

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FERNANDO VINÍCIUS MENDES PEREIRA

A primazia da Vontade sobre a Razão em Schopenhauer

Maringá
2017

FERNANDO VINÍCIUS MENDES PEREIRA

A primazia da Vontade sobre a Razão em Schopenhauer

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. **Wilson Antonio Frezzatti Junior**.

Maringá
2017

AGRADECIMENTOS

Ao orientador e amigo Wilson Antonio Frezzatti Junior, por todos os momentos em que esteve presente para prestar auxílio de diferentes formas e por acreditar que eu seria capaz de realizar esta pesquisa.

Aos membros da banca examinadora professores Eduardo Ribeiro da Fonseca e Paulo Ricardo Martines, não apenas por terem aceito o convite e pelas preciosas considerações sobre a dissertação, mas também por terem sido grandes professores, os quais terei sempre como referência.

Aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá de modo geral, cuja dedicação e rigor intelectual espero um dia conseguir reproduzir na atividade docente.

À secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEM, Rosângela Scoaris.

À minha esposa, Patrícia, pelo apoio absoluto e permanente, e pelo estímulo às discussões filosóficas.

A todos, meu muito obrigado!

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	05
2	A CRÍTICA DA FILOSOFIA KANTIANA E A POSSIBILIDADE DA VONTADE.....	15
2.1	A DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E COISA-EM-SI.....	15
2.2	O LIMITE DO CONHECIMENTO.....	20
2.3	CRÍTICA À METAFÍSICA DOGMÁTICA DE KANT.....	21
2.4	OBSCURA SIMETRIA DE KANT – A CRÍTICA À TABUA DAS CATEGORIAS.....	24
2.5	A CONFUSÃO ENTRE O CONHECIMENTO ABSTRATO E INTUITIVO.....	28
2.6	O JOGO DUPLO DO OBJETO DA REPRESENTAÇÃO.....	31
2.7	A CAUSALIDADE COMO CONDIÇÃO NA INTUIÇÃO EMPÍRICA.....	36
2.8	A EXPERIÊNCIA MEDIATA E O CONHECIMENTO METAFÍSICO.....	40
2.9	O CORPO E A POSSIBILIDADE DA VONTADE.....	41
3	O MUNDO COMO VONTADE.....	43
3.1	A EXPERIÊNCIA INTERNA, O CONHECIMENTO DA COISA-EM-SI, E SUA RELAÇÃO COM A VONTADE	43
3.2	A VONTADE COMO COISA-EM-SI DE TODOS OS FENÔMENOS.....	47
3.3	APRESENTAÇÃO DAS CARACTERÍSTICAS ESSENCIAIS DA VONTADE.....	48
3.4	A FALTA DE FUNDAMENTO DA VONTADE.....	54
3.5	A UNIDADE DA VONTADE E AS IDEIAS DE PLATÃO.....	58
3.6	OS GRAUS DE OBJETIVIDADE DA VONTADE.....	59
3.7	O CONFLITO DA VONTADE CEGA.....	63
3.8	SOBRE A FINALIDADE.....	67

4	A VONTADE NA NATUREZA E SUA INDEPENDÊNCIA DA RAZÃO..	75
4.1	A RAZÃO COMO MERA ATIVIDADE CEREBRAL.....	75
4.2	A DISTINÇÃO ENTRE A VONTADE E O ARBÍTRIO.....	78
4.3	A VONTADE COMO FUNDAMENTO DOS PROCESSOS NÃO COGNITIVOS.....	80
4.4	A VONTADE NA NATUREZA ANIMAL.....	82
4.5	A VONTADE NA NATUREZA VEGETAL E INORGANICA.....	89
4.6	A ILUSÃO DA LIBERDADE E A SUPREMACIA DA VONTADE NOS SERES DOTADOS DE INTELIGÊNCIA.....	95
4	CONCLUSÃO.....	97
	REFERENCIAS.....	102
	FONTES PRIMÁRIAS.....	102
	REFERENCIAS SECUNDÁRIAS.....	103

1 INTRODUÇÃO

A tarefa à qual nos propomos, neste trabalho, é a de mostrar na filosofia de Schopenhauer que existe o predomínio da Vontade sobre as atividades intelectuais, e que desse modo vemos a Razão perdendo sua força, ficando em um segundo plano, sendo um dos meios contingentes de sobrevivência da espécie. Para tal intento, escolhemos trabalhar, principalmente, com três obras da Schopenhauer. Iniciaremos nossa investigação com uma análise do texto “Crítica da filosofia Kantiana” de 1819, tal texto é um apêndice do primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*; em seguida, teremos como principal fonte o Segundo Livro de “O mundo como Vontade e Representação”, também de 1819; e por fim, trabalharemos com o texto intitulado de *Sobre a Vontade na Natureza*, de 1836.

Mas, por que começar nossos estudos fundamentalmente metafísicos com a “Crítica da Filosofia Kantiana”, que é um texto extremamente calcado na crítica da teoria kantiana do conhecimento? Como o próprio Schopenhauer nos anuncia em sua obra magna, para entender sua filosofia deve-se ter uma familiaridade com a filosofia de Kant, e justamente por isso foi escrito a “Crítica da Filosofia Kantiana”, que pode até mesmo ser lida como uma introdução a *O Mundo Como Vontade e Representação*:

Todavia para não interromper e confundir a minha própria exposição como uma polêmica constante contra Kant, reservei para esta um apêndice especial. Assim como seguindo o já dito, minha obra pressupõe familiaridade com a filosofia kantiana, também pressupõe familiaridade com esse apêndice. Levando tal dado em consideração, seria aconselhável ler primeiro o apêndice, tanto mais que seu conteúdo possui relação estreita com o primeiro livro da presente obra. Por outro lado, em razão da natureza da coisa, é inevitável que também o apêndice se refira, aqui e ali, à obra mesma: daí se segue que, como parte principal desta obra ele tem de ser lido duas vezes¹.

Torna-se evidente a importância da “Crítica da Filosofia Kantiana” para obra de Schopenhauer, porém existe ainda outro motivo pelo qual escolhemos tal texto para nossa análise inicial: pois, como veremos, a partir de uma crítica da teoria do conhecimento de Kant, Schopenhauer vê primeiramente a impossibilidade de fundamentar uma metafísica puramente racional, e de outra forma nos deixa como opção: buscar a fundamentação de uma metafísica imanente, que será revelada através do corpo em uma experiência interna, em um sentimento que não é senão a Vontade.

¹ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 22.

Além do mais, encontraremos na análise de tal apêndice também uma demonstração da fragilidade da Razão em relação à vontade, pois é justamente nesse ponto que Schopenhauer dirige suas maiores críticas à filosofia kantiana.

Tendo, então, claro os motivos pelos quais escolhemos a “Crítica da Filosofia Kantiana” como ponto de partida de nossa exposição, evidencia-se a escolha do segundo livro de *O mundo como vontade e representação*, pois temos a metafísica da Vontade como possibilidade, pois esse é o tema de nosso segundo capítulo, e é exatamente aqui que Schopenhauer detalha e fundamenta sua metafísica. Desse modo, nosso segundo capítulo servirá tanto para entendermos a fundamentação da metafísica de Schopenhauer quanto de arcabouço teórico para o terceiro, onde ficará explícita a primazia da Vontade sobre a Razão.

Para nosso último capítulo, portanto, escolhemos a obra *Sobre a Vontade na Natureza*, pois nela Schopenhauer expõe a independência da Vontade sobre o sistema cognitivo, apontando que a Vontade prevalece mesmo onde a natureza não se desenvolve até os processos cognitivos, e que até mesmo os animais racionais possuem a razão como ferramenta para a sobrevivência da espécie, e que assim ela é apenas secundária e não necessária.

Neste contexto, iniciaremos nossos esforços justamente com uma análise da interpretação de Schopenhauer sobre a *Estética Transcendental* de Kant. Veremos, também, que o filósofo de Frankfurt aceita e destaca a separação kantiana entre o fenômeno e a coisa em si, e que tal separação retira das coisas o estatuto de serem *em-si* mesmas, fazendo entrar em cena o intelecto, criando uma dependência de um sujeito que conhece para a constituição do mundo. Desse modo, dependendo agora de um sujeito, nosso conhecimento estaria sempre limitado e não poderíamos jamais conhecer o mais íntimo do mundo, nunca teríamos um conhecimento pleno de como as coisas são *em-si* mesmas. Dessa maneira, Kant ultrapassa o dogmatismo e inaugura a filosofia crítica. A filosofia crítica de Kant traz como característica essencial, a limitação do conhecimento humano, restringindo nosso conhecimento ao mero conhecimento da representação de fenômenos derrubando, por conseguinte, as *aeternae veritatis*.

O limite do conhecimento será um traço marcante e essencial na filosofia de Schopenhauer. Para entender melhor o problema do limite do conhecimento, vamos analisar, então, a conhecida *Metáfora da ilha* de Kant, onde o filósofo compara o entendimento com uma ilha fechada pela natureza, sendo que a terra da ilha é o lugar seguro, firme e verdadeiro. De outra forma, toda ilha é banhada por um tempestuoso

oceano que aqui é comparado a uma “casa de ilusões”. Tal oceano atrai o navegador em busca de novas terras levando-o, assim, à ilusão de conhecer novas terras. Existe neste ponto uma dependência entre o oceano que atrai e uma vontade do navegador por novas explorações. Para Kant isso se dá também com relação ao entendimento, ou seja, o entendimento teria apenas segurança se ficasse tranquilamente dentro de seu território, porém, assim como a ilha, o entendimento pressupõe objetos que estão para além de suas terras. E assim como o oceano limita a ilha, os objetos fora de tal território servem também de limite para o uso entendimento².

Dessa maneira, uma metafísica, no sentido tradicional da palavra, fica impossível, pois nosso conhecimento não pode jamais ultrapassar com objetividade os limites do entendimento, ou seja, o mundo dos fenômenos. E é nesse sentido que Schopenhauer fundamenta sua próxima crítica, pois Kant, com a sua constituição do entendimento e da sensibilidade, teria assim impossibilitado o principal papel da filosofia: decifrar o *enigma do mundo*.

Chegamos aqui, então, na próxima crítica de Schopenhauer à filosofia kantiana que não é senão a crítica à metafísica dogmática. Kant, na visão de Schopenhauer, olhava para a metafísica ainda como os dogmáticos, ou seja, Kant tratava a metafísica como algo para além da experiência, fora do território do entendimento. Sendo assim, a metafísica seria, de acordo com a filosofia kantiana, impossível, pois estaríamos sempre limitados ao conhecimento do mundo dos fenômenos. Porém, como mostraremos, a argumentação de Schopenhauer é a de que o mundo se apresenta para nós como um enigma, e a solução para o *enigma do mundo* deve provir do próprio mundo. A metafísica deve então ser buscada no próprio mundo e não em nada que esteja para além dele. Deve ser encontrada em um “ponto certo”, deve ser experimentada.

Ainda, veremos de acordo com a “Crítica da filosofia Kantiana” as objeções schopenhaurianas sobre o que ele denomina de “amor pela simetria” de Kant. Tais objeções trazem em seu fundamento uma severa e dura crítica à tabua dos juízos. Veremos, por conseguinte, que Schopenhauer denomina a simetria kantiana, que

² Por entendimento tomamos aqui a explicação kantiana logo no início da *Lógica Transcendental*, onde Kant coloca o *entendimento* como a capacidade de produzir representações, pelas condições dadas na *intuição*: “o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível.” (KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001, b. 75).

possibilita em última instância as *ideias transcendentais*, de *Leito de Procrusto*, onde Kant “força entrar violentamente todas as coisas do mundo e tudo que acontece no homem”³.

Esse amor pela simetria fica explícito nas formas kantianas dos juízos para a dedução das categorias, que, na visão de Schopenhauer, é decorrente de uma confusão entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato. A análise de tal confusão será, então, nosso próximo passo: veremos que, segundo Schopenhauer, não existe em Kant a busca pela origem das formas do juízo, que estariam em última instância, também, na intuição. Em outras palavras, Schopenhauer aponta para a falta de procura pelo conteúdo de tais formas. E mais uma vez Kant confunde o que é da área do entendimento e o que é da área da Razão.

Essa confusão, para Schopenhauer, leva Kant ainda a outro erro fundamental, que não é senão a elaboração de um objeto híbrido que não faz parte nem do entendimento, nem da intuição, mas ao mesmo tempo faz parte dos dois:

Volto agora ao grande erro de Kant, já tocado acima, que é o de não ter separado, pertinentemente, o conhecimento intuitivo do abstrato, donde nasceu uma confusão irremediável, que temos que considerar agora mais de perto. Se ele tivesse separado, rigorosamente as representações intuitivas dos conceitos pensados meramente in abstracto, teria mantido a ambos separados e teria sabido, cada vez, de qual dos dois trataria. Este não foi, infelizmente, o caso, embora a censura a isso não se tenha ainda tornado pública e, portanto, seja talvez inesperada. Seu “objeto da experiência”, do qual ele fala incessantemente, o objeto propriamente dito das categorias não é o conceito abstrato, porém diferente de ambos e, no entanto, é ambos ao mesmo tempo e um completo despropósito⁴.

Para Schopenhauer, essa confusão kantiana faz com que ele dê um salto da *Estética Transcendental* para a *Lógica Transcendental*. Ele passa de uma para outra sem mostrar como o objeto da intuição se transforma em conhecimento, ou seja, de como ele chega a nossa consciência:

Depois da detalhada discussão das formas universais de toda intuição, dada na *Estética transcendental*, é de se esperar receber algum esclarecimento sobre o conteúdo delas, sobre o modo como a intuição empírica chega a nossa consciência e como surge em nós o conhecimento de todo esse mundo, para nós tão real e tão importante. Só que quanto a isso, a doutrina de Kant inteira não contém propriamente nada além da tantas vezes repetida expressão que nada diz: “O que é empírico na intuição é dado de fora”⁵.

³ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 132.

⁴ *Idem*, p.138-139.

⁵ *Idem*, p.140.

Dessa forma, veremos que para Schopenhauer o *entendimento* já faz, de certo modo, parte da intuição; ao intuir já entendemos, os animais são uma das provas dessa argumentação: eles *entendem* mesmo ainda sem ter nenhum tipo de pensamento. Sendo assim, o objeto da intuição já é uma representação. Para pensar, por sua vez, temos a necessidade do acréscimo dos conceitos, que é função da Razão. Porém, mesmo os conceitos, tem sua essência na intuição. Entretanto, Kant, na visão de Schopenhauer teria dessa forma misturado tudo:

Creio que, em Kant, um preconceito antigo arraigado, que falece de toda investigação, é o fundamento último da hipótese de tal objeto intuído, mas é acrescido pelo conceito à intuição, como algo que lhe é correspondente e, doravante, a intuição é experiência e tem valor e verdade que ela só adquire, conseqüentemente, através da relação a um conceito (em oposição diametral à nossa exposição, de acordo com a qual o conceito só adquire valor e verdade da intuição). (...) Kant, porém atribuiu os próprios objetos ao pensamento, para, com isso, tornar a experiência e o mundo objetivo dependentes do entendimento, sem no entanto, fazer dele uma faculdade da intuição⁶.

Como já dissemos, a visão de Schopenhauer é oposta: quem necessita do mundo intuitivo, e nele já está o *entendimento*, são os conceitos da Razão. Fazendo isso, Schopenhauer traz para a intuição as formas do *Tempo*, do *Espaço* e da *Causalidade*. E intuir aqui é já representar, nos deixando sempre, portanto, com os pés na *intuição*, e perguntar por qualquer coisa fora dela é já perguntar pela *coisa-em-si*, e essa é já uma questão metafísica. Porém para Kant isso era impossível, e o entendimento tinha como função primordial o mero *pensar*, para de essa maneira permanecer em sua *Lógica Transcendental*⁷.

Em seguida veremos então que a obrigação kantiana de manter o entendimento dentro de sua lógica, não o permitiu provar a causalidade como fazendo parte da intuição empírica. Para Schopenhauer, é na causalidade que repousa a materialidade:

Mas só se encontra uma única determinação dessa espécie: a causalidade. Nesta repousa a materialidade, pois a essência da matéria consiste no efetuar e ela é, de um extremo a outro, causalidade. É unicamente materialidade, porém, que se distingue a coisa real da imagem da fantasia, a qual é somente representação. Pois a matéria, como persistente, dá persistência à coisa por todo o tempo, segundo sua matéria, enquanto as formas mudam, em conformidade com a causalidade. Todo o restante na coisa, ou são

⁶ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 144.

⁷ *Idem*, p.146.

determinações do espaço ou do tempo ou suas propriedades empíricas, que refluem todas para sua eficácia, e são, portanto novas determinações da causalidade⁸.

Dessa maneira, Schopenhauer coloca a causalidade, junto com as formas do espaço e tempo, como condição de possibilidade da intuição. A causalidade é dessa forma a única determinação do entendimento e as outras *onze categorias* não contribuem em “... nada para a experiência e sua possibilidade”⁹.

Veremos então nesse ponto que existe uma divergência clara entre o que é *experiência* para Kant e para Schopenhauer, pois na concepção kantiana o entendimento é uma *faculdade de julgar* mediante as suas doze categorias. É nesse sentido, que encontramos as seguintes palavras de Cacciola:

O entendimento, que não é visto como uma faculdade intuitiva, mas como uma faculdade de julgar que determina seus objetos por meio das categorias, extraídas da tabua lógica dos juízos domina a experiência e o mundo objetivo. Schopenhauer se contrapõe à soberania de uma faculdade de pensar, incapaz de conferir realidade às intuições que não pode ser, portanto, “autor da experiência”¹⁰.

Dessa forma, podemos afirmar que para Schopenhauer existe uma inversão de papéis na filosofia kantiana, pois em seu entender Kant teria abandonado o solo da experiência para sua constituição do conhecimento metafísico. Por conseguinte, Schopenhauer propõe então a busca de uma metafísica também no solo da experiência, no solo da intuição empírica, através de um *ponto certo*, já mencionado anteriormente. Esse ponto certo, como veremos, é o próprio *corpo*. O corpo assume aqui o papel de mediador, ele é a forma que podemos conectar o conhecimento da experiência externa com o conhecimento da experiência interna. É então por essa via do corpo que Schopenhauer anunciará a Vontade como essência metafísica:

Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos. Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto às mudanças de todos os outros objetos intuitivos se a significação deles não lhe fossem decifradas de um modo inteiramente diferente. Pois se não veria sua ação seguir-se a motivos dados com a constância de uma lei natural justamente como as mudanças dos outros objetos a partir de causas, excitações e motivos do que compreender a ligação de qualquer outro efeito com sua causa a aparecer de si. Ele, então, conforme o gosto nomearia a essência íntima e

⁸ *Idem*, p.147.

⁹ *Idem*, *Ibidem*.

¹⁰ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 36.

incompreensível daquelas exteriorizações e ações de seu corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda. Mas tudo não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama Vontade¹¹.

Aqui, então, começaremos nosso segundo capítulo com uma investigação sobre o conceito de Vontade e suas características, que nos levarão, em última instância, à sua primazia sobre a Razão.

Nosso próximo passo será, então, verificar como ocorre essa passagem da experiência interna para o conhecimento da Vontade. Veremos então nesse momento que as ações de nosso *corpo* não se diferenciam de nosso querer, e que cada impulso da vontade corresponde a uma exteriorização na *consciência*, isto é:

Pois em toda irrupção de um ato da vontade desde a profundeza obscura do nosso interior, na consciência que conhece, ocorre uma transição imediata da coisa em si, exterior ao tempo, para aparência. Conseqüentemente, é verdade que o ato da vontade é apenas o mais próximo e distinto APARECIMENTO¹² da coisa em si; todavia, segue-se daí que se todas as demais aparências pudessem ser por nós conhecidas tão imediata e intimamente então teriam de ser consideradas precisamente como aquilo que em nós é a vontade¹³.

Portanto, torna-se claro uma modificação da doutrina kantiana da incognoscibilidade da coisa-em-si. A Vontade agora pode, em certo sentido, ser conhecida, experimentada. Cabe então torná-la a essência de todos os outros fenômenos, examinar como Schopenhauer faz isso será, então, nosso próximo passo.

Veremos, por conseguinte, que a Vontade se aplica a todos os fenômenos por analogia. Pois o duplo conhecimento possibilitado pelo corpo, que como veremos, possibilita um conhecimento de nós mesmos tanto como Vontade quanto como representação será usado para todos os fenômenos, sob a pena de que se não fizermos dessa forma teríamos um mundo apenas de representações para um sujeito, e estaríamos fadados a um egoísmo teórico, um subjetivismo radical. A analogia torna-se assim a chave para a essência de todos os fenômenos:

Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência serão julgadas exatamente

¹¹ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 156.

¹² Em alemão *Erscheinung*.

¹³ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e Representação*, Tomo I. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 239.

conforme analogia 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 a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós de Vontade. Pois que outro tipo de realidade ou existência deveríamos atribuir ao mundo dos corpos? Donde retirar os elementos para compô-los?¹⁴

Sendo a Vontade a essência de todos os fenômenos, torna-se necessário para nossa investigação esclarecer suas características, portanto, buscaremos, em um primeiro momento, apresentar tais características. Neste sentido, veremos então que a Vontade é una, sem fundamento e *cega*.

Nosso próximo passo será, então, tratar e entender cada característica de forma separada, e mais aprofundada. Veremos primeiramente porque a Vontade é sem fundamento. Ela é sem fundamento, pois é livre das formas do conhecimento, nunca podemos conhecer sua causa. Quando perguntamos por uma causa sempre acharemos uma causa individual, porém nunca sua causa última:

Para cada efeito isolado de uma coisa pode-se demonstrar a causa da qual se segue e que lhe permite o fazer-efeito exatamente agora, exatamente aqui, mas nunca se pode demonstrar porque essa coisa em geral atua e exatamente assim. Mesmo que não possua outras qualidades e se trate apenas de uma partícula de poeira ainda assim revelará aquele algo infundado ao menos como gravidade e impenetrabilidade. Esse infundado, digo é-lhe aquilo que no homem é sua Vontade¹⁵.

Desse modo, a Vontade infundada, fora da lei da Causalidade, deve necessariamente estar fora também das formas do Espaço e do Tempo. Ora, a pluralidade só existe mediante tais formas, só existe com relação aos fenômenos e nunca com relação à coisa-em-si. A pluralidade pertence somente aos graus de objetivação da *Vontade*, que em última instancia é una. Mas, o que devemos entender por graus de objetivação? Neste ponto Schopenhauer lança mão então das *Ideias platônicas*: “Entendo, pois, sob Ideia, cada fixo e determinado grau de objetivação da Vontade, na medida em que esta é a coisa-em-si, e portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos”¹⁶.

Por conseguinte, veremos que é a própria unidade da *Vontade* que possibilita, para Schopenhauer, uma natureza em desenvolvimento, e isso se torna possível, pois

¹⁴ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 162.

¹⁵ *Idem*, p. 185.

¹⁶ *Idem*, p. 191.

existe uma luta que torna clara e explicativa a terceira característica essencial da *Vontade*, que não é senão, como apresentamos: sua cegueira, ou falta de conhecimento.

Traremos, portando, a discussão do filósofo de Frankfurt sobre o conflito sem fim da *Vontade* cega. Tal conflito está presente em todos os fenômenos e é a condição da existência deles. Ele demonstra simplesmente o conflito interno da *Vontade* e a natureza é então apenas um reflexo dessa discórdia interna:

Esse conflito pode ser observado em toda a natureza. Em verdade esta só existe em virtude dele: “pois se o conflito não fosse inerente às coisas, tudo seria uno, como diz Empédocles” (Aristóteles, met. B, 5). Tal conflito, entretanto é apenas a manifestação da discórdia essencial da *Vontade* consigo mesma. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria, na qual uma ideia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro¹⁷.

Por consequência, trataremos sobre a finalidade da *Vontade*: a finalidade então será encontrada de, acordo com Schopenhauer, apenas no mundo dos fenômenos e nunca quando tratamos da *Vontade* mesma. Dessa forma, podemos concluir, com Schopenhauer, que a *Vontade* sabe o que quer apenas em pontos específicos, com relação aos fenômenos, porém, quando se trata do querer em geral, fora das formas do princípio de razão, não encontramos nenhuma finalidade.

E neste ponto temos o início de nosso terceiro e último capítulo que, como já dissemos, terá sua base na compreensão da obra *Sobre a Vontade na Natureza*. Nossas investigações se darão inicialmente mostrando como a Razão é para Schopenhauer uma mera atividade cerebral: ele separa dessa forma radical o querer e a razão. Colocando o querer como o princípio vital de todos os seres e a Razão como mera função cerebral. Dessa maneira Schopenhauer coloca a Razão como uma atividade fisiológica, sendo a mera vontade de conhecer objetivada.

Se o princípio vital de todos os seres é a vontade, torna-se necessário estabelecermos, como faremos, a distinção entre o que é a *Vontade* e o que é o arbítrio. Veremos, nesse ponto, que o arbítrio faz apenas parte dos processos cognitivos, e que a vontade é também o fundamento dos processos que não são cognitivos, e isso em todos os reinos da natureza.

¹⁷ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 211.

Explicaremos então como a Vontade atua no reino da natureza animal, mostrando as adequações de cada animal à sua forma de vida como prova da força da Vontade, o que se passa até mesmo com a Razão que nada mais é do que um instrumento de sobrevivência da espécie animal. Por fim mostraremos como a Vontade atua no reino vegetal e como ela não necessita dos processos cognitivos, pois no reino vegetal não existem tais processos. E, dessa maneira, se tornará claro que o sistema schopenhauriano coloca todos os seres debaixo do mesmo teto: a cobertura da primazia da Vontade. O estudo da Primazia da Vontade sobre a Razão, justifica-se, assim, pois como veremos, é a base sobre a qual Schopenhauer desenvolve seu sistema, entendê-la então é fundamental para a compreensão da filosofia schopenhaueriana.

2 A CRÍTICA DA FILOSOFIA KANTIANA E A POSSIBILIDADE DA VONTADE

2.1 A DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E COISA-EM-SI

Já no início de sua “Crítica da Filosofia Kantiana”, Schopenhauer grifa com veemência o maior mérito da filosofia de Kant: a separação radical entre *Fenômeno* e *Coisa-em-si*. Essa separação, argumenta Schopenhauer, colocou entre nós e as coisas *o intelecto*, retirando das *coisas* o estatuto de serem *em si* mesmas. Assim, todos os objetos passam a depender de um sujeito que os conhece.

Esse caminho, diz Schopenhauer¹⁸, foi trilhado por Kant como uma consequência da distinção feita já por Locke, pois esse teria demonstrado, ainda de forma ingênua, que algumas propriedades secundárias “como som, odor, cor, dureza, moleza, lisura e similares”¹⁹, já estariam sob a tutela dos sentidos e não mais no objeto em si mesmo. O objeto, por sua vez, traria apenas as propriedades primárias: extensão, forma, solidez, número e modalidade, pressupondo apenas o espaço e a impenetrabilidade²⁰.

Nesse sentido, Kant teria partido da distinção lockeana e a levado até suas últimas consequências, trazendo, também, as qualidades primárias para o sujeito:

Só que essa distinção lockeana, fácil de achar, que se atém à superfície das coisas foi como apenas um prelúdio juvenil da kantiana. Está de fato partindo de um ponto de vista incomparavelmente mais alto, declara tudo aquilo que Locke havia deixado valer como qualidades primárias, quer dizer, propriedades da coisa-em-si mesma, como igualmente pertencentes ao modo de aparecer dela na nossa faculdade de apreensão, e isto precisamente porque suas condições, espaço, tempo e causalidade²¹ são por nós conhecidas a priori.²²

¹⁸ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 120.

¹⁹ *Idem, ibidem*.

²⁰ Schopenhauer em seus *Fragmentos para a História da Filosofia* traz um discurso com o mesmo tom sobre a filosofia de Locke: “Aliás, também Locke partiu do subjetivo, já que reivindicou uma grande parte das propriedades dos corpos para nossa impressão sensorial (...) Locke foi conseqüentemente um renovador da filosofia de Demócrito, como Espinosa foi da Eleata. Ele também realmente aplainou o caminho para o materialismo francês subsequente. Todavia ele preparou diretamente, por meio dessa distinção prévia entre o subjetivo e o objetivo, a intuição de Kant...” (SCHOPENHAUER, A., *Fragmentos para a História da Filosofia*, São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 68).

²¹ Nota-se aqui Schopenhauer já colocando a *Causalidade* como uma das formas da intuição, não é bem isso o que acontece com Kant onde a intuição é constituída apenas por *Espaço* e *Tempo*, a *Causalidade* vem apenas com o *Entendimento*, como uma de suas *doze categorias*.

Locke teria, portanto, abstraído do objeto-em-si apenas a “participação que os órgãos do sentido têm no seu fenômeno”²³, e Kant abstraiu, além disso, a participação das funções cerebrais²⁴, fazendo com que a distinção entre o fenômeno e a coisa-em-si, adquirisse um grau de significação muito maior.

Portanto, conclui Schopenhauer, para dar esse passo, Kant teve que dirigir suas atenções para a distinção entre nosso conhecimento *a priori* e nosso conhecimento *a posteriori*. Essa separação leva Kant ao que Schopenhauer chama de “tripla relação” com seus predecessores:

...primeiramente, uma relação de confirmação e alargamento com a de Locke, como acabamos de ver; em segundo lugar uma relação de correção e utilização com a de Hume (...); em terceiro lugar uma relação de decidida polêmica e destruição com a filosofia Leibniz-wolffiana.²⁵

Segundo o próprio Kant, Hume foi, sem dúvida, o filósofo que mais se aproximou da solução do problema “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” com sua investigação sobre a *causalidade*. Nesse sentido, podemos dizer que Kant aceita o fato de a causalidade não ser encontrada de forma alguma na experiência, porém Kant vai além colocando a causalidade como sendo *a priori*:

David Hume, o filósofo que, entre todos, mais se aproximou deste problema, embora estivesse longe de determiná-lo com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade, pois se deteve apenas na proposição sintética da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), julgou ter demonstrado que tal proposição *a priori* era totalmente impossível; segundo o seu raciocínio, tudo o que denominamos metafísica mais não seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de fato, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade; afirmação esta que destrói toda a filosofia pura e que nunca lhe teria

Para Schopenhauer, como ele demonstra, em sua obra *Sobre o Quádruplo princípio de Razão Suficiente*, as doze categorias kantianas são reduzidas apenas a *Causalidade*.

²² SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 120.

²³ *Idem, ibidem*.

²⁴ Nesse ponto do texto em questão, Schopenhauer utiliza propositalmente os termos *funções Cerebrais* para designar *funções racionais*. Assim, ele assinala novamente uma diferença entre sua filosofia e a filosofia de Kant. Para Schopenhauer a *Razão* é literalmente uma *Função Cerebral*: “Esse intelecto é o secundário, o *posterius* do organismo, e enquanto mera função cerebral, condicionado por esse.” (SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 66).

²⁵ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 120.

ocorrido se tivesse tido em mente o nosso problema em toda a generalidade, pois então seria levado a reconhecer que, pelo seu raciocínio, também não poderia haver matemática pura, visto esta conter, certamente, proposições sintéticas *a priori*; o seu bom-senso, por certo, tê-lo-ia preservado dessa afirmação²⁶.

Já a relação de Kant com a filosofia Leibniz-Wolffiana se dá por contraposição: Wolff é o “maior dos filósofos dogmáticos”. Isso porque eles teriam levado para o campo da lógica a distinção entre o sensível e o inteligível, ou nas próprias palavras kantianas:

A filosofia de Leibniz e de Wolff indicou uma perspectiva totalmente errada a todas as investigações acerca da natureza e origem dos nossos conhecimentos, considerando apenas puramente lógica a distinção entre o sensível e o intelectual, porquanto essa diferença é, manifestamente, transcendental e não se refere tão-só à sua forma clara ou obscura, mas à origem e conteúdo desses conhecimentos. Assim, pela sensibilidade, não conhecemos apenas confusamente as coisas em si, porque não as conhecemos mesmo de modo algum; e se abstrairmos da nossa constituição subjetiva, não encontraremos nem poderemos encontrar em nenhuma parte o objeto representado com as qualidades que lhe conferiu a intuição sensível, porquanto é essa mesma constituição subjetiva que determina a forma do objeto enquanto fenômeno²⁷.

Além do mais, a distinção kantiana entre o fenômeno e coisa-em-si, significa na interpretação de Schopenhauer, embora feita com muito mais profundidade e lucidez, uma confirmação dos escritos de Platão, em seu famoso livro Sétimo da *República*, onde o filósofo grego faz do mundo dos sentidos um mundo de constante devir, um mundo de aparência, retirando dele qualquer possibilidade de ser em si mesmo, e a apreensão desse mundo não é conhecimento, e sim uma ilusão. A diferença entre Kant e Platão, estaria no fato de que o segundo tinha seus fundamentos “meramente sobre uma intuição geral do mundo”²⁸, expondo a idealidade do mundo de forma mais mítica do que filosófica. Enquanto o primeiro fazia dela uma demonstração incontestável, e nesse sentido Schopenhauer nos diz:

Tal conhecimento claro e tal exposição tranquila e lúcida dessa índole onírica do mundo inteiro é, propriamente, a base de toda filosofia kantiana, é sua alma e seu mérito máximo. Levou-a a efeito desmontando e exibindo, peça por peça toda maquinaria de nossa faculdade de conhecimento, por meio da qual se efetiva a fantasmagoria do mundo objetivo, com lucidez e habilidade admiráveis. Toda filosofia ocidental precedente, parecendo em face da kantiana indizivelmente desajeitada, desconheceu aquela verdade e, justamente por isso, falou como que em sonhos. Kant foi o primeiro

²⁶ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001. b 20.

²⁷ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001. b 62.

²⁸ *Idem*, p. 121.

que despertou desse sonho e, por isso, os últimos dorminhocos (Mendelssohn) chamaram-no o tritura-tudo²⁹.

Kant “triturou tudo”, pois fez com que a validade das leis necessárias da experiência não passassem de uma validade apenas relativa, que não explica, nem de longe, a própria existência. Tais leis não podem ser, de forma alguma, o fio condutor quando se persegue a explicação da essência do mundo e de nossa própria existência. Com ele, portanto, a necessidade do mundo objetivo perde força. Tais leis não são mais absolutas e logo não são mais “*aeternae veritatis*”³⁰, a explicação do mundo não pode mais ser buscada em uma causa única.

Essas *aeternae veritatis*, Kant criticou sobre o nome de “Ideias da Razão”. Segundo Schopenhauer, elas servem apenas para “elevar o estatuto de única suprema realidade, o mero fenômeno, a obra de Maya, o mundo das sombras de Platão, colocá-las no lugar da mais íntima e verdadeira das coisas e desse modo tornar impossível o efetivo conhecimento da mesma”³¹.

Assim, o mundo estando sempre condicionado pelo sujeito, jamais daria uma resposta clara, por mais que se procurasse firmemente deduzindo de suas relações causais, sobre o conhecimento mais íntimo do mundo, fora da representação. E é essa, diz Schopenhauer, a diferença entre a filosofia dogmática e a filosofia crítica ou transcendental de Kant. Na filosofia dogmática, as *aeternae veritatis* são o fio condutor, a base, do edifício filosófico, enquanto que na filosofia crítica elas são o próprio problema, que precisa ser ultrapassado e transcendido³². Resultando daí que o

²⁹ *Idem*, p. 122.

³⁰ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 122.

³¹ *Idem, ibidem*.

³² Essa posição tomada por Kant e aqui elogiada por Schopenhauer será depois, como nos aponta Cacciola, censurada pelo filósofo de Frankfurt: “Schopenhauer esclarece que o espírito da doutrina principal de Kant é o de mostrar que o princípio de Razão Suficiente não é uma *aeternae veritatis*, ‘e que por isso a essência anterior do mundo, a coisa-em-si, nunca pode ser encontrada por meio daquele fio condutor, mas tudo a que este conduz é sempre de novo dependente e relativo, unicamente fenômeno e não coisa-em-si’. E já que o princípio de Razão é a forma do objeto, ele aponta imediatamente para o sujeito e não para um em-si donde não é lícito estabelecer, entre sujeito e objeto, nenhuma relação de princípio a consequência, em nenhum dos dois sentidos.

Mas a proibição de aplicar assim tal princípio engendra consequência que serão depois censuradas por Schopenhauer. Ou seja, a doutrina de Kant ao ter deslocado o significado do princípio de razão de uma verdade eterna para uma mera forma de conhecer relativa ao mundo dos fenômenos não oferece com isso uma outra alternativa para ultrapassá-los. Ela adquire, portanto, para Schopenhauer, um sentido meramente negativo”. (CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 35).

mundo objetivo que conhecemos não pode de pertencer a “essência da coisa-em-si mesma”³³. Mas, de modo contrário, esse mundo é mero fenômeno, sustentado pelas formas *a priori* de nosso intelecto:

...ele mostrou que o mundo fenomênico é tão condicionado pelo sujeito quanto o pelo objeto e, isolando as formas mais gerais de seu fenômeno, isto é, da representação, demonstrou que se conhecem essas formas como partindo não só do objeto, mas igualmente também a partir do sujeito, e que se abarcam essas formas segundo sua legalidade inteira porque elas são propriamente entre sujeito e objeto o limite comum a ambos, e concluiu que acompanhando-se esse limite, não se penetra nem o interior do objeto nem no do sujeito, e conseqüentemente não se conhece nunca a essência do mundo, a *coisa-em-si*³⁴.

Desse modo, para Kant, nossa intuição não é senão a representação de fenômenos, ou melhor, que seguindo a tese da aprioridade do tempo e do espaço não podemos conhecer os objetos como sendo em si mesmos, mas sempre respeitando as formas de nossa intuição, portanto, temos primeiramente, uma conclusão inteiramente negativa que limita já a pretensão de conhecimento das coisas como são em si mesmas, ou em suas próprias palavras:

Quisemos, portanto, dizer que toda nossa intuição não é senão a representação de fenômenos: que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal qual intuímos nem que as relações são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou também apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, em tal caso desapareceriam toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo o espaço e tempo. Todas essas coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. O que há com objetos em si e separados de toda esta receptividade da nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido³⁵.

Kant, assim, estabelece, para Schopenhauer, o *limite do conhecimento humano* e isso vai passar toda a obra do filósofo de Frankfurt. Como veremos, para Schopenhauer o conhecimento humano não pode jamais ir além da experiência. O que não pode ser experimentado não pode ser conhecido. Até mesmo o conhecimento metafísico se quiser ser “conhecimento” de fato terá que ser agora experimentado³⁶.

³³ *Idem*, p. 123.

³⁴ *Idem*, p. 124.

³⁵ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001, p. 83.

³⁶ Como veremos, a Vontade, a “coisa-em-si” de Schopenhauer é um sentimento que se experiência através do corpo, ou seja, ela é e pode para ele ser experimentada, logo podemos dizer que podemos conhecer o que é metafísico. Portanto através de um “ponto certo” podemos tratar de metafísica: “Assim, é essa metafísica da Vontade que vem suprir a ausência da

2.2 O LIMITE DO CONHECIMENTO

É na famosa Metáfora da Ilha, no início da *Analítica dos Princípios*, que Kant exemplifica a ideia de *limite do conhecimento*.

Kant compara o domínio do entendimento com uma ilha fechada “pela natureza dentro de limites imutáveis”, sendo que sua terra, seu ponto firme e verdadeiro, é “circundada por um vasto e tempestuoso oceano, que é a verdadeira sede da ilusão”. Esse oceano é o que leva inevitavelmente o navegador a ir além de sua terra firme, reconhecida como a “terra da verdade”, dando-lhe a esperança de encontrar novas terras, é esse oceano que o envolve “em aventuras, das quais não poderá jamais desistir e tampouco levá-las a termo”³⁷. Mas, é claro, também, que a busca por novas terras e descobertas não depende somente do oceano, que sem dúvida atrai, mas depende também do navegador que faz um uso errado de seus instrumentos, que somente serviriam para um uso correto dentro dos limites da terra, e também para a demarcação desses limites:

O inevitável fracasso de tal plano deve-se neste caso não só ao oceano, essa “verdadeira sede da ilusão”, mas evidentemente também ao comportamento dos próprios insulanos, isto é, ao mau uso que eles fazem do seu instrumentário disponível, cuja utilidade se restringe como deveriam saber, exclusivamente dentro dos limites do seu território e, isso sim, à demarcação desses limites (demarcação essa que, no entanto, não pode construir de modo algum algo na construção de algo novo, mas pura e simplesmente na descoberta e no reconhecimento de um já “dado”), uma vez que se trata de uma ilha “fechada pela natureza mesma dentro de limites imutáveis”³⁸.

Transpondo a metáfora kantiana da ilha, para a nossa faculdade, podemos dizer que o uso correto do entendimento é sempre com referência ao seu território. Entretanto, assim como a “terra da verdade” da ilha pressupõe necessariamente o “tempestuoso oceano”, pelo fato de que sem o oceano não haveria ilha, o entendimento pressupõe, necessariamente, os objetos que estão além de seu território. E, assim, como o oceano

metafísica exigida, segundo Schopenhauer, pela filosofia crítica. Sua fonte é deslocada do supra-sensível para a experiência interior que cada um tem de seu próprio corpo em ação, surgindo da impossibilidade mesma de uma metafísica transcendente, a metafísica imanente decreta a ausência de Deus e a presença do homem como ser corporal finito”. (CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 23).

³⁷ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001, p. 203.

³⁸ Cf. HAMM, Christian. *Sobre o direito da necessidade e o limite a razão*. Rio de Janeiro: Studia Kantiana, 2003, vol. 4, p. 69-70.

serve de limite para a ilha, os objetos fora de tal território servem, também, de limite para o uso entendimento.

Fica claro, assim, que a metáfora kantiana da Ilha possui dois sentidos: um meramente negativo, que delimita qualquer possibilidade de ultrapassar o território da experiência. E um sentido, de modo contrário, positivo, pois a Ilha, como vimos, pressupõe necessariamente um oceano, que levará Kant, em última instância, fundamentar as *Ideias da Razão*.

Para Schopenhauer, no entanto, a ideia de limite do conhecimento se aplica somente de forma negativa, sem a possibilidade de utilização positiva do entendimento. Em Kant existe uma distinção entre limite e fronteira: a fronteira pode ser atravessada e explorada, um limite não. Em sua distinção feita na *Crítica da Razão Pura* dos conceitos de imanência e transcendência, Kant deixa bem claro essa possibilidade:

Daremos o nome de imanentes aos princípios cuja aplicação se mantém inteiramente dentro dos limites da experiência possível e o de *transcendentes* àqueles que transpõem essas fronteiras. Mas por estes não entendo o uso ou o abuso *transcendental* das categorias, que é um mero erro da faculdade de julgar, quando esta é insuficientemente refreada pela crítica e não bastante atenta aos limites do único terreno em que se pode exercitar o entendimento puro; refiro-me a princípios efetivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação. Eis porque transcendental e *transcendente* não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, que anteriormente apresentamos, deverão ter apenas uso empírico, e não transcendental, isto é, não devem transpor a fronteira da experiência. Mas um princípio, que suprima estes limites ou até nos *imponha* a sua ultrapassagem, denomina-se *transcendente*. Se a nossa crítica conseguir desmascarar a aparência destes ambiciosos princípios, poderão os princípios de uso simplesmente empírico denominar-se, em oposição a estes, princípios *imanentes* do entendimento puro³⁹.

É contra essa ideia de fronteira que “convida” e até mesmo “impõe” de forma “imanente” a serem ultrapassadas, que Schopenhauer investirá sua crítica, a partir de agora, sobre a filosofia Kantiana.

2.3 CRÍTICA À METAFÍSICA DOGMÁTICA DE KANT

Para Schopenhauer, das grandes contribuições de Kant, se seguiram também grandes erros. A principal causa disso foi o fato de que Kant não constituiu um sistema: a *Crítica da Razão Pura* foi extremamente inovadora e desafiadora para os filósofos da

³⁹ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001, b 353.

época, “todos notaram que algo muito grande acontecera, mas, no entanto ninguém sabia direito o quê. Reconheceram sim que toda a filosofia, até então, havia sido um sonho infrutífero, do qual agora o novo tempo acordava, mas onde deveriam segurar-se eles não sabiam.”⁴⁰

A filosofia de Kant possibilitou, então, o que Schopenhauer chama de aberrações filosóficas, e isso se deu porque ele partiu de pressupostos dogmáticos que são os seguintes: 1 – A Metafísica é a ciência que trata daquilo que se encontra fora da natureza; 2 – A metafísica não pode ser encontrada em princípios da experiência; 3- Em nossa Razão são encontrados alguns princípios fundamentais com o nome de “conhecimento por razão pura”⁴¹.

Até nesse ponto, argumenta Schopenhauer, Kant vai junto com seus predecessores. E é em seu próximo passo que ele se separa:

Eles dizem: “Estes princípios fundamentais ou conhecimentos por razão pura são expressões da possibilidade absoluta das coisas, *aeternae veritates*, fontes da ontologia: pairam sobre a ordem do mundo, assim como o *fatum* pairava sobre os deuses dos antigos”. Kant diz: são meras formas do nosso intelecto, leis, não da existência das coisas mas, sim de nossas representações delas, valem pois, meramente, para nossa apreensão das coisas e não podem portanto, ultrapassar a possibilidade da experiência.⁴²

Assim, seguindo os três pressupostos anteriores e o pressuposto que diferencia Kant de seus antecessores, a metafísica se torna impossível, pois não podemos conhecer as coisas como são em si mesmas, entra em cena, portanto uma “Crítica da Razão Pura”. Neste ponto, então, ele vence o dogmatismo.

O problema com o qual Schopenhauer se depara é, porém, quanto ao primeiro dos pressupostos acima citados, o qual anuncia que a fonte de uma metafísica não pode ser empírica, nem ser tomada na experiência externa e nem, do mesmo modo, na interna. Para o filósofo de Frankfurt essa hipótese fundamental de Kant é uma *petitio principii*:

Com efeito ao examinar com mais precisão a argumentação acima, será forçoso admitir que sua primeiríssima hipótese fundamental é uma *petitio principii*: ela está na proposição estabelecida com particular clareza nos Prolegômenos: “A fonte da

⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*, São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 127.

⁴¹ *Idem*, p. 128.

⁴² *Idem, ibidem*.

metafísica não pode jamais ser empírica seus princípios e conceitos fundamentais não podem nunca ser tomados da experiência, nem interna, nem externa”⁴³.

Porém, podemos questionar: de onde teria vindo essa hipótese de Kant? Qual a explicação kantiana para tal afirmação? Para Schopenhauer, a resposta encontrada é simplesmente de caráter etimológico retirado da palavra metafísica. De forma contrária, argumenta Schopenhauer, o mundo se apresenta para nós como um enigma, e é admitido então que a solução para esse enigma do mundo não poderia surgir “do entendimento profundo do próprio mundo” e de outra forma teria que ser desvendado em algo diametralmente diferente do mundo, “além da possibilidade da experiência”. Assim da solução para o enigma teríamos que excluir tudo aquilo do qual temos conhecimento imediato (experiência interna e externa). De outro modo, o enigma teria que ser buscado em algo mediato em “deduções a partir de princípios gerais *a priori*”.⁴⁴

Segundo Cacciola, a insatisfação schopenhaueriana com a *Crítica*, nesse sentido, é seu caráter propedêutico. Ela sendo um “cânon” para o conhecimento da razão estaria condenada a não gerar frutos. Estabelecendo com perspicácia os limites para o conhecimento racional, e assim refutando os velhos preceitos dogmáticos. Porém, de outra maneira, ela fecha as portas para o que é a “tarefa do próprio filósofo: a decifração do enigma do mundo e da existência”. Pois o lado positivo, descrito na “Metáfora da ilha”, fica relegado a um ato de fé⁴⁵.

Assim, para Schopenhauer, Kant obstrui a principal via de acesso para a verdade: o conhecimento a partir da experiência; a solução para se decifrar o enigma do mundo deve provir do próprio mundo, ou em suas palavras:

...a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência, externa e interna, é, sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo o conhecimento; e que por isso é possível a solução do enigma do mundo através do entrelaçamento, adequado executado no ponto certo da experiência externa com a interna e pela ligação, obtida através disso, essas duas fontes do conhecimento tão heterogêneas; se bem que apenas no interior de certos limites que são inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte de tal modo que chegamos ao entendimento correto do mundo mesmo sem atingir uma explicação conclusiva de sua existência, que suprima todos os problemas posteriores⁴⁶.

⁴³ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*, São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 129.

⁴⁴ *Idem, ibidem*.

⁴⁵ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p.179.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*, São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 130.

Esse ponto certo (o entrelaçamento exato), como veremos posteriormente, é o *Corpo*, que possibilitará, para Schopenhauer, o conhecimento da *Vontade*, que será dessa maneira buscada na própria experiência, será, portanto *Imanente*⁴⁷. Entretanto, nesse momento continuaremos nas críticas à filosofia kantiana, que nos deixará, em última instância, um único caminho para o conhecimento da *Vontade* e sua primazia sobre a *Razão*.

2.4 OBSCURA SIMETRIA DE KANT – A CRÍTICA À TABUA DAS CATEGORIAS

A próxima crítica, feita por Schopenhauer, vem velada sobre o estilo obscuro de escrita de Kant. Isso se dá em parte, argumenta o filósofo de Frankfurt, pela complexidade do conteúdo tratado. Entretanto, em sua maior parte, se dá porque Kant não era claro para si mesmo:

Sem dúvida esta obscuridade, deve ser em parte desculpada, por causa da dificuldade do objeto e da profundidade dos pensamentos. Porém, quem é claro para si mesmo até o fundo, e sabe com exatidão o que pensa e quer, nunca escreverá de modo pouco claro e nunca estabelecerá conceitos oscilantes e indeterminados, nem buscará, para designação dos mesmos, nas línguas estrangeiras, expressões altamente difíceis e complicadas...⁴⁸

O estilo obscuro de Kant revela-se, claramente, segundo Schopenhauer, em seu gosto pela simetria. Tal gosto compromete a verdade e torna-se um verdadeiro “Leito de Procrusto”. E isso fica mais evidente quando olhamos de perto a *taboa dos juízos*: para Kant, podemos “reduzir todas as ações do entendimento a juízos, de modo que o entendimento em geral pode ser representado como a faculdade de julgar”⁴⁹. Seguindo essa argumentação kantiana, se abstrairmos de um juízo todo o seu conteúdo e dermos um enfoque às simples formas do entendimento, poderemos ver que as formas do juízo se resumem a quatro, que contém cada uma em si três momentos:

⁴⁷ Cacciola em seu texto “Schopenhauer e a questão do dogmatismo” conclui sobre esse tema da seguinte maneira: “A Tónica da filosofia de Schopenhauer é, pois, a imanência, o dado concreto e intuitivo. Sua metafísica quer ser uma metafísica imanente que tem sua origem na experiência externa e interna, entrelaçadas no “ponto certo” que é o corpo”. (CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 179).

⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*, São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 130.

⁴⁹ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001, p. 103.

1. *Segundo a quantidade*

Universais

Particulares

Singulares

2. *Segundo a qualidade*

Afirmativos

Negativos

Infinitos

3. *Segundo a relação*

Catagóricos

Hipotéticos

Disjuntivos

4. *Segundo a modalidade*

Problemáticos

Assertórios

Apodíticos

O primeiro critério de Kant para a divisão das formas dos juízos é, portanto, a quantidade, como diz Höffe, “a magnitude do conhecimento”. Nela estão compreendidos os juízos universais, particulares e singulares. O segundo critério, por sua vez, é o da qualidade, “o valor do conhecimento”, que contém os juízos afirmativos, negativos e os infinitivos. Os juízos infinitivos são uma novidade introduzida por Kant. Na lógica formal os juízos infinitivos faziam parte dos juízos afirmativos. Na lógica transcendental, ao contrário, formam um grupo exclusivo, pois nela o conteúdo também vale:

Numa lógica transcendental *juízos infinitivos* precisam ser distinguidos de *juízos afirmativos*. (...) Com efeito, a lógica geral abstrai de todo conteúdo do predicado (mesmo se for negativo) e só cuida se o predicado é atribuído ou oposto ao sujeito. Mas a lógica transcendental considera o juízo também segundo seu valor ou conteúdo desta

afirmação lógica mediante um predicado meramente negativo e se examina que ganhos proporciona no tocante ao conhecimento total⁵⁰.

O terceiro critério de Kant é o da relação, nele estão contidos os juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos. E, por fim, o último critério é o da modalidade. Os juízos de modalidade, exercem segundo Kant, uma função bem particular, ele diz respeito apenas ao valor da cópula, como nos fala Höffe: “a modalidade exerce segundo Kant uma função muito especial, já que não aponta nada quanto ao conteúdo do juízo, mas somente assinala o valor da cópula na relação com o pensamento em geral”⁵¹.

Kant tem assim o seu fio condutor, ou seja, as formas do juízo e está, por conseguinte, autorizado a deduzir, agora sistematicamente suas categorias que estão por trás de tais formas:

Tais são, pois, do ponto de vista da lógica geral, as diferentes funções que reduzem à unidade as representações (dadas). Por detrás dessas funções a lógica transcendental descobre as formas a priori pelas quais se opera a síntese de uma multiplicidade dada na intuição. (...) A cada forma lógica do juízo corresponde pois um conceito puro do entendimento⁵².

Portanto, é a mesma função que possibilita as diferentes representações do juízo é a mesma que dá a unidade à síntese das diversas representações em uma intuição, unidade esta que se chama conceito puro do entendimento, em uma palavra, que se chama categoria. De acordo com isso Kant nos traz a tábua das categorias:

1.Segundo a quantidade

Unidade (a medida)

Pluralidade (a grandeza)

Totalidade (o todo)

2.Segundo a qualidade

Realidade

Negação

Limitação

⁵⁰ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001, p. 104.

⁵¹ HÖFFE, O., *Immanuel Kant*, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 88.

⁵² PASCAL, G., *O pensamento de Kant*, 2ª ed., Petrópolis: Editora Vozes, 1985, p. 65.

3. Segundo a relação

Substância

Causa

Comunidade

4. Segundo a modalidade

Possibilidade

Existência

Necessidade

A tábua dos juízos é, como vimos, dividida exatamente em doze categorias, que por sua vez são agrupadas em quatro títulos. A aplicação das categorias à sensibilidade com relação ao entendimento gera a experiência. Análoga e simetricamente, a aplicação da conclusão, às categorias por meio da Razão, geram as ideias da razão. Mas, o fio condutor que para Kant são as formas do juízo, Schopenhauer enxerga como seu amor pela simetria, vejamos em suas palavras:

Desta deduziu uma dúzia bem exata de categorias, simetricamente balizadas sob quatro títulos, as quais, mais tarde, torna-se o temível Leito de Procrusto no qual ele força entrar violentamente todas as coisas do mundo e tudo que acontece no homem, não temendo nenhuma ação violenta e não desdenhando nenhum sofisma, apenas para poder repetir, por toda parte, a simetria daquela tábua. O que é primeiro deduzido simetricamente dela é a tábua fisiológica pura dos princípios universais da ciência da natureza a saber: a saber, axiomas da intuição, antecipações da percepção, analogias da experiência e postulados do pensamento empírico em geral. Destes princípios fundamentais, os dois primeiros são simples, os dois últimos, porém rebentam, simetricamente cada um em três brotos. As meras *categorias* eram aquilo que ele chama de *conceitos*; estes princípios fundamentais da ciência da natureza são, por sua vez, juízos. Em consequência de seu fio condutor supremo para toda a sabedoria, a saber, a simetria, é agora a vez das conclusões de se mostrarem fecundas e com efeito, elas o fazem, mais uma vez, simétrica e cadenciadamente. Pois, assim como através da aplicação das categorias à sensibilidade para o entendimento crescera a experiência junto com seus princípios fundamentais, assim também, através da aplicação das conclusões às categorias, operação que a razão executa, segundo seu pretenso princípio de procurar o incondicionado, nascem as *ideias* da razão⁵³.

Por conseguinte, as ideias da Razão surgem da seguinte maneira: as três categorias da relação geram apenas três espécies de premissas para os silogismos que se

⁵³ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*, São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 132.

dividem também em três subespécies, “cada uma das quais deve ser encarada como um ovo, em que a razão choca uma ideia”⁵⁴. Do silogismo categórico surge a ideia de Alma, no Hipotético a ideia de Mundo, e por fim no disjuntivo, a ideia de Deus.

2.5 A CONFUSÃO ENTRE O CONHECIMENTO ABSTRATO E INTUITIVO

Assim, de acordo com sua tábua dos juízos, Kant, segundo a crítica schopenhauriana, toma em consideração apenas o conhecimento intuitivo na matemática, ignorando o conhecimento intuitivo restante ao qual o mundo se apresenta para o sujeito. Kant se prende dessa forma ao conhecimento abstrato, sem notar que é justamente da intuição que o pensamento abstrato recebe todo o seu valor.

O problema, argumenta Schopenhauer, é justamente a falta de uma distinção clara, uma confusão, entre o que Kant entendia por conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato. Levado por seu fio condutor, ele não percebe, nem por um instante, que suas formas dos juízos não passam de conceitos e assim não questiona nunca pela própria essência desses conceitos e qual sua relação com a própria intuição:

Mas aqui também não repara nem por um instante, no que está propriamente diante dele. Estas formas dos juízos são decerto *palavras e ligações de palavras*. Deveria ter sido perguntado, em primeiro lugar, o que estas imediatamente designam: ter-se ia descoberto que são conceitos. A próxima pergunta teria sido, então, pela essência dos conceitos. De sua resposta, resultaria qual a relação que têm estes com as representações intuitivas nas quais o mundo está aí: aí seriam apartadas, uma da outra, intuição e reflexão⁵⁵.

Sendo assim, a pergunta não seria apenas pelo conhecimento abstrato, formal, mas também seria necessária uma investigação de como o seu conteúdo, a intuição empírica, chega à consciência. Separando exatamente qual a função que o entendimento imprime em tal intento e, por conseguinte, o que é propriamente o entendimento, diferenciando esse do que é a Razão.

A Razão, também, é algo completamente deficiente de explicação. Assim como acontece com os significados de entendimento, Kant teria usado diversos significados de Razão de acordo com sua necessidade e contexto. A crítica de Schopenhauer, nesse

⁵⁴ *Idem*, p.133.

⁵⁵ *Idem*, *ibidem*.

sentido, aponta textualmente diversos significados de Razão e Entendimento encontrado na *Crítica da Razão Pura*:

Por exemplo, na pg. 11; V página 24 da *Crítica da Razão Pura*, ela é a faculdade dos princípios e ela é a faculdade dos princípios a priori; na página 299; V pagina 356, está dito mais uma vez que a razão é a faculdade dos princípios e ali ela é exposta ao entendimento como faculdade das regras (...) Na página 330 V 386 é a razão a faculdade de inferir: frequentemente ele define o mero julgar como operação do entendimento (...) Mais ainda, na página 303; V, 360, explica-se que as consequências imediatas de uma proposição seriam ainda o assunto entendimento e que só aquelas onde é usado um conceito mediador teriam sido executadas pela razão e como cita-se que da premissa “Todos os homens são mortais”, seria tirada ainda pelo simples entendimento a conclusão “Alguns homens são mortais”; ao contrário, esta: “todos os sábios são mortais” exigiria uma faculdade bem diversa e muito mais aprimorada, a razão...⁵⁶

Schopenhauer, ainda, pontua alguns outros significados para Razão, e o mesmo se dá com o entendimento que é redefinido por ao menos sete vezes diferentes na *Crítica da Razão Pura*. Esta falta de definição kantiana leva a um erro ainda maior: a divisão da razão em teórica e prática.

