p. 310.

afirmação a sério. Para Schopenhauer, estas idéias transcendentais, ao invés de propiciarem um maior avanço nas ciências, se constituiriam num forte entrave para as descobertas científicas.[51] Assim, ao pretender, através da "unidade sistemática da razão", dar ao conhecimento empírico um fio condutor, nós o estaríamos afastando de sua verdadeira fonte, que é o mundo imediato e intuitivo, e preferindo as sombras dos objetos aos objetos mesmos. Desde que "a razão só pode, sempre, estar às voltas com objetos",[52] é necessário não perder de vista a referência a eles.

É a partir disso que, para Schopenhauer, uma crítica da razão, "mediante antinomias e sua solução para elas", torna-se perfeitamente dispensável, bastando uma crítica da razão que "investigue a relação do pensamento abstrato ao imediatamente intuitivo". A concepção de razão na filosofia de Schopenhauer não permite a admissão de quaisquer outros princípios, a não ser os meramente lógicos. Os princípios transcendentais da razão, tal como os define Kant, são para ele inaceitáveis e, além disso, fonte de "um conflito insolúvel" para o conhecimento.[53]

Schopenhauer começa por questionar a definição de razão como "faculdade de princípios", que Kant contrapõe à de entendimento como "faculdade de regras".[54] A distinção entre regras e princípios não está, segundo Kant, no caráter de generalidade, nem na sua origem conceitual, mas na impossibilidade em que se encontra o entendimento de fornecer "conhecimentos sintéticos a partir de conceitos", desde que o uso do entendimento pressupõe sempre a intuição. Ora, Schopenhauer não aceita este caráter distintivo que, para Kant, define o princípio como "conhecimento sintético a partir de conceitos",[55] pois, para ele, qualquer conhecimento sintético "a partir de meros conceitos é impossível", e "de meros conceitos nunca podem provir outras proposições, a não ser as analíticas".[56] Fica, assim, confirmado o uso exclusivamente lógico da razão.

Apesar de partir do uso lógico da razão, Kant ultrapassa-o ao postular um uso transcendental, tornado possível através dos princípios transcendentais. Através dele a razão é levada a buscar a condição da condição, até chegar ao incondicionado. Este princípio da razão pura, chama-

(51) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 165, ed. Abril/Pensadores.

(52) Idem, ibidem, p. 140.

(53) Idem, ibidem.

(54) Idem, ibidem, p. 138.

(55) I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Werke I, Ed. Weischedel, v. 4, p. 313. B357, A 301, Ed. Bras. Abril/Pensadores, p. 180.

(56) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, Ed. Abril/Pensadores, p. 138.

do por Kant de Idéia Transcendental, é um princípio sintético. Como diz Kant: "Esta máxima lógica não pode, porém, tornar-se um princípio da *razão pura*, senão enquanto se admite: se o condicionado é dado, é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada".[57] De acordo com Schopenhauer, este princípio estaria ocultando, sob uma aparência de verdade, um uso indevido do princípio de razão suficiente. Assim, o princípio *da* razão, "para inferir do princípio de razão o incondicionado, que o contradiz indiretamente, abandona com esperteza o conhecimento imediato e intuitivo do conteúdo do princípio de razão, nas suas formas individuais, e serve-se apenas dos conceitos abstratos que são extraídos dele e só mediante ele têm valor e significação, para, de um modo qualquer, fazer entrar de contrabando seu incondicionado, no vasto âmbito daqueles conceitos".[58] Assim, para postular um tal princípio da razão, foi preciso contar com a transformação que o conhecimento intuitivo sofre ao passar para o abstrato e, portanto, "utilizar-se da sombra dos objetos". Desde que o "princípio de razão exige mesmo, apenas, a completude da condição mais imediata",[59] passar desta para a totalidade da série das condições significa aplicá-lo indevidamente. Além disso, as condições não constituem uma série, já que a exigência do princípio de razão recomeça no momento em que a condição torna-se o condicionado, o que implica repetir a operação a cada elo da cadeia de condições.

Para Kant, a razão é levada, por uma inferência silogística, a conferir realidade objetiva a algo do qual não se tem nenhum conceito. Trata-se de uma "sofisticação da própria razão pura" da qual nem o mais sábio entre os homens poderá libertar-se.[60] Schopenhauer censura Kant por ele ter feito a própria razão de "sofista", ao fazer derivar dela os três "incondicionados" e, ao mesmo tempo, mostrar que eles são "insustentáveis e não podem ser fundados na razão".[61] Os três "objetos na idéia" – Alma, Mundo e Deus – correspondem, em Kant, a três formas de silogismo, que por sua vez correspondem às três categorias da relação. Aí, mais uma vez, fica patente para Schopenhauer o "amor à simetria" e o espírito sistemático de Kant.

Para Schopenhauer, estes três "incondicionados" nada mais são que a reminiscência dos três objetos principais, "em torno dos quais girou

(57) I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Werke, Ed. Weischedel, p. 317, B364, trad. bras. Abril/Pensadores, p. 383. A307.

(58) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, ed. Abril, p. 139.

(59) Idem, ibidem.

