

SCHOPENHAUER E A METAFÍSICA DA VONTADE

SCHOPENHAUER AND THE METAPHYSIC OF THE WILL

Bruno Teixeira Wendling*

Resumo

Abordaremos neste artigo certos aspectos do pensamento de Schopenhauer referentes ao conceito de Vontade. Para tanto, apresentaremos a crítica de Schopenhauer aos filósofos do idealismo. Tal crítica se baseia na impossibilidade da razão alcançar a essência da realidade. Conforme veremos, será mediante o corpo que Schopenhauer irá estabelecer uma metafísica em novos moldes, uma metafísica imanente, que o permita, não pela razão e sim pela intuição, alcançar a Vontade como em-si do mundo.

Palavras-chave: Vontade; Representação; Razão; Intuição; Corpo.

Abstract

In this article we intend to analyse some aspects of Schopenhauer's thought about Will's concept. For this, we are going to present the Schopenhauer's critic to the philosophers of the idealism. This critic is based on the impossibility of the reason to reach the essence of the reality. As we will see, will be through the body that Schopenhauer will establish a metaphysic on news moulds, a imminent metaphysic, that permits, not by reason a yes by intuition, to reach the Will as the essence of the world.

Keywords: Will; Representation; Reason; Intuition; Body.

1. A necessidade da metafísica

Schopenhauer concluiu *O mundo como Vontade e como representação* aos 30 anos de idade. Toda sua produção intelectual posterior apenas retoma e desenvolve temas desta sua obra magna publicada em 1818. Nela

*Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).
bruno.wendling@gmail.com.

Schopenhauer distancia-se da tradição ao atribuir o predomínio do querer em relação ao intelecto. O entendimento não é o princípio do mundo, ao contrário, o princípio último da realidade é profundamente *irracional*, alheio a toda e qualquer racionalidade que busque captar seu íntimo. A multiplicidade dos fenômenos empíricos não passa da manifestação da Vontade dada no espaço, no tempo e na causalidade (BARBOZA, 2003, p.7, 8.). Entretanto, esse distanciamento da tradição, dado no conceito de Vontade, querer cego e inconsciente, em-si do mundo, é resultado de uma opção crítica¹ frente não só a Kant, mas também ao *idealismo* que se acredita interprete da filosofia transcendental.

A postura crítica empreendida pelo filósofo busca fazê-lo distanciar-se tanto do dogmatismo antigo – atribuído ao pré-kantismo – que percorre caminhos para além dos sentidos, quanto ao dogmatismo moderno identificado nos filósofos do idealismo: Fichte, Schelling e Hegel. Esses “três louvados sofistas” (SCHOPENHAUER, 1991, p.69) buscam captar o absoluto mediante uma intuição intelectual perdendo, por isso mesmo, o solo da experiência, não importando em nada o fato de Kant ter

provado, com o emprego da mais rara acuidade e penetração, que a razão teórica não pode jamais alcançar objetos que estão fora da possibilidade de toda experiência: esses senhores nem ligam para isso; mas, sem cerimônias, ensinam há 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

¹Cf. CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994. Nesta obra, Maria Lúcia Cacciola, mediante a crítica de Schopenhauer ao dogmatismo – seja ao dogmatismo haurido nos moldes do pré-kantismo, isto é, o dogmatismo clássico, ou o dogmatismo moderno do idealismo – busca compreender as características fundamentais do pensamento de Schopenhauer. A crítica de Schopenhauer ao dogmatismo determina-se através de sua recusa veemente da possibilidade da razão – baseada em conceitos abstratos, portanto, sem contato direto com o mundo da intuição – em compreender o em-si do mundo. Cacciola, para desenvolver tal tese, fundamenta-se na importância do conceito de Vontade, determinando seu significado ao longo do pensamento de Schopenhauer.

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 decorre (SCHOPENHAUER, 1991, p.90-91)

Schopenhauer pensa que uma das mais fundamentais diferenças entre o seu pensamento e o dos filósofos do idealismo é justamente o fato de não fundamentar a dedução do não-eu a partir do eu mediante o princípio de razão.

“O mundo é minha representação”: esta frase de abertura de sua obra principal apresenta, segundo o filósofo, uma verdade válida para todo o ser que vive e conhece embora apenas no homem essa verdade atinge a “consciência refletida e abstrata” (SCHOPENHAUER, 2005, p.43). Schopenhauer afirma que nenhuma Verdade é tão certa, tão independente e menos necessitada de provas do que esta, pois tudo “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro é tão-somente objeto em relação a um sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação” (SCHOPENHAUER, 2005, §1, p.43). Entretanto, essa primeira afirmação capital de sua obra pode ser compreendida a partir de duas considerações. Em primeiro lugar, o mundo como representação é composto de duas metades necessárias e inseparáveis, ou seja, sujeito e objeto. O sujeito, segundo o filósofo, é o “sustentáculo do mundo”, é aquele que não é conhecido por ninguém, mas que tudo conhece, em outros termos, tudo o que existe, portanto todo objeto, existe para um sujeito. O objeto, por sua vez, se configura a partir das formas do espaço, do tempo e da causalidade. Sujeito e objeto consistem como duas metades essenciais e inseparáveis que formam a representação, de tal forma que “cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparecendo com ela” (SCHOPENHAUER, 2005, §2, p.46).