Essa divisão provém da falta de esclarecimento do que é exatamente a Razão e do que é exatamente o Entendimento, mas também vem de uma forma dogmática retirado da escolástica: “intellectus theoreticus e praticus”⁵⁷. Na visão de Schopenhauer, Kant antes de separar os conceitos do Entendimento e da Razão deveria ter, ainda, investigado o que é propriamente um conceito, para assim responder as seguintes questões, as quais ele deixa sem resposta: “o que é intuição”, “o que é reflexão”, “o que é conceito”, “o que é Razão”, “o que é entendimento” “o que é Objeto (Gegenstand)”, “o que é existência”, “o que é Objeto (Objekt)”, e por fim “o que é sujeito”⁵⁸.

Apesar da sua tão importante distinção entre fenômeno e coisa em si, Kant não foi capaz, também por medo de um idealismo radical, deduzir a máxima “não há objeto sem sujeito” que para Schopenhauer já estaria clara na filosofia de Berkeley. Isso se dá especialmente na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, na qual Kant teria suprimido algumas passagens mais idealistas que se encontravam na primeira edição:

Com a visão fundamental resolutamente idealista, enunciada com tanta clareza na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, fica, porém em inegável contradição o modo como Kant introduz a coisa-em-si, e, sem dúvida, é esta a razão principal pela

⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 135.

⁵⁷ *Idem, ibidem.*

⁵⁸ *Idem*, p. 136.

qual ele, na segunda edição, suprimiu a citada passagem fundamental idealista e definiu-se, diretamente, contra o idealismo berkeleyano, embora com isso tenha trazido só inconseqüências para sua obra, sem poder remediar o principal defeito dela.⁵⁹

Esse defeito fica claro, para Schopenhauer, quando Kant então anuncia a coisa em si. Ele introduz a pressuposição da coisa em si com uma contradição: partindo da lei da causalidade, ou seja, a intuição empírica, deve ter uma causa que seja exterior, algo em si mesmo. Porém, como ele mesmo havia demonstrado, a causalidade é algo totalmente subjetivo, uma categoria do entendimento de um sujeito que conhece. Até mesmo espaço e tempo já são formas subjetivas. Assim, a intuição empírica é já um processo interno e não pode provir de algo externo⁶⁰.

E, dessa forma, Schopenhauer conclui: “efetivamente a intuição empírica é e permanece nossa mera representação: é o mundo como representação”⁶¹. E alcançar a essência em si só pode ser feito como mostraremos posteriormente, pelo caminho inverso, pela consciência de si, que vai se anunciar como Vontade, como o em si de “nosso próprio fenômeno”⁶².

2.6 O JOGO DUPLO DO OBJETO DA REPRESENTAÇÃO

A falta de separação entre conhecimento intuitivo e abstrato leva ainda a outro erro fundamental. E nesse sentido, argumenta Schopenhauer, que existe para Kant um objeto da experiência híbrido que não é nem um objeto das categorias e nem um objeto da intuição, fazendo parte das duas ao mesmo tempo:

⁵⁹ *Idem*, p. 137.

⁶⁰ Para Cacciola, interpretando Schopenhauer, Kant teria errado quando tentou elucidar sua coisa-em-si, partindo da própria lei da causalidade, mesmo depois de ter demonstrado a causalidade como uma lei a priori, ou seja de ter buscado a coisa-em-si em uma origem que é subjetiva: “O erro de Kant teria sido o de ter inferido a coisa-em-si a partir da lei da causalidade, depois de ter demonstrado que essa lei é conhecida por nós a priori e uma função de nosso intelecto que só tem validade para o mundo da experiência. A admissão de uma coisa-em-si corresponde, portanto, à necessidade de que a sensação nos órgãos do sentidos de onde parte a intuição tenha uma causa externa. Ora tanto a causalidade como a sensação tem, para Kant, uma origem subjetiva. Por conseguinte, “toda intuição empírica permanece como um mero processo dentro de nós, inteiramente assentado em solo subjetivo e nada diferente dela pode ser introduzido como uma *coisa-em-si* ou demonstrado como pressuposto necessário”. (CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 179).

⁶¹ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 138.

⁶² *Idem, ibidem*.

Assim pois, por mais inacreditável que isto pareça, faltou-lhe lucidez ou boa vontade de pôr-se em pratos limpos consigo mesmo e de explicar, claramente, para si e para os outros, se seu “objeto da experiência”, isto é, o conhecimento que se dá através da aplicação das categorias, é a representação intuitiva no tempo e no espaço (minha primeira classe de representações) ou meramente, o conceito abstrato. Por estranho que seja, paira diante dele um híbrido de ambos...⁶³

Desse modo, no entender de Schopenhauer, com essa confusão Kant dá um salto, pulando degraus, da *Estética Transcendental* para a *Lógica Transcendental*, sem explicar o conteúdo das formas universais da intuição. Ele não explica de nenhuma maneira o modo como a intuição empírica chega a nossa consciência e como surge todo o conhecimento do mundo. Sem explicar nada, Kant simplesmente diz que o empírico nos é dado de fora, ou em suas próprias palavras no início da *Lógica Transcendental*:

Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é a de receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (“espontaneidade dos conceitos”) pela primeira um objeto nos é dado, e pela segunda é pensado em relação com essa representação (como simples determinação da mente)⁶⁴.

Para Schopenhauer, essa afirmação kantiana é uma falsidade, pois a impressão pela qual temos somente a representatividade que advém de fora e nos é *dado*, é já uma representação, é já um objeto. É uma sensação nos órgãos dos sentidos que, pela aplicação do entendimento, se converte em representação, isso sem nenhum tipo de pensamento. Até mesmo os animais possuem essas representações⁶⁵. Portanto, entender é representar, que por sua vez nem sempre é pensar. Para pensar é preciso acrescentar os conceitos, e assim se abandona o conhecimento intuitivo, temos então a atividade da razão. Essa atividade depende, no entanto, necessariamente do conhecimento intuitivo e de sua comparação com os outros conceitos:

Da mesma forma que o entendimento possui só uma função, o conhecimento imediato da relação da causa e efeito, a intuição do mundo efetivo; e assim como a

⁶³ *Idem*, p. 139.

⁶⁴ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001, p. 91.

⁶⁵ Em seus suplementos de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer também argumenta sobre os animais terem já o entendimento, e assim portarem conhecimento intuitivo mesmo sem ter conhecimento racional: “Os animais têm entendimento, sem terem faculdade de razão, portanto tem conhecimento Intuitivo, mas não abstrato: apreendem corretamente, também captam imediatamente o nexos causal. E os animais superiores captam inclusive através dos vários elos da cadeia causal; contudo propriamente dizendo não pensam. Pois lhe faltam os conceitos, isto é, as representações abstratas” (SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e Representação*, Tomo I. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 69).

inteligência, a sagacidade e o dom da descoberta que, por mais variado que seja o seu emprego, manifestamente nada mais são do que exteriorizações daquela única função; também a razão possui apenas uma função, a formação de conceitos. Desta única função explicitam-se bastante facilmente por si mesmos todos aqueles fenômenos anteriormente mencionados que diferenciam a vida do homem da dos animais.⁶⁶

Kant, porém, misturou tudo, ele “leva o pensar já para a intuição e assenta sua pedra fundamental daquela mistura malsã do conhecimento intuitivo e do abstrato”: a intuição é sem entendimento puramente sensorial, passiva; para que um objeto seja apreendido é necessário então o pensar, e assim “ele leva o objeto do pensar para dentro da intuição”⁶⁷. De outra maneira, o *objeto do pensar (Gegenstand)* é de novo um *objeto individual (Objekt)* e real. Assim, o pensar para de conceitualizar e perde sua essência recebendo, ao invés de coisas universais, coisas individuais, portanto Kant leva “o intuir para dentro do pensar”⁶⁸. Essa confusão, Schopenhauer denomina de mistura malsã:

Origina-se daí a dita mistura malsã e as conseqüências desse primeiro passo em falso entende-se por sobre toda sua teoria de conhecimento. Através da totalidade dela, a total mistura da representação intuitiva com a abstrata reduz-se um híbrido de ambas que ele apresenta como objeto do conhecimento por meio do entendimento e de suas categorias e chama este conhecimento de experiência. É difícil acreditar que o próprio Kant tenha pensado algo totalmente determinado e propriamente claro, ao falar desse objeto do entendimento⁶⁹.

Neste sentido, Schopenhauer argumenta que o Entendimento, na *Crítica da Razão Pura*, não é uma faculdade de Intuição, seu conhecimento é discursivo, sendo ele então a faculdade de julgar. De outro modo, o Juízo é um conhecimento mediato, portanto é uma representação da representação. Desse modo, o entendimento é a faculdade de pensar, e o pensamento torna-se conhecimento por conceitos. Portanto, as categorias não se misturam e não são as condições da intuição. Logo, o mundo intuitivo não depende de nós, pois não depende do entendimento, o mundo intuitivo nos é dado:

Disto se segue que esse mundo intuitivo existiria para nós, mesmo se não tivéssemos nenhum entendimento, que ele entra em nossa cabeça de uma forma

⁶⁶ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 85.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 141.

⁶⁸ *Idem, ibidem.*

⁶⁹ *Idem, ibidem.*

inteiramente inexplicável, o que ele indica, com frequência justamente por sua estranha expressão que diz que a intuição seria dada sem explicar, indeterminada e figurada⁷⁰.

O problema é que, segundo Schopenhauer, Kant se contradiz, com o seguinte argumento: em outras partes da *Crítica* ele coloca o Entendimento como o que traz a unidade ao múltiplo da intuição, aqui os conceitos múltiplos *a priori* dirigem-se diretamente à intuição. As categorias são condições da experiência, ou seja, elas determinam a intuição do objeto. O entendimento, então, é autor da intuição, ele é a “faculdade a priori de ligar e de colocar o diverso das representações dadas, sob a unidade da apercepção”. Apercepção, no entanto não é o “pensamento do conceito”, mas sim a própria Intuição⁷¹.

Consequentemente, toda intuição sensível é condicionada pelas categorias, a própria unidade da intuição se introduz mediante as categorias, pelo entendimento. O entendimento é o que sintetiza o diverso da intuição, a ligando e a ordenando. Assim, a experiência só é possível através das categorias, que fazem o encadeamento e organizam as percepções, portanto elas se igualam aqui às próprias intuições:

Além disso, aqui e nas páginas 163 e 165 v é exposta uma doutrina capital de Kant, que é esta: somente o entendimento torna possível a natureza, proscrevendo-lhe leis a priori e fazendo com que ela se regule de acordo com sua legalidade. Ora, a natureza é porém, sem dúvida, algo de intuitivo e não um abstractum; o entendimento teria que ser, portanto, uma faculdade de intuição. Na pag. 168 v, é dito que os conceitos do entendimento são os princípios da possibilidade da experiência e que esta é a determinação dos fenômenos no espaço e no tempo em geral; fenômenos este que, no entanto, estão, sem dúvida aí na intuição⁷².

Portanto, conclui Schopenhauer, Kant constrói, a partir dessa confusão entre conhecimento intuitivo e abstrato, a “maquinaria” das categorias do entendimento chamada de esquematismo, e de maneira nenhuma tenta explicar a intuição do mundo exterior, resumindo-se sempre com a expressão “ela é dada”.

Segundo Schopenhauer, a intuição empírica nos é dada, em Kant, na quinta edição da *Crítica da Razão Pura*, através do objeto, e assim pode-se concluir que ele é algo diverso da intuição. Neste sentido, esse objeto é irrepresentável⁷³, pois ele não é

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 142.

⁷¹ *Idem, ibidem*.

⁷² *Idem*, p. 143.

⁷³ Para Cacciola, é a justamente essa questão da experiência que marca a divergência dos pensadores: “Para Schopenhauer, Kant leva o pensar para dentro da intuição, quando admite que

intuição e nem um conceito propriamente dito, de outro modo é um objeto para o entendimento sem o qual a intuição não se tornaria experiência. A raiz desse problema, argumenta o filósofo de Frankfurt, está em um preconceito kantiano antigo:

... é o fundamento último da hipótese de um tal objeto intuído, mas acrescido pelo conceito à intuição como algo que lhe é correspondente e doravante, a intuição é experiência e tem valor e verdade que ela só adquire, conseqüentemente, através da relação a um conceito (em oposição diametral à nossa exposição de acordo com a qual o conceito só adquire valor e verdade através da intuição) ⁷⁴.

Juntar esse objeto irrepresentável à intuição é função das categorias. Fazendo isso, Kant atribui os próprios objetos ao pensamento, fazendo com que a experiência se torne dependente do entendimento, sem fazer desse uma faculdade de intuição. Deste modo, ele faz uma distinção entre o intuir e o pensar, porém faz “das coisas individuais objetos” ⁷⁵ andrógenos, que fazem parte tanto da intuição como do entendimento.

No entanto, alega Schopenhauer, as coisas, objetos, individuais só fazem parte da intuição empírica, que é diretamente objetiva, isso porque parte do nexos causal. A intuição trabalha imediatamente com as coisas no entendimento: intuir é já entender ⁷⁶. Desse modo, a intuição não depende de um objeto irrepresentável, e é só com o pensamento que abandonamos as coisas individuais:

As coisas individuais são intuídas como tais no entendimento e através dos sentidos: a impressão unilateral sobre estes é, então logo completada pela imaginação. Mas, logo que passamos ao pensar, abandonamos as coisas individuais estamos às voltas com conceitos universais sem instintividade, mesmo se, depois, aplicarmos os resultados de nosso pensamento às coisas individuais. Tendo estabelecido isto

é um objeto irrepresentável, aquilo que faz com que a intuição se torne experiência. E a função das categorias enquanto conceitos puros do entendimento, é a de ser condição de possibilidade da experiência, ou seja, acrescentar tal objeto à intuição. Neste ponto, Schopenhauer cita e analisa a afirmação de Kant: ‘só através da intuição é dado o objeto que depois é pensado conforme as categorias’. É através da análise do que seria objeto para Kant que o filósofo marca sua oposição: para ele o objeto só existe enquanto intuído, a intuição tem sua fonte nos sentidos e na imaginação, e o que é pensado é sempre um conceito universal. Assim, embora possa haver um objeto geral, sendo conceito ele não pode através das categorias conferir realidade a objetos que são sempre intuitivos. E embora pensar se relacione por meio de conceitos com objetos, estes são sempre intuitivos, pois nosso pensamento não pode conferir realidade às intuições; sua função é abstrair seus traços comuns para ‘conservá-los e tê-los à mão’. (CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 36).

⁷⁴ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, p. 144

⁷⁵ *Idem, ibidem*.

⁷⁶ No capítulo 1 de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer também nos diz: “...toda intuição não é somente sensual, mas também intelectual, ou seja, puro conhecimento pelo entendimento da causa a partir do efeito, por consequência, pressupõe a lei da causalidade, de cujo conhecimento depende toda intuição, logo, toda experiência segundo a possibilidade primária e completa.” (SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 55).

evidencia-se a inadmissibilidade da hipótese de que a intuição das coisas só se adquira realidade através do pensamento dessas mesmas coisas, e se torne experiência, pela aplicação das doze categorias. Pelo contrário, a realidade empírica, portanto, a experiência, já está dada, na própria intuição: só que a intuição só pode realizar-se mediante a aplicação do conhecimento do nexu causal, que é a única função do entendimento, à sensação dos sentidos⁷⁷.

Dessa maneira, Schopenhauer faz da intuição algo já intelectual, pois já existe nela a relação de causalidade, logo já existe o entendimento. Para Kant, isso seria inadmissível, pois o objeto não depende do sujeito e é o parente mais próximo da coisa-em-si, é algo individual, e não se encontra nem no espaço nem no tempo, é um objeto do pensamento e mesmo assim não é um conceito abstrato. Em conformidade com isso, temos em Kant três espécies diferentes: “1. A representação; 2. O objeto as representação; 3. a coisa-em-si”⁷⁸.

A representação, argumenta Schopenhauer, faz parte da sensibilidade e suas formas do espaço e do tempo. O objeto da representação faz parte do entendimento através da aplicação das suas doze categorias. E, por fim, a coisa-em-si fica para além de tudo que pode ser conhecido.

Desse modo, Kant acrescenta entre a representação e a coisa-em-si o objeto da representação. Esse objeto é justamente a fonte de seus erros, pois ele tem como consequência a “doutrina das categorias”, pois estas tornam tais objetos em pensamentos, “transformando” a representação em experiência.

Fica clara, então, a proposta, em forma de crítica, feita por Schopenhauer: esses objetos da representação devem ser eliminados, levando junto com eles as categorias:

Pois toda intuição empírica já é uma experiência: é, porém, empírica toda intuição que parte da sensação: o entendimento, mediante sua função única (conhecimento a priori da lei da causalidade) relaciona a esta sensação à sua causa que, por isso mesmo, apresenta-se em espaço e tempo (formas da intuição pura) como objeto de experiência, objeto material, durando no espaço por todo o tempo, mas que, apesar disso, permanece ainda sempre como representação, do mesmo modo que o próprio espaço e o tempo. Se quisermos ir além desta representação, vamos parar na pergunta pela coisa em si, cuja resposta é o tema de toda a minha obra, como de toda metafísica em geral⁷⁹.

Esse erro kantiano se atrela ao anterior de não dar uma explicação convincente para a gênese da intuição, e simplesmente apresentá-lo como algo dado. Kant não podia

⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, p. 145.

⁷⁸ *Idem, ibidem*.

⁷⁹ *Idem*, p. 146.

unir a intuição com a sensibilidade e suas formas do espaço e do tempo, não era lícito para ele “deslocar” o entendimento com sua causalidade, logo com sua materialidade, para à intuição. Para Kant, o entendimento tinha como função o mero pensar, para dessa maneira, permanecer no interior da lógica transcendental.

2.7 A CAUSALIDADE COMO CONDIÇÃO NA INTUIÇÃO EMPÍRICA

A obrigação de fazer com que o entendimento ficasse “preso” em sua Lógica Transcendental impossibilitou Kant de dar a “única prova válida da aprioridade da causalidade”, e assim, ligá-la diretamente à intuição empírica. E, nesse sentido, argumenta Schopenhauer, sobre a necessidade das doze funções do entendimento:

Pelo que já foi dito acima fica claro que o objeto da representação de Kant é composto do que roubou, em parte da representação, em parte da coisa-em-si. Se efetivamente, a experiência si se realizasse, porque nosso entendimento aplica doze funções diferentes, para pensar. Através de outros tantos conceitos a priori, não se poderiam, de modo algum, afastar pelo pensamento, assim como o espaço e o tempo, mas que pertenceriam, essencialmente, à existência da coisa, embora não fossem deriváveis das propriedades do espaço e do tempo. Mas só se encontra uma única determinação dessa espécie: a causalidade⁸⁰.

É na causalidade que repousa a materialidade, pois é justamente no efetuar que consiste a essência da matéria. E é a materialidade que nos possibilita distinguir a coisa real da fantasia, pois a matéria traz a persistência da coisa durante todo o tempo. Por outro lado, é a causalidade que traz as mudanças de sua forma, e é sua condição na intuição empírica. O entendimento, então, só faz sentido como possibilidade na intuição, pois “fora da lei da causalidade, não contribui em nada para a experiência e sua possibilidade”⁸¹

Para Schopenhauer, a clareza obtida na *Estética Transcendental* é notável, já a *Analítica Transcendental* traz uma obscuridade absurda e falta de firmeza, que revela no fim a inutilidade das outras onze *categorias* para o *entendimento*. Na *Estética Transcendental*, todas as proposições são demonstradas com certeza; na *Analítica*, por sua vez, são encontradas, meras afirmações⁸². E ainda, todas as vezes que Kant

⁸⁰ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, p. 147.

⁸¹ *Idem, ibidem*.

⁸² *Idem*, p. 148.

necessita de exemplos para afirmar a validade das *categorias* ele se utiliza da lei da *causalidade*:

Portanto, aqui como em toda parte, a exposição traz a marca do pensamento de que proveio; pois estilo é a fisionomia do espírito. É ainda de se notar que Kant, sempre que quer dar um exemplo para esclarecimento mais preciso, quase toda vez toma para isso a lei da causalidade, onde aquilo que é dito encaixa bem, porque a lei da causalidade é mesmo efetiva, mas também a única forma do entendimento e as onze categorias restante são apenas janelas cegas⁸³.

A argumentação continua no sentido de que Kant não atentou, ainda para algo que parecia obvio: “a relação da sensação à sua causa externa”. De acordo com a crítica schopenhauriana, ele teria um motivo secreto: o de guardar o nexo causal velado com o nome de “fundamento do fenômeno”, para assim deduzir “falsamente” a coisa-em-si. Se Kant fizesse essa ligação ele tornaria a *intuição* algo intelectual, o que ele não podia, e correria o risco dar uma *validade objetiva* caindo assim no *empirismo* lockeano⁸⁴.

Para Schopenhauer, essa dificuldade se supera quando mostramos esse *nexo causal* também como algo subjetivo, do mesmo modo que a *sensação* e até o próprio *corpo*, que enquanto aparece no *espaço* é já uma *representação*. Porém Kant também não podia, pois temia aqui o *idealismo* de Berkeley. Sobrava, então, encarar a operação do *entendimento* com a de ligar, mediante o uso das doze *categorias*, o diverso da *intuição*⁸⁵:

A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada *a priori*, é pois o princípio da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o meu pensamento determinado. A ligação não está, porém, nos objetos, nem tão pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não

⁸³ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, p. 148.

⁸⁴ *Idem, ibidem*.

⁸⁵ Sobre esse ponto Deleuze elucida que a representação consiste em sintetizar o tempo e o espaço em si mesmo, e não apenas na forma como a diversidade aparece no espaço e no tempo: “Representação quer dizer síntese do que se apresenta. A síntese consiste, portanto, no seguinte: uma diversidade é representada, ou seja, tida como encerrada numa representação. A síntese tem dois aspectos: a apreensão, pela qual fixamos o diverso como ocupando *um certo* espaço e um certo tempo, pela qual ‘produzimos’ partes no espaço e no tempo; a reprodução, pela qual reproduzimos as partes precedentes à medida que chegamos às seguintes. A síntese assim definida não incide somente sobre a diversidade tal como aparece no espaço e no tempo, mas sobre a diversidade do espaço e tempo em si mesmos. Sem ela, com efeito, o espaço e o tempo não seriam ‘representados’” (DELEUZE, G., *A Filosofia Crítica de Kant*, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976, p. 22)

é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano.⁸⁶

E, assim, tona-se lícito questionarmos: o que seria desse “diverso da intuição” antes da operação do entendimento? Em Kant, a resposta para essa questão é inexistente⁸⁷. O que existe para ele então são apenas, conceitos de objetos e não intuições.

Em contrapartida, para Schopenhauer, os objetos devem sempre existir primeiramente para a intuição e os conceitos, como falamos anteriormente, são sempre abstrações dessas mesmas intuições. Assim, as abstrações devem sempre se guiar de acordo com a intuição, pois é ela que traz conteúdo aos conceitos. E a intuição deve já ser intelectual trazendo com ela toda a operação causal do entendimento:

Portanto eu exijo que, das doze categorias, atiremos onze pela janela e só conservemos a da causalidade, embora reconheçamos que sua atividade é já condição da intuição empírica e que, portanto não é meramente sensual, mas intelectual e que aquele objeto assim intuído, o objeto da experiência, faz com a representação, da qual só se distingue, ainda, a coisa-em-si⁸⁸.

Para Cacciola, o centro de divergência entre os dois filósofos é justamente no que é a experiência: para Schopenhauer, Kant forçou a entrada de um objeto em geral, que não é um conceito abstrato, mesmo sendo um objeto do pensamento e assim individual, mas não um objeto da intuição, pois está fora do espaço e do tempo. O entendimento é visto então como uma faculdade de julgar, que determina o objeto através das suas categorias, denominando assim a experiência, e não como parte da intuição. Schopenhauer, no entanto, se contrapõe a uma faculdade de pensar que tenha privilégio sobre a intuição, e que confira realidade ao objeto. Temos de um lado, então,

⁸⁶ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001, b 135.

⁸⁷ Para Schopenhauer, falta na argumentação kantiana uma definição exata da função do entendimento. Para ele, Kant não dá conta de esclarecer o que significa o diverso da intuição, logo não dá conta de uma definição precisa do que é o entendimento, pois sua função é justamente fazer a união do diverso da intuição: “Com a operação essencial do entendimento, mediante as doze categorias, é citada, repetidamente, ‘a ligação do diverso da intuição’, no entanto, não é nunca esclarecido, nem mostrado pertinentemente o que seria esse diverso da intuição antes da ligação pelo entendimento” (SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p.148-149).

⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p.150.

uma filosofia kantiana partindo do conhecimento mediato e de outro a schopenhauriana trazendo em suas bases o polo oposto, o conhecimento intuitivo⁸⁹:

Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo está em que ele parte do conhecimento mediato, refletido enquanto eu parto do imediato do intuitivo. Pode-se compará-lo com aquele que mede a altura de uma torre pela sua sombra, e a mim com quem aplica imediatamente o metro. Por isso, a filosofia é para ele uma ciência a partir de conceitos, para mim uma ciência em direção a conceitos, haurida a partir do conhecimento intuitivo, única fonte de toda evidência e apreendida e fixada em conceitos universais, ele salta por cima de todo mundo intuitivo, multiforme, rico de significado que nos cerca e atém-se às formas do pensamento abstrato, ao fazê-lo tem por fundamento o pressuposto, ainda que nunca por ele enunciado, de que a reflexão seria o éctipo expresso na reflexão, e aliás, em formas e linhas básicas muito concentradas e portanto facilmente abrangíveis⁹⁰.

O mundo da intuição, para Kant, seria, segundo essa argumentação, um mundo de marionetes guiados pelos fios do conhecimento abstrato. Para Schopenhauer, no entanto, isso é uma inversão total de papel. Também, na visão de Philonenko, é aqui que os dois filósofos se separam: “Esta crítica mede a aceitação de Schopenhauer no que se refere à teoria do conhecimento de Kant: ela é total, como uma ressalva, a de que o entendimento seja uma faculdade intuitiva.”⁹¹

O entendimento não tem, dessa forma, nada de reflexivo, e como vimos anteriormente a função da reflexão fica por conta da Razão, que lida exclusivamente com conceitos e suas relações. Logo, quando assimilado pela Razão, o conhecimento intuitivo sofre uma espécie de modificação, assim como “os alimentos, na sua assimilação no organismo animal, cuja formas e misturas são por ele determinadas, e em cuja composição não se reconhece mais a constituição do alimento”⁹², ou seja, o conceito é algo apenas que lembra seu objeto intuído, o que impossibilitaria assim de se construir algo de firme e concreto o tendo como base.

Neste sentido, argumenta ainda Schopenhauer, o mundo existiria sem a Razão, e até mesmo não sentiria falta dela, um exemplo claro e vívido disso são os animais, que possuem o entendimento com sua causalidade, porém não conceitualizam, logo não possuem Razão:

⁸⁹ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 36.

⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 154.

⁹¹ PHILONENKO, A., *Schopenhauer uma filosofia da tragédia*, Barcelona: Editorial Anthropos, p. 89.

⁹² SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p.155.

O inteiro conhecimento reflexivo ou razão tem apenas uma forma capital e esta é o conceito abstrato: ela é própria à razão mesma e não tem, imediatamente, nenhuma conexão necessária com o mundo intuitivo que, por isso, existe também totalmente sem ela para os animais e também poderia ser totalmente outro, sem que aquela forma da reflexão deixasse de se adaptar igualmente bem a ele⁹³.

Fica claro e enfatizado, portanto, que para Schopenhauer a única função do entendimento é a relação de causa e efeito⁹⁴, logo não cabe uma dedução transcendental das categorias. A intuição agora possui espaço tempo e causalidade, ou seja, nela já está o entendimento e esses estão separados da razão. A intuição não conhece nem afirmação nem negação ela é a pura realidade, e é também a fonte de todos os conceitos da Razão, e assim não depende mais dela.

2.8 A EXPERIÊNCIA MEDIATA E O CONHECIMENTO METAFÍSICO

Schopenhauer enxerga, exatamente nesse ponto, o Calcanhar de Aquiles de Kant, que inverteu a concepção de experiência, fazendo-a dependente do princípio de razão e de suas formas *a priori* tornando, assim, a metafísica impossível. Pois Kant teria, dessa maneira, abandonado a experiência como sua fonte de conhecimento, e vedado a busca pelo conhecimento das coisas como são em si mesmas:

A verdade é que, no caminho da representação: nunca se pode ir além da representação: ela é uma totalidade fechada, e não tem, nos seus próprios meios nenhum fio que conduza a essência da *coisa-em-si*, que difere dela *toto genere*. Fossemos nós

⁹³ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 156.

