

Schopenhauer na sala de aula

Schopenhauer e o possível rompimento com o antropocentrismo kantiano Maria Clara Fritz Schwatz **A teoria do conhecimento de Arthur Schopenhauer à luz do idealismo transcendental kantiano** Isabella Nobrega Gomes Stencel **O cérebro e a realidade relativa do mundo empírico em Schopenhauer** Stéphanie Sabatke **As consequências do princípio fisiológico do conhecimento: o mundo como vontade em Schopenhauer, uma vontade de verdade em Nietzsche?** Gabriela do Espírito Santo Marchiori **Reanimar o corpo para vivificar o mundo: Schopenhauer como ponto de inflexão da modernidade** Tayéshi Yuri Kadosaki **O conceito de vontade em Schopenhauer e alguns desdobramentos na Psicanálise freudiana** Giovanni Vieira de Carvalho Novelli **Eros e Éris na filosofia de Arthur Schopenhauer** Fernanda Daniela Prado **Schopenhauer e a filosofia da moral crítica: rumo à ética animal** Luana Chrystina Martins Tosta **Justiça e Direito em Arthur Schopenhauer** Bruna Lourenço dos Santos **O Estado em Schopenhauer e o reino dos fins kantiano** Vinícius Schueda Ramos **A doutrina de negação da vontade de Schopenhauer à luz do conceito kantiano de grandezas negativas** João Gabriel Coterli Hank **A filosofia no limite da negação da Vontade de vida** Juliana Domingues de Campos

cadernospetfilosofia

2020 18.1

Schopenhauer na sala de aula



CADERNOS PET FILOSOFIA.

Revista anual publicada pelo PET de Filosofia da UFPR. Curitiba, PR, Brasil.

P. 001–220

cadernos**pet**filosofia é uma publicação do Departamento de
Filosofia da Universidade Federal do Paraná

editores

**Cezar Prado, Gabriela do Espírito Santo Marchiori, Leandro Neves Cardim,
Leonardo Silveira Maika de Oliveira, Luan Corrêa da Silva, Lucas
Nascimento Vhnieska, Tayeshi Yuri Kadosaki.**

grupo pet

**Leandro Neves Cardim (professor-tutor), Luan Corrêa da Silva (professor-
tutor), Alexandre Caldas, Bruna Rafaelli de Paula Costa, Cezar Prado,
Everton Carvalho de Souza, Gabriela do Espírito Santo Marchiori,
Gabriel Pereira Gioppo, Gabriel Parolim Tozetto, Juliane Gonçalves
Conceição Roberto, Karine Cristiane de Souza Barboza, Leonardo
Silveira Maika de Oliveira, Lucas Nascimento Vhnieska, Tayeshi Yuri
Kadosaki.**

Reitor **Ricardo Marcelo Fonseca**

Vice-Reitor **Graciela Inês Bolzón de Muniz**

Pró-Reitor de Graduação **Eduardo Salles de Oliveira Barra**

Diretor do Setor de CHLA **Lígia Negri**

Chefe do Departamento de Filosofia **Maria Adriana Camargo Cappello**

Coord. do Curso de Graduação em Filosofia **Cristina Foroni Consani Klein**

Departamento Filosofia UFPR

Rua Doutor Faivre 405 6° andar

80060-150 Curitiba Brasil / Telefone [41] 3360-5098

cadernos**pet**@gmail.com.br / petfilosofiaufpr.wordpress.com

ISSN 1517-5529

Luan Corrêa da Silva¹

Com muita alegria, apresento-lhes a “Edição especial: Schopenhauer na sala de aula”, uma iniciativa em conjunto, envolvendo alunas, alunos e o professor da disciplina “Tópicos Especiais em História da Filosofia Contemporânea II”, ofertada no segundo semestre de 2019 junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná – UFPR.

A presente edição é composta de artigos elaborados a partir de alguns dos trabalhos finais da disciplina, cuja proposta era a de abordar a filosofia de Arthur Schopenhauer, pensador do século XIX, a partir de alguns temas que ligeiramente o deslocam para a tradição da filosofia contemporânea. Os textos que o leitor e a leitora encontram nesta edição especulam sobre alguns desses temas e são resultados dos diálogos estabelecidos em sala de aula, que ora vêm a público na forma de artigos.

Assim, Maria Clara Fritz Schwatz, em *Schopenhauer e o possível rompimento com o antropocentrismo kantiano*, investiga em que medida Schopenhauer é crítico ao antropocentrismo kantiano, recorrendo a filósofas contemporâneas; Isabella Nobrega Gomes Stencil, em *A teoria do conhecimento de Arthur Schopenhauer à luz do idealismo transcendental kantiano*, apresenta os principais pontos de aproximação e distanciamento de Schopenhauer em relação ao idealismo transcendental de Kant; Stéphanie Sabatke, em *O cérebro e a realidade relativa do mundo empírico em Schopenhauer*,

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Professor Substituto da Universidade Federal do Paraná – UFPR. <http://lattes.cnpq.br/3872205394158034>. <https://orcid.org/0000-0001-5913-6744>. E-mail: luanbettiol@gmail.com

concentra-se na epistemologia schopenhaueriana para estudar o cérebro como chave de compreensão da relação entre idealidade transcendental e realidade empírica; e Gabriela do Espírito Santo Marchiori, por sua vez, em *As consequências do princípio fisiológico do conhecimento: o mundo como vontade em Schopenhauer, uma vontade de verdade em Nietzsche?* avalia as diferentes consequências da fisiologia do conhecimento de Schopenhauer na filosofia de Nietzsche.

Voltando-se, também, para o debate de filósofas contemporâneas, Tayéshi Yuri Kadosaki, em *Reanimar o corpo para vivificar o mundo: Schopenhauer como ponto de inflexão da modernidade*, recoloca o pensamento de Schopenhauer como ponto de inflexão da modernidade; Giovanni Vieira de Carvalho Novelli, em *O conceito de vontade de Schopenhauer e alguns desdobramentos na Psicanálise freudiana*, explicita alguns dos pressupostos da psicanálise freudiana; Fernanda Daniela Prado, em *Eros e Éris na filosofia de Arthur Schopenhauer*, elucida aspectos importantes da Vontade de vida; e Luana Chrystina Martins Tosta, em *Schopenhauer e a filosofia da moral crítica: rumo à ética animal*, extrai importantes consequências para a ética animal.

Bruna Lourenço dos Santos, em *Justiça e Direito em Arthur Schopenhauer*, apresenta a concepção de justiça e o papel do Estado no pensamento de Schopenhauer; Vinícius Schueda Ramos, em *O Estado em Schopenhauer e o reino dos fins kantiano*, mais especificamente, confronta a concepção de Estado de Schopenhauer com o conceito kantiano do reino dos fins; João Gabriel Coterli Hank, em *A doutrina de negação da vontade de Schopenhauer à luz do conceito kantiano de grandezas negativas*, por seu turno, contextualiza a doutrina da negação da vontade de Schopenhauer com o conceito de grandezas negativas de Kant; por fim, Juliana Domingues de Campos, em *A filosofia no limite da negação da Vontade de vida*, aborda o tema do “limite” da filosofia, tomando como mote a tentativa de conceitualização do nada, no último parágrafo da obra do filósofo.

Agradecemos ao Departamento de Filosofia da UFPR pelo apoio e incentivo de nossa proposta, em especial ao grupo PET do curso de Filosofia pelo esforço conjunto em vincular aos cadernospetfilosofia essa importante iniciativa que integra ensino, pesquisa e extensão. Para muitas

e muitos autores, trata-se da primeira oportunidade de publicação científica e um incentivo à produção acadêmica. Esperamos que o mote “na sala de aula” gere ainda mais frutos ao ensino de filosofia e que a sala de aula possa também tornar-se um rico laboratório de pesquisa filosófica.²

O cadernospetfilosofia é uma publicação do grupo PET do curso de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, de periodicidade anual, dedicado à divulgação de pesquisa realizada por estudantes de graduação e pós-graduação em Filosofia. Trata-se, assim, de uma revista de estudantes, editada por estudantes, sob a supervisão de professores-tutores, e endereçada aos estudantes de filosofia, visando oferecer-lhes um modelo e padrão de pesquisa desenvolvida por seus pares no Brasil.

Boa leitura!

² “Schopenhauer na sala de aula” é inspirado no título da coleção organizada pelo professor Vinicius de Figueiredo “Filósofos na sala de aula”, bem como na sua primeira formulação, título do ensaio do professor Rubens Torres Filho “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”, ensaio este que é dedicado à professora Maria Lúcia Cacciola.

11 Schopenhauer e o possível rompimento com o antropocentrismo kantiano

Maria Clara Fritz Schwatz

34 A teoria do conhecimento de Arthur Schopenhauer à luz do idealismo transcendental kantiano

Isabella Nobrega Gomes Stencel

60 O cérebro e a realidade relativa do mundo empírico em Schopenhauer

Stéphanie Sabatke

105 As consequências do princípio fisiológico do conhecimento: o mundo como vontade em Schopenhauer, uma vontade de verdade em Nietzsche?

Gabriela do Espírito Santo Marchiori

124 Reanimar o corpo para vivificar o mundo: Schopenhauer como ponto de inflexão da modernidade

Tayéshi Yuri Kadosaki

135 O conceito de vontade em Schopenhauer e alguns desdobramentos na Psicanálise freudiana

Giovanni Vieira de Carvalho Novelli

144 Eros e Éris na filosofia de Arthur Schopenhauer

Fernanda Daniela Prado

156 Schopenhauer e a filosofia da moral crítica: rumo à ética animal

Luana Chrystina Martins Tosta

165 Justiça e Direito em Arthur Schopenhauer

Bruna Lourenço dos Santos

177 O Estado em Schopenhauer e o reino dos fins kantiano

Vinícius Schueda Ramos

192 A doutrina de negação da vontade de Schopenhauer à luz do conceito kantiano de grandezas negativas

João Gabriel Coterli Hank

204 A filosofia no limite da negação da Vontade de vida

Juliana Domingues de Campos

Schopenhauer na sala de aula

Schopenhauer e o possível rompimento com o antropocentrismo kantiano

Maria Clara Fritz Schwatz

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR
maclaimaria@gmail.com

Resumo: A pesquisa que aqui se apresenta é uma tentativa de mostrar em que medida Schopenhauer é crítico ao antropocentrismo kantiano. Esse tema partiu de uma perspectiva ecofeminista sobre um aparente conflito entre alguns pontos da filosofia de Schopenhauer: 1) a influência de Kant sobre sua obra, 2) as evidências de machismos e, curiosamente, 3) a sua utilização por filósofos contemporâneos para pensar uma ética animal ou ambiental. O primeiro ponto, baseado em críticas à tradição moderna, sugere que Schopenhauer seja leitor de uma teoria antropocêntrica. O segundo não permite ignorar que a realização de sua filosofia produz pelo menos um tipo de desigualdade. E o terceiro sugere, no sentido de diminuir os sofrimentos político-ecológicos tão presentes na atualidade, uma ética que atribui um mesmo valor moral à toda natureza ou pelo menos a todos os animais, inclusive humanos. O objetivo deste artigo é, então, investigar se, de fato, Schopenhauer é crítico ao antropocentrismo kantiano e pode ser utilizado para pensar uma ética mais igualitária e abrangente, ou se as mesmas críticas feitas a Kant por algumas teóricas ecofeministas também se aplicam ao pensamento schopenhaueriano.

