



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE UFRN
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**

CATARINA ROCHAMONTE

**Metafísica e moralidade na filosofia de
Schopenhauer**

Natal – RN

2010

CATARINA ROCHAMONTE

METAFÍSICA E MORALIDADE NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia – PPGFIL da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN como pré-requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Jaimir Conte.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Jaimir Conte (orientador)

Prof. Dr. Deyve Redyson (membro)

Profa. Dra. Fernanda Bulhões (membro)

Prof. Dr. Juan Bonaccini (suplente)

Prof. Ms. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior (suplente)

Julho, 2010

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Rochamonte, Catarina.
Metafísica e moralidade na Filosofia de Schopenhauer / Catarina
Rochamonte. – 2010.
89 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio
Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de
Pós-graduação em Filosofia, 2010.
Orientador: Prof. Dr. Jaimir Conte.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Ética. 3. Metafísica. I. Conte,
Jaimir. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 17

DEDICATÓRIA

Ao meu noivo *Alexandre*,
sob cujo olhar compreensivo e
paciente dá-se a minha luta diária
para transformar as intempéries de
minh'alma em bonança capaz de se
harmonizar com a serenidade e
sobriedade de seu caráter.

AGRADECIMENTOS

À memória de minha mãe Eliane, cuja presença indelével em meu peito tem me inclinado sempre a maiores comprometimentos espirituais;

À mamãe Ene (Eliene) que, me tomando sob sua guarda, acompanha-me como um anjo bom e me inclina sempre às grandes virtudes através de seu exemplo; à tia Elda, à tia Eliete e à tia Maria que, junto com ela, diminuíram a minha carência do amparo maternal que tão cedo me faltou;

Ao meu pai e meu irmão pela confiança, pelo carinho e pelo entusiasmo com que sempre acompanharam o meu desenvolvimento nos estudos;

Aos meu tios e primos por fazerem a alegria do meu ambiente familiar;

Ao meu orientador, professor Jaimir Conte, pela paciência, pela presteza e pela gentileza com que acompanhou o meu trabalho durante esses dois anos;

Ao professor e amigo Ruy de Carvalho, por ter me apresentado tão brilhantemente o pensamento de Schopenhauer, por ter acompanhado meus estudos desde o tempo da graduação e, principalmente, por ter visto seriedade no meu comprometimento com a filosofia;

À professora Fernanda Bulhões pela leitura atenta do texto de qualificação, assim como pela participação na banca examinadora deste trabalho;

Ao professor Deyve Redyson pela gentileza de ter aceitado participar da banca examinadora deste trabalho.

É só um fio essa consciência, mas sustém o universo. Tão delicada a sua feição que o coice de um touro pode tamborilar em sua aresta. Sua impassividade é sua única condição de existência. Qualquer tremor, uma avalanche ou um furacão que seja, pode fazê-la perder o tom da sua melodia. E não são múltiplas as suas melodias, é uma apenas. O doce canto da impassividade de um exército muito bem ornado, muito disciplinado, de armamento reluzente e cornetas e tambores afinados, onde suas bandeirolas evocam a paz dos sábios que sabem que o mundo é mundo por ser imundo. O coração, esse não canta melodia alguma. Só cantarola vez por outra ao assobiar qualquer coisa que não seja o mundo. [...] E este coração bóia tremulando sobre a superfície de qualquer coisa que se acumule em qualquer lugar, a esmo das circunstâncias.

(Alexandre Gomes dos Santos)

RESUMO

Este trabalho afirma uma mútua implicação entre metafísica e moralidade na filosofia de Schopenhauer e busca explicitar as diversas nuances na qual se dá essa relação. Cada capítulo apresenta uma perspectiva na qual a relação entre metafísica e moralidade pode ser abordada. Desse modo, através da exposição de alguns aspectos importantes da teoria da representação de Schopenhauer, tentamos, no primeiro capítulo, explicitar a relação entre seu idealismo e sua concepção de moralidade; no segundo capítulo, o determinismo presente tanto na natureza quanto nas ações morais estabelece a relação entre moralidade e metafísica através da própria noção de metafísica da natureza; no terceiro capítulo, a relação entre metafísica e moralidade se dá através da noção de liberdade como negação do determinismo anterior, liberdade essa possível ao gênio, ao santo e ao asceta. Todas essas perspectivas, entretanto, pressupõem a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, figurando tal distinção como indispensável na construção dessa metafísica que busca resguardar a significação moral do mundo ao mesmo tempo em que nega a existência de Deus.

Palavras-chave: (Schopenhauer – Vontade – Metafísica – Moralidade)

ABSTRACT

This work posits a mutual implication between metaphysics and morality in the philosophy of Schopenhauer and seeks to clarify the many nuances that take place in this relation. Each chapter offers a perspective in which the relation between metaphysics and morality can be addressed. Thus, by exposing some important aspects of representation theory of Schopenhauer, we try, in the first chapter, explain the relationship between his idealism and his conception of morality; in the second chapter, the determinism present both in nature and in moral actions, determinism that establishes the relationship between morality and metaphysics through the very notion of a metaphysical nature; in the third chapter, relationship between metaphysics and morality that takes place through the notion of freedom as denial of the previous determinism, freedom possible to the genius, to the saint and to the ascetic. All of these perspectives, however, presuppose the distinction between phenomenon and thing-in-itself, figuring this distinction as crucial in building of this metaphysic that seeks to protect the moral significance of the world while denying the existence of God.

Key-words: (Schopenhauer – Will – Metaphysic – Morality)

Sumário

Introdução	8
Capítulo 1 – idealismo e moralidade: a Vontade como coisa-em-si	16
1.1. Acerca do princípio de razão e suas quatro raízes.....	16
1.2. Crítica da razão e intelectualidade da intuição empírica.....	26
1.3. Entre o ideal e o real.....	31
1.4. A resposta de Schopenhauer ao problema da coisa-em-si.....	38
Capítulo 2 – Necessidade e moralidade: a Vontade como atividade	48
2.1. Pensamento único e pensamento fundamental.....	48
2.2. Autoconsciência	50
2.3. A lei de motivação como causalidade vista por dentro.....	52
2.4. Verdade filosófica: o corpo como objetividade da Vontade.....	54
2.5. Vontade na natureza: matéria, causalidade, força e caráter.....	57
Capítulo 3 – Ascetismo e moralidade: a Vontade como liberdade	69
3.1. Do gênio ao santo	69
3.2. Da virtude à ascese	74
Conclusão	81
Bibliografia	87

Introdução

No prefácio à segunda edição, Kant apresenta a *Crítica da Razão Pura* como uma tentativa de mostrar as razões tanto do êxito da lógica quanto do fracasso da metafísica. Isso significa dizer que seu projeto consistia em mostrar em que sentido estavam certos tanto os racionalistas quanto os empiristas, pois, segundo ele, os racionalistas justificavam bem o êxito da lógica e os empiristas explicavam bem o fracasso da metafísica, mas nem os primeiros ofereciam justificativas adequadas para o fracasso da metafísica, nem os segundos ofereciam justificativas adequadas para o êxito da lógica.

O projeto de Kant se confronta com a filosofia de Hume na medida em que esse apresenta o conhecimento humano como racionalmente indecível e empiricamente não comprovável, ou seja, mostra que todo empirismo conseqüente leva ao ceticismo e que todo racionalismo conseqüente leva ao dogmatismo. O ataque de Hume às pretensões de conhecimento universal e necessário está baseado no fato de que, tomando a experiência e não as chamadas idéias inatas como ponto de partida, o conhecimento se constrói indutivamente sustentado pelo princípio de causalidade; ora, é a própria infalibilidade do princípio de causalidade que Hume põe em questão. O princípio de causalidade, diz Hume, não pode ser fundamentado racionalmente, mas é tão somente um hábito mental. Em conseqüência, o conhecimento sustentado por ele não poderá ser apodítico, universal, necessário. Se o princípio de causalidade não pode ser demonstrado nem analiticamente, nem sinteticamente, então Hume é insuperável e o conhecimento científico não pode ser fundamentado.

Kant aceita a tese genética básica do empirismo moderno de que o conhecimento parte da sensação; não obstante, tentará validá-la racionalmente, afastando assim o ceticismo ao qual chegara Hume. O propósito da *Crítica da Razão Pura* pode, pois, ser inicialmente apresentado como tentativa de articular uma gênese empírica e uma validação racional para o conhecimento humano, assegurando com isso a legitimidade da ciência da natureza da sua época – no caso a mecânica newtoniana – através da demonstração do caráter *a priori* da lei de causalidade.

Para Kant, todo conhecimento humano *começa* na experiência, mas nem todo ele se *origina* dela, pois aquilo que torna possível o começo não é empírico. Essa experiência de onde o conhecimento começa é a sensação, na qual se distinguem conteúdo e forma. O conteúdo é aquilo encontrado pelo homem no mundo empírico, enquanto a forma é aquilo que já está dado na humanidade do homem, é aquilo que não se pode conhecer porque é condição de todo conhecimento. O fato de que podemos pressupor a existência disso que não podemos conhecer é a diferença que se estabelece entre conhecer e pensar. Nem tudo aquilo que eu posso pensar, eu posso conhecer, mas tudo aquilo que eu posso conhecer, eu posso pensar. Posso, pois, pressupor algo como existente mesmo sem que esse algo seja conhecido por mim. Para Kant, a filosofia não deve perguntar pelo conteúdo (o quê), mas pela forma (como), pelas condições humanas subjetivas e *a priori* de possibilidade de conhecimento. A filosofia não perguntaria pela matéria porque não perguntaria pela gênese, mas pela validade. Segundo ele, é a ciência que deve ocupar-se com a matéria, ou seja, com o conteúdo do conhecimento, enquanto a pergunta pela forma remete à filosofia transcendental.

Pois bem, em um instigante ensaio intitulado *Hume e a astúcia de Kant*, Gerard Lebrun sugere que Kant interpreta Hume como se ele considerasse o conhecimento racional de objetos uma mera ilusão¹. Mas o fato é que, para Hume, o conhecimento racional de objetos seria realmente ciência, embora esta fosse por ele concebida não como um saber necessário e *a priori*, mas sim como um saber falível:

Muito penaríamos à cata de um único texto em que Hume confessasse reduzir a “ficções as leis da natureza e pulverizar as ciências. Esse newtoniano convicto nada tinha de Doutor fantástico da episteme. Sua verdadeira audácia – vertiginosa, é verdade – foi libertar o saber do sistema de segurança ideológica chamado de “razão universal”. Foi pensar que uma proposição, para ser científica, não precisa inscrever-se num logos que já tivesse organizado o Ser ou o “fenômeno”²”

Ainda segundo Lebrun, o ponto principal é que a filosofia de Hume proclamava

1 LEBRUN. *Sobre Kant*, 1993, p. 11

2 *idem*, p. 13

a total impotência da razão. Acordando Kant do seu “sono dogmático”, o pensamento de Hume inquietava pela seguinte questão:

Se a razão, sozinha, não me permite sequer ampliar o conceito que tenho de um objeto da experiência, o que será, a fortiori, dos objetos que estão além da experiência? Se o conhecimento do sensível não pode, quando muito, me conduzir a mais do que a frágeis constatações que nada têm de necessário [...] como produzir enunciados necessários referindo-se ao supra-sensível? Quem não pode o mínimo também não pode o máximo... a questão está então decidida: não há, para nós, supra-sensível³.

Ao acreditar ter demonstrado o caráter *a priori* do princípio de causalidade, Kant considerou que Hume estava certo ao constatar a ingenuidade dos metafísicos em pressuporem que uma noção advinda da nossa razão (a causalidade) pudesse estar nas coisas, mas que ele se precipitara ao julgar falível o conhecimento científico e, conseqüentemente, a própria razão, pois é justamente no âmbito da experiência que se pode encontrar algo válido *por princípio*, já que “para que um conteúdo esteja relacionado comigo em posição de objeto [...] deve estar *já* submetido a certas regras universais – sem o quê *não seria nada* nem para você nem para mim⁴.”

Isto quer dizer que a causalidade não seria, de fato, uma condição inscrita nas coisas, mas seria sim uma condição inscrita em nós. A razão, pois, não penetraria nas coisas, mas apenas na própria causalidade ou através da causalidade. O importante, porém, é que o fato de não chegarmos às coisas pela nossa razão não tornaria todo conhecimento racional de objetos ilusórios. Para Kant o sensível terá, portanto, seu conhecimento legitimado.

Kant interpreta os avanços da ciência da sua época como um afastamento do modelo explicativo meramente indutivo, baseado na observação. Os avanços da Física teriam começado justamente quando, com Galileu e Newton, tornou-se possível falar da natureza por meio de uma linguagem matemática, o que suscitara a questão de como

3 *idem*, p. 10

4 LEBRUN, p.12

seria possível que algo advindo de nossa própria razão pudesse também estar inscrito nas coisas⁵. A resposta de Kant a essa questão não apenas anularia a pretensão dogmática dos metafísicos de conhecerem “as coisas”, êxito já obtido por Hume, mas também legitimaria o conhecimento científico supostamente minado por ele⁶.

Aquilo que o físico conhece não são as coisas mesmas, mas aquilo que o entendimento constitui. O que o físico conhece não são, pois, as coisas em si mesmas, mas o objeto da experiência, que é a articulação dos conteúdos dados pela sensibilidade por intermédio da causalidade, que nos é própria. A legitimidade do conhecimento científico estaria no fato de a própria experiência já ser um tipo de conhecimento que requer o entendimento, cujas regras nos são dadas a priori. A certeza obtida através das ciências da natureza seria explicada pela inversão na maneira de pensar os fenômenos: não mais regular o conhecimento pelas coisas, mas sim regular as coisas pelo entendimento, isto é, lançar questões à natureza e encontrar como resposta aquilo que nela já fora posto de antemão. Mas a questão que nos interessa é a seguinte: o que estaria por trás da tentativa kantiana de legitimação da ciência, possibilitada pela distinção entre as coisas e elas mesmas⁷? Lebrun responde: “o direito de pensar, se não de conhecer o supra-sensível⁸”:

Um conceito racional como o de causalidade, *pelo menos* no caso dos objetos da experiência, não é uma palavra vazia, e, nessa região *pelo menos*, o entendimento, longe de ser cópia

5 Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, BX-XIV

6 Hume não “minou” o conhecimento científico, mas tão somente a pretensão filosófica de interpretá-lo de maneira essencialista, i.e, como se através do mesmo pudéssemos construir uma teoria que descrevesse e expusesse a Verdade acerca do real, da Natureza

7 “Pela operação que institui o ponto de vista transcendental, as coisas são distinguidas de *si mesmas!* [...] Intercala-se, entre as coisas e elas mesmas, uma separação, desloca-se (ou descola-se) sua coincidência consigo mesmas. O operador dessa distinção é a preposição *als*: de um lado as coisas *als* “objetos da experiência”, de outro as mesmas *als* “coisas em si mesmas”. Essa preposição (em inglês *as*, em latim *qua*, em grego *hè*) inexistente no português, significa “na condição de”, “no sentido de”, “entendidas como” ou “tomadas como”. Por isso [...] a *Crítica* ensinou a tomar os objetos “em dupla significação.” (Rubens R. Torres Filho, *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. In Ensaios de Filosofia Ilustrada*. p.141)

8 LEBRUN, p. 13

autenticada de minhas experiências, é o “*metteur em scène*” da experiência. E, como o entendimento humano é, pois, o delegado de um poder de legislação referente aos “objetos” (a palavra erudita é transcendental), é permitido esperar que a razão *pura*, isto é, desligada do sensível e, por conseguinte, incapaz de nos fazer conhecer o que quer que seja, possua *pelo menos*, também ela, uma independência e um poder. Está desbravado o caminho, a cujo termo se dissiparão “as dificuldades que pareciam opor-se ao teísmo.” É pelo menos permitido esperar que a palavra “Deus” venha a guardar um sentido.[...] Pois é isto mesmo que está em jogo nesse ajuste de contas: Kant defende a ciência enquanto prática *racional* apenas para ressaltar os direitos da *razão em geral* – e notadamente o direito de pensar, se não de conhecer o supra-sensível⁹.

Portanto, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si não apenas torna o conhecimento científico uma verdade necessária, mas, principalmente, reserva um espaço para se pensar o incondicionado e, com isso, legitimar um determinado tipo de moralidade¹⁰.

No ensaio intitulado *A aporética da coisa-em-si*, Lebrun chama atenção para o fato de que a maioria das ocorrências do termo coisa-em-si na *Crítica da razão pura* diz respeito simplesmente a uma designação do objeto na medida em que é concebido sob uma relação distinta da relação de conhecimento. Segundo Lebrun, não se trata de uma distinção *positiva* ou *objetiva* entre fenômeno e númeno, mas de uma distinção meramente subjetiva, na medida em que o mesmo objeto dar-se-ia fora da relação de representação. Não obstante, afirma Lebrun, em diversos outros textos “as coisas-em-si, separadas dos fenômenos e constituindo um reino à parte, forçam seu retorno¹¹.”

Ora, considerando que a coisa-em-si é referida *en passant* na *estética transcendental* como algo incognoscível e que no decorrer da *Crítica* ela vai tomando o

⁹ LEBRUN, p. 12-13

¹⁰ “tive de suprimir (*aufheben*) o saber (*Wissen*) para encontrar lugar (*Platz zu bekommen*) para a crença (*Glauben*)” (Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* BXXX). É no mesmo movimento que Kant reduz as pretensões do *entendimento* e encontra *um lugar* para a razão; lugar esse diferente daquele que a razão ocupava na tradição, doravante batizada de dogmática, isto é, não crítica, pré-kantiana.

¹¹ LEBRUN, p.53

relevo que a põe como condição da *Crítica da Razão Prática* e como fio condutor da teologia racional¹², parece que estamos diante de dois conceitos distintos, quando na verdade estamos diante de dois sentidos do mesmo conceito utilizados estrategicamente.

Mesmo estando cientes do fato de que Schopenhauer absolutamente não busca um *faktum* da razão pura fora da sensibilidade a fim de fundamentar a moral e que, para Schopenhauer, não há necessidade de a razão ser capaz de legitimar o pensamento acerca do Incondicionado¹³, mesmo assim julgamos haver entre a filosofia de Kant e a filosofia de Schopenhauer uma semelhança de estratégia argumentativa baseada na utilização do conceito de coisa-em-si, ou melhor, na própria distinção entre coisas-em-si e fenômenos¹⁴.

Não pretendemos com isso aproximar as filosofias de Kant e Schopenhauer mediante a noção de em-si e relegar as disparidades existentes entre os dois projetos filosóficos, mas tentar mostrar que a distinção entre fenômeno e coisa-em-si serve, em

12 cf *Crítica da razão pura* A806;B834. Sem a coisa-em-si não existiria a Razão Prática kantiana, como também não existiria comunicação entre a necessidade e a liberdade, entre a natureza e a moral, etc

13 “Schopenhauer contesta que a totalidade das condições se constitua numa série, pois a totalidade de condições para um incondicionado se encontra numa razão vizinha, da qual provém imediatamente e que é princípio de razão suficiente. A série não é, pois, contínua e para cada condicionado é interrompida por sua condição, já que para o novo elo da cadeia exige-se de novo que o princípio de razão atue. [...]Schopenhauer nega, pois que a essência da razão consista na exigência do incondicionado.” (CACCIOLA, Maria Lúcia. *O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer*. In *Schopenhauer e o idealismo alemão*, p. 182-183)

14 “Sabemos que, para Kant, a duplicação do sentido das coisas em geral em objetos da experiência ou fenômenos e as coisas-em-si mesmas, leva à possibilidade de abrir espaço para se pensar o Incondicionado, um lugar que embora vazio pudesse ser preenchido por determinações no campo prático ou moral. Ou seja, como diz Rubens Torres, Kant, ao equivocar o sentido único das coisas em geral, preserva um território para a natureza e outro para a moralidade, sem perigo de conflito de jurisdição. Essa exigência do sentido moral das ações humanas é, pois, satisfeita por Kant, já que a liberdade como pressuposto necessário para a moral pode então ser admitida sem empecilhos, resguardando-se a sua eficácia. Ora, como pertencente ao que se convencionou chamar de pós-kantismo, Schopenhauer conservou em sua filosofia a mesma vertente, ou seja, a da preeminência da moral em relação ao conhecimento teórico, quando admite esse outro ponto de vista, o do mundo como vontade.”(CACCIOLA, Maria Lúcia. *O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer*. In *Schopenhauer e o idealismo alemão*, p. 170)

ambos, a um mesmo propósito: encontrar lugar para a moralidade; no caso de Kant, a moral judaico-cristã de viés luterano, para a qual a vontade livre é *conditio sine qua non*; no caso de Schopenhauer, a moralidade hindu-budista¹⁵, na qual o indivíduo é pensado como determinado pelo *karma* e a liberdade consiste na anulação kármica através da negação da própria vontade.

Na filosofia de Kant e na filosofia de Schopenhauer, a sistematicidade do pensamento se mantém com a ajuda de uma noção (coisa-em-si) pensada tanto no âmbito do conhecimento, marcando-lhe os limites, quanto no âmbito da moral, assegurando-lhe a possibilidade. Em Kant, o conceito de coisa-em-si garante a legitimidade do conhecimento científico limitando-o ao fenômeno, ao mesmo tempo em que abre espaço para a moralidade com a possibilidade de se pensar a liberdade no mundo. Em Schopenhauer, a noção de coisa-em-si também limita o conhecimento ao fenômeno ao mesmo tempo em que abre espaço para a moralidade; não postulando a liberdade no mundo, mas assegurando a liberdade de negá-lo. Em ambos já estaria pressuposta uma cosmovisão, um sentimento moral¹⁶ ou uma determinada antropologia que se tenta fundamentar; em ambos haveria, portanto, uma motivação metafísica inconfessada por trás da distinção entre fenômeno e coisa-em-si¹⁷.

15 para o Schopenhauer sua obra também reflete a verdade profunda do cristianismo que, para ele, encontra-se no novo, não no antigo testamento; daí a separação operada por ele entre otimismo judaico-islâmico e pessimismo cristão

16 Nos *Parerga*, cap.5 (Algumas palavras sobre o panteísmo), § 69, Schopenhauer diz que: “Porém, justamente aquela idéia, que o mundo tem somente uma significação física e não moral, constitui o erro mais funesto, nascido da máxima perversidade do espírito”; “*Aber eben jener Gedanke, daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der heilloseste Irrtum, entsprungen aus der größten Perversität des Geistes*”. Schopenhauer diz também que: “ a essência interior do mundo não necessita uma objetivação superior para tornar possível sua salvação. Porém a moral é o núcleo ou o baixo fundamental do assunto, por pouco que os simples físicos possam entendê-lo”; “*...das innere Wesen der Welt jetzt keine höheren Objektivierung zur Möglichkeit seiner Erlösung daraus bedarf. Das Moralische ist aber der Kern oder der Grundbaß der Sache, sowenig bloße Physiker dies begreifen mögen*”; *Parerga e Paralipomena*, cap.6 (Sobre a filosofia e a ciência da natureza), §85.)

17 “Muito embora não seja difícil concedermos que o conhecimento humano se subordine a uma série de regras ou condições, o fracasso dos argumentos da exposição metafísica [...] tornou patente, no mínimo, que é extremamente difícil definir e provar quais são essas regras e condições. E muito mais ainda derivar disso a tese do idealismo transcendental. [...] A tese do idealismo transcendental, em

Kant, baseado na ciência de seu tempo, compreende o mundo como totalmente determinado e, como bom iluminista, pretende legitimar a ciência, embora o determinismo que a ciência pressupõe seja incompatível com a responsabilidade moral, cuja possibilidade é resgatada através do modo de pensar transcendental. Schopenhauer também compreende o mundo como totalmente determinado; como bom kantiano, quer dissociar a teologia especulativa da filosofia e, para isso, remete o conceito dogmático de *absoluto* à noção de matéria (*Materie*)¹⁸, a qual, por sua vez, responderia pelo realismo empírico e pela noção kantiana de coisa-em-si, apenas no sentido em que essa noção suscitara as aporias que deram origem a debates em torno do “problema da afecção¹⁹”.

Em outros termos, embora Schopenhauer sempre utilize a expressão coisa-em-si apenas para se referir à Vontade, se entendermos esse conceito kantiano a partir daquilo que Schopenhauer considerou como sua falsa derivação, isto é, do ponto de vista do problema da afecção ou da “causa” da sensação, então o conceito de matéria (*Materie*) é que deveria ser identificado à polêmica noção postulada por Kant; pelo menos se a compreendemos a partir das aporias suscitadas pela *Estética Transcendental*²⁰. Mas se, ao invés disso, o compreendermos a partir da solução da *terceira antinomia*, onde Kant estabelece a idéia transcendental de liberdade, então, nesse caso, deve-se entender a Vontade como coisa-em-si.

função do chamado 'problema da afecção', tampouco se sustentaria de modo necessário e universal. E é precisamente essa circunstância de precariedade em que nossa objeção e as outras clássicas deixam a distinção entre fenômenos e as coisas em si, entre os fenômenos e os nôménos, que nos revela uma *motivação* metafísica inconfessada na origem da mesma. [...] A vulnerabilidade evidenciada nos argumentos, porém, parece-nos apenas um indício de que a tese da incognoscibilidade das coisas em si mesma e a tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo são *metafísicas*.” (BONACCINI, 2003, p.384-385)

18 “Agora, sob a expressão muitas vezes utilizada de *absolutum* entende-se aquilo que nunca surge e jamais perece, aquilo em que, ao contrário, tudo o que existe consiste e se torna; assim, não se deve procurá-lo em espaços imaginários, mas é totalmente claro que a matéria (*Materie*) corresponde plenamente àquelas exigências”. (*SW*, V, § 74, p.128-129).