⁹⁴ Em seus *Escritos sobre Schopenhauer*, Clemente Rosset fala que o *assombro* de Schopenhauer pela *causalidade* é o despertar de toda a sua filosofia. Esse *assombro* tem sua origem na crítica feita por Hume. A impossibilidade de um *nexo causal* no domínio físico foi o que levou o filósofo de Frankfurt a escrever sua primeira obra: “Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente”, que segundo Rosset é o primeiro testemunho da desilusão schopenhauriana ante a ideia de *necessidade causal*. E justamente por causa disso, Schopenhauer, quando trata da *causalidade*, o faz de forma sempre “desmistificadora”: “Schopenhauer pretende destruir a vaga representação de um tipo de causalidade difusa, onipresente, subjacente a toda representação. Ele considera muito poderosa a tendência que leva a introduzir causas mais ou menos aparentes em tudo o que existe. Assistimos a um abuso da categoria da causalidade a partir do progresso das ciências matemáticas e físicas. Este abuso é inevitável na medida em que a categoria da causalidade é, segundo Schopenhauer, a única estrutura das representações, a única forma do entendimento. Se sabe que Schopenhauer reduz as doze categorias Kantianas unicamente à causalidade, as outras onze seriam apenas ‘falsas janelas em uma fachada’”. (ROSSET, C., *Escritos sobre Schopenhauer*. Valência: Pre-textos, 2005, p. 65).

apenas seres que representam, então o caminho para coisa-em-si estaria totalmente fechado para nós. Só o outro lado do nosso próprio ser pode nos dar uma abertura para o outro lado do *ser em si* das coisas. Este caminho eu palmilhei. Toda via a proibição da inferência sobre a *coisa-em-si*, feita por Kant, dele mesmo recebe alguma atenuação, da seguinte maneira. Ele não põe, como a verdade o exigiria, o objeto, pura e simplesmente, como condicionado pelo sujeito e vice-versa, mas só o modo e a maneira da aparição do objeto como condicionados pelas formas de conhecimento do sujeito, que por isso vem também a priori na consciência. O que é, porém, em oposição a isto, meramente a posteriori, para ele já é efeito imediato da *coisa-em-si*, a qual só se torna fenômeno pela passagem através daquelas formas, dadas, a priori. Neste aspecto, é de algum modo compreensível como lhe pode escapar o ser objeto (Objekt) em geral pertence à forma do fenômeno e, através do ser sujeito em geral é tão considerado quanto o modo de aparecer do objeto, através das formas do conhecimento do sujeito, e que, portanto, se uma coisa-em-si deve ser admitida ela não pode nem ser objeto (Objekt), como ele todavia pressupõe sempre, mas uma tal coisa-em-si deveria estar num domínio que difere *toto genere* do da *representação* (do conhecer e do ser conhecido) e, por isso, também não poderia nem sequer ser descoberta, segundo as leis dos encadeamento dos objetos uns aos outros⁹⁵.

E o erro de Kant, diz-nos Cacciola, seria, como dito anteriormente, ter “inferido a coisa-em-si a partir da lei da causalidade, depois de ter demonstrado que essa lei é conhecida por nós a priori”, ou seja, a causalidade e toda a experiência repousam no terreno da subjetividade, por conseguinte, não temos como buscar e provar nada fora desse terreno e não poderíamos nunca chegar ao conhecimento da coisa-em-si:

“...à necessidade de que a sensação nos órgãos do sentidos de onde parte a intuição tenha uma causa externa”. Pois a *causalidade* da mesma maneira que a sensação se dá de forma subjetiva. A *intuição empírica*, portanto, seria um processo completamente interno assentado em solo subjetivo, e não podemos assim termos acesso à nada que difere dela, logo não podemos ter acesso à *coisa-em-si*⁹⁶.

E, dessa forma, é no caminho oposto que Schopenhauer vai fundamentar o conhecimento metafísico. Podemos dizer, então, que a experiência em Schopenhauer já tem um caráter imediato, pois a aplicação da lei da causalidade a todos os objetos da sensibilidade se dá imediatamente. Mas, como podemos fazer essa passagem da experiência para o conhecimento da coisa-em-si?

2.9 O CORPO E A POSSIBILIDADE DA VONTADE

⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., *Crítica da filosofia Kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 204.

⁹⁶ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 179.

Essa passagem da experiência mediata para o conhecimento da coisa-em-si tem, na visão de Schopenhauer, que ser feita através de um ponto certo, que não é senão o corpo. O Corpo possui uma dupla significação: por um lado, ele é apenas uma representação entre as representações, e de outro modo é um objeto conhecido imediatamente que possibilita que o entendimento cumpra a sua função, transformando as sensações em conhecimento. Nesse sentido, nos diz Cacciola:

...é só como corpo que o sujeito do conhecimento “enraíza-se” no mundo e torna-se um indivíduo. São as afecções deste corpo que permitem a intuição do mundo pelo entendimento e portanto o conhecer. O corpo é pois o objeto imediato em relação ao mundo como representação e, também, objeto mediato quando faz parte deste mundo e nele se conhece⁹⁷.

Em outras palavras, podemos dizer que o corpo é o “ponto certo”, pois ele é a ligação entre a *experiência externa* e a *experiência interna*: Quando conhecido *externamente*, ele é apenas uma representação, porém, quando conhecido *imediatamente*, ele é a própria possibilidade do conhecimento, logo é a chave para descoberta do “significado” do mundo. O corpo é, em Schopenhauer, “...o lugar privilegiado que permite desvendar o sentido da experiência a partir dela própria”⁹⁸.

O Corpo, quando conhecido imediatamente, revela-se como Vontade: Todo ato do corpo é já em si uma vontade. Toda ação do Corpo, argumenta Schopenhauer, é já um ato da Vontade em forma de objetivação vinculado pelo nexos causal do entendimento:

... este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido as leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra Vontade. Todo ato de vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato de vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes...⁹⁹.

⁹⁷ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 39.

⁹⁸ *Idem, ibidem*.

⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Unesp Editora, 2005, p. 157.

Nossos gestos e nossas ações são, nesse sentido, a experiência pessoal da Vontade. Querer e agir são aqui a mesma coisa, todo ato de nosso corpo é já um querer, o contrário também é válido, pois todo ato “imediate da vontade” é já um ato fenomênico de nosso corpo. O corpo, portanto, é a condição de conhecimento de minha Vontade:

Por fim, o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo 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. Por conseguinte o corpo é a condição de conhecimento da minha vontade logo propriamente¹⁰⁰

A *vontade* aqui se confunde com seu objeto, não podemos conhecer a *Vontade* como ela é em si mesma, pois ela sempre será uma *representação*. Mas, de outro modo, podemos intuí-la, e nesse sentido, Clement Rosset, nos diz:

De fato a experiência de nossa própria vontade é o único domínio no qual a intuição da força natural é acessível a nosso espírito e se converte em objeto da experiência. Não é que esta experiência venha elucidar por fim a força inexplicável, porém nos deixa próximo e presente. Como diz Schopenhauer, não nos deixa claro, mas sim visível: é a visibilidade do inexplicável¹⁰¹.

A *Vontade* não é, então, nem uma verdade científica, nem lógica. Ela é o que Schopenhauer denomina de *Verdade Filosófica*, e sobre isso, conclui Philonenko:

Assim, a vontade é evidente, porém esta evidência não é nem empírica, nem lógica, nem metafísica, nem mesmo metalógica. Não é uma relação lógica de um juízo com uma representação, nem idêntica com representação que eu tenho do meu corpo e do mundo. Para dizer a verdade, é um ato, uma potência que se explicita interiormente em uma evidência que se pode denominar somente: Verdade Filosófica¹⁰².

Nesse sentido Schopenhauer diz que a identidade da vontade com o corpo pode ser somente evidenciada, elevada da consciência imediata ao saber racional, ou ainda

¹⁰⁰ Schopenhauer. *O Mundo como Vontade e Representação*, pg. 159.

¹⁰¹ Rosset, Clément - *Schopenhauer, Filósofo do absurdo*, pg 59.

¹⁰² PHILONENKO, A., *Schopenhauer uma filosofia da tragédia*, Barcelona: Editorial Anthropos, p. 117.

ser “transmitida ao conhecimento in abstracto”. Porém justamente por ser uma *verdade filosófica*¹⁰³ não pode ser nunca demonstrada.

¹⁰³ O conhecimento que temos da Vontade é, nesse sentido, o conhecimento filosófico: o corpo nos dá assim a única possibilidade de acesso de forma filosófica da Vontade. Podemos observar também que, nas figuras tanto do gênio quanto do santo, existe uma certa proximidade do conhecimento da Vontade, porém em ambos o conhecimento não é uma verdade filosófica. No caso do gênio, o conhecimento é estético; para Schopenhauer, a genialidade consiste em atuar de maneira completamente intuitiva, de se perder completamente na intuição e se afastar dos “olhos do conhecimento”, eliminando assim a individualidade, o subjetivo, restando somente o “puro sujeito que conhece”, o gênio faz isso com clareza de consciência e de forma duradoura. Neste sentido o gênio tem uma orientação objetiva do espírito, caminhando lado a lado com a Vontade, e sua essência é a capacidade de apreender e exprimir das coisas singulares, sua Ideia. Já na figura do santo, o conhecimento da Vontade se dá de forma oposta da do gênio, ele não se utiliza de tal conhecimento para a criação de uma obra, mas de modo contrário o faz para negar a Vontade. Para o santo, a compaixão é o ponto de partida: “se aquele Véu de maia, o *principium individuationis*, é de maneira retirado aos olhos de um homem, que este não faz mais diferença egoísta entre sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é, não apenas benevolente no mais elevado grau, mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo...” (Schopenhauer. O mundo como vontade e representação, pg 481.). O santo conhece, dessa forma, também o todo, o mundo de forma objetiva, conhece o perecer constante do mundo, seu conflito íntimo e seu eterno sofrimento, e dessa forma ele questiona: como posso mediante tanto sofrimento afirmar essa vida? E é aqui que surge então, para Schopenhauer, a negação da Vontade, o que ele denomina de voluntária renúncia e completa anulação da Vontade.

O MUNDO COMO VONTADE

3.1 A EXPERIÊNCIA INTERNA, O CONHECIMENTO DA COISA-EM-SI, E SUA RELAÇÃO COM A VONTADE

Em seus complementos de *O Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer nos deixa bem claro qual seu objetivo: “a saber, a transição, considerada por Kant impossível, da aparência para a coisa-em-si...”¹⁰⁴. Nesse sentido, podemos nos questionar: até que ponto podemos conhecer a coisa-em-si? Qual o limite para tal conhecimento?

Conhecimento, como vimos, é, para Schopenhauer, uma *Representação*, que, por sua vez, pode ser definida como uma *ação cerebral*, tendo como resultado final a “consciência de uma imagem”. Tudo que vai além disso, tratando das relações dessa imagem com outras coisas, é já algo *mediato*. Dessa maneira, temos assim imediatamente uma existência subjetiva e uma existência objetiva: “um ser para si e um ser para o outro”, uma consciência de si mesmo e uma consciência das outras coisas. O conhecimento de si é o mais imediato de todos, já o conhecimento das outras coisas é o mediato.

De outra forma, através de nossas funções cerebrais, são abstraídos das representações intuitivas os conceitos universais, isso se dá pelas comparações das abstrações com abstrações anteriores. Assim, temos também interiormente, porém não imediatamente, o conhecimento Racional, que chamamos de pensamento. O pensamento “não é mais o essencial aqui, mas de significação subordinada”¹⁰⁵, pois, já depende da intuição.

O *pensamento* tem, dessa maneira, uma relação exclusiva com a *intuição*. A *intuição* liga-se diretamente com o *ser-em-si* do intuído. De outra maneira, o *ser empírico* é o *ser-dado* na *intuição*, e sua relação com o *pensar* se dá através das *abstrações* da *intuição*.

A questão que se coloca então é: a intuição seria dessa forma já o conhecimento da coisa-em-si? Para Schopenhauer, temos três objeções para tal questão: 1- que a lei da causalidade é de origem subjetiva; 2- tempo e espaço também são de origem subjetiva; 3- o objeto tem como seu núcleo o “fazer efeito”, ou seja, consiste na mudança em

¹⁰⁴ Schopenhauer. *Suplementos ao Segundo Livro*, pg. 231.

¹⁰⁵ Idem pg.232.

outros, logo ele não pode ser nada em si mesmo. Dessa forma, toda intuição, e assim também a representação, não pode ser dada em si: todo objeto intuído é uma abstração.

Porém, se o objeto intuído sempre for mera representação, uma abstração, então não estaríamos em um subjetivismo radical? Nesse sentido, Schopenhauer nos responde:

O objeto intuído, entretanto, tem de ser algo EM SI MESMO e não meramente ALGO PARA OUTRO: pois, do contrário, ele seria exclusivamente representação, e nós teríamos um idealismo absoluto, que ao fim seria egoísmo teórico, no qual toda realidade desaparece e o mundo torna-se um mero fantasma objetivo¹⁰⁶.

Mas, então, onde encontramos a coisa-em-si do objeto? Como podemos conhecer o objeto em si? Nesse sentido, podemos argumentar, se todo conhecimento é já uma representação, e se é mera representação, buscando objetivamente, nunca conheceremos o ser-em-si das coisas. Porém, como vimos, através do *corpo*, somos tanto *sujeitos que conhecem* quanto *sujeitos cognocentes*. Dessa maneira, podemos dizer que nós mesmos somos também, por uma via interior, a *coisa-em-si*:

...portanto, uma via DO INTERIOR está aberta a nós para aquela essência própria e íntima das coisas que não podemos penetrar DO EXTERIOR, algo assim como uma passagem subterrânea, um contrato secreto que, como por traição, introduz-nos rapidamente na fortaleza que desde fora era impossível tomar por ataque¹⁰⁷.

Portanto, à coisa-em-si só podemos chegar de uma forma imediata, através daquele ponto certo, tornando-se assim conscientes de si mesmos. De outra forma, se buscarmos o conhecimento de forma objetiva, na representação, estaríamos exigindo algo contraditório¹⁰⁸.

Chegamos aqui, então, ao resultado de que a experiência interna, por meio de nosso corpo, nos possibilita um autoconhecimento, fornecendo, assim, a possibilidade

¹⁰⁶ Schopenhauer. *Suplementos ao Segundo Livro*, pg. 234.

¹⁰⁷ Idem, pg. 236.

¹⁰⁸ O conhecimento da coisa-em-si de forma objetiva é, na visão de Schopenhauer, impossível, por não conseguiríamos chegar na coisa-em-si, partindo de um objeto: “Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão. Vemos pois que DE FORA jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue obtêm-se tão-somente imagens e nomes. Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada, e que de vez em quando desenha as fachadas.” (Schopenhauer. *O Mundo como Vontade e Representação*, pg. 155 e 156.)

do conhecimento da coisa-em-si, em suma, o corpo possibilita o conhecimento que temos de nosso querer¹⁰⁹. E é, mais uma vez, se colocando de maneira crítica à filosofia kantiana que Schopenhauer nos anuncia a via para o conhecimento da Vontade:

O Principal resultado a que chegou Kant pode ser no essencial assim resumido “Todos os conceitos aos quais não subjaz uma intuição no espaço e no tempo (intuição sensível), ou por outras palavras, que não são hauridos de uma semelhante intuição, são totalmente vazios, isto é, não dão conhecimento algum. Ora já que a intuição só pode fornecer aparência, não coisas em si; segue-se que não conhecemos de forma alguma as coisas em si” Admito isso em relação a tudo, com exceção do conhecimento que cada um tem do seu próprio querer¹¹⁰.

Esse querer, de acordo com essa argumentação, é a única oportunidade para a compreensão interior dos processos exteriores. Pois, apesar de não nos fornecer um conhecimento “pleno e adequado da coisa-em-si”, ele está livre de duas das três formas do conhecimento externo, que são as formas do espaço e da causalidade, ficando presa apenas à forma do tempo:

Em conformidade, nesse conhecimento interno da coisa em si despiu-se de grande parte dos seus véus, porém não aparece completamente nua. Em consequência da forma do tempo que ainda adere a ela, cada um conhece a própria VONTADE apenas nos seus sucessivos atos isolados não no todo, em e para si: daí supostamente ninguém conhecer *a priori* o próprio caráter, mas só se familiariza com ele na experiência e sempre imperfeitamente. Todavia, a percepção na qual conhecemos as agitações e os atos da própria vontade é, de longe, mais imediata que qualquer outra: é o ponto no qual a coisa em si irrompe o mais imediatamente e é iluminada bem de perto pelo sujeito que conhece; eis porque esse processo intimamente conhecido é o único apto a tornar-se o exegeta de qualquer outo¹¹¹.

¹⁰⁹ Para Caciolla, o corpo possibilita uma via diferente da chegar a coisa em si, pois ele se apresenta no mundo objetivo, mas também na autoconsciência da Vontade: “portanto a coisa-em-si nunca pode ser encontrada pela via do conhecimento do objeto, pois este tem sua fonte no sujeito e será sempre representação. Para chegar ao em-si é pois necessário deslocar o ponto de vista (*den Stand-punkt verlegen*), partindo do que é representado (*was vorfestellt wird*) e não do que representa (*was vorstellt*). Ora, isto ‘só é possível numa única coisa’, o próprio corpo que se apresenta ao mesmo tempo sob dois pontos de vista, no mundo objetivo como Representação e na autoconsciência como Vontade. Não se trata pois de recusar a coisa-em-si, confundindo como o fez Fichte, ‘a exposição de Kant com a essência da questão’, mas de buscá-la onde ela está, na Vontade, e isto de modo imediato, na consciência-de-si. Se no mundo a causalidade é o único princípio explicativo, ela não pode por isso mesmo explicá-lo. Só a Vontade pode explicar o mundo, ‘pois ele é ela própria na medida em que se manifesta’. Portanto Schopenhauer descarta qualquer relação causal entre a Vontade e seu fenômeno, isto é, o mundo, excluindo a possibilidade de pensar uma coisa-em-si como causa.” (Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Pg.48.)

¹¹⁰ Schopenhauer. *Suplementos ao Segundo Livro*, pg. 236.

¹¹¹ Schopenhauer. *Suplementos ao Segundo Livro*, pg. 238.

Pois, podemos assim continuar e entender que, cada impulso da vontade, partindo de nosso interior, se exterioriza na consciência, ou em outras palavras, a irrupção da vontade faz uma transição imediata da coisa-em-si para a aparência. Conseqüentemente, podemos dizer que o ato da vontade é o mais próximo que conseguimos chegar da coisa-em-si, e é nossa verdade filosófica, a chave para o enigma do mundo.

3.2 A VONTADE COMO COISA-EM-SI DE TODOS OS FENÔMENOS

É no paragrafo 19 de *O Mundo como vontade representação* que Schopenhauer vai chegar à conclusão de que nossa Vontade, reconhecida através de nossa experiência interna, possibilitada através de corpo, como nosso ser em si, seja também a coisa-em-si de todos os fenômenos.

Neste sentido, Schopenhauer argumenta que o conhecimento duplo que temos de nosso corpo nos fornece informações sobre o “seu fazer em movimento por motivos, bem como sobre seu sofrimento por ação exterior”¹¹², ou seja, sobre o que ele é quando se difere da representação, de como ele é em si:

O sujeito que conhece é indivíduo exatamente em sua referência especial a um corpo que, considerado fora de tal referência, é apenas uma representação igual a qualquer outra. No entanto, a referência em virtude da qual o sujeito que conhece é INDIVÍDUO dá-se somente entre ele e uma única de suas representações. Daí, portanto, não estar consciente dessa única representação apenas como mera representação, mas ao mesmo tempo de modo inteiramente outro, vale dizer como uma vontade. Contudo caso abstraia aquela referência, aquele conhecimento duplo e completamente heterogêneo de uma única e mesma coisa, então aquela coisa única, o corpo, é uma representação como qualquer outra¹¹³.

Por conseguinte, podemos considerar o sujeito, que se reconhece duplamente, como vontade e representação, de duas formas: 1 - ou ele se considera diferente de todas as outras representações, tornando-se assim único, e as demais representações apenas fantasmagorias, o que nos levaria a um “egoísmo teórico”, portanto, nos levaria a um sofisma; 2- ou, e essa é a única possibilidade real para Schopenhauer de conhecimento da coisa-em-si, esse sujeito se considera igual aos outros, considerando, portanto, que as outras representações já tragam consigo também esse duplo, ou seja, que por analogia

¹¹² Schopenhauer. *O Mundo como Vontade e Representação*, pg.160.

¹¹³ Idem, *Ibidem*.

atribua aos outros fenômenos a vontade como coisa-em-si. E nesse sentido, nos diz Cacciola:

A ampliação da Vontade como essência de todos os fenômenos é estabelecida por meio de um procedimento analógico. A saber o corpo humano é uma representação que se diferencia das demais apenas em vista da relação de conhecimento, sendo no restante igual a qualquer outra. É a relação de conhecimento do corpo que se caracteriza por um duplo aspecto, por um lado, como o conhecido imediatamente como vontade, por outro mediante representação. (...) A base para esta analogia que permite dotar todos os fenômenos da mesma essência que a humana reside no fato de que os demais objetos, considerados como representações, são idênticos ao corpo, isto é, preenchem o espaço e nele atuam, por meio da lei da causalidade. E assim, do mesmo modo que podemos conhecer nosso corpo de duas maneiras distintas, podemos por analogia admitir que os demais fenômenos, sejam de um lado, representações, e de outro, “o que em nós chamamos de vontade”¹¹⁴.

O corpo, como já falamos anteriormente, é então a chave para essa analogia, só através deles podemos atribuir a Vontade para todos os fenômenos, e, para Schopenhauer, essa é a única forma de atribuímos realidade aos outros fenômenos, pois além de vontade e representação nada podemos conhecer e nem sequer pensar: “E se analisarmos a realidade desse corpo e suas ações, então encontraremos tirante o fato de ser nossa representação nada mais senão a vontade. Aí se esgota toda a sua realidade mesma”¹¹⁵.

Temos, por consequência, a Vontade como coisa-em-si de todos os fenômenos e torna-se lícito questionar, e analisar, da maneira que faremos a partir de agora, as características dessa Vontade.

¹¹⁴ Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, pg.50.

¹¹⁵ Schopenhauer. *O Mundo como Vontade e Representação*, pg.163.

3.3 APRESENTAÇÃO DAS CARACTERÍSTICAS ESSENCIAIS DA VONTADE

A Vontade, como dito anteriormente, se mostra nos próprios movimentos exteriorizados de nosso corpo. Os movimentos do corpo são, dessa maneira, a visibilidade de nosso querer, e surgem simultaneamente com nosso querer. A diferença entre nosso corpo e nossa vontade é apenas na forma pela qual nós conhecemos. Esses atos da vontade sempre trazem com eles motivos, um “fundamento exterior”. Tais motivos só determinam o que eu quero sob certas circunstâncias (causalidade), nesse momento (tempo) e neste local (espaço) e nunca o que eu quero em geral. Sendo dessa forma, não podemos jamais discorrer sobre essência de nosso querer. Porém, argumenta Schopenhauer, a Vontade mesma, encontra-se fora dessa lei da motivação, o que é determinado por ela é apenas o seu fenômeno:

Assim, só ao fazer a pressuposição de meu caráter empírico, é que o motivo é fundamento suficiente de explanação de meu agir. Se, contudo, abstraio o meu caráter e pergunto por que em geral quero isso e não aquilo, então resposta alguma é possível. Justamente porque apenas o fenômeno da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma, que nesse sentido é para ser dominada SEM FUNDAMENTO¹¹⁶.

Um fenômeno é sempre fundamentado por outro, porém isso nunca coloca em questão a essência da Vontade, pois ela mesma não possui fundamento, na medida em que colocamos o Princípio de Razão como mera forma de conhecimento, o deixando assim apenas no domínio das representações.

Em consequência, se cada ação do meu corpo é um fenômeno de minha vontade, uma expressão dela, então seu pressuposto, seu motivo, tem que ser também um fenômeno da vontade, pois ela deve depender de algo também imediato. Esse motivo, ou condição, argumenta Schopenhauer, é “todo o corpo mesmo”. O corpo é já, assim, o fenômeno da vontade, e relaciona-se com ela da mesma forma que o fenômeno da vontade se relaciona com os atos isolados desse corpo. Dessa forma, podemos concluir que o corpo só pode ser nossa vontade que se torna visível¹¹⁷, “tem de ser a minha

¹¹⁶ Schopenhauer. *O Mundo como Vontade e Representação*, pg.164.

¹¹⁷ Philonenko nos diz sobre isso: “Os atos que constituem o caráter empírico, que está unido ao caráter inteligível, cooperam na unidade do corpo, que se deve considerar como o fenômeno da vontade e inclusive seu fenômeno originário já que é seu ‘substrato’. Neste estado de objetividade o corpo não é como poderia nos fazer crer, uma rápida leitura de sua condição de substrato, dado de maneira contingente como alguma coisa ao qual, de maneira arbitrária, se

vontade mesma, na medida em que esta é o objeto intuível”¹¹⁸. Como prova desse argumento, podemos falar das afecções sofridas pelo corpo que afetam imediatamente nossa vontade, “todo afeto e paixão, abala o corpo e perturba o curso de suas funções”¹¹⁹.

Schopenhauer continua sua argumentação afirmando que cada parte do corpo, se olharmos por esse ponto de vista, corresponde exatamente às principais solicitações manifestadas pela Vontade: Os dentes e o estômago corresponde, por exemplo, à fome, as genitálias correspondem às objetivações dos impulsos sexuais. Em suma, podemos dizer que, assim como a forma humana corresponde à Vontade humana em geral, também a compleição física individual corresponde à Vontade individual¹²⁰.

Porém, afirma Schopenhauer, se olharmos para a Vontade apenas como coisa-em-si ela se difere em tudo de seu fenômeno, e nem mesmo em sua forma mais universal de representação encontramos semelhança:

Até a forma mais universal de toda representação, ser objeto para um sujeito, não lhe concerne, muito menos as formas subordinadas àquelas e que têm sua expressão comum no princípio de razão, ao qual reconhecidamente pertencem tempo e espaço, portanto também a pluralidade, que existe e é possível somente no tempo e espaço, portanto também a pluralidade que existe e é possível somente no tempo e no espaço¹²¹.

Nesse ponto, Schopenhauer se utiliza da escolástica para denominar espaço e tempo como *principium individuationis*. Tempo e espaço são a forma de como a essência aparece como pluralidade das coisas. A Vontade tomada então como coisa-em-si se encontra fora desse domínio e é essencialmente livre de toda a pluralidade, ou seja, Una. E ela é Una não em oposição à pluralidade do mundo, e nem no sentido de um conceito, que teria sua unidade retirada pela abstração da pluralidade, ela é Una, pois se encontra fora dos domínios do *principium individuationis* ou seja, ela se encontra fora da multiplicidade.

aplicará ao querer. O corpo é a verdadeira revelação (*Offenbarung*) da vontade. É a frase do querer, cujo os atos singulares, captados abstratamente não são mais do que paráfrases.”(PHILONENKO, A., *Schopenhauer uma filosofia da tragédia*, Barcelona: Editorial Anthropos, p. 122).

¹¹⁸ Schopenhauer. *O Mundo como Vontade e Representação*, pg.165.

¹¹⁹ *Idem, ibidem*.

¹²⁰ Schopenhauer argumenta também nesse sentido em sua obra “A Vontade na Natureza”: “Assim como as ações do corpo são somente os atos singulares da vontade que figuram na representação, também seu substrato, a forma desse corpo é a sua imagem como um todo: por isso, a vontade é o agente em todas as funções orgânicas, tanto quanto o é em suas ações externas.”. (Schopenhauer. *Sobre a Vontade na Natureza*, pg.67.).

¹²¹ Schopenhauer. *O Mundo como Vontade e Representação*, pg.171.

Para Cacciola, ao separar, e diferenciar, a Vontade como coisa-em-si de seus fenômenos, a livrando de suas formas, Schopenhauer faz com que os fenômenos tenham lugar apenas como objetividade, como visibilidade, sendo indiferentes à própria Vontade, pois a Vontade não se submete às formas gerais da representação do *principium individuationis*. E, assim, é o próprio *principium individuationis* que torna possível que o Uno apareça como Pluralidade. Dessa maneira, é atribuída a Unidade à Vontade¹²².

A próxima característica essencial da Vontade é então a de ser sem fundamento, e, portanto, livre. Podemos enxergar nitidamente essa característica na vontade do ser humano. Porém, argumenta Schopenhauer, sempre ao se tratar dessa vontade, se esqueceu da necessidade do princípio de Razão à qual todo fenômeno está inserido, “o ser humano, como qualquer outro fenômeno está submetido a ele”. Sempre se fez a confusão entre a vontade do ser humano com a Vontade como coisa-em-si:

Contudo, esquece-se que o indivíduo, a pessoa, não é vontade como coisa-em-si, mas como fenômeno da Vontade, e enquanto tal já é determinado e aparece na forma do fenômeno, o princípio de razão. Daí advém o fato notável de que cada um se considera *a priori* a si mesmo como inteiramente livre, até mesmo em suas ações isoladas, e pensa que poderia a todo instante começar um outro decurso de vida, o que equivaleria a tornar-se outrem. No entanto só *a posteriori*, por meio da experiência, percebe, para sua surpresa, que não é livre, mas está submetido à necessidade. Percebe que, apesar de todos os propósitos e reflexões, não muda sua conduta, e desde o início até o fim de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter por ele próprio execrado e, por assim dizer, desempenhar até o fim o papel que lhe coube¹²³.

O fenômeno da Vontade, então, está sempre submetido ao princípio de razão, e consequentemente, a lei da necessidade. Segundo Cacciola¹²⁴, essa distinção entre a necessidade do fenômeno da vontade com relação à Vontade como coisa-em-si coloca em evidência a facilidade com que se pode confundir a dupla significação da palavra “vontade”¹²⁵. É importante ressaltar também que aqui o conceito de liberdade ainda não

¹²² CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 53.

¹²³ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p.173.

¹²⁴ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 55.

¹²⁵ Para Clément Rosset, é essa capacidade humana de se dar conta do seu próprio querer que possibilita ao homem diferenciar o conceito de liberdade com relação aos demais seres, no entanto essa distinção é apenas aparente: “o que o homem chama liberdade de ação só difere das ações dos reinos vegetais, minerais e animais pela capacidade que tem de se dar conta de suas próprias motivações, assim como pela relativa complexidade dessas motivações. Porém a

é tratado, pelo viés da ética, mas tratado ainda como uma “prova” da extensão da Vontade como essência de todos os fenômenos existentes. Pois se mesmo nós, que temos a liberdade em nossa Vontade essencial, enquanto fenômenos somos tão determinados pela necessidade como todos os outros fenômenos da natureza, então por que não pensar a mesma coisa com relação à Vontade e, por consequência, assumir para todos esses fenômenos a Vontade como essência?