Palavras-chave: Schopenhauer, Kant, antropocentrismo.

Introdução

Schopenhauer é apresentado por alguns de seus intérpretes como um filósofo atual. Sua metafísica dita imanente é trazida à tona hoje não só para problematizar o egoísmo que rege o sistema econômico, mas para apresentar uma alternativa mais solidária de nos relacionarmos com a multiplicidade do mundo. Seu pessimismo já foi recurso para posicionamentos políticos tanto reacionários, quanto progressistas. E o que venho explorar aqui neste artigo é se este filósofo realmente pode ser utilizado para superar o

antropocentrismo escrito em sua época. Em especial, aquele realizado pela filosofia kantiana e que permeia a tradição filosófica, o direito, a produção de ciência e tantos outros âmbitos da cultura ocidental.

O antropocentrismo kantiano a que me refiro é o fundamento metafísico para a homogeneização e restrição da produção de saberes, é o fundamento para diversos tipos de desigualdade e para a legitimação de tomar qualquer ente diferente do humano enquanto um meio para realizar a sua própria vontade. Essa metafísica tem por pressuposto que somente seres racionais são dignos de valor moral e que só podem ser legitimados os conhecimentos universalizados por meio da razão. Esses dois pressupostos da filosofia de Kant autorizaram, no auge da modernidade, que parte privilegiada da sociedade determinasse aquilo que é digno de ser um fim em si mesmo e aquilo que seria usado para o benefício da “espécie”.

A crítica a este pensamento se torna uma atualidade pelo contexto de colapso ambiental em que estamos todos inseridos hoje. A produção de conhecimentos que se diz livre de subjetividades não se interessou pelo modo como a narrativa épica do progresso¹ causaria efeito no ambiente que a compõe. Quem espalhava a feitiçaria capitalista² não imaginava que o ambiente forçaria a espécie humana a torná-lo protagonista de suas histórias novamente. O ambiente colapsou, reagiu ao egoísmo dessa espécie que pode

¹ Expressão usada por Isabelle Stengers ao longo de suas obras para ironizar a ideia de progresso que se apoia na produção de uma ciência positiva para ditar uma realidade.

² Referência ao livro de Isabelle Stengers e Philippe Pignarre, *A feitiçaria capitalista*. Neste livro, o capitalismo é tomado como um sistema feitiçeiro e que só pode ter suas “verdades” propagadas na medida em que os conhecimentos conflitantes com a nova ordem produtiva, a exemplo dos saberes das bruxas, eram estrategicamente desqualificados.

outra vez ver a trama das incontáveis personagens com as quais a natureza povoa a história social. O ambiente se segmentou no aquecimento global, no desequilíbrio climático, no esgotamento dos recursos, na elevação das marés, nas chuvas ácida, na poluição dos lençóis freáticos, nas epidemias, nas doenças respiratórias e em muitos outros.

Minha investigação se desdobra a partir daqui sobre como Schopenhauer responde a tal contexto da atualidade. Sua teoria seria favorável aos ativistas ambientais ou aos economistas ultraliberais? Schopenhauer estaria à esquerda ou à direita do caos? De que forma seu pessimismo poderia favorecer as minorias desse contexto? Para responder a essas questões, começo por explicitar algumas bases da filosofia Schopenhaueriana.

Unidade orgânica do mundo e a ética não antropocêntrica

Schopenhauer, no sexto parágrafo de *O mundo como vontade e representação*, faz uma exposição acerca das características e limites do conhecimento. Logo no início, o filósofo situa o desenvolvimento de sua fala no âmbito da representação. Ou seja, no âmbito do conhecimento que um sujeito toma sobre um objeto e que é próprio do aspecto de individuação do mundo fenomênico. Pois, apenas neste, há uma multiplicidade de corpos distintos em tempo e espaço e, por conseguinte, corpos capazes de conhecer uns aos outros.

Internamente e mesmo se tratando de uma representação, pode-se dizer que conhecemos o nosso corpo como um objeto em si, pois o percebemos de modo imediato. Ao passo que, para representar qualquer outra coisa externa a nós mesmos, é necessária a mediação do corpo e seus órgãos sensoriais. Por esse motivo, pode-se destacar uma primeira limitação do

conhecimento: a unilateralidade ou parcialidade da atividade de apreensão de qualquer objeto diferente do nosso próprio corpo. O projeto de Schopenhauer é, pois, superar essa limitação a fim de alcançar um conhecimento “pleno da essência do mundo”³.

Para isso, vale concentrar-se sobre as formas pelas quais conhecemos o mundo e suas características. Pode-se dizer que o entendimento identifica as relações de causalidade; a ordem em que a matéria do mundo fenomênico muda sua forma de aparecer. O entendimento, enquanto também um objeto do mundo fenomênico completamente ligado ao corpo, está submetido e encontra-se para suprir as necessidades orgânicas do indivíduo. Porém, anterior ao entendimento etiológico, existe algo que o fundamenta: a experiência imediata da mudança de estímulos sofrida pelo corpo. Logo, existem duas condições para conhecer o mundo intuitivo: a primeira, “é a capacidade dos corpos de fazerem efeito uns sobre os outros, de produzirem mudanças entre si” ou, sob outro aspecto, a causalidade que existe para e a partir do entendimento; e a segunda, “é a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade de certos corpos em ser objetos imediatos do sujeito”⁴.

O que é possível concluir das condições para a assimilação do mundo intuitivo é que o corpo é conhecido imediatamente e que o conhecimento subjetivo (a visão parcial sobre os corpos externos) surge de e apenas para o entendimento. Isto é, a etiologia serve apenas as necessidades orgânicas do indivíduo que conhece e, por isso, a ordem das mudanças dos corpos externos⁵ não pode dizer sobre sua essência.

³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 62, §6.

⁴ SCHOPENHAUER, 2005, p. 63, §6.

⁵ Definição do conhecimento da causalidade em Schopenhauer.

Outra possível conclusão é a de que o corpo, enquanto condição para intuir objetos externos, é condição também para o entendimento. Por isso, a não ser que o corpo seja tomado segundo sua extensão, ele não pode ser considerado objeto do entendimento. De toda essa introdução, segue-se que os corpos dos animais são conhecidos mediatamente e que a ação de conhecer, por existir para e estar submetida as limitações do corpo e do mundo orgânico, representam um caráter de animalidade.

Segundo Schopenhauer, todos os animais (até os mais imperfeitos) possuem a faculdade do entendimento e é por essa faculdade que as ações são determinadas. Ou seja, todo o animal possui conhecimento sobre causalidade para intuir o mundo fenomênico. No entanto, apesar de todos os animais possuírem igualmente o exercício do entendimento, há uma diversidade de agudeza e de extensão da esfera cognitiva⁶ entre as espécies e, inclusive, entre os próprios indivíduos humanos.

Os níveis mais agudos da cognição refletem, por exemplo, no entendimento de causas e efeitos presentes na natureza, na abstração de regras universais e leis naturais, no alcance de efeitos intencionados, para elaboração de instrumentos e máquinas e na atividade de persuasão. A abstração é a atividade própria da razão, e esta última é própria da espécie humana. Na espécie humana, entendimento e razão se apoiam mutuamente na intuição do mundo e na abstração de juízos verdadeiros. Tal combinação de entendimento e razão confere ao homem alguns privilégios: o saber, a ciência, a linguagem e a ação deliberada⁷. Segue abaixo uma tabela que mostra,

⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 64, §6.

⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 98, §10.

esquemática, a diferença entre razão e entendimento na produção correta de conhecimento e no engano:

Faculdade	Atividade	Acerto	Engano
Razão	Saber	Verdade	Erro
Entendimento	Intuir	Realidade	Ilusão

Tendo a razão como aquilo que concerne o saber aos homens, a caracterização das formas que conhecemos o mundo como um caminho para superar a unilateralidade da intuição e para atingir um conhecimento “pleno da essência do mundo”, me preocupo agora em expor o modo como Schopenhauer caracteriza a razão.

Saber significa “ter determinados juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária, juízos estes que têm algum tipo de fundamento suficiente de conhecer exterior a si mesmos, isto é, são *verdadeiros*”⁸. Para Schopenhauer, os animais não têm a capacidade de saber, mas de intuir; nos casos em que possuem uma esfera cognitiva mais aguda, mas ainda sem utilizar da razão, têm a capacidade de recordar e fantasiar. Além do entendimento, uma outra característica que diz-se comum aos homens e aos animais é a consciência, pois ambos, de modo geral, representam. Neste último aspecto, considera-se diferentemente as plantas, as quais, apesar de seres vivos assim como os homens e as demais espécies animais, não possuem consciência.

⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p. 99, §10.

Encerro aqui a explicação sobre o modo como Schopenhauer caracterizou a atividade consciente dos homens e dos animais, aquilo em que diferem e aquilo que têm em comum e que determina suas ações. Agora pretendo mostrar a argumentação em que o filósofo expõe o que conhecemos (espécie humana) e que se trata da essência do mundo, o que se trata de Ideias e o que aparece apenas enquanto fenômeno.

Como dito anteriormente, os humanos conhecem a partir do entendimento e da razão e, a partir dessa última, abstraem o conhecimento de regras universais e leis da natureza. No parágrafo 26 de sua principal obra, Schopenhauer diz que forças naturais são fenômenos imediatos da vontade e que, pelo fato do princípio da razão conferir apenas às noções fenomênicas de tempo, espaço e causalidade, o conhecimento sobre a essência das coisas o foge. Tempo, espaço e causalidade são noções próprias ao modo como as coisas aparecem no mundo fenomênico. As forças naturais encontram-se fora e anteriores a essas noções, portanto, não podem ser apreendidas pelo princípio da razão. Pelo princípio de razão é possível, apenas, conhecer a aplicação das forças naturais no mundo fenomênico.