19 Cf item 1.4

20 Isso não quer dizer que a matéria deva ser considerada a causa da sensação, mas que a noção de matéria(*Materie*) proposta por Schopenhauer aliada a sua concepção de movimento deve ser levada em conta ao se considerar o problema da sensação.

Embora Schopenhauer reformule o conceito de metafísica a fim de se investir da legitimidade de concebê-la, sua filosofia ainda se apresenta como resposta para as três questões interditas pela crítica kantiana²¹. Embora a metafísica deixe de ser compreendida como saber que está fora da experiência e seus objetos deixem de ser Deus, totalidade do mundo e imortalidade da alma, o “pensamento único” de Schopenhauer ou a totalidade da sua obra maior na articulação entre os seus quatro livros apresenta uma resposta para essas questões, tal como a totalidade da obra kantiana, na articulação das três críticas apresenta perspectivas para se pensar os mesmos problemas. Para nenhum dos dois, entretanto, essas respostas podem ser dadas no âmbito especulativo e, por isso, tanto a filosofia de Kant quanto a filosofia de Schopenhauer podem ser compreendidas como tentativas de articulação entre saber teórico e saber prático, embora se trate de dois tipos distintos de sabedoria. Em ambos os casos é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si que torna possível essa articulação.

²¹ Claro que o fato de Schopenhauer mudar o sentido da noção de metafísica significa mais do que meramente uma resposta para as questões metafísicas interditas por Kant; significa também que, para ele, a fisiologia tem mais importância do que para Kant; é sinal de que filosofia não se faz a partir de conceitos mas por conceitos; indica que para ele a razão não tem nem *faktum* nem nenhum privilégio quando se trata de conhecimento “autêntico, real, essencial..da sabedoria” etc (MVR, II, cap. 7, Da relação do conhecimento intuitivo com o abstrato); enfim, claro que não se trata apenas da *legitimidade de concebê-la*, mas das razões pelas quais ele nega a Kant tal legitimidade.

Capítulo 1 - Idealismo e moralidade: a Vontade como coisa-em-si

1.1. Acerca do princípio de razão e suas quatro raízes

No prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer estabelece sua tese de doutorado - *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico* - como introdução e propedêutica da obra que então apresenta, ressaltando a relação existente entre o método filosófico que ali foi seguido e a validade de aplicação do princípio de razão.

O princípio ao qual Schopenhauer se refere nada mais é que o princípio mais geral que legitima todo o nosso conhecimento, ou seja, a evidência que serve como fundamento de todas as nossas representações, como expressão comum segundo a qual se designam quatro diferentes certezas e que, portanto, advém, não apenas de um, mas de quatro diferentes modos de conhecimento ²². Toda representação, ou seja, tudo aquilo que pode ser objeto do nosso conhecimento, tira sua necessidade da sujeição à forma particular do princípio de razão suficiente que reina nela e sua explicação não consiste em outra coisa que na remissão a tal princípio. Como o título da obra sugere, haveria quatro raízes, i.e., quatro diferentes formas do princípio de razão, cada uma das quais servindo de fio condutor para uma dada ciência.

A subordinação ao princípio de razão suficiente caracteriza uma condição específica da representação, concernente exclusivamente ao objeto, não estando sob sua jurisdição a relação sujeito/objeto (forma mais geral da representação). Com isso, torna-se possível estabelecer, através da distinção das quatro classes estabelecidas no referido escrito, uma classificação dos sistemas filosóficos pré-críticos que têm no objeto e não no sujeito o seu ponto de partida²³.

A primeira classe de objetos são as representações intuitivas, que contém não apenas o formal, segundo a distinção de Kant, mas também o material dos fenômenos.

²² SCHOPENHAUER, 1998, p.31-34

²³ SCHOPENHAUER, 2001, p.34

Trata-se da nossa realidade empírica, ou seja, do mundo real propriamente dito, onde o princípio de razão suficiente aparece como princípio de razão suficiente de devir (*principium rationes sufficientis fiendi*). Schopenhauer cita Tales e os Jônios, Demócrito, Epicuro, Giordano Bruno e os materialistas franceses como aqueles que partiram desse tipo de objeto como princípio.

A segunda classe de objetos são as relações entre os conceitos dadas na forma de juízo, regidas pelo princípio de razão suficiente sob a forma de princípio de razão suficiente do conhecer (*principium rationes sufficientis cognocendi*)²⁴. Como filósofos que partiram dos objetos da segunda classe, Schopenhauer cita os eleatas e Espinosa, cujo ponto de partida é “a noção completamente abstrata de substância”²⁵

A terceira classe de objetos constitui as realidades matemáticas dadas *a priori* através das formas puras da sensibilidade: tempo e espaço. A lei segundo a qual são regidas essas suas relações é denominada princípio de razão suficiente de ser (*principium rationis sufficientis essendi*). Como exemplo dos que tomaram como dado

24 Uma grande importância dessa segunda classe de objetos reside no fato de serem os conceitos o material próprio das ciências. Embora a ciência tenha sua origem no conhecimento intuitivo e não na razão, é na razão que ela se estabelece, assumindo o modo de conhecimento abstrato. Progredindo através de conceitos, as verdades científicas serão lógica, metalógica, transcendental ou empírica. Na verdade lógica, um juízo serve como fundamento para a verdade de um outro juízo, enquanto a verdade metalógica baseia-se nas condições formais do conhecimento (como o princípio de identidade, do terceiro excluído e de não-contradição). A verdade empírica funda-se, por sua vez, sobre a experiência e encontra sua raiz no princípio de razão de devir. Já a verdade transcendental baseia-se nas condições *a priori* da experiência (i.e. espaço e tempo) e encontra sua raiz no princípio de razão de Ser. Eduardo Brandão, no seu livro *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, chama atenção para o fato de que a assim chamada verdade transcendental era denominada verdade metafísica na primeira edição de *A Quádrupla Raiz*, de 1813, e sugere que a modificação na edição de 1847 pode ser vista como um distanciamento da concepção kantiana de metafísica, limitada às condições *a priori* da experiência, ou seja, limitado ao âmbito transcendental. Segundo Brandão, na edição de 1813, apresenta-se um catálogo dos tipos de verdade, denominando-se verdade metafísica aquela em que a verdade do juízo baseia-se nas condições *a priori* da experiência; essa mesma definição, na edição de 1847, é denominada verdade transcendental, ou seja, Schopenhauer não mais encerraria sua concepção de metafísica nos limites impostos por Kant, fazendo do conhecimento metafísico algo possível *a posteriori*. Esse distanciamento seria consequência da consolidação da metafísica da Vontade elaborada em *O mundo*.

25 SCHOPENHAUER, 2001, p.61

primeiro o objeto desta terceira classe, Schopenhauer cita os pitagóricos e a filosofia chinesa do I-Ching, pois estes teriam partido do tempo ou do número.

Finalmente, o objeto imediato do sentido interno, o sujeito volitivo, seria a última classe de objetos da faculdade representativa. Forçando um pouco a ambiguidade dessa quarta classe de objetos, Schopenhauer classifica como tendo partido dela a filosofia dos escolásticos, pois estes, ao professarem “a doutrina de uma criação *ex-nihilo* resultante da vontade de um ser pessoal distinto do mundo”, teriam tomado por ponto de partida “um ato livre motivado pelo entendimento.²⁶ A necessidade inerente ao objeto dessa quarta classe é dada sob a forma de princípio de razão suficiente de agir.

As teses de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* tornam possível que, em *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer reduza toda a questão epistemológica da modernidade a uma “tola controvérsia acerca da realidade do mundo exterior²⁷”. Segundo ele, tanto o realismo quanto o idealismo incorreram no mesmo erro, o da falsa aplicação do princípio de causalidade que – não obstante o fato de ser fundamento próprio da primeira classe de representações, ou seja, dos objetos constituídos como realidade empírica –, foi utilizado arbitrariamente como ponte para se chegar do sujeito ao objeto ou deste àquele.

Negando a possibilidade de uma relação de causa e efeito entre sujeito e objeto e estabelecendo a coexistência de ambos como a forma mais geral da representação, Schopenhauer refuta tanto o “idealismo dogmático” ou espiritualismo quanto o “realismo dogmático” ou materialismo²⁸. O materialismo toma a matéria como ponto de partida derivando dela a origem do mundo, o qual considera como realidade absoluta. O idealismo tem por dogma a independência do sujeito em relação à matéria, relegando o fato de que a própria inteligência, possibilitada pelo desenvolvimento do cérebro, tem uma derivação orgânica. Já a chamada filosofia da identidade, embora requeira, por tomar o indiferenciado como ponto de partida, ser excetuada dessas perspectivas unilaterais, a aceitação de um absoluto cognoscível por intuição-racional (*das durch*

26 SCHOPENHAUER, 2001, p.61

27 SCHOPENHAUER, 2005, p.55

28 Cf CACCIOLA, 1994.

Vernunft-Anschauung erkennbare Absolutum)²⁹ significaria tratar com leviandade aquilo que Schopenhauer considera o maior mérito de Kant, a saber, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si.

Um dos objetivos de *A quádrupla raiz* é tornar patente que as principais metafísicas da modernidade tiraram seu alicerce de uma confusão entre razão de conhecimento e lei de causalidade, entre a primeira e a segunda classe de representações; confusão por meio da qual puderam falar de Deus ou do Absoluto:

Não ajuda em nada que Kant tenha provado, com o emprego da mais rara acuidade e penetração, que a razão teórica jamais pode alcançar objetos que estão fora da possibilidade de toda experiência: esses senhores nem ligam para isso; mas, sem cerimônia, ensinam a cinqüenta anos que a razão tem conhecimentos absolutos e imediatos, que é uma faculdade dotada, de nascença para a metafísica, e que, acima de toda possibilidade da experiência, reconhece imediatamente e apreende com segurança o assim chamado supra-sensível, o *absolutum*, o bom Deus e tudo o mais que daí decorre³⁰.

Schopenhauer faz notar que já Aristóteles aduzira, nos seus *Analíticos posteriores* I,13, a distinção entre “a lei lógica de razão de conhecimento” e a “transcendental lei natural de causa e efeito”. Apesar disso, essa importante separação não foi efetivamente seguida e Descartes, permanecendo em tal equívoco, dera início à filosofia da modernidade com o desenvolvimento mais rigoroso do argumento ontológico³¹ que Santo Anselmo apresentara de forma geral e introdutória. O argumento

29 “A filosofia da identidade, nascida em nosso tempo e de todos conhecida, poderia não ser compreendida sob a citada oposição [entre sujeito e objeto a partir do princípio de razão] na medida em que não torna o sujeito ou o objeto o ponto de partida propriamente dito, mas um terceiro, o absoluto cognoscível por intuição racional, que não é sujeito nem objeto, mas o indiferenciado. [...] Ora, como me é vedada por completo a intuição-da-razão, todas as exposições que a pressupõem têm de ser para mim um livro de sete selos. A coisa vai tão longe que (e isso é estranho confessar), no contato com aquelas doutrinas de profunda sabedoria, sempre me dá a impressão de ouvir somente horríveis discursos vazios e, decerto, extremamente tediosos.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.70.)

30 SCHOPENHAUER. Sobre a filosofia universitária, 2001, p.76-77

31 “A prova ontológica [da existência de Deus] foi formulada no séc. XI por Anselmo de Aosta. Sua

ontológico consiste em retirar do atributo de perfeição já contido no conceito de Deus os outros atributos que lhe são essenciais, dentre eles o da própria existência, donde se conclui que, sendo a existência inerente ao conceito de Deus, esse ente perfeitíssimo tem necessariamente que existir.

A julgar pelo modo como conclui o parágrafo sete da sua tese, no qual trata do uso feito por Descartes do argumento ontológico, parece-nos lícito ver em tal crítica um instrumento bastante útil no infatigável combate que Schopenhauer empreenderá contra a intromissão da teologia na filosofia e contra todos aqueles que lhe deram ensejo através do uso sub-reptício do referido argumento:

A existência não faz parte da essência: a existência das coisas não pertence à sua quiddidade. Não obstante, podemos comprovar como Schelling venerava o argumento ontológico [...] Porém que outro indivíduo tão absolutamente desditoso como Hegel, cuja ‘filosofastaria’ toda é uma monstruosa amplificação do argumento ontológico, tenha querido defender este contra a crítica de Kant, é uma aliança da qual se envergonharia o próprio argumento ontológico, se fosse capaz de ter vergonha. Que não se espere de mim que fale com respeito de pessoas que têm conduzido a filosofia ao desprezo³².

característica é passar do simples conceito de Deus à existência de Deus. [...] Rejeitado pela maior parte dos escolásticos, que em geral preferem os argumentos *a posteriori*, ou seja, extraídos da relação de Deus com o mundo, o argumento ontológico teve sucesso na filosofia moderna. Foi repetido por Descartes, para quem a existência de Deus está implícita no conceito de Deus, do mesmo modo que está implícito no conceito de triângulo que seus ângulos internos são iguais a dois ângulos retos (*Princ. Phil.*, I, 14). Leibniz, por sua vez, aceitou essa prova e formulou-a como identidade de possibilidade e realidade em Deus. Só Deus, disse ele, ou seja, o ser necessário, tem o privilégio de precisar existir, se ele é possível. E como nada pode impedir a possibilidade daquilo que não encerra nenhum limite, nenhuma negação e, em consequência, nenhuma contradição, só isso basta para conhecer a existência de Deus *a priori*. (*Monad.*, parágrafo 45). Segundo Kant, a própria prova é contraditória ou impossível: será contraditória se, já no conceito de Deus, se considerar implícita a sua existência, por nesse caso não se tratar de simples conceito; e será impossível se ela for considerada implícita, pois nesse caso a existência deverá ser acrescida ao conceito sinteticamente, ou seja, por via da experiência, ao passo que Deus está além de toda a experiência possível (*Crit. R Pura. Dial.*, cap.III, seq.4). Hegel, porém, defendeu essa prova afirmando que só no que é finito a existência é diferente do conceito. (ABBAGNANO, 2000, p.263-264)

32 SCHOPENHAUER, 1997. p. 33-34

Tanto é assim que a crítica se estende a Espinosa e a conclusão do próximo parágrafo é a mesma: acusações contra Hegel e Schelling: “Aqui temos a mais palpável confusão da razão do conhecimento com a causa. E se neo-espinozistas (schellingianos, hegelianos, etc), acostumados a tomar as palavras por pensamentos, se derretem em reverente admiração por esta *causa sui*, não vejo nela mais que uma contradição *in adjecto*”³³.

Chamando Deus de substância e preenchendo esse conceito de diversos atributos, tal como fizera Descartes, Espinosa vai além dele e deriva de sua definição não apenas a existência de Deus, mas também a existência do mundo que, previamente subsumido no primeiro conceito, é deste derivado como o efeito de uma causa, com o quê se estabelece a identidade entre causalidade natural e causalidade divina e ambas são tomadas como *causa sui*³⁴.

Para Schopenhauer, embora Espinosa tenha ultrapassado o dualismo cartesiano entre Deus e mundo ou entre alma e corpo, ele manteve a confusão estabelecida por Descartes entre uma relação de princípio de conhecimento à sua consequência e uma relação de causa e efeito³⁵. Espinosa teria tomado um princípio de conhecimento compreendido na esfera de um conceito dado como uma causa agente real e objetiva³⁶. A substância, ponto de partida de todo seu sistema, é causa de si mesma; o mundo dela

33 SCHOPENHAUER 1998, p.46

34 “Plotino definira a inteligência como 'obra de sua própria atividade' enquanto 'tem o ser de si mesma e por si mesma'(Enn.,I def.1). Através do neoplatonismo árabe e especialmente de Avicena, sem contar com a tradição da filosofia judaica, esse conceito chega a Spinoza, que dá início à sua *Ética* com a definição: 'Entendo por causa de si aquilo cuja essência implica a existência ou aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente (*Et.,I, def. 1*). Trata-se de uma das muitas expressões da necessidade da natureza divina, segundo o conceito de Deus no neoplatonismo árabe. Hegel retomou a expressão de Spinoza e acrescentou que toda causa é 'em si e por si *causa sui*', na medida em que se reduz à causa infinita, que é a substância racional do mundo (*Enc.*, parágrafo 153). Isso é o que o próprio Spinoza pretendia dizer. Portanto, o uso dessa noção para designar a divindade é moderno e está vinculado à orientação panteísta.” (ABBAGNANO, 2000, p130)

35 SCHOPENHAUER, 1997 p. 34

36 *Idem*, p. 35

deriva e com ela se identifica³⁷. Essa noção de *causa-sui* está pressuposta na prova cosmológica³⁸ da existência de Deus, vista por Schopenhauer, da mesma forma que em Kant, como uma prova ontológica disfarçada.

Ao nos dar explicações sobre a primeira classe de objetos para o sujeito, submetidos ao princípio de razão suficiente de devir, Schopenhauer limita claramente o valor da aplicação da lei de causalidade às mudanças de estado da matéria, à regulação das mudanças no tempo às quais a experiência externa está submetida³⁹. Isso significa dizer que todo efeito é uma mudança que, por sua vez, remete a uma outra mudança que o precede como causa, mas que também é efeito em relação a uma mudança anterior e assim ao infinito, sem que haja a possibilidade de rompimento dessa cadeia através da postulação de algo incausado. A causalidade, diz Schopenhauer, refere-se somente a estados e não a objetos, pois estes contêm não apenas forma, mas também a matéria, não submetida a mudanças:

[...] não há sentido algum em dizer que um objeto é a causa de outro; de início porque os objetos não encerram somente a forma e a qualidade, mas também a *matéria*, a qual não se cria nem se destrói; em seguida porque a lei de causalidade não diz respeito senão a mudanças, quer dizer, à aparição e à cessação de estados no tempo,

37 Ao identificar esse conceito de substância com o conceito de Deus, a filosofia de Espinosa apresenta-se como um panteísmo, que, para Schopenhauer, nada mais é que um teísmo disfarçado.

38 “ A prova chamada por S.Tomás de *ex possibili et necessario*, por Leibniz de *contingentia mundi*, e por Kant, de prova cosmológica [...] foi exposta pela primeira vez por Avicena e está intimamente ligada à concepção de Deus típica do neoplatonismo árabe. Avicena (*Met.*,II, 1,2) distinguira o ser em *necessário e possível*, definindo o possível como o que não existe por si, mas tem necessidade de alguma coisa para existir. Portanto, se existe um possível, existe algo que o faz existir; mas se esse algo é, por sua vez, possível, remete ainda a um outro que seja causa de sua existência; e assim por diante, até se chegar ao ser necessário, que é o que existe por si. Dessa prova resulta a definição de Deus como ser necessário, cujo antecedente pode ser encontrado em Aristóteles (*Met.*,XII, 7, 1072 b10). [...] Pode ser assim esquematizada: 'Se algo existe, deve existir um ser necessário. Mas algo existe (por ex. eu mesmo), logo existe o ser necessário' [...] Kant considerou a prova cosmológica como ' uma prova ontológica mascarada', uma prova que passa da conexão puramente conceitual entre as noções de possível e necessário à afirmação da realidade necessária (*Crit. R. Pura*, Dialética, cap.III, seç. 5) (ABBAGNANO, 2000, p.263)

39 SCHOPENHAUER, 1997, p.62

onde ela regra a relação em virtude da qual o estado precedente se chama *causa*, o seguinte *efeito* e sua ligação necessária *consequência*. [...] É necessário que se reconheça claramente que ela [a lei de causalidade] se relaciona única e exclusivamente às *mudanças* de estados materiais e a absolutamente nada além disso⁴⁰.

Seria, portanto, equivocado, segundo Schopenhauer, enunciar a lei de causalidade como aquilo por meio de quê qualquer coisa vem a ser, como aquilo que produz uma outra coisa ou como aquilo que a torna real⁴¹. Tais concepções ou seriam decorrência de equívoco ou esconderiam uma intenção teológica relacionada a um resgate da prova cosmológica da existência de Deus: “Talvez essas concepções muito amplas, bizarras e falsas da relação de causalidade devam-se em grande parte a uma falta de clareza no pensamento, mas é certo que a isto se mescla também alguma intenção, precisamente teológica, a flertar com a prova cosmológica⁴².” A prova cosmológica, apesar de ter sido desacreditada por Kant na *Crítica da Razão Pura*, teria se infiltrado incógnita na filosofia alemã, disfarçada no termo *Absoluto*:

A prova cosmológica [...] consiste em realidade na afirmação de que o princípio de razão do devir (ou lei de causalidade) conduz necessariamente a um pensamento que o suprime e o declara nulo e sem sentido, pois não se chega à *causa prima* (o Absoluto) a não ser remontando do efeito à causa uma série tão longa quanto se queira; mas não há como parar em uma causa primeira sem anular o princípio de razão⁴³.

Mas por que se faz forçoso a Schopenhauer impugnar a concepção do mundo como *causa sui*? O que o autor quer negar quando nega o panteísmo? Para Schopenhauer, a filosofia nasce do assombro a propósito da existência do mundo e da nossa própria existência, assombro esse que se impõe até mesmo aos mais limitados em alguns raros momentos de lucidez, já que somente para os animais a existência é algo perfeitamente natural, enquanto à nossa consciência a fatalidade que a provocou se

40 SCHOPENHAUER, 1997, p. 62

41 SCHOPENHAUER, 1997, p 63

42 *Idem*, p 63

43 *Idem*, p 68

apresenta como o mais inquietante dos enigmas⁴⁴. Tal não se daria se o mundo fosse uma “substância absoluta”, ou seja, se ele tivesse “uma existência absolutamente necessária”, como Espinosa postulou⁴⁵. Por considerar a não-existência do mundo algo não apenas concebível, mas também preferível à existência, Schopenhauer desacredita o panteísmo, que para ele não passa de um teísmo disfarçado; por considerar que a filosofia não advém simplesmente da mera contemplação⁴⁶, mas principalmente do assombro com o mal, com o sofrimento e com a morte, ele desacredita o espinosismo ou qualquer outra forma de filosofia otimista⁴⁷:

Contra o panteísmo, sustento principalmente que ele não diz nada. Chamar Deus ao mundo não significa explicá-lo, mas apenas enriquecer a língua com um sinônimo supérfluo da palavra mundo. Se dizeis “o mundo é Deus” ou “o mundo é o mundo”, dá no mesmo. Quando partimos de Deus como se ele fosse o dado e o ser explicado, e dizemos portanto: “Deus é o mundo”, então numa certa medida existe uma explicação, ao se reconduzir *ignotum a notius*: mas trata-se somente de uma explicação de vocabulário. Porém quando se parte do efetivamente dado, portanto o mundo, e se afirma “o mundo é Deus”, então se torna claro que com isto não se diz nada, ou ao menos que se explica *ignotum per ignotius*⁴⁸.