Dessa maneira, Schopenhauer vai pontuar desde a vontade humana, passando pelos animais, até chegar ao mundo inorgânico, para mostrar a atuação da Vontade. E é somente separando a Vontade do conhecimento que isso se torna possível:

“Todavia, que a Vontade também atue lá, onde o conhecimento algum conduz, podemos vê-lo sobretudo no instinto e no impulso industrioso dos animais. Aqui não se leva em conta que esses tenham representações e conhecimento, pois o fim para o qual atuam, como se fosse um motivo conhecido, permanece-lhes inteiramente desconhecido. Eis porque sua ação acontece aqui sem motivo, sem ser conduzida pela representação, mostrando-nos da maneira mais nítida como a Vontade também é ativa sem nenhum conhecimento¹²⁶.”

Até mesmo nos humanos podemos facilmente notar a ação da Vontade, independente de conhecimento, através das Excitações:

“Em nós, a mesma Vontade também atua cegamente e de diversas maneiras; por exemplo, em todos os processos vitais e vegetativos: digestão circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução. Não só as ações do corpo, mas ele mesmo, como mostrado anteriormente é no todo fenômeno da Vontade; noutros termos, Vontade objetivada, concreta. Portanto, tudo que nele ocorre tem de ocorrer mediante Vontade, embora aqui a Vontade não seja conduzida por conhecimento, não seja determinada por motivos, mas atue cegamente segundo causa, nesse caso chamadas excitações¹²⁷.”

Excitação, explica Schopenhauer, é a causa que não sofre uma reação proporcional ao seu efeito, ou seja, às vezes um pequeno aumento na excitação pode causar um grande aumento em seu efeito, ou de outra maneira, um grande aumento na excitação pode extinguir totalmente o efeito. Todos os corpos orgânicos sofrem desse

representação das motivações não significa de nenhum modo independência ante elas: a única forma de liberação que é precisamente a sabedoria a tem em última instância, a filosofia de Schopenhauer, consiste justamente em tomar consciência da falta de motivação que encobre as aparentes determinações da vontade individual, isto é, em assumir o azar de seu próprio caráter. O homem nunca é livre de querer o que quer.” (ROSSET, C., *Schopenhauer, filósofo do absurdo*, Valência: Pre-Textos, 2005, p. 49).

¹²⁶ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 173-174.

¹²⁷ *Idem*, p. 174.

efeito, assim todas as mudanças orgânicas ou vegetais ocorrem por excitação, e não por simples causa. A excitação faz o “meio termo”: a “transição entre o motivo que é causalidade intermediada pelo conhecimento” e a causa propriamente dita.

Dessa forma, podemos concluir, com Schopenhauer, que não só os animais possuem a Vontade como coisa-em-si, mas as excitações também ocorrem no reino vegetal, fazendo assim estendermos esse conhecimento também para esse reino. Mas, e quanto ao reino inorgânico, podemos também atribuir a Vontade como coisa-em-si?

A resposta de Schopenhauer para essa questão é afirmativa: o que caracteriza os fenômenos inorgânicos é a obediência às leis imutáveis, essas forças agem de acordo com uma certa regularidade não vista no mundo animal. Por isso é sempre difícil atribuir uma mesma Vontade como essência. Porém, essa diferença provém do fato de nós humanos possuímos uma individualidade, um caráter, fazendo que tais forças se apliquem diferentemente em cada ser humano. Só não enxergamos então a mesma força, porque novamente confundimos o fenômeno com a coisa-em-si:

A separação, a aparência de uma diferença total entre os fenômenos da natureza inorgânica e a vontade, que percebemos como o íntimo de nosso próprio ser, origina-se antes de tudo do contraste entre a legalidade plenamente determinada de um tipo de fenômeno e a aparente arbitrariedade desregrada de outro. Pois no homem a individualidade irrompe poderosamente, cada um possui seu próprio caráter, por conseguinte o mesmo motivo não possui igual poder sobre todos, e milhares de circunstâncias menores que têm espaço na ampla esfera de conhecimento do indivíduo e modificam sua reação permanecem, no entanto, desconhecidas para outros.¹²⁸

Porém, se olharmos, tendo em vista, a dupla significação da Vontade, ou seja, se tomarmos o mundo como fenômeno e coisa-em-si, não teremos dificuldade de imaginar que o “ímpeto poderoso e irresistível com que uma massa d’água se precipita nas profundidades”, ou então as forças que fazem o ímã sempre se voltar para o polo norte, têm também como seu ser-em-si a Vontade.

Segundo Cacciola, a imaginação possibilita vermos uma conexão entre o movimento do agir humano e o movimento natural, entretanto ela não nos dá garantia suficiente para uma afirmação categórica da Vontade como coisa-em-si de todos os fenômenos. Essa garantia se dá, então, em três etapas:

¹²⁸ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 178.

1- a analogia feita pelo entendimento entre os fenômenos ou representações que leva supor uma mesma essência para todos; 2- a consideração da similaridade entre os movimentos dos fenômenos pela imaginação; 3- a demonstração da ausência de prova em contrário, ou seja, da ausência de qualquer empecilho para reconhecer, tanto nos fenômenos do mundo animal quanto nos do mundo inorgânico, a manifestação da Vontade¹²⁹.

No entanto, o fator mais decisivo, para Cacciola, que nos dá a “prova” da identidade da Vontade, é justamente a consideração da relação que a Vontade como coisa-em-si tem com o seu fenômeno. E, assim, podemos dizer que a distinção kantiana entre o fenômeno e a coisa-em-si nos fornece uma contraprova das características essenciais da Vontade: de sua Liberdade, ou falta de fundamento, de sua unidade, e de sua cegueira, ou ausência de conhecimento¹³⁰.

3.4 A FALTA DE FUNDAMENTO DA VONTADE

E nesse sentido, o filósofo segue seu discurso mostrando que, em Kant, tempo, espaço e causalidade estão em nossa consciência independente dos objetos. Essas formas constituem o conteúdo do objeto, são a forma dos objetos e colocam o limite intransponível entre o sujeito e o objeto. Entretanto, se tais objetos, que aparecem sob essas formas, não são fantasmas vazios, mas possuem uma realidade, então tem de ser a expressão de algo para além das formas da representação. Algo esse que “exista sem

¹²⁹ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 55-56.

¹³⁰ Em seus complementos ao segundo livro de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer nos diz, nesse sentido: “O chocante, sim o revoltante dessa inevitável e irrefutável visão de mundo não pode ser radicalmente neutralizado por nada senão pela outra hipótese de que, assim como cada ser neste mundo, se de um lado é aparência, de outro é em si mesmo VONTADE, e em verdade Vontade absolutamente LIVRE, visto que toda necessidade nasce apenas do princípio de razão em suas diferentes figuras: a uma semelhante vontade, entretanto, também tem em seu ser e essência, quanto em seu agir e fazer-efeito, depender de alguma outra coisa. Somente através dessa hipótese é que tanta LIBERDADE é posta, como necessário é, para contrabalançar a inevitável e rigorosa necessidade que impera no curso do mundo. Por isso nós temos, propriamente dizendo, apenas a escolha de ver no mundo uma simples máquina com movimento necessário, ou de reconhecer um a vontade livre como a essência em si do mundo cuja exteriorização imediata é o fazer-efeito das coisas, mas antes a EXISTENCIA E ESSENCIA delas. (SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e Representação*, Tomo I. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 386.)

dependência” de uma condição formal, algo que seja como coisa-em-si, tomada então como Vontade.

Portanto, sobre o conhecimento da coisa-em-si, em Kant, podemos argumentar com Schopenhauer, que tempo, espaço e causalidade não podem ser determinações da coisa-em-si, essas formas só se aplicam na representação, pertencendo apenas aos fenômenos. Tais formas são sempre dadas na oposição entre sujeito e objeto e são assim as formas do conhecimento em geral. De modo contrário, “aquilo que no fenômeno não é condicionado por tempo, espaço e causalidade, nem é remissível a eles, muito menos explanável a partir deles, é justamente aquilo pelo qual o que aparece, a coisa-em-si”¹³¹. A coisa-em-si, portanto, nunca pode ser submetida a meras formas do conhecimento, e assim jamais poderá ser fundamentada:

Mecânica, física e química ensinam as regras e leis segundo as quais as forças de impenetrabilidade, gravidade, rigidez, fluidez, coesão, elasticidade, calor luz afinidade eletivas magnetismo, eletricidade etc. fazem efeito, isto é, a lei, a regra observada por essas forças em seu aparecimento no tempo e no espaço em cada caso. Porém, as forças mesmas, não importam o que nós façamos, permanecem ali *qualitates occultae*. Pois, se trata exatamente da *coisa-em-si* que, à medida que aparece, expõe esses fenômenos. Ela mesma, porém, é completamente diferente deles e, embora em sua aparição esteja integralmente submetida ao princípio de razão como forma da representação, ainda assim nunca é remissível a esta forma e por conseguinte não é etimologicamente explicável até o seu fundo, não podendo ser por completo fundamentada¹³².

A coisa-em-si pode até, ao assumir aquela forma de fenômeno, ser concebida, porém jamais podemos conhecer. Nesse sentido, quanto mais claro e distinto for um conhecimento, mais longe esse conhecimento está da coisa-em-si. Por outro lado, quanto mais puro, originário e intuitivo mais estamos próximo dela. E, assim, discursiva Schopenhauer, para cada coisa existente na natureza, existe algo a que jamais pode ser atribuído um fundamento, do qual nenhuma explicação se faz possível e nenhuma causa ulterior pode ser conhecida.

O que encontramos, de forma contrária, é um “modo específico de seu atuar”, ou melhor, trata-se da “espécie de sua existência, sua essência”. Pois, em cada efeito específico, encontramos uma causa, que lhe permite ser o que é nesse momento, e nesse local, sem nos revelar assim a causa em geral que possibilitou que a coisa fosse assim.

¹³¹ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 180.

¹³² *Idem*, p. 182.

Desse modo, até mesmo quando se trata “apenas de uma partícula de poeira”, teremos algo infundado. Esse algo sem fundamento, essa causa em geral, que não pode ser conhecida, é a Vontade:

Para cada exteriorização da Vontade, para cada ato isolado seu neste tempo, neste lugar é possível demonstrar um motivo do qual este ato, sob a pressuposição do caráter do homem, tinha de se seguir necessariamente. Mas que ele tenha tal caráter, que ele queira em geral, que dentre tantos motivos exatamente esse e não outro, sim que algum tipo de motivo movimente a Vontade, eis aí algo ao qual não se pode fornecer fundamento algum¹³³.

Esse caráter infundado de cada homem, essa vontade em nós reconhecida, é também para todos os outros corpos orgânicos sua qualidade essencial. Essa qualidade essencial denominada de Vontade não é de modo algum determinada. Por conseguinte, nos explica Schopenhauer, é um erro considerar que os fenômenos que consideramos mais corriqueiros, simples e universais, sejam os mais conhecidos por nós. Eles nada mais são do que simples Fenômenos que vemos com mais frequência, sem por isso nos dizer nada de sua essência. Explicar um fenômeno dessa espécie é tão difícil quanto os fenômenos mais complexos da natureza.

Isto se dá, pois todos os outros conhecimentos se apresentam apenas como Representação, exceto o conhecimento que temos do próprio corpo, que, como vimos anteriormente, nos fornece um conhecimento em via dupla, interna e externamente. E somente por uma comparação do querer que tenho de meu corpo em movimento, em ação, que posso atribuir aos outros organismos esse mesmo querer como causa, e, conseqüentemente, atribuir a eles também a Vontade como essência íntima.

Dessa maneira, o conhecimento da causa, que põe nosso corpo em movimento, é o que nos fornece a regra para chegarmos à essência. E isso só é possível, como já expusemos anteriormente, por causa de nosso corpo:

Assim só 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 minha própria organização, depois meu conhecer, querer e movimento por motivo, simplesmente os remetendo ao movimento a partir das causas por eletricidade, quimismo, mecanismo, em vez disso, e na medida que procuro filosofia, não etiologia, tenho de aprender a compreender até mesmo a essência íntima dos movimentos mais simples comuns do corpo orgânico (os quais vejo se seguirem de causas) a partir de meu próprio

¹³³ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 185.

movimento, por motivos e conhecer 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 grau¹³⁴.

Para Cacciola, ao determinar a *Vontade* como infundada, e como complemento das séries condicionadas da etiologia, Schopenhauer estabelece uma espécie de *Ontologia negativa*: para Kant não podemos falar de uma metafísica complementar às ciências, pois não podemos passar por cima de seus limites, pode-se no máximo, exigir que o “conhecimento especulativo, de lugar à crença quando sua finitude impedir que ele prossiga”¹³⁵. Para Schopenhauer, no entanto, o que fazemos é dar lugar ao saber do corpo sobre sua própria vontade imediata e interior e, dessa maneira, não submetida à lei da causalidade, que nos traz à tona a Vontade sem fundamento, e excluindo assim o lugar da crença kantiana. Ainda, nesse sentido, podemos dizer que Schopenhauer rejeita qualquer espécie de intuição intelectual que nos revela a essência de um mundo inteligível, mas de modo contrário é na intuição interna que temos a revelação do outro do fenômeno, que, portanto, não pode ser racional, mas de forma contrária tem que ser “incognoscível”. Porém, deve-se ainda alertar que, mesmo escapando da causalidade e do espaço, o conhecimento de nossa essência é ainda condicionado ao corpo, e, portanto, ainda o conhecimento de um fenômeno temporal, pois, como vimos, a Vontade a qual temos acesso é ainda uma Vontade fenomênica.

3.5 A UNIDADE DA VONTADE E AS IDEIAS DE PLATÃO

Por conseguinte, exposta a falta de fundamento da Vontade, pois esta é livre da forma da causalidade, temos agora que investigar o que significa ser livre das formas do Espaço e do Tempo. E, assim, veremos que o resultado disso é a unidade da Vontade.

É só mediante as formas do Espaço e do Tempo, nosso Princípio de Razão, que encontramos a pluralidade. O Princípio de Razão, nossa forma do conhecimento, só se aplica, no entanto, ao ser objeto para o sujeito, ou seja, ele é uma propriedade subjetiva ao qual o conhecimento objetivo está submetido. Dessa maneira, só podemos associar o Princípio de Razão aos fenômenos e nunca à coisa-em-si. Portanto, podemos dizer que a pluralidade não se aplica à coisa-em-si, pois essa se difere da representação:

¹³⁴ *Idem*, p. 186.

¹³⁵ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 58.

Se a coisa-em-si, como acredito ter demonstrado de modo claro suficiente, é a vontade, então esta, considerada nela mesma e apartada de seu fenômeno, permanece exterior ao tempo e ao espaço; por conseguinte não conhece pluralidade algum, portanto é UNA. Mas, como já disse, uma não no sentido de que um indivíduo, ou um conceito é uno, mas como algo alheio àquilo que possibilita a pluralidade, o *principium individuationis*¹³⁶.

Por conseguinte, a pluralidade que temos com o Princípio de Razão não passa de Objetivação da Vontade, que apesar dessa pluralidade é e permanece UNA. A Vontade então não se divide entre os diversos fenômenos existentes, ou seja, não há uma maior parte dela nos homens, ou uma menor parte nos vegetais, pois essa distinção já pertence ao espaço, logo já ao Princípio Razão, que não é mais que a visibilidade da Vontade, ou em uma palavra é já sua Objetivação. Portanto, multiplicidade dos fenômenos é uma ilusão que não afeta de forma alguma a unidade da vontade¹³⁷: “tal pluralidade atinge apenas o fenômeno da Vontade, não ela mesma”¹³⁸. Mas, o que devemos entender por objetivações da Vontade? Como entender sua multiplicidade?

É aqui que Schopenhauer lança mão das Ideias de Platão, colocando-as como os graus de objetivação da Vontade. Elas são como os protótipos, ou “formas eternas das coisas” não submetidas ao Princípio de Razão, não são submetidas, portanto, ao devir:

Os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO. Menciono aqui de passagem a palavra IDÉIA para doravante poder usá-la neste sentido. Ela deve, em minha obra ser entendida na sua significação autentica e originária estabelecida por Platão¹³⁹.

Por ideia, Schopenhauer entende cada grau de objetivação da Vontade. Graus que se relacionam com as coisas particulares, como suas formas.

¹³⁶ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 186.

¹³⁷ Nesse sentido, Schopenhauer argumenta, também, em seus complementos com as seguintes palavras: “Cada um conhece de maneira totalmente imediata apenas UM ser: sua própria vontade na consciência de si. Todas as demais coisas cada um conhece de maneira meramente mediata, e as julga então conforma analogia com aquele ser, analogia que ele estende segundo o grau de sua reflexão. Tudo se origina no fundo de que propriamente dizendo existe APENAS UM SER; já a ilusão da pluralidade (maya), originada das formas da apreensão exterior e objetiva, não pode penetrar na simples consciência interior, por isso está sempre encontra diante de si apenas um ser”. (SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e Representação*, Tomo I. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 387).

¹³⁸ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 190.

¹³⁹ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 191.

Em seus complementos a *O Mundo Como Vontade e Representação*, Schopenhauer, em um capítulo intitulado “Do Conhecimento da Ideia”, se expressa com a seguinte argumentação: uma ideia apreendida não é a essência da coisa-em-si, pois se origina do conhecimento de meras relações. No entanto, a ideia é justamente o resultado de todas as relações e nunca resultado de uma relação individualizada, assim ela é o “caráter propriamente dito da coisa” e, dessa forma, expressa completamente a essência, que se mostra na intuição como objeto, exprimindo a Vontade, e não apenas uma vontade individual. A ideia pode ser definida então como o “ponto de enraizamento de todas essas relações”, adquirindo, desse modo, o título de “aparência” perfeita da Vontade. Aparência que permanece fora das formas do espaço, mesmo ainda sem ser a coisa-em-si.

Entretendo, a ideia deve então ter seu correlato empírico, e deve ser assim igualada à Espécie: “Aquilo que é a IDEIA platônica considerada como pura imagem objetiva, pura figura e, desse modo fora do tempo e de todas as relações é, tomada empiricamente e no tempo, SPECIES ou ESPÉCIE: este é, por conseguinte, o correlato empírico da Ideia.”¹⁴⁰.

3.6 OS GRAUS DE OBJETIVIDADE DA VONTADE

Torna-se lícito, agora, nos questionarmos de que maneira as ideias se relacionam com os graus de objetivação da vontade. Nesse sentido, no “sistema” schopenhauriano, as forças mais universais da natureza se mostram como os graus mais baixos de objetivação da coisa-em-si, essas forças são a gravidade e a impenetrabilidade. Aqui, a Vontade se manifesta imediatamente, e essas forças podem ser chamadas de efeitos sem causas, pois de modo contrário são as condições de todas as outras causas, são as forças originárias, e se encontram fora das relações causais, temporais e espaciais. Pode-se dizer, portanto, que tais forças são também sem fundamentos, pois são filosoficamente a objetividade imediata da Vontade.

No lado oposto, temos, nos mais altos graus de objetivação da Vontade, especialmente no homem o aparecimento da individualidade, uma personalidade. Outros animais de caráter também elevados já trazem alguns indícios dessa individualização, porém são dominados completamente pelo caráter da espécie, ou seja,

¹⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, Tomo II. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 437.

ao olharmos com atenção para tais animais, podemos determinar com clareza todas as suas ações. Chegando às objetivações mais baixas ainda encontramos os vegetais, onde encontramos no movimento espontâneo o “domínio” direto da Vontade¹⁴¹. De outra maneira, na espécie humana, o estudo tem que ser individual, o que torna tal conhecimento extremamente dificultoso. Isto se dá porque, com a Razão, entra em cena a possibilidade da simulação:

Portanto, enquanto cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma ideia própria, nos animais, ao contrário o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação própria. Quanto mais o animal encontra-se afastado do homem tanto menor é nele o vestígio de caráter¹⁴².

Já no reino inorgânico, argumenta Schopenhauer, a Vontade se expõe de forma direta, sem rodeios, pois aqui não existe nada de individualidade. Nesse reino temos então a expressão única da espécie e das forças da natureza. Tais forças da natureza, quando aparecem na causalidade, são denominadas por Schopenhauer de Lei Natural, ela é uma “constância inalterável”, de aparecimento dos fenômenos e uma “unidade de sua essência”. Quando a Lei natural aparece na experiência, expressado em seu fenômeno, ela pode ser calculada e determinada com exatidão. Então, nos fenômenos mais simples, como os do reino inorgânico, temos uma possibilidade maior de conhecimento dessas leis naturais, por outro lado, quando quanto mais complexo é o grau de objetividade da Vontade surge então a individualidade, e assim, se torna mais difícil o conhecimento e determinação de tais leis. Para Thomaz Brum, nos graus mais

¹⁴¹ Sobre a manifestação da Vontade no reino dos vegetais nos fala Luan Correa da Silva: “As comprovações e relatos apresentados indicam que o movimento das plantas é espontâneo, isto é, dependente de um princípio interno que “acolhe imediatamente a influência de agentes externos” (Fisiologia vegetal, 114), como relata Georges Cuvier, e apenas por hesitação é que não se atribuíra sensibilidade às plantas, preferindo-se termos menos fortes tais como “nervimobilidade”. Entendida como sinônimo de manifestação da vontade, a espontaneidade evidencia também algum grau de conhecimento – e até de escolha – manifestada nas plantas como excitação; exemplos disso encontramos em espécies de trepadeiras que, obstinadas em extrair o seu alimento de outras plantas vivas, descrevem ao longo de seu crescimento um movimento circular similar àquele das minhocas, permitindo sua aproximação do alvo. A dificuldade de se reconhecer, portanto, um sentido interno para os vegetais, um “instinto vegetal”, também resulta da influência da antiga opinião de que a consciência é condição para a vontade. De fato, as plantas possuem somente algo análogo à cognição, o estímulo, mas a vontade elas possuem plenamente de forma imediata, pois esta enquanto coisa em si está em tudo o que aparece.” (Luan Correa da Silva. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 4, Nº 2 - 2º. Pg. 104.).

¹⁴² SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 194.

complexos da objetividade da Vontade aparece a dissimulação, inerente ao aparecimento da Razão:

Schopenhauer considera o advento da razão como indissociável do advento da dissimulação e da ilusão. Pode-se dizer que, nesse momento, se percebe traços de “perversidade” na razão, segundo a visão de Schopenhauer. O mundo mineral com sua imobilidade anônima e o mundo vegetal com sua “ingenuidade” manifestam a vontade de um modo claro e “sem pudor”. A inocência das plantas seduz Schopenhauer ao mesmo tempo em que ele observa que, no cume da pirâmide da vontade o homem alia a complexidade intelectual à capacidade de dissimulação¹⁴³.

Por conseguinte, podemos concluir que as leis da natureza nada mais são do que a objetivação da vontade em seus graus mais baixos. Schopenhauer argumenta, então, que lei natural é a referência de uma Ideia à sua forma fenomenal. Tais formas são espaço, tempo e causalidade. Logo, por meio do espaço, do tempo e da causalidade a Ideia se multiplica em diversos fenômenos.

É a causalidade que determina “a ordem de aparecimento deles nestas formas da multiplicidade”, ela é a norma de aparecimento dos fenômenos das Ideias, possibilitando que a matéria seja distribuída no espaço e no tempo¹⁴⁴. Essa norma, para Schopenhauer, remete para a identidade da matéria existente, que por sua vez é o substrato de todos os fenômenos. A causalidade serve assim para “repartir” a matéria comum na multiplicidade dos fenômenos:

Ora, visto que a totalidade dos fenômenos das Ideias eternas remete a uma única e mesma matéria, tem de existir uma regra de seu aparecer e desaparecer, do contrário nenhum deles cederia lugar ao outro. Em virtude disso, a lei da causalidade está intimamente ligada à lei de permanência da substância¹⁴⁵.

A causalidade, portanto, se relaciona com o espaço e o tempo: o tempo é a possibilidade de determinações opostas da matéria, ou seja, o tempo possibilita a mesma matéria ser coisas diferentes; o espaço, por sua vez é a possibilidade de permanência de determinações opostas da matéria. A matéria, como já foi dito, faz a união do espaço e do tempo, possibilitada pela lei da causalidade. Porém, é só para representação, só com relação ao entendimento, que a matéria tem sua validade. A causalidade é o que distribui a matéria em seus fenômenos. Já aquelas Leis da natureza, originárias, não

¹⁴³ BRUM, J. T., *O pessimismo e suas vontades*, Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 29.

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 197.

¹⁴⁵ *Idem, ibidem*.

estão submetidas ao Princípio de Razão, e assim não estão submetidas às formas externas da Representação. De modo contrário, é internamente que se reconhece, e por isso nunca se chega ao íntimo dessas leis:

Toda causa na natureza é causa ocasional, apenas dá a oportunidade, a ocasião, para o fenômeno da Vontade una, indivisa, em-si de todas as coisas cuja objetivação grau por grau é todo este mundo visível. Apenas a entrada em cena, o tornar-se-visível neste lugar, neste tempo, é produzido pela causa, e nesse sentido depende desta, mas não o todo do fenômeno, não a sua essência íntima: esta é a Vontade, à qual não se aplica o princípio de razão, e, portanto, é sem fundamento. Coisa alguma no mundo possui uma causa absoluta e geral de sua existência, mas apenas uma causa a partir da qual existe exatamente aqui, exatamente agora. Por que uma pedra mostra agora gravidade, outra vez rigidez, agora eletricidade, outra vez propriedades químicas, tudo isso depende de causas e ações externas, e são explicáveis a partir destas. Entretanto, as propriedades mesmas, portanto toda essência em que consistem, e que se exterioriza de todos aqueles modos, logo, o fato de ser em geral assim como é, o fato de existir em geral - isso não possui fundamento algum, mas é o tornar-se-visível da Vontade sem-fundamento¹⁴⁶.

Portanto, podemos concluir que toda causa é apenas ocasional, e se encontra também na natureza sem conhecimento. As causas determinam, dessa forma, sempre o agir do fenômeno, e nunca o agir em geral.

Todo movimento, para Schopenhauer, deve ter enquanto fenômeno uma causa. De forma contrária, aquilo que denominamos essência, o que é comum e universal a todos os fenômenos de uma espécie, permanece como uma qualidade oculta. Aqui é onde se finda a Etiologia e começa a Metafísica. A Etiologia fala sobre as causas de fenômenos naturais e particulares e aponta como fundamento das explicações causais as forças universais, as determinando precisamente sob seus números, diversidade, e todos os seus efeitos de acordo com as circunstâncias. Para Schopenhauer, uma Física que desdobrasse todos os aspectos das leis da natureza alcançaria a perfeição, porém ela sempre permaneceria no campo dos fenômenos, e estaria ligada a um aparecimento da essência, e não à essência em si mesma. A filosofia, ao contrário, trata justamente do que é universal, e tem como seu objeto de estudo as próprias forças originárias que elas reconhecem como os graus de objetivação da Vontade. Dessa maneira, segundo Schopenhauer, as duas ciências são complementares, e devem andar juntas, como duas formas diferentes de olhar para o mesmo objeto.

¹⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 200-201 .

3.7 O CONFLITO DA VONTADE CEGA

Temos, então, uma Vontade livre e una. Essa unidade da Vontade é para Schopenhauer a própria possibilidade de uma natureza em desenvolvimento. Por um lado, a Vontade se objetiva através de seus graus, como Ideias, e por outro ela é una, como coisa-em-si. É o conflito dado na pluralidade objetiva da Vontade que possibilita, segundo Schopenhauer, um desenvolvimento de seus graus de objetivação.

Existe um conflito, principalmente nos graus mais baixos da objetivação da Vontade, no reino inorgânico, através da causalidade, pelo apoderamento da matéria existente. É desse conflito que resulta o fenômeno de uma Ideia mais elevada, dominada pelos fenômenos mais imperfeitos. Entretanto, quando essa vitória acontece, o fenômeno mais elevado absorve analogamente¹⁴⁷ o menos elevado, isso se dá graças à unidade de identidade da Vontade, que aparece na totalidade das Ideias:

Assim vemos na solidificação dos nossos ossos um análogo indubitável da cristalização, esta que originariamente subjugava a cal, apesar de a ossificação jamais ser dedutível à cristalização. A analogia se mostra mais debilmente na solidificação da carne. Assim também a mistura de sucos e a secreção nos corpos animais são um análogo da mistura e separação químicas; e as leis destas continuam a valer ali, ainda que subordinadas, bastante modificadas, dominadas por uma ideia mais elevada¹⁴⁸.

Dessa maneira, a Ideia vencedora desse conflito surge como um caráter inteiramente novo e mais elevado, pois absorve em si as ideias perdedoras. A vontade se objetiva assim por assimilação, o conflito dos fenômenos mais baixos que possibilitam, então, o surgimento dos fenômenos mais elevados. Existe, desse modo, nos mais elevados graus de objetivação da Vontade o que Schopenhauer denomina de Assimilação por Dominação, pois a Vontade é Una e objetiva-se em todas as Ideias, se esforçando sempre por uma objetivação mais elevada possível. A Vontade dessa

¹⁴⁷ Entendemos por analogia o fato de que uma ideia, ao se apropriar da outra, não aniquila efetivamente a ideia menos elevada, porém traz consigo algumas características dela. Cacciola se utiliza do termo escravizar para explicar tal assunto: “As ideias mais perfeitas surgem, pois do triunfo sobre as mais imperfeitas, cuja a essência é no entanto mantida num modo subordinado; a forma inferior está presente, apesar de escravizada. Assim no organismo, ao lado da forma superior que se objetiva, mantem outras Ideias inferiores manifestando-se em atividades físicas e químicas”. (CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 64).

¹⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 208.

maneira ao assimilar e dominar renuncia os graus mais baixos do Fenômeno, e surge então em um grau mais elevado.