Ainda no parágrafo 26, encontra-se uma nova distinção entre ser humano e as demais espécies animais: o grau de individuação, que entre os homens aparece de modo bem mais acentuado do que entre os indivíduos da mesma espécie dos demais animais. Isto aparece nos homens, por exemplo, na dificuldade de caracterizar suas atividades: “cada indivíduo tem de ser estudado e fundamentado por si mesmo”⁹. Enquanto que, nos indivíduos animais não humanos, suas características correspondem às características da espécie. Além disso, nas espécies de plantas, a individualidade está submetida

⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 193, §26.

ao ambiente e não ao próprio indivíduo vivo, já no reino inorgânico, ela não existe.

As forças naturais aplicam-se igualmente a todos os corpos e todas as particularidades. Por esse motivo, quando a aplicação de uma força natural é conhecida a partir da experiência e abstraída em uma lei universal, essa lei pode ser utilizada em cálculos e em predeterminações com exatidão¹⁰. É a multiplicidade de como uma mesma força natural se realiza em diferentes situações no mundo fenomênico o que dificulta ao homem conhecer plenamente aquilo que há de essencial no mundo.

Ainda assim, saber qual é a essência das coisas é possível e, para isso, se faz necessário distinguir as forças naturais que se aplicam ao modo sobre como as coisas aparecem e o próprio mundo fenomênico. As forças naturais se referem ao que Schopenhauer chamou de Ideias. As Ideias podem ser conhecidas pela superação do princípio de razão, na clarividência filosófica. Esta superação é quando o indivíduo, a partir da razão, se coloca livre de suas vontades individuais para conhecer leis universais.

Portanto, a diferença entre as forças naturais e o próprio mundo fenomênico é que, enquanto a primeira expressa um grau de objetivação da vontade, a segunda diz respeito apenas ao modo como aparecem nos domínios do tempo, espaço e causalidade. Apenas ao mundo fenomênico cabe a fundamentação, pois apenas a ele cabe explicações de causalidade. Enquanto que, por se encontrar fora do eixo tempo e espaço, a essência do mundo ou a vontade não pode ser fundamentada e apreendida pelo princípio da razão. A essência das coisas, que está presente em todas as formas extensas que a matéria pode tomar, é a vontade sem-fundamento tornada visível.

¹⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 193, §26.

Assim como a vontade é a essência de qualquer mudança da forma de aparecer da matéria, é correto dizer que a vontade é a essência de qualquer ação tomada pelo homem (que nada mais é do que um modo particular de mudar a forma de como aparecemos fenomenicamente). Como dito anteriormente, o que determina as nossas ações é a faculdade do entendimento. E, pelo fato desse entendimento existir da mesma maneira nos homens e nos animais, pode-se concluir que a essência do agir humano é a mesma essência do agir de todas as demais espécies animais.

Pois aqui, como lá, trata-se de uma única e mesma Vontade que aparece, diversa nos graus de sua manifestação, múltipla nos fenômenos e, nesse aspecto, submetida ao princípio de razão, porém em si mesma livre de todas essas determinações¹¹.

Finalmente, pode-se dizer que, enquanto um grau de objetivação da vontade sem-fundamento, o caráter de um indivíduo condiciona suas ações sem uma explicação causal. Por isso, um mal caráter, por exemplo, não pode ser explicado como uma falta de “sermões” e “doutrinas”¹². O que possui explicação é apenas o modo como o indivíduo exterioriza seu caráter e isso não diz sobre sua essência; o modo como o indivíduo exterioriza seu caráter é completamente condicionado pelas circunstâncias. Porém, as ações e as escolhas tomadas não podem ser explicadas a partir desses fenômenos exteriores ao indivíduo, pois todas são motivadas pela vontade, “cujo

¹¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 201, §26.

¹² SCHOPENHAUER, 2005, p. 201, §26.

fenômeno é esse homem”¹³. Portanto, a essência do agir tanto dos homens quanto dos animais é a mesma e uma vontade sem-fundamento.

Sobre as críticas ao antropocentrismo kantiano

Para esse momento da pesquisa pretendo mostrar, a partir de certas filósofas ecofeministas, como alguns aspectos da ética e da epistemologia kantiana são fatores antropocêntricos.

Schopenhauer foi fortemente influenciado por Kant e uma das características da filosofia do seu antecessor que mais aparece no pensamento schopenhaueriano é a oposição das noções de fenômeno e coisa em si. Porém, há divergências entre o modo como Schopenhauer herda tais noções e como elas aparecem originalmente no final do século XVIII. Por isso, mostrarei um pouco sobre como Kant entende a coisa em si e o fenômeno na produção de conhecimento.

Kant não admite a possibilidade de conhecer as coisas em si, apenas enquanto fenômenos. Apesar dessa limitação, a epistemologia de Kant possui em seu centro a razão, faculdade pela qual se torna possível produzir conhecimentos que, apesar serem apreendidos segundo as categorias do entendimento (propriedade do sujeito que conhece), possuem validade objetiva. Um juízo com validade objetiva, para Kant, é aquele que permanece verdadeiro após a abstração de todas as condições subjetivas da intuição das mesmas¹⁴. Ou seja, este filósofo pensou em uma superação das condições subjetivas da intuição através da racionalidade, no sentido de pensar juízos que fossem universalmente aceitos.

¹³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 202, §26.

¹⁴ KANT, 2015, p. 81.

Sobre um ponto possivelmente curioso da epistemologia em questão, me atento à interpretação da historiadora Lorraine Daston sobre o conceito de *objetividade* ou *validade objetiva*. A historiadora que discute o uso da palavra “objetividade”, aponta Kant como uma transição de tal uso: do campo ontológico para o campo epistemológico com algum viés transcendental. Foi na filosofia dele que o questionamento acerca da objetividade do conhecimento se concretizou no campo das ciências naturais. A realização de Kant na história do termo “objetividade” foi a seguinte:

Kant ligava a verdade de uma ideia com a comunicabilidade da ideia: ‘A pedra de toque da crença (*Fürwahrhalten*), seja convicção (objetiva) ou mera persuasão (subjetiva), é, pois, externamente, a possibilidade de comunicá-la’(...). Kant era cuidadoso ao apontar que a comunicabilidade em si mesma era apenas um “meio subjetivo” para superar a privacidade do próprio julgamento, e não seria suficiente para criar a persuasão completa. Entretanto, a combinação feita por Kant (...) sob a rubrica do ‘objetivo’, convidava a borrar estas distinções e provou-se profético de coisas por vir. (...) as ciências naturais foram elevadas ao status de sua realização mais completa¹⁵.

Para Daston, esse esforço de abstrair as condições subjetivas das ciências naturais constituiu o que ela chamou de *objetividade aperspectivista*: “que trata da eliminação de idiossincrasias individuais (ou ocasionalmente coletivas, de estilos nacionais ou antropomorfismos)”¹⁶. A historiadora alega que a *objetividade aperspectivista* (bem como a ideia de *validade objetiva* em Kant) não se trata apenas de validade metafísica, mas, antes disso, trata-se de um valor

¹⁵ DASTON, 2017, p. 26.

¹⁶ DASTON, 2017, p. 17.

moral engendrado ao longo da história do uso do termo “objetividade”. Daston afirma isso ao evidenciar que a origem da *objetividade aperspectivista* se deu na filosofia moral e estética.

Ainda sobre a teoria do conhecimento de Kant, a respeito das consequências desse conceito que o filósofo ajudou a construir no campo das ciências naturais, Daston entende que o valores por trás da *objetividade aperspectivista* se manifesta nas seguintes condutas:

Não há dúvidas que estas afirmações aparentadas evidenciam um ideal elevado ao invés de uma realidade sociológica: cientistas podem ter desistido de escrever na primeira pessoa do singular, mas não desistira de assinar seus próprios artigos. Também há alguma justiça na acusação de que, ao enterrar suas identidades individuais no coletivo impessoal, os cientistas na verdade engrandeceram, ao invés de renunciarem, a sua autoridade social e intelectual. (...) os valores da objetividade aperspectivista deixam traços visíveis na conduta dos cientistas, em sua cada vez mais forte preferência por métodos e observações mecânicas, a sua cada vez mais refinada divisão do trabalho científico e em seu foco cada vez mais exclusivo na comunicabilidade¹⁷.

Dito tudo isso, o problema gerado pela ideia de objetividade em Kant que pretendo apontar neste texto é o inanimismo¹⁸ atribuído aos objetos de conhecimento quando se pensa em tais objetos enquanto entes passíveis de serem apreendidos racionalmente na totalidade daquilo que significam. É certo que podemos apreender qualquer ente intuído na experiência

¹⁷ DASTON, 2017, p. 35.

¹⁸ Segunda a ideia de animismo presente no artigo *Reativar o Animismo* de Isabelle Stengers (Cf. 2017).

racionalmente, mas não podemos tomá-lo enquanto tal. Isto é, não se deve reduzir qualquer objeto de conhecimento às noções de causalidade e previsibilidade que abstraímos a partir dele. Pois, se assim for feito, o ente conhecido será tomado mesmo como um mero objeto, destituído de vontade. Sua capacidade de agenciamento é reduzida a uma visão mecanicista de suas ações e à previsão do modo como causará efeito na vida humana (de modo restrito ao interesse em questão). Essa forma de fazer ciência a título de uma dita “eliminação de idiosincrasias” parte de uma visão de que a natureza é aquilo que se encontra sob domínios da razão¹⁹.

Não bastasse isso, a ideia de uma razão que conhece através dos corpos (enquanto ferramentas para intuir informações sobre a natureza) mas que é destituída deles, foi o que resultou na influente ideia de que existem conhecimentos neutros a título de “a Ciência”:

A Ciência, quando considerada no singular e com “C” maiúsculo, pode de fato ser descrita como uma conquista generalizada propensa a traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo. (...) aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização²⁰.

O que Stengers quer dizer com “produto do processo de colonização”, nesse caso, é justamente o modo de tomar seu objeto de conhecimento mesmo como um mero objeto, destituído de vontade. Essa vontade reprimida pelas ciências modernas pode ser traduzida no vocabulário da filósofa como uma “agência que não nos pertence”, onde esse “nos”

¹⁹ STENGERS, 2017, p. 6.

²⁰ STENGERS, 2017, p. 4.

representa os pesquisadores e possivelmente as pessoas por quem os pesquisadores falam. Portanto, a filósofa trata da repressão das demais formas que os entes têm de causar efeito (no sentido de animar²¹) ou de se expressarem livremente, que não aquelas previstas mecanicamente e universalizadas pelos esforços de produzir uma ciência neutra.