44 “Exceto o homem, nenhum ser se assombra com a sua própria existência. Trata-se de uma coisa tão natural que nem mesmo chega a ser notada. A sabedoria da natureza fala ainda através da calma do animal, pois nele o intelecto e a vontade ainda não divergem suficientemente, para que ao seu encontro eles sejam um para o outro motivo de assombro. Aqui, o fenômeno inteiro é ainda estreitamente unido, como o galho ao tronco, à natureza de onde ele sai.” (SCHOPENHAUER, 1912, p.294)

45 “De fato, essa inquietude que a metafísica eternamente renovada tem sempre em mente, vem da clara representação de que a não-existência do mundo é tão possível quanto à sua existência. É por isso que a concepção espinosista, que faz do mundo uma existência absolutamente necessária, uma existência em si que deveria ser sob todos os pontos de vistas, é uma maneira de ver falsa.” (SCHOPENHAUER, 1912, p. 305)

46 “[...] O assombro filosófico [...] supõe no indivíduo um grau superior de inteligência, embora esta não seja a única condição, pois, sem nenhuma dúvida, é o conhecimento das coisas da morte e a consideração da dor e da miséria da vida que dão o mais forte impulso ao pensamento filosófico e à explicação metafísica do mundo.” (SCHOPENHAUER, 1912, p.295)

47 “Panteísmo é necessariamente otimismo, e por isto falso” (SCHOPENHAUER, *Obras incompletas*, 1980, p.186)

48 SCHOPENHAUER. *Obras incompletas*, 1980, p. 185

Para Schopenhauer, a necessidade de se propor uma metafísica advém de uma inquietação da alma relacionada ao sofrimento e à morte, e seu pensamento único ou sua intuição original está ligado à constatação do mal no mundo, relacionado, portanto, à experiência e não a meras abstrações. Embora o criticismo tenha posto o mundo como limite do conhecimento, é o mundo mesmo e o problema da sua existência que permanece em questão: “O punctum pruriens da metafísica, o problema que enche a humanidade de uma inquietude que nem o ceticismo, nem o criticismo poderiam acalmar consiste em se questionar não somente por que o mundo existe, mas também por que ele é cheio de tanta miséria”.⁴⁹

O esforço de Schopenhauer em dispensar Deus e ainda assim salvaguardar o significado moral do mundo reflete-se no diálogo contraditório que a sua obra manteve com a de Espinosa: o mesmo conceito de *substância*, criticado por ser a base de um inaceitável panteísmo ou teísmo nominal será devidamente reabilitado através da sua remissão à matéria e utilizado contra as pretensões dogmáticas das filosofias do absoluto⁵⁰:

Mas, se Espinosa tivesse investigado a origem daquele conceito de substância, então ele teria por fim de ter descoberto que essa origem é tão-somente a *matéria* e que, por isso, o verdadeiro conteúdo do conceito não é outra coisa senão as propriedades essenciais e *a priori* que são atribuídas a ela. De fato, tudo que Espinosa diz em louvor de sua substância encontra sua confirmação na matéria: ela é não-originada e, portanto, sem causa, eterna, particular e única, e suas modificações são a extensão e o conhecimento. Sendo este último uma propriedade exclusiva do cérebro, que é material; Espinosa é, de acordo com isso, um materialista inseqüente. [...] Espinosa sobrecarregou-se de uma dificuldade de tipo especial, ao ter nomeado ‘Deus’ sua substância única, uma vez que essa palavra já era usada

49 SCHOPENHAUER, 1912, p.306

50 Cf. BRANDÃO, Eduardo, *A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto In Schopenhauer e o idealismo alemão*, 2004 “[...] Assim, o debate de Schopenhauer contra o absoluto de Hegel e o de Schelling passa pela crítica ao panteísmo – e, conseqüentemente , ao otimismo – de Espinosa.” (p.45) “Ou seja, o vínculo que Schopenhauer estabelece entre matéria e absoluto nos leva de volta a Espinosa através da noção de substância.” (p.50).

para designar um conceito completamente diferente.[...] porque este mundo é um Deus, então ele é seu próprio fim e tem de alegrar-se por sua existência e vangloriar-se dela [...] O panteísmo é essencial e necessariamente um otimismo⁵¹

Portanto, para Schopenhauer, a identificação que Espinosa estabelece entre Deus e Substância deve-se à ausência de investigação da origem desse conceito. A deificação do mundo resultante dessa negligência torna impossível a harmonização dessa noção com a existência concreta do mal. Tome-se Deus como ponto de partida (conceito que tem a bondade e a onipotência como predicados) e será necessário negar a existência do mal; tome-se o mal como ponto de partida e será necessário negar a existência de Deus. Se a filosofia deve partir da experiência e não de abstrações, então o mal tem de estar presente no “pensamento único” daquele que medita frente à realidade intuitiva.

Substância e matéria são, para Schopenhauer, dois termos sinônimos⁵². Falar em permanência da substância equivale a falar em eternidade da matéria e esse é, juntamente com a lei da inércia, um corolário⁵³ obtido a partir de tudo o que já foi dito até aqui sobre a lei de causalidade. Não havendo causa que modifique ou suprima o estado de um corpo, este deve perseverar: eis a lei da inércia. Uma vez que a lei de causalidade só diz respeito aos estados da matéria, a própria matéria não se submete a ela: eis a permanência da substância.

Da mesma forma que a matéria, também as *forças naturais primitivas*⁵⁴ estão fora da cadeia de causas e efeitos, pois, se aquela é o suporte das mudanças, estas tornam a própria mudança possível. De acordo com isso, as forças naturais jamais devem ser tomadas como causas, pois não estão submetidas às formas do princípio de

51 SCHOPENHAUER, 2003, p. 60-63

52 “Eu expus em detalhe em minha *Crítica da filosofia kantiana* que a *substância* nada mais é do que um sinônimo da *matéria*, pois o conceito de substância não pode se realizar a não ser em referência a matéria, devendo-lhe, portanto, sua origem.” (SCHOPENHAUER, 1997, p.73)

53 *A quádrupla raiz*, 1997, p. 70

54 “A Força constitui, com a Espécie e o Caráter inteligível, a tríade de idéias ou ‘objetividades imediatas da Vontade’. Seu reino é universal, ao passo que a Espécie só concerne ao mundo orgânico e o Caráter inteligível é próprio à humanidade. [...] Embora as forças se manifestem na matéria, elas são, nelas mesmas, incondicionadas.” (ROGER, 1999, p.18)

razão, embora haja uma regra da manifestação dessas forças na cadeia causal, consistindo nisso a lei natural.

No reino inorgânico, as mudanças da matéria se dão conforme a 3ª lei de Newton, segundo a qual a toda ação corresponde uma reação de mesma intensidade. Trata-se da causa (*Ursache*), em sentido estrito. Na vida orgânica em geral (vidas das plantas e parte vegetativa, inconsciente da vida animal) as mudanças já não mantêm uma proporcionalidade de intensidade entre causa e efeito. Trata-se da causalidade como excitação (*Reiz*). Por fim, na vida animal, os movimentos são acompanhados de consciência e o intelecto passa a agir como *grau supremo de receptividade*⁵⁵. Trata-se da causalidade como motivo (*Motiv*).

Estando, portanto, fora do âmbito da causalidade, as forças naturais não admitem explicação meramente física. A ciência, enquanto conhecimento de objetos, ou seja, enquanto saber subordinado ao princípio de razão suficiente, deverá tomá-las por qualidades ocultas cuja explicação remete ao cerne da metafísica imanente de Schopenhauer.

1.2. Crítica da razão e intelectualidade da intuição empírica

No parágrafo 34 de *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer cita a equiparação feita por Cícero entre *oratio et ratio*, corroborando a posição que limita as manifestações da razão ao conhecimento abstrato, discursivo, reflexivo, ligado às palavras. Tal citação, longe de ser algo irrelevante, ilustra a proximidade de Schopenhauer em relação a uma tradição que vai de encontro às tentativas de sacralização da razão, limitando-a a sua função discursiva, relacionada à linguagem. É certo que essa tradição de humanização do *logos*, pela qual passaram sofistas, céticos e retóricos, não se ocupou com a tessitura de uma metafísica. No entanto, isso apenas salienta a seriedade do projeto intentado por Schopenhauer, que sempre manteve a letra e o espírito da sua filosofia consideravelmente mais próximos de uma racionalidade crítica que de um culto a uma razão destinada à metafísica, que se manifesta à maneira

55 *Idem*, p. 77

de um oráculo⁵⁶.

Para Schopenhauer, a filosofia não se ergue a partir dos conceitos fundamentais, mas destes se serve para apresentar de forma abstrata os aspectos fundamentais da experiência. A limitação dos conceitos a categoria lógico-lingüística justifica os fortes sarcasmos contra uma certa tradição filosófica construída a partir do abuso desses conceitos gerais e que, não obstante as investidas de Locke e Hume, retornara com todo vigor no seio do idealismo alemão:

[...] sem essa artimanha, [o estratagema astuto de escrever obscuramente], os senhores Fichte e Schelling não poderiam ter erigido sua pseudofama. Mas, reconhecidamente, ninguém exerceu a mesma artimanha de modo tão ousado e em tão alto grau quanto Hegel. Se desde o início este tivesse exposto em palavras nitidamente claras e inteligíveis o absurdo pensamento fundamental de sua pseudofilosofia, a saber, aquele que põe de ponta-cabeça o processo verdadeiro e natural das coisas e estabelece assim os *conceitos universais* como sendo o primeiro, o originário, o verdadeiramente real, ou seja, aquilo em virtude do que o mundo empírico real tem a sua existência (a coisa-em-si na linguagem kantiana) – *conceitos universais* que para nós, ao contrário, são abstraídos da intuição empírica e, portanto, nascem do desconsiderar as determinações e são, quanto mais gerais, tanto mais vazios – se; se Hegel, digo, tivesse exposto desde o início em palavras nitidamente claras e inteligíveis [...] essa idéia totalmente desvairada, acrescida de que tais conceitos se pensariam e moveriam por si mesmos sem nossa interferência, então todos lhe teriam rido na cara ou dado de ombros, e não teriam tomado a farsa como digna de atenção⁵⁷.

O conceito, desprovido de validade ontológica, seria, pois, incapaz de alcançar a realidade metafísica, que é indemonstrável justamente por ser a nossa realidade mais próxima. Assim como as representações intuitivas estão necessariamente encadeadas por intermédio da lei de causalidade e têm nela seu fundamento, também os conceitos (representações abstratas ou representações de representações) se articulam em juízos sobre os quais se impõe o princípio de razão suficiente, nesse caso, sob a forma de

⁵⁶ *idem*, p.155-156

⁵⁷ SCHOPENHAUER. *Sobre a filosofia universitária*, 2001, p.39-40

princípio de razão do conhecer. Tanto as representações intuitivas quanto as representações abstratas são objetos para um sujeito, mas devem ser tratadas em suas especificidades, sob o risco de se incorrer no equívoco de exigir para umas a fundamentação própria das outras. Para falar mais claramente: a necessidade própria do pensamento não pode ser atribuída às coisas do mundo, como muitas vezes tem sido feito na filosofia.

Apesar de a identificação entre entendimento e cérebro caracterizar um “parricídio” em relação a Kant⁵⁸, ela encontraria sua justificação ao tornar mais patente a grande semelhança existente entre os animais e os homens, já que tal faculdade é comum a ambos. A racionalidade, por sua vez, seria uma diferença específica, mas não uma diferença ontológica. Trata-se – e isso é uma grande coisa – da capacidade de abstração, ou seja, da possibilidade de transposição e fixação de uma parte do conhecimento intuitivo em conceitos abstratos, com o quê se perde inevitavelmente algo do intuitivamente dado. Da mesma forma que o entendimento requer o conteúdo da sensação para constituir o mundo fenomênico, também a razão requer o conteúdo do mundo intuitivo e a este deve se manter vinculada:

O que faz, pois, a escrevinhação de nossos filosofastros sumamente pobre de pensamento e, portanto, torturantemente fastidiosa é, em última análise, a pobreza de seu espírito, porém, antes de mais nada, o fato de que sua exposição se mova, do começo ao fim, por conceitos altamente abstratos, gerais e excessivamente amplos, e que, por isso, caminhe solenemente, quase todo o tempo, por expressões indeterminadas, vacilantes e desbotadas. Mas são forçados a esse movimento acrobático e têm de evitar tocar a terra como lugar onde eles, chocando-se com o real, o determinado, o singular e o claro, encontrariam recifes altamente perigosos, nos quais suas escunas de palavras poderiam naufragar. Pois em vez de dirigir os sentidos e o entendimento firme e fixamente para o mundo intuitivo presente (como para o que é dado de modo próprio e verdadeiro), para o não falsificado e o em si mesmo não exposto ao erro, através do qual temos que penetrar a essência das coisas, eles nada

58 É assim que Alain Roger se refere ao fato de Schopenhauer identificar o entendimento (*Verstand*, *Intellekt*) e o cérebro (*Gehirn*), fato a que ele também se refere como “materialização do transcendental”. cf ROGER, 2001, p. XXXV In *Sobre o o Fundamento da Moral*, Martins Fontes, 2001.

conhecem senão as mais altas abstrações como o ser, a essência, o devir, o absoluto, o infinito, etc.; partem dessas abstrações e, com elas, constroem sistemas, cujo conteúdo, afinal, consiste em meras palavras, que são apenas bolhas de sabão para brincar por um instante, mas que não podem tocar o solo da realidade sem estourar⁵⁹.

A suposição de uma razão capaz de conhecimentos imediatos é desprezada como torpe invenção de professores de filosofia:

Os professores de filosofia julgaram oportuno retirar o nome dessa faculdade de pensar e examinar por reflexão e por conceitos, que distingue o homem dos demais animais, que requer linguagem e nos torna aptos a falar e da qual depende a capacidade humana de concentrar-se, e, com ela todas as obras humanas, entendida sempre dessa maneira por todos os povos e também por todos os filósofos; julgaram oportuno, digo, retirar seu nome e deixaram de chamá-la *razão* para, contra todo o uso comum da linguagem e do juízo são, chamá-la *entendimento*, e a tudo o que dela emana, *intelectual*, em vez de racional, o que há de resultar sempre de través, torpe e como uma nota musical falsa. [...] Necessitavam o posto e o nome de razão para uma faculdade inventada e apócrifa, ou, para falar claramente, totalmente espúria, que haveria de tirá-los do aperto em que lhes pusera Kant; uma faculdade de conhecimentos imediatos, metafísicos, isto é, que se elevam sobre toda possibilidade da experiência e penetram no mundo das coisas em si e suas relações e que será antes de tudo uma ‘consciência de Deus’.⁶⁰

As exaustivas críticas de Schopenhauer à filosofia kantiana são fundamentais para a compreensão da tentativa de construção da metafísica da Vontade como uma filosofia capaz de passar pelo crivo do criticismo sem incorrer em mistificações idealistas ou formalizações excessivas. A escassez de referências a Schopenhauer no histórico das ontologias críticas talvez se deva ao fato de que para construir sua ontologia sem incorrer no dogmatismo já extirpado por Kant, Schopenhauer precisou, de certo modo, controverter a definição moderna de conhecimento a fim de possibilitar

⁵⁹ SCHOPENHAUER. *Sobre a filosofia universitária*, 2001, p.42-43

⁶⁰ SCHOPENHAUER, 1998, p. 165-167

um certo grau de cognoscibilidade à coisa-em-si.

A participação ativa do entendimento na percepção, a ênfase dada por Schopenhauer à intelectualidade da intuição⁶¹, aponta para uma dessemelhança entre seu pensamento e o da grande tradição que vira na aparência algo meramente sensorial a que se contrapunha o pensamento como única possibilidade de acesso à verdade. O mundo é ilusão⁶², mas o é na medida em que existe por meio do princípio de razão e se mantém pela relação que estabelece com o nosso próprio corpo. A realidade ou efetividade é ilusão, mas apenas em relação à verdade do mundo como Vontade, não podendo a clareza imediata (não abstrata) da intuição do mundo nas suas relações de causa e efeito ser contraposta a um suposto mundo inteligível apreendido por alguma faculdade racional.

A realidade empírica subsiste, para Schopenhauer, como causalidade, existe tão somente para o entendimento, é objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, sucessão de representações na consciência, modos de aparecimento, encanto, ilusão, sonho, véu. O mundo das formas, o mundo visível, o mundo percebido ou intuído não é real, mas efetivo, vale dizer, não subsiste independente do nosso conhecimento, mas é por ele constituído. O entendimento retém, na teoria do conhecimento de Schopenhauer, toda a atividade intuitiva, ou seja, é só por meio dele que se dá a aplicação da lei de causalidade sobre a sensação da qual padece o corpo orgânico e a sua conseqüente

61 “Esse entendimento intuitivo e essa intuição intelectual não têm nada a ver com aquilo que Kant e os pós-kantianos designam por tal fórmula. Segundo Kant, um entendimento intuitivo [...] só pode ser pensado no condicional, pois o nosso é discursivo. Tal não é evidentemente o estatuto do entendimento schopenhaueriano, que também não se aproxima da intuição intelectual dos pós-kantianos, esta faculdade do incondicionado e do absoluto. Ele é ao contrário condicionado e relativo. Longe de nos elevar ao divino, ele nos aproxima da animalidade. [...] o entendimento não nos dá, portanto, nenhum apoio para aceder à coisa-em-si.” (ROGER, 1999, p.13-14)

62 “A ilusão é a característica do mundo enquanto representação fenomenal. Este, submetido à jurisdição do princípio de razão suficiente (espaço, tempo, causalidade), se opõe à realidade metafísica da coisa-em-si, ou Vontade, independente deste princípio. [...]Pode-se igualmente considerar a ilusão fenomenal como o ponto comum das três doutrinas das quais Schopenhauer pretende haver buscado a inspiração do seu 'pensamento único.': aquela de Platão, que considera o universo sensível como o lugar de aparência, por oposição às idéias do mundo inteligível; aquela dos *Védas* (o véu de maia); enfim, aquela de Kant se se aceita a redução do fenômeno (*Erscheinung*) a uma aparência (*Schein*)”. (ROGER, 1999, p.23)

apreensão como um efeito para o qual se busca uma causa; causa esta que será intuída no espaço como objeto.

Depurado de onze das categorias reclamadas por Kant, o entendimento torna-se menos complexo e explicitamente diferenciado tanto da razão quanto da sensibilidade. Esta, retirada por Schopenhauer do momento ativo de constituição do mundo como representação, simplesmente sente, restando a sensação como o algo a mais de que parte o entendimento, aquilo sem o quê este nunca seria usado. A sensação seria, pois, o ponto de viragem ou de interseção entre os dois lados do mundo, ou seja, entre o mundo como representação e o mundo com Vontade.

Ao transferir para o entendimento as formas puras da sensibilidade e ao retirar do entendimento onze das categorias elencadas por Kant, deixando permanecer apenas a causalidade, Schopenhauer transfere para a razão toda a função de operação conceitual, tomando para si as dificuldades de estabelecer a percepção a partir de bases meramente fisiológicas, tão somente intelectuais, não conceituais ou lingüísticas. Com isso, a epistemologia de Schopenhauer sustenta-se em uma fisiologia que a condiciona. O conhecimento se dá em função de um corpo, por intermédio do qual o sujeito se faz indivíduo:

Schopenhauer introduz modulações até então impensáveis no pós-kantismo, mediante um acento fortemente fisiológico do seu pensamento, ao descartar a intuição intelectual mística como ponto de partida para a sua filosofia: agora o *corpo* (Leib) aparece como a encruzilhada do conhecimento, que não brota incondicional e imediatante do intelecto, ou seja, da reflexão da reflexão [...] Enquanto para os idealistas a questão principal é a procura pelo incondicionado no saber mesmo, Schopenhauer, ao fisiologizar o conhecimento, remete pelo corpo a algo não inscrito no saber.⁶³

Mas se, para Schopenhauer, está fora de cogitação uma intuição racional que nos possibilite partir diretamente do “absoluto” e se o entendimento tem a causalidade por correlato e por função exclusiva a apreensão da efetividade – ou seja, a intuição do mundo que se dá a conhecer e que, como tal,

63 BARBOZA, 2005, p. 103-107

nada mais é que representação – de onde, então, deveria partir a filosofia? Se a razão é mero instrumento de elaboração conceitual que deve buscar na experiência seu conteúdo e se a experiência, intermediada pelo entendimento, é mero fenômeno, como ainda se sustentaria uma filosofia como metafísica? Essa é uma pergunta cuja resposta ainda não pode ser elucidada, pois, até aqui mantivemos a discussão dentro da perspectiva do mundo como representação e estivemos o tempo inteiro girando em torno das questões da teoria do conhecimento de Schopenhauer, questões essas que, não obstante o que já foi exposto, ainda necessitam de maiores elucidações.

1.3. Entre o ideal e o real

Segundo Schopenhauer, a característica distintiva da filosofia moderna é ter trazido à consciência a proposição de que “o mundo é minha representação” e a partir dela ter refletido acerca da relação entre o ideal e o real, ou seja, da relação existente entre o mundo na nossa cabeça e o mundo fora dela⁶⁴. Dentre os modernos, Descartes e Berkeley teriam se destacado por estabelecer o ponto de vista idealista, considerado por Schopenhauer como o mais legítimo por se apoiar no único dado imediato, a saber, a nossa própria consciência:

Tomando o *cogito ergo sum* como a única coisa certa e a existência do mundo como problemática, ele (Descartes) encontrou o ponto de partida essencial e o único correto, ao mesmo tempo em que encontrou o único ponto de apoio de toda a filosofia.[...] Pouco tempo depois, Berkeley foi mais longe nessa via e alcançou o idealismo propriamente dito, isto é, a noção de que a extensão no espaço, o mundo objetivo, material não existe, enquanto tal, a não ser em nossa representação e que é falso, absurdo mesmo lhe atribuir uma existência fora de toda representação e independente do sujeito cognoscente, isto é, ver o substrato em uma matéria diretamente percebida e existente em si mesma. Este ponto de vista tão justo e profundo é toda a filosofia de Berkeley⁶⁵.

O mundo objetivo só existe, portanto, como representação. Assim como o sonho, o mundo da vigília é produto de uma mesma forma: o intelecto ou função cerebral. É ele que cria a

⁶⁴ SCHOPENHAUER, 1912, tomo II, p.139

⁶⁵ SCHOPENHAUER, 1912, tomo II, p.140.

ordem na qual unicamente as coisas existem. Sendo a consciência o único dado imediato possível, tudo o mais será mediado por ela. A esse conhecimento mediado pela consciência corresponde o mundo como representação, enquanto o conhecimento imediato nos oferece uma espécie de “sentimento geral”, “consciência íntima” ou “dado que coincide com o meu ser”, o qual só “existe imediatamente em relação com a vontade, ou seja, enquanto agradáveis ou desagradáveis e enquanto ativos nos atos da vontade, que são representados na intuição exterior como os atos do corpo⁶⁶.”

Segundo Schopenhauer, a objeção cabível ao ponto de vista idealista reside no fato de cada um de nós se saber dotado de uma existência não condicionada pelo conhecimento de outrem. O contra- argumento seria o fato de que esse outro do qual estamos rejeitando a idéia de sermos objetos não seria o sujeito, tratando-se antes de um conhecimento individual, em consequência do quê “se ele não existisse, se não existisse mesmo em geral nenhum outro ser cognoscente além de mim mesmo, isso ainda não significaria a eliminação do *sujeito* em cuja representação todos os objetos existem.⁶⁷” A despeito disso, a citada objeção contra a perspectiva idealista tem sentido na medida em que a existência condicionada pelo conhecimento refere-se apenas à existência no espaço e não àquilo que, não estando no espaço nem no tempo, não poderia ser objeto. A presença dessa “realidade metafísica” em cada um de nós é o motivo do desconforto provocado pela assunção da postura idealista, ou seja, pelo desconforto que sentimos ao sermos considerados como mera representação, tomados como objetos e não como sujeitos.

Embora conceda a Descartes o mérito de ter encontrado o verdadeiro ponto de partida da filosofia ao tomar a consciência como o único imediato, Schopenhauer descarta a distinção cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, que equivaleria a uma distinção entre corpo e espírito⁶⁸. Essa rejeição do dualismo cartesiano é fundamental na sua filosofia, cuja peculiaridade é justamente considerar a consciência como função do corpo, o corpo como objetivação da Vontade e a Vontade como essência de tudo. Ao

66 SCHOPENHAUER, 1912, tomo II, p.141

67 SCHOPENHAUER, 1912, tomo II, p. 141

68 [...] “A distinção entre a substância pensante e a extensa ou entre o espírito e o corpo é infundada” SCHOPENHAUER, *Parerga y Paralipomena I escritos filosóficos menores*. p.90)

contrário do que se costuma pensar, o idealismo está bastante distante do espiritualismo, o qual pressupõe a existência de duas substâncias. Segundo Schopenhauer somente o idealismo pode se contrapor efetivamente ao materialismo, enquanto o espiritualismo não passaria de uma arma ilusória contra esse inimigo comum. Enquanto o espiritualismo pressupõe a independência do sujeito em relação à matéria, o idealismo postula a dependência da matéria em relação ao sujeito⁶⁹. Para a filosofia de Schopenhauer, essa sutileza faz toda a diferença.

O materialismo, considerado por Schopenhauer como o tipo de realismo mais consequente, seria também inconsequente por natureza. Essa doutrina pressuporia ingênuamente a subsistência absoluta da matéria juntamente com o tempo e o espaço, além de utilizar errôneamente a lei de causalidade como fio condutor que levaria de um estado simples da matéria a um estado muito mais complexo, o entendimento. Com isso não se daria conta de que o mais primário estado da matéria de que tratam os materialistas já pressupõe o entendimento que a intui como sua condição absolutamente necessária.

O equívoco principal do materialismo, assim como de todas as outras formas de realismo, é considerar um objeto sem sujeito, o que para Schopenhauer é impossível. Para o realismo o mundo existiria, tal como o conhecemos, independente do nosso conhecimento; a matéria seria, portanto, independente de toda representação. Nesse caso, a própria matéria seria a coisa-em-si. A legítima contraposição ao materialismo não é pois o espiritualismo, que assume uma segunda substância, mas o idealismo, que limita a matéria a algo presente em nossa representação. De acordo com isso a controvérsia entre realismo e idealismo pode ser compreendida como uma polêmica a respeito da existência da matéria, pois, o que está em questão é, em última análise, sua realidade ou idealidade:

A matéria enquanto tal está presente apenas em nossa representação ou existe também independente dela? Neste último caso, ela seria a coisa-em-si, e aquele que admite que a matéria existe em si mesma deve também, para ser coerente, ser um materialista, em outras palavras, deve fazer da matéria o princípio de explicação de todas as

⁶⁹ SCHOPENHAUER, 1912, tomo II, p. 138

coisas. Por outro lado, aquele que nega que ela seja uma coisa-em-si é, *eo ipso*, um idealista.]⁷⁰.

A vantagem do ponto de vista idealista, em oposição ao ponto de vista realista, seria buscar no próprio sujeito, não fora dele, o ponto de partida de um sistema filosófico, ou seja, partir do único fato que nos é dado imediatamente. Tendo partido da imediatidade da consciência subjetiva, Descartes teria inaugurado aquilo que Schopenhauer considera um problema filosófico fundamental, a saber, a relação entre o subjetivo ou ideal e o objetivo ou real⁷¹.

