

O problema do conhecimento em Schopenhauer*

Jacqueline de Oliveira Moreira¹
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Resumo

O presente texto visa a refletir sobre a concepção schopenhaueriana de razão e a sua defesa da inspiração metafísica do homem. Para Schopenhauer, existem duas formas de conhecer: o conhecimento racional e o intuitivo. A verdade metafísica somente pode ser alcançada via conhecimento intuitivo.

Abstract

This paper aims to consider Schopenhauer's conception of reason and his defense of a metaphysical inspiration of man. For Schopenhauer there are two sorts of knowing, namely rational and intuitive knowledge. Metaphysical truth is attainable by means of intuitive knowledge only. The hu-

* The problem of knowledge in Schopenhauer

¹ Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais; Psicóloga; Professora do Mestrado em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Professora do curso de Psicologia da PUC/MG – Betim. Este trabalho foi baseado em tese acadêmica: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. *A negação da vontade: o problema da fundamentação da moral na filosofia de Schopenhauer*. 1996. 172p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais. Orientadora: Maria Lúcia Mello Cacciola.

Endereço para correspondências: Rua Congonhas, 161, São Pedro, 30330-100, Belo Horizonte, MG (E-mail: jackdrawin@yahoo.com.br).

Nosso corpo será a primeira chave que desvelará o enigma metafísico. Quanto ao tema da razão, o texto revela que, para Schopenhauer, ela é uma representação de segunda ordem, um reflexo das representações intuitivas. O conhecimento abstrato ou a razão possibilita a simbolização, fixação e universalização da experiência, constituída pela intuição.

man body is the primary key to disclose the metaphysical enigma. As to “reason”, it is argued that, for Schopenhauer it is a second order representation, which reflects intuitive representations. Abstract knowledge or reason makes possible to symbolize, and to fix and universalize experience, which is constructed by means of intuition.

Palavras-chave: Conhecimento, metafísica, razão, Schopenhauer.

Keywords: Knowledge, metaphysics, reason, Schopenhauer.

Introdução: o problema do conhecimento em Schopenhauer

“**D**ie Welt ist meine Vorstellung” (O mundo é minha representação). São essas as palavras iniciais da obra capital do filósofo alemão Arthur Schopenhauer. A sentença não deixa dúvidas: Schopenhauer defende uma posição idealista. Quanto a isso, entretanto, fazem-se necessárias duas qualificações. A primeira é que o idealismo schopenhaueriano não considera o sujeito como causa do objeto, são duas metades complementares e correlativas. “Não há objeto sem sujeito nem sujeito sem objeto” (MVR: parágrafo 5). De acordo com Permin (1992, p.38), “o objeto não é nem anterior nem posterior, nem mesmo simultâneo em relação ao sujeito (sua co-presença ao sujeito é intemporal) [...] o objeto não é nem causa do sujeito nem princípio lógico do qual este poderia ser deduzido”. Em segundo lugar, o sujeito, uma das condições de possibilidade da representação, como indivíduo, tem um corpo, chave que revelará outra verdade menos evidente, ou seja, o fenômeno é apenas manifestação da vontade, essência e realidade universal de todas as coisas. Antes de chegar às considerações sobre a coisa em si, entretanto, cabe dizer que Schopenhauer estabelece como verdadeira introdução ao seu sistema, como porta de entrada à sua filosofia, um estudo sobre a representação.

Assim, sujeito e objeto constituem duas metades necessárias e interdependentes, fica afastado, pois, o risco do dogmatismo. Schopenhauer define dogmatismo como a atitude de afirmar um fundamento ou uma razão para o objeto ou sujeito. Os dogmáticos idealistas consideram que o sujeito “põe” o objeto, enquanto os realistas consideram o objeto anterior ao sujeito. Segundo Schopenhauer, a distinção entre coisa em si e fenômeno, o maior mérito de Kant, permitiu demolir o dogmatismo e superar a polêmica entre empiristas e racionalistas. Schopenhauer mantém a distinção kantiana, que, em termos schopenhauerianos, refere-se à vontade² e à representação. A filosofia schopenhaueriana segue o projeto crítico de Kant, sendo que os desvios representam uma tentativa de corrigir os erros do mestre.

A vontade não aparece em Schopenhauer como fundamento ontológico, não é absoluta, mas sim ponto de vista, *Standpunkt*. Segundo Cacciola (1994, p.34), Schopenhauer mantém numa posição crítica, pois a vontade deve ser vista “‘como um fato dado imediato ao ser vivo’ que tem, portanto, um caráter de atividade”. A vontade não pode ser uma *res*, pois é uma ação, uma pulsão, mas, ainda assim, não podemos deixar de considerá-la princípio último de todas as coisas. Schopenhauer revela que um objeto considerado somente como representação seria um puro fantasma (MVR, p.138), ou seja, a vontade é o núcleo corpóreo da representação.

A crítica de Schopenhauer ao dogmatismo metafísico produz efeito de identificação desse autor com uma posição antimetafísica. De outro lado, a filosofia da vontade pensada como pulsão alimenta interpretações que afirmam um irracionalismo na filosofia schopenhaueriana. O termo irracional não é adequado, pois a vontade é anterior à razão. A palavra “a-razional” expressaria melhor a relação da vontade com a razão.

Assim, objetivamos, neste texto, apresentar a concepção de razão schopenhaueriana, ainda que seja uma concepção cética, e a sua preocupação com a necessidade metafísica do homem. É uma proposta modesta, não pretendemos desenvolver as relações entre metafísica, ciência, arte ou moral nem refletir sobre as relações de Schopenhauer com Kant. Recorremos ao nome de Kant em diferentes momentos, mas apenas como pólo de diálogo.

² Podemos encontrar o germe da concepção schopenhaueriana de vontade como coisa em si na Doutrina Moral Kantiana e na Solução da Terceira Antinomia. Segundo Schopenhauer, quando Kant trata da questão da liberdade, chega mais perto da coisa em si. Na leitura de Schopenhauer, vontade livre e coisa em si são idênticas.

A concepção metafísica de Schopenhauer

No curso da história da filosofia, encontramos filósofos que negam a metafísica em seu sentido tradicional, mas reconhecem a existência de uma forte aspiração metafísica no homem. Schopenhauer acredita pertencer a esse grupo, mas, apesar de toda sua discrepância e quebra da continuidade tradicional de enfrentar os problemas filosóficos, ele lida com o mesmo problema da busca do sentido metafísico do universo. O mundo é um enigma a ser decifrado. Para ele, Kant teria abandonado a tarefa própria da filosofia: a decifração do enigma do mundo. Certamente, para Schopenhauer, a negação da metafísica implicaria a negação mesmo do saber filosófico.