E não se trata apenas de repressão. Na proposição cosmopolítica, Isabelle Stengers aponta com maior foco para a condição de tomar aquilo que se conhece apenas enquanto seu interesse e seu contexto. Para a filósofa da ciência, a pesquisa não é possível sem estar submetida ao contexto e a situação ecológica em que o pesquisador se encontra. Então, quando se pensa nos objetos de pesquisa enquanto entes passíveis de serem apreendidos racionalmente na totalidade daquilo que significam, só é possível conhecê-los segundo a função atribuída a eles que atende ao interesse da pesquisa. Em outras palavras, os entes conhecidos são tomados como meios e não como fins e, por isso, o que resulta de uma prática científica que se intitula neutra²² possivelmente não é só a passividade ou o mecanicismo designado aos objetos de pesquisa, mas uma necessidade de que tais objetos sejam, em si, destituídos de valor moral.

É nesse sentido e não por acaso que, a partir do século XIX na ascensão das estruturas sociais e econômicas para o capitalismo, as ciências naturais tiveram um papel determinante na exploração e poluição do ambiente e a medicina ocidental passou entender o corpo humano de forma abstraída. É nesse sentido, também, que o uso da objetividade aperspectivista pelas ciências naturais pode ser considerado antropocêntrico e significativo para

²¹ Termo utilizado por Isabelle Stengers.

²² Termo utilizado por Donna Haraway no Artigo *Saberes localizados* (Cf. 1995).

eclosão do colapso ambiental. Porém, se retornarmos ainda ao que a historiadora Lorraine Daston disse sobre a origem da objetividade aperspectivista, veremos que a teoria kantiana não é antropocêntrica em consequência da aplicação de tal conceito, mas, antes disso, nos valores que a fundamentam.

O que Kant estabelecia, originalmente, é que os fins supremos são sempre fins da razão (cf. Deleuze, 1987). A razão é, assim, a única e própria juíza de si mesma. A implicação dessa concepção para a ética, o direito e os animais é que, segundo ela, só os entes finitos e racionais podem ser fins em si mesmos – opondo-se assim às coisas, simples meios²³.

O que Juliana Fausto diz acima é justamente o valor que confere o antropocentrismo a Kant; dado que, para o filósofo, a única espécie do mundo que possui a faculdade da razão e, portanto, dignidade é a espécie humana²⁴. Um dos projetos da Juliana nessa tese é investigar como a vida política dos animais outros que humanos se relaciona com as possibilidades cosmopolíticas de sobrevivência no atual contexto de crise ambiental.

Irei esclarecer, agora, um pouco sobre como a ética kantiana impossibilita qualquer cosmopolítica em que os animais diferentes dos humanos estejam inclusos. Para isso, tratarei sobre o imperativo categórico: o método que Kant desenvolve e que concede dignidade apenas aos seres racionais.

A ética kantiana se explicita no emprego do conceito de imperativo categórico. Entendo esse conceito como um procedimento empregado por

²³ FAUSTO, 2017, p. 128.

²⁴ FAUSTO, 2017, p. 128.

alguém e que resulta em um dever²⁵ x que se vale para todos os seres racionais e em todos os contextos. O imperativo categórico é utilizado para determinação de leis morais e puras, nas quais, por puras, Kant toma tais leis como neutras e universais²⁶. Assim, ressalto que, ao desenvolver sua ética, Kant está mais preocupado na determinação de deveres que superem a contingência das éticas fundadas empiricamente, do que na sua própria aplicabilidade²⁷.

Para o filósofo do séc. XVIII, o dever, por possuir um valor moral puro, poderia ser fruto do senso comum de todos os seres racionais que se valessem do imperativo categórico e da boa vontade²⁸. Pois, bastaria a qualquer sujeito ser racional para ter a capacidade de concluir que se deve agir de um modo x determinado a priori segundo um critério de universalidade. Sua moralidade está na autonomia do indivíduo, que pensa, por ele mesmo, na possibilidade ou impossibilidade de universalização de um modo de agir x ²⁹.

Os deveres morais assim os são porque podem ser universalizados. Mas há uma barreira metodológica que implica na exclusão dos animais outros que humanos, que é a seguinte: os deveres morais são universalizados através da razão e, sendo os animais destituídos desta, os únicos que podem ser considerados agentes e fins da moralidade são os seres humanos. Sendo assim,

²⁵ Dever: conceito central da ética kantiana (DUTRA, 2002, p. 30).

²⁶ DUTRA, 2002, p. 134.

²⁷ DUTRA, 2002, p. 30.

²⁸ Boa vontade: “condição do dever e consiste em respeitar a lei moral, tendo como motivação necessária e suficiente da ação a simples conformidade à lei” (DUTRA, 2002, p. 30).

²⁹ DUTRA, 2002, p. 41, 42.

na metafísica dos costumes³⁰, Kant complementa a exclusão dos animais outros que humanos ao afirmar que “qualquer suposto dever diante de outros entes que não os humanos não passa, afinal, de dever para consigo mesmo”³¹.

Isto é, que os homens só tenham obrigações morais para com eles mesmos não significa que as coisas não possam estar contidas, como meios que são, nestas obrigações. E é assim em relação aos animais; tratá-los de forma cruel é contrário ao dever do homem para consigo mesmo pois assim ele enfraquece uma disposição natural a ser moral com outros homens³².

As ciências reducionistas e mecanicistas que se intitulam neutras e universais, somadas aos valores morais antropocêntricos pregados por Kant, autorizaram uma visão de natureza que existe a serviço da espécie humana e a serviço dos interesses egoístas difundidos.

O rompimento de Schopenhauer com a ética antropocêntrica de Kant

Enumerando-se os aspectos da filosofia kantiana apresentadas anteriormente em dois momentos, teremos um que diz respeito à epistemologia e outro que diz respeito à ética. Eles são, respectivamente: 1) o inanimismo atribuído aos entes não racionais pela ideia de *validade objetiva*; 2) a exclusão dos animais não racionais do poder de agenciamento e dos fins morais. Me preocupo, agora, em mostrar como Schopenhauer se opõe a

³⁰ Segundo a interpretação de Juliana Fausto (2017, p. 128).

³¹ FAUSTO, 2017, p. 128.

³² FAUSTO, 2017, p. 129.

ambas ideias a partir de uma mesma noção, a essência mesma e uma que determina as ações dos homens e das outras espécies animais.

Primeiramente, para lidar com o aspecto epistemológico apontado, volto ao que Schopenhauer fala sobre as formas como conhecemos o mundo fenomênico e sobre a coisa em si. Para este filósofo, tanto a faculdade do entendimento quanto a da razão são condicionadas e limitadas pelo corpo e existem para atender as necessidades orgânicas do indivíduo que conhece. Como essas necessidades orgânicas do indivíduo são próprias do mundo fenomênico, a esfera cognitiva existe originalmente apenas para intuir e sobreviver neste mundo e não para conhecer a essência das coisas. Assim, as categorias do conhecimento não são capazes de verificar qualquer ente na totalidade daquilo que significam (como faz Kant com os entes não racionais). Em todas as coisas intuídas há algo que não pode ser explicado segundo as relações causais, pois sempre há algo de mais essencial e que existe fora dos eixos tempo e espaço. Esse algo é a vontade sem-fundamento que determina as mudanças de forma da matéria, bem como – e de forma equivalente – as ações dos homens e dos animais. É nesse sentido que Schopenhauer se afasta da ideia Kantiana de que os objetos de conhecimento não racionais podem ser tomados enquanto entes passíveis de serem apreendidos racionalmente na totalidade daquilo que significam. O filósofo inclusive denomina essa atitude de Kant como um “egoísmo teórico”³³. Para Schopenhauer, não só a essência dos animais é inalcançável, como também não pode ser apreendida pelo princípio de razão.

Para expor o modo como Schopenhauer se coloca sobre o segundo aspecto da filosofia kantiana apresentada (a exclusão dos animais da agência

³³ SILVA, 2018, p. 9.

e dos fins morais), irei utilizar o que aquele diz sobre a essência do agir e a sua filosofia ética. A exclusividade do homem em possuir um grau mais agudo da esfera cognitiva e de possuir a faculdade da razão não o torna, segundo Schopenhauer, a única espécie a possuir dignidade (como acontece em Kant). Para o filósofo, a essência da ação é uma e a mesma e para todas as formas individuais nas quais a vontade se manifesta, seja uma pedra que cai, um passarinho que voa ou um homem que fala. Não só isso, mas o caráter do homem, assim como a de um cachorro, por exemplo, tem sua essência na vontade sem-fundamento. Ou seja, o seu caráter não pode ser moldado segundo deveres determinados racionalmente (assim como deve ser feito na ética de Kant).

Para Schopenhauer, o que representa uma ação moral é a ação por compaixão:

Se acompanharmos a argumentação de Schopenhauer e concluirmos que toda ação moral genuína é ação que se dirige a outrem e que, além disso, é ação que se opõe ao egoísmo (enquanto ação dirigida visando a si mesmo), então toda ação verdadeiramente moral só pode ter por motivação o sentimento da compaixão. Mas a diferenciação, a alteridade, só pode ser estabelecida do ponto de vista empírico, do observador, pois o sentimento da compaixão não é fruto de nenhum contágio por semelhança, produzido a partir de uma imagem do outro, que faz o agente sentir-se ‘no lugar do outro’. É, mais propriamente, a dissolução do *principium individuationis*, responsável pela individuação e pela diferenciação, cuja dissolução consiste em que o agente e o paciente da ação sejam um e o mesmo. Essa identificação só é possível com uma metafísica de fundo, que assente uma completa união mística entre os indivíduos³⁴.

³⁴ SILVA, 2017, p. 67.

Nesta passagem, Luan da Silva esclarece muitos pontos interessantes para a comparação entre a ética schopenhaueriana e kantiana: a) a ação moral para Schopenhauer, diferente da aplicação do imperativo categórico, está voltada para o outro e não para o interior de si mesmo; b) naquele, a base para justiça é o sentimento de compaixão³⁵ e não o princípio da universalização; c) o sentimento de compaixão parte da dissolução das diferenças de imagem, enquanto que para Kant, o campo das ações morais está apenas na espécie humana pelo fato de que seus indivíduos possuem, em comum, a racionalidade; d) aquilo que para Schopenhauer depende da união mística entre os indivíduos, pode ser determinado por apenas um indivíduo pela aplicação do imperativo categórico para Kant.

Tendo comparado as duas teorias, pode-se ainda deduzir algumas coisas. A ideia de misticismo em Schopenhauer, atribuído a todos os entes que compõem o mundo fenomênico pode significar uma visão não colonialista sobre o modo como o homem pode se relacionar com os demais entes não racionais. Seja o objeto do conhecimento uma planta, um ente inorgânico, um animal ou até um instrumento derivado do artifício humano. Segundo a interpretação de Luan da Silva, Schopenhauer expõe em sua teoria uma série de tipos de agenciamentos que não podem ser explicados racionalmente em sua integridade. Isso possibilita, principalmente, o rompimento com a ideia de uma ciência livre de idiosincrasias.