Desde que se aceite as representações subjetivas como ponto de partida, está dado o problema de saber se por meio de tais representações pode-se deduzir legitimamente a existência de seres independentes dessas mesmas representações. Constatando-se que além das imagens provocadas por nossa própria volição e pela associação de nossas idéias formam-se em nosso cérebro imagens provocadas por causas que nos são exteriores (as idéias adventícias de que tratara Descartes), dar-se-ia o problema de compreender a relação entre essas imagens mentais e uma suposta causa exterior. Segundo Schopenhauer, esse problema fora abordado por Malebranche através da sua teoria das causas ocasionais,⁷² que, por sua vez, teria dado o primeiro impulso para o sistema de Leibniz da harmonia preestabelecida, no qual se considera um exato paralelismo entre o mundo exterior e o mundo representado e se lhes nega qualquer influência ou comunidade recíproca.

Espinosa, por sua vez, não consideraria como Leibniz uma completa separação entre o mundo ideal e o mundo real, mas o tomaria como uma mesma substância, em consequência do quê sua filosofia apontaria, de um lado, para um “realismo perfeito” e, de outro lado, para um “idealismo transcendental”. Realismo porque, se a existência das coisas corresponde à sua representação em nós, então as coisas são extensas, já que são extensas as nossas representações das coisas e, dessa forma, conheceríamos as coisas tal como elas são em si mesmas:

⁷⁰ SCHOPENHAUER, 1912, tomo II p.152

⁷¹ SCHOPENHAUER, *Parerga I.* p. 83-84

⁷² SCHOPENHAUER, *Parerga I.*p. 86

Aqui temos, pois, em primeiro lugar, um *realismo* perfeito, enquanto a existência das coisas corresponde exatamente à sua representação em nós, sendo ambas uma mesma coisa; segundo isto, conhecemos as coisas-em-si: são por si mesmas *extensas*, ou seja, em nossa representação delas elas se mostram como *extensas*.⁷³

Se a extensão fosse uma propriedade das coisas em si, nossa percepção seria um conhecimento das coisas em si; ele (Espinosa) o supõe também assim e nisto consiste o seu realismo⁷⁴.

O Idealismo transcendental, por sua vez, seria devido a uma antecipação da diferenciação entre fenômeno e coisa-em-si, assim como o reconhecimento de que só o fenômeno nos seria acessível:

Mas, por outro lado, Espinosa manifesta um inegável idealismo transcendental, a saber: um conhecimento, embora seja puramente geral, das verdades expostas com clareza por Locke e especialmente por Kant, ou seja, uma verdadeira diferenciação do fenômeno e da coisa-em-si e o reconhecimento de que só o primeiro nos é acessível.⁷⁵

Essa ambiguidade que Schopenhauer aponta na filosofia de Espinosa ao considerá-la tanto um realismo quanto um idealismo transcendental nos parece muito próxima da ambiguidade presente na sua própria obra. Não é por acaso que Schopenhauer muitas vezes se vale da noção espinosista de *substância* para se contrapor à noção de *absoluto* do idealismo alemão⁷⁶. É interessante notar como Schopenhauer

⁷³ SCHOPENHAUER, *Parerga I*.p.92

⁷⁴ SCHOPENHAUER, *Parerga I*.p.95

⁷⁵ SCHOPENHAUER, *Parerga I* p.93

⁷⁶ “Se vossas senhorias fazem questão absoluta de um *absolutum*, então lhes porei nas mãos um, que satisfaz a todas as exigências de uma tal mercadoria, bem melhor do que vossas esgarçadas figuras de nuvens: é a matéria (*Materie*). Ela é incriada e imperecível, portanto efetivamente independente e *quod per se est et per se concipitur*. Tudo provém do seu seio e para ela retorna: que mais se pode desejar de um absoluto?” (*SW*, I, p. 650.) A expressão latina citada é a definição de substância (def. III)

reinterpreta essa noção, situando a filosofia de Espinosa dentro da história do problema da relação entre real e ideal e corrigindo-a a partir da filosofia de Kant. Diferentemente dos pós-kantianos, Espinosa teria, aos olhos de Schopenhauer, o mérito ter distinguido o ideal do real, muito embora a linha divisória entre esses aspectos tenha sido mal-traçada:

O defeito capital de Espinosa está em ter traçado a partir de um ponto falso a linha divisória entre o ideal e o real ou entre o mundo subjetivo e o objetivo. A extensão não é de maneira nenhuma o contrário da representação, mas está dentro dela. Representamos as coisas extensas e, enquanto são extensas, são nossa representação; porém a questão e o problema primitivo consiste em saber se existe algo extenso; mais ainda, se existe algo absoluto independente de nossa representação. Este problema foi resolvido mais tarde por Kant com exatidão inegável acerca do particular de que a extensão ou espaço se encontrem só e exclusivamente na representação e que, por conseguinte, sejam anexo a esta, sendo todo o espaço a única forma da mesma, de acordo com o quê não pode existir nada extenso fora de nossa representação, e seguramente não existe. A linha divisória de Espinosa se limita, por conseguinte, ao lado ideal e se deteve no mundo representado.⁷⁷”

Não está bem traçada a linha divisória entre o real e o ideal, o objetivo e o subjetivo, a coisa-em-si e o fenômeno; pelo contrário, ele [Espinosa] faz uma divisão no meio da parte ideal, subjetiva e fenomenal do mundo, ou seja, através do mundo como representação. Divide este em extensão ou espaço e em nossa representação do mesmo e depois se esforça em demonstrar que ambos são uma mesma coisa, como o são, em efeito. Espinosa resta precisamente na parte ideal do mundo, pois supunha já haver encontrado o real na extensão que lhe corresponde⁷⁸.”

Em relação, portanto, ao problema do ideal e do real, Schopenhauer se posiciona no sentido de afirmar essa distinção, embora não a explique de maneira satisfatória. Na linha da *Crítica da Razão Pura*, Schopenhauer concebe o espaço ou extensão como algo ideal, ou seja, abrange o mundo visível na sua teoria da representação, postulando o

da *Ética* de Espinosa.

77 SCHOPENHAUER, *Parerga I*. p. 94

78 SCHOPENHAUER, *Parerga I*. p.95

não-ideal ou o metafísico como aquilo que se nos dá imediatamente através da autoconsciência, e que, segundo ele, é Vontade. A rigor essa postulação pretensamente crítica não se enquadraria na estrutura da filosofia kantiana, pois o sentido interno, segundo Kant, também nos daria apenas um conhecimento empírico e não um conhecimento da coisa-em-si. Schopenhauer, porém, pretende justamente afirmar a legitimidade desse conhecimento por meio da experiência interna, cuja imediatidade garantiria uma grande proximidade com o em-si, a maior proximidade possível.

O problema da relação entre o ideal e o real seria, então, na concepção de Schopenhauer, o problema da relação da nossa percepção das coisas com o ser e a essência em si das mesmas. Seria, portanto, o problema da relação entre representação e Vontade, o que permanece de fato como um problema dentro da sua filosofia, já que Vontade e representação são, por um lado, *toto genere* diferentes e, por outro lado, dois aspectos do mesmo, isto é, do mundo.

Esse importante problema filosófico teria sido ora escamoteado, ora deturpado pelos pós-kantianos. Schelling, por exemplo, teria tomado emprestado de Espinosa as palavras pensar e ser e com isso teria obscurecido a real questão das relações entre nossa intuição e o ser ou a essência em si das coisas:

Porque a relação de nossa percepção das coisas com o ser e a essência em si das mesmas é o grande problema cuja história traço aqui. Porém não a de nossos pensamentos, isto é, idéias; porque estas são manifesta e inegavelmente puras abstrações do conhecido [...] Essas idéias e pensamentos que formam a classe das representações não intuitivas, não têm nunca, por conseguinte, uma relação imediata com a essência e ser em si das coisas, isto é, por meio da intuição. Esta é o que, por uma parte proporciona o conteúdo e, por outra, está em relação com as coisas em si, ou seja, com a essência desconhecida e própria das coisas, que se objetiva na intuição.⁷⁹

Os pós-kantianos teriam transposto, portanto, a abordagem do problema da relação do real com o ideal de uma perspectiva que, segundo Schopenhauer, ao que nos

⁷⁹ SCHOPENHAUER, *Parerga I*. p.113

parece, deveria se situar entre o fisiológico e o epistemológico para uma perspectiva de abordagem especulativa, abstrata, cujo desenvolvimento tivera como desfecho a total logicização da metafísica em Hegel. Isso torna mais compreensível a importância da crítica de Schopenhauer à ausência de distinção entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato na filosofia de Kant⁸⁰, assim como nos leva a compreensão da importância desse diagnóstico de Schopenhauer no que concerne à sua crítica ao idealismo lógico⁸¹ de seus contemporâneos.

1.4. A resposta de Schopenhauer ao problema da coisa-em-si

Aquilo que, de um modo geral, se denomina idealismo alemão não é algo homogêneo, mas, pelo contrário, abrange projetos e perspectivas tão diversas quanto o idealismo transcendental de Kant e o idealismo especulativo de Hegel⁸². Ora, se o movimento

⁸⁰ Para uma argumentação detalhada da importância da crítica de Schopenhauer à ausência de distinção entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato, assim como das consequências que, segundo Schopenhauer, advieram dessa falha na filosofia kantiana cf. CACCIOLA, Maria Lúcia. O intuitivo e o abstrato da filosofia de Schopenhauer In Schopenhauer e o idealismo alemão.

⁸¹ “O idealismo *objetivo* ou *lógico* é essencialmente diverso do subjetivo ou psicológico. Enquanto o idealismo subjetivo parte da consciência do sujeito individual, o idealismo objetivo toma como ponto de partida a consciência objetiva da ciência [...] O conteúdo dessa consciência não é um complexo de processos psicológicos, mas uma soma de pensamentos, de juízos. Em outras palavras, não é algo psicológico e real, mas sim lógico e ideal – é um sistema de juízos. Se procuramos explicar a realidade a partir dessa consciência ideal, dessa “consciência em geral”, isso não quer dizer que transformamos as coisas em dados psicológicos, em conteúdos de consciência. O que fizemos foi reduzi-la a algo intelectual, a fatores lógicos. [...] Em oposição ao realismo, para o qual os objetos do conhecimento estão disponíveis independentemente do pensar, o idealismo lógico vê os objetos como produtos do pensamento. Assim, enquanto o idealismo subjetivo toma o objeto do conhecimento por algo psicológico, por um conteúdo da consciência, e o realismo o considera como algo real, como um conteúdo parcial do mundo exterior, o idealismo lógico toma-o por algo de natureza lógica, por um produto do pensamento.” (HESSEN, 2003. p.82-83)

⁸² Segundo Bonaccini, pertencem ao idealismo alemão não apenas a tríade Fichte-Schelling-Hegel. Se, por um lado, a seqüência Kant, Fichte, Schelling, Hegel se impunha como uma visão hegeliana do período, por outro lado, o declínio do hegelianismo e o advento do neo-kantismo impunha a necessidade de retirar Kant dessa linhagem, aproximando-o mais do ceticismo humeano ou da física

maior do idealismo alemão vai se construindo a partir das críticas à filosofia kantiana, principalmente no debate sobre o conceito de coisa-em-si, então o estudo da apropriação que Schopenhauer faz desse conceito talvez nos ajude a esclarecer um pouco a singularidade do caráter idealista de sua filosofia.

Segundo Juan Bonaccini⁸³, a primeira grande objeção à *Crítica da Razão Pura*, atribuída a Feder e Garve, acusa Kant de um idealismo semelhante ao de Berkeley, no qual todo o mundo é transformado em representações, não havendo distinção entre espírito e matéria⁸⁴, já que todo o conhecimento surge das sensações, que nada mais são que certas modificações em nós mesmos:

da época, distanciando-o assim do que seria uma “vã” metafísica “dogmática” e “anacrônica” (Bonaccini, 2003. p.378). Para Bonaccini, Kant está diretamente vinculado ao idealismo alemão, não apenas pelo fato de este movimento filosófico contruir-se a partir da polêmica gerada por um conceito kantiano, mas também pelo fato de Kant não ter conseguido oferecer respostas satisfatórias a essa polêmica, o que, segundo ele, o vincula à tradição metafísica que pretendia deixar para trás: “Em particular, o fato de que *o problema da coisa-em-si* – que dá origem e ocasião desde 'dentro' da *Aufklärung* a um prolongamento filosófico da tradição ocidental sem precedentes na cultura alemã –, não somente vincula Kant a seus sucessores, mas inclusive, como continuador, à tradição metafísica que pretendia deixar para trás. Pois se Kant não pode responder definitivamente às objeções de Jacobi – cujo devir perfez, a partir da discussão em torno do conceito de coisa-em-si –, a história propriamente dita do idealismo alemão – então está fadado a incorrer no solipsismo [...] ou numa metafísica dualista [...]; ou então, como sugeriam Jacobi e Schulze, num sistema filosófico que parte de um princípio contraditório (pois a tese da afecção não se compatibiliza com o conceito de fenômeno); e sendo seu princípio contraditório não seria capaz de constranger ninguém a abandonar a metafísica. Numa palavra, à luz da nossa análise dos argumentos de Kant e das principais interpretações do conceito de coisa-em-si, a nossa concepção decorrente mostra que Kant também é um filósofo “especulativo”, apesar de suas *intenções* em contrário.” (BONACCINI, 2003, p.381-382). Se aceitarmos essa conclusão a respeito do caráter especulativo da filosofia kantiana, que dizer da pretensão de Schopenhauer de ser o legítimo continuador de Kant, capaz de levar adiante seu projeto? Será que Schopenhauer apresentou uma resposta satisfatória ao problema da coisa-em-si? Terá ele respondido satisfatoriamente ao problema da afecção?

83 BONACCINI, 2003

84 A rigor, não seria correto, no caso de Berkeley, dizer que não há distinção entre espírito e matéria, pois a matéria simplesmente não existe. Mas há, sim, distinção entre mente e objetos. Quanto às nossas representações, Berkeley argumenta que não somos a sua causa, pois, se fôssemos, elas estariam sujeitas à nossa vontade. Como são independentes de nossa vontade e a causa delas não é a matéria, por ser inerte, resta como alternativa uma causa imaterial: Deus.

A objeção diz: se só conhecemos representações, então não podemos conhecer a causa delas; ou então a causa delas só pode estar em nós mesmos, pois caso contrário seria forçoso admitir ilicitamente algo extra-representacional (mas se não conhecemos nada que se funde em nossas sensações, não podemos fugir das nossas representações nem admitir coisas que a provocariam)⁸⁵.

Kant se defenderá da acusação nos *Prolegômenos*, mas a polêmica em torno do conceito continuará através de Jacobi, Reinhold, Maimon, Schulze, Fichte, Schelling, Hegel e muitos outros, chegando até Schopenhauer. Ao se posicionar dentro da polêmica mantida em torno da obra capital de Kant, Schopenhauer retorna à primeira edição da *Crítica da Razão Pura* na qual não enxerga as distorções e mutilações presentes na segunda edição.

Segundo Schopenhauer, o caráter desfigurado da segunda edição da *Crítica* deve-se ao fato de Kant ter se obstinado contra o idealismo resoluto à moda de Berkeley do qual fora acusado. A esse tipo de idealismo muito próximo ao imaterialismo de Berkeley se chegaria facilmente através da “verdade simples” de que “não há objeto sem sujeito⁸⁶”. Ao recusar, na segunda edição da *Crítica*, essa verdade simples, Kant teria se enredado em notórias aporias que se refletem na sua consideração paradoxal de um objeto distinto tanto da representação quanto do objeto propriamente dito. Tais aporias teriam advindo, segundo Schopenhauer, da falsa pressuposição da coisa-em-si a partir da necessidade de uma causa exterior para a sensação, o que estaria em contradição com a visão resolutamente idealista que Schopenhauer pretende legitimar. Todas essas contradições adviriam, porém, do “grande erro de Kant”, podendo ser remetidas, em última instância, a ausência de uma clara demarcação entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato.

Por trás da contenda com aqueles que batizou de “os três sofistas⁸⁷” está a convicção de Schopenhauer quanto à importância do conhecimento intuitivo.

85 BONACCINI, 2003, p.31

86 SCHOPENHAUER, 1980, p.101

87 Fichte, Schelling e Hegel.

Arriscamos dizer que no cerne do desprezo de Schopenhauer pelo idealismo alemão⁸⁸ está a convicção a propósito da legitimidade daquilo que ele entende por conhecimento imediato que – diferentemente do modo de considerar dos filósofos por ele criticados – não pode, de maneira alguma, ser um conhecimento racional, visto que a razão caracteriza-se justamente por fornecer conhecimento mediatos, através dos conceitos

Ao passar, de um salto, da discussão das formas universais de toda intuição da *Estética transcendental* à discussão do pensar na *Lógica transcendental*, Kant teria deixado uma lacuna no que diz respeito a um maior aprofundamento sobre aquilo que é empírico na intuição, sobre a matéria, o conteúdo, a sensação, o “múltiplo do fenômeno”. Com a frase “o que é empírico na intuição nos é dado de fora”, Kant teria encerrado a discussão a respeito do conteúdo material das representações empíricas⁸⁹, sendo levado, com isso, a dar o seu primeiro passo em falso cometido logo no primeiro parágrafo da *Lógica transcendental*, onde se diz: “Nosso conhecimento possui duas fontes, a saber a receptividade das sensações e a espontaneidade dos conceitos: a primeira é a capacidade de receber representações, a segunda de conhecer um objeto por meio dessas representações: pela primeira nos é dado um objeto, pela segunda ele é

88 Embora tenhamos ressaltado em nota anterior que o idealismo alemão é bastante abrangente para se limitar à linhagem Fichte-Schelling-Hegel, é exatamente a essa tríade que nos referimos no contexto da análise das críticas de Schopenhauer. Para Schopenhauer, decerto, é completamente equivocada a vinculação de Kant à referida tríade de “sofistas”. Essa visão hegeliana do período em questão, nada mais seria, para Schopenhauer, do que a insistência em um grande erro que teria corrompido toda uma geração: “[...] há muito renunciei à aprovação de meus contemporâneos. É impossível a uma contemporaneidade que durante vinte anos exaltou Hegel, esse Caliban espiritual, como o maior dos filósofos, de maneira tão sonora que toda a Europa ouviu, encetar o desejo de aplaudir àquele que descobriu semelhante farsa; uma tal contemporaneidade não possui mais coroas de glória para outorgar: sua aprovação prostituiu-se e sua censura não significa coisa alguma” (SCHOPENHAUER, 2005, p.31). “Apenas me seja permitido, em consequência do que foi dito, considerar as obras de Kant como ainda bem jovens, apesar de hoje em dia muitos as verem como antiquadas, sim, postas de lado como ultrapassadas ou, como se expressam, deixadas para trás; e outros, tornados petulantes pelo exemplo, até mesmo as ignoram e com o maior descaramento continuam a filosofar sobre Deus e sobre a alma, sob os pressupostos do antigo realismo e sua escolástica. [...] Em todo caso, não reconheço que tenha acontecido algo na filosofia entre ele e mim; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele. (SCHOPENHAUER, 2005, p.524-525).

89 SCHOPENHAUER, 2005, p. 550-551

pensado.⁹⁰”

Justamente dessa intervenção dos conceitos na intuição empírica, dessa mistura entre conhecimento abstrato e conhecimento intuitivo adviria a grande inconseqüência da *Crítica*, que Schopenhauer lê da seguinte forma: “A impressão para a qual somente temos mera receptividade, que portanto vem de fora e a única que é propriamente dada, já seria uma representação e, até mesmo, já seria um objeto⁹¹.” Mas para Schopenhauer essa impressão ...

não é, porém, nada mais que uma mera *sensação* no órgão sensorial e só pela aplicação do *entendimento* (isto é, da lei de causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo, nosso intelecto converte essa mera *sensação* em uma *representação* que, doravante, está aí como *objeto*, no espaço e no tempo, e, deste último (o objeto) não pode ser distinguida de nenhum outro modo, a não ser no caso em que se pergunte pela coisa-em-si. Fora disso, porém, identifica-se com ele⁹².

Schopenhauer tenta aqui apontar as contradições inerentes à *Crítica da razão pura* no que concerne às impressões sensíveis, mas não nos parece que dentro de sua obra o problema da afecção se resolva sem contradições e ambiguidades. Na passagem supra-citada, Schopenhauer é direto: aquilo que é “mera sensação” converte-se em representação pela atuação do entendimento e – levando-se em conta a fórmula geral do idealismo proposto – essa representação equivale ao objeto, só podendo dele distinguir-se caso se pergunte pela coisa-em-si. Mas esse *dado* ou conteúdo empírico que condiciona a intuição não pode ser a coisa-em-si, pois nesse caso ter-se-ia uma filosofia realista, perspectiva descartada por Schopenhauer. Fica-se, pois, com a opção de que o conteúdo da intuição empírica não seja a coisa-em-si, embora também não possa ser objeto, visto que é justamente uma das condições do mesmo. Concebe-se assim o conteúdo material da intuição empírica como algo objetivo, sem ser objeto, solução no mínimo tão ambígua e aporética quanto a kantiana, já que extrapola os limites da

⁹⁰ KANT, *Crítica da razão pura*. Apud SCHOPENHAUER, 2005, p.551

⁹¹ SCHOPENHAUER, 1980, p.104

⁹² *Idem*, p.104

polaridade sujeito-objeto presentes no primeiro volume de *O mundo*, no qual o pólo objetivo do mundo como representação nada mais é que a efetividade.

Mas se essa ampliação da teoria representativa é tão paradoxal e problemática, por que Schopenhauer não restringe a objetividade à efetividade espaço-temporal? Porque considerar a matéria como algo independente de toda representação é considerá-la como coisa-em-si, o que significa abrir mão da Vontade essencial que mantém a articulação entre metafísica da natureza, metafísica do belo e metafísica dos costumes ou que sustém a possibilidade limite de redenção. E por que, ante as mesmas dificuldades, não dispensar o conceito kantiano de coisa-em-si e postular a aprioridade de tudo? Porque, nesse caso, a liberação – que, na compreensão ascética de Schopenhauer, requer nada menos que a anulação da própria individualidade – dar-se-ia dentro dos limites filosóficos e conceituais, através de uma reflexão transcendental ou de uma intuição racional. Nossa interpretação, portanto, é que a presença da noção kantiana de coisa-em-si no interior da filosofia de Schopenhauer visa assegurar a impossibilidade de um acesso cognitivo àquilo que garante o sentido moral do mundo.

Mas para que a Vontade funcione como essência metafísica mantenedora do significado moral do mundo sem, entretanto, confundir-se com o conceito vazio e dogmático de *Absoluto*, é necessário pensar a idealidade e realidade do mundo distintas entre si, mas subsumidas em um mesmo conceito capaz de legitimar uma teoria onde a Vontade seja postulada como *toto genere* diferente da representação. Nesse sentido, a matéria (Materie) seria o espelhamento da Vontade, tomando para si positivamente os atributos que só negativamente caracterizam aquilo que Schopenhauer chamou de coisa-em-si e garantindo uma objetividade mais abrangente do que a proposta no tomo I de *O Mundo como vontade e como representação*.

Por problemático que seja, no interior da filosofia de Schopenhauer, o acesso à coisa-em-si, algo, porém, é certo: a sua correta inferência não pode se dar por intermédio da causalidade. Desse modo, caberia à matéria (Materie), no sentido acima exposto, assumir o lugar do polêmico *dado* da filosofia kantiana, sendo a essa noção que nos deveríamos remeter ao tentarmos equacionar o aparentemente insolúvel problema da afecção.

Essa solução não é menos ambígua que o realismo conservado por Kant através do conceito de coisa-em-si. A diferença é que o resto de realismo conservado por Kant encerra-se no que Schopenhauer compreende como representação, enquanto o realismo de Schopenhauer, ou a postulação de algo para além do sujeito que conhece, deve remeter ao mundo como Vontade, já que as aporias provocadas pelo “dado” da filosofia kantiana – responsável pelos destinos ulteriores da filosofia alemã – teria sido trabalhado por Schopenhauer através do conceito de matéria pensado não em termos modernos, mas a partir de noções platônicas, aristotélicas, neo-platônicas e escolásticas:

Vimos que, em Kant, o conceito de coisa-em-si “funciona” como um único argumento para fundamentar a ciência moderna e para deixar espaço para uma vontade livre. Tal noção, entretanto, foi considerada ilegítima e as aporias provocadas por ela foram interpretadas como a ausência de um fundamento filosófico, que o idealismo alemão passou a buscar em uma subjetividade pensada dentro de uma filosofia da imanência da consciência, na qual o real passa a ser apenas um momento do ideal

Se através da distinção entre fenômeno e coisa-em-si, Kant assegura simultaneamente o caráter constitutivo do real e a própria realidade incognoscível, a anulação desse conceito no interior do idealismo promove, por sua vez, uma dissolução do realismo empírico. O mundo exterior deixa de ser dado ao sujeito e constituído por ele e passa a ser totalmente derivado da própria subjetividade. Trata-se do movimento de dissolução da epistemologia kantiana dentro de uma metafísica do *absoluto* que fundamenta uma objetividade totalmente *a priori* e que culmina em uma identidade entre natureza e lógica.