Em segundo lugar, tal como o sujeito e o objeto, o princípio de razão - cujas formas são o tempo, o espaço e a causalidade - também é uma forma da

representação. Tal princípio marca o limite imediato entre sujeito e objeto, pois, tal como o tempo o espaço e a causalidade constituem as formas essenciais e universais de todo objeto, estas mesmas formas podem ser encontradas no sujeito sem, no entanto, haver a necessidade de conhecimento do objeto, pois residem *a priori* na sua consciência. Entretanto o princípio de razão é posterior ao par sujeito-objeto, que é a forma mais geral da representação. Pois o objeto pressupõe o sujeito, mas este permanece fora da jurisdição do princípio de razão.

Portanto, já que sujeito e objeto são termos correlatos, duas metades essenciais e inseparáveis que constituem a forma da representação, Schopenhauer critica como dogmáticas as filosofias que partem ou do sujeito ou do objeto estabelecendo um como causa do outro. No que se refere ao dogmatismo moderno, isto é, da filosofia que parte do sujeito para fundamentar o objeto, que parte do eu para fundamentar o não-eu, Schopenhauer afirma que o caso exemplar e bastante novo é o da “filosofia-aparente de J. G. Fichte” (SCHOPENHAUER, 2005, §7, p.77). Segundo o filósofo, Fichte teria interpretado equivocadamente a *Crítica da razão pura* de Kant, pois este só teria partido do sujeito “com o fito de mostrar como falso o até então partir do objeto, que por aí se tornara a coisa-em-si” (SCHOPENHAUER, 2005, §7, p.78). Assim, segundo o autor, o espírito da doutrina capital de Kant seria que o princípio de razão, diferentemente das afirmações da filosofia escolástica, nunca foi e não é uma *veritas aeterna*, em outros termos, tal princípio possui validade restrita e condicionada aos fenômenos, sendo a ele vedado o acesso à coisa-em-si, a essência íntima do mundo. Portanto, “como se Kant jamais tivesse existido, o princípio de razão ainda é, em Fichte, aquilo que foi em todos os escolásticos, uma *aeterna veritas*” (SCHOPENHAUER, 2005, §7, p.79). Também é objeto de crítica, por parte do filósofo da Vontade, a filosofia da identidade entre sujeito e objeto que, embora não cometa o engano de partir de nenhuma das duas metades

essenciais e inseparáveis da representação, por isso mesmo, não se classificando entre os dogmatismos precedentes, comete o erro de partir do Absoluto. Schopenhauer afirma que essa identidade não é possível de ser atingida, pois, para tanto, seria necessário que a razão fosse intuitiva, algo deveras absurdo. Desta forma o equívoco dos dogmatismos realista e idealista não teria sido evitado, afinal, esta filosofia da identidade apresenta-se decomposta em duas disciplinas, “o idealismo transcendental, que é a doutrina-do-eu de Fichte (...) e a filosofia-da-natureza, que semelhantemente, faz o sujeito surgir aos poucos a partir do objeto mediante o uso de um método denominado construção” (SCHOPENHUAER, 2005, §7, p.70)

Schopenhauer, portanto, acompanhou o debate acerca da realidade do mundo exterior empreendido por Fichte e Schelling e os critica duramente por terem corrompido a filosofia kantiana ao quererem captar o absoluto mediante uma intuição intelectual, portanto ultrapassando a intuição do mundo. O retorno a Kant e a leitura crítica de sua obra por parte de Schopenhauer seria, portanto, uma saída para os impasses da filosofia de seu tempo, marcando o objetivo de inscrever sua própria filosofia dentro de um projeto crítico. Assim, mesmo que atribuindo um colorido particular ao transcendental kantiano, o princípio de razão é concebido como formas cognitivas *a priori* no sujeito e que por isso “a essência íntima do mundo, a coisa-em-si, jamais pode ser encontrada pelo fio condutor do princípio de razão, mas tudo a que conduz é sempre dependente e relativo, sempre apenas fenômeno, não coisa-em-si” (SCHOPENHAUER, 2005, §7, p.78). Entretanto, a proibição de estender a aplicação de tal princípio à coisa-em-si, restringindo seu uso para as formas de conhecer relativas ao mundo fenomênico, acaba por não oferecer outra alternativa para ultrapassar os fenômenos. Assim, “mantendo como único o ponto de vista da razão, tanto no domínio teórico, quanto no prático” Kant “não pode chegar àquilo que, para Schopenhauer, teria sido a consequência lógica de seu pensamento: o em-si como Vontade” (CACCIOLA, 1994, p.44) Em face

deste negativismo da primeira crítica, Schopenhauer busca exprimir seu descontentamento rastreando os erros e defeitos de Kant para, então, reconstruir a metafísica em novos moldes, de tal forma que possa mostrar o princípio último do mundo sem, no entanto, cair no dogmatismo idealista que tenta captar o Absoluto por intuição intelectual e no dogmatismo realista que deduz o sujeito do objeto,, ou no dogmatismo antigo das provas da existência de Deus, todos desmontados pela crítica.