Conclusão

³⁵ SILVA, 2017, p. 18.

O fato de Schopenhauer rejeitar que a maior parte dos animais seja destituída de valor moral e vista como meio para os fins humanos, representa seu grande avanço frente ao antropocentrismo kantiano. Esta é uma crítica fundamental para poder pensar em formas menos desiguais da espécie humana se relacionar com a multiplicidade com a qual divide o mundo. Com isso, o filósofo também aceita que as minorias do contexto do colapso ambiental, como as classes humanas menos favorecidas, os animais e talvez as plantas, causem efeito no mundo à sua maneira; sem serem diminuídos ou extintos por não serem considerados úteis. Ele abre uma possibilidade para viver com as diferenças de forma não predatória, no sentido de não causar mais sofrimento e de tomar para si aquele sofrimento que existe no outro. Assim, a poluição dos oceanos será considerada injusta por causar sofrimento as espécies marinhas, bem como a devastação das florestas será considerada injusta por causar sofrimento aos animais que nela vivem.

Ainda que não tenham sido explorados nessa pesquisa, há vários aspectos da filosofia de Schopenhauer que o prendem em seu tempo histórico. Por exemplo: a produção da dicotomia homem/animal e homem/natureza; a naturalização do individualismo; o privilégio da racionalidade sobre a intuição e, conseqüentemente, do homem sobre o animal e do homem sobre outros indivíduos da mesma espécie, etc. Essas são estruturas teóricas da tradição moderna fortemente presentes em Schopenhauer e que colocam em jogo a imanência de sua filosofia. Essa afirmação de sua época parece – e eu diria que contradiz, a atualidade do filósofo no contexto de colapso ambiental. Talvez essa aparente contradição retrate que Schopenhauer não elimina a hierarquia da racionalidade sobre a animalidade. Mas que, descrente com a sua espécie, tenha a colocado meio

patamar abaixo, aproximando-a dos outros animais sem se igualar a eles. Será que ainda assim é possível dizer que existe algum aspecto da filosofia de Schopenhauer que o posiciona à esquerda do caos ambiental que sofremos hoje? Eu diria que sim, e mais de um. Mas não se pode deixar de reforçar que, em alguma medida, a filosofia schopenhaueriana normaliza o domínio do homem sobre o ambiente em que escreve sua história.

Referências bibliográficas

- CHEVITARESE, Leandro. **Considerações sobre a “atualidade” de Schopenhauer**. Sofia, v. 7, n. 2, p. 43-58, jul/dez 2018.
- CHEVITARESE, Leandro. **“Schopenhauer e a Ética Ambiental”**. In: CARVALHO, R; COSTA, G.; MOTA, T. (Orgs.): Nietzsche – Schopenhauer: Ecologia Cinza, Natureza Agônica. Fortaleza: EdUECE, 2013.
- DASTON, Lorraine. **Historicidade e Objetividade**. Tradução, Derley Manazes Alves e Fancine Legelski. São Paulo: Editora LiberArts, 2017.
- DUTRA, Delamar Volpato. **Kant e Habermas. A reformulação discursiva da moral Kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- FAUSTO, Juliana. **A cosmopolítica dos animais**. 2017. 300f. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2017.
- HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, n. 5, p. 7-41, 1995.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução, Fernando Costa Matos. 4 ed. Petrópolis: Editora: Vozes, 2015.

- RAMOS, Flamarion. **Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer.** Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, v. 9, p. 35-53, 2018.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo.** Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- SILVA, Luan Corrêa. **Metafísica Prática em Schopenhauer.** 2017. 177 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2017.
- SILVA, Luan Corrêa. **A unidade ética em “O mundo como vontade e como representação” de Schopenhauer.** Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, v. 9, p. 4-15, 2018.
- STENGERS, Isabelle. **A Proposição Cosmopolítica.** Tradução: Raquel Camargo e Stelio Marras. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, 2018.
- STENGERS, Isabelle. **Reativar o animismo.** Tradução, Jamille Pinheiro Dias. Caderno de leituras, Edições Chão da Feira, n. 62. 2017.

A teoria do conhecimento de Arthur Schopenhauer à luz do idealismo transcendental kantiano

Isabella Nobrega Gomes Stencel

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR
isabellastencel@gmail.com

Resumo: Neste artigo, pretende-se descrever os pontos de maior relevância à teoria do conhecimento de Arthur Schopenhauer, levando em consideração a farta influência do idealismo transcendental kantiano em sua produção filosófica. No que diz respeito à formulação do conhecimento empírico, bem como às faculdades e princípios envolvidos no processo, busca-se promover a comparação entre os elementos pertinentes aos sistemas elaborados pelos respectivos filósofos, a fim de tornar explícitos os momentos em que Schopenhauer alinha-se ao idealismo transcendental kantiano e, igualmente, os momentos em que o filósofo rompe com seu predecessor por meio da elaboração de um sistema filosófico original, de notória relevância para a história da filosofia.

Palavras-chave: Teoria do conhecimento, Arthur Schopenhauer, idealismo transcendental, Immanuel Kant.

Introdução

Considerando a relevância do idealismo transcendental kantiano para os filósofos contemporâneos à inauguração desta forma de se entender a relação entre sujeito, mundo e conhecimento, seria possível verificar certa influência deste conceito sobre a produção filosófica de Arthur Schopenhauer?

O artigo em questão tem por intuito investigar as aproximações e distanciamentos entre o idealismo transcendental inaugurado por Immanuel Kant e o considerado por Arthur Schopenhauer. Mais especificamente, tem-se por objetivo investigar as condições formais da produção do

conhecimento empírico como consideradas pelos autores em questão. Serão abordadas, igualmente, as faculdades e princípios envolvidos no processo de conhecer, bem como as fontes e limites do conhecimento acerca dos objetos.

O idealismo transcendental na Crítica da Razão Pura

O idealismo transcendental kantiano refere-se, em linhas gerais, à hipótese de que o homem seja dotado de um aparato intelectual (e racional) que condiciona, *a priori*, a possibilidade de formulação (e organização) de todo conhecimento possível. Participam deste processo duas faculdades fundamentais à determinação dos objetos empíricos: a sensibilidade e o entendimento.

É necessário estabelecer que o percurso entre a faculdade do entendimento e um objeto disposto no campo de experiência possível é mediado pela faculdade da intuição. A capacidade de recebermos representações denomina-se sensibilidade, sendo que “por intermédio, pois, da sensibilidade, são nos dados objetos e só ela nos fornece intuições”¹. Por certo, a intuição que se relaciona a um objeto denomina-se empírica, enquanto o objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se, para Kant, fenômeno.

Quanto às formas puras da sensibilidade que, a saber, são tempo e espaço, é preciso explicitar que estas chamam-se “formas” justamente por formalizarem, ou melhor, formatarem as intuições empíricas nestes dois modos previamente citados, antes que os objetos sejam apreciados,

¹ KANT, 2001, p. 61, B 32.

ativamente, pelo entendimento. Deste modo, segundo Kant, torna-se impossível ao sujeito racional descrever, por exemplo, um objeto empírico que não possua extensão no espaço, bem como duração no tempo. Se Kant considera como passivas ou meramente receptivas as atribuições da faculdade da intuição, por outro lado, considera ativas as atribuições da faculdade do entendimento.

O processo de conhecer, para Kant, tem de passar necessariamente pela aplicação das categorias do entendimento² sobre os fenômenos formalizados pelas formas puras da sensibilidade, ou seja, o conhecimento dá-se, fatalmente, no ato de intelectualizar a matéria intuída pelos sentidos, de modo que “nem conceitos sem intuição nem que de qualquer modo lhe correspondam, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento”³.

Não há, por certo, outra maneira de se formular conhecimentos sobre os fenômenos ou de se exprimir verdades filosóficas caso o processo de formulação destes enunciados não estejam de acordo com os pressupostos das faculdades responsáveis por elaborar o saber empírico, segundo Kant. Como o filósofo expõe em uma nota, “para conhecer um

² Kant pensa serem doze as categorias de que dispõe o entendimento para a formulação do conhecimento empírico: unidade, pluralidade e totalidade pertencem ao âmbito da quantidade; realidade, negação e limitação ao âmbito da qualidade; inerência/subsistência, causalidade/dependência e comunidade ao âmbito da relação; possibilidade/impossibilidade, existência /não-existência e necessidade/contingência ao âmbito da modalidade. KANT, 2001, p. 110-111, B 106.

³ KANT, 2001, p. 88-89, B 75.

objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir de sua realidade, seja *a priori* pela razão)”⁴.

Portanto, Kant sustenta que não há possibilidade de concebermos conhecimentos que não possam ser descritos ostensivamente, ou seja: para a Crítica em questão, conhece-se a natureza na medida em que se determinam os fenômenos, tornando-os como conhecimentos objetivos referentes ao campo de experiência possível.

Para além do que fora estabelecido anteriormente, é preciso destacar a importância da distinção entre “fenômeno” e “coisa em si” que, para Kant, resultou na possibilidade de qualificarmos nosso discurso acerca dos objetos. O método inaugurado por Kant visa garantir que somente aquilo que se possa confirmar ou refutar por meio da experimentação seja tomado por conhecimento. Ora, se a realidade material nos torna oportuna a experiência com fenômenos e não com a sua essência em si mesma, nos é possível conhecê-los por meio da experimentação em detrimento de sua essência que, ao invés de poder ser conhecida, pode apenas ser pensada, ou melhor, pressuposta, pelo sujeito do conhecimento.

O filósofo chama atenção ao fato de que de nossa representação das coisas não é regulada por elas mesmas, mas, ao contrário, que os objetos é que se regulam pelo nosso modo de representá-los. Desta maneira, temos correlato apenas de objetos já condicionados, *a priori*, pelas estruturas puras da intuição que são, fundamentalmente, formalizadoras. Ou seja: antes mesmo de o entendimento aplicar as suas categorias sobre a matéria que lhe fora trazida pela sensação, importa lembrar que a faculdade da intuição já formalizara esta mesma matéria nas formas do espaço e do tempo.

⁴ KANT, 2001, p. 53-54-55, B 26/27.

No entanto, o fato de não termos acesso à coisa em si não nos impede, segundo Kant, de pensá-la sem contradição. Vemos que, ao passo que o entendimento conhece, a razão pensa: e pode vir a pensar as coisas em si mesmas, sem transtorno, quando ciente de que as ideias com que se ocupa não encontram correspondentes no âmbito das experiências. Deste modo, lhe é possível aceitar a disposição de pensar o supra-sensível para além das ilusões da filosofia dogmática, cuja pretensão é estabelecer um saber definitivo (e demonstrativo) acerca daquilo que só se pode pensar, mas que, segundo Kant, não se pode conhecer: “Ora, o supra-sensível, embora não seja cognoscível, responde por uma aspiração natural da razão, cuja legitimidade devemos reconhecer a despeito das ilusões da filosofia dogmática”⁵.