No entanto, isso não é feito de forma pacífica, pelo contrário “não há vitória sem luta”: As Ideias menos elevadas resistem à dominação e assim se esforçam para serem independentes e continuarem como representações: “igual ao ímã que atrai um ferro e trava uma luta constante contra a gravidade que, enquanto objetivação mais elementar da Vontade, tem um direito originário à matéria do ferro; todavia, em tal luta, o ímã se fortalece, visto que a resistência como que o excita a um maior empenho.”¹⁴⁹.

Podemos dizer, nessa linha de raciocínio, que cada organismo só revela a Ideia da qual é imagem, após descontar uma parte de sua força que é usada na dominação da ideia de grau inferior. Logo podemos concluir com Schopenhauer que a natureza é uma eterna luta:

Assim, em toda parte da natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo. Constantemente a matéria que subsiste tem de mudar de forma, na medida em que, pelo fio condutor da causalidade, fenômenos mecânicos, químicos, orgânicos anseiam avidamente por entrar em cena e assim arrebatam uns aos outros a matéria, pois cada um quer manifestar a própria ideia¹⁵⁰.

Tal conflito está presente em toda natureza e é até mesmo a condição da existência dela. O conflito, no entanto, é apenas a imagem da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Podemos observar mais facilmente esse conflito no reino dos animais, o qual se alimentam, por exemplo, dos vegetais. Cada animal se alimenta do outro recebendo, assim, conforme Schopenhauer, a “matéria, na qual uma ideia se expõe”. Cada animal assimila e domina o outro. A Vontade de Vida, portanto, “crava continuamente os dentes na própria carne”, tornando-se o seu próprio alimento, até desenvolver-se na espécie humana, que “domina” todas as outras, enxergando a natureza como instrumento para seu uso¹⁵¹. A espécie humana, por sua vez, trava

¹⁴⁹ *Idem*, p. 210.

¹⁵⁰ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 211.

¹⁵¹ Na visão de Philonenko, podemos enxergar esse conflito claramente por toda a natureza partindo do magnetismo e chegando ao ser humano: “A polaridade manifesta a pura oposição; ela é visível no magnetismo, na eletricidade, no galvanismo, porém se estende em toda a natureza até o homem: a coroa da árvore se opõe às suas raízes, como a cabeça ao sexo no animal, e finalmente pensemos na oposição do homem e da mulher. Daí a ideia de uma tensão

também internamente aquela luta inerente de seu ser-em-si, eis aqui o fundamento do conhecido pessimismo schopenhauriano¹⁵².

Schopenhauer nos traz, como exemplo dessa luta a água e o carbono que são convertidos em seiva vegetal, nos graus mais baixos de objetivação. Tal luta também pode ser observada na natureza inorgânica, quando os cristais se encontram e mexem uns com os outros, não permitindo nunca a existência de uma forma puramente cristalina. Temos ainda como exemplo dessa luta o ímã que impõe ao ferro o magnetismo:

Assim vimos aqui em seus graus mais baixos a Vontade expor-se como um ímpeto cego, um ímpetu abafado, obscuro, distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento. Trata-se da espécie mais simples e débil de sua objetivação. Como ímpeto cego e esforço destituído de conhecimento, a Vontade também aparece em toda natureza inorgânica, ou seja, em todas as forças originárias, cuja investigação e descoberta de suas leis é tarefa da física e da química, sendo que cada uma dessas forças se expõe para nós em milhões de fenômenos similares e regulares, sem vestígio algum de caráter individual, meramente multiplicadas por tempo e espaço, isto é, pelo *principium individuationis* parecidas a uma imagem multiplicada pelas facetas de um vidro¹⁵³.

No reino vegetal, a Vontade objetiva-se por meio de excitações, ela ainda é aqui força bruta destituída de qualquer tipo de conhecimento. Assim, ela também o é nas partes vegetativas dos animais. A cada grau mais elevado de objetivação a Vontade vai se individualizando e não pode mais ser alimentado através de simples excitações, pois o alimento através dessas deve ser esperado, e com a quantidade sempre crescente de espécies, esperar se torna uma desvantagem. Surge dessa maneira o reino animal, o alimento agora deve ser procurado e escolhido desde o nascimento. Torna-se necessário para conseguir se alimentar que o animal agora se movimente, e assim torna-se

inerente a todos os fenômenos.” (PHILONENKO, A., *Schopenhauer uma filosofia da tragédia*, Barcelona: Editorial Anthropos, p. 142).

¹⁵² Para Philonenko, do inseto até o homem a *Vontade de Vida* passa pela vontade de matar, e é aqui que se desenvolve o *sentimento do trágico* da existência, que é a alma da doutrina de Schopenhauer, e também se mostra a orientação estética e moral: “neste combate a estética funde suas raízes na medida em que o ser, chegando à adequação consigo mesmo por meio da vitória sobre as forças inferiores e subterrâneas se realiza na calma da ideia realizada. A beleza é a vitória pensativa.” (PHILONENKO, A., *Schopenhauer uma filosofia da tragédia*, Barcelona: Editorial Anthropos, p. 143).

¹⁵³ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Unesp Editora, 2005, p. 214.

necessário o conhecimento, que aparece, então, como um meio de conservação do indivíduo e afirmação da espécie.

O conhecimento vem então representado por um *cérebro*. O cérebro é, assim, como qualquer outro desenvolvimento, resultado do esforço na luta travada pela Vontade em suas objetivações. E com esse advento do cérebro surge a Representação, único objeto possível do sujeito que conhece, através de suas formas do tempo, espaço e causalidade. Temos agora exposta a outra faceta do mundo, antes puro ímpeto cego, agora também representação.

Para Schopenhauer, temos duas formas de considerar o nosso intelecto, um deles é do ponto de vista Subjetivo, partindo do interior e o outro é considerarmos de forma Objetiva, tomando como base o mundo empírico. Tomado de forma Objetiva, o intelecto nada mais é do que fisiológico, anatômico, cérebro. Schopenhauer mais uma vez aqui critica a Kant, para quem não podia haver nenhum tipo de objetividade no intelecto¹⁵⁴. Assim, devemos entender nosso intelecto como uma função fisiológica de um órgão, e não como uma alma imaterial. O intelecto é também uma função orgânica:

Nós dizemos sem medo: também essa massa pastosa, como qualquer parte vegetal ou animal, é uma formação orgânica semelhante a todas as outras massas pastosas que lhe são aparentadas e de natureza mais baixa que habitam na mais modesta morada das cabeças dos nossos irmãos irracionais, até o mais baixo de todos que mal consegue aprender alguma coisa; todavia aquela orgânica massa pastosa é o último produto da natureza, que já pressupõe todos os demais. Porém, em si mesmo e exteriormente à representação, o cérebro também é, como tudo mais, vontade¹⁵⁵.

Dessa forma, a Vontade cega que atuava com sua força contraditória, desenvolve-se chegando até esse órgão, que possibilita o intelecto, que traz com ele a representação. A Representação, por sua vez, esgota a certeza da Vontade, e entra em cena a possibilidade da ilusão. Até mesmo os animais já trazem a capacidade de ilusão, pois já possuem entendimento, já enxergam o mundo através das formas do espaço, tempo e causalidade. Porém, não possuem nem conceitos nem reflexão, em suma a Razão presente nos graus mais altos de objetivação.

¹⁵⁴ Na visão de Schopenhauer, ao não se considerar a objetividade do intelecto, abre-se um abismo entre o saber filosófico e o saber fisiológico: “Uma Filosofia como a kantiana ignora por completo esse ponto de vista para o intelecto, é unilateral e justamente insuficiente. Ele abre entre nosso saber filosófico e fisiológico um insondável abismo, diante do qual jamais podemos encontrar satisfação” (SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e Representação*, Tomo I. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 331).

¹⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e Representação*, Tomo I. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 331.

No mais alto grau de objetivação, não basta somente o conhecimento intuitivo, dos quais os animais já são capazes. No homem, esse ser frágil, desprovido de garras e dentes afiados, logo, “altamente necessitado”, foi preciso um duplo conhecimento. Surge assim a Razão como faculdade dos conhecimentos abstratos, trazendo com ela “a clareza de consciência que abarca panoramas do futuro e do passado”¹⁵⁶.

O homem pode agora ponderar, calcular sua ação. Essa capacidade humana de ponderação traz também as vacilações e incertezas, em uma palavra, traz com ela o *erro*: “A ponderação, que agora deve a tudo substituir, produz (como exposto no primeiro livro) vacilações e incertezas; o erro pode falsear as suas exteriorizações, na medida em que motivos ilusórios, agindo como se fossem reais ocupam o lugar destes e os suprimem.”¹⁵⁷.

Consequentemente, podemos então concluir que todo o conhecimento seja ele intuitivo, ou racional tem em sua origem a Vontade. Portanto, pertence a ela, ficando, dessa forma, sempre subordinado, em segundo plano. A Vontade cega e irracional tem a primazia com relação ao conhecimento. O conhecimento nasce como um meio para a conservação do indivíduo e da espécie, assim como qualquer órgão de um complexo corporal. Schopenhauer coloca, dessa maneira, a Razão a serviço da Vontade para a realização de seus fins.

3.8 SOBRE A FINALIDADE

No entender de Schopenhauer, a variedade de fenômenos nos quais a Vontade se objetiva é grande, e neles encontramos uma luta sem fim. O que garante essa multiplicidade dos fenômenos é justamente a unidade da Vontade. Nem mesmo as Ideias, as formas originárias e suas lutas pela matéria concernem à, porém são todas suas visibilidades, objetividade:

Assim como uma lanterna mágica mostra muitas e variadas imagens, porém aí se trata de uma única e mesma flama que confere visibilidade a elas, assim também em todos os diversos fenômenos que um ao lado do outro preenchem o mundo ou se

¹⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 216.

¹⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 217.

rechaçam como acontecimentos sucessivos, trata-se apenas de UMA VONTADE que aparece¹⁵⁸.

A Vontade, portanto, é a única coisa-em-si, e todo o mundo como nos é apresentado é apenas aparição, em uma palavra, fenômeno. Como vimos, no topo dos fenômenos, no topo dos graus de objetivação da Vontade temos o homem. A Ideia do homem, assim, podemos dizer, é a mais complexa de todas as formas, porém mesmo assim sozinha ela não poderia se expressar como objetividade, entretanto sua aparição se dá juntamente “acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico”¹⁵⁹.

Dessa forma, podemos dizer que a Ideia de homem pressupõe necessariamente os graus mais baixos da objetivação, e portanto “os reinos da natureza formam uma pirâmide, cujo ápice é o homem”. Por conseguinte devemos argumentar que o Homem necessita de todos os animais para a sua conservação, assim como os animais precisam de outros segundo os seus graus. Chegamos, assim, a uma “NECESSIDADE INTERIOR da gradação dos fenômenos da Vontade, inseparável da sua objetividade adequada, expressa, na totalidade deles por meio de uma NECESSIDADE EXTERIOR”¹⁶⁰. A base dessa argumentação se dá no fato de que a Vontade é aquela que, como vimos, crava os dentes na própria carne, pois nada é diferente dela, e ela é faminta.

Aqui a argumentação de Schopenhauer segue no seguinte sentido: da mesma maneira que “... o conhecimento da unidade da Vontade como coisa-em-si em meio à infinita diversidade dos fenômenos é o único que nos fornece o verdadeiro esclarecimento sobre aquela analogia impressionante e inquestionável entre todas as produções da natureza”, temos que admitir, visto que existe uma harmonia entre as objetivações da *Vontade*, e assim uma necessidade de gradação de seus graus, que existe uma “FINALIDADE inegável de todos os produtos orgânicos da natureza”¹⁶¹.

Essa Finalidade é dupla: é INTERNA na medida em que existe uma organização de todas as partes de um organismo isolado, de maneira que depende tanto da sua conservação individual, quanto da conservação da espécie. E é EXTERNA na relação existente entre o reino inorgânico e o reino orgânico.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 218.

¹⁵⁹ *Idem, ibidem*.

¹⁶⁰ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 219.

¹⁶¹ *Idem*, p. 220.

A finalidade interna se insere, para Schopenhauer, da seguinte maneira: se a pluralidade das figuras da natureza não pertencem à Vontade, então esta, por sua vez, deve ser Uma tendo as Ideias como seus atos isolados, como sua forma direta de expressão, que possibilita a individualidade, pois os indivíduos são os fenômenos das Ideias. Assim, podemos dizer, que nos graus mais baixos de objetivação, a Ideia mantém sua unidade no fenômeno, e por outro lado os graus mais elevados precisam de “toda uma série de estados e desenvolvimentos no tempo para poder aparecer”, ou seja, a finalidade de um estado de objetivação inferior tem como finalidade a constituição de uma objetividade superior:

Por outro lado, se todos os organismo exprimem sua Ideia pela sucessão de desenvolvimentos contínuos condicionados por uma variedade de partes diferentes, então nesse caso só a soma das exteriorizações do caráter empírico é a expressão completa do caráter inteligível; entretanto essa coexistência necessária das partes e a sucessão de desenvolvimentos não suprimem a unidade da ideia que aparece, isto é, do ato da Vontade que se exterioriza. Antes, semelhante unidade encontra sua expressão na relação e encadeamento necessários de todas as partes entre si e seus desenvolvimentos, de acordo com a lei da causalidade. (...) Com isso conhecemos todas as diversas partes e funções do organismo como meios e fins recíprocos umas das outras, enquanto o organismo, nele mesmo, é o fim de último de todas¹⁶².

Na visão de Cacciola, se a Vontade una se manifesta, como vimos, em um conflito entre seus graus de objetivação, nos fenômenos, se pode pensar em uma finalidade.¹⁶³ A finalidade interna, assim, precisa da unidade da Vontade, expressa na Ideia para aparecer na pluralidade, ou seja, dessa forma, ela pertence puramente à Representação e não à Vontade mesma.

Dessa forma podemos dizer então, como Philonenko, que para explicar a finalidade interna, Schopenhauer mais uma vez bebe na água da filosofia kantiana, mesmo que ainda a modifique. Nesse sentido, entendemos que, para Kant, “... a unidade recíproca das partes de um organismo deve aparecer como determinado por uma ideia do todo”¹⁶⁴. Portanto, a modificação de Schopenhauer na doutrina kantiana se dá no sentido de que, em Kant, a finalidade se mantinha nos domínios dos

¹⁶² SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 223.

¹⁶³ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 80.

¹⁶⁴ PHILONENKO, A., *Schopenhauer uma filosofia da tragédia*, Barcelona: Editorial Anthropos, p. 152.

fenômenos, e Schopenhauer a coloca no domínio da metafísica, pois na metafísica ela se torna valiosa na explicação dos graus de objetividade da Vontade:

Esta última resulta luminosa para quem se tem deixado penetrar lentamente pela doutrina dos graus de objetivação da vontade. Certamente a única consideração da vontade na existência não permite uma compreensão satisfatória, tanto mais quanto a reflexão fenomenológica nos mostra estruturas de finalidades internas bem diversas¹⁶⁵.

Schopenhauer introduz, por conseguinte, a duração na finalidade, um indivíduo é uma unidade somente com relação ao seu exterior, enquanto que no seu interior ele é um complexo dos atos das Ideias que o constituem. Porém, essa finalidade se dá sempre com relação à representação e nunca com relação à Vontade em si mesma, e é nesse sentido que o filósofo nos diz:

Consequentemente, tanto o desdobramento da ideia, em si simples, na pluralidade de partes e estados do organismo, de um lado, quanto, de outro, o restabelecimento de sua unidade pela ligação necessária de semelhantes funções, na medida em que são causa e efeito, portanto meios e fins umas das outras, não são essenciais e próprios à Vontade, à coisa-em-si mesma que aparece apenas ao seu fenômeno no espaço, no tempo e na causalidade (figuras puras do princípio de razão, forma do fenômeno). Pertencem, portanto ao mundo como representação, não ao mundo como Vontade; pertencem à maneira como a Vontade se torna objeto, isto é, representação, neste grau de objetividade¹⁶⁶.

Com relação à finalidade externa, ela tem sua possibilidade também fundamentada na unidade da Vontade, pois essa tem que demonstrar sua concordância entre todos os fenômenos. Ao olharmos diretamente para a natureza é que podemos observar um exemplo dessa finalidade, pois, na natureza, cada fenômeno deve se adaptar ao ambiente no qual ele se objetivou, e o ambiente deve da mesma forma se adaptar ao fenômeno e a Vontade Una estabelece, dessa maneira, uma acomodação recíproca: a Planta se adapta ao solo e o solo à planta, os animais se adaptam à sua presa ao mesmo tempo em que são presas de outros animais, o olho se adapta à luz, os pulmões ao sangue, o estômago do camelo se adapta à seca do deserto, fazendo com que ele acumule água.

Todas as partes da natureza se encaixam dessa forma porque a Vontade é Una e se expressa em toda natureza. Entretanto, argumenta Schopenhauer, as relações

¹⁶⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁶⁶ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 223.

temporais devem ficar de fora, pois aqui falamos de espécie e não de indivíduos, e assim falamos de Ideias, e o princípio de razão não concerne à Ideia: “cada espécie se adapta a circunstâncias encontradas previamente, mas também estas, precedendo às espécies no tempo, levam igualmente em conta os seres que ainda estão por vir”¹⁶⁷. A natureza se preocupa assim com o futuro, é neste sentido que o pássaro constrói o ninho para seus filhotes, mesmo que estes ainda não tenham nascidos, e as formigas reúnem suas provisões para o inverno que ainda não chegou. Os instintos dos animais demonstram de forma clara a finalidade externa da natureza: “o instinto é como se fosse um agir conforme um conceito de fim, no entanto completamente destituído dele, assim também todos os quadros da natureza se assemelham aos feitos conforme a um conceito de fim, no entanto completamente destituídos dele”¹⁶⁸.

Dessa forma, podemos concluir com Schopenhauer que tanto a finalidade interna quanto a finalidade externa estão sempre relacionados apenas ao fenômeno da Vontade Una que aparece sobre o princípio de razão. E essa finalidade não anula, de maneira alguma, aquele conflito interno da Vontade com ela mesma. Pois aquela harmonia tem seu limite apenas até onde se torna possível a conservação do indivíduo, da espécie e do mundo:

Em consequência, se, em virtude daquela harmonia e acomodação, as ESPÉCIES no reino orgânico e as FORÇAS UNIVERSAIS DA NATUREZA no reino inorgânico se conservam lado a lado e até se apoiam reciprocamente, por outro lado, o conflito interno à Vontade, que se objetiva por meio de todas aquelas ideias, mostra-se numa guerra interminável de extermínios dos INDIVÍDUOS de cada espécie e na luta constante dos FENÔMENOS das forças da natureza entre si, como abordamos antes¹⁶⁹.

Nesse sentido, podemos ainda questionar: se toda vontade individual é vontade de alguma coisa, ou seja, se todo o objeto tem um querer, uma finalidade, no que a Vontade como coisa-em-si, aquela que é o outro lado da representação, se empenha? Qual é a finalidade da Vontade? Mais uma vez, Schopenhauer recorre à distinção entre fenômeno e coisa-em-si para responder essa questão: podemos, então, sempre buscar os fundamentos, as causas, sempre apenas com relação aos fenômenos, “ora, só a este, não àquela, estende-se o princípio de razão”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 226.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 227.

¹⁶⁹ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 229.

¹⁷⁰ *Idem, ibidem*

E de acordo com essa argumentação, podemos afirmar que, em cada movimento particular, ou mudança geral da natureza, sempre podemos encontrar uma causa manifestada em seus diversos fenômenos. E, desse modo, torna-se uma total falta de clareza perguntar sobre as causas daquelas leis naturais, pois essas, como vimos, são forças originárias. Cada ato de vontade individual possui necessariamente uma causa, sem a qual ela não poderia existir. Entretanto, essa finalidade só existe sempre com relação ao princípio de razão:

Mas, assim como a causa material contém meramente a determinação sob a qual neste tempo neste lugar, nesta matéria uma exteriorização desta ou daquela força natural tem de entrar em cena, assim também o motivo determina neste tempo, neste lugar, sob tais circunstâncias, apenas o ato completamente particular da vontade de um ser que conhece; de modo algum, porém, determina o que aquele quer em geral e de que maneira¹⁷¹.

Dessa maneira, a Vontade mesma, como ela é em si, não possui finalidade, é, como já falamos, livre. E em consequência podemos dizer que cada homem sempre tem sua finalidade, seus motivos, segundo as quais ele age, ele sabe sempre fornecer justificativas para os seus atos, mas nunca consegue explicar o que ele quer em geral, porque ele quer existir. E é aqui, portanto, que reside a consciência de que o homem é a Vontade. Pois, essa quer por si mesma, e quando precisa de uma determinação é sempre por seus “atos isolados para cada tempo”¹⁷².

A Vontade é, dessa forma, justamente a ausência absoluta de finalidade, de limite, ela é um eterno esforço e isso se manifesta mais claramente no grau mais originário da Vontade, ou seja, na gravidade: “Pois, mesmo se toda matéria existente, de acordo com sua vontade, fosse reunida num bloco, ainda assim no interior dele a gravidade, esforçando-se para o centro lutaria contra a impenetrabilidade enquanto rigidez ou elasticidade.”¹⁷³. A matéria tem, dessa maneira, seu esforço apenas travado, porém ele não está esgotado, ou satisfeito, e assim acontece com todos os fenômenos da natureza.

Cada fim que se chega é o começo de um novo querer: “A planta faz crescer seu fenômeno desde a semente, passando pelo talo, e as folhas, até o fruto, que por sua vez é apenas o início de uma nova semente, de um novo indivíduo, que percorrerá mais uma

¹⁷¹ *Idem*, p. 130.

¹⁷² SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 230.

¹⁷³ *Idem, ibidem*.

vez o antigo recurso e assim por um tempo infinito.”¹⁷⁴. Conseqüentemente, também ocorre com os animais: a vida animal tem o seu ápice na procriação, nela o indivíduo que procriou parte rumo à morte de forma mais lenta ou mais rápida dependendo do indivíduo, por outro lado, o animal que nasceu garante a propagação de sua espécie. Dessa maneira, podemos dizer que o eterno-vir-a-ser, o fluxo sem fim, pertence à manifestação da essência da Vontade.

Neste caminho, para Schopenhauer, ainda encontramos principalmente os humanos, cujos desejos e aspirações sempre nos apontam para as finalidades da Vontade, entretanto, assim que tais desejos são conquistados, logo são esquecidos, “são sempre postos de lado como ilusões desfeitas” e rompem dessa forma novos querereres. Portanto, temos aqui um caminho que vai do sofrimento ao tédio:

Suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim entre esta e um novo desejo - cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento – é mantido, evitando-se aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *languor* mortífero¹⁷⁵.

Dessa forma, podemos concluir com Schopenhauer que a Vontade sempre sabe o que quer, sempre em pontos específicos, sempre como fenômenos, porém quando falamos do querer em geral, fora do princípio de razão ela não possui finalidade: “Do mesmo modo, cada fenômeno isolado da natureza, ao entrar em cena neste lugar, neste tempo, é determinado por uma causa suficiente, mas a força que nele se manifesta não possui em geral causa alguma, pois é um grau de fenômeno da coisa-em-si da Vontade sem fundamento.”¹⁷⁶.

Sobre essa finalidade, Schopenhauer nos esclarece mais um pouco em seus Complementos, aqui ele argumenta no sentido de que temos um assombro teleológico provocado por nosso intelecto que, quando apreende por meio de suas formas (espaço, tempo e causalidade) os fenômenos na aparência individual, se espanta com “perfeita concordância e conspiração da unidade primitiva” em seus órgãos e funções. É, de certa maneira, um maravilhar-se com sua própria obra, e nesse sentido ele nos diz:

¹⁷⁴ *Idem*, 231.

¹⁷⁵ *Idem, ibidem*.

¹⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 231.

Se nos entregarmos à consideração da estrutura infável e infinitamente engenhosa de um animal, mesmo o mais comum dos insetos, absorvendo-nos na admiração dela, porém logo ocorre-nos que a natureza submete sem consideração precisamente esses organismos tão excessivamente engenhosos e altamente complexos diariamente e aos milhares à aniquilação através do acaso, da voracidade animal e crueldade humana; então esse insano desperdício colocamos em assombro. Contudo tal assombro repousa numa anfibologia dos conceitos, na medida em que ali temos em mente a obra de arte humana, a qual é instituída por intermediação do intelecto custando muito esforço. À natureza ao contrário, as suas obras não custam absolutamente nada, por mais engenhosas que sejam; porque aqui a vontade em obra já é a obra mesma; na medida em que como já disse, o organismo é meramente visibilidade produzida no cérebro da aqui existente vontade¹⁷⁷.

A visibilidade dessa finalidade, exposta de maneira mais crua e sensível, nos impulsos industriais dos animais, é ainda para Schopenhauer, como se “a natureza quisesse colocar nas mãos do investigado um comentário explicativo sobre o fazer-efeito dela segundo causas finais e admirável finalidade das produções orgânicas daí resultantes”¹⁷⁸. Estes impulsos mostram que os seres vivos podem trabalhar para uma finalidade não conhecida por eles: “este é o caso, por exemplo, do ninho da ave, da teia da aranha, do buraco das formigas leão, da engenhosa colmeia das abelhas etc”. É dessa forma que a natureza que organiza faz efeito, ou seja, a “causa final é um motivo que faz efeito sem ser conhecido”¹⁷⁹. Esse impulso revela claramente, na visão de Schopenhauer, a atividade da Vontade. E, portanto, é a Vontade que faz efeito em uma natureza que organiza¹⁸⁰.

¹⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e Representação*, Tomo I. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 397.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 413.

¹⁷⁹ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e Representação*, Tomo I. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 413.

¹⁸⁰ Podemos dizer que aqui temos a origem do pessimismo Schopenhauriano: o homem busca suas satisfações decepcionantes, e tais satisfações não supõe nenhuma finalidade real. Pois a *Vontade* é cega: todo o jogo de querer humano é, dessa forma, apenas uma ficção e ele não conduz a lugar nenhum, pois essa necessidade não é realmente uma necessidade: “a tendência que incita o ruir da dor para a proteção da vida é em si mesmo inexplicável, posto que nada que se segue dela não tem porque seguir jamais. Essa contradição interna da tendência é o verdadeiro ponto inicial da filosofia” (ROSSET, C., *Escritos sobre Schopenhauer*. Valência: Pre-textos, 2005, p. 95).

4 A VONTADE NA NATUREZA E SUA INDEPENDÊNCIA DA RAZÃO

4.1 A RAZÃO COMO MERA ATIVIDADE CEREBRAL

Já na introdução de sua obra *Sobre a Vontade na Natureza*, Schopenhauer ressalta que sua metafísica “possui efetivamente uma fronteira comum com as ciências físicas”. Portanto, Schopenhauer quer, aqui, buscar uma aproximação: estreitar os resultados de sua metafísica da experiência. Como vimos anteriormente, a metafísica schopenhauriana tem uma proposta de ser imanente, de ser experimentada. A vontade deve ser encontrada na experiência interna, e assim essa vontade deve ser encontrada também separada de nossa inteligência:

Digo eu, essa coisa em si, esse substrato de todos os fenômenos (e, com isso, de toda natureza), nada mais é que aquilo que conhecemos imediatamente, que chamamos em no interior de nosso ser de Vontade; que, por isso essa vontade, longe de, como supunham todos os filósofos até agora, ser inseparável da inteligência ou um mero resultado da mesma é fundamentalmente distinta e independente do todo, independente da cognição, que é de origem secundária e posterior, podendo, portanto, subsistir e manifestar-se sem a cognição, o que é realmente o que acontece em toda Natureza¹⁸¹.

Tal Vontade é o primordial em um mundo onde o resto são apenas representações, fenômenos. Ela se manifesta em todos os reinos tanto nas “ações arbitrárias dos animais, quanto nos instintos orgânicos de seu corpo animado, e em suas formas e constituições, chegando até a vegetação das plantas e por fim no reino inorgânico, na cristalização”¹⁸². Dessa maneira, Schopenhauer marca sua diferença com relação às outras filosofias, pois aqui ele separara radicalmente a Razão da Vontade, e diferentemente de todas as outras filosofias coloca a Razão como subordinada da Vontade.

Para Schopenhauer, foi Kant quem, criticando em sua “Dialética Transcendental” as Ideias da Razão, começou a aproximação da filosofia teórica com as ciências. Na visão de Schopenhauer, o principal obstáculo para Kant nesse caminho foi principalmente a chamada ideia de alma racional:

Enquanto existisse tal ideia, não era possível estabelecer uma fisiologia filosófica; e tanto menos enquanto também o seu correlato, a matéria real e puramente passiva tivesse necessariamente de ser posto como material do corpo como uma

¹⁸¹ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 718.

¹⁸² *Idem, ibidem.*

essência subsistente em si só como um ser em si.(...) Ocorre, porém, que, sob influência de uma tal ideia da razão, ele não podia ensinar nada além de que seria essa alma simples e racional que construiu o corpo dirigindo e levando a cabo todas as funções orgânicas interna. (...) A *anima rationalis*, porém, permaneceu inabalada em suas honras e louvores como um hóspede estrando na casa do corpo, instalado no sótão¹⁸³.

É aqui que Schopenhauer entra e diferencia-se das doutrinas anteriores, e fundamenta a primazia da Vontade sobre a Razão. Pois ele propõe a separação completa do querer com relação à inteligência:

O traço fundamental de minha doutrina, que a distingue de todas as que existiram, é a separação completa entre vontade e inteligência, entidades consideradas por todos os filósofos, todos os que me antecederam, como inseparáveis e até mesmo a vontade como condicionada pelo conhecimento, que seria a base de nossa essência espiritual, chegando a vontade, na maioria dos casos, como mera função do conhecimento¹⁸⁴.