Para Schopenhauer (1819, p.113), “a filosofia é a ciência do mais geral” e deve-se perguntar sempre sobre a essência do mundo. Na base e no limite das ciências naturais e em virtude da insuficiência de suas explicações, entra em cena a filosofia. Schopenhauer (1819b, p.114) afirma que: “[...] a própria explicação física – como tal – pede uma elucidação, um esclarecimento metafísico, que nos dê a chave de todas as hipóteses da Física”.

Nesse sentido, a metafísica é uma ciência primeira, que visa ao todo, que procura o *quid* de que é feito o universo (SCHOPENHAUER, 1819). Ainda que Schopenhauer critique o dogmatismo metafísico, o filósofo não abdica da necessidade metafísica como elemento característico do humano. Assim, quanto mais minucioso e seguro for o conhecimento científico do particular, mais imperiosa será a necessidade do espírito de explicar o conjunto (SCHOPENHAUER, 1819b, p.125).

A filosofia, afirma Schopenhauer, deve pensar todo o particular sob a forma do geral. Na realização dessa tarefa, faz-se necessário servir-se da abstração (SCHOPENHAUER, 1819). Dentro da metafísica de Schopenhauer, apenas o conhecimento intuitivo pode alcançar a essência do universo. Parece crucial revelar que Schopenhauer não esclarece precisamente a natureza dessa intuição que possibilita o conhecimento metafísico, sabemos apenas que essa intuição não é intelectual. A intuição intelectual inscreve-se na interseção entre as formas do tempo e do espaço e na dinâmica da lei da causalidade, sendo que o resultado dessa interseção é o princípio de individuação. Em Schopenhauer, o conhecimento metafísico deve ultrapassar o princípio de individuação, portanto, a intuição intelectual não possibilita a percepção metafísica.

Não podemos apontar com precisão a natureza da intuição que permite o acesso à verdade metafísica, mas podemos afirmar que esse conhecimento carece da qualidade da comunicabilidade, atributo por excelência do conhecimento abstrato. Existe uma considerável distância entre os dois tipos de conhecimento, sendo que, no conhecimento intuitivo, o homem tem a possibilidade de encontrar as verdades filosóficas, pode descobrir a essência do universo, mas não pode, apenas por intermédio desse conhecimento, comunicar tal descoberta. Nesse momento, entra em cena a filosofia, ciência que transporá o abismo entre o conhecimento abstrato e o intuitivo. A tarefa da filosofia será “traduzir em saber abstrato as verdades filosóficas alcançadas via conhecimento intuitivo e submetê-las à reflexão” (SCHOPENHAUER, 1819, p.509).

Em Schopenhauer, a filosofia deve apresentar duplo aspecto: de um lado, ser conhecimento racional, como qualquer ciência; de outro, na tarefa de decifrar o enigma do mundo e buscar o significado moral, a filosofia não pode permanecer na abstração. Encontramos em Schopenhauer uma identificação entre metafísica e filosofia propriamente dita. Não podemos deixar de mencionar que a religião é considerada uma espécie de metafísica, mas que procura fora de si seus fundamentos (SCHOPENHAUER, 1819b).

Schopenhauer (1819b, p.93) entende preliminarmente a metafísica como “[...] pretensão de constituir um conhecimento que ultrapasse a experiência, vale dizer, um conhecimento que transponha ou exceda os fenômenos dados, e queira explicar por que está a Natureza regrada e pautada num determinado sentido ou em outro”. A metafísica seria o conhecimento que pretende demonstrar o que existe antes da natureza e o que a torna possível. Não obstante, a religião pretende realizar tal tarefa, ainda que seus efeitos sejam circunscritos aos domínios da fé. Essa primeira definição de metafísica considera apenas a **necessidade** do homem de compreender a contingência da existência, a qualidade da explicação ainda não foi colocada em questão.

A necessidade metafísica é fruto da reflexão humana perplexa diante do mundo enigmático. O homem é o único animal que pode refletir sobre sua própria morte. A consciência dessa limitação e a impotência qualificam o homem como um animal metafísico. Nas palavras de Schopenhauer (1819b, p.86): “[...] sem dúvida alguma, é a consciência das coisas que tangem à morte e a consideração dos padecimentos e da miséria da existência que oferecem uma impulsão mais violenta à reflexão filosófica e a uma explicação metafísica do mundo”.

Se o mundo fosse uma existência absolutamente necessária e evidente, se a contingência e o mistério não habitassem o cerne da existência, não seria preciso pensar sobre o mundo. A admiração e o espanto, fontes da necessidade metafísica, surgem diante das diferentes possibilidades da existência, inclusive da possibilidade da não-existência. Parece importante salientar que, para Schopenhauer, o ponto de partida do problema filosófico não deve ser buscado em qualquer dúvida lógica, mas antes numa certeza verdadeiramente imediata do mal físico e moral do mundo. Esse pensamento é expresso em Schopenhauer (1819b, p.110), na seguinte frase: “[...] que impele os homens a filosofar, deriva manifestamente do espetáculo de sofrimento permanente e do mal moral que existe no mundo”.

Originariamente, a filosofia e a religião visam a responder à mesma demanda, a diferença inscreve-se no fato de que “a primeira traz em si mesma sua justificação e a outra procura fora de si seus fundamentos” (SCHOPENHAUER, 1819b, p.93). A religião pode ser configurada como metafísica da fé e a filosofia como metafísica da razão. A necessidade metafísica não progride paralelamente à capacidade metafísica, há diversidade entre as inteligências humanas. Para as consciências ingênuas, nas quais a filosofia ainda representa um universo desconhecido, a explicação religiosa será a única e absoluta verdade. Por vezes, a religião desempenha excelente papel metafísico, pois similarmente à metafísica autêntica, no caso, a filosofia, “[...] separa o homem de si mesmo e o transporta para além da existência temporal” (Ibid., p.100).

Todavia, os territórios continuam bem demarcados. A religião fere o princípio da verdadeira metafísica, à medida que prescreve normas e vende alegorias como verdades. A filosofia representa o espírito da autêntica metafísica, e, como uma ciência primeira, ocupa-se das bases e dos limites das ciências naturais, pois estas se encontram presas aos limites da razão suficiente e, conseqüentemente, submetidas ao princípio da causalidade. As explicações científicas pressupõem uma série causal sem fim nem começo, não ultrapassam os limites do mundo fenomênico. O cientista tem por objeto o fenômeno e utiliza a razão como instrumento de descodificação desse objeto, mas deve estar ciente de que a razão lança toda a pesquisa ao infinito, que o conhecimento racional é insuficiente para desvendar o mistério do universo. Ao revés, a metafísica pretende justamente ultrapassar o fenomenal para alcançar o ser mesmo das coisas.

Não descartamos o saber científico, pois, como alerta Schopenhauer (1819b, p.130): “[...] ninguém se atreva a uma abordagem dessa ciência suprema, a Metafísica, sem possuir antes profundos conhecimentos científicos, pois o problema precede necessariamente a sua solução”.