A razão, ao deparar-se com o encadeamento das causas e efeitos no âmbito da efetividade, tende a procurar uma causa primeira a todos os efeitos que, consecutivamente, vem a apreender. A antinomia da razão consiste na contradição entre a certeza de que no campo de experiência possível tudo é efeito de uma causa precedente, ao passo que a razão pressupõe a existência de algo que seja causa de si mesmo, ao mesmo tempo em que é capaz de inaugurar todos os eventos subsequentes. Em outras palavras, a razão procura um incondicionado.

Para análise em questão, aceitarei a interpretação de que o movimento da razão em busca de um incondicionado não se explica, tão somente, por meio do exame de sua estrutura interna. Ora, o incondicionado (a coisa em si) é uma ideia da razão. A dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura* trata, grosso modo, de temas que

⁵ FIGUEIREDO, 2005, p. 12-13.

concernem à matéria da metafísica especial (haja vista a dignidade destes objetos). São eles: o mundo (e sua totalidade); a alma (e sua simplicidade); Deus (e sua onipotência). À medida que não se pode encontrar, no campo de experiência possível, objetos que satisfaçam as condições de representação dos temas com os quais se ocupa a metafísica especial, a razão se ocupa em pensá-los, mas não sem um motivo.

Kant esclarece que a razão tem um papel regulativo, ao contrário do papel constitutivo que tem o entendimento para a formulação do conhecimento. Explico: à medida que a formulação do conhecimento empírico depende, para Kant, da aplicação das categorias do entendimento sobre a matéria trazida pela intuição, é a razão, segundo a interpretação que apresento, a responsável por inserir estes conhecimentos objetivos num universo que seja coeso e faça sentido. Kant nos esclarece:

O entendimento constitui um objeto para a razão, do mesmo modo que a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todos os atos empíricos possíveis do entendimento é a tarefa da razão, assim como a do entendimento é ligar por conceitos o diverso dos fenômenos e submetê-los a leis empíricas⁶.

O que quero colocar, em outras palavras, é que para inserir conhecimentos objetivos num horizonte de sentido, ou melhor, num universo em que esses conhecimentos façam sentido em relação uns aos outros, a razão pressupõe, fatalmente, uma totalidade. O sentido das determinações do entendimento é resultado de movimento da razão em

⁶ KANT, 2001, p. 546-547, B 692.

busca de um incondicionado, ou seja, de sua pressuposição acerca de uma totalidade. No entanto, deve-se lembrar que:

A dialética, por isso, é uma crítica da ilusão metafísica, representada pelo equívoco de tomar o incondicionado como o conceito de uma coisa real, quando, em verdade, ele nada mais é do que a exigência da razão de que o conhecimento da experiência perfaça uma totalidade⁷.

O idealismo transcendental schopenhaueriano

Mesmo que notório, é preciso estabelecer que Schopenhauer concebe o mundo sob duas perspectivas: a da vontade, e a da representação.

A partir da leitura de Kant é que surgem, para Schopenhauer, os dois ramos de investigação anteriormente mencionados: o primeiro refere-se à tentativa de conhecer a coisa em si kantiana, essência verdadeira e imutável dos corpos, que não estaria condicionada a nenhum princípio formalizador de fenômenos.

Já o segundo ramo de investigação diz respeito aos objetos mesmos e a forma como se apresentam. Os fenômenos, ao contrário da coisa em si, são imediatamente formalizados *a priori* pelo sujeito, “motivo que limita o conhecimento do objeto como este aparece e não como seria em si mesmo”⁸.

É evidente o alinhamento de Schopenhauer com a clássica posição platônica sobre as coisas e as ideias: o antagonismo entre as noções de essência e aparência tem um papel fundamental na caracterização do conhecimento empírico para sua filosofia. Se, pois, o conhecimento sobre os

⁷ FIGUEIREDO, 2005, p. 54.

⁸ SOUZA, 2015, p. 12.

fenômenos é fruto da representação do sujeito, todo conhecimento empírico estaria situado, portanto, no âmbito das aparências.

Neste artigo, há de se elaborar mais detalhadamente o viés do mundo que concerne à representação, visto que tal estratégia argumentativa tem por intuito demonstrar, mais claramente, as semelhanças e as diferenças entre a forma como Kant e Schopenhauer entenderam as relações entre sujeito, objeto e conhecimento.

Schopenhauer inicia sua obra magna⁹ afirmando que o mundo é nossa representação. Convida-nos a constatar, mais adiante, que não se conhece sol algum nem terra alguma, “mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma que toca uma terra”¹⁰.

O mundo que nos cerca, segundo essa perspectiva, existe somente enquanto representação daquele que representa: o sujeito. “Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, condição sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para um sujeito”¹¹.

Indicativo de que Schopenhauer segue o idealismo transcendental clássico é a afirmação anterior de que o mundo, portanto, seria um objeto em relação a um sujeito expectador, que aparece, segundo o filósofo, como condição universal e necessária a todo aparecimento. É preciso ressaltar, ademais, que a divisão entre sujeito e objeto é a forma “primária, mais universal e essencial da representação”¹². Por isso, parte-se do tema da

⁹ A saber, “O mundo como vontade e como representação” (SCHOPENHAUER, 2015).

¹⁰ SCHOPENHAUER, 2015, p. 3, §1.

¹¹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 5, §2.

¹² SCHOPENHAUER, 2015, p. 29, §7.

representação sem prejuízo, visto que o próprio conceito já pressupõe a relação entre as diferentes partes.

Sendo um filósofo idealista, Schopenhauer sustenta que o sujeito do conhecimento dispõe de um aparato intelectual e racional que condicionará, a priori, toda experiência possível. Uma das particularidades de sua filosofia, no entanto, é a tentativa de remeter todo conhecimento, puro ou empírico, a um único fundamento: o princípio de razão suficiente. Tendo seu conteúdo expresso de maneira abstrata, tal princípio prescreve ao sujeito e às suas faculdades as formas das relações possíveis entre sujeito e objeto.

A investigação mais detalhada sobre o princípio encontra-se na tese doutoral escrita por Schopenhauer, intitulada *Sobre a raiz quádruplice do princípio de razão suficiente*. É necessário salientar que as observações contidas na obra jamais foram descartadas pelo autor e, ao contrário, tiveram a sua apreciação indicada como elemento preliminar à leitura de *O mundo*¹³. Portanto, para entendermos a concepção schopenhaueriana do conhecimento, é preciso que compreendamos o seu princípio de razão suficiente, bem como as quatro figuras correspondentes a ele.

Para isso, é vantajoso conhecermos os motivos que levaram Schopenhauer a desenvolver tão minuciosamente o princípio em questão. Um deles fora a profunda insatisfação com a forma como o princípio havia sido delimitado por inúmeros filósofos ao longo da tradição. Para Schopenhauer, os conhecimentos em geral deviam ser formulados em

¹³ “A segunda exigência é que, antes do livro, leia-se a sua introdução, embora esta não esteja contida nele, mas foi publicada cinco anos antes com o título *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*. Sem familiaridade com esta introdução propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito”. SCHOPENHAUER, 2015, Prefácio à primeira edição, p. IX-X.

conformidade com dois princípios metodológicos principais: o da homogeneidade e o da especificação.

Kant, por exemplo, trata destes princípios em sua *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente no capítulo intitulado “Apêndice à Dialética Transcendental”. Lá, o filósofo descreve as três leis segundo as quais a razão deve dispor os conhecimentos objetivados, para que estes perfaçam uma totalidade coesa e internamente organizada.

O primeiro princípio é o da homogeneidade, também denominado *Non datur vacuum formarum*. Ele impede que os inúmeros gêneros, espécies e subespécies de objetos se percam numa multiplicidade desorganizada, possibilitando o reconhecimento das semelhanças entre os integrantes dos inúmeros conjuntos existentes. O segundo princípio é o da especificação, também denominado *Datur continuum formarum*. Este restringe a tendência universalista do primeiro princípio, recomendando a consideração das diferenças entre os mais variados objetos pertencentes a um conjunto. Já um terceiro princípio, denominado *Continuum formarum* (continuidade das formas), contempla as duas primeiras leis e torna possível a passagem da máxima diversidade à mais ampla totalidade, que se dá pela passagem gradual de uma espécie à outra¹⁴.

Schopenhauer parece acatar as delimitações apresentadas por Kant quanto aos princípios da homogeneidade e especificação, eliminando, no entanto, a necessidade creditarmos ao princípio da continuidade das formas aquilo já realizado pela justa aplicação do princípio de especificação: a

¹⁴ Tais princípios, para Kant, dariam conta de indicar o “parentesco entre os diferentes ramos, na medida em que todos provêm de um tronco comum”. KANT, 2001, p. 544, B 688

passagem de um conceito a outro evitando saltos e descontinuidades no processo de conhecimento. Segundo Eduardo Souza, o abuso na aplicação do princípio de homogeneidade poderia levar à união em conceitos gerais o que deveria permanecer separado e, ao contrário, o abuso na aplicação do princípio de especificação dificultaria o saber, que poderia “perder-se em meio à tanta determinação e prolixidade”¹⁵.

Ora, é justamente o abuso de um destes princípios o objeto da crítica de Schopenhauer aos autores que, até então, haviam tentado delimitar o princípio de razão suficiente. O filósofo identifica um exagero na aplicação do princípio de homogeneidade na formulação do conceito em questão, fato este que havia o dado um aspecto extremamente geral, vago e impreciso. Segundo Schopenhauer, “o emprego do princípio de homogeneidade, com negligência do princípio a ele contraposto, gerou muitos e duradouros erros”¹⁶: “negligenciou-se separar apropriadamente suas muito diversas aplicações, em cada uma das quais ele adquire outra significação, o que denuncia a origem do princípio a partir de diferentes forças de conhecimento”¹⁷.

Nesta declaração, Schopenhauer estabelece duas importantes questões: a primeira é o diagnóstico de que a exagerada aplicação do princípio de homogeneidade resultou na impossibilidade de estabelecermos as diferentes aplicações do princípio de razão suficiente, o que remete-nos à incapacidade de especificarmos as suas formas. O grande problema em tomarmos o princípio somente de modo generalizado é, portanto, que

¹⁵ SOUZA, 2015, p. 49.

¹⁶ SCHOPENHAUER, 2019, p. 31, §2.