Consequentemente, segundo Schopenhauer, o eterno e indestrutível, o princípio vital do ser humano, não é a alma, mas a Vontade. E o intelecto é secundário, mera função cerebral condicionada por ela. Por sua vez, a Vontade é o *prius* do organismo, a Vontade é a própria essência que se apresenta como corpo apenas na representação, e a representação é mera função cerebral. Seguindo esse raciocínio, o corpo só aparece devido ao que Schopenhauer denomina de “formas da cognição” (funções cerebrais), isto é, o corpo sempre aparece extenso, de acordo com tais formas e nunca fora destas, nunca de maneira imediata.

Portanto, todas as ações corporais são apenas atos singulares da Vontade figurados na representação, e a forma do corpo como um todo é a imagem representativa da Vontade como todo, dessa maneira, a Vontade é a agente das funções orgânicas e também das ações externas.

Nesse ponto, Schopenhauer separa definitivamente o metafísico e o físico: a fisiologia, argumenta o filósofo de Frankfurt, explica o que há de “espiritual” no homem, ou seja, o conhecimento como produto do que nele é físico. De outra forma, a metafísica schopenhaueriana nos mostra que esse eu físico é um produto da vontade, e que até mesmo a matéria depende da representação, sem a qual ela não pode subsistir:

¹⁸³ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 731.

¹⁸⁴ *Idem, ibidem.*

A percepção e o pensamento serão explicados cada vez melhor a partir do organismo, **mas jamais o a vontade – pelo contrário: a partir dela será explicado o organismo**; conforme demonstrarei sob a próxima rubrica. Eu estabeleço, pois primeiramente a vontade, enquanto coisa em si, como absolutamente originária; em segundo lugar, a sua mera visibilidade, sua objetivação, o corpo; e em terceiro lugar o conhecimento como mera função de uma parte desse corpo¹⁸⁵.

A Razão será, então, seguindo os passos de Schopenhauer, a vontade de conhecer objetivada, como representação, pois a vontade “necessita da cognição para seus fins”¹⁸⁶. Entretanto, a função cerebral condiciona o mundo com sua representação, logo condiciona também o corpo, sendo esse um objeto da intuição, assim como toda a matéria em geral, pois, como vimos, ela já é dada na representação, e não conseguimos imaginar um mundo sem sujeito. Logo cognição e matéria (sujeito e objeto) existem apenas um para o outro, são duas partes constituintes da aparição.

Olhando para essa “inversão” fundamental de Schopenhauer, podemos dizer que a vontade atua tanto quando ela é voltada para um objeto, como mero processo cognitivo, quanto nos processos internos que antecedem as ações externas, é, dessa forma, sua condição, criando e mantendo tudo desde a vida orgânica, passando pela circulação sanguínea e a secreção até a digestão.

4.2 A DISTINÇÃO ENTRE A VONTADE E O ARBÍTRIO

Se a vontade atua em todos os casos como foi dito, temos então de separar o que é propriamente a vontade do que é o arbítrio, pois se assim não fosse não teríamos a possibilidade de escolha e estaríamos fadados a um fatalismo. Nesse sentido, Schopenhauer nos diz que a Vontade pode perfeitamente existir sem o arbítrio. Este, por sua vez, se dá somente quando a Vontade é iluminada pela razão, pelo cérebro:

Arbítrio é a Vontade ali onde ela é iluminada pelo intelecto, onde, portanto, motivos, isto é, representações agem como sua causa motora: quer dizer, o ato é a medida pelo cérebro. O motivo pode ser definido como uma excitação exterior, sob a qual nasce momentaneamente uma imagem no cérebro, cuja mediação a vontade realiza o efeito propriamente dito, a ação corporal¹⁸⁷.

¹⁸⁵ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 732.

¹⁸⁶ *Idem, ibidem*.

¹⁸⁷ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 733.

Entretanto, quando se trata da espécie humana, pode ocupar-se dessa imagem um conceito constituído a partir e em conjunto de imagens antigas, e assim esse novo conceito não é mais um conceito presente na intuição, pois os motivos não estão mais ligados apenas ao contato com a intuição, mas também a conceitos que podem medir entre eles suas forças sobre a Vontade e assim permitir certa “escolha”. Nos animais essa escolha está muito mais ligada ao campo de visão, à intuição do objeto mesmo. Ao contrário do homem que também possui seu campo de ação no âmbito do pensamento, na esfera da ligação de conceitos com outros conceitos, em uma palavra na memória.

Dessa maneira, podemos dizer que o arbítrio se refere sempre aos movimentos que não devem “como os dos corpos inorgânicos, as causas no sentido mais estrito da palavra, nem a meras excitações, como os movimentos das plantas”¹⁸⁸, mas sim aos *motivos*. Os motivos pressupõem sempre a Razão: a cognição é justamente o meio das motivações:

Fisiologicamente, é também possível caracterizar a diferença entre excitação e motivo da seguinte maneira: a excitação provoca a reação imediatamente, partindo da mesma parte sobre a qual ela reagiu, o motivo, por outro lado, é um excitante que precisa fazer um desvio pelo cérebro, onde nasce por meio de uma imagem que somente então traz à tona a reação subsequente, a qual é agora chamada de ato de volição¹⁸⁹.

Por conseguinte, podemos argumentar, como faz Schopenhauer, que a diferença entre os movimentos arbitrários e os não arbitrários não diz respeito ao que é primário, em uma palavra, à Vontade, mas de modo contrário diz respeito ao que é secundário, isto é, diz respeito à cognição:

Na consciência humana, a qual se distingue da animal por não conter somente representações intuitivas, mas também conceitos abstratos que atuam, independentes da diferença temporal, ao mesmo tempo e lado a lado, graças aos motivos nessa consciência entra em cena o arbítrio no sentido mais estrito da palavra, ao qual denominarei de decisão eletiva (*Wahlente-scheidung*), e que, porém consiste apenas no fato de o motivo mais poderoso para o caráter individual dado sobrepujar os outros, determinando a ação, da mesma maneira que um impulso é subjulgado por um impulso contrário mais forte, ocorrendo, portanto, como exatamente a mesma necessidade de que um movimento de uma pedra impulsionada¹⁹⁰.

Tendo claro, portanto, essa distinção entre Vontade e Arbítrio, e entendo que o arbítrio é, como vimos, um processo de aparição da Vontade, podemos afirmar que a

¹⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 733.

¹⁸⁹ *Idem, ibidem*.

¹⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 734.

Vontade atua também, segundo Schopenhauer, em processos sem a cognição, sem pensamento como veremos a seguir.

4.3 A VONTADE COMO FUNDAMENTO DOS PROCESSOS NÃO COGNITIVOS

Para Schopenhauer todos os movimentos do corpo partem, então, da Vontade, e isso não implica que tais movimentos sejam arbitrários. Se fossem movimentos arbitrários, eles seriam determinados por motivos, e os motivos não passam de representações que têm sua sede no cérebro.

De forma contrária, Schopenhauer aponta que os processos internos do organismo são impulsionados pelos estímulos, assim como acontece com as plantas. A diferença dos movimentos internos das plantas com relação aos processos animais encontra-se no fato de que no organismo animal se fez necessário, para a apreensão do mundo, os órgãos dos sentidos, assim como também se fez necessário um sistema nervoso. Os órgãos dos sentidos são comparados por Schopenhauer com um “ministério do exterior”, e o sistema nervoso com um “ministério do interior”, sem que com isso se exclua a autonomia e onipresença da Vontade:

Sabemos também pela mais segura experiência que nas ações guiadas pelo sistema nervoso central e acompanhadas de consciência, o agente propriamente dito é a vontade, conhecida por nós na mais imediata consciência, e não no mundo exterior; e não podemos, portanto, não podemos deixar de supor que são igualmente manifestações da vontade, as ações que brotam do sistema nervoso, estão sob a direção de seus centros subordinados, ações que mantem a duração do processo vital, se bem que nos é completamente desconhecida a causa que vem acompanhada, assim como as da consciência, que como sabemos tem sua base no cérebro.(...) Parece quase absurdo querer fazer do corpo um servo de dois mestres, derivando suas ações de duas fontes primárias fundamentalmente distintas, e atribuir o movimento de braços e pernas dos olhos, lábios garganta língua e pulmões, dos músculos faciais e abdominais à Vontade; e, por outro lado, deixar os movimentos do coração, das veias, os movimentos peristálticos nos intestinos, a absorção das vilosidades intestinais e das glândulas e todas as secreções partirem de um princípio totalmente distinto, desconhecido para nós e eternamente misterioso, o qual se designa por nomes como vitalidade, *Archaus* [arqueu], *spiritus animales*, força vital, impulso formador; termos que, em conjunto dizem tanto quanto X¹⁹¹.

¹⁹¹ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 735-736.

Existem ainda, segundo Schopenhauer, provas específicas de que os movimentos não arbitrários têm sua origem, assim como os movimentos arbitrários, na Vontade. Um exemplo dessas provas é então a contração e dilatação da pupila que ocorre segundo o aumento e a diminuição de luz, e não conseguimos dilatar e contrair a pupila de forma arbitrária. Além disso, pode-se notar ainda que mesmo quando um movimento de um membro é arbitrário, existe nesse processo um grande número de modificações antecedentes de outros processos para que ele aconteça, que não entram na consciência. Como, por exemplo, no “modo pelo qual os tendões e as fibras musculares são contraídos graças a uma modificação no tecido celular do músculo, a qual ocorreria devido a uma condensação do vapor sanguíneo nele contido que se torna sangue líquido; essa condensação, por sua vez, ocorreria pela ação dos nervos, e esta – pela Vontade”¹⁹².

Seguindo essa argumentação, podemos afirmar que o movimento que parte da Vontade acontece fora da consciência. Na consciência podemos ver apenas o seu resultado, e este se dá por meio da intuição da forma do espaço no cérebro, que se apresenta em conjunto com o corpo.

Segundo Schopenhauer, também podemos notar a Vontade atuando fortemente nas paixões e afetos, quando, por exemplo, aceleramos os batimentos cardíacos em momentos de alegria ou de medo, ou quando ficamos vermelhos em momentos de vergonha, pálidos com um susto, ou choramos quando estamos tristes e em várias outras manifestações de nosso corpo. Em contrapartida, os atos de nosso cérebro, os atos cognitivos, não influenciam de modo algum no funcionamento de nosso organismo confirmando a cognição como um ato secundário:

...todos os processos e modificações internos que não se referem mais que ao conhecer deixando a Vontade fora do jogo, por maiores e mais importantes que sejam, permanecem sem influência sobre o funcionamento do organismo, a não ser quando uma atividade muito esforçada e prolongada do intelecto fadigue o cérebro, esgotando-o gradualmente até por fim esgotar o organismo como um todo; o que confirma mais uma vez que o conhecer é de natureza secundária, e nada mais é que a função do orgânica de uma parte, um produto da vida, sem que forme o núcleo interno de nosso ser, a coisa-em-si, sem que seja metafísico, incorpóreo e eterno como a Vontade.¹⁹³

¹⁹² *Idem*, p. 738.

¹⁹³ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 739.

A Vontade, nesse sentido, é o que permanece, não envelhece, não se cansa e não se modifica. Ela é a essência constante e presente em toda a natureza, é a mesma em nós e nos animais. O animais possuem por causa da Vontade os mesmo afetos humanos: a alegria, tristeza, amor e etc... .Dessa maneira, argumenta Schopenhauer, que Meckel em seu *Arquivo de fisiologia* de 1819¹⁹⁴, chegou de modo empírico no resultado de que a vida vegetativa, a formação do embrião, a assimilação dos alimentos, e a vida dos vegetais poderiam ser consideradas como manifestação da Vontade: “talvez, diz ele, seja possível justificar a suposição de certa vontade livre em cada movimento vital – a planta parece dirigir-se livremente em direção à luz”.¹⁹⁵

Neste ponto, Schopenhauer também identifica a Vontade nos escritos de Burdach, mais especificamente em sua obra *Fisiologia como ciência experimental*, onde ele, segundo Schopenhauer, coloca o amor próprio como uma força que pertence a todas as coisas sem distinção, verificando tal força tanto nas plantas, quanto nos corpos inanimados e por fim nos animais. Esse amor próprio pronunciado por Burdach é na visão do filósofo de Frankfurt a vontade de vida.

4.4 A VONTADE NA NATUREZA ANIMAL

Segundo Schopenhauer, Burdach ainda afirma que o desenvolvimento dos órgãos humanos se dá de acordo com o querer da espécie, como acontece com a retina que se forma, pois o embrião quer apreender o mundo:

Não menos expressivo é o testemunho dado à minha verdade pelo douto e profundo Burdach em sua grande *Physiologie*, vol.2, 474, onde ele trata do último fundamento da constituição do embrião (...) “O cérebro desenvolve a retina pelo fato de o embrião querer apreender em si as impressões da atividade no mundo; a mucosa do trato intestinal desenvolve-se em pulmões pelo fato de o corpo orgânico querer entrar em relação com os materiais elementares do mundo; do sistema vascular brotam órgãos reprodutivos pelo fato de o indivíduo querer viver somente na espécie e querer multiplicar sua vida”¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Segundo Schopenhauer, Meckel dificilmente teria tido acesso à sua obra *O mundo como Vontade e Representação*, pois esse teria sido lançado muito pouco tempo antes, e por isso Schopenhauer conta com esse pronunciamento como uma comprovação empírica de sua Vontade. (SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 739).

¹⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 739.

¹⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 744.

Podemos dizer que, para Schopenhauer, cada órgão deve ser considerado como a expressão de um querer, realizado por um ato da vontade, não de um indivíduo, mas sim da espécie¹⁹⁷. Em seus complementos ao *Mundo Como Vontade e representação*, Schopenhauer nos explica que a Vontade de Vida se exterioriza como um esforço da conservação do indivíduo, porém esse esforço é um mero estágio para o esforço da conservação da espécie. Esse esforço deve então ser mais impetuoso, pois a sobrevivência da espécie é prioridade com relação à sobrevivência do indivíduo. Cada forma animal é o desejo da vontade de vida evocada pelas circunstâncias: “por exemplo, ela é tomada pelo desejo de viver em árvores, de pendurar-se em seus ramos, de alimentar-se de suas folhas, sem ter que lutar com outros animais e sem jamais pisar no chão: esse desejo se manifesta, ao longo de um tempo infinito, na forma (ideia platônica) do animal denominado de bicho-preguiça”¹⁹⁸.

Dessa maneira, podemos afirmar que, para Schopenhauer, as adequações de cada animal à sua forma de vida são uma prova da absoluta conformidade aos fins. Cada órgão animal com sua função muito particular demonstra, assim, a força da Vontade. A Vontade independente da Razão, totalmente livre dos processos cognitivos:

Pois antes de mim tomava-se, como já discutido sob a rubrica anterior, vontade e cognição como totalmente inseparáveis, chegando até considerar a vontade como uma mera operação da inteligência, essa suposta base de tudo que é espiritual. De acordo com essa visão, portanto, onde quer que a vontade estivesse atuante, esta devia estar sendo guiada por uma inteligência, e conseqüentemente também no presente caso. O meio da inteligência, porém, que, enquanto tal, está voltado pra fora, implica que uma vontade que aja por meio dele só possa agir para fora, isto é, de um ente sobre outro. Por isso não se buscou a vontade, cujos, vestígios inconfundíveis foram encontrados, ali, onde se os encontrou, mas se a deslocou para fora, fazendo do animal um produto de uma vontade estranha a ele, guiada pela inteligência, e cuja cognição, portanto, haveria de ter sido muito nítida, uma finalidade elaborada, que teria antecedido a existência do animal, e que, conjuntamente com a vontade cujo produto o animal é, teria de ser externa a ele¹⁹⁹.

Partindo dessa argumentação, os animais teriam forçosamente de existir primeiro na e como representação antes de existir na realidade. Para Schopenhauer, no entanto, a realidade do mundo não deve ser construída com a ajuda da cognição e nem a partir de fora, mas, de modo contrário, vir de dentro.

¹⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, Tomo II. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 613.

¹⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 745.

¹⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 745-746.

A razão, como dissemos, é exclusiva ao homem e é, assim, um produto totalmente secundário, e ela não deve ser a condição do mundo. O *mundo inteligível* não pode, dessa maneira, anteceder o *mundo sensível*, pois é justamente do *mundo sensível* que o *mundo inteligível* recebe todo seu material. Não é o intelecto que traz a natureza, e sim a Natureza que traz o intelecto²⁰⁰.

A Vontade, por sua vez, pode ser encontrada em todos os lados, ela se manifesta em tudo como primordial e é por isso que Schopenhauer explica todos os fatos teleológicos a partir da vontade do próprio ente em que se encontra:

Além do mais, a prova físico-teleológica deixa-se enfraquecer já por meio da observação empírica de que as obras do instinto animal – a teia da aranha, a colmeia das abelhas, o cupinzeiro etc. – são constituídas como se tivessem surgido inteiramente por consequência de um conceito de finalidade, de uma ampla preparação e deliberação racional, enquanto são evidentemente obra de um instinto cego, isto é, de uma vontade não guiada pela inteligência: donde segue que concluir, a partir de tal constituição uma tal gênese – como sempre ao concluir-se a causa a partir do efeito – não é seguro²⁰¹.

Desta maneira, podemos questionar se, no desenvolvimento, foram os modos de vida que se ajustaram as espécies, ou se foram as espécies que se ajustaram ao modo de vida. Na visão de Schopenhauer, se olharmos superficialmente, pensaremos que a

²⁰⁰ Esse ponto na filosofia de Schopenhauer é bastante polêmico, surge aqui um paradoxo, pois logo no primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer fala que o mundo é meramente representação e precisa de um sujeito que conhece. O mundo depende, dessa forma, do “primeiro olho que se abriu”, e aqui, nesse ponto, como vimos, temos uma natureza que traz o intelecto. O paradoxo poderia se resumir da seguinte forma: a filosofia de Schopenhauer se encerraria em um ciclo, pois a representação é um produto do cérebro e o cérebro é um produto da representação. Para Salviano, em seu artigo *O olho da mosca: A Antinomia do conhecimento na filosofia da natureza de Schopenhauer*, esse paradoxo faz da filosofia de Schopenhauer “uma irrealidade onírica de seu sonho metafísico”, pois em sua visão não há solução para o ciclo. Porém, como o próprio Salviano nos mostra, Schopenhauer já havia notado a existência do tal paradoxo logo no primeiro capítulo de *O Mundo como Vontade e Representação* e o denominou de “Antinomia da faculdade de conhecimento”, e para ele existia uma solução, que é semelhante à solução kantiana das antinomias da razão, ou seja, Schopenhauer recorre aqui à distinção entre o fenômeno e a coisa-em-si. Tempo, espaço e causalidade só pertencem ao fenômeno e nunca à coisa-em-si, ou seja, o mundo como representação é apenas um lado do mundo, seu lado “exterior”, o mundo ainda possui um outro lado, o da coisa-em-si. O mundo da coisa em si está fora do tempo, do espaço e da causalidade. Essa dupla significação começa, então, com o primeiro conhecimento e podemos dizer que o que passa a existir com o primeiro olho que se abre é o mundo como representação e não o mundo como Vontade. Portanto, é só no mundo como representação que os graus de desenvolvimento se constituem como um *prius* do sujeito, e somente como representação podemos olhar para o sujeito como condição e condicionado. Pois no mundo como Vontade ficam de fora as relações temporais e, portanto, não existe tal contradição, pois o sujeito do conhecimento e o mundo são manifestações de uma mesma Vontade.

²⁰¹ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 747.

primeira opção é a correta, e os seres vivos se apossaram de um modo de vida que era mais apropriado a seus órgãos, utilizando a melhor maneira possível os seus órgãos: “o touro chifra por ter chifres, o pássaro voa por ter asas, e não o contrário”. Porém, se pensarmos assim, não podemos explicar “como as partes totalmente distintas do organismo de um animal correspondem, em seu conjunto, com exatidão ao seu modo de vida”, pois nenhum órgão atrapalha o outro, e sim eles se apoiam mutuamente, e nenhum deles permanece sem uso. Em suma, cada parte do animal corresponde a todas as outras quanto a seu modo de vida:

As garras estão sempre aptas a agarrar a presa, os dentes servem para dilacerá-la e quebrá-la e o canal intestinal para digeri-la, os membros de locomoção tem a habilidade de levar até o local em que a presa se encontra, e nenhum órgão jamais permanece inutilizado. Desse modo, o tamanduá, por exemplo, não possui somente garras longas nas patas dianteiras para arrebentar o cupinzeiro, mas também o focinho longo e cilíndrico como uma boca pequena e uma língua longa e filiforme coberta de muco adesivo, a qual ele insere no ninho de cupins, recolhendo-a em seguida coberta de insetos; por outro lado ele não possui dentes, pois não necessita deles²⁰².

Para Schopenhauer, a forma do tamanduá está para o cupim como o ato da Vontade está para o seu motivo. Assim, se a terra se modificasse, o Tamanduá ou se desenvolveria ou seria um fóssil. Outro exemplo dado por Schopenhauer é o do pescoço das aves, que geralmente é tão longo quanto as pernas para assim poderem alcançar seus alimentos no solo, porém nas aves aquáticas são ainda maiores, pois elas pescam e precisam pegar seu alimento embaixo da água.

Esta lei, a de que não falta nenhum órgão para o animal, para seu meio de vida, mas ao contrário todos os órgãos estão de acordo com ele, comprova que o modo de vida dos seres vivos é o que determina a sua constituição e não o inverso. Outra prova para do desenvolvimento das espécies, conforme o seu meio de vida, se dá durante a fase de crescimento: Nessa fase a ânsia da Vontade serve um membro mesmo antes dele existir e o uso do membro antecede sua existência:

Desse modo, jovens bodes, carneiros e bezerros chocam-se com a cabeça antes mesmo de possuírem chifres; o jovem javali investe para todos os lados, enquanto as presas que corresponderiam ao efeito intencionado ainda lhe faltam: por outro lado, ele não se utiliza dos dentes menores que já tem na boca e com os quais poderia realmente morder. Ou seja, o seu modo de defesa não se pauta pela arma disponível, muito pelo contrário²⁰³.

²⁰² SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 748.

²⁰³ *Idem*, p. 749.

Para Schopenhauer, fica provado, assim, fisiologicamente que a Vontade não utiliza suas ferramentas pelo simples motivo de estarem disponíveis, mas, de modo contrário, elas se desenvolvem, pois o que é primeiro e originário é o esforço para viver: “o esforço para viver não se apresenta apenas no uso, mas já na existência da arma, tanto que o primeiro frequentemente precede a última, indicando assim que a arma se produzem devido ao esforço, e não o contrário: e assim é com todas as partes do corpo em geral”²⁰⁴. E assim, podemos afirmar que é a Vontade que orienta a constituição de cada ser vivo.

Lamarck, argumenta Schopenhauer, prestou um serviço imortal na descoberta da divisão profunda que fez entre os animais vertebrados e invertebrados, afirmando que tais animais teriam tido seus órgãos desenvolvidos ao longo do tempo pela sucessão das gerações, somente por consequência de esforços da vontade do animal, que se desencadeiam de acordo com seu ambiente, por meio de seus próprios esforços repetidos e dos hábitos gerados a partir deles:

Desse modo, diz ele, as aves e os mamíferos aquáticos obtiveram gradativamente suas membranas natatórias somente por que estendiam seus dedos para nadar; aves pantaneiras obtiveram pernas e pescoços longos por consequência do seu veadar; os bovídeos obtiveram seus chifres gradualmente somente porque, na falta de uma mandíbula apropriada, lutavam apenas com a cabeça, e essa vontade de lutar gerou gradualmente chifres ou galhadas; o caramujo era a princípio desprovido de tentáculos sensoriais, mas devido à necessidade de tatear objetos que estavam à sua volta, eles se constituíram gradualmente; todos os felinos obtiveram garras somente com o tempo e a partir da necessidade de lacerar a presa, e também a bainha das garras e sua mobilidade provêm de necessidade de preservá-las ao andar e de não serem elas atrapalhados²⁰⁵.

Lamarck teria visto, dessa maneira, na visão de Schopenhauer, através de uma apreensão profunda da natureza, que a vontade de viver do animal é o elemento originário que determina sua organização. Ele, no entanto, não podia chegar à conclusão de que a vontade do animal enquanto coisa-em-si poderia estar fora das formas do espaço e do tempo, sendo, assim, mais originária que o próprio ser vivo. Por conta disso, ele supõe primeiramente um ser vivo sem órgãos e anseios determinados que traziam em si apenas a percepção. A percepção deveria, assim, proporcionar o

²⁰⁴ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 750.

²⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 750.

conhecimento das condições sob as quais o ser vivo deve viver, e tal conhecimento gera os anseios, e destes surge, por fim, os seus órgãos, seus corpos.

Para Schopenhauer, se Lamarck tivesse levado suas ideias até as últimas consequências, teria ele que ter suposto um animal primordial desprovido de qualquer órgão que seria o início de todas as espécies, e na verdade esse animal primordial seria a Vontade de vida, no entanto ela é algo metafísico e não físico:

Aliás, toda espécie animal determinou, por meio de sua própria vontade e de acordo com as circunstâncias sob as quais queria viver, sua forma e sua organização, porém não como algo físico no tempo, mas como algo metafísico fora do tempo. A vontade não surgiu da inteligência, tendo esta acompanhado o animal desde antes do surgimento da vontade, mas ela é um mero acidente, algo secundário, mesmo terciário; ao contrário, a vontade é o primeiro, o ente em si: sua aparição (mera representação no intelecto cognoscente e em suas formas espaço e tempo) é o animal equipado com todos os órgãos, os quais representam a vontade de viver sob essas condições específicas. Também o intelecto, a inteligência mesma, pertence a esses órgãos e encontra-se como todo o resto, precisamente de acordo com o modo de vida de cada animal²⁰⁶.

De acordo com o apresentado acima, as inumeráveis espécies são, em sua totalidade, a expressão do querer. A expressão dos impulsos volitivos são o que formam o caráter de cada forma animal, sendo a diferença entre as formas apenas a imagem da diferença entre os caracteres: os animais dilaceradores trazem mandíbulas e garras dilaceradoras, para caçarem e lutarem, já os animais medrosos buscam sua segurança na fuga e são dotados de pernas velozes e audição aguçada. E ao externo se corresponde o interno: os animais carnívoros tem intestinos mais curtos e os herbívoros intestinos mais longos. Assim podemos dizer que a todo o esforço da vontade representa uma modificação específica na forma, e o ambiente da presa determina sempre a forma do perseguidor.

Logo, como a Vontade equipou os seres vivos com todos os órgãos e “armas”, equipou também os animais com um intelecto, como meio para a manutenção do indivíduo e conseqüentemente da espécie. Dessa forma, o intelecto sempre está a serviço e é condicionado pela Vontade:

Os predadores necessitavam mais dele, e também possuem evidentemente muito mais intelecto que os herbívoros. O elefante em certa medida também o cavalo constituem exceções; mas a admirável inteligência dos elefantes era necessária, pois, dada a duração de sua vida de duzentos anos e a proliferação muito reduzida, ele precisava cuidar de uma manutenção mais longa e segura dos indivíduos, e isso em

²⁰⁶ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 752.

terras abundantes nos mais vorazes, fortes e ágeis predadores. Também o cavalo tem uma vida mais prolongada e uma reprodução mais econômica do que os ruminantes: além disso, sendo desprovido de chifres, presas, tromba, sem nenhuma arma além de seus cascos, ele precisava de mais inteligência e maior velocidade para escapar dos perseguidores²⁰⁷.

Os predadores não saem à caça por terem mais entendimento, mas sim pelo simples fato de quererem viver da caça que possuem. Por isso que, além de garras e mandíbulas fortes, eles também são equipados de entendimento mais refinado: “A raposa até mesmo substituiu em potencia muscular e força da mordida com um refinamento preponderante do entendimento”²⁰⁸.

Para Schopenhauer, o entendimento, depende sempre do sistema cerebral e o sistema cerebral está sempre em uma relação necessária com o restante do organismo, por esse motivo os animais de sangue frio possuem menos entendimento do que os animais de sangue quente, assim como os invertebrados possuem menos entendimento que os vertebrados. Dessa forma, o organismo é a visibilidade da Vontade, remetendo tudo a ela. As carências e fidelidades do organismo dão a medida aos meios. E tanto o organismo quanto o meio que ele está inserido precisam estar em uma relação de acordo: a planta não percebe, seguindo essa argumentação, pois não tem nenhuma mobilidade. Perceber não lhe seria útil para nada pois ela não poderia buscar o que lhe seria vantajoso, e do mesmo modo a mobilidade não lhe seria útil pois ela não teria a apercepção para guiá-la.

No ser humano, por sua vez, o entendimento é superior ao de todos os animais, justamente por suas carências que são infinitamente maiores: sua força muscular é infinitamente inferior a um símio do mesmo tamanho, a capacidade de correr é da mesma forma inferior a dos animais quadrúpedes, e até mesmo a sua reprodução acontece de forma mais lenta. Essas exigências físicas para a sobrevivência são aqui supridas pela grande capacidade intelectual. Essa capacidade intelectual, no entanto, está sempre submetida à primazia da Vontade: “Em toda parte, porém, encontramos o intelecto como secundário, subordinado, destinado somente aos fins da vontade. Fiel a essa determinação, ele permanece exclusivamente submetido a Vontade”²⁰⁹.

Nesse sentido, Schopenhauer ainda argumenta que, quando olhamos para a concordância exata da vontade e a organização de cada animal, podemos notar um

²⁰⁷ *Idem*, p. 754.

²⁰⁸ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 756.

²⁰⁹ *Idem*, p. 757.