O saber científico é indispensável, mas raramente o cientista percebe o abismo que jaz entre o fenômeno e o que se manifesta nele, ou seja, a coisa em si. Será esse o domínio da metafísica ou da chamada “Filosofia do Espírito” (Ibid., p.130). Nesses domínios, a razão é instrumento necessário para comunicação e conservação dos conhecimentos, entretanto, pretender conhecer a essência do universo por intermédio da razão é invadir uma esfera para a qual essa forma de conhecimento não tem competência. Schopenhauer critica Kant, pois determinar como tarefa para a razão a elucidação dos primeiros princípios, a revelação da essência do universo é ultrapassar os limites da razão. Assim, Kant estaria traindo a si mesmo³.

Kant lança um desafio: Será possível a metafísica como ciência? Não se esquecendo de Hume, que o despertou do sono dogmático, Kant sabe que a experiência não pode fornecer princípios universais e necessários. A própria causalidade, condição de possibilidade de toda experiência, é uma categoria da razão pura, ou seja, *a priori*. Os princípios universais e necessários somente se dão no âmbito da razão pura. Assim, segundo Kant (1980a, p.14), as:

[...] fontes do conhecimento metafísico não podem ser empíricas. Seus princípios não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência. Logo, nem a experiência externa, que é a fonte da Física propriamente dita, nem a interna, que é a base da Psicologia empírica, constituem o seu fundamento. Ela é portanto conhecimento a priori, de entendimento puro ou de razão pura.

³ Sobre isso, ver *La “Verdadera Crítica de la Razón”* de Schopenhauer, de Barth (1951, p.175). O comentador revela, a partir do referencial schopenhaueriano, que Kant teria ultrapassado os limites impostos pelo criticismo, ao conceber a razão como faculdade dos princípios incondicionados.

Ainda mais, “o conhecimento metafísico deve conter juízos a priori” (Ibid., p.14). Afirmar que a metafísica é a ciência daquilo que fica fora de toda experiência constitui, na concepção de Schopenhauer, o primeiro grande erro de Kant. Para Schopenhauer, a filosofia tem por tarefa elucidar o sentido do mundo, pois ele e nossa própria existência apresentam-se para nós como um enigma. Ora, é no mínimo estranho que a chave para a decifração desse enigma não se encontre no próprio mundo. O que existiria além do mundo? Kant, reconstruído por Schopenhauer (1819/1944, p.95), admite que: “[...] a solução deste enigma não poderia surgir a partir do entendimento profundo do próprio mundo, mas teria que ser baseado em algo inteiramente diferente do mundo (pois é isto que quer dizer ‘além da possibilidade de toda experiência’)”.

Excluir a única fonte possível de todo conhecimento, ou seja, a experiência externa e interna, é destruir o caminho para a verdade. Schopenhauer persegue o ideal de verdade por meio da questão filosófica do sentido do mundo oculto no próprio mundo, que não está além nem aquém da experiência. A metafísica constitui uma necessidade humana, mas não se pode negar a experiência como fonte de todo conhecimento. Na opinião de Schopenhauer (1819/1944, p.95), Kant teria admitido como idênticos metafísica e conhecimento, *a priori*, assim:

[...] a matéria para a solução do enigma do mundo não poderia, absolutamente, estar contida nele mesmo, mas que só podia ser buscada fora do mundo, em algo a que se pudesse chegar somente pelo fio condutor daquelas formas, de que temos consciência a priori.

Schopenhauer afirma que a solução para o enigma do mundo só pode provir do próprio mundo, pois a metafísica não pode desconsiderar a experiência. A filosofia de Schopenhauer retoma a prioridade do mundo. Todo e qualquer conhecimento assenta-se em uma intuição sobre o mundo. Tanto a intuição intelectual, que é do registro do entendimento, quanto a intuição estética, que une num só movimento sujeito e objeto, e ainda a intuição moral, que desfaz o véu imaginário do princípio de individuação, todas essas formas de conhecer têm o mesmo substrato, o mundo. Para Schopenhauer, todo conhecimento só pode ter um único ponto de partida: o mundo.

Cabe ressaltar que o mundo schopenhaueriano não é um cosmo organizado, uma totalidade fechada, mesmo porque sua filosofia é posterior à revolução científica que substituiu o mundo geocêntrico dos gregos pelo universo infinito, descentrado e desordenado da ciência moderna. Além disso, o mundo na concepção de Schopenhauer é filho do desejo infinito, da vontade. A vontade é o princípio metafísico que subjaz a todas as coisas, que tudo quer, mas que não pode ser saciado.

Schopenhauer contrapõe-se abertamente a Kant quanto à questão das fontes da metafísica. Os conceitos jamais poderiam constituir o elemento primeiro do conhecimento. Os conceitos são representações abstratas, referem-se ao conhecimento reflexivo, que como tal deriva do conhecimento intuitivo. Os conceitos não têm por função conferir realidade às intuições, apenas são formas de organizá-las e fixar seus resultados. As intuições são diretamente objetivas, têm realidade, independentemente da razão. As representações abstratas da razão retiram o seu conteúdo das representações intuitivas. Qualquer conhecimento tem por fonte a própria experiência. O entendimento ou as intuições constituem a base do conhecimento, pois por meio dele compreendemos imediatamente as relações causais entre os objetos. Constituímos toda a experiência possível por intermédio das formas do espaço e tempo e pela lei da causalidade, ou seja, pelo entendimento. Schopenhauer (1819b, p.135) alerta que “o objeto da metafísica não é a análise da experiência em particular, mas antes uma tentativa de interpretar a experiência em bloco” e a fonte da metafísica não será somente a experiência externa, mas também a interna.

Nesse momento, Schopenhauer (1819b, p.138) expõe a seguinte questão: “[...] uma ciência que tem suas raízes enterradas na experiência pode assim superar a dita experiência – prescindir da mesma – e merecer o nome de Metafísica?”.

Não deveria a metafísica renunciar à sua pretensão de revelar a essência dos objetos? Não. Para Schopenhauer, a coisa em si nos é acessível pela própria experiência interna. O nosso corpo próprio será a primeira chave que revelará o enigma do universo. Existe alguma coisa de nuclear no fenômeno, que difere dele, ao mesmo tempo em que a ele se assemelha. O fenômeno mantém uma conexão com essa essência íntima, verdade que é revelada em nosso próprio corpo. Segundo Pernin (1992, p.23) “[...] a fortaleza do mundo é inconquistável para a inteligência voltada para o exterior”.

Nosso corpo é um objeto como os outros, com a diferença de poder ser percebido imediatamente. Dentro desse objeto imediato, nosso corpo, encontramos a significação do mundo. A chave de nossa existência fenomenal e conseqüentemente de todos os fenômenos encontra-se na força interior de nossas ações, ou seja, na vontade subjacente a todas as nossas ações. Devemos ressaltar que a percepção interna que cada um tem de sua própria vontade representa pequena alusão ao conhecimento metafísico. O conhecimento adequado da vontade é assunto da discussão estética e da problemática ética, mas, de qualquer forma, será o corpo o único lugar onde o homem vê-se idêntico ao fundamento do mundo.