¹⁷ SCHOPENHAUER, 2019, p. 31, §2.

passaremos instantaneamente a tratar fenômenos diferentes sob uma mesma forma do princípio de razão suficiente, ao invés da que lhe corresponderia.

A segunda questão remete à designação das faculdades correspondentes a cada uma das formas do princípio, a partir de sua correta especificação. Schopenhauer sustenta que a tradição filosófica, ao não especificar corretamente o princípio de razão, esqueceu-se igualmente de distinguir as faculdades necessariamente relacionadas a cada uma das figuras do princípio em questão¹⁸.

Dado que para Schopenhauer conhecer é representar e que a forma mais geral do princípio de razão pode ser expressa pela união necessária de todas as nossas representações, passarei agora à exposição das quatro figuras deste princípio, tal como nos são apresentadas pelo filósofo.

Princípio de razão do ser

Antes, é preciso esclarecer que, a fim de tornar a exposição mais organizada, tratarei, em primeiro lugar, da figura do princípio de razão relacionada à faculdade da sensibilidade. Com isso, espero tornar mais claras as semelhanças e diferenças entre a forma como Kant e Schopenhauer abordaram temas comuns, expondo na mesma ordem as concepções de ambos no que se refere às faculdades que participam da formulação dos conhecimentos empíricos.

É preciso estabelecer, igualmente, que tal escolha funda-se na noção schopenhaueriana de que a realidade empírica é formada pela conjunção de

¹⁸ “Portanto, o erro neste caso seria duplo, pois não foram devidamente demarcadas as figuras particulares do princípio de razão, nem as faculdades do conhecimento correspondentes a cada uma destas figuras”. SOUZA, 2015, p. 50.

representações puras e intuitivas, ou seja, por representações completas, que posteriormente se tornarão representações empíricas (já que terão sua origem no estímulo de nosso corpo, atestando sua realidade). Ora, se o conhecimento dos objetos do mundo depende de representações completas, ou seja, da união dos conhecimentos formais à matéria intuída pelos sentidos, parece lícito que comecemos a tratar da raiz que corresponde ao princípio de razão do ser, visto que este contempla as formas puras do tempo e do espaço¹⁹. Pois, assim como Kant, Schopenhauer entende que o espaço e o tempo não são conhecimentos abstraídos da experiência, “pelo contrário, só há experiência no espaço e no tempo, portanto, estas formas a priori da sensibilidade são condições prévias de toda a experiência”²⁰. Segundo Schopenhauer:

Espaço e tempo são constituídos de tal modo que todas as suas partes estão em relação umas com as outras, de modo que cada uma delas é determinada e condicionada por alguma outra. No espaço, tal relação chama-se posição; no tempo, sucessão²¹.

Espaço e tempo são intuições puras justamente por não possuírem conteúdos empíricos. Ao contrário, tais representações são constituídas por partes, posições e momentos, que devem estar submetidas a um

¹⁹ Apesar de tomarmos como ponto de partida a especificação do princípio de razão do ser, é preciso mencionar que esta não fora a estratégia adotada por Schopenhauer. A primeira especificação do princípio de razão suficiente trata, originalmente, do princípio de razão do devir, seguido do princípio de razão do conhecer, do princípio de razão do ser, e, finalmente, do princípio de razão do agir.

²⁰ SOUZA, 2015, p. 63.

²¹ SCHOPENHAUER, 2019, p. 293, §36.

ordenamento necessário, garantido pelo princípio de razão²² ao qual se relacionam. No tempo, por exemplo, esse ordenamento é a sucessão, visto que todo instante de tempo deve ser precedido de outro; já no espaço o ordenamento é determinado pela posição, visto que cada uma das partes determina-se reciprocamente.

Dessa figura do princípio de razão derivam os conhecimentos da geometria e da aritmética, ciências que investigam o espaço e a posição, o tempo e a sucessão. A primeira tem como fundamental a consideração de que as partes do espaço estão unidas por conexões necessárias, que determinam-se reciprocamente. O que garante tal enunciado é justamente o princípio de razão do ser do espaço, do qual a geometria retira (e a partir do qual fundamenta) todos os seus conhecimentos.

Já a aritmética retira seus conhecimentos da outra forma adjacente ao princípio de razão do ser: a do tempo. Esta figura do princípio determina que todas as partes do tempo estejam relacionadas por meio da sucessão, visto que todo enumerar é uma expressão dessa relação.

É notório que a geometria e a aritmética constituem ciências e, portanto, representações abstratas. Ao contrário, o tipo de representação relacionada ao princípio de razão do ser (e aos seus objetos) é a intuitiva, como já estabelecido. Para além da imprecisa contradição, o intuito de Schopenhauer é estabelecer, com isto, a necessidade de que os usos empíricos e abstratos da matemática extraiam sua verdade e fundamento do princípio de razão do ser. Com isso, o filósofo procurará dar uma nova

²² “Agora, a lei segundo a qual, em vista daquelas relações, as partes do espaço e do tempo determinam umas às outras, eu a denomino o princípio de razão suficiente do ser” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 293, §36).

fundamentação às matemáticas, que não mais dependeriam exclusivamente das deduções lógicas relativas ao princípio de razão do conhecer. Ao contrário, é o princípio de razão do ser aquele que nos garante a verdade das proposições aritméticas e geométricas, pois a verdade que este princípio produz, como argumenta Eduardo Souza, deve ser qualificada como transcendental em vez de lógica, pois não se baseia em raciocínios demonstrativos²³.

Princípio de razão do devir

Eis o princípio que determina toda a realidade empírica, sendo que nenhum objeto escapa ao seu comando: o princípio de razão do devir, do vir a ser, é o princípio de razão da causalidade. Assim sendo, este princípio estabelece que todo fenômeno deve, sem exceção, ter uma causa: o estado que o precedeu e o determinou necessariamente.

A lei da causalidade refere-se a modificações. Segundo o Schopenhauer, a causalidade deduz do efeito uma modificação intimamente ligada a ele e que, na cadeia infinita de eventos, o precede enquanto causa. Também essa causa é apreendida como efeito de um estado precedente a ela e, assim, sucessivamente. Considerada sua infinita extensão, a cadeia de causalidade “necessariamente, carece de um começo”²⁴.

Não se deve pensar, no entanto, que aquilo determinado pela lei da causalidade é a sucessão de estados num tempo e espaço aleatórios. A lei da causalidade, ao contrário, diz respeito à sucessão de estados num

²³ SOUZA, 2015, p. 65.

²⁴ SCHOPENHAUER, 2019, p. 97, §20.

determinado período de tempo, e num espaço igualmente delimitado. Em virtude disto, Schopenhauer completa:

A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei causal, concerne, portanto, sempre a uma determinada parte do espaço e uma determinada parte do tempo, simultaneamente e em união. Em conformidade com isso, a causalidade une espaço e tempo²⁵.

Os objetos relativos ao princípio de razão do devir, ou seja, as representações empíricas, surgem em virtude da síntese entre as intuições puras de espaço e tempo, realizada pelo entendimento; a única função desta faculdade é conhecer a causalidade. Inclusive, a condição da realidade mesma, ou seja, a efetividade, é representada pelo entendimento como uma união entre as duas formas puras da sensibilidade, como Schopenhauer afirma:

As representações empíricas, pertencentes ao complexo ordenado da realidade, aparecem, no entanto, em ambas as formas ao mesmo tempo, e até mesmo é a íntima reunião de ambas que constitui a condição da realidade, que delas surge, em certa medida, como um produto a partir de seus fatores²⁶.

As formas das representações intuitivas puras são as dos sentidos interno e externo, ou seja, as do tempo e espaço (já mencionados). Segundo o filósofo, se o tempo fosse a única forma pura da sensibilidade, perceberíamos a realidade empírica como uma sucessão infinita de eventos,

²⁵ SCHOPENHAUER, 2015, p. 11, §4.

²⁶ SCHOPENHAUER, 2019, p. 87, §18.

em que nada seria estável. Por outro lado, se só a intuição pura do espaço existisse, a realidade se mostraria fixa e os seus objetos, sobrepostos; por isso, se uma intuição existisse em detrimento da outra, no tempo nada haveria de permanente e no espaço não haveria nenhuma mudança²⁷. Assim, somente pela união de ambas as formas puras da sensibilidade é que se tornam possíveis a realidade empírica e todos os seus objetos. A causalidade porta, simultaneamente, as características antes contraditórias de tempo e espaço, conciliando-as, “pois só mediante a simultaneidade [das formas puras da sensibilidade] é possível a duração, já que esta só é cognoscível no contraste daquilo que passa com algo que ao mesmo tempo permanece”²⁸.

Como já explicitado, quando as intuições puras de tempo e espaço reúnem-se à matéria, formam-se representações completas. No entanto, quando estas representações têm origem na estimulação dos sentidos é que passam a se denominar representações empíricas, objetos relacionados intimamente ao princípio de razão do devir. É importante destacar que jamais poderíamos chegar à intuição da causalidade se nenhum efeito fosse percebido imediatamente. Schopenhauer argumenta, assim, que o efeito mais imediato a ser constatado é aquele sobre o próprio corpo.

Isto se deve ao fato de que o corpo é o objeto imediato do sujeito, e a representação de todos os objetos é intermediada por ele, ou melhor, sentida por ele, mas intuída pelo entendimento. Segundo Schopenhauer, “a primeira e mais simples aplicação (...) do entendimento é a intuição do

²⁷ SOUZA, 2015, p. 56.

²⁸ SCHOPENHAUER, 2015, p. 12, §4.

mundo efetivo: [a intuição] nada mais é do conhecimento da causa a partir do efeito. (...) Por conseguinte, toda intuição é intelectual”²⁹.

Princípio de razão do conhecer

Especificaremos, a partir de agora, a figura do princípio cujos objetos representam uma novidade em relação aos anteriormente comentados, visto que se apresentam apenas para os seres humanos, como argumenta Schopenhauer. O princípio de razão do conhecer promove o ordenamento da faculdade da razão, bem como dos objetos representados por esta: os conceitos, ou ainda, as representações abstratas. A faculdade da razão possui apenas uma função: formar conceitos. Segundo o filósofo, o princípio de razão do devir (anteriormente mencionado) e seus objetos são compartilhados por todos os animais, visto que todos possuem, mesmo que em diferentes níveis, “uma intuição do mundo empírico e dos objetos que o formam”³⁰. No entanto, Schopenhauer afirma:

A única diferença essencial entre o homem e o animal, que foi desde sempre atribuída a uma faculdade do conhecimento toda especial exclusiva ao primeiro, a razão, reside no fato de que o homem tem uma classe de representações da qual nenhum outro animal compartilha: são os conceitos, isto é, as representações abstratas, em oposição às representações intuitivas, das quais, no entanto, são extraídas³¹.