Embora Kant com mérito tenha estabelecido os limites da razão e refutado os preconceitos dogmáticos ele teria, por fim, abandonado a tarefa que, para Schopenhauer é própria do filósofo, isto é, a decifração do enigma do mundo, a metafísica. Assim, Kant é censurado por ter se equivocado na definição de metafísica. Sua definição de metafísica teria adotado o ponto de vista dogmático de seus predecessores, da filosofia clássica, pois, em conformidade com eles, partiu dos seguintes pressupostos:

1)Metafísica é ciência daquilo que está para além da possibilidade de toda experiência; 2)Uma tal coisa jamais pode ser encontrada segundo princípios fundamentais eles mesmos primeiros hauridos da experiência (*Prolegômenos*, § 1): só aquilo que sabemos ANTES, portanto INDEPENDENTE DE toda experiência, pode alcançar mais do que a experiência possível; 3) Em nossa razão podem ser encontrados efetivamente alguns princípios fundamentais desse tipo, concebidos sob o nome de conhecimento a partir da razão pura (SCHOPENHAUER, 2005, CFK, p.536-537)

Entretanto somente até este ponto Kant está em conformidade com seus predecessores, pois, enquanto estes afirmam que estes princípios são “expressões da possibilidade absoluta das coisas, *aeterna veritas*” (SCHOPENHAUER, 2005, CFK, p. 537), Kant as considera como meras formas do intelecto aplicáveis somente ao domínio empírico, jamais extensíveis para além da experiência. Portanto, a metafísica sede lugar à crítica da razão pura e, nesse sentido, frente ao dogmatismo antigo, Kant é de fato “vitorioso”

(SCHOPENHAUER, 2005, CFK, p.537). Contudo, uma vitória parcial, pois Schopenhauer pensa que é possível sim uma metafísica, mesmo que para tanto precise lançar mão de alguns elementos dogmáticos, inseparáveis de qualquer filosofar, afinal, uma filosofia científica não é possível.

O grande erro de Kant teria sido a descaracterização da experiência como fonte da metafísica. Schopenhauer, assim, refuta a afirmação inicial de Kant dos *Prolegômenos*, isto é, "A fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser hauridos da experiência, nem interna nem externa" (SCHOPENHAUER, 2005, CFK p.537) caracterizando-a como uma *petitio principii*. Afinal, como fundamentação dessa "hipótese fundamental" Kant se vale apenas do argumento etimológico da palavra metafísica. O mundo e nossa própria existência apresentar-se-iam a nós como enigma e sua solução não poderia provir de sua compreensão profunda mas sim

em algo completamente diferente dele (pois este é o significado de "para além da possibilidade de toda experiência"); e que, daquela solução, teria de ser excluído tudo o que de alguma maneira pudéssemos conhecer de modo IMEDIATO (pois este é o significado de experiência possível, tanto interna quanto externa) (SCHOPENHAUER, 2005, CFK, p.537-538).

Kant, segundo Schopenhauer, teria estancado toda fonte principal de conhecimento, o imediato, ao admitir previamente a igualdade entre metafísica e conhecimento *a priori*. Entretanto, o filósofo da Vontade afirma que teria sido necessário demonstrar que o estofo, a matéria, para a solução do enigma do mundo não pode estar nele mesmo, mas em algo fora dele somente alcançado pelas formas puras *a priori*, algo que Kant não faz.

Porém, enquanto isto não é provado, não temos razão alguma para estancar a nós mesmo a mais rica de todas as fontes de conhecimento, a experiência interna e externa, e operar unicamente com formas vazias de conteúdo. Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir

da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em conseqüência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento (SCHOPENHAUER, 2005, CFK, p.538)

Assim, fiel a esta opção crítica de retorno a Kant e a leitura crítica de sua obra, e contrapondo-se a filosofia de seu tempo, o idealismo, Schopenhauer inicia a decifração do enigma do mundo mediante uma metafísica haurida em novos moldes que escapam, a seu ver, de elementos dogmáticos oriundos do pré-kantismo, bem como do “desespero da crítica kantiana” (SCHOPENHAUER, 2005, CFK, p.539). Tais análises mostram que “se houve infidelidade na leitura que ele faz da filosofia crítica, ela não significa (...) uma retomada do dogmatismo pré-crítico, mas uma verdadeira ruptura que abre um novo campo de investigações sobre a questão da finitude do saber humano, posta por Kant” (CACCIOLA, 1994, p. 22).

2. A metafísica em novos moldes

Como é possível, a partir dos dados imediatos da experiência alcançar a compreensão do em-si do mundo se este é mera representação? De acordo com o pensamento de Schopenhauer, considerar o mundo somente como representação embora seja um ponto de vista correto, é unilateral, resultado de uma abstração arbitrária. E o que traz a lume esta unilateralidade é a contrariedade, isto é, a resistência interior em aceitar a redução de tudo o que existe apenas a uma mera representação.

Para alcançar este outro lado do mundo, identificado pelo conceito de

Vontade, é necessário uma “conexão adequada, e executada no ponto certo” entre a experiência externa e a interna. Somente pela experiência externa, caracterizada pelas figuras particulares do princípio de razão, jamais seria possível sair do campo das representações, impossibilitando o sujeito do conhecimento de ultrapassar os limites das formas do intelecto. Assim, o ponto de partida do conhecimento metafísico se encontra nessa encruzilhada entre as experiências externa e interna que, segundo Schopenhauer, é o próprio corpo.

Ao encontrar no corpo o lugar propício para a elaboração do conhecimento metafísico, Schopenhauer “introduz modulações até então impensáveis no pós-kantismo, mediante um forte acento fisiológico de seu pensamento” (BARBOZA, 2005, p.103). Embora ao buscar o sentido último da representação ele se mantenha na mesma linha de pensamento que os idealistas, esse acento fisiológico acaba por remeter, através do corpo, a algo cujo domínio não é o saber. Este se define como representação de algo mais fundamental. O saber se refere às representações abstratas, isto é, os conceitos, produzidos pela razão. No entanto toda e qualquer representação abstrata tem que ter um ponto de apoio que não pode ser ela mesma; em outros termos, os conceitos podem se ligar mutuamente, um tendo o outro como “fundamento”, mas no fim da cadeia deveria existir não mais uma representação abstrata, mas sim uma representação intuitiva. E esta, impreterivelmente, passa pelo corpo.