A metafísica não pode se dispor a considerar esse elemento oculto via realidade fenomenal. Podemos garantir que a metafísica transcende a realidade, busca o que nela está oculto, mas devemos também considerar o conteúdo imanentista⁴ da metafísica, já que “a fonte é a própria realidade empírica” (SCHOPENHAUER, 1819b, p.141). Na concepção schopenhaueriana, a metafísica não ultrapassa a experiência, ela é:

[...] um saber que tem sua fons et origo na intuição do mundo exterior real [...] é um saber da experiência. Não se busque todavia fonte em origem, ou seu objeto – em experiências particulares – mas no conjunto da experiência, considerado no que possua de mais geral (SCHOPENHAUER, 1819b, p.142).

O autor justifica esse pensamento, dizendo que a coisa em si deve estampar sua essência, seu cunho e caráter no mundo fenomênico. Assim, interpretando a experiência, encontramos vestígios da coisa em si. Filosofia ou metafísica não é senão uma intelecção exata e universal da experiência. “[...] O conteúdo do fenomenal é a **res metaphysica**. O fenomenal é apenas a roupagem que veste aquele conteúdo” (SCHOPENHAUER, 1819b, p.143).

⁴ A metafísica schopenhaueriana opera um deslocamento em relação à metafísica kantiana: do supra-sensível para a experiência, da transcendência para a imanência, da ausência de Deus para a presença do homem finito. Sobre isso, ver Cacciola (1994, p.23).

Segundo Marrades, em Kant, a coisa em si é mero conceito negativo, que define o limite do conhecimento, enquanto, em Schopenhauer, a coisa em si é um conceito positivo, revela a essência real do mundo. Haveria, assim, uma coincidência entre Hegel e Schopenhauer neste ponto: ambos consideram “[...] o mundo empírico não só como fenômeno para nós, senão também como fenômeno em si, isto é, como manifestação de um substrato metafísico que o transcende” (MARRADES, 1990, p.199). Dessa forma, a metafísica não pode prescindir da experiência, isso não quer dizer que a análise de certas experiências particulares deva ser seu objeto, mas não podemos esquecer que a metafísica deve propor uma interpretação da experiência, uma tentativa de decifração do enigma que é o mundo.

Nosso corpo será a primeira chave que desvelará o enigma metafísico. Para além dessa primeira alusão, encontramos em Schopenhauer a possibilidade efetiva do conhecimento metafísico, que primeiro é anunciado na contemplação estética e depois ganha a ação moral. Segundo Cassirer, é nesse ponto precisamente que reside um avanço de Schopenhauer em relação à teoria kantiana. Além dos limites do conhecimento, não há um “[...] vazio, nenhuma incógnita incompreensível, mas sim algo que nos é conhecido e acessível, em sua estrutura essencial, na experiência imediata” (CASSIRER, 1920, p.508). A ligação entre filosofia e arte aproxima Schopenhauer dos românticos, pois, para eles, restam ainda monumentos do passado que devem ser remontados pela filosofia por via de um órgão privilegiado, a arte. Segundo Maia-Flickinger (1993, p.555) existe “[...] a crença na possibilidade de um acesso cognitivo à promessa e ao paraíso [...], através de um órgão misterioso, meio sensível, meio racional, capaz de transcender todos os limites da consciência, atingindo de modo positivo uma verdade metafísica originária”.

Schopenhauer, em sua *Metafísica do belo*⁵, procura realizar uma síntese entre a doutrina platônica e o sistema kantiano. Platão e Kant anunciam a fragilidade do mundo fenomênico. O mundo sensível é uma aparência que somente tem valor e significação em virtude daquilo que se exprime por meio dele, seja a idéia ou a coisa em si.

⁵ Sobre a filosofia estética de Schopenhauer ver: *Actualidade de Schopenhauer através de su estética* (TORRE, 1990, p.238-250) e *A outra face do nada* (MAIA, 1991).

No que tange a esse aspecto da realidade, ou seja, a existência de uma face oculta, Platão e Kant estão de acordo, entretanto, quanto à possibilidade de conhecimento dessa face oculta, há divergência entre os filósofos. Kant aponta para o limite do conhecimento: só podemos conhecer os fenômenos, os objetos metafísicos ultrapassam os limites da razão pura teórica. Platão anuncia que a verdadeira ciência deve conhecer as idéias eternas. Não exclui, assim, da realidade o conhecimento metafísico.

Schopenhauer, num trabalho de aproximação dos dois filósofos, produz uma nova concepção. Ele mantém a distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno, agora configurada entre vontade e suas diferentes manifestações. No entanto, entre a vontade e suas objetivações particulares, situam-se as idéias eternas. A idéia não coincide com a coisa em si, representa a primeira e mais adequada objetivação da vontade. Assim, a vontade escapa ao conhecimento racional, somente pode ser sentida imediatamente em nosso próprio corpo, mas a idéia poderá ser conhecida por uma intuição pura. O conhecimento racional ou reflexivo exclui a idéia e a coisa em si dos seus domínios. Será o conhecimento intuitivo que permitirá a apreensão da idéia. Só poderemos elevar nossos conhecimentos das coisas particulares às idéias, se esquecermos as formas do tempo, espaço e causalidade, além de nos desligarmos de nossa individualidade, de nossa personalidade. Parece paradoxal, mas, para conhecermos a manifestação mais adequada da vontade, devemos seguir a trilha do conhecimento desinteressado, livre dos caprichos da vontade. Quando o indivíduo deixa de considerar os objetos de modo vulgar, ou seja, quando deixa de procurar as relações do objeto com sua vontade, e passa a contemplar o objeto desinteressadamente, esse indivíduo torna-se um puro sujeito que conhece isento de vontade; já não se vê obrigado a buscar relações de conformidade do objeto com sua vontade e com o princípio de razão. No estado de contemplação pura, o objeto particular contemplado torna-se, num só golpe, a idéia da sua espécie, e o indivíduo torna-se puro sujeito cognoscente. O indivíduo, ao se elevar ao estado de contemplação pura, torna-se sujeito; já não é um indivíduo particular, mas sim um sujeito que chega a realizar uma idéia. Esse sujeito/idéia conhece não mais a multiplicidade de objetos particulares, conhece a idéia de uma classe.

Assim, na contemplação pura, temos duas idéias, duas objetivações imediatas e adequadas da vontade, e, como a essência dessas duas idéias é a mesma, temos a unidade entre sujeito e objeto. No conhecimento racional, não é possível a realização efetiva de tal unidade, pois os objetos particulares são objetivações imperfeitas da vontade, portam excesso de multiplicidade. No mundo fenomênico, podemos falar de unidade só do ponto vista metafísico, já que a essência é a mesma em toda a natureza.