(60) I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Werke, Ed. Weischedel, v. 4, p. 339, A339, B397, Ed. Bras. Abril/Pensadores, p. 199.

(61) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 144, Ed. Bras. Abril/Pensadores.

a totalidade da filosofia que se mantém sob a influência do cristianismo, desde os escolásticos até Wolff". Assim, não é da natureza da razão que decorrem, para Schopenhauer, os três incondicionados, mas eles provêm da infiltração da teologia no domínio filosófico.[62]

Para Schopenhauer, a razão, ao buscar o mais universal dos pontos de vista, subordinando o particular a uma regra e esta a outras cada vez mais gerais, não precisa pressupor um incondicionado: "É, portanto, fundamentalmente falso que nossa busca de razões superiores do conhecimento, de verdade mais universais, origine-se da pressuposição de um objeto incondicionado em seu existir ou tenha algo em comum com isto".[63] O uso da razão, em Schopenhauer, está condicionado ao fato de que ela é um instrumento indispensável para aperfeiçoar o conhecimento humano, distinguindo-o, assim, do conhecimento animal, puramente imediato. Os objetos do conhecimento racional são regidos pelo princípio de razão do conhecer, e, desde que o conhecimento abstrato provém do intuitivo, a série das razões do conhecer pode cair num indemonstrável, quando se atinge a origem intuitiva do conhecimento racional. Isto não quer dizer que chegamos a um "incondicionado, mas que temos que passar para uma outra série, a do princípio de razão do devir, ou lei de causalidade".[64]

Kant faz corresponder as idéias cosmológicas ao juízo hipotético. Para Schopenhauer, a forma deste tipo de juízo é derivada do princípio de razão, o que torna a correspondência kantiana perfeitamente justificada. Mas, para Schopenhauer, não são apenas as idéias cosmológicas que derivam de uma má aplicação do princípio de razão; todas as "hipóstases sofísticas" da razão, ou seja, as assim chamadas "idéias", têm a mesma origem.

As antinomias da razão não constituem uma luta real da razão consigo mesma, mas "um duelo aparente", uma "luta no espelho". Só as afirmações da antítese são aceitas por Schopenhauer, pois ele as considera fundamentadas sobre as formas da faculdade do conhecimento, que, do ponto de vista objetivo, são as próprias leis universais da natureza.[65]

Na interpretação schopenhaueriana, o princípio da razão, que Kant coloca como premissa das duas partes conflitantes, ou seja, "que ambas as partes se originariam do pressuposto de que, com o condicionado, estaria dada a série completa de suas condições", só é pressuposto pela tese. A antítese não provém dele, mas da aplicação correta do princípio de razão, ao afirmar a infinitude da série, que "só pode existir en-

(62) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 142, Ed. Bras. Abril/Pensadores.
(63) Idem, ibidem.
(64) Idem, ibidem, p. 141-142.
(65) Idem, ibidem, p. 148-149.

quanto o regresso é efetuado".[66] Ao ter como premissa o princípio racional puro, cuja inviabilidade é mostrada por Schopenhauer, as teses se fundamentariam numa razão meramente subjetiva: a "fraqueza do indivíduo raciocinante" e o "cansaço de sua imaginação",[67] que se incumbiriam de pôr um termo ao regresso infinito.[68]

Schopenhauer, apesar de afastar a antitética kantiana como uma "luta aparente", detém-se na solução da terceira antinomia, visto que Kant trata aí da idéia de liberdade. É este o ponto em que se torna manifesta, para Schopenhauer, a proveniência de seu pensamento a partir do de Kant.[69] Isto porque Kant, ao colocar o problema da liberdade, não se atém à lei da natureza. Kant entende "por liberdade, em seu sentido cosmológico, a faculdade de iniciar espontaneamente (*von sich selbst*) um estado, e cuja causalidade, pois, não está por sua vez, como o requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo".[70] Portanto, ao lado da causalidade "segundo a natureza", Kant coloca uma causalidade "a partir da liberdade". Schopenhauer nota que Kant é obrigado, pela própria natureza da questão da liberdade, a remeter-se à coisa-em-si, o que é "bem compreensível" para quem, como Schopenhauer, identifica o em-si com a vontade.[71] Kant afirma, neste sentido, que, se se tomarem os fenômenos como coisas-em-si-mesmas, não se pode falar em liberdade. Esta só pode ser "salva" se dermos aos fenômenos, enquanto representações ligadas por leis empíricas, um fundamento não fenomênico. A liberdade pressupõe, pois, a atribuição de uma causa inteligível para os fenômenos, o que, no entanto, não impede que seus efeitos se dêem na série feno-

(66) Idem, ibidem, p. 153.