Dada a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, tentou-se negá-la pressupondo-a, ou seja, diante da dificuldade de se articular a pressuposição da coisa-em-si com o fato de que só conhecemos fenômenos, abriu-se mão da noção aporético e o próprio sujeito passou a ser a causa de suas representações. Apesar de o chamado “problema da afecção” ter colocado em cheque a coerência do idealismo transcendental⁹³, o idealismo perseverou transformando-se em idealismo absoluto sem que a aporia própria do idealismo ou do pressuposto moderno de uma teoria da representação tenha sido resolvida.

⁹³ Cf. BONACCINI, 2003,

O idealismo transcendental e a noção de coisa-em-si – que o mantém e anula, como bem percebera Jacobi – esteve presente na gênese do movimento filosófico que se convencionou chamar idealismo alemão, principalmente no sentido de ter suscitado uma “discussão em torno de um princípio último”, de um “fundamento absoluto capaz de reunir o Ser e o pensar, (o conhecimento e seus objetos), o prático e o teórico⁹⁴. A ambiguidade da noção de coisa-em-si – que simplesmente reflete a ambiguidade da noção de idealismo transcendental, posto que este se encontra necessariamente vinculado a um realismo empírico – provocaria na *Crítica* uma oscilação entre os pólos subjetivo e objetivo. O que distancia o idealismo de Schopenhauer do idealismo de Fichte, Schelling e Hegel é, no nosso entender, além do irracionalismo, a ênfase dada por Schopenhauer ao polo objetivo, através da noção de matéria (Materie).

Ora, tendo Reinhold interpretado a situação aporética da *Crítica* como resultado da falta de um fundamento último na filosofia de Kant e, tendo diagnosticado a necessidade de estabelecê-lo para torná-la invulnerável, Fichte, Schelling e Hegel seguem, cada um a seu modo, essa sugestão, tentando partir de um fundamento absoluto⁹⁵, o qual buscam em uma imanência centrada na subjetividade. Embora Schelling e Hegel não tenham menosprezado o ponto de vista objetivo e também o pensem como correlato do pólo subjetivo, eles, não obstante, os identificam, como é caso de Schelling, ou suprassumem o pólo objetivo junto com o pólo subjetivo no Absoluto, como é o caso de Hegel.

O primeiro passo para a solução do problema da coisa-em-si através de uma concepção imanentista é dado por Salomon Maimon. Segundo ele, “não é preciso admitir uma esfera exterior ao saber porque a relação entre o saber e o ser já surge no próprio modo de ser do saber⁹⁶”, de modo que “para compreender o dado não precisamos recorrer a uma causa externa, mas basta uma explicação genética de como ele é produzido imanentemente na própria consciência. O espírito pode compreender o dado a partir de suas próprias leis⁹⁷” Dissolve-se assim o limite entre a matéria e a forma, fato que Schopenhauer tão duramente criticará em Fichte.

⁹⁴ BONACCINI, 2003, p. 387

⁹⁵ BONACCINI, 2003, p. 387

⁹⁶ BONACCINI, 2003, p. 76

⁹⁷ BONACCINI, 2003, p. 76

Nessa altura o leitor poderá estar se perguntando: também Schopenhauer não nega a necessidade da afecção? Também ele não postula, desde *A quádrupla raiz*, o caráter subjetivo da sensação? De fato, mas essa idealidade do objeto ou subjetividade da sensação é totalmente referida à função do entendimento, cujo correlato é a matéria. Isto significa que não se pressupõe aqui nenhuma interferência da razão (que apontaria implicitamente para uma subsunção do Ser ao saber); não há nenhuma necessidade de que o múltiplo da intuição seja unificado pelo pensamento, pois as formas do tempo e do espaço, assim como a causalidade, já respondem pela individuação.

O que se dá na metafísica de Schopenhauer, portanto, é uma clara separação entre o real e o racional, uma nítida escolha do concreto, do imediato e do intuitivo como princípio, enquanto a outra linhagem de pós-kantianos se encaminha para uma tentativa de sistematização da filosofia transcendental a partir de um objeto mediato, racional, não intuitivo, meramente abstrato, despregado da realidade. É na busca dessa concretude ou na insistência de uma imanência que Schopenhauer tenta invalidar o conceito de absoluto remetendo-o ao conceito espinosista de substância e, ulteriormente, remetendo-o à sua noção de matéria (*Materie*).

Ao tentar defender a *Crítica da razão pura* das objeções céticas, cujos ataques concentravam-se nas aporias suscitadas pelo conceito de coisa-em-si, Fichte teria, segundo Schopenhauer, cometido o grande erro de deslocar esse conceito para o sujeito, recaindo assim no tipo ingênuo de dogmatismo que se utiliza do princípio de razão como verdade eterna. Na verdade, Fichte não transpõe simplesmente o conceito de coisa-em-si para o sujeito, mas reafirma a perspectiva moral kantiana de que o sentido último da representação só se alcança na ação livre ditada pela razão prática. Como Schopenhauer não admite a razão como fator decisivo na moralidade compreende-se que a sua interpretação tenha focalizado a solução fichteana a partir do ponto de vista epistêmico.⁹⁸

98 “Schopenhauer vale-se da mesma distinção entre sujeito e objeto como sendo a forma da representação para refutar as filosofias que partem do sujeito.[...] Fichte teria, assim, tomado o método kantiano de partir do sujeito pela própria doutrina kantiana e não por aquilo que o procedimento de Kant torna possível, isto é, mostrar que o princípio de razão, sendo a condição de possibilidade de todo o conhecimento, só vige no mundo dos fenômenos e não é nenhuma “verdade eterna”, como quer a filosofia escolástica. Fichte [...] tendo admitido uma relação de princípio a consequência, entre o sujeito e

Intrinsecamente relacionada à postulação de uma razão prática que, para Schopenhauer, significa uma recaída de Kant no dogmatismo, está a possibilidade de se pensar a liberdade no fenômeno. Compreendendo que na raiz das más interpretações da filosofia kantiana, cujo desfecho fora o idealismo absoluto, está uma supervalorização da razão prática, como é o caso da filosofia de Fichte, Schopenhauer resolve o problema negando o livre arbítrio e estabelecendo para as ações humanas um rigoroso determinismo advindo da ação dos motivos sobre o caráter. Os motivos são interpretados como uma das formas naturais de causalidade, resultando disso a impossibilidade de, com o subterfúgio da lei moral, postular-se uma razão, dita prática, como órgão apto a atingir o incondicionado, o supra-sensível, a coisa-em-si ou o absoluto.

Vale lembrar que Schopenhauer, em *A quádrupla raiz*, já acusara os “professores de filosofia” de abrigarem sob o nome de entendimento todas as funções que ele atribui à razão⁹⁹, liberando assim a razão como instrumento de conhecimento imediato das verdades supra-sensíveis. Em relação à filosofia em geral e à metafísica em particular, a razão teria sua relevância, para Schopenhauer, na exposição e não na possibilidade de acesso ao conhecimento a ser exposto. Nesse sentido, Schopenhauer desautoriza a identificação kantiana entre metafísica e conhecimento a priori¹⁰⁰ e – ao buscar a

o objeto, teria conferido uma validade incondicional ao princípio de razão e transposto para o sujeito do conhecimento a coisa-em-si de Kant. [...] Esta crítica a Fichte refere-se à recusa deste em admitir a coisa-em-si kantiana e, mais ainda, o próprio pensamento de coisa-em-si na *Crítica da Razão Pura*. [...] Segundo R. Torres Filho, para Fichte, a pergunta pela origem radical da representação não pode ser decidida no interior da razão teórica, sem essa pseudotransgressão do círculo da razão finita. Portanto a acusação que Schopenhauer faz a Fichte de ter transposto para um dos pólos da representação, o “eu”, a coisa-em-si de Kant, é, no mínimo, injusta. No entanto, tal leitura torna-se pelo menos compreensível se atentarmos para a total recusa por parte de Schopenhauer da razão prática e de uma “ordem de dever ser que unificasse o mundo sensível e o inteligível” (*o Espírito e a Letra*, p. 107). O eu absoluto e o eu prático de Fichte seriam hipóteses do eu teórico e assim tomariam indevidamente o lugar da coisa-em-si” (CACCIOLA, 1994, p.32)

99 SCHOPENHAUER, 1998, p. 165-167

100 A rejeição da analítica e da dialética transcendentais assegura uma noção de experiência na qual não há participação alguma da razão. Essa distinção no modo de compreender a experiência garante o novo ponto de partida para a metafísica, embora o termo ainda precise ser redefinido. Se se mantém a definição kantiana de metafísica como saber daquilo que está além de toda experiência possível, então, de fato, não

solução do enigma do mundo no próprio mundo – encontraria o meio termo “entre a doutrina da onisciência dos dogmáticos precedentes e o desespero da crítica kantiana.¹⁰¹” De acordo com nossa interpretação, o que está em jogo na crítica de Schopenhauer à invenção de “uma faculdade apócrifa” destinada a conhecimentos imediatos e metafísicos é o fato de que a postulação de uma faculdade capaz de conhecimentos metafísicos põe o acesso à verdade no âmbito de uma subjetividade não transformada, ou seja, não envolve a filosofia com a sabedoria e esta com a moralidade, deixando de lado a tradicional relação entre filosofia e espiritualidade.

Da crítica de Schopenhauer ao conceito de razão prática, decorreu uma apropriação singular da distinção entre caráter empírico e caráter inteligível, assim como uma compreensão nova do sentido transcendental de liberdade, que passa a ser liberdade de negar o próprio caráter, por força do qual todas as ações são condicionadas. Com isso, Schopenhauer se distancia do dogmatismo pós-kantiano que erigira a razão como órgão apto a captar o absoluto, mas, por outro lado, se aproxima do dogmatismo escolástico no que diz respeito ao modo como sua filosofia articula necessidade e liberdade ou existência e essência.

Se, por um lado, a perspectiva teológica especulativa é renegada pela consideração do caráter secundário da razão e do primado da Vontade que, doravante, como princípio de atividade na matéria, passa a responder pelo fator teleológico na natureza, por outro lado, a perspectiva religiosa se manteria através do sentido de negação da vontade, exposto no livro quarto como único ato de liberdade possível no fenômeno, como liberdade de não-ser, o que decorre de uma consideração da totalidade da existência como ato livre.

é possível construí-la a partir de princípios extraídos da própria experiência, donde a relação estabelecida por Kant entre metafísica e conhecimento constituído a partir de princípios puros *a priori*, ou seja, metafísica como filosofia transcendental. A objeção de Kant ao racionalismo dogmático é o de terem tomado tais princípios como pertencentes às coisas mesmas, enquanto a perspectiva transcendental tem sempre em mente que se trata apenas de princípios próprios de nossa faculdade cognitiva. Ora, Schopenhauer simplesmente redefine o significado de metafísica, ultrapassando com isso o “desespero da *Crítica*” sem chegar à “onisciência dogmática”.

101SCHOPENHAUER,1980, p.95-96

Capítulo 2 – Necessidade e moralidade : a Vontade como atividade

2.1. Pensamento único e pensamento fundamental

Alexis Philonenko, no seu livro “*Schopenhauer, uma filosofia da tragédia*”, argumenta que o pensamento de Schopenhauer conviria perfeitamente como modelo para a tese de Henri Bergson segundo a qual todo filósofo tende, durante toda sua vida, a dar voltas em torno de uma única intuição¹⁰². É o próprio Schopenhauer quem nos apresenta sua obra capital como tentativa de exposição de seu “pensamento único”, como o caminho mais breve que pôde encontrar para comunicá-lo¹⁰³.

Sendo aquilo a ser comunicado e não a própria comunicação, o “pensamento único” ainda não é pensamento, mas antes um pressentimento, uma intuição, cujo desdobramento se apresenta, este sim, como pensamento, logo como forma e partição de um conteúdo que, em si mesmo, é indivisível. Como a decomposição necessária à comunicação rompe a unidade originária da intuição, a coesão das partes deverá ser orgânica¹⁰⁴, embora tal artifício não possa refletir com perfeição a apreensão intuitiva do autor, permanecendo ineliminável o hiato entre conteúdo e forma.

A íntima relação e profunda dependência que há entre a filosofia de Schopenhauer e o seu método de exposição deve-se, sobretudo, à necessidade do autor de se manter fiel a esse “pensamento único”, ou seja, de se manter fiel a si mesmo,

¹⁰² PHILONENKO, 1998, p. 42

¹⁰³ “A maneira como este livro deve ser lido, para assim poder ser compreendido, eis o que aqui me propus indicar. – o que deve ser comunicado por ele é um pensamento único. Contudo, apesar de todos os esforços, não pude encontrar caminho mais breve para comunicá-lo do que todo esse livro” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19)

¹⁰⁴ “[...] um pensamento único, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem que ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido plenamente.” (SCHOPENHAUER, 2005)

àquilo que foi o móbil do trabalho incessante ao qual se entregou com ânimo inabalável durante toda a vida.

O “pensamento único” de Schopenhauer não é apenas a postulação do em-si do mundo como Vontade, mas o sentido moral que o anima. Se o “pensamento único” é conteúdo e não forma, as variações teóricas fazem parte do “mover-se em torno”, do apuro, do fascinante perder-se na ilusão da possibilidade de captura do que é sempre outro, do jogo eterno entre Vontade e Representação que esse mesmo esforço de captura reflete. Uma distinção entre o “pensamento único” e aquilo que dele é minimamente discursivo tornaria compreensível não apenas a recusa de Schopenhauer em se retratar perante a sua obra de juventude, mas iluminaria também a própria necessidade que o autor sentiu de complementá-la, colocando a erudição adquirida em anos de estudo a serviço da mesma verdade tão cedo concebida.

Talvez o reconhecimento de uma dessemelhança sutil entre “pensamento único” e “pensamento fundamental” possa ser uma hipótese de trabalho interessante: o “pensamento fundamental” seria a organicidade, a harmonia, a coerência, a interdependência ou a complementaridade existente entre os quatro livros de *O mundo como Vontade e como representação*; já o “pensamento único” seria a “intuição filosófica”, tal como Bergson apresentou, ou seja, seria *a simplicidade do espírito* em oposição à *complicação da letra*¹⁰⁵.

Dessa forma, teríamos um pensamento chave que se confundiria com o método através do qual ele é apresentado; um pensamento que possibilitaria o contato entre natureza, estética e moral e que, partindo do todo, esperaria vê-lo refletido nas partes. Em outros termos, um modo de exposição que, escolhendo a via analítica e não a sintética, guardaria a pretensão de ver a experiência comprovar as intuições fundamentais que sustentam o sistema, almejando vir a ser, de algum modo, validado pela ciência. Mas também teríamos, além disso, a visão de mundo que impeliu o autor a construir sua filosofia como saber total, a partir do método que julgou mais idôneo.

¹⁰⁵ “Pois é preciso que a complicação da letra não faça perder de vista a simplicidade do espírito. Ao ater-nos às doutrinas uma vez formuladas, à síntese em que parecem abarcar as conclusões das filosofias anteriores e o conjunto dos conhecimentos adquiridos, arriscamo-nos a não mais perceber o que há de essencialmente espontâneo no pensamento filosófico.” (BERGSON, 1979, p. 55)

Teríamos não apenas o pensamento que fundamenta um tal projeto, mas o sentido inarticulável que o anima.

Por pensamento fundamental compreendemos, portanto, a complexa teia de argumentações espalhadas em toda a obra de Schopenhauer e que visa à legitimação de sua metafísica da Vontade. Não se trata apenas do conhecido argumento da analogia¹⁰⁶, mas também de seus pressupostos e das diversas perspectivas pelas quais é possível apresentar o mesmo argumento. O pensamento fundamental é a expressão filosófica do pensamento único e, por isso mesmo, é aquilo que sustém e mantém coesa a totalidade da obra de Schopenhauer.

2.2. Autoconsciência

Para Schopenhauer, todo e qualquer conhecimento precisa estar submetido à forma mais geral da representação, isto é, à relação entre sujeito e objeto. Também o conhecimento

¹⁰⁶Por analogia compreenda-se aqui as partes da obra de Schopenhauer nas quais se apresenta a passagem entre a experiência pessoal e intransferível do indivíduo que se auto-conhece como vontade para o restante do mundo que também passará a ser considerado como sendo essencialmente Vontade. O argumento utilizado, por exemplo, no parágrafo 19 de *O mundo como vontade e como representação* é basicamente o seguinte: não apreendemos as nossas próprias ações da mesma forma como o fazemos com as mudanças dos demais objetos, mas deciframos a sua significação de um modo particular, pela peculiaridade que se mostra na correspondência entre um querer determinado e cada uma de nossas ações corporais. A esse mesmo corpo, que é condição e objeto da experiência externa, pertence um tipo de “conhecimento” interno do processo pelo qual a ação corporal se segue a motivos. Ao corpo, portanto, pertence um duplo conhecimento: um mediato, possibilitado pelo princípio de razão e dado ao sujeito no mundo e outro imediato, que anula parcialmente o referido princípio e é dado ao indivíduo na autoconsciência. De acordo com isso, ou bem considero que o acesso que, enquanto indivíduo, eu tenho ao meu corpo, revela-me o que a cada um se revela a si próprio, sendo tudo o mais algo além uma mera representação – consistindo essa representação que me é peculiar não em uma diferença radical entre meu corpo e o mundo, mas na relação do meu conhecimento com ele – ou sou obrigado a aceitar que só eu possuo esse algo a mais que não é representação. Não querendo incorrer em um tal “egoísmo teórico”, concluo que a essência íntima do restante da natureza é aquilo que, em nós, denominamos vontade, embora só tenhamos acesso à vontade própria e não ao próprio dos outros objetos, os quais se nos apresentam somente como representação.

que temos de nós mesmos deve supor um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido. O que conhecemos quando nos conhecemos é, pois, algo ainda dado na representação, algo que se faz objeto para o sujeito que conhece, que, por sua vez, jamais poderá ser, ele mesmo, conhecido. Trata-se aqui da quarta classe de objetos, dada ao sujeito na autoconsciência.

No ensaio intitulado *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer argumenta que, embora se tenha falado tradicionalmente em um sentido interno como órgão da autoconsciência (Schopenhauer cita Cícero, Santo agostinho, Descartes e Locke), deve-se entender o uso desse termo em sentido figurado, pois os dados apreendidos pela autoconsciência são imediatos. Trata-se da aquisição imediata, pelo sujeito, de seu próprio eu¹⁰⁷. A autoconsciência não é, pois, algo simples, mas se divide "em alguma coisa que conhece e alguma coisa que é conhecida¹⁰⁸". Esse algo conhecido é o sujeito que quer, o sujeito da volição, a própria vontade.

O "eu quero" é dado na experiência interna, pelo sentido interno, quer dizer, no tempo. A identidade entre sujeito e objeto não é, pois, uma abstração vazia supostamente intuída pela razão, mas é um "conhecimento" imediato dado no interior de uma experiência possível. Portanto, não é à toa o uso que Schopenhauer faz de termos notoriamente kantianos, ao tratar da possibilidade do conhecimento empírico do eu: "Partindo do conhecimento pode-se dizer que a proposição 'eu conheço' é uma proposição analítica. Em contrapartida, 'eu quero' é uma proposição sintética, precisamente: *a posteriori*, dada pela experiência, aqui a experiência interna (quer dizer, somente no tempo). É neste sentido que o sujeito da vontade poderia ser para nós um objeto".¹⁰⁹

O sujeito volitivo dá-se a conhecer diretamente, mas, embora imediatamente dado, não deixa de ser objeto e, embora seja objeto, não deixa de ser idêntico ao próprio sujeito que o conhece. A essa identidade entre sujeito do querer e sujeito cognoscente, por meio da qual ambos são designados pela palavra "eu", Schopenhauer denomina

107 SCHOPENHAUER, 2002, p. 54

108 SCHOPENHAUER, 1997, p. 192

109 SCHOPENHAUER, 1997, p. 194

milagre *par excellence*, dizendo ainda tratar-se do ininteligível "nó" do mundo.¹¹⁰

Segundo Schopenhauer, a totalidade da nossa consciência está, em parte, voltada para as coisas (ou seja, atuando como faculdade de conhecimento) e, em parte, voltada para nós mesmos, atuando como autoconsciência. A autoconsciência seria, pois, aquilo que nos resta de consciência afora a parte preponderante que está voltada para o mundo. Mas, se o conteúdo da faculdade de conhecimento são as coisas, cumpre saber mais a respeito do conteúdo da autoconsciência.

Segundo Schopenhauer, o querer ou a vontade, que conhecemos imediatamente, não deve ser entendida "tão somente como o ato decidido da vontade que logo se converterá em ação, nem tampouco as resoluções formais junto com as ações que são sua consequência¹¹¹." A vontade "possui um grande número de graus, indo do mais fraco desejo até à paixão. [...] não somente todas as emoções, mas também todos os movimentos interiores que são compreendidos no largo conceito de sentimento são estados da vontade¹¹²":

Quem é capaz de captar o essencial através das modificações mais diversas de grau e de classe, não terá dificuldade alguma em reconhecer entre as manifestações da vontade todas as concupiscências, inclinações, desejos, apetites, anelos, esperanças; amores, alegrias, júbilos [...] temores e vilezas, ódios, tristezas, dores, em uma palavra, todos os afetos ou paixões. Porque estes afetos ou paixões são movimentos mais ou menos débeis ou fortes, violentos ou suaves da própria vontade, impedida ou solta, satisfeita ou insatisfeita, e fazem relação, nas mais variadas formas ao logro e fracasso do que se quer, ao sofrimento e à sobreposição ao tédio. São, portanto, afecções claras da mesma vontade que atua nas resoluções e ações. Também pertencem a ela os sentimentos de prazer ou desprazer, que oferecem uma grande variedade de graus e espécies, porém que, não obstante, podem reduzir-se a afecções da vontade que vai tomando consciência de si mesma como vontade comprazida ou insatisfeita, reprimida ou solta; sim, esta vontade se estende até o corporal, ao prazeroso e ao doloroso, e a todas as inumeráveis sensações que se movem entre esses dois extremos; porque a essência de todas essas afecções consiste em que se apresentam imediatamente na autoconsciência como algo em compasso com a vontade ou contrário

110 SCHOPENHAUER, 1997, p. 195

111 SCHOPENHAUER, 2002, p. 54

112 SCHOPENHAUER, 1997, p. 195

a ela¹¹³.

2.3. A motivação como causalidade vista por dentro

Vimos que o sujeito do querer corresponde à quarta classe de objetos para o sujeito. Resta agora compreender a forma do princípio de razão suficiente que rege os objetos dessa classe. Essa forma é a causalidade, enquanto lei de motivação.

Segundo Schopenhauer, a experiência interna não apenas nos dá acesso imediato à nossa vontade, mas fornece ainda a informação de que se trata aí de "um ato de volição provocado por um motivo que consiste em uma simples representação"¹¹⁴, o que significa dizer que as várias facetas do nosso querer "se acham em relação constante e indiscutível com o percebido e conhecido do mundo exterior"¹¹⁵. Esses objetos percebidos ou conhecidos "constituem a matéria e a ocasião de todos aqueles movimentos e atos da vontade"¹¹⁶.

A causa é a condição extrínseca de todo acontecimento, cuja interioridade permanece desconhecida: "vemos as ações mecânicas, físicas, químicas, assim como aquelas devidas às excitações, seguirem cada vez suas causas respectivas sem jamais compreendermos ao fundo o que se passa"¹¹⁷. Igualmente ignorantes permaneceríamos ao vermos os movimentos dos animais e até as nossas próprias ações seguirem-se a causas (motivos), caso não nos fosse dado na autoconsciência a compreensão interna de nossos atos:

A ação dos motivos não nos é, portanto, conhecida somente de fora e mediatamente, como aquela de todas as outras causas, mas o é a partir de dentro, imediatamente e, por conseqüência em seu modo próprio de ação. Aqui nós [...] penetramos o mistério pelo qual, segundo sua

113 SCHOPENHAUER, 2002, p. 54

114 SCHOPENHAUER, 1997, p.196

115 SCHOPENHAUER, 2002. p. 56

116 SCHOPENHAUER, 2002, p. 56

117 SCHOPENHAUER, 1997, p. 196

essência íntima, a causa leva ao efeito: pois aqui nós conhecemos por uma outra via, e, por conseguinte, de uma outra maneira. Disso decorre o princípio capital de que *a motivação é a causalidade vista do interior*¹¹⁸.