Esse modo de conhecimento que permite alcançar as idéias é a arte, e o sujeito capaz de tal conhecimento é o gênio. O homem vulgar⁶, para falar com precisão, é incapaz dessa aprecepção completamente desinteressada, sua atenção incide sobre os objetos apenas à medida que eles têm relação com sua vontade. O gênio é aquele cujo conhecimento prepondera sobre a vontade. O artista/gênio tem olhar objetivo, livre da subjetividade, da individualidade, dos desígnios da vontade.

Para chegar ao conhecimento das idéias, ao estado de contemplação pura, o sujeito pode observar o objeto que se liga positivamente à vontade e daí desprender-se naturalmente, sentimento do belo, ou, por impulso pleno de liberdade e consciência, separar violentamente a ligação entre a vontade e o objeto, levando, assim, a consciência acima da vontade, sentimento do sublime. No sentimento do sublime, a contemplação é conquistada por um livre e consciente esforço, enquanto, no belo, a contemplação é facilitada por uma relação com a vontade. O filósofo teria, por tarefa, de conceituar o conhecimento que a arte oferece de maneira intuitiva. Segundo Torres (1990, p.249), “Schopenhauer inicia a tentativa de substituir a filosofia da história hegeliana por uma filosofia do poético”.

Assim, o acesso ao conhecimento metafísico, em Schopenhauer, diz respeito no mínimo a dois momentos. Primeiramente, o próprio corpo do homem anuncia a existência de uma outra verdade, para além do mundo representado. No entanto, a realização efetiva do conhecimento metafísico requer esquecimento do desejo individual, desprendimento do corpo próprio. Somente assim, o indivíduo torna-se sujeito do conhecimento e tem acesso à idéia.

⁶ Sobre isso, ver: *Voluntad y Nihilismo en A. Schopenhauer*, de López (1988, p.268). O autor revela que tanto a saída estética quanto a saída ética constituem possibilidades de salvamento elitistas. Ver também *Pesimismo y Filosofía en A. Schopenhauer*, de Ávila (1989, p.69). Ávila revela que apenas uma minoria previamente eleita pela natureza poderá transitar no mundo da arte ou da moral.

Segundo Cacciola (1994, p.114-115):

[...] do ponto de vista da representação submetida ao princípio de razão, é o corpo como Vontade objetivada que faz com que o mundo seja mais do que um simples sonho, conferindo-lhe realidade objetiva. Em contrapartida, do ponto de vista da representação livre das formas do princípio de razão, o corpo passa a se constituir num empecilho para a visão da Idéia.

Não parece impertinente alertar que as idéias constituem graus da objetivação da vontade e não são conceitos. As idéias referem-se ao conhecimento intuitivo, enquanto o conceito vincula-se ao conhecimento abstrato. Segundo Kujawski (1988), o conceito é a unidade obtida mediante a pluralidade, pela abstração racional (*unitas post rem*), e a idéia, ao contrário, a unidade resolvida em pluralidade no espaço e no tempo (*unitas ante rem*). O conceito manifesta certa esterilidade e um traço mortificante, à medida que cristaliza um fenômeno. A idéia é fecunda, representa o claro espelho original da vontade, o molde da materialização, é o modelo a partir do qual serão produzidos os objetos particulares.

Também, não podemos confundir as idéias em Schopenhauer com as idéias regulativas da razão de Kant. Schopenhauer (1819/1944) critica a definição kantiana de razão como faculdade de princípios. As idéias da razão, na forma como são definidas por Kant, como princípio transcendental do conhecimento e concomitantemente como idéias transcendentais, que se encontram, além de toda a experiência, são inaceitáveis para Schopenhauer. A razão não pode nos conduzir ao incondicionado. Isso fere a própria definição de razão, nega o princípio do conhecer, expressão por excelência da razão. Para Schopenhauer, é um sofisma da razão derivar dela os três “incondicionados”. Os três objetos da metafísica clássica, Deus, Mundo e Alma⁷, que correspondem às idéias da razão em Kant, representam, na concepção schopenhaueriana, um resto de moral teológica. Kant cometeu uma verdadeira petição de princípio ao afirmar que a metafísica não pode tirar da experiência seus conceitos e princípios fundamentais.

⁷ Os três postulados da razão concretizam a queda de Kant no dogmatismo. Para Schopenhauer, seria a concepção da razão como faculdade dos princípios responsável por essa queda. Ver Cacciola (1994, p.20).

Em Kant, a metafísica não é possível como ciência, inscrevendo-se no âmbito da razão prática, onde seus conceitos e princípios fundamentais serão postulados. Para Schopenhauer, a metafísica e a moral kantiana caíram na tentação teológica. A necessidade de postular a existência de Deus⁸ faz com que a metafísica e a moral kantiana busquem muletas teológicas em que se apoiar.

Schopenhauer critica severamente a definição kantiana da razão como a faculdade dos princípios, a faculdade que nos revelará o incondicionado. Para Kant, deve haver necessariamente um ponto fixo como primeiro elo de toda a corrente causal. Kant, na reconstrução de Schopenhauer (1819/1944, p.138), diz: “Se está dado o condicionado, então deve, necessariamente, estar dada também a totalidade de suas condições, portanto, também o **incondicionado** unicamente pelo qual aquela totalidade torna-se completa”.

Na concepção de Schopenhauer, o princípio de razão só pode revelar condições relativas, nunca o incondicionado absoluto. A série causal apresenta uma alternância infinita de condições e condicionados. A cadeia poderá ser interrompida se fixarmos, arbitrariamente, uma dada condição como um incondicionado absoluto, mas, se não nos deixarmos seduzir pela comodidade, perceberemos que essa condição é o condicionado de outra, e assim reinicia o processo. Sobre esse aspecto, Schopenhauer compartilha a concepção romântica, que divulga um primado da intuição e do sentimento sobre a razão e a análise, pois, segundo Schopenhauer (1819/1944, p.141), a essência da razão não consiste na exigência de um incondicionado: “Que o regresso para uma causa incondicionada, para um começo primeiro, não esteja, de modo algum, fundado na essência da razão, está de resto provado [...]”.

Schopenhauer faz severas críticas a essa caçada ao incondicionado como busca da verdade absoluta e primeira. Para ele, a origem do conceito de incondicionado reflete a inércia do indivíduo e um recuo diante das grandes perguntas. Em Kant, há, ainda, mais um agravante, pois dois dos três incondicionados, a Alma e o Mundo, estão condicionados ao terceiro, Deus, o que é uma contradição.

⁸ Rubens Rodrigues Torres Filho anuncia que, segundo Schopenhauer, a inferência kantiana da coisa em si como causa do fenômeno aponta para a possibilidade de explicar o mundo por algo fora dele. A vontade como um “em si” descarta o perigo teológico. Ver Cacciola (1994, p.16).