(67) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana.*

(68) Já na crítica à doutrina das categorias, Schopenhauer adverte que só se consegue refutar completamente um erro quando se demonstra sua gênese psicológica. Assim, a "doutrina das categorias" e os "esquemas" são atribuídos ao "espírito sistemático" de Kant. Na carta a Rosenkranz e Schubert, de 24 de agosto de 1837, ele aponta como motivo da mudança na exposição do pensamento de Kant na 2.ª edição da *Crítica* ... o temor de enfrentar os preconceitos arraigados. Aqui, atribui a "prova da tese" à deformação do juízo "por preconceitos antigos e firmemente gravados" e ao "cansaço da imaginação" do sujeito. A raiz desse tipo de argumentação é a dependência do intelecto em relação à vontade, no pensamento de Schopenhauer. Enquanto produto da vontade, o conhecimento nunca é "desinteressado", mas pressupõe sempre a influência do "querer viver". Isto se confirma através das análises que faz Schopenhauer no capítulo 19 do Suplemento ao 2.º livro de *O Mundo como Vontade e Representação*, intitulado "Do primado da vontade na consciência de si".

(69) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 155, Ed. Bras. Abril/Pensadores.

(70) I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Werke, Ed. Weischedel, v. 4, p. 488, A533, B561, Ed. Bras. Abril/Pensadores, p. 271.

(71) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 155, Ed. Abril/Pensadores.

mênica.[72] E, ao conferir ao homem um *arbitrium liberum*, ou seja, um poder de determinar-se independentemente da "coerção por impulsos sensíveis",[73] Kant afirma que ele se funda, enquanto liberdade prática, na idéia transcendental da mesma. É aí que Schopenhauer vê a vontade, ou seja, a afirmação de que a "vontade livre" pressupõe a referência a algo que seja totalmente diverso de seu fenômeno. Schopenhauer declara ter apenas levado às últimas conseqüências o pensamento de Kant, ao extrapolar para todo e qualquer fenômeno o que Kant afirma apenas do fenômeno humano.[74]

Segundo Kant, só o homem é, de um lado, fenômeno e, de outro, "no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível". As faculdades que o distinguem, possibilitando a espontaneidade de sua ação, consistem no entendimento e na razão. "Esta última distingue-se de todas as formas empiricamente condicionadas, já que ela pondera seus objetos somente segundo idéias, determinando o entendimento a fazer uso empírico de seus conceitos também puros".[75]

Assim, a necessidade do dever não pode referir-se ao curso natural dos fenômenos, mas tem que apresentar um fundamento diverso deles.[76] Assim, a partir do fato de que "a condição que se encontra na razão não é sensível e não começa", Kant pode concluir: "essa *condição* de uma série sucessiva de eventos poderia ela mesma ser empiricamente incondicionada".[77]

A concepção de razão em Schopenhauer o impede de admitir qualquer causalidade da razão. Para mostrar a falsidade da prova da tese da 3.ª antinomia, ele se vale, como nas demais antinomias, do argumento que vê, na "pressuposição de um primeiro começo ou de uma causa incondicionada", não algo necessário, mas, sim, decorrente da "preguiça do indivíduo raciocinante".[78]

Admitir uma causa inteligível para o fenômeno significa, para Schopenhauer, o mesmo que postular a coisa-em-si. No entanto, Kant, justamente pelo modo através do qual demonstra essa coisa-em-si, não a teria separado totalmente do mundo da representação. Ou seja, Kant,

(72) I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Werke 4, Ed. Weischedel, p. 491. A537, B565, trad. Valério Rohden, p. 273.

(73) Idem, ibidem, p. 489, B562: A534. V. Rohden, p. 272.

(74) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, Ed. Abril/Pensadores, p. 155.

(75) I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Werke 4, Ed. Weischedel, p. 498, B575, A547. Trad. Bras. Abril/Pensadores, p. 277.

(76) Idem, ibidem, p. 498-99. B575-576; A547-548. Trad. Abril/ Pensadores, pp. 277-278.

(77) Idem, ibidem, p. 501. B580, A552. Trad. Abril/Pensadores, p. 279-280.

(78) A. Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 152.

segundo Schopenhauer, infere a coisa-em-si através de um uso transcendente da lei da causalidade, apesar da proibição do uso das categorias além da experiência. Isto ocorre porque Kant não teria identificado representação com objeto. Assim, para ele, "só o modo e maneira da aparição do objeto" seriam condicionados pelo sujeito, mas não o ser objeto em geral, que seria "um efeito imediato da coisa-em-si".[79] Portanto, Kant, de acordo com a interpretação schopenhaueriana, dá à coisa-em-si o caráter de objeto, esquecendo que ela é totalmente estranha à representação.[80]

A essa inferência da coisa-em-si a partir das leis da representação, Schopenhauer contrapõe o conhecimento imediato da vontade, como essência de cada um. Se "fôssemos apenas seres que representam, então o caminho para a coisa-em-si estaria totalmente fechado para nós". Além disso, ao nos reconhecermos como "fenômeno" de uma vontade livre, não submetida às leis do fenômeno, i.e., ao princípio da razão, reconhecemos também, na nossa consciência, a origem do conceito de liberdade.

Kant, ao inferir o fundamento inteligível do fenômeno através de uma causalidade da razão, que postula um começo não condicionado, teria, segundo Schopenhauer, se equivocado, identificando a coisa-em-si com a razão e não com a vontade.

(79) Idem, ibidem, p. 156.
(80) Idem, ibidem, p. 156.