“gabinete osteológico” e que estamos sempre diante do mesmo ente, aquele ser primordial de Lamarck, que Schopenhauer denomina de vontade de vida, modificando sua forma de acordo com as condições ditadas pelo meio em que sobrevive, porém sempre partindo de igual número e ordenação de seus ossos, prolongando ou encurtando, fortalecendo ou enfraquecendo para assim formar a multiplicidade dos animais:

Esse número, essa ordenação dos ossos chamados por Geoffroy Saint-Hilaire (*Principes de Philosophie Zoologique*, 1830) de elemento anatômico, permanecem, como ele demonstra exaustivamente, essencialmente inalterado ao longo de toda série de vertebrados, sendo uma grandeza constante, dado de antemão, determinado irrevogavelmente por uma necessidade inescrutável – cuja mutabilidade se pode comparar com a permanência da matéria em todas as mudanças físicas e químicas. Juntamente com isso, porém, vemos nesses mesmos ossos uma enorme transmutabilidade, plasticidade e maleabilidade em termos de tamanho, forma e finalidade de aplicação: e esta vemos ser determinada com força e liberdade primordiais pela vontade, de acordo com os fins que lhe são impostos pelas condições externas: ela faz deles aquilo que exige sua carência inextinguível²¹⁰.

Para Schopenhauer, tanto o ajustar dos órgãos às finalidades dos meios que vivem, quanto o ajustar da estrutura óssea e também a “harmoniosa” estrutura interna dos corpos não conseguem ser explicados de outra forma, senão por aquela que coloca o corpo animal como sua própria vontade de vida, intuída como representação, e dessa forma, intuída no cérebro sob a tutela das formas do conhecimento, sendo assim uma mera visibilidade, objetividade da vontade. Pois como vimos, nada no corpo é inútil, e contrário à sua finalidade, mas tudo é necessário e ajustado exatamente conforme a necessidade. O organismo, assim, é uma obra prima que funciona perfeitamente.

A vontade, portanto, não alimenta em primeiro lugar sua intenção, reconhecendo em seguida a finalidade. Mas ela é já imediatamente a finalidade e também sua realização. Querer e agir se confundem: o organismo se apresenta como um prodígio e não pode, dessa forma, ser comparado a nada que o ser humano consiga conceber guiado pela razão.

A doutrina schopenhauriana da Vontade mostra, dessa forma, uma Natureza, fora dos caminhos da inteligência, completamente ingênua, ela não mente, “diz justamente o mesmo ao fazer com que cada ente apenas acenda em outro – idêntico a si – a faísca vital, para que este então se construa a si próprio diante de nossos olhos”²¹¹.

²¹⁰ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 757.

²¹¹ *Idem*, p. 758.

Cada ente é, dessa forma, e isso podemos visualizar empiricamente, uma obra de si mesmo. Porém não podemos compreender a linguagem da Natureza seja ela orgânica, vegetal ou inorgânica, pois ela traz a simplicidade como sua principal marca.

4.5 A VONTADE NA NATUREZA VEGETAL E INORGANICA

Resta ainda para nós mostrarmos então que a vontade atua, assim como fizemos no reino animal, na natureza vegetal, e na natureza inorgânica, essas que obviamente são desprovidas de Razão. Segundo Schopenhauer, as observações dele sobre a fisiologia dos Vegetais será com base nos estudos franceses, mais especificamente ele vai dialogar com o empirista convicto Cuvier.

Cuvier, em sua *História dos progressos das ciências naturais desde 1789 até os dias de hoje*, nos diz que as plantas têm certos movimentos espontâneos revelados sob condições específicas, que são muitas vezes parecidos com os movimentos dos animais e dessa forma somos tentados “a atribuir às plantas uma espécie de sensibilidade e de vontade”: A copa das árvores, por exemplo, tendem em direção ao alto a não ser quando buscam a luz e se movem em direção a ela. As raízes das árvores procuram sempre um solo rico e úmido saindo de seu caminho reto para encontrá-lo.

Nesse sentido, podemos afirmar que existe na natureza uma certa *espontaneidade*, que sempre que examinada mais de perto leva a uma manifestação da Vontade. Aqui espontaneidade e Vontade se igualam com uma única ressalva de que a espontaneidade é explicada por nós por meio de uma intuição externa, enquanto a Vontade se dá a partir de nossa consciência interna, por meio de nosso corpo, como dissemos anteriormente. Podemos notar claramente essa espontaneidade, a manifestação da Vontade, nas plantas nas trepadeiras, que buscam um apoio sempre sombreado para se agarrar e, assim, crescer, buscando paredes mais escuras e fugindo do vidro, pois esse reflete a luz solar. O que há de primário nas plantas é, então, a Vontade e não o intelecto, que surge sempre somente com o cérebro:

As plantas possuem apenas algo análogo ao conhecimento, um sucedâneo seu, mas vontade elas possuem de modo efetivo, e completamente imediato, pois esta, enquanto coisa em si, é o substrato de sua fenomenalidade, assim como de qualquer outra. Procedendo de modo realista, partindo, portanto, da objetividade, é também possível dizer que aquilo que vive e age no organismo animal, quando gradualmente se eleva nos patamares dos entes, chegando ao ponto de ser iluminado imediatamente pela luz da conhecer, apresenta-se na consciência assim constituída como vontade, e é aqui conhecido do modo mais imediato e conseqüentemente melhor que em qualquer outra parte; conhecimento este que deve, portanto, fornecer a chave para a compreensão de tudo o que há de mais profundo²¹².

²¹² SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 770.

Aqui a coisa-em-si não está mais velada por nenhuma outra forma que não seja a mais simples percepção imediata. Essa percepção imediata do próprio querer é denominado por Schopenhauer de sentido interno. No reino inorgânico e no reino vegetal, a vontade é independente dessa percepção.

Dessa forma, o tornar-se consciente de si mesma da vontade é atribuído ao sentido interno, os objetos desse sentido interno são, portanto, os atos da própria Vontade, pois a representação não pode ela mesma se perceber novamente, a não ser de forma abstrata na reflexão racional. Nesse sentido, a intuição está para o pensamento como o querer está para a consciência. A consciência clara da própria existência só se dá com a existência da Razão, essa faculdade de conceitos, que coloca os seres humanos acima de todos os outros seres. As plantas, dessa maneira, só existem na consciência alheia, pois ela não possui nenhuma consciência e nem mesmo representação. Porém, o primário e necessário para a sua sobrevivência não lhes faltam, em suma, a coisa-em-si, seu substrato de sua existência está ali e é o que Schopenhauer denomina de Vontade.

Como vimos anteriormente, nos animais surgiu a inteligência, assim como os outros órgãos, apenas para a manutenção das espécies, e a inteligência se encontra de diversas maneiras em diversos animais diferentes, de acordo com a necessidade de sobrevivência do ser com relação ao seu meio de vida, suplantando assim com a cognição as carências físicas. Dessa forma, temos que concluir com Schopenhauer que as plantas, por não terem as mesmas carências dos animais, não necessitam da inteligência. A inteligência marca seu território apenas na animalidade, como é conhecida por nossa própria experiência. Sendo assim, podemos apenas, como dissemos no primeiro capítulo, conhecer os outros seres apenas por uma analogia. De modo contrário, a Vontade é aquilo que podemos reconhecer como o substrato de todos os entes e permanece, assim, sempre uma e a mesma.

Portanto, nos patamares “inferiores”, nos vegetais, como nas funções vegetativas existentes, também, no mundo animal, o estímulo é mais eficaz e substitui a inteligência como o meio das manifestações singulares da Vontade, fazendo a intermediação entre o mundo exterior e as modificações de tais entes:

Não podemos dizer que as plantas de fato percebem a luz do sol: vemos somente que elas buscam distintamente sua presença e ausência, que se inclinam e se voltam em sua direção; e mesmo que a maior parte desse movimento coincida com o de seu crescimento, como a rotação da lua com sua translação, ele não está menos dado que este, e a direção desse crescimento é determinada pela luz, assim como uma ação é determinada e cautelosamente modificada por um motivo, da mesma maneira que as

plantas gravinhadas, as trepadeiras, modificam sua localização e sua forma de acordo com o apoio encontrado. É, portanto devido ao fato de a planta possuir necessidades em geral, embora não tais que exigissem o investimento em um sistema sensorial e em um intelecto, que algo análogo deve estar em seu lugar para por a Vontade em condições de obter ao menos a satisfação que lhe é oferecida, embora seja incapaz de busca-la²¹³.

O exemplo acima dado por Schopenhauer é justamente a receptividade ao estímulo que se difere da cognição pelo fato de nos processos cognitivos o ato da vontade se mostrar apenas como representação, se separando cada vez mais com a evolução do sistema cerebral. Por outro lado, os estímulos e o querer não podem ser separados, eles se confundem em um só: quanto mais perfeito é o intelecto, mais longe fica o estímulo e o querer por ele provocado.

Na natureza inorgânica, por sua vez, encontramos a finalidade até mesmo da receptividade dos estímulos, assim como acontece com a cognição, porém permanece nessa natureza “reações distintas de cada corpo a influências distintas”. Tais reações são na visão de Schopenhauer uma analogia, ainda que longínqua, com a cognição:

Se o corpo reage diferentemente, então também a influência sobre ele deve ser distinta para que desperte nele uma afecção distinta, a qual, em toa sua apatia, ainda possui uma analogia distante para com a cognição. Se, portanto, por exemplo, a água contida encontra uma fresta, a qual utiliza avidamente, precipitando-se de maneira tumultuosa através dela, ela de fato não a reconhece, como tampouco o ácido percebe o alcalino em direção ao qual atravessa o metal, ou os flocos de papel o âmbar friccionado em direção ao qual saltam; ainda assim precisamos conceder que aquilo que desencadeia modificações tão súbitas em todos os corpos aquilo deve ter uma certa semelhança para com aquilo que ocorre em nós quando um motivo inesperado entra em jogo²¹⁴.

Esse tipo de observação, se olhado por um viés de *O mundo como vontade e representação*, serviria para demonstrar a presença da Vontade em todas as coisas. Porém, aqui a intenção de Schopenhauer é outra: o que ele pretende é mostrar em qual esfera podemos colocar a cognição quando observada de um ponto de vista externo, objetivo. Nessa perspectiva, a cognição se apresenta como o meio dos motivos, como causalidade, portanto como aquilo que recebe o estímulo de fora que implica em uma mudança imediata de dentro. E é nessa linha que flutua, para Schopenhauer, o mundo como representação, ou em suas palavras, “... a totalidade desse mundo corpóreo

²¹³ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 771-772.

²¹⁴ *Idem*, p. 772.

distribuído em espaço e tempo, o qual não pode, enquanto tal, estar dado em lugar a não ser em cérebros.”²¹⁵.

Nesse sentido, podemos dizer que a receptividade a estímulos funciona para as plantas como a cognição funciona para o reino animal, e no reino inorgânico temos a receptividade a causas de todos os tipos, e na visão schopenhaueriana tudo isso difere apenas por seus graus de desenvolvimento:

Pois é unicamente por consequência de nos animais, devido a suas carências, a receptividade para impressões externas ter se elevado a ponto de exigir o desenvolvimento do sistema nervoso e de um cérebro que surge, como uma função desse cérebro, a consciência e, nela o mundo objetivo, cujas formas (tempo, espaço e causalidade) são a maneira pela qual essa função se executa²¹⁶.

Dessa maneira, a argumentação de Schopenhauer nos leva a concluir que a cognição se volta apenas para o subjetivo e é destinada originalmente a serviço da Vontade, e assim se coloca sempre de forma secundária e subordinada, “surgindo apenas *per accidens*”. Portanto, a imagem do mundo em espaço e tempo é somente aquela no qual os motivos se apresentam como uma finalidade: “ela também condiciona a coerência espacial e causal dos objetos intuídos entre si, mas é, ainda assim, somente o intermediário entre o motivo e o ato da vontade”²¹⁷.

Para o filósofo de Frankfurt, ao encararmos o mundo pelo “ponto de vista externo”, aquele que leva em consideração os entes da natureza, podemos reconhecer que o intelecto é limitado a apenas algumas aparições e o que temos nele são apenas tais aparições sempre condicionadas de modo subjetivo, o mundo dos fenômenos, e não podemos nunca, através dele, concluir e obter um conhecimento das coisas de como elas são em si mesma. Pois, como dissemos anteriormente, na natureza encontramos a inteligência sempre como algo condicionado e assim ela não pode obter uma validade incondicional. O mundo da representação fica nesse sentido em uma linha tênue entre a causa externa, seu motivo, e o efeito provocado internamente (ato da Vontade). Pois é aqui que a razão ilumina os atos da Vontade:

Mencionei anteriormente que, onde ocorre conhecimento o motivo que entra em cena como representação e o ato da vontade que ele segue *permanecem segregados um do outro de modo tanto mais nítido* quanto mais perfeito for o intelecto, ou seja, quanto

²¹⁵ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 773.

²¹⁶ *Idem, ibidem.*

²¹⁷ *Idem, ibidem.*

mais nos tenhamos elevado na sequencia dos entes. Isso requer uma explicação mais detalhada. Onde ainda é o mero estímulo que excita a atividade da vontade, sem que se chegue a representação, ou seja, entre as plantas, a apreensão da impressão ainda não está separada do estar determinado por ela. Nas inteligências animais inferiores entre os radiários [anelídeos], cnidários, moluscos e outros semelhantes, a coisa é pouco diferente: uma sensação de fome, uma atenção por ela excitada, uma percepção da presa e um motivo para apanhá-la constituem aqui ainda todo o conteúdo da consciência, sendo no entanto, a primeira aurora do mundo como representação, cujo pano de fundo, quer dizer, tudo além do motivo que age a cada momento, permanece aqui ainda em completa escuridão. Também os órgãos do sentido são aqui, em concordância com isso, altamente imperfeitos e incompletos, uma vez que precisam fornecer a um entendimento embrionário apenas um número muito reduzido de dados da intuição²¹⁸.

Porém, no sistema schopenhaueriano, como já mostramos, em todas as partes que encontramos sensibilidade encontramos de alguma maneira um entendimento, existe ali já uma faculdade capaz de remeter um efeito a uma causa externa, pois sem esse entendimento a sensibilidade seria superficial e uma mera fonte de dores sem finalidade nenhuma. E é, como já dissemos, com a aparição dos cinco sentidos e do cérebro que esse nexos se torna mais nítido e claro. Dessa forma, o mundo como representação deve ser entendido como um pano de fundo. Entretanto, ainda mesmo os animais mais dotados da capacidade de representar, o que lhes toca é sempre algo individual:

...os gatos se esforçam, nesse sentido, por obter um conhecimento preciso do local, e a raposa por farejar esconderijo para presa futuras. Mas, além disso, não são receptivos a mais nada: talvez nenhum animal jamais tenha mirado o céu estrelado; meu cão sobressaltou-se com grande susto ao ver o sol pela primeira vez²¹⁹.

É apenas com os humanos que a separação entre o motivo e a ação pode ser reconhecida de forma nítida, o que por sua vez não quer dizer que deixa de existir aqui uma submissão da razão em relação à Vontade.

Para Schopenhauer, no ser humano comum a apreensão é mais nítida com as coisas que estão ao seu redor, na qual ele tenha algum interesse, para as outras coisas o seu intelecto se torna letárgico, as deixando sempre em segundo plano, não tendo assim aquela nitidez completa: “a admiração filosófica e a intuição artística com a aparência, no que quer que venha fazer, permanecem-lhe eternamente estranhos”²²⁰. Podemos

²¹⁸ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 774.

²¹⁹ *Idem*, p. 775.

²²⁰ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 776.

afirmar, desse modo, que a cognição é mais pura e mais objetiva, conforme ela se liberta mais da Vontade.

A relação entre a inteligência e a Vontade torna-se mais clara no sistema schopenhaueriano, quando olhamos para a totalidade dos entes, e passamos gradualmente pelos entes incondicionalmente subjetivos e chegamos até os de intelectos mais elevados. A natureza inorgânica, por exemplo, não possui nenhum indício de consciência do mundo exterior: “rochas, cepos, blocos de gelo, mesmo quando caem uns sobre os outros ou se chocam e friccionam entre si, não possuem nenhuma consciência de um mundo exterior.”²²¹. Porém, mesmo nesses casos, já podemos notar uma influência exterior, que vem de fora, que se modifica de acordo com seu posicionamento e movimentação, essa influência deve ser tomada, de acordo com Schopenhauer, como um primeiro passo em sentido da representação, em direção à consciência.

As plantas, por exemplo, mesmo sem possuir consciência alguma do mundo exterior, ainda assim buscam a luz, e muitas delas se voltam suas folhas sempre em direção ao sol, esse movimento das plantas é já, para Schopenhauer, um análogo, mesmo que ainda fraco, da percepção. A percepção entra em cena apenas com a animalidade, ou seja, os animais podem perceber, e, portanto, têm uma consciência de outros entes. E aqui temos com precisão a distinção entre o caráter da animalidade e à natureza vegetal.

²²¹ *Idem*, p. 777.

4.6 A ILUSÃO DA LIBERDADE E A SUPREMACIA DA VONTADE NOS SERES DOTADOS DE INTELIGÊNCIA

Nos animais inferiores, a consciência do mundo externo é extremamente pequena e turva, tal consciência vai se tornando mais nítida e clara com os animais mais desenvolvidos, chegando até o ser humano. O ser humano tem a capacidade máxima da consciência do mundo exterior, aqui o mundo se apresenta de forma mais nítida possível. Entretanto até mesmo na espécie humana existe uma gradação dos graus da consciência, que vai do “imbecil mais embotado ao gênio”. Porém, alerta Schopenhauer, ainda aqui existe uma supremacia da vontade sobre a razão, ou seja, a consciência sempre está a serviço do querer, e somente com uma longa reflexão, com as mais eminentes das cabeças que o objeto vai se separando do sujeito, fazendo assim com que o mundo externo se apresente mais e mais puro, fazendo com que aquele que apreende o mundo puro se eleve e atinja na forma do gênio a objetividade mais completa.

Com a razão surge, então, na espécie humana uma percepção de que intelecto e vontade são coisas separadas, logo existe então uma falsa impressão de liberdade nas ações singulares:

Quando no reino inorgânico as causas e no vegetal os estímulos ocasionam o efeito, não há, devido à simplicidade da conexão nem a mínima aparência de liberdade. Mas há na vida animal, onde se apresenta a causa ou estímulo, o motivo, e onde, encontra-se agora um segundo mundo, o da representação, e a causa se encontra em um domínio distinto do efeito, a conexão ainda é inconfundível no animal, cujo representar meramente intuitivo encontra-se a meio caminho entre as funções orgânicas que ocorrem segundo estímulo e a ação refletida do ser humano: a ação do animal é, na presença do motivo intuitivo e sem ação de um contra motivo igualmente intuitivo ou de adestramento, inevitável; e ainda assim sua representação já é separada do ato da vontade e entra por si só na consciência. O ser humano, porém, no qual a representação se elevou até o conceito, possui agora todo um mundo invisível de pensamentos que ele carrega na cabeça, fornecendo motivos e contra motivos para seu agir e tornando independente do presente e do ambiente intuitivo; aqui aquela conexão externa, e mesmo para a interna somente por meio de uma reflexão abstrata e madura. Pois para a observação externa essa motivação por meio de conceitos imprime em todos os seus movimentos o selo da premeditação, devido ao qual estes obtêm uma aparência de independência que os distingue visivelmente dos movimentos animais, mas que no fundo apenas testemunha que o homem é afetado por uma classe de representações em que o animal não toma parte. (...) Esse estado de coisas, portanto, em conjunto com a consciência daquela liberdade autêntica própria à vontade enquanto coisa em si fora da aparição gera a aparência ilusória de que até mesmo o ato singular da vontade não dependeria de nada e de que seria livre²²².

²²² SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 778.

Claramente, não podemos, seguindo o raciocínio de Schopenhauer, concordar com uma liberdade nos atos humanos particulares, e se reconhecermos os motivos veremos que os atos particulares ocorrem sempre de acordo com a necessidade. Assim, temos novamente a primazia da vontade com a razão. E, por fim, podemos afirmar que o intelecto só existe de acordo com a vontade, sendo que até mesmo essa falsa impressão que temos de liberdade se dá pela autonomia da vontade e não de nossa atividade cerebral.

5 CONCLUSÃO

Nosso estudo tem como objetivo mostrar que, para Schopenhauer, existe um primado da Vontade sobre as atividades racionais. Partindo de uma crítica severa à teoria do conhecimento na filosofia kantiana, passando pela revelação da vontade como substrato do mundo, mostrando que o mundo é, por um lado, representação e, por outro, Vontade, e chegando por fim na exposição de como a Vontade atua na Natureza, mostrando dessa maneira uma Vontade em desenvolvimento, nos trazendo a Razão como ferramenta de sobrevivência da espécie como algo apenas secundário.

Em nosso primeiro capítulo, encontramos uma crítica do próprio estatuto da Razão em Kant, que, como vimos, na visão de Schopenhauer, se mostrou falha em diversos aspectos. Entretanto, em tal crítica encontramos também a “aceitação” schopenhaueriana da estética transcendental. Tal aceitação se dá no sentido de que o filósofo de Frankfurt assume principalmente o espaço e o tempo como formas da sensibilidade e também a delimitação do conhecimento ao terreno da experiência: todo conhecimento deve, assim, ser baseado na experiência, sendo esse conhecimento científico ou metafísico.

Portanto, nesse ponto a “Crítica da Filosofia Kantiana” nos revela o caminho que será traçado por Schopenhauer, pois, apesar de aceitar a Estética Transcendental como seu guia, ele vai transpor também sua aplicação para o terreno da metafísica. A metafísica, como vimos, terá que ser agora experimentada, terá que ser imanente.

Para termos uma metafísica imanente, temos que buscar um “ponto certo” que nos permita fazer a conexão da intuição externa com a intuição interna. Esse ponto certo é, na visão de Schopenhauer, o próprio corpo. O corpo, como foi explicado, possui uma

dupla significação, sendo primeiramente uma representação entre as representações, e em um segundo momento ele é um objeto conhecido imediatamente que possibilita o *entendimento* cumprir sua função, e transformar as sensações em conhecimento. Dessa forma, o *corpo*, quando conhecido externamente, é somente uma representação, no entanto conhecido imediatamente torna-se a porta que dá acesso ao “enigma do mundo”. O *corpo*, dessa forma, tem em Schopenhauer um lugar privilegiado, pois ele permite desvendar o sentido da experiência partindo da própria experiência. Ele, conhecido de forma imediata, revela-se, como foi explicado, como Vontade. E cada ação do corpo é, assim, já uma ação da Vontade objetivada que tem seu vínculo articulada pela causalidade do entendimento. Portanto, Vontade e corpo se confundem, e temos, por conseguinte, uma metafísica imanente, uma metafísica que pode ser experienciada.

E é por analogia, então, que Schopenhauer chega à conclusão de que todos os outros seres tem em seu fundamento a Vontade, ou seja, da mesma maneira que podemos considerar nosso corpo como vontade e como representação, devemos admitir que todos os demais fenômenos são da mesma maneira, e o mundo todo é, por um lado, Vontade e, por outro, representação.

A vontade, então, tem como suas características principais ser livre, ser uma e cega. Ela é livre, pois não está submetida à lei de causalidade, essa só se aplica com relação ao mundo como representação; é uma, pois não está submetida também às formas do espaço e do tempo, e a multiplicidade dos fenômenos é apenas uma ilusão que não afeta a unidade da Vontade. E, por fim, a vontade é cega, pois também a racionalidade nasce apenas com a representação, e é mera atividade cerebral, logo é secundária e não primordial.

Tal Vontade, como demonstramos, está sempre em discórdia consigo mesma, em um eterno conflito: isso justamente pelo fato de ser ela desprovida de razão. A natureza é, por conseguinte, um reflexo de seu substrato, logo é também conflituosa. E o conflito passa ser, desta maneira, a condição de sua própria existência. Desse conflito então surgem todos os reinos da natureza, seja ela inorgânica, vegetal ou animal, e a vontade deve ser separada da cognição. Podemos notar tal separação até mesmo nos seres dotados de razão, como, por exemplo, no funcionamento constante do coração que não precisa de uma ordem racional para acontecer.

Por conseguinte podemos afirmar que cada parte do organismo deve ser considerada como um ato da vontade de vida, revelando-se como um esforço para a

conservação da espécie, e dessa forma cada órgão animal demonstra a força da própria Vontade. O mesmo se passa com a Razão, pois ela se constitui, assim como o entendimento, apenas com a aparição do cérebro, e, portanto, está limitada a um órgão que, por sua vez, é fruto da luta da Vontade consigo mesmo.

Algo parecido acontece também com os vegetais, que, por não possuírem as mesmas carências dos animais, não necessitam dos processos cognitivos e, na visão de Schopenhauer, são os estímulos que fazem o papel da razão: as plantas não enxergam a luz do sol, porém em certo sentido elas a sentem e se movimentam em sua direção. O movimentar-se em direção à luz do sol é também, assim, o querer viver da planta.

Por fim, também podemos notar a vontade de vida na natureza inorgânica, que não possui nenhum indício de consciência de um mundo exterior. Nesse reino é o mundo exterior ao que os modifica segundo seu lugar no tempo e no espaço. Essa modificação externa que a natureza inorgânica sofre é também um ato da vontade.

Dessa forma, podemos afirmar que o sistema de Schopenhauer coloca toda a realidade da natureza sobre uma única raiz: a Vontade. E temos, então, a primazia da Vontade, tanto nos seres mais primitivos e inanimados, quanto nos seres mais complexos e dotados de Razão.

Com essa primazia, a filosofia schopenhaueriana, se diferencia da tradição filosófica até então. Como é notório, em filosofias precedentes como, por exemplo, na kantiana existe uma total predileção para o aspecto racional, e, como vimos, em nosso primeiro capítulo, Schopenhauer faz a crítica à filosofia de Kant, pois tem como ponto de partida o “polo oposto”, ou seja, enquanto Kant parte do conhecimento mediato, Schopenhauer parte do conhecimento intuitivo.

Para Kant, metafísica ainda era vista da maneira mais tradicional, como aquilo que está além dos limites da experiência, a própria utilidade da Crítica da Razão Pura. Anunciada já na sua introdução, deixa claro o ponto de vista clássico kantiano: “Com um lance superficial de olhos sobre esta obra, acreditar-se-á perceber que sua utilidade seja somente negativa, ou seja, de jamais ousarmos elevarmos com a razão especulativa acima dos limites da experiência”²²³. Aqui, portanto, temos duas coisas a destacar, primeiramente, como dissemos: a metafísica está, para Kant, além dos limites da sensibilidade, e o segundo aspecto é que o caminho da metafísica Kantiana é o caminho da Razão, pois é ela que deve ser guiada para não sair dos limites do conhecimento.

²²³ - Kant. *Crítica da razão pura*, Editora Nova Cultural, 1996. p.42.

Mais adiante, ainda na mesma introdução, Kant mostra o que será o caminho para a sua ética, reforçando ainda mais o aspecto racional de sua metafísica, pois se não podemos conhecer as coisas para além dos limites da experiência, devemos ao menos poder pensá-las: “Todavia, note-se bem, será sempre preciso ressaltar que se não podemos conhecer esses mesmos objetos como coisas em si mesmas, temos que poder pensá-los. Do contrário, seguir-se-ia a proposição absurda que haveria fenômeno sem que houvesse algo aparecendo”.²²⁴

O ponto de partida schopenhaueriano, como ficou demonstrado, é o oposto: a metafísica, não deve ser buscada naquilo que não pode ser conhecido, e nem ser guiada pelos caminhos racionais, agora ela deve ser buscada na própria experiência. Portanto, Schopenhauer, desloca a metafísica para o campo da imanência, do concreto. Em suma, a experiência passa a ser a base da metafísica, e a Razão torna-se a base da singularidade.

²²⁴ Kant. *Crítica da razão pura*, Editora Nova Cultural, 1996. p43.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS

- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pintos dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Crítica da razão prática*. 1ª ed. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde Comme Volonté e Comme Répresentation*. Tradução de A. Burdeau. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.
- _____. *De la volonté dans la nature*. Paris: Quadrige / PUF, 1996.
- _____. *Crítica da filosofia Kantiana*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- _____. *Metafísica do Amor e Metafísica da Morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes 2000.
- _____. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- _____. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____. *Metafísica do Belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp Ed., 2003.

_____. *O mundo como vontade e Representação, Tomo II*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp Ed., 2005.

_____. *Sobre a Vondade na Natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *O mundo como vontade e Representação, Tomo I*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp Ed., 2015.

SECUNDÁRIAS

ALLISON, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

BARBOZA, Jair. *Uma Filosofia do Consolo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Estado estético e conhecimento*. São Paulo: Unesp Ed., 2003.

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

BECK, Lewis White (Ed.). *Kant's Theory of Knowledge*. Dordrecht: Reidel, 1974.

BENNETT, Jonathan. *Kant's Analytic*. New York: Cambridge University Press, 1966.

_____. *Kant's Dialectic*. New York: Cambridge University Press, 1974.

BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2009.

BRUM, José Thomas. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

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

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

DA SILVA, Luan Correa. *Sobre a vontade na natureza*. Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer, 4(2): 103–111, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Para ler Kant*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976.

- FRANÇOIS, Arnaud. *Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia*. Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer 2(2): 31–43, 2011.
- GUEROULT, Martial. *Introdução, metafísica do amor / metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LEFRANC, Jean. *Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- HAMM, Christian. *Sobre o direito da necessidade e o limite a razão*. Studia Kantiana 4(1): 61–84, 2003.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford (Inglaterra): Clarendon Press, 1983.
- PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*, 2ª ed., Petrópolis: Editora Vozes, 1985.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer una Filosofia de La tragédia*. Tradução de Gema Muñoz e Alonso López. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- RIBOT, Th Odile. *La Philosophie de Schopenhauer*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1874.
- ROSSET, Clement. *Schopenhauer*. Tradução de Rafael del Hierro Oliva. Valência: Pre-Textos, 2005.
- _____. *Schopenhauer, filósofo del absurdo*. Tradução de Rafael del Hierro Oliva. Valência: Pre-Textos, 2005.
- _____. *La estética de Schopenhauer*. Tradução de Rafael del Hierro Oliva. Valência: Pre-Textos, 2005.

SORIA, Ana Carolina Soliva. *Orgânico e inorgânico em “Sobre a vontade na natureza”*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer 3 (2): 195–202, 2012.