Os últimos parágrafos de *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* nos conduziram finalmente aos primeiros parágrafos do segundo livro de *O mundo como vontade e como representação*, ou seja, ao pórtico da metafísica da natureza de Schopenhauer. A sua tese de doutorado, publicada pela primeira vez em 1813 e reeditada em 1847, lança as bases, portanto, daquilo que convencionamos chamar de pensamento fundamental. A “pedra angular” da metafísica a ser construída é, segundo as palavras do próprio filósofo, a compreensão de que a relação da quarta com a primeira classe de objetos é a mesma relação entre a lei de motivação e a lei de causalidade:

A fim de possibilitar uma orientação posterior na minha filosofia em geral, eu acrescento aqui que a relação dessa quarta classe de objetos para o sujeito (ou seja, a vontade percebida em nós) à primeira classe de objetos é a mesma que aquela da lei de motivação à lei de causalidade. [...] Esta visão é a pedra angular de toda minha metafísica¹¹⁹

2.4. Verdade filosófica: o corpo como objetividade da Vontade

A comparação entre algo conhecido e algo desconhecido por meio de uma semelhança de relação, é um procedimento que visa pensar, por analogia¹²⁰, aquilo que não pode ser objeto da experiência. Esse procedimento será adotado por Schopenhauer sob distintas perspectivas. O desenvolvimento posterior da primeira dessas perspectivas – a comparação da relação entre motivo e causalidade com a relação entre objeto da quarta

¹¹⁸ SCHOPENHAUER, 1997, p. 197

¹¹⁹ SCHOPENHAUER, 1997, p.197

¹²⁰ “Esse termo [analogia] tem dois significados fundamentais: 1º o sentido próprio e restrito extraído do uso matemático (equivalente a proporção) de *igualdade de relações*, 2º o sentido de extensão provável do conhecimento mediante o uso de semelhanças genéricas que se podem aduzir de situações diversas.” (ABBAGNANO, 2003, p. 55).

classe (vontade percebida em nós) e objeto da primeira classe (mundo) – pressupõe não apenas a postulação do motivo como forma de causalidade e a interpretação disso como ausência de livre-arbítrio nas ações humanas, mas pressupõe também uma identidade entre corpo e vontade, isto é, a postulação metafísica do corpo como objetividade (*objektivität*) da vontade:

O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição. [...] isto vale para qualquer movimento do corpo, não apenas os provocados por motivos, mas também para os que se seguem involuntariamente de meras excitações; sim, o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação. [...] Por conseguinte, o corpo, que no livro precedente e no meu ensaio sobre o princípio de razão chamei *objeto imediato*, conforme o ponto de vista unilateral (da representação), ali intencionalmente adotado, aqui, de outro ponto de vista, é denominado *objetividade da vontade (Objektivität des Willens)*. Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade¹²¹.

Sendo o caráter um ato da Vontade¹²², o corpo de um indivíduo será a manifestação ou a realização temporal desse ato metafísico preexistente, podendo, por isso, ter todas as suas ações remetidas a si como àquilo que lhe garante eficácia. É neste sentido que o corpo é apresentado no livro segundo como objetividade imediata da Vontade. A referência do juízo a essa característica metafísica do corpo da qual estamos conscientes de maneira imediata é instituída a verdade filosófica por excelência:

¹²¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 157

¹²² “O caráter inteligível é a vontade do homem enquanto coisa-em-si. Ele coincide com a idéia ou, mais particularmente, com o ato primitivo da vontade que se manifesta em idéia, ele mesmo sendo definido como uma objetividade imediata da vontade. Estas manifestações originárias da vontade se nomeiam forças no mundo inorgânico, Espécies no reino da vida e caráter inteligível no homem, que aparece nessa perspectiva como uma manifestação particular e característica da vontade, em certa medida, como uma idéia particular.” (ROGER, 1999, p. 9)

A identidade da vontade com o corpo, aqui provisoriamente apresentada, pode apenas ser evidenciada [...]; noutros termos, ela pode ser elevada da consciência imediata, do conhecimento in concreto, ao saber da razão, ou ser transmitida ao conhecimento in abstracto; porém, segundo sua natureza, nunca pode ser demonstrada, isto é, deduzida como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato, justamente porque se trata ali do conhecimento mais imediato. [...] Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída nas quatro rubricas por mim arroladas no parágrafo 29 do ensaio sobre o princípio de razão, que reparte todas as verdades em lógica, empírica, metafísica e metalógica; pois agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação abstrata, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas toto genere diferente dela, a saber: vontade. Gostaria por conta disso, de destacar essa verdade de todas as demais e denominá-la verdade filosófica. A Expressão da mesma pode ser dita de diversas maneiras: O meu corpo e a minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é objetividade da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas a minha vontade, etc.¹²³

Embora as bases do pensamento fundamental da metafísica de Schopenhauer tenham sido expostas já em *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, somente no livro segundo de *O mundo como vontade e como representação* se esclarece melhor o papel do corpo como ponto de articulação de todo o edifício teórico da metafísica da Vontade. O sujeito volitivo, que é o objeto da quarta classe de representações, não pode ser conhecido senão por meio de suas manifestações em atos¹²⁴, logo por meio do corpo que, por sua vez, pertence à primeira classe de representações, a dos objetos reais, submetidos à lei de causalidade.

O corpo é a pedra angular da metafísica de Schopenhauer porque torna possível

¹²³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 160

¹²⁴ “conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 159)

a visão profunda advinda da articulação do conhecimento adquirido sob a regência do princípio de razão de devir com o conhecimento adquirido sob a regência do princípio de razão de agir, aparecendo como ponto de interseção entre a experiência interna e a experiência externa, como local privilegiado para o novo tipo de conhecimento que erguerá suametafísica:

No ensaio sobre o princípio de razão, a vontade, ou, antes, o sujeito do querer, já era estabelecido como uma classe especial de representação ou objeto. Lá vimos esse objeto coincidindo com o sujeito, quer dizer, cessando de ser objeto. Naquela ocasião denominamos essa coincidência milagre. Em certo sentido todo o presente livro é um esclarecimento de tal milagre. – ora, na medida em que conheço minha vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como corpo. Com isso me encontro novamente em meio à primeira classe de objetos abordada no ensaio sobre o princípio de razão, ou seja, em meio aos objetos reais. [...] essa primeira classe de representações recebe seu esclarecimento, sua decifração apenas pela quarta classe de representações [...] e que, em realidade, não pode ser oposta, como objeto, ao sujeito. Em função disso temos que compreender a essência íntima da lei de causalidade, válida na primeira classe, e o que ocorre em conformidade com ela, a partir da lei de motivação, que rege a quarta classe¹²⁵.

Se, em *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* e no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer limita-se a anunciar a vontade ou o “eu quero”, como aquilo a que se tem acesso imediatamente na autoconsciência, em *O mundo como vontade e como representação* essa volição interna ou esse “eu quero” passa a ser uma forma distinta de o corpo se dar à consciência: “O corpo se dá à consciência de um modo *toto genere* diferente, indicado pela palavra vontade¹²⁶”.

Embora seja comum entre os comentadores da filosofia de Schopenhauer a abordagem conjunta dos diversos passos argumentativos que visam à legitimação da metafísica da Vontade e embora a exposição do próprio filósofo não facilite a sua dissociação, nós julgamos oportuno separar esses três momentos argumentativos, a saber, a consciência imediata do eu como vontade, a consideração do motivo como causalidade e a postulação do corpo como objetividade da Vontade. Consideramos ainda

¹²⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 159

¹²⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 161

esses três momentos como pressupostos necessários para a aplicação da chamada tese da analogia, que, por sua vez, pode ser abordada sob diferentes perspectivas.

2.5. Vontade na natureza: matéria, causalidade, força e caráter

Na medida em que conheço minha vontade como objeto, conheço-a como corpo. Se a minha vontade só se me revela através do meu corpo e este mesmo corpo também é objeto da primeira classe de representações, então, por analogia, concebo aquilo que represento como o mesmo que em mim é algo além de representação. A toda vontade corresponde uma ação corporal. Toda ação corporal significa manifestação da vontade. O meu corpo me possibilita, portanto, não apenas o conhecimento do mundo como representação, mas também e, sobretudo, da sua essência, que em mim particularizada nele se manifesta através de meus atos¹²⁷. Portanto, essa atividade acompanhada de conhecimento, que nos é supostamente familiar, não difere senão em grau da atividade correspondente a determinadas excitações no restante do mundo orgânico ou das forças no mundo inorgânico.

O corpo é também matéria, representação empírica regida pelo princípio de

¹²⁷ “Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme *analogia* [grifo nosso] com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a que denominarmos em nós vontade. [...] Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, existente imediatamente apenas em nossa representação, a maior e a mais conhecida realidade, então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real. E, se analisarmos a realidade desse corpo e suas ações, então encontraremos, tirante o fato de ser nossa representação, nada mais senão vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162-163)

razão de devir por intermédio da aplicação da causalidade e, enquanto tal, objeto de estudo das ciências etiológicas, que nunca podem ir além das mudanças ou estados, ou seja, das ligações causais regulares explicitadas por meio da remissão dos efeitos às suas devidas causas. Como o princípio de razão não pode estabelecer a ligação de uma série de representações com algo que não é representação e, não obstante, esse algo que não é representação deve estar sempre pressuposto como aquilo por meio de quê a explanação por causas tem algum significado, então a força natural deve ser inferida como aquilo que condiciona e garante eficácia à mudança e que seria a “causa” da causa se nesse ponto limite alguma explicação etiológica ainda fosse possível¹²⁸.

A Vontade, em si mesma totalmente livre das formas da representação (tempo e espaço), aparece no mundo através da determinação própria dessas formas, chamadas por Schopenhauer pela expressão escolástica “princípio de individuação” (*principium individuationis*). A necessidade dos fenômenos da natureza não deve, pois, ser empecilho para que se reconheça neles a manifestação da Vontade que, em si mesma sem fundamento, só pode ser objetivada através da subordinação ao princípio de razão, i.e, à necessidade. Sendo assim, tanto as funções vitais do organismo animal como sua locomoção por motivos, assim como todos os movimentos das plantas provocados por excitação e também as forças que fazem efeito na natureza segundo leis universais e imutáveis devem ser consideradas em sua essência como Vontade e reconhecidas “como aquilo que justamente constitui a base do nosso próprio fenômeno que se exprime em nosso agir e em toda a existência do nosso corpo:¹²⁹”

Nós [...] que aqui intentamos não etiologia, mas filosofia, isto é, não conhecimento relativo mas incondicionado da essência do mundo [...] partimos daquilo que nos é de imediato conhecido da maneira mais completa e plenamente confiável, daquilo que nos é mais próximo, para então compreendermos o que é distante, unilateral e mediato. A partir do fenômeno mais poderoso, significativo e distinto queremos compreender os fenômenos mais débeis e menos complexos.

¹²⁸ “O conceito de força é abstraído do domínio em que regem causa e efeito, portanto da representação intuitiva, e significa o ser causa da causa: ponto este além do qual nada é etiologicamente mais explicável e no qual se encontra o pressuposto necessário de toda explanação etiológica.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 170)

¹²⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 177

Excetuando-se meu corpo, é-me conhecido de todas as coisas apenas um lado, o da representação: a essência íntima delas permanece trancada, um enigma profundo, mesmo que eu conheça todas as causas das quais se seguem suas mudanças. Somente da comparação com aquilo que se passa em mim quando meu corpo executa uma ação após um motivo tê-lo posto em movimento – e que é a essência íntima de minha própria mudança determinada por fundamentos externos – posso adquirir intelecção do modo como os corpos destituídos de vida mudam através de causas e assim compreender qual é sua essência íntima. [...] Assim posso proceder porque meu corpo é o único objeto do qual não conheço apenas um lado, o da representação, mas também o outro, que se chama Vontade. Ora, em vez de acreditar que compreenderia melhor a minha própria organização, depois meu conhecer, querer e movimento por motivo, simplesmente os remetendo ao movimento a partir de causas por eletricidade, quimismo, mecanismo, em vez disso, e na medida em que procuro filosofia, não etiologia, tenho de aprender a compreender até mesmo a essência íntima dos movimentos mais simples e comuns do corpo orgânico (os quais vejo se seguirem de causa) a partir de meu próprio movimento por motivos, e reconhecer que as forças infundadas que se exteriorizam em todos os corpos da natureza são idênticas em espécie com aquilo que em mim é Vontade, e diferente desta apenas segundo o grau. Isso significa: a quarta classe de representações estabelecida no ensaio sobre o princípio de razão tem de se tornar pra mim a chave para o conhecimento da essência íntima da primeira classe. A partir da lei de motivação tenho de apreender a compreender a lei de causalidade em sua significação íntima.¹³⁰

A noção de força natural ressalta os limites das ciências empíricas em relação à filosofia, assim como estabelece a relação de complementaridade entre ambas, já que a noção física de força permanecerá uma incógnita, um *x*, uma *qualitas occulta* enquanto não for esclarecida através da noção metafísica de Vontade, que se lhe antepõe:

O termo VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for. Até os dias atuais subsumiu-se o conceito de VONTADE ao conceito de FORÇA. Eu, porém, faço precisamente o contrário, e intento pensar cada força na natureza como vontade¹³¹.

¹³⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 186-187

¹³¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 170

Essa anteposição da vontade à noção de força pressupõe a separação entre consciência e vontade, muitas vezes enfatizada por Schopenhauer¹³². Só através dessa separação torna-se possível atribuir vontade ao inorgânico, atribuição essa que, por sua vez, tem por pressuposto o rigoroso determinismo segundo o qual a motivação nada mais é que uma forma particular da causalidade em geral.

Para Schopenhauer, vai-se do motivo sobre o caráter a um movimento do corpo como se vai de um dado fundamento à sua conseqüência, consistindo nisso a ausência de liberdade. Não se trata, entre corpo e vontade, de uma relação de causalidade, mas de uma única e mesma coisa dada à consciência sob perspectivas diferentes. Não é apenas a autoconsciência que sustém a postulação do em-si do mundo como Vontade, mas a concepção de movimento que a acompanha. Isto que a autoconsciência alcança é atividade, e, como tal, algo simultaneamente interno e externo, latente e manifesto. A compreensão do vínculo existente entre corpo e vontade está, por sua vez, relacionada à defesa, por parte de Schopenhauer, de um único princípio de movimento, que encontra na vontade a sua condição interna e na causa a sua condição externa:

Na maneira ordinária de se considerar a natureza, supõe-se que há dois princípios de movimento radicalmente diversos; que o movimento do corpo pode ter dupla origem: o que surge de dentro, atribuído à *vontade* e o que vem de fora, nascendo da *causa*. [...] mas eu digo aqui o que em certa ocasião disse Abelardo: “se todos os padres dizem assim, eu digo que não é assim”, pois contra esta concepção capital, por antiga e universal que possa ser, está minha doutrina de que não há duas origens fundamentalmente diversas do movimento; que não é certo que, ou surja de dentro, caso em que é atribuído à vontade, ou de fora, brotando neste caso de causas, mas que ambas as coisas são inseparáveis, verificando-se simultaneamente em todo movimento de um corpo. Porque o movimento que se confessa que brota da *vontade* pressupõe sempre uma causa; sendo esta, nos seres dotados de

132 “[...] esta vontade, em vez de ser, como até aqui têm suposto os filósofos todos, algo inseparável do conhecimento e mero resultado deste, é fundamentalmente diferente e totalmente independente da inteligência, que é de origem secundária e posterior, podendo, portanto, a vontade subsistir e manifestar-se sem a inteligência, que é o que sucede real e efetivamente na natureza inteira, do animal pra baixo. [...] por conseguinte, não cabe concluir da ausência de conhecimento a ausência de vontade. (SCHOPENHAUER, *Sobre a vontade na natureza*, 2003, p. 40-41)

conhecimento, um motivo, sem o qual é impossível neles o movimento. E, por outro lado, o movimento que se diz efetuado em um corpo por uma *causa* externa, é também em si manifestação de sua vontade, que não faz mais do que ser provocado pela causa. Não há, pois, mais que um princípio único de movimento, princípio uniforme, geral e sem exceção; sua condição interna é *vontade*, e sua condição externa é *causa*, a qual, segundo a estrutura do que se move, pode apresentar-se em forma de excitação ou motivo¹³³

A consideração do motivo como forma de causalidade é, pois, de especial importância porque possibilita a tripartição da causalidade (*Kausalität*) em causa propriamente dita (*Ursache*), excitação (*Reiz*) e motivo (*Motiv*). Por sua vez, a identidade da causalidade em seus diversos graus torna possível uma fundamentação mais rigorosa do argumento da analogia. Já a noção de um princípio único de movimento, cuja condição interna é vontade e cuja condição externa é causa, possibilita a Schopenhauer encontrar na matéria, que nada mais é que causalidade, o correlato fenomênico adequado da Vontade. Os três graus da causalidade seriam, então, ocasiões de manifestação das três idéias da Vontade (força, espécie e caráter). Assim sendo, o pensamento fundamental apresenta-se na metafísica da natureza através da articulação das noções de causalidade, força e matéria:

Em primeiro lugar, a metafísica em geral encontra sua ‘pedra fundamental’ na remissão da quarta classe de representações à primeira ou, em outros termos, no fato de que o motivo (*Motiv*) tanto se relaciona à lei de motivação, quanto é uma forma de causalidade (*Kausalität*), assim como a causa (*Ursache*) e a excitação (*Reiz*). Em segundo lugar, a metafísica da natureza tem especialmente como objeto a decifração das forças naturais – o que coloca a física em posição privilegiada como interlocutora desta metafísica. E em terceiro lugar, a física e as demais ciências da natureza tratam da matéria, que por sua vez é causalidade e recebe sua atividade das forças da natureza, ao mesmo tempo em que constitui o objeto da primeira classe de representações (ou seja, das representações empíricas, cujo conteúdo deve justamente ser explicado metafisicamente, ou seja, a partir da Vontade). Assim, estes três níveis conceituais (causalidade, força e matéria) é que vão estruturar a constituição da metafísica da natureza de Schopenhauer¹³⁴.

133 SCHOPENHAUER, 2003 b, p. 137-139

134 BRANDÃO, 2008, p. 48

Vimos que à distinção entre fenômeno e coisa-em-si corresponde uma limitação da ciência à explicação da relação entre fenômenos. A anteposição da noção metafísica de Vontade à noção física de força coloca as forças naturais no âmbito da representação, residindo a possibilidade da metafísica da natureza justamente nessa explicação daquilo que supostamente seria o limite das ciências etiológicas. O pensamento único de Schopenhauer estará tanto mais seguro quanto mais abrangente for a sua teoria da representação, visto que a noção de em-si deverá, no limite, resguardar o sentido moral do mundo. De acordo com isso, apenas a matéria, enquanto causalidade que perpassa, em seus diferentes graus, a totalidade do fenômeno, pode servir de correlato adequado da Vontade.

É pressuposto do próprio argumento da analogia que em todos os fenômenos trata-se de uma mesma Vontade, cuja manifestação encontra sua ocasião nos diferentes graus de causalidade. A causalidade *in abstracto* ou atividade *in abstracto* é identificada com a noção de matéria (*Materie*) que, por sua vez, é postulada como correlato objetivo da Vontade no plano da representação:

No interior da doutrina dos graus de objetivação da Vontade, apresenta-se a *necessidade* de revisar o estatuto da noção de matéria: [...] no limite, na primeira edição de *O mundo*, o vínculo (*Band*) entre o mundo como Vontade e o mundo como representação não está, de fato, elaborado. Esse vínculo, que se constitui a partir da analogia entre todos os fenômenos da natureza, natureza esta reconhecida a partir da unidade da Vontade em todos os fenômenos, (ou seja, enfim, a partir do reconhecimento de uma *unidade* em uma *multiplicidade*, introduz no plano da representação uma noção de unidade análoga à mesma unidade da Vontade (através da noção de matéria)¹³⁵.

A tripartição da causalidade através da consideração do motivo como forma de causalidade e a conseqüente possibilidade da analogia entre corpo e mundo equivale à consideração de uma total determinação da qual obviamente não está excluída a ação humana. Essa consideração do determinismo de nossas ações estabelece a relação entre os livros segundo e quarto de *O mundo como vontade e como representação*, trazendo a

¹³⁵ BRANDÃO, 2008, p. 65

determinação da natureza para o horizonte das ações humanas, ou a suposta determinação das ações humanas para o mundo natural.

A postulação da Vontade como o em-si de todos os fenômenos através da decifração das forças naturais por analogia com a essência em nós desvelada aproxima o pensamento de Schopenhauer de um vitalismo com o qual não se coaduna o “tosco materialismo¹³⁶” que tende a reduzir umas às outras as forças originárias da natureza.

A redução da vida orgânica a forças físicas e químicas e estas ao “fazer=efeito mecânico da matéria, posição, figura e movimento de átomos¹³⁷” é duramente criticada por Schopenhauer, a quem interessa, sobretudo, combater a noção de uma matéria passiva e inerte através do resgate “de uma matéria que contenha em si o seu princípio de atividade”.¹³⁸

A crítica ao mecanicismo newtoniano leva Schopenhauer a elogiar a concepção metafísica de Leibniz¹³⁹ segundo a qual há algo espiritual por trás das forças meramente mecânicas. Esse algo na base das forças naturais seria, para Schopenhauer, a própria Vontade, enquanto Leibniz permaneceria preso à tradição idealista para a qual o conhecimento é condição do que é espiritual.¹⁴⁰

A concepção de Vontade como fonte do movimento, do qual a matéria é dotada de maneira intrínseca vem unir-se a essa tomada de partido em favor da física dinâmica

136 SCHOPENHAUER, 2005, p.183

137 *Idem.*

138 BRANDÃO, 2008, p. 191

139 Note-se que é tão somente neste aspecto que encontraremos menções elogiosas de Schopenhauer à filosofia de Leibniz. Em outros contextos, como, por exemplo, no prólogo à segunda edição de *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer critica-o duramente não apenas devido às suas teorias da harmonia preestabelecida, da monadologia e da identidade dos indiscerníveis, mas sobretudo devido à sua concepção de espaço, incompatível com a tese kantiana exposta na estética transcendental.

140 “[...] Schopenhauer é, desde *Sobre a visão e as cores*, um crítico de Newton, embora defina a causalidade, em certas passagens, a partir das leis newtonianas. E se Goethe inspira a crítica a *Óptica*, Leibniz é referencial para a censura da *Mecânica* do inglês. [...] a metafísica de Leibniz apresenta aspectos, no *Système Nouveau de la nature*, que se encaixam perfeitamente nas intenções de Schopenhauer. [...] É claro que, agora, trata-se de promover uma inversão na ordem entre *perceptio* e *appetitus* – e, nessa medida, busca-se diferenciar monadologia e metafísica da Vontade” (BRANDÃO, 2008, p.189-191)

de Leibniz em detrimento da física mecânica de Newton. Contra o materialismo, salienta-se a impossibilidade de um estado originário da matéria, pois matéria é mudança de estado, causalidade e, enquanto tal, condição externa de manifestação de uma idéia (ato) que haure da própria Vontade seu princípio interno de atividade.

Para Schopenhauer, a “estúpida negação da força vital¹⁴¹” atrelada à ausência de uma visão metafísica de conjunto capaz de interpretar as informações oferecidas pelas diversas ciências implicaria uma certa esquizofrenia na visão de mundo incapaz de articular os novos conhecimentos empíricos e históricos com os velhos dogmas da teologia especulativa, culminando em um “materialismo grosseiro” desprovido de sentido moral:

[...] o impulso vigoroso e sem exemplo que têm obtido todos os ramos das ciências naturais que, cultivadas em grande parte por pessoas que fora delas nada têm aprendido, ameaça levar-nos a um grosseiro e torpe materialismo, em que não é o mais escandaloso a bestialidade moral dos últimos resultados, senão a incrível ignorância dos primeiros princípios, já que se nega a força vital e se rebaixa a natureza orgânica a ser um jogo casual de forças químicas.

[...] A outra circunstância que provoca e demanda efetivos esforços na filosofia é que, apesar [...] de todas as comédias eclesiásticas, vá a incredulidade ganhando terreno palmo a palmo, a medida que se difundem os conhecimentos empíricos e históricos. Ameaça chegar a coisa até ao ponto de expulsar o espírito e o sentido cristão, conservando tão somente a forma do cristianismo, e conduzir assim a humanidade ao materialismo *moral*, que é mais perigoso que o químico¹⁴².

Esse “espírito” e “sentido” cristão que Schopenhauer julga ameaçado é o mesmo das grandes religiões asiáticas, com exceção do islamismo. Trata-se da própria ética que, segundo Schopenhauer, deve retirar suas bases sólidas da própria metafísica: “Assim, na filosofia, qualquer que seja seu fundamento ético, ela deve ter, por sua vez, seu ponto de apoio e sua base em alguma metafísica, quer dizer, na explicação do mundo e da existência em geral.¹⁴³”

141 SCHOPENHAUER, 2005, p. 183

142 SCHOPENHAUER, 2003 b, p. 23

143 SCHOPENHAUER, 2001, p. 7

Eduardo Brandão, em seu já citado livro *a concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, chama atenção para o fato de que a consideração da lei de motivação como forma de causalidade só se dá a partir da segunda edição de *A quádrupla raiz* (1847), enquanto no texto da primeira edição (1813) ela é apenas a quarta raiz do referido princípio¹⁴⁴. Segundo Brandão, esse estabelecimento de uma razão suficiente para a lei de motivação refletiria a intenção de Schopenhauer de fundamentar sua metafísica a partir da estrutura da máxima moral escolástica *operari sequitur esse* (a ação segue-se ao ser), consolidando assim a ligação indissolúvel entre metafísica da natureza e ética:

Entre metafísica da natureza e ética há uma ligação indissociável, inscrita no projeto de Schopenhauer; a Vontade é, para Schopenhauer, fundamento ético e da natureza; a cosmologia de Schopenhauer (apresentada em *O mundo como vontade e representação*) uma intuição ou visão de mundo (*Weltanschauung*) onde o fenômeno moral remete ao natural e vice-versa.