Não é o saber, portanto, que vai proporcionar o sentido último da representação, pois os conceitos precisam de uma fundamentação última que não seja abstrata mas sim empírica, a reflexão não passa de uma aparência refletida de algo mais originário, isto é, de um conhecimento intuitivo. Em suma, todo saber, inclusive as ciências regidas pela consciência empírica refere-se apenas a representação. Como prova disto, Schopenhauer apresenta a morfologia e a etiologia, dois ramos básicos das ciências naturais. A morfologia trata da descrição das figuras ao considerar as formas permanentes

e está dividida, especialmente, na botânica e na zoologia. A etiologia é a explanação de mudanças da matéria segundo as leis de transição de uma forma a outra, cujas disciplinas seriam, sobretudo, a mecânica, a física, a química e a fisiologia. Outro ramo das ciências que Schopenhauer apresenta para atestar como o saber não atinge o sentido último das representações é a matemática que apenas “fornece de maneira mais precisa o quão-muito e o quão-grande” (SCHOPENHAUER, 2005, § 17, p.152), limitando-se, portanto, ao terreno das representações.

Assim, de acordo com o filósofo, as ciências, embora importantes, não alcançam o sentido último da realidade, da representação; elas carregam consigo um limite cuja transposição é impossível, este limite é o próprio saber, regido pelo princípio de razão, que as obriga a permanecer no campo das representações.

O filósofo sabe, portanto, que para buscar o sentido último da realidade ele precisará optar por outro caminho que não o da mera representação, assim “é nesse exato momento que schopenhauer, mesmo depois de Kant, discursa sobre a intuição filosófica de um em-si do mundo” (BARBOZA, 2005, p.107). E o autor encontrará no *sentimento* o oposto propriamente dito do saber, isto é, como aquilo que “designa algo presente na consciência que NÃO É CONCEITO, NÃO É CONHECIMENTO ABSTRATO DA RAZÃO” (SCHOPENHAUER, 2005, §11, p.100). Assim, o sentimento possui uma característica negativa essencial em relação ao saber: não é um conhecimento abstrato. Entretanto, “na tentativa de evitar a entrada no transcendente, o autor realça o papel do corpo como *manifestação direta e imediata* do em-si” (BARBOZA, 2005, p.107), pois o corpo deixa de ser considerado meramente sob o ponto de vista da representação. Esta nova ótica agora mostra que o corpo “revela todo um amplo espectro de atos volitivos e sentimentos presentes em todos nós, que não são representações, não são conceitos ou saber” de tal forma que aquilo que inicialmente “é negativo em relação ao conceito ganha positividade quando

enfocado pelo sentimento mais interior do corpo” (BARBOZA, 2005, p.107).

Todavia, o filósofo ainda opera algumas distinções no que se refere às afecções do corpo, separando de um lado, como simples representações certas impressões sensórias como o tato, a visão, audição, etc., e de outro, os sentimentos de dor e prazer consideradas afecções fortes. E são essas afecções fortes que atingem diretamente o núcleo do corpo, pois, se fossemos apenas um puro sujeito que conhece seríamos, como ele diz, uma “cabeça de anjo alada, destituída de corpo” (SCHOPENHAUER, 2005, §18, p.156), contudo, é este que “enraíza” o sujeito do conhecimento neste mundo tornando-o indivíduo. Corpo que é, para o sujeito do conhecimento, uma representação entre representações, um objeto entre objetos; contudo, se o corpo se limita a ser, para o sujeito que conhece, somente uma mera representação submetida ao princípio de razão, todas as ações e movimentos do corpo seriam tão estranhas e incompreensíveis quanto as ações e mudanças dos demais objetos intuitivos. Todas as ações e movimentos do corpo estariam de acordo com “motivos dados de acordo com uma lei natural” (SCHOPENHAUER, 2005, § 18, p. 156) tal qual os demais objetos, sem obter nenhuma intelecção mais profunda a respeito. Mas Schopenhauer diz que:

“tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos” (SCHOPENHAUER, 2005, §18, p.156-157).

O corpo, portanto, é conhecido pelo sujeito do conhecimento de duas maneiras totalmente distintas, uma na qual ele é apenas uma representação na intuição do entendimento e outra na qual ele é conhecido imediatamente e independente do princípio de razão, isto é, como vontade. Neste sentido, Schopenhauer afirma que “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o

corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, §18, p.156). Essa afirmação vai tão longe que, diferentemente da denominação de *objeto imediato* dado ao corpo no primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*, agora, sob esta nova perspectiva do segundo livro, é denominado *objetividade da vontade*. Todo ato da vontade e toda ação do corpo não são estados distintos apreendidos pela causalidade, ao contrário, ambos são uma única e mesma coisa dada apenas de duas diferentes formas, uma imediatamente e outra na intuição do entendimento. O corpo, portanto, é vontade objetivada que se tornou representação, numa palavra, concreção da vontade. Esta identidade da vontade com o corpo pode ser somente evidenciada e não demonstrada, justamente por se tratar de um conhecimento imediato que escapa do âmbito do saber da razão, em outros termos,

“agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, 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” (SCHOPENHAUER, 2005, §18, p.160).