Nada escapa à crítica schopenhaueriana, não parece prudente designar como idéias da razão os três grandes objetos da metafísica clássica. O termo “idéia” remete ao contexto platônico, referindo-se, segundo Schopenhauer (1819/1944, p.144), “[...] às formas imperecíveis e inteiramente intuitivas”. As idéias de Platão e as idéias da razão de Kant parecem compartilhar apenas o fato de não serem objetos da experiência sensível. Para Schopenhauer, as idéias da razão não podem ser fundadas na própria razão. Sabemos que, para Kant, essas idéias não são objeto da razão teórica, mas postulados da razão prática, fundam-se numa crença e refletem uma necessidade metafísica. Possivelmente, a exaltação do método intuitivo em Schopenhauer e toda a sua crítica ao método racional kantiano constitui uma resposta ao ceticismo iluminista de Kant, desenvolvido na *Crítica da razão pura*.

Cabe uma última consideração: Schopenhauer (1819b, p.146-147) declara com firmeza que nenhuma filosofia conseguirá explicar tudo, sempre escapará algo, “[...] pois a vontade primordial, no fundo, é misteriosa”. Ainda assim, a metafísica é possível dentro do sistema schopenhaueriano, nas palavras de Velloso (1960, p.79):

A metafísica de Schopenhauer apóia-se na experiência, é experimental. Concilia o que parece condenado a perpétuo antagonismo: experiência e especulação, realismo e idealismo, positivismo e metafísica. Parte do conhecido para o desconhecido. Quão longe está o filósofo da Vontade da metafísica tradicional, dogmática!

A concepção schopenhaueriana de razão

A explicitação do conceito de razão na filosofia de Schopenhauer é relevante, porque o tribunal da filosofia crítica kantiana apontou para os limites e a insuficiência da razão, no que diz respeito ao conhecimento metafísico. Kant interditou a entrada da metafísica no campo teórico. É respondendo à necessidade de contornar a proibição kantiana para, assim, reconstruir a metafísica, que Schopenhauer derruba o conceito de razão kantiano e postula um novo tipo de conhecimento. Kant, ao recusar à metafísica a possibilidade de inserção no âmbito da razão teórica, abandona o saber em prol da crença.

Essa atitude, segundo Schopenhauer, marca a regressão ao dogmatismo. A prevalência da vontade sobre a razão marca uma opção crítica de Schopenhauer, em relação ao idealismo, e uma tentativa de recuperar a metafísica. Assim, a elucidação do conceito schopenhaueriano de razão e a contraposição dessa concepção com a kantiana interessa para “[...] ver como Schopenhauer desloca certos conceitos da filosofia crítica para descobrir uma brecha que torne possível a reconstrução da Metafísica” (CACCIOLA, 1981, p.I, II).

Por outro lado, a concepção schopenhaueriana de razão produz conseqüências significativas no campo da antropologia, da filosofia do Estado e do Direito. Schopenhauer anuncia uma sujeição do intelecto à vontade. A razão seria instrumento criado pela vontade, para servi-la na luta pela vida. Segundo Georg Simmel (citado por BARTH, 1951, p.173): “Este dogma acerca da razão como o fundamento essencial do homem já havia sido destruído por Schopenhauer”. Em Schopenhauer, pode-se encontrar a renúncia da consideração do homem como ser primordialmente racional. A vontade é a força original, a essência do homem. Sendo assim, como bem descreve Barth (1951, p.178), “[...] a indissolúvel sujeição do intelecto à Vontade acarreta a conseqüência de que seus conhecimentos e juízos estejam expostos à suspeita de que expressam somente os interesses de grupos e classes determinados dentro de uma estrutura social”. Se a vontade tem primazia, muitos discursos políticos e defesas jurídicas utilizam o conhecimento racional para veicular interesses particulares.

Lukács (apud CABRERA, 1987) considera Schopenhauer um dos destruidores da razão, mas, segundo Cabrera (1987, p.111), o que Lukács chama de destruição é, na verdade, “[...] a demarcação dos limites da razão”. “O mérito de Schopenhauer terá sido introduzir, pela primeira vez, no coração da nossa segurança, essas irritantes suspeitas” (Ibid., p.112).

Segundo Barth (1951), a verdadeira crítica da razão de Schopenhauer consiste no fato de que esse filósofo nega à razão competência, no que tange às problemáticas éticas e religiosas. A razão é exclusivamente a faculdade dos conceitos. Schopenhauer (1819) concebe a razão como representação de segunda ordem, um reflexo das representações intuitivas. A razão ou os conceitos abstratos fundamentar-se-iam, em última instância, nas intuições. O conhecimento abstrato ou a razão possibilita a simbolização, fixação e universalização da experiência, constituída pela intuição.

Assim, todo o material da razão é fornecido pela intuição. Segundo Perin (1992, p.63): “Esse espetáculo formalizado e ritualizado repete a cena intuitiva, simplificando-a para torná-la acessível a todos, com a rigidez de uma marionete mecânica, parodiando um ator em carne e osso”.

Também em Schopenhauer a razão é a faculdade que distingue incontestavelmente o homem do animal. Os animais vivem apenas o presente, ocupam-se em satisfazer suas necessidades momentâneas, encontram-se presos à tirania do aqui e agora. Já o homem, graças às noções abstratas, liberta-se da determinação tirânica do presente, pode adiar e até mesmo planejar uma satisfação, resistindo, assim, às solicitações imperiosas do mundo sensível. Em uma frase, Schopenhauer (1819, p.53) expressa a distinção entre homem e animal: “O animal sente e percebe, o homem pensa e sabe; ambos querem”.

Como já vimos, a razão tem por função essencial formar conceitos (SCHOPENHAUER, 1819), mas se acrescenta a ela uma função não menos importante, a comunicação. A intuição é incomunicável, enquanto as representações abstratas são eminentemente comunicáveis. Schopenhauer vincula razão e linguagem. A linguagem é o instrumento que possibilita a operação efetiva da razão. Segundo Schopenhauer (1819, p.57), as noções abstratas podem “[...] aplicar-se aos inumeráveis objetos do mundo real que elas incluem e representam [...]”, mas, para a consciência individual, que é submetida internamente à forma do tempo, apreender o conceito, faz-se necessário inseri-lo na ordem temporal. É essa a função da palavra. “A palavra e a linguagem são meios indispensáveis para pensar claramente” (CACCIOLA, 1989, p.98). A superposição dessas funções, conservação e comunicação, faz com que a razão se torne instrumento indispensável para o desenvolvimento do conhecimento humano. Cacciola diz (1981, p.94): “O uso da razão, em Schopenhauer, está condicionado ao fato de que ela é um instrumento indispensável para aperfeiçoar o conhecimento humano [...]”.