[...] Há um esforço formal de Schopenhauer para relacionar sua metafísica da natureza e sua doutrina moral. [...] Ou seja, a intenção de resgatar o sentido moral do mundo é um referencial que norteia sua filosofia e que dimensiona suas conclusões¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Na *dissertação* [primeira edição de *a quádrupla raiz*] a lei de motivação está relacionada à quarta classe de representações, e não se refere à causalidade. A diferença entre o texto de 1813 e a sua “segunda edição” no que se refere à lei de motivação é, por um lado, um resultado do deslocamento conceitual sobre o qual se constrói o significado moral do mundo; por outro, significa o desimpedimento da quarta classe de representações para que nela se precise o seu objeto, o sujeito do querer. [...] sob o ponto de vista da metafísica da Vontade é preciso remeter a *necessidade* da lei de motivação também a outra *razão suficiente*: [...] ao remetê-la, através dos motivos, à lei de causalidade (ou seja, à primeira classe de representações), Schopenhauer pode, a partir de seu ponto de vista, criticar o caráter “hipotético” ou formal do imperativo categórico [...] e estabelecer que cada ação humana ocorre com uma necessidade análoga à que encontramos na sucessão dos fenômenos da natureza. Isto, por assim dizer, libera [...] o fundamento moral de Schopenhauer e encontra um lugar para a sua noção de Vontade, possibilitando um entendimento próprio da distinção entre caráter empírico e inteligível [...] e permite a adoção da máxima *operari sequitur esse* na sua doutrina moral. É portanto natural que o seu *desenvolvimento* caminhe no sentido de estabelecer também nos fenômenos naturais a estrutura dessa máxima – e o próprio projeto de Schopenhauer é, no limite, fundamentar o caráter moral do mundo (BRANDÃO, 2008, p. 220-221)

¹⁴⁵ BRANDÃO, 2008, p. 214

Além da relação entre metafísica da natureza e metafísica dos costumes (ética), a fundamentação do pensamento único (que equivale a essa “intenção de resgatar o sentido moral do mundo”) pede ainda uma ligação com a metafísica do belo (estética). A analogia entre força e caráter e a consideração de ambos como Idéia (conceito chave da metafísica do belo) é o que tornará essa ligação possível: “Schopenhauer, ao associar a noção de força natural da metafísica da natureza a de caráter da metafísica dos costumes e a de idéia da metafísica do belo nada mais faz do que pôr em prática uma relação entre natureza, visão e estética que é o eco de sua visão de mundo¹⁴⁶.”

As forças naturais, como já vimos, são originárias e, como tais, não são causas nem podem ser explicadas por causas ulteriores, pois estão fora da cadeia de causalidade, fora das regras de mudança da matéria, sendo justamente a fonte do movimento que torna as mudanças possíveis. Como a força só encontra seu esclarecimento através da sua remissão à Vontade, então a Vontade deve ser considerada como fonte de todo movimento, como aquilo que está por trás de toda e qualquer atividade. Quer se trate de fenômenos da natureza, quer se trate de ações humanas, estamos diante de uma atividade cuja fonte é a Vontade. Segundo Brandão, “[...] há uma exigência teórica que se impõe, já que toda representação é manifestação da Vontade: ou seja, há uma mesma Vontade que *age* tanto no fenômeno moral como no fenômeno natural”¹⁴⁷. Assim, “o ponto de partida é claro: tanto os fenômenos morais como os naturais são manifestações de uma mesma Vontade”¹⁴⁸.

As forças naturais são, em grau mais baixo, o mesmo que o caráter do homem. Ambos são idéias, ou seja, um grau fixo e determinado de objetivação da Vontade. O que na atuação das forças enquanto coesão e rigidez constitui na pedra a sua qualidade é o mesmo que, enquanto configuração própria de forças em um grau mais elevado de objetivação constitui no homem o seu caráter. O caráter do homem é fenômeno imediato da Vontade, portanto sem fundamento e, como tal, absolutamente inexplicável¹⁴⁹, assim

146 BRANDÃO, 2008, p. 218

147 BRANDÃO, 2008, p. 211

148 BRANDÃO, 2008, p. 215

149 SCHOPENHAUER, 2005, p. 201

como inexplicáveis são as forças da natureza que permanecem sempre, para o conhecimento subordinado ao princípio de razão, como uma qualidade oculta.

Da mesma forma que os desejos humanos são intensificados por obstáculos, a massa d'água se precipita nas profundidades, o imã se volta ao pólo norte, o ferro é atraído pelo imã e os pólos da eletricidade se esforçam por reunir-se¹⁵⁰. A Vontade, objetivando-se em seu grau mais elevado como caráter humano, se apresenta em cada indivíduo como ímpeto, persistência, anelo, veemência, volúpia, desejo, ou seja, tendência à atividade, querer viver.

Em si idênticos, os graus de objetividade da Vontade diferem no fenômenos quanto à individualidade. Enquanto na espécie humana cada fisionomia aponta para um caráter próprio e único, no restante do reino animal a individualidade se perde, conservando-se uma fisionomia própria tão somente no que compete à espécie¹⁵¹. As plantas, por sua vez, não possuem propriedades individuais e no reino inorgânico também a individualidade desapareceu por completo¹⁵².

O organismo, por sua vez, é também a exposição de uma idéia própria, não podendo portanto ser resumido a um mero “agregado fenomênico de forças físicas, químicas e mecânicas, as quais, casualmente reunidas, gerariam o organismo como se este fosse um jogo da natureza sem ulterior significação”.¹⁵³ Mais uma vez é o vitalismo que possibilita a Schopenhauer uma consideração filosófica incompatível com a remissão da vida orgânica a uma reunião casual das forças da natureza inorgânica¹⁵⁴.

A impossibilidade de redução da configuração orgânica animal à casualidade do encontro de forças naturais deve-se ao fato de que, enquanto grau elevado de objetivação da Vontade, o organismo é o resultado de um conflito entre os graus mais baixos de objetivação no reino inorgânico. Não se trata, pois, de uma casualidade, nem tampouco do resultado de uma finalidade, mas de uma configuração tensa e provisória

¹⁵⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 177-178

¹⁵¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 193

¹⁵² SCHOPENHAUER, 2005, p. 194

¹⁵³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 205

¹⁵⁴ “A força vital utiliza e se serve das forças da natureza inorgânica, sem contudo reduzir-se a elas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 206)

de forças vitoriosas que mantêm subjugadas as forças vencidas que, por sua vez, não param de tentar reaver a matéria que lhes foi arrematada:

Quando muitos fenômenos da Vontade entram em conflito nos graus mais baixos de sua objetivação, portanto no reino inorgânico, quando cada um quer apoderar-se da matéria existente servindo-se do fio condutor da causalidade, desse conflito resulta o fenômeno de uma idéia mais elevada, que domina todos os fenômenos mais imperfeitos preexistentes; todavia, de tal maneira que deixa subsistir a natureza dos mesmos de um modo subordinado, já que absorve em si um análogo deles. Semelhante processo só é concebível pela identidade da Vontade que aparece em todas as Idéias e pelo seu esforço em vista de objetivações mais elevadas¹⁵⁵.

Nessa tendência da Vontade em se objetivar em graus superiores, nesse esforço contínuo perpassado de conflitos, chega um ponto em que, para suprir a necessidade de procura e escolha de alimentos, ou seja, para garantir a existência de um grau determinado de objetivação da Vontade, surge o conhecimento como aquilo que possibilita o movimento por motivos.¹⁵⁶ Esse esforço da Vontade é representado pelo cérebro que surge, portanto, como “meio de ajuda, exigido nesse grau de objetivação da Vontade para a conservação do indivíduo e propagação da espécie”¹⁵⁷. Com ele surge “de um só golpe o mundo como representação com todas as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade”¹⁵⁸.

Mais uma vez estamos diante daquilo que o próprio Schopenhauer considera como absolutamente original em sua filosofia: o primado da Vontade em relação ao intelecto, a tese do conhecimento como instrumento criado pela Vontade para a sua objetivação e conservação no fenômeno.

¹⁵⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 209

¹⁵⁶ “com a crescente variedade dos fenômenos, a profusão e o tumulto se tornaram tão grandes que eles se perturbam mutuamente, de modo que o acaso do qual o indivíduo, movido por mera excitação, tem de esperar o alimento, seria demasiado desfavorável. O alimento por conseguinte tem de ser procurado e escolhido.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215)

¹⁵⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 215

¹⁵⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p. 215

O conhecimento teria portanto uma genealogia; sua gênese poderia ser remetida à uma necessidade de objetivação da Vontade, embora tal tese não se coadune bem com o idealismo sempre defendido por Schopenhauer. De toda forma, o homem, provido de conhecimento, tem garantida sua especificidade enquanto idéia que saiu vitoriosa nos conflitos entre os graus inferiores de objetivações da Vontade. Isso lhe assegura o destacado papel de fenômeno mais perfeito¹⁵⁹, único capaz de liberdade, ou seja, de aniquilamento voluntário de um esforço ou atividade sem fim. É que há raros indivíduos nos quais esse conhecimento, “originariamente a serviço da Vontade para realização de seus fins,¹⁶⁰” consegue se emancipar, transformando o gênio e o santo em heróis desse grande e inexplicável drama que é a existência.

¹⁵⁹ “Os reinos da natureza formam uma pirâmide, cujo ápice é o homem” (SCHOPENHAUER, 2005, p.219)

¹⁶⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 217

Capítulo 3 – Ascetismo e moralidade : a Vontade como liberdade

3.1. Do gênio ao santo

Mediante o princípio de razão, os objetos são postos numa relação com o corpo, ou seja, estão em relação com a vontade, são interessantes ao indivíduo. O conhecimento do indivíduo, subordinado ao princípio de razão, é sempre um conhecimento de relações dos objetos entre si e destes com o corpo. O conhecimento das coisas nada mais é, portanto, que uma “suposição despertada pela sensação”¹⁶¹, ou seja, a constituição dos objetos através da participação do corpo. Já o “conhecimento” das Idéias¹⁶² pressupõe um esquecimento do corpo pela transformação do indivíduo cognoscente em puro sujeito do conhecer, isto é, pressupõe a supressão da individualidade daquele que “conhece”.

Para Kant, todo conhecimento se limita à experiência e jamais pode se elevar até aquilo que não possui nenhuma referência empírica. Platão, ao contrário, atesta a impossibilidade de obtermos um verdadeiro conhecimento das coisas do mundo. Entre essas duas teses, aparentemente contraditórias, Schopenhauer encontrará uma profunda concordância¹⁶³. É que o conhecimento verdadeiro aludido por Platão se refere ao

¹⁶¹ SCHOPENHAUER, 2005, p.237

¹⁶² As Idéias são objetividades imediatas da Vontade, são atos isolados e simples da Vontade. “A despeito de sua pluralidade – elas se dividem em Força, Espécie e Caráter inteligível – as Idéias não se submetem ao princípio de individuação (espaço e tempo). Seu estatuto metafísico lhes opõe radicalmente aos conceitos ou representações de representações produzidas pela razão e dependentes como tais do princípio de razão suficiente” (ROGER, 1999, p. 22)

¹⁶³ “À tríade kantiana de Idéias da razão (alma, mundo e Deus), afastadas de toda pretensão cognitiva na *Crítica da Razão Pura* (‘Dialética transcendental’), Schopenhauer opõe sua própria tríade ideal (Força, Espécie, Caráter inteligível) investidas ao contrário de um autêntico status metafísico, comparável àquele que as Idéias detêm na filosofia do ‘divino Platão’, a quem Schopenhauer se relaciona explicitamente. Sua tese consiste em reunir audaciosamente a Idéia platônica e a coisa-em-si kantiana. [...] À ilusão fenomenal se opõe, portanto, a verdade da Vontade e suas Idéias, que, constituem suas objetividades nas três esferas: no inorgânico (Força), no orgânico (Espécie) e no humano (caráter inteligível)”. (ROGER, 1999, p. 22)

conhecimento das Idéias, enquanto o conhecimento investigado por Kant é o das coisas particulares, impossível sem a participação dos sentidos, sem um ponto de partida na experiência.

A Idéia está, portanto, fora da esfera de conhecimento do indivíduo. Diferentemente da coisa particular, que aparece em conformidade com o princípio de razão, a Idéia não se submeteu ainda às formas do fenômeno, diferindo da coisa-em-si tão somente pelo fato de se dar a conhecer a um poder cognitivo totalmente voltado para a intuição e desprovido de interesse.

O gênio é o portador desse intelecto superior, capaz de ultrapassar o ordinário “servilismo cognitivo” separando-se momentaneamente da própria vontade. O poder de sua faculdade de conhecimento ultrapassa de tal modo a parcela de inteligência exigida para o serviço de sua vontade individual que possibilita não apenas a apreensão das Idéias, mas, ainda, o afastamento da própria personalidade através de uma orientação puramente objetiva do espírito durante todo o tempo necessário para a execução de sua obra:

Visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a genialidade nada é senão a objetividade mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. Por consequência, a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas à serviço da Vontade, ou seja, de seu interesse querer e fins – fazendo assim a personalidade ausentar-se completamente por um tempo, restando apenas o puro sujeito que conhece, claro olho cósmico¹⁶⁴.

O estado do puro sujeito do conhecimento, ou seja, o estado da consciência isenta de vontade é a condição do acesso às Idéias que, por sua vez, é condição da produção artística. O labor artístico é o trabalho solitário e livre do intelecto que, apartado momentaneamente de sua raiz, mira o mundo com clareza e objetividade.

Enquanto no homem comum o intelecto nada mais é que um instrumento de

164 SCHOPENHAUER, 2005, p.254

sobrevivência a serviço da vontade, no gênio ele passa a ser instrumento de uma finalidade exterior aos interesses pessoais, ou seja, passa a ser instrumento de uma finalidade objetiva, concretizada na sua obra, contrariando assim a própria natureza:

De nossas considerações sobre a essência do gênio resulta que o gênio é uma faculdade contrária à natureza, pois ela consiste em que o intelecto, destinado a servir à vontade, se emancipa dessa escravidão para trabalhar por conta própria. O gênio é portanto um intelecto que se tornou infiel à sua missão¹⁶⁵.

Enquanto o conhecimento comum entra em atividade por meio de um impulso do querer, logo orientado por motivos¹⁶⁶, o conhecimento genial não segue o princípio de razão. Negligente em relação a tal princípio, cujo conhecimento confere prudência e racionalidade na vida, o gênio está mais a mercê de “afetos veementes e paixões irracionais¹⁶⁷”; não por fraqueza da razão, mas em parte pela “energia incomum do fenômeno todo da vontade que é o indivíduo genial e que se exterioriza mediante grande veemência de todos os atos volitivos¹⁶⁸”, em parte devido à preponderância do conhecimento intuitivo sobre o conhecimento abstrato, donde “a decidida orientação ao que é intuitivo, sendo a impressão desse conhecimento tão enérgica que ofusca os conceitos incolores, o agir não sendo mais orientado por tais conceitos, mas por aquela impressão, tornando-se assim irracional.¹⁶⁹”

Com o seu “excedente de conhecimento livre”, o gênio segue inquieto e desassossegado em busca de objetos dignos de sua consideração¹⁷⁰. Sem conseguir preencher a consciência com o seu presente, segue o seu caminho na vida vacilante e desajeitado, voltando o olhar para a vida mesma, pois “para o homem comum, a faculdade de conhecimento é a lanterna com a qual ilumina o seu caminho; para o

¹⁶⁵ SCHOPENHAUER, 1913, tomo III, p.198

¹⁶⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 257

¹⁶⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 259

¹⁶⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p. 259

¹⁶⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 259

¹⁷⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p.255

homem genial é o sol com o qual revela o mundo¹⁷¹.” Seu incremento intelectual possibilita o esquecimento de si na contemplação das Idéias eternas, mas também predispõe à anormalidade, à loucura, à solidão e ao sofrimento, que cresce na proporção de sua clarividência. A força do seu conhecimento intuitivo favorece a sua queda no torvelinho das grandes paixões com a mesma intensidade com que delas lhe arranca.

O objeto é alcançado pelo olhar do gênio fora de qualquer relação, ou seja, é intuído como Idéia. Mas essa contemplação, essa “bem-aventurança do intuir destituído de vontade¹⁷²” não é privilégio apenas do gênio. A peculiaridade do indivíduo genial é a preponderância desse tipo de conhecimento, assim como a capacidade de expressá-lo na obra de arte¹⁷³. Mas a possibilidade de, por instantes, suprimir a subjetividade e a escravidão do querer na fruição do belo¹⁷⁴ ou do sublime¹⁷⁵ está latente em todo ser humano como disposição interna, podendo mesmo dar-se em qualquer ambiente. Apresentando-se a um só golpe de vista, a natureza pode nos desalojar de nós mesmos e:

Com isso, quem é atormentado por paixões, ou necessidades e preocupações, torna-se, mediante um único e livre olhar na natureza,

171 SCHOPENHAUER, 2005, p.257

172 SCHOPENHAUER, 2005, p.269

173 “A arte reproduz as Idéias eternas conhecidas por meio da contemplação pura, isto é, apartada do princípio de razão suficiente (espaço, tempo e causalidade). [...] Ela é própria do gênio, que detém, portanto, a dupla capacidade de contemplar as Idéias, ou objetividades imediatas da Vontade e de comunicá-las pela produção de obras que são a cópia dessas Idéias. A estética schopenhaueriana dá ênfase à contemplação das idéias como condição fundamental da atividade artística.” (ROGER, 1999, p.5)

174 “A experiência do belo é uma experiência objetiva, porque o sujeito que o contempla, assim como o artista que o produz, ascende a uma objetividade da Vontade. Aquilo que ele vê não é um fenômeno ilusório e transitório, mas uma Idéia; isto requer uma dupla liberação: do lado do objeto, que se desprende de sua aparência fenomenal, e do lado do sujeito que se aparta por sua vez do princípio de razão suficiente e dos tormentos da Vontade, sendo todas essas operações indissociáveis”. (ROGER, 1999, p.6-7)

175 “O sublime é uma das modalidades da contemplação estética. Diferentemente do belo, o sublime pressupõe: 1- que os objetos cujas formas nos convidam à contemplação se encontrem em uma relação de hostilidade com a vontade tal como ela se traduz na sua objetividade, isto é, com o corpo humano; 2- que essa hostilidade seja ultrapassada. [...] A posição de Schopenhauer é muito próxima à tese kantiana, tal como ela se encontra exposta na terceira *crítica*”. (ROGER, 1999, p.51-52)

subitamente aliviado, sereno, reconfortado. A tempestade das paixões, o ímpeto dos desejos e todos os tormentos do querer são de imediato, de uma maneira maravilhosa, acalmados. Pois no instante em que, libertos do querer, entregamo-nos ao puro conhecimento destituído de vontade, como que entramos num outro mundo, onde tudo o que excita a nossa vontade e, assim, tão veementemente nos abala, não mais existe¹⁷⁶.

Na contemplação estética, na fruição do belo, no “conhecimento” puro passa-se do conhecimento das coisas particulares para a intuição da Idéia. Já não há diferença entre quem intui, a intuição e intuído, pois, a Idéia contemplada e aquele que se eleva à contemplação são, em si, a Vontade, que se contempla a si mesma:

Da mesma maneira que, quando a Idéia aparece, sujeito e objeto não são mais diferenciáveis – já que só quando estes se preenchem e compenetram reciprocamente é que se origina a Idéia [...] – também o indivíduo que conhece e o que é conhecido não são mais diferenciáveis como coisa-em-si. Pois, quando abstraímos por completo o mundo como representação, nada mais resta senão o mundo como Vontade. Esta é o em-si da Idéia, que a objetiva perfeitamente. A Vontade também é o em-si da coisa particular e do indivíduo que a conhece, os quais a objetivam imperfeitamente. Vontade que [...] se tornou consciente de si como puro sujeito¹⁷⁷.

No homem, fenômeno mais perfeito, a Vontade se conhece a si mesma no modo como se espelha no mundo, sendo a obra de arte o resultado dessa espécie de conhecimento. Quando esse conhecimento se refere à própria vontade e não ao mundo como seu reflexo torna-se possível a entrada da liberdade no fenômeno para a supressão de seu próprio fundamento, evento esse que se expõe como estado de santidade e auto-abnegação:

No homem, [...] a Vontade pode alcançar a plena consciência de si, o conhecimento distinto e integral da própria essência tal qual essa se espelha em todo o mundo. Em função da existência real desse grau de conhecimento [...] origina-se exatamente a arte. [...] Por intermédio do

176 SCHOPENHAUER, 2005, p.268

177 SCHOPENHAUER, 2005, p.248

mesmo conhecimento, é possível uma supressão e auto-negação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma. Assim, a liberdade, do contrário jamais se mostrando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa-em-si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdue no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e auto-abnegação.¹⁷⁸

A libertação provisória do jugo do querer proporcionada pela arte e pela contemplação estética é bastante precária. Num átimo o encanto pode chegar ao fim, bastando para isso o restabelecimento da menor relação da consciência com a vontade. Precária é, portanto, a condição do artista, para quem “aquele conhecimento profundo, puro e verdadeiro da essência do mundo se torna um fim.”¹⁷⁹ Momentaneamente liberto do sofrimento “contínuo”, “lamentável” e “terrível” da existência, o artista se deixa cativar pela consideração do “teatro de objetivação da Vontade” e aí se detém num consolo ocasional “até que sua força incrementada, finalmente cansada do jogo, volte-se para o sério.”¹⁸⁰

Essa transição, segundo Schopenhauer, poderia ser simbolizada pela Santa Cecília de Rafael.¹⁸¹ A bela pintura mostra a jovem santa em êxtase, com o olhar voltado para o firmamento, embevecida com uma imagem que se lhe revela por entre as nuvens, enquanto no chão restam instrumentos musicais, provavelmente abandonados após a visão celestial.

3.2. Da virtude ao ascetismo

Toda a natureza é o fenômeno e o preenchimento da Vontade de vida¹⁸². Portanto, onde existe vontade, existirá vida, mundo. Assim como a sombra acompanha o corpo e a

¹⁷⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p.373

¹⁷⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p.350

¹⁸⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p.350

¹⁸¹ SCHOPENHAUER, 2005, p.350

¹⁸² SCHOPENHAUER, 2005, p.359

queda d'água o arco-íris, assim também o mundo acompanha a Vontade e à vontade de vida o presente é certo. O mundo é o espelho da Vontade. Mas, no homem, a Vontade cega desenvolveu um olho no qual se refletiu e, dando-se a conhecer, pôs diante de si dois caminhos: afirmar a vida ou renegá-la, levando o querer a findar.

Esse conhecimento que precede tanto a afirmação quanto a negação da Vontade de vida não é abstrato, passível de expressão em palavras, mas antes um conhecimento vívido, expresso em atos e condutas. A Vontade clarividente que se afirma permanece querendo o mesmo que antes queria, mas o quer agora conscientemente; a Vontade clarividente que se nega fez do conhecimento um quietivo apto a silenciar e suprimir o próprio querer¹⁸³. Somente neste caso, como uma exceção e unicamente através do ser humano, a liberdade entra em cena contradizendo o seu próprio fenômeno:

O homem se diferencia de todos os fenômenos da Vontade, devido ao fato de a liberdade, ou seja, a independência do princípio de razão, que cabe de maneira exclusiva à Vontade como coisa-em-si e contradiz o fenômeno, poder no seu caso possivelmente entrar em cena também no fenômeno, no qual então a liberdade necessariamente se expõe como uma contradição do fenômeno consigo mesmo. Nesse sentido, não apenas a Vontade em si, mas até mesmo o homem devem ser denominados livres, e assim diferenciados de todos os demais seres¹⁸⁴.

O conhecimento que vê através do véu de maia e que intui diretamente as Idéias se torna no santo um quietivo do querer, eximindo o caráter do poder dos motivos. Tal não equivale a uma mudança parcial do caráter, mas a uma supressão do mesmo pela ação de um conhecimento modificado; supressão essa que é a única e imediata exteriorização da liberdade da Vontade¹⁸⁵:

[...] a contradição entre nossas afirmações, de um lado acerca da necessidade da determinação da vontade por motivos conforme o caráter e, de outro, acerca da possibilidade da completa supressão da

183 SCHOPENHAUER, 2005, p.397

184 SCHOPENHAUER, 2005, p.373

185 SCHOPENHAUER, 2005, p. 510

Vontade quando os motivos se tornam impotentes, é apenas a repetição na reflexão filosófica da contradição real que surge da intervenção imediata da liberdade da Vontade-em-si, e que não conhece necessidade alguma, mas necessidade de seu fenômeno. A chave para a solução dessas contradições reside no fato de o estado, no qual o caráter se exime do poder dos motivos, não proceder imediatamente da Vontade mas de uma forma modificada de conhecimento. Assim, enquanto o conhecimento é envolto no *principio individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é também irresistível. [...] Por isso o caráter nunca pode mudar parcialmente mas tem de, em consequência de uma lei natural, realizar no particular aquela vontade cujo fenômeno é no todo. Mas precisamente esse todo, o caráter mesmo, pode ser completamente suprimido pela antes mencionada modificação do conhecimento¹⁸⁶.