É exatamente em referência a este conhecimento duplo do próprio corpo que possibilitará a Schopenhauer conhecer, a partir da subjetividade, o núcleo volitivo dos demais corpos. Pois é esta dupla referência que possibilitará ao autor escapar de um *egoísmo teórico*: ou o sujeito que conhece assume que a diferença fundamental do conhecimento desta, e somente desta representação – o corpo – está exclusivamente nesta dupla referência, sem no entanto explicar a diferença com os demais objetos, mas apenas a relação de seu conhecimento com o corpo; ou assume que este único objeto – o corpo – é fundamentalmente diferente dos demais e que só ele é ao mesmo tempo vontade e representação, condenando os demais a serem somente meras

representações, “meros fantasmas” (SCHOPENHAUER, 2005, §19, p.161). Assim, para o autor, esta dupla referência será a chave que permitirá o conhecimento da essência de todo o fenômeno na natureza, pois “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 com aquele corpo” (SCHOPENHAUER, 2005, §19, p.162). Este modo de filosofar que possibilitará o conhecimento da essência de todos os demais corpos, objetos, representações, que não o corpo mesmo que torna o sujeito que conhece *indivíduo*, pode ser descrito como uma *conclusão analógica*. Para compreendermos de forma mais apurada tal conclusão devemos elencar e explicitar algumas de suas características fundamentais que lhe fornecem sustentação. Primeiramente, devemos ter claro que o corpo, enquanto representação, portanto como algo dado ao saber – não-sentimento – não escapa da lei da causalidade do princípio de razão. A causalidade mesma é igual para todo e qualquer objeto, incluindo o corpo humano; o que diferencia a causalidade no homem é que nele há a atuação do conhecimento, em outros termos, no homem o “conhecimento determina, como motivo, os seus movimentos”. Este intermediar do conhecimento é o que Schopenhauer chama de lei da motivação. Entretanto, mesmo que cada ação exija um motivo, este é também causalidade, o que torna as ações humanas tão necessárias como a de qualquer outro objeto, seja qual for. Desta forma temos uma *identidade* na causalidade em todos os níveis desde o reino mineral até o animal, passando pelo reino vegetal. Todo e qualquer objeto dado no princípio de razão impreterivelmente está submetido à lei da causalidade. Em seguida Schopenhauer elenca uma segunda *identidade*: se os demais objetos são, tal como o sujeito que conhece, uma representação, por outro lado, caso se abstraia o fato de ser uma mera representação do sujeito, resta-nos, identificarmos sua essência íntima conforme aquilo a denominarmos em nós vontade (BARBOZA, 2005, p.109, 110). Pois, “que outro tipo de realidade ou

existência deveríamos atribuir ao mundo dos corpos? Onde retirar os elementos para compô-los” pergunta o filósofo, para em seguida reafirmar que “além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável” (SCHOPENHAUER, 2005, §19, p.163).

Estes novos moldes da metafísica empreendida por Schopenhauer buscam solucionar o enigma do mundo, isto é, a essência em si de toda a realidade, algo que as mais diversas ciências, sejam aquelas que fazem parte da morfologia ou da etiologia não foram capazes de descobrir por estarem, segundo o autor, comprometidas com o princípio de razão. Portanto, mediante o conceito de *objetividade* da vontade, Schopenhauer nos leva à compreensão do em-si do mundo, ao mistério de toda a realidade em analogia ao corpo humano, isto é, ele “conduz-nos, em analogia com esse microcosmos, à compreensão do macrocosmos, que antes poderia ser nomeado macroantropo” (BARBOZA, 2005, p.110-111).

3. A Vontade e sua autodiscórdia

A teoria do conhecimento schopenhaueriana é tributária – e isto Schopenhauer sempre deixou claro – da teoria do conhecimento de Kant estabelecida na *Crítica da razão pura*. Entretanto cabe salientar que Schopenhauer opera uma mudança significativa na teoria kantiana quando a absorve na construção de sua própria filosofia. Tal operação constitui-se no fato de que *tempo* e *espaço* como intuições, isto é, como formas puras *a priori* da sensibilidade – de acordo com a filosofia kantiana - são deslocadas por Schopenhauer para o entendimento. O entendimento, por sua vez, na obra de Kant, possui doze categorias, contudo, Schopenhauer as reduz a uma única categoria, qual seja, a de causalidade. Desta forma a sensibilidade e o entendimento, que na *Crítica*

da razão pura são duas faculdades separadas – mas que funcionam juntas para a construção do conhecimento - são unificadas no entendimento em *O mundo... sob o nome de princípio de razão*. Em Schopenhauer a “intuição não é somente sensual, mas também intelectual” (SCHOPENHAUER, 2005, §4, p.55), pois o conhecimento é haurido da causa a partir do efeito, ou seja, o conhecimento exige a lei da causalidade, que é dependente do espaço e do tempo: o mundo é representação.

Schopenhauer, como vimos, observa que os objetos não são apenas uma mera representação. Pois se todo e qualquer objeto for apenas aquilo que aparece nas formas do princípio de razão, eles não passariam de “fantasmas vazios”, não teriam significação alguma além daquela que as formas do referido princípio lhes confere.

As ciências, segundo o autor, buscaram encontrar uma significação ulterior para os objetos, todavia, o próprio escopo das ciências as inscreve num terreno que torna impossível encontrar tal significação. Assim, se fosse possível reduzir o *que* aparece ao *como* aparece, então não se perguntaria mais pela coisa-em-si, e seríamos obrigados, segundo o filósofo da Vontade, a render tributo a Fichte e seus “argumentos ociosos” (SCHOPENHAUER, 2005, §24, p.184), pois o mundo inteiro seria totalmente dedutível do sujeito. Mas para Schopenhauer sua filosofia não busca o conhecimento relativo, mas sim o conhecimento incondicionado da essência do mundo. Por sua filosofia partir *Daquilo* que a nós é mais próximo, mais imediatamente conhecido e confiável, em suma, por ser uma *metafísica imanente* – cuja referência é sempre a realidade -, ele encontra, como vimos, no corpo, considerado como o único objeto que não conheço apenas um lado, isto é, a representação, mas também o outro lado, aquele que se chama vontade, a chave para a decifração do enigma do mundo.