O comentário de Cassirer (1920) é referência central, quando se trata do problema do conhecimento na filosofia de Schopenhauer. Cassirer revela que, nesse sistema filosófico, há uma concepção progressiva do conhecimento, que corresponde a um processo progressivo de libertação dos desígnios da vontade. Na fase inferior, o conhecimento está submetido a serviço da vontade, visa a um fim exclusivamente biológico: a conservação do indivíduo e a conservação da espécie. Na segunda fase, a relação com a vontade será mediatizada pelos conceitos.

A terceira fase corresponde ao conhecimento estético, em que, pela primeira vez, o conhecimento pode, momentaneamente, libertar-se da vontade. O conhecimento intuitivo da unidade radical entre os seres, condição de possibilidade da verdadeira conduta moral, constitui a quarta etapa evolutiva do conhecimento, em Schopenhauer. A quinta etapa refere-se à supressão total da vontade, fenômeno que figura o comportamento asceta. As três últimas fases da evolução do conhecimento referem-se à possibilidade do conhecimento metafísico, tema tratado anteriormente. A razão inscreve-se na segunda fase evolutiva do conhecimento, nesse plano, está a ciência.

O saber científico somente é possível graças à razão. As grandes criações humanas, como a religião e o Estado, dependem da razão. Schopenhauer reconhece toda a importância da razão. O que ele quer, essencialmente, é advertir contra a razão, “[...] porque a filosofia e a ciência têm nela uma confiança excessiva” (PERNIN, 1992, p.63). Schopenhauer (1819) denuncia: a razão introduz na especulação o erro, a ilusão, a dissimulação; e, na prática, o sofrimento, a ansiedade e o remorso. Barth (1951, p.180) enfatiza: “[...] a partir de sua função de um órgão de orientação, o intelecto é empenhado também para fabricar máscaras com cuja ajuda o homem oculta seus interesses pessoais e seu egoísmo”. A razão introduz o sofrimento, porque possibilita ao homem pensar em sua própria morte.

Assim, na concepção schopenhaueriana, o homem irracional será aquele que, quase como o animal, age segundo os motivos imediatamente sensíveis, ou seja, age impulsivamente. O sujeito que age racionalmente calcula todos os seus passos, reflete sobre as causas e consequências de sua ação. Por esse motivo, a razão torna-se qualidade preciosa para os criminosos. Nesse sentido, a razão não pode ser a sede das virtudes, ainda que seja o *locus* da dignidade humana.

Numa última consideração sobre a concepção schopenhaueriana de razão, cabe dizer que, para esse filósofo, a separação da razão em prática e teórica não é necessária, pois “[...] em quase todos os homens, a razão tem uma direção quase que exclusivamente prática” (SCHOPENHAUER, 1819/1944, p.169). A razão somente se configura como teórica, quando o objeto com o qual ela se ocupa não tem relação com a vontade. Assim, mesmo as discussões científicas mais teóricas apresentam relação entre a razão e a conduta daquele que pensa.

Para Schopenhauer (1819), a separação kantiana entre razão prática e teórica é fruto da concepção kantiana de entendimento e razão. Para Kant, o entendimento é a faculdade de conhecer por conceitos e a razão, a faculdade dos princípios. Dessa forma, a faculdade do entendimento expressa a metade teórica da razão, enquanto a parte prática é reservada para discussão metafísica e moral. Schopenhauer defende uma posição diferente: o entendimento consiste na faculdade de conhecer, por intermédio da lei da causalidade, conhecimento acessível a homens e animais. A razão é uma faculdade de segunda ordem, que consiste no conhecimento via conceitos. Na opinião de Schopenhauer, não tem sentido dividir a razão em duas partes.

A fim de compreender a atitude kantiana de dividir a razão, parece relevante explicitar sua concepção de razão. A razão, para Kant, constitui-se, primordialmente, como a faculdade dos princípios a priori, mesmo no âmbito da razão prática. Kant, reconstruído por Schopenhauer (1819/1944, p.172), diz: “[...] conhecimento do significado ético do comportamento não é de origem empírica, então ele também é um princípio a priori e conseqüentemente deriva da razão que, nesta medida, portanto, é **prática**”.

Na verdade, toda a crítica de Schopenhauer à concepção kantiana de razão centra-se no fato de que a razão, para Kant, pode apreender o supra-sensível. Ainda que não seja teoricamente, a razão é a faculdade do **incondicionado**. É incontestável que, para Kant, a razão seja a faculdade dos princípios puros, mas a sua definição de razão não se reduz a esse aspecto, pois determina também uma concepção antropológica. A razão, na filosofia kantiana, aparece como deusa do sistema, não é uma faculdade secundária. A própria constituição da experiência mediante as formas puras do tempo e do espaço, das categorias do entendimento, do esquematismo transcendental e da apercepção transcendental do “eu penso” é um processo racional, ou seja, ocorre nos limites da pura razão. Em seu texto Resposta à pergunta: que é Aufklärung, Kant afirma que o homem deve sair de sua menoridade, fazer uso pleno de seu próprio entendimento, e, para tanto, é necessário somente liberdade, isto é, poder fazer uso público de sua razão, em todas as questões. Na concepção antropológica de Kant, encontramos dois conceitos fundamentais: liberdade e razão. A razão é a faculdade que propicia ao homem o distanciamento do mundo sensível, a liberdade diante das inclinações.

É justamente por ser racional que o homem pode acreditar na marcha da humanidade a caminho do aperfeiçoamento. Assim, o conceito de razão na doutrina kantiana ocupa papel central e privilegiado, diferentemente do papel que ocupa na filosofia schopenhaueriana. Schopenhauer (1819/1944) afirma que quase a totalidade dos filósofos anteriores a Kant utilizam o conceito de razão não no sentido kantiano, mas sim no sentido que o próprio Schopenhauer enfatiza.

Na busca de uma hipótese elucidativa da acentuada diferença entre as concepções de razão de Kant e Schopenhauer, parece cabível mencionar a problemática moderna inaugurada com a crescente separação entre a razão subjetiva e uma concepção objetiva de razão. Referimo-nos ao texto de Horkheimer, intitulado *Sobre o conceito de razão* (1971). Utilizamos a referência em questão como instrumento, recurso crítico de análise. Acreditamos que a reflexão de Horkheimer ilumina a polêmica entre concepção de razão kantiana e schopenhaueriana. A escolha por Horkheimer não é aleatória, cremos que a concepção schopenhaueriana de razão, a razão como instrumento que possibilita a classificação, a fixação e universalização da experiência, é uma célula embrionária da idéia de razão instrumental valorizada por Horkheimer.