Esse conhecimento modificado que impele a vontade à auto-supressão é quase sempre explicado por Schopenhauer através de termos teológicos. É assim que, em relação à origem da genuína virtude e da santidade de disposição encontra-se a fé¹⁸⁷, em contraposição ao ato intencional determinado por motivos. Essa mesma supressão do caráter, intermediada por uma forma distinta de conhecimento, é, em outras passagens, identificada por Schopenhauer àquilo que, na teologia, recebe a denominação de renascimento obtido por efeito da graça¹⁸⁸. Tudo o que acima foi exposto Schopenhauer resume muito claramente na seguinte frase: “necessidade é o reino da natureza; liberdade é o reino da graça¹⁸⁹.”

A virtude, segundo Schopenhauer, não pode ser ensinada, pois não depende de conhecimento abstrato. Não pode ser adquirida ou eliminada via raciocínio e o conhecimento imediato que lhe está na base não pode ser comunicado. No fundo de toda virtude está uma visão para além do véu de maia, isto é, o reconhecimento no outro da mesma essência que lhe é própria¹⁹⁰. A nobreza de caráter que inclina à justiça, à bondade e à resignação reside, pois, na redução da diferença estabelecida entre si

186 SCHOPENHAUER, 2005, p.509

187 SCHOPENHAUER, 2005, p. 513

188 SCHOPENHUAER, 2005, p.510

189 SCHOPENHAUER, 2005, p.510

190 SCHOPENHAUER, 2005, p. 472

mesmo e os outros, na aproximação da fórmula védica *tat twam asi*¹⁹¹ (“isso és tu”):

Tat twam asi! (isso és tu). Quem consegue enunciar tal forma para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-se a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho certo da redenção¹⁹².

O homem nobre, virtuoso, bom não deve jamais, segundo Schopenhauer, ser considerado fraco, pois justamente nele encontra-se o poder de subjugar o ímpeto cego da própria vontade¹⁹³. A possibilidade de não tomar por motivos aquilo que satisfaz a própria personalidade e que responde às inclinações egoístas é consequência de um conhecimento liberto do princípio de razão e do jugo do querer. O sintoma inevitável e infalível dessa libertação é a prática das obras de amor¹⁹⁴.

Surge no homem virtuoso, em cada ato desinteressado, a boa consciência que reafirma o conhecimento de que “o nosso verdadeiro eu não existe apenas na própria pessoa, este fenômeno individual, mas em tudo o que vive¹⁹⁵”. A extensão da simpatia a todo ser vivo diminui a “preocupação angustiosa” consigo, dilatando o coração, que se beneficia e engrandece com o bem de todos, embora permaneça confrangido pelo padecimento geral inerente à humanidade¹⁹⁶.

Mas, a despeito de todas as ações virtuosas que venha a praticar, o homem

191 “*tat twam asi* : fórmula védica bastante citada por Schopenhauer e que ele traduz por ‘*Dieses bist du*’ (‘isso és tu), ‘*Dieses Lebende bist du*’ (este vivente é tu). Cette ‘sublime parole’ (*Mahavakya*) resume a metafísica e a ética de Schopenhauer, isto é, a unidade essencial da Vontade sob o véu ilusório da diversidade fenomenal. [...] Daí a compaixão de Schopenhauer pelos animais. Se a Vontade é una, maltratar os animais é atentar contra a essência eterna que reside no coração de todo ser vivo e, em consequência, atentar contra si próprio. [...] daí também a identidade do agressor e de sua vítima. [...] Esta citação recorrente põe o problema das relações entre a filosofia de Schopenhauer com o hinduísmo, e a influência que esta última exerceu efetivamente sobre ela.” (ROGER, 1999, p.52-53)

192 SCHOPENHAUER, 2005, p.476

193 SCHOPENHAUER, 2005, p.476

194 SCHOPENHAUER, 2005, p.474

195 SCHOPENHAUER, 2005, p.475

196 SCHOPENHAUER, 2005, p.475

permanece pecador, pois, embora possa haver falta na ação, no *operari*, sua raiz encontra-se na essência, no *esse*¹⁹⁷. O nascimento como ato de uma Vontade em si mesma livre corresponde à queda pelo pecado; trata-se de um aprofundamento metafísico da culpa que Schopenhauer expõe através da frase do poeta espanhol Calderón: “Pues el delito mayor del hombre, es haber nacido¹⁹⁸”

A visão que se sobrepõe ao princípio de razão rasgando o véu de maia é a fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza; mas é também a origem da negação da vontade de vida. Os atos de amor, as ações ditas compassivas têm o bem do próximo como motivo que impele à ação. Por serem motivadas, tais ações ainda afirmam a vontade e não promovem ainda a entrada da liberdade no fenômeno, o que só se dará na transição da virtude ou da compaixão para a ascese, ponto em que se dá a supressão do próprio caráter e os motivos deixam de fazer efeito. Se, naquele que age por compaixão, o bem do outro é buscado a despeito do sofrimento que possa vir a atingir a si próprio, no ascetismo, tal como Schopenhauer o compreende, o sofrimento mesmo passa a ser a finalidade. Doravante já não se tratará da jovialidade de ânimo do homem virtuoso, mas da viragem da vontade e do penoso ascetismo que conduz à sua completa aniquilação. Da transição da virtude ao ascetismo passa-se do amor ao próximo à repulsa de si mesmo. Entre a compaixão e a ascese não há, pois, continuidade, mas ruptura, mudança de estado:

[...] o homem que vê através do *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, [...] vê a si mesmo em todos os lugares e se retira. – sua vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento pelo qual isso se anuncia é a transição da virtude à ascese. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias¹⁹⁹.

197 SCHOPENHAUER, 1913, tomo III, p.416

198 SCHOPENHAUER, 1913, tomo III, p.415

199 SCHOPENHAUER, 2005, p.482

Através da castidade nega-se agora a mais decidida afirmação da vontade de vida; pela pobreza voluntária já não se almeja aliviar o sofrimento alheio com a doação das propriedades, mas desgostar a vontade “contra a qual o autoconhecimento gerou repugnância²⁰⁰”. O corpo, por sua vez, serve como precioso instrumento de tortura em favor da suposta redenção:

Tanto quanto a vontade mesma ele mortifica sua visibilidade, a sua objetividade, o corpo: alimenta-o de maneira módica para evitar que seu florescimento exuberante e prosperidade novamente animem e estimulem fortemente a Vontade, da qual ele é simples expressão e espelho. Assim pratica o jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade, que reconhece e abjura como a fonte de sofrimento da própria existência e do mundo²⁰¹.

Ao compreender a ascese como “quebra proposital da vontade pela recusa do agradável e procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da vontade”, ao definir dessa maneira a ascese, Schopenhauer pretende tê-la constatado como uma característica inerente à santidade e à auto-abnegação. É aí que o seu pensamento único o leva a interpretar a vida dos santos, as poesias dos grandes místicos e os mistérios das grandes religiões a partir da sua própria doutrina. Na verdade, acredita Schopenhauer, os santos, mártires e avatares não se compreenderam, por isso se utilizaram de metáforas e dogmas para expressarem suas atitudes de bondade, altruísmo ou resignação, que nada mais seriam do que etapas no processo de negação da vontade de vida:

Aquilo aqui descrito em linguagem débil e tão só em expressões gerais não é de modo algum um conto de fadas filosófico e só hoje por mim inventado. Não, foi a vida invejável de muitos santos e belas almas entre os cristãos; ainda mais entre os hindus e os budistas; também entre outras confissões religiosas. Por mais diferentes que

200 SCHOPENHAUER, 2005, p.484

201 SCHOPENHAUER, 2005, p. 485

tenham sido os dogmas impressos em sua faculdade de razão, ainda assim exprimiam da mesma forma em suas condutas aquele conhecimento íntimo, imediato e intuitivo, único do qual procede toda virtude e toda santidade. [...] um santo pode estar convencido das mais absurdas superstições, ou, ao contrário, ser um filósofo; é indiferente. Apenas a sua conduta o evidencia como santo. Pois só ela, em termos morais, procede não do conhecimento abstrato, mas sim do conhecimento imediato do mundo e da sua essência, apreendido intuitivamente e expresso por ele em dogmas apenas para satisfazer a sua faculdade racional²⁰².

Para Schopenhauer, o conceito tradicional de Ser equivale ao mundo, espelho de uma Vontade que se afirma²⁰³. A negação, supressão ou viragem da vontade suprime, pois, o mundo, seu espelho. Se o mundo é *Ser*; após sua supressão só resta o *Nada*. Mas o conceito de Nada, assegura Schopenhauer, “é essencialmente relativo e sempre se refere a algo determinado, que ele nega.²⁰⁴” O Nada só é Nada para nós que, plenos de Vontade de vida, somos incapazes de atribuir qualquer positividade ao resultado dessa negação.

Apontar o Nada como resultado da negação da Vontade é chegar ao limite do discurso, do conceito, da filosofia. Schopenhauer, porém, parece admitir a positividade de uma experiência do resultado dessa negação naquilo que “se cataloga com os termos êxtase, enlevamento, iluminação, união com Deus, etc²⁰⁵.” A mística seria, então, o discurso metafórico daquilo que, para a filosofia, deveria permanecer sempre como algo meramente negativo, sob pena de incorrer em dogmatismos. De acordo com isso, a exposição do pensamento único de Schopenhauer deveria ser o “último marco limite do conhecimento positivo²⁰⁶.”

A fim de dissiparmos a lúgubre impressão do Nada, Schopenhauer sugere consideremos a vida e a conduta dos santos através das histórias narradas e das obras de Rafael e Correggio que refletem, “com o selo da verdade interior²⁰⁷”, aquela “paz superior a toda razão, aquela completa calma oceânica do espírito, aquela profunda

²⁰² SCHOPENHAUER, 2005, p.486-487

²⁰³ SCHOPENHAUER, 2005, p.517

²⁰⁴ SCHOPENHAUER, 2005, p. 516

²⁰⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p.517

²⁰⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p.518

²⁰⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p.518

tranqüilidade, confiança inabalável e serenidade jovial [...] que são um completo e seguro evangelho.²⁰⁸” Para Schopenhauer, esse estado de beatitude que miramos com “profundo e doloroso anelo²⁰⁹” é simplesmente Nada. Não há nada por trás de toda virtude e santidade, a não ser o Nada. Schopenhauer encarou as religiões como alegorias e metáforas de uma verdade que apenas a sua filosofia logrou expressar. Como ele mesmo escreveu, “por trás da nossa existência encrava-se algo outro só acessível caso nos livremos do mundo²¹⁰.” Mas Schopenhauer não se havia livrado do mundo; como então garantir que o fora do mundo é Nada?

208 SCHOPENHAUER, 2005, p.519

209 SCHOPENHAUER, 2005, p.519

210 SCHOPENHAUER, 2005, p.511

Conclusão

O ponto nevrálgico da filosofia de Schopenhauer é a negação da vontade livre, ou melhor, da liberdade de ação, do livre arbítrio. Ao evitar a distinção tradicional entre o apetite natural e a vontade, Schopenhauer identifica o princípio de todas as nossas ações ao princípio ou potência mantenedora da vida.

Dizer que a motivação humana é uma forma de causalidade divergente somente em grau do restante da natureza não é provar a ausência de liberdade, mas pressupô-la, pois que a motivação humana se identifique à motivação animal e à causalidade natural é justamente o que está em questão. Que o homem esteja, como os outros animais, sujeito às determinações instintivas, isso jamais foi negado pela tradição filosófica; a novidade de Schopenhauer seria a negação da possibilidade de o homem comum (o não gênio, o não santo) agir de maneira livre.

Schopenhauer declara ter sido o primeiro filósofo a separar o conhecimento da vontade. A vontade não seria, para Schopenhauer, algo inseparável do conhecimento e mero resultado deste, mas fundamentalmente diferente e independente da inteligência. A vontade poderia, pois, existir sem a inteligência, sendo precisamente isso o que aconteceria em toda a natureza: a vontade daria a cada coisa a força pela qual poderia existir e atuar.

Schopenhauer constata, portanto, que as coisas existem e atuam devido a uma força. Essa força, diz ele, é a mesma seja nas ações arbitrárias dos animais, nos instintos orgânicos de seu corpo, na forma e constituição desse próprio corpo, na vegetação das plantas e no reino inorgânico (a força originária que se manifesta em fenômenos físico-químicos e a própria gravidade). Tudo isso seria, em si mesmo, aquilo que em nós chamamos vontade. A diferença é que, em nós, essa vontade seria aclarada pelo conhecimento. O argumento de Schopenhauer, portanto, é que da ausência de conhecimento não se deve concluir a ausência de vontade. A força pela qual algo existe e atua seria sempre a mesma, embora a sua exteriorização possa ser provocada por causas propriamente ditas (reino inorgânico), excitações (reino vegetal e movimentos

involuntários do organismo animal) ou motivo (reino animal).

Um dos argumentos principais da metafísica de Schopenhauer é, como vimos, considerar o motivo como uma forma de causalidade e daí trazer a determinação da natureza para o próprio homem. A necessidade de negar a liberdade relaciona-se com a perspectiva moral ascética que Schopenhauer pretende legitimar, na qual a única liberdade da Vontade no fenômeno é a sua auto-aniquilação.

A ação do homem seria necessária porque teria por sua causa um motivo. Agir segundo a minha vontade seria justamente, para Schopenhauer, agir segundo uma determinação já que, como vimos, a vontade nada mais é que a mesma força que atua desde o mundo inorgânico de maneira cega. Aceitar o *Liberum arbitrium indifferentiae* seria, portanto, o mesmo que aceitar a possibilidade de efeitos sem causas. Mas isso é justamente o que está pressuposto por Schopenhauer e que poderíamos não aceitar. A falácia da tese advém da concepção schopenhaueriana de liberdade como algo negativo: livre é aquilo que não se submete à lei; livre é aquilo que não está sob a égide do princípio de razão suficiente.

Schopenhauer não concebe a matéria como algo inerte, passivo, mas a compreende como dotada de um princípio de movimento, de uma atividade, embora cega, inconsciente. Significa isso que ele aceita o vitalismo, com a diferença de que dá nome àquilo que antes dele se chamava vitalidade, força vital, impulso formador. “nomes que dizem tanto quanto X²¹¹.” A esse X, Schopenhauer nomeia Vontade.

Segundo a sua doutrina, eu posso conhecer internamente aquilo que se dá externamente com o meu corpo na efetuação da minha vontade. Logo, eu sei o que é vontade. Como o meu corpo – que supostamente foi a condição do conhecimento da minha vontade – também é objeto entre objetos, pertencente à primeira classe de representações, então eu devo pressupor, por analogia, que no restante do mundo é também a vontade aquilo que seria conhecido como o conteúdo da representação se a isso fosse possível conhecer. Note-se que essa maneira de argumentar só é possível quando pressuponho a identidade entre ato da vontade e movimento do corpo.

Mas aquilo que conheço internamente quando conheço a mim pode se restringir

211 SCHOPENHAUER, 2003 b, p.69

a vontade que se manifesta por um ato do corpo? Ou o conhecimento imediato que se dá na minha autoconsciência me revela da maneira mais complexa as minhas volições, não apenas aquelas que se exteriorizam em atos, mas, principalmente, as que permanecem sem exteriorização possível? A riqueza das minhas emoções interiores pode mesmo ser refletida nas minhas manifestações corpóreas ou o chegar a uma manifestação no mundo já oferece uma inevitável limitação?

Se aquilo a que eu tenho acesso através da minha autoconsciência for de fato muito mais amplo do que aquilo que pode ser traduzido como ação no mundo e muito menos óbvio do que uma vontade que, de tão evidente, deveria servir de ponto de partida para o conhecimento do ser (como o fora outrora a evidência do cogito) então a analogia não se sustenta, ou se sustenta dentro do limite de uma vontade que se exterioriza através de movimentos.

Segundo Schopenhauer, a força que conserva a vida e que nos mantém em atividade seria a mesma tanto no vegetal, quanto no animal, com a diferença de que neste surge o cérebro como “um sensorio exterior para a compreensão do mundo externo e a reação da vontade sobre ele²¹²”; mas será que esse mesmo cérebro é condição suficiente daquela consciência capaz de se voltar para si mesma e de se descobrir como vontade? Será que essa consciência capaz de se voltar para a interioridade deparando-se com uma profusão de sentimentos e afecções que determinam as suas ações não é capaz de determinar essa vontade que ela foi capaz de conhecer? Se “chegando a conhecer-se a si mesma, a vontade de viver se afirma, depois se nega” ela não poderia apenas manter-se livremente na virtude ao invés de deixar de querer?

A ênfase no papel das forças naturais e a explicação dessas forças através do conceito de Vontade possibilitou uma superação do materialismo grosseiro ao qual o espírito positivista da época se deixara levar, assim como ofereceu um contraponto às metafísicas intelectualistas de seu tempo. Em contrapartida, a identificação do X que permanecia como uma incógnita para o vitalismo significou uma perda do sentido próprio de um conceito lenta e gradualmente consolidado na história do pensamento ocidental:

212 SCHOPENHAUER, 2003 b, p.67

O panvoluntarismo de Schopenhauer pode ser considerado uma defesa destinada a opor-se às tentativas de certos grandes filósofos que diminuíram o papel respectivo do voluntário em relação ao intelectual ou que - como Spinoza - julgaram poder reduzir a vontade a um simples ente de razão, um aspecto, uma face da faculdade de conhecer. Na verdade, todavia, a derivação monista afeta tão gravemente *a causa* da vontade quanto sua assimilação ao conhecer. [...] a análise do papel respectivo do conhecimento e da vontade na atividade humana leva freqüentemente a um exagero numa ou noutra direção, podendo chegar até ao monismo intelectualista ou ao monismo voluntarista²¹³.

Na filosofia de Schopenhauer, a noção de Vontade perde-se na sua generalidade e a liberdade como fato humano dissolve-se em um seu suposto sentido metafísico. A recusa do livre-arbítrio, a ausência de uma reflexão sobre o bem, a insistência na positividade do mal respondem, é certo, por uma filosofia da compaixão, mas resolve-se em uma filosofia triste, sem esperança, carrancuda, sem alegria. Uma filosofia para a qual a virtude não basta.

Mas a tentativa de refutar o determinismo postulado por Schopenhauer é tarefa mais abrangente do que simplesmente afirmar a nossa liberdade de agir. Seria preciso compreender o modo peculiar como o interesse do corpo, essa “grande razão” de que nos falou Nietzsche, pode determinar nossas ações e encontrar, para além desses mecanismos vitais, um horizonte de ação livre, redefinindo assim o horizonte da ação moral ou de uma ética do cuidado consigo. Claro que só encontraremos esse horizonte se pressupusermos desde já a sua existência, mas nisto não estaremos sendo menos honestos do que aqueles que, como Schopenhauer, não o puderam descobrir porque desde sempre o negaram.

Embora admita a possibilidade de um conhecimento gradual daquilo que se é e, em conseqüência, admita a possibilidade de um aprendizado acerca do próprio caráter, que facilitaria uma boa convivência do indivíduo consigo, não reconhece nisso nenhuma transformação efetiva do sujeito advinda de uma relação com a verdade, não reconhece nisso, portanto, uma vinculação entre filosofia e espiritualidade²¹⁴, pois para

²¹³ VETÖ, Miklos, 2005, p.18-19

²¹⁴ Aqui aludimos à definição de espiritualidade estabelecida por Foucault em seus cursos no *Collège de France* e publicados com o título de *hermenêutica do sujeito*. Cito Foucault: “poderíamos chamar de

Schopenhauer a sabedoria, o caminho ético, moral, a espiritualidade, o caminho que transforma o sujeito que se põe em contato com a verdade não estaria no cuidado de si, numa boa convivência com o próprio caráter, nem mesmo na tentativa de uma permanência na virtude à despeito das tendências egoístas.

Não, a sabedoria para Schopenhauer não está na vida sem culpa, mas no aprofundamento radical dessa culpa. O sábio, para Schopenhauer, não é apenas o homem virtuoso, de boa consciência, satisfeito pelos seus atos desinteressados, e cuja jovialidade de ânimo é assegurada pela participação diminuída no próprio eu, assim como pela ausência de uma preocupação angustiosa para consigo²¹⁵. Não, o sábio para Schopenhauer é aquele para quem a a virtude não basta, aquele para quem “não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si²¹⁶”. O sábio é aquele para quem deve nascer “uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias²¹⁷”. O sábio é aquele em quem deve se dar a “transição da virtude à ascese”, que Schopenhauer compreende em seu sentido estrito como “quebra proposital da vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da vontade²¹⁸”

Schopenhauer pretendeu ter reabilitado a metafísica sob o pretexto de que cabia à filosofia e não à religião uma resposta acerca do sentido da existência mas, embora a relevância dada ao corpo e a aproximação entre metafísica e física tenha de fato apontado para um caminho diverso daquele tomado pela filosofia pós-kantiana, cujas construções teóricas partiam de conceitos puros sem jamais tocar o solo da experiência, embora, dizíamos, a filosofia de Schopenhauer tenha tido o mérito de tentar manter-se vinculada a experiência e distante de especulações vazias, seu dogmatismo foi talvez

“espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc. , que constituem não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”. (FOUCAULT, *Hermenêutica do sujeito*, Martins Fontes, 2006, p.19)

²¹⁵SCHOPENHAUER, 2005, p.475

²¹⁶SCHOPENHAUER,2005, p.482

²¹⁷ SCHOPENHAUER,2005, p.482

²¹⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p.496

mais grave que o daqueles contra os quais se dispôs. O sentido da existência sempre esteve pressuposto para Schopenhauer e é nisso que consiste o seu “pensamento único”. Seu dogmatismo foi a transposição de seu preconceito moral para a natureza.

Não pretendemos dissimular a ambiguidade do presente trabalho, que tentou simultaneamente criticar e defender a metafísica de Schopenhauer. Apenas nos esforçamos por mostrar que essa filosofia não admite ser avaliada por uma concepção de verdade subordinada a um discurso epistêmico e que ela pode ser simplesmente aceita como uma reivindicação de sentido. Se o saber do corpo propicia realmente um conhecimento interior e imediato, se a consciência de si como vontade é indemonstrável por ser o conhecimento mais imediato possível, já a analogia desse conhecimento ao restante dos seres não se justificará se nos mantivermos presos a uma concepção de verdade como certeza e não como risco. O em-si do mundo é evidentemente Vontade, para quem sente que ele evidentemente o seja; a vida é, de fato, sofrimento, para aquele que sente que assim ela é, e essa verdade será a mais profunda para aquele a quem couber suas conseqüências.

Tornada supérflua a hipótese da coisa-em-si e de suas manifestações ideais, a ontologia sustentar-se-ia sem necessidade de uma teoria da representação. Explicitada a “cega vontade de moral” de Schopenhauer naquilo que seria a chave de articulação entre os quatro livros de sua obra magna, apresenta-se a possibilidade de abordarmos os principais conceitos de sua metafísica da natureza sem um direcionamento previsível para as conclusões éticas dos livros terceiro e quarto. Pretendemos com isso apontar para a importância de uma revisão da noção schopenhaueriana de corpo – doravante depurada da sobrecarga de servir de ponto fundamental para a articulação de um sistema – no intuito de verificar se e de que modo o corpo pensado dentro de uma metafísica da imanência pode nos ajudar a pensar um tipo de sabedoria diferente daquela do santo asceta para a qual o conjunto da filosofia de Schopenhauer aponta.

Bibliografia

Obras de Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação.** Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

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

_____. **Le monde comme volonté et comme représentation.** Trad. A. Burdeau. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.

_____. **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.** Trad. Leopoldo-Eulogio-Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

_____. **De la quadruple racine du principe de raison suffisante.** Trad. François-Xavier Chenet. Paris: Livrarie Philosophique J. Vrin, 1997

_____. **Sobre la voluntad en la naturaleza.** Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2003 b.

_____. **Sobre la libertad de la voluntad.** Trad. Eugenio Ímaz. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

_____. **Parerga y paralipomena. Escritos filosóficos menores.** Trad. Edmundo González Blanco. Editorial Ágora, 1997.

_____. **Crítica da filosofia kantiana.** Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultura Ltda, 1999.

_____. **Fragmentos para a história da filosofia.** Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. **Metafísica do amor. Metafísica da morte.** Trad. Jair Barboza, revisão técnica Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 2000.

_____. **Sobre a filosofia universitária.** Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Sobre o fundamento da moral.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Obras incompletas.** Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Cacciola, Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1980

Outras obras:

BONACCINI, A. J. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão. Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia.** Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

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

_____. **A concepção de matéria em Schopenhauer e o absoluto.** In: SALLES, João Carlos (org.). Schopenhauer e o idealismo alemão. Salvador: Quarteto, 2004.

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

_____. **O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer** In: SALLES, João Carlos (org.). Schopenhauer e o idealismo alemão. Salvador: Quarteto, 2004.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1989

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. Trad. Carlos Alberto ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

_____. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras\Edusp, 1993

MANN, Thomas. **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer - Une philosophie de la tragédie**. Paris: Vrin, 1980.

ROGER, Alain. **Le vocabulaire de Schopenhauer**. Paris: Ellipses, 1999.

SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.