Assim, como vimos antes, o corpo é aquilo que inicialmente possibilita pensar os objetos não como meras representações, mas possuidores de uma

realidade em-si. Através de seu *conclusão analógica* o autor de *O mundo...* concluirá que todas as forças que se exteriorizam na multiplicidade de indivíduos da natureza são idênticas àquilo que no indivíduo particular chama-se Vontade – sentida na própria subjetividade. Enfim: o corpo seria a chave para o conhecimento da essência íntima de toda a natureza. Reafirmando que sua metafísica se enraíza no solo da experiência possível, o filósofo explica que o próprio conceito de Vontade de forma alguma representaria uma grandeza desconhecida e deduzida por silogismos mediante uma razão calculadora, de tal forma que a Vontade seria apenas um nome entre outros possíveis para nomear a coisa-em-si. Ao contrário, ele afirma que o próprio termo Vontade provém de algo conhecido por inteiro e de maneira imediata de tal forma que este conceito é o único que não provém dos fenômenos, da representação, mas da consciência imediata do próprio indivíduo, que percebe que aquele que conhece coincide com o que é conhecido.

A Vontade, como aquilo que Kant denominou coisa-em-si é, portanto, completamente independente dos seus fenômenos, em outros termos, a Vontade é livre das formas da representação. Estas formas, bem como o par sujeito-objeto, não são nada além de sua *objetidade*, portanto fenômenos da coisa-em-si. Assim, Schopenhauer afirma que o tempo e o espaço, como os únicos meios pelos quais aquilo que é uno aparece como múltiplo, não cabe à Vontade. Caracterizando-os como *principium individuationis*, tempo e espaço são formas incapazes de captar a coisa-em-si, por isso esta se encontra fora do domínio de tal princípio. Estando fora deste domínio ela, a Vontade, é sem-fundamento. O que significa dizer que a Vontade é sem razão, ou seja, que a ela não cabe nenhum porquê, nenhuma causa: a Vontade totalmente desprovida de fundamento é, pois, “um abismo” (BARBOZA, 1997, p.51).

Portanto, toda pluralidade, mudança e duração não compete ao *que* aparece e entra na representação, mas apenas à forma enquanto tal; em outros termos, tudo aquilo que não sofre nenhum condicionamento por tais

formas do princípio de razão, portanto que não pode ser remissível nem explanável por ele é a Vontade. Em síntese, podemos dizer que toda fundamentação exige o princípio de razão, este, todavia, já é fenômeno cerebral da Vontade, o que a torna sem fundamento.

Neste sentido a Vontade é una, atemporal e livre, ela é o mais íntimo, o núcleo de tudo o que existe, do particular ao todo; toda e qualquer diferença compete apenas aos seus fenômeno, não a ela enquanto essência deles. Frente a esta unidade da Vontade em toda a miríade de fenômenos engendrada por ela, Schopenhauer nos explica que:

Não há uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem tão-somente ao fenômeno, isto é, à visibilidade, à objetivação (SCHOPENHAUER, 2005, §25, p.189).

A multidão de indivíduos não lhe concernem posto que são condicionados ao tempo e ao espaço, formas nas quais a Vontade nunca entra em cena, mas apenas seus fenômenos. Frente à vastidão do mundo, diz Schopenhauer, a Vontade não pode ser dividida e espalhada pelo espaço infinito, pois tal extensão convém apenas ao fenômeno. Todavia, os fenômenos enquanto visibilidade da Vontade ao se fragmentarem aos milhares no mundo como representação o fazem mediante graus de objetivação. Ao dizer que toda diferença fenomênica não compete à Vontade – porque ela é una e indivisa em todos eles – Schopenhauer vai afirmar que tais diferenças ocorrem em função dos graus de objetivação. Por isso, segundo ele, existe:

Um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta, sim, o aparecimento da Vontade na visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo (SCHOPENHAUER, §25, p.189)

Então após estabelecer o conceito de uma essência do mundo, caracterizada como Vontade, que é una e indivisa, que se manifesta em toda a realidade fenomenal, sem, contudo, ter um fundamento para ela mesma, Schopenhauer investiga a atividade dela antes de atingir sua mais complexa e superior forma de manifestação, o homem e sua consciência. É neste momento de sua reflexão que outro filósofo será invocado para a fundamentação necessária a este processo de objetivação: Platão. Portanto, se o autor de *O mundo como vontade e como representação* já havia rendido tributo à Kant, quando da caracterização de seus dois operadores fundamentais – a saber, fenômeno e coisa-em-si, agora é ao “divino Platão” que Schopenhauer se mostrará tributário ao utilizar o conceito de Idéia. Portanto, segundo o filósofo de Frankfurt:

Os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO (SCHOPENHAUER, §25, p.191).