Segundo Horkheimer, podemos destacar dois conceitos de razão. O primeiro seria aquele que concebe a filosofia como imagem da essência razoável do mundo. Assim, a percepção da verdade pelos homens coincide inteiramente com a própria manifestação da verdade mesma. Com a crescente independência do sujeito e seu distanciamento do mundo material, sua volta para si mesmo, surge, em contradição com a razão contemplativa, a razão formal, que perde o mundo exterior para dedicar-se às próprias experiências, momento em que domina aquela figura da alma solitária, pensando sobre suas experiências e tratando o mundo como uma representação. Entramos nos domínios da razão subjetiva, que tenta apresentar uma justificativa para a relação entre fins e meios ou entre modos de comportamentos e fins. A razão subjetiva vincula-se a fins subjetivos, a interesses e conveniências particulares. A lógica subjetivista não pode reivindicar, diante da razão, nenhuma prioridade, pois tratamos com interesses particulares. Não há universalidade. O pensamento de um fim em si mesmo, sem considerar vantagens, é estranho ao conceito subjetivo de razão. A razão subjetiva lança-se para a ação por um cálculo de interesses. Já, na razão objetiva, o critério de verdade de uma ação refere-se à consonância entre a ação e a totalidade dos existentes.

Em todas as filosofias da razão objetiva, subjaz uma convicção de que a intuição da natureza não é separável do observador, ou seja, quanto mais penetramos no verdadeiro, com mais segurança também saberemos o que temos de fazer. As regras da virtude se seguirão ao conhecimento do que existe, virtude e saber identificam-se. Tal pensamento da tradição não condena a razão subjetiva, apenas a considera expressão limitada da racionalidade geral. A razão objetiva encerra em si a razão subjetiva. O preço pago pela crescente independência do sujeito e o estabelecimento do conceito de razão subjetiva será a perda da capacidade de captar a idéia objetivamente razoável. A razão subjetiva, carecendo de conteúdo, será insegura e inconsistente. A fatalidade dessa evolução será a dissolução do conteúdo objetivo da razão. O espírito vigente vê-se despojado da substancialidade, convertendo-se numa máscara formal, cujo conteúdo depende do arbítrio e, inclusive, não é suscetível de justificação racional. A filosofia do idealismo alemão, sobretudo Kant e Hegel, tentou mediar a razão subjetiva e a razão objetiva, mas os esforços foram malogrados. Entendemos que Kant propõe que o princípio subjetivo de uma ação se torne um princípio objetivo, ou seja, que a máxima de uma ação se torne uma lei universal. Esse é o critério para detectar o valor puramente moral de uma ação. No entanto, o próprio Kant reconhece a impossibilidade de se encontrar na experiência uma ação puramente moral. Não se pode concluir com certeza que não haja algum impulso secreto de amor próprio subjacente à ação (KANT, 1980b).

Nesse sentido, a tentativa de recuperar a razão objetiva, de mediar a vontade subjetiva pelo princípio da universalização torna-se esforço artificial. Ficamos novamente presos no solipsismo, pagando o preço da ausência de uma referência unificadora e totalizante. A crise da razão denuncia o domínio da concepção subjetiva e, conseqüentemente, o domínio da razão instrumental, do critério do valor operativo. O conceito subjetivo de razão está vinculado aos valores que dizem respeito à eficiência científica e à prática. É justamente a esse conceito de razão que Schopenhauer alude, ou seja, a idéia de fina astúcia, de racionalidade instrumental, que considera primordialmente a relação racional ou eficaz entre os meios adotados e o fim almejado. Nessa direção é que, para Schopenhauer, a razão não pode ser a fonte da moralidade, pois a concepção de razão subjetiva é carente de uma referência unificadora, ponto decisivo para a constituição da moral.

A razão em sentido subjetivo contempla, sempre, as conveniências e os interesses particulares. Nesse momento, impõe-se uma pergunta: Como, então, inscrever a possibilidade de uma moral universal? Em sua resposta, Schopenhauer propõe uma ética fundamentada não na razão, mas numa intuição, na intuição que revela a falsidade do véu do princípio de individuação que cobre o mundo, na percepção intuitiva da unidade radical que subjaz a todos os seres e na conseqüente abolição do egoísmo (relação entre vontade, metafísica e moral).

Assim, Schopenhauer defende a idéia de uma necessidade metafísica, mas afirma que todo conhecimento, mesmo o metafísico, somente pode ter como ponto de partida o mundo. Podemos, pois, definir sua metafísica como imanente/transcendente. Quanto ao conceito de razão, Schopenhauer aponta os limites dela, inaugurando uma atitude crítica em relação ao projeto ilustrado moderno.

Referências bibliográficas

ÁVILA, R. Pesimismo y filosofía en A. Schopenhauer. *Pensamiento*, Madrid, n.177, v. 45, enero/marc, 1989.

BARTH, Hans. La “verdadera crítica de la razón” de Schopenhauer. In: *Verdad e ideología*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951.

CABRERA, J. A. *Leitura schopenhaueriana da segunda crítica*. Filosofia e política 4. (Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS e Departamento de Filosofia da UNICAMP). Porto Alegre: CNPQ/FINEP, 1987.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

CACCIOLA, M. L. Schopenhauer e a crítica da razão – a razão e as representações abstratas. *Discurso*, n.19, jul./dez., São Paulo, 1989, p.91-106.

CACCIOLA, M. L. *A crítica da razão no pensamento de Schopenhauer*. 1981. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo.

CASSIRER, E. Schopenhauer – Cap.VI. In: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas/Los sistemas postkantianos III*. 1920. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957.

HORKHEIMER, M. Sobre o conceito de razão. In: HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1971.

KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. (Col. Pensadores)

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. (Col. Pensadores)

KUJAWSKI, G. M. Schopenhauer e o furor teutônico. *O Estado de S.Paulo*, São Paulo, 20 fev. 1988. Caderno Suplemento Cultural.

LÓPES, P. Voluntad y nihilismo en A. Schopenhauer. *Pensamiento*, Madrid, n.175, v.44, julio/sep., 1988, p.268.

MAIA, Muriel W. T. *A outra face do nada*. Petrópolis: Vozes, 1991.

MAIA-FLICKINGER, Muriel W. T. Schopenhauer e a concepção romântico-idealista da natureza. *Veritas*, Porto Alegre, v. 38, n 152, p.551-570, dez 1993.

MARRADES, J. Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer. In: URDANIBIA, J. (Coord.). *Os antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990, p.198-210.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. 1819. Porto/Portugal: Rés, (s.d.). Tradução de M. F. Sá Correia.

SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. 1819/1944 São Paulo: Abril Cultural, 1988. Col. Pensadores. Tradução de Maria Lúcia Cacciola.

SCHOPENHAUER, A. *Necessidade metafísica*. 1819b. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960. Tradução de Arthur Versiani Velloso.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*. 1992. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

TORRES, M. M. Actualidad de Schopenhauer a través de su estética. In: URDANIBIA, J. (Coord.). *Os antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990, p.238-250.

VELLOSO, A. V. Introdução. In: SCHOPENHAUER, A. *necessidade metafísica*. Prefácio. 1819b. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

*(Recebido em março de 2004 e aceito para
publicação em março de 2005)*