Nesta passagem da unidade da coisa-em-si à pluralidade fenomênica o autor divisa as Idéias, de tal forma que a coisa-em-si, antes de se multiplicar mediante o princípio de razão nos incontáveis indivíduos da representação irá, primeiramente, se objetivar por meio das Idéias que se reportam a um universo atemporal. Schopenhauer compreende a existência – em tudo o que ela comporta – a partir da objetivação da Vontade em diversos graus – as Idéias eternas – de tal maneira que cada uma corresponderia a uma determinada espécie natural. Mas é preciso ficar claro que para ele tais Idéias não são, de forma alguma, efeito da Vontade, dito de outra maneira, a Vontade

não é causa das Idéias, estas são, em verdade, *manifestação* da Vontade. Mediante as Idéias, a Vontade una e indivisa, torna-se imagem arquetípica, objetiva-se nelas fora do espaço e do tempo; as Idéias, por sua vez, pluralizam-se nos mais variados fenômenos, portanto a Vontade aparece na representação. Assim, sendo as Idéias graus de objetivação do em-si, Schopenhauer estabelece uma hierarquia, de maneira tal que as forças da natureza seriam os graus inferiores da objetivação, ao passo que o homem seria o grau superior. Esta diferença se mostraria no fato de que o homem, por possuir consciência, entendimento e razão é fruto de um grau de objetivação mais elevado quando, em outros seres a consciência é menos desenvolvida, ou há até mesmo inconsciência.

Ora, como a Vontade é o em-si do mundo ela atua em tudo o que existe, pois, como o próprio filósofo afirma, além de representação e Vontade, nada existe. Portanto até mesmo onde temos a impressão de que não existe a atuação da Vontade, não passa, de uma falsa impressão. Então, o recurso a *conclusão analógica* deve, necessariamente ser usado, inclusive, nos fenômenos mais distantes, em outros temos, a consciência imediata de nossa própria essência deve ser a chave de compreensão da essência de todas as coisas. Assim, os graus mais baixos de objetivação da Vontade são as forças mais universais da natureza que normalmente aparecem em toda a matéria: gravidade, impenetrabilidade, rigidez, fluidez, eletricidade, magnetismo, as propriedades químicas, etc. Esta mesma compreensão deve “também ser aplicada aos fenômenos do mundo inorgânico”(SCHOPENHAUER, §23, p.177). Frente a isto, Schopenhauer nos apresenta uma gama variada de exemplos: a poderosa força com que a massa d’água se precipita nas profundidades, o ímã que sempre aponta para o pólo norte, a eterna atração do ferro pelo ímã, a regularidade de configuração que se manifesta no cristal, etc. Mas não só de exemplos exteriores ao homem o autor se reporta. Assim, ele diz que essa Vontade atua cegamente também em todas as funções do corpo que não são

conduzidas por conhecimento, portanto, em todos os processos vitais e vegetativos tais como a circulação sanguínea, a digestão, a secreção, o crescimento e a reprodução. Portanto, de acordo com o filósofo, “precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nos mais tênues de seus fenômenos, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável” (SCHOPENHAUER, §23, p.178).

Seguindo a gradação ideacional, o filósofo da Vontade nos conduz aos instintos e impulsos industriais dos animais, mostrando que, mesmo a ação destes não sendo conduzida por motivos, a Vontade é ativa: “o pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói o ninho; nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia” (SCHOPENHAUER, §23, p.173). O não reconhecimento da Vontade nestes casos menos evidentes pode ser computado ao fato de que no homem – o mais alto grau de objetivação da Vontade – a ação é conduzida pelos motivos e pelo caráter, o que não ocorre nos casos acima citados. Contudo, diz Schopenhauer, se obtivermos a compreensão de que a representação enquanto motivo não é uma condição fundamental, nem necessária, para a atuação da Vontade, logo perceberemos que sua atividade ocorre em todo e qualquer fenômeno, até mesmo nos menos evidentes. Para obter a intelecção da essência em-si das coisas basta a compreensão da nossa própria essência. Neste sentido “em cada coisa na natureza há algo que jamais pode ser atribuído um fundamento, para o qual nenhuma explanação é possível, nem causa ulterior pode ser investigada” (SCHOPENHAUER, §24, p.184).. Em todos esses casos o que ocorre é a emanção da Vontade, todavia ela própria não emana de coisa alguma, em-si do mundo que é. Existe uma ordem de aparecimento destes fenômenos nas formas da multiplicidade, ordem esta determinada pela lei de causalidade.

Percebe-se que nesta hierarquia natural da objetivação da Vontade, desde as forças naturais até o homem como ápice da objetividade, nada ocorre

pacificamente, pois a manifestação das Idéias nos fenômenos ocorre mediante a luta pela “mesma e permanente matéria” (SCHOPENHAUER, §26 p. 198). Sendo a matéria constante, a luta pela sua posse é infundável, assim, ora esta, ora aquela Idéia adquire o direito sobre ela manifestando sua essência. Entretanto, a determinação deste direito é dado pela causalidade. Uma objetividade imediata superior, por exemplo, só se manifesta no mundo fenomênico após tomar posse de uma determinada quantidade de matéria de outras Idéias inferiores que também lutavam por tornar-se representação. Por isso Schopenhauer diz que

A Idéia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre Idéias ou objetivações mais baixas da Vontade, ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado (SCHOPENHAUER, §27, p.209)

Essa dominação de uma objetividade inferior por uma superior Schopenhauer chama de “assimilação por dominação” (SCHOPENHAUER, §27, 210). Isso ocorre porque se trata de uma Vontade una que se objetiva em Idéias, e que busca sempre o mais alto grau de objetivação renunciando aos mais baixos, para por fim, manifestar-se num grau mais elevado e, portanto, mais poderoso. Contudo a vitória de um grau mais alto frente a um mais baixo não se conserva para sempre, pois embora submetido à servidão por ter perdido a luta pela matéria, continuam se esforçando por sua independência, bem como pela exteriorização de sua essência. Em função do exposto, podemos afirmar que “todo organismo é, ao mesmo tempo, inorgânico: ele guarda em si Idéias inferiores dominadas e assimiladas” (BARBOZA, 1997, p.54). Aqui vale aquela sentença latina citada por Schopenhauer: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*: a serpente precisa devorar outra serpente para se tornar dragão (SCHOPENHAUER, §27, p. 208). No entanto, como dissemos, tais Ideias dominadas lutam por independência e exteriorização até

o conseguirem; por isso todo organismo, impreterivelmente, trava uma luta com o inorgânico; “daí em geral o fardo da vida física, a necessidade do sono e, por fim, a morte” (SCHOPENHAUER, §27, 210). Como o próprio autor diz, não há vitória sem luta.

Em fase dessa luta eterna por matéria, toda a existência é permeada por conflito e alternância de vitória, o que leva à conclusão inequívoca da discórdia essencial da Vontade consigo mesma, afinal, cada Idéia enquanto grau de objetivação da Vontade se inscreve num eterno combate em busca de matéria, espaço e tempo. Segundo Schopenhauer, não há maneira mais nítida de perceber essa discórdia essencial da Vontade consigo mesma do que no mundo animal, onde este tem por alimento o mundo dos vegetais e onde muitos animais sobrevivem devorando outros. Ininterruptamente “a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso” (SCHOPENHAUER, §27, p.211).

Ainda no que compete a esta discórdia essencial da Vontade, o autor de *O mundo como vontade e como representação* nos dá dois exemplos marcantes que caracterizam fielmente esta luta infundável. Nos conta o caso da formiga *bulldog-ant* da Austrália onde ao ser cortada inicia-se um combate que dura cerca de meia hora entre a cabeça e a cauda de tal modo que aquela luta com suas mordidas e esta se defende e ataca com seu ferrão; ao final ambas morrem, ou são levadas embora por outras formigas. O outro diz respeito ao gênero humano que por onde quer que esteja perpetua o conflito, na violência, nas guerras, nas discórdias e disputas, manifestando a máxima de Thomas Hobbes – *homo homini lupus* – o homem como lobo do homem. Portanto, a discórdia essencial da Vontade consigo mesma se estabelece em todos os âmbitos da existência fenomênica, posto que esta é espelho da Vontade.

Entrementes, este conflito dos graus de objetivação faz surgir novos

graus superiores em função da assimilação por dominação, chegando no ponto no qual “o indivíduo, expressando a Idéia, não mais pode conseguir seu alimento para assimilação pelo mero movimento provocado por excitação, pois esta tem de ser esperada” o que, segundo o autor “seria demasiado desfavorável” (SCHOPENHAUER, §27, p.215). Há então a necessidade do movimento por motivo – portanto, do conhecimento – exigência vital neste grau de objetivação. Então o conhecimento aparece representado pelo cérebro e, junto 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. O mundo mostra agora o seu segundo lado. Até então pura e simples VONTADE, doravante é simultaneamente REPRESENTAÇÃO, objeto do sujeito que conhece. (SCHOPENHAUER, §27, p.215).

Mesmo que existam graus de objetivação, jamais podemos perder de vista a compreensão de que em todas as Idéias – sejam elas forças da natureza ou corpos orgânicos – é sempre a Vontade una e indivisa que se manifesta, ou seja, entra na forma da representação. Assim, mesmo que no homem surja o mundo como representação e que isso demonstre o fato de que todos os reinos da natureza formam uma pirâmide cujo topo pertença a ele, ainda assim todos os fenômenos – independente do grau em que se encontrem – possuem um parentesco interior. Parentesco que, segundo o autor, a filosofia schellinguiana chamou de *polaridade*, que seria a idéia de uma única força desmembrada em duas atividades qualitativamente distintas e opostas objetivando sua reunificação. Entretanto Schopenhauer esclarece que tal polaridade já estava presente há muito tempo na filosofia chinesa, na oposição entre o *yin* e *yang*. Assim, segundo esta sabedoria, há em todo o universo um princípio único chamado *tao* que não pode ser alterado nem dividido. Frente a estas perspectivas de distintas escolas filosóficas que apresentam esse conceito de polaridade, Schopenhauer demonstra que, em seu pensamento, tal

característica também se apresenta. Neste sentido ele diz o seguinte:

Justamente porque todas as coisas do mundo são objetividade de uma única e mesma Vontade, conseqüentemente idênticas segundo a sua essência íntima, não apenas tem de haver entre elas aquela analogia inegável, mas também em cada coisa menos perfeita já tem de se mostrar o vestígio, a alusão, o dispositivo das coisas mais perfeitas (SCHOPENHAUER, §27, p.207-208)

Portanto aquilo que o taoísmo chama de *tao*, o princípio uno, assemelha-se àquilo que na filosofia schopenhaueriana chama-se Vontade cósmica. Essa polaridade de que fala a filosofia schellinguiana e a filosofia chinesa, estaria presente no fato de a Vontade ser sempre una e indivisa em todos os seus fenômenos, bem como pelo conceito de assimilação por dominação, onde uma objetivação superior, ao dominar uma inferior, carrega consigo as características destas. Em última instância pode-se considerar esse fato como uma espécie de equilíbrio dentro do próprio conflito inerente à Vontade, permitindo, desta maneira, que nenhuma espécie determinada se sobreponha sobre as outras definitivamente.

Referências

BARBOZA, Jair. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

_____. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Ed. Moderna, 1997.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

_____. **Prefácio sobre A História da Filosofia.** In *Fragmentos para a História da Filosofia*, de Arthur Schopenhauer. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico: de Schiller à Nietzsche.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer: une philosophie de la tragédie.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como vontade e representação.** Tomo I Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

_____. **Fragmentos para a História da Filosofia.** Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.