²⁹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 13, §4.

³⁰ SOUZA, 2015, p. 58.

³¹ SCHOPENHAUER, 2019, p. 223, §26.

Visto que as representações abstratas dão aos humanos uma forma totalmente diferente de conhecer o mundo, é precisamente nossa capacidade de formular conceitos aquilo que caracteriza a extensão do conhecimento humano em relação ao dos animais. Segundo Schopenhauer, a atividade do pensamento abstrato consiste em unir e/ou separar um ou mais conceitos, sendo que para pensarmos é necessário ligar ou separar estas representações conforme nos for conveniente. A este ato de unir ou excluir conceitos, Schopenhauer chama de juízo; ou seja: pensar, para o autor, é um ato de julgar³².

As representações abstratas são regidas por um princípio de razão bastante diferente dos que contemplam as representações intuitivas puras e empíricas, mas não totalmente: o princípio de razão do conhecer estabelece que, para expressar um conhecimento, um juízo deve ter como fundamento uma razão suficiente e, precisamente “por causa dessa propriedade, receberá então o predicado de verdadeiro”³³. Se todo estado da matéria é precedido de outro estado e a este chamamos de sua causa, ou seja, seu princípio de razão do dever, todo juízo, para ser considerado verdadeiro, terá de ter uma razão. A esta razão, Schopenhauer chama de princípio de razão do conhecer.

Visto que a verdade de um juízo depende dos juízos prévios a ele, tal esquemática lembra, evidentemente, a dos silogismos, em que a verdade da conclusão depende da validade das premissas. Para o autor, no entanto, não há apenas um modo de se produzir uma verdade. O princípio de razão

³² “Uma tal relação entre conceitos, claramente pensada e expressa, chama-se, pois, um juízo”. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 241, §29.

³³ SCHOPENHAUER, 2019, p. 241, §29.

do conhecer pode, segundo Schopenhauer, ser decomposto em quatro raízes, cada uma delas representando uma classe de verdade: as lógicas, as empíricas, as transcendentais e as metalógicas.

As verdades lógicas possuem seu fundamento de conhecer nas regras formais da lógica pura, que fundamentam a doutrina dos silogismos, ou seja: quando um juízo é fundamento de outro juízo, apenas baseando-se em regras lógicas, tem-se uma verdade formal. Segundo Schopenhauer, “a silogística inteira nada mais é que o compêndio das regras para o emprego do princípio de razão às relações recíprocas entre juízos, isto é, o cânone da verdade lógica”³⁴.

As verdades empíricas encontram seu fundamento em um evento da experiência, sendo que, se retiram sua verdade da realidade material, dependem estritamente de outro tipo de representação: a empírica. Segundo o filósofo: “uma representação da primeira classe, isto é, uma intuição mediada pelos sentidos – e, portanto, experiência –, pode ser fundamento de um juízo; então, o juízo tem verdade material, e esta, por sua vez, é uma verdade empírica”³⁵.

Já as verdades transcendentais encontram o seu fundamento nos objetos intuitivos puros e/ou empíricos, remetidos respectivamente à sensibilidade pura e ao entendimento. Ou seja, quando as condições de possibilidade de toda a experiência são fundamento de um juízo, passamos a chamá-lo de juízo sintético a priori. Schopenhauer nos explica que “embora tais juízos tenham verdade material, esta é uma verdade transcendental, pois o juízo não se baseia meramente na experiência, mas nas condições de sua

³⁴ SCHOPENHAUER, 2019, p. 243, §30.

³⁵ SCHOPENHAUER, 2019, p. 245, §31.

inteira possibilidade, que nos são inerentes”³⁶. Alguns exemplos de juízos transcendentais são: “para toda causa há um efeito”, “ $2 + 2 = 4$ ”, entre outros.

Por fim, a verdade metalógica estabelece que as condições formais de todo o pensamento podem ser, também, fundamento de juízos. Assim sendo, é preciso atentar ao fato de que esta classe de verdades refere-se às condições necessárias para a formulação de todo o pensamento, sejam eles conceitos transcendentais, empíricos e/ou até mesmo lógicos.

As verdades metalógicas estão fora das regras gerais da lógica pura, e extrapolam a dinâmica silogística que fornece a regra para a formulação das verdades lógicas. São elas: “(1) um sujeito é igual à soma de seus predicados, ou $a = a$; (2) a um mesmo sujeito, não pode um predicado ser ao mesmo tempo atribuído e recusado, ou $a = - a = 0$; (3) de dois predicados opostos por contradições, um tem de ser atribuído a todo sujeito; (4) a verdade é a relação de um juízo com alguma coisa fora dele, enquanto sua razão suficiente”³⁷.

Schopenhauer argumenta, ainda, que essas leis são reconhecidas pela prática do autoexame da razão, “pois, ao fazer frustradas tentativas de pensar contrariando essas regras, a razão as reconhece como condições de possibilidade de todo pensar; descobrimos, então, que pensar contrariando-as é tão impossível quanto movimentar nossos membros na direção oposta às articulações”³⁸.

³⁶ SCHOPENHAUER, 2019, p. 247, §32.

³⁷ SCHOPENHAUER, 2019, p. 249, §33.

³⁸ SCHOPENHAUER, 2019, p. 249, §33.

Princípio de razão do agir

Por fim, chegamos à última figura do princípio de razão suficiente distinguida por Schopenhauer. Isto posto, é necessário estabelecer que o princípio de razão do agir pode ser tomado como uma modalidade da causalidade.

Como já comentado anteriormente, uma dessas modalidades é a estritamente física, em que corpos inanimados fazem efeito uns sobre os outros, como as bolas num jogo de bilhar. Outra modalidade da causalidade é o estímulo (ou excitação), correspondente aos seres vivos incapazes de formular conhecimentos, como as plantas. Já a última modalidade concerne aos animais, capazes de formular conhecimentos por intuírem a causalidade, fato este que faz com que até o movimento de seus corpos seja determinado por objetos reais. Estes objetos podem vir a expressar, desse modo, o motivo externo de suas ações. São os motivos, portanto, o tipo de representação relacionada ao princípio de razão do agir, ou, em outras palavras, à lei da motivação.

Embora a causalidade possa ser decomposta em três modalidades, sobre elas impera uma rígida necessidade comum: “o conseqüente sempre decorrerá necessariamente de um antecedente”³⁹. Como poderíamos, então, identificar a causa fundamental das ações dos animais e dos homens? A isto, Schopenhauer responde:

Não se passaria melhor com a nossa compreensão dos movimentos e das ações dos animais e dos homens, [...] se não nos tivesse sido aberta a compreensão do interior do processo. Pois, a partir da experiência

³⁹ SOUZA, 2015, p. 65.

interna feita em nós mesmos, sabemos que isso são atos volitivos, suscitados pelo motivo, que consiste numa mera representação. Assim, a ação do motivo é conhecida por nós não apenas de fora – e, portanto, mediatamente, como todas as outras causas –, mas ao mesmo tempo a partir do interior, de modo totalmente imediato e, por causa disso, inteiramente de acordo com o seu modo de ação⁴⁰.

Schopenhauer localiza uma mudança no foco do sujeito do conhecimento quando este suspende, mesmo que momentaneamente, o interesse pelas coisas externas, dispostas no espaço, voltando-se exclusivamente para si mesmo, precisamente por descobrir que seu sentido externo é insuficiente para prover-lhe a causa das suas ações. A esse acesso interior imediato, o filósofo chama de sentido interno.

Por meio do sentido interno, no entanto, o sujeito não tem acesso a si mesmo como alguém que conhece, mas sim como alguém que quer. Assim,

a última classe de objetos da faculdade de representação ainda remanescente [...] é bastante peculiar, mas muito importante: ela compreende, para cada um, apenas um objeto, a saber, o objeto imediato do sentido interno: o sujeito do querer, que é objeto para o sujeito cognoscente, e que, com efeito, é dado apenas ao sentido interno, razão pela qual aparece unicamente no tempo, não no espaço⁴¹.

O querer, segundo Schopenhauer, faz-se objeto para o sujeito do conhecimento, que o intui imediatamente. Visto que o querer pode ser

⁴⁰ SCHOPENHAUER, 2019, p. 321, §43.

⁴¹ SCHOPENHAUER, 2019, p. 311, §40.

tomado por objeto do conhecimento, ele deverá estar remetido, necessariamente, a um dos princípios de razão suficiente, o do agir. Este princípio estipula que toda ação do sujeito deve ter por causa um motivo que a determine. Com isso, o objeto do princípio de razão do agir constitui-se o querer, que é causa das representações contempladas pelo princípio em questão: os motivos⁴². Eis aí o fundamento epistemológico das ações dos homens e dos animais: o querer, ou seja, a vontade. “Nos animais, em decorrência de seu modo de conhecimento, somente os objetos empíricos determinam suas ações como motivos, já o homem pode ser guiado em suas ações pelos objetos empíricos e, por possuir razão, pelos conceitos”⁴³.

Conclusão

Schopenhauer é um kantiano e, por isso, conserva em sua filosofia muitos dos elementos inaugurados pelo filósofo de Königsberg. Nossa opção de estudo, no entanto, centrou-se na apreciação de obras em que Schopenhauer estrutura um verdadeiro embate deflagrado à doutrina kantiana, promovido entre os anos de 1813 a 1819, período que marca as publicações de *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente* e *O mundo como vontade e como representação* (esta última de cujas considerações abordadas no presente artigo concernem apenas ao primeiro livro⁴⁴).

⁴² “Aqui nós estamos como que por detrás dos bastidores, e descobrimos o segredo de como, segundo sua essência mais íntima, a causa produz o efeito – pois aqui conhecemos por um caminho inteiramente outro, logo, de maneira totalmente diferente. Daqui resulta a importante proposição: a motivação é a causa vista a partir de dentro”. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 321, §43).

⁴³ SOUZA, 2015, p. 67.

⁴⁴ Mais especificamente, a consulta de *O mundo* fora realizada a fim de auxiliar a ilustração dos princípios de razão do ser e do devir, haja vista a compatibilidade no

Torna-se bastante proeminente, a partir da consideração dos dois pensadores, as diferenças entre suas concepções de conhecimento, bem como o papel do sujeito na formulação deste. Para Kant, saliente representante da modernidade filosófica, a natureza constituía-se um objeto do qual o sujeito do conhecimento deveria extrair as representações que o auxiliariam a formular dados sobre o campo de experiência possível. Fora constituído para atender a esta expectativa, um ideal de sujeito que encontrava-se fora, ou pelo menos suficientemente distante, da natureza mesma; que passava a ordenar segundo os princípios de sua singular faculdade da razão.

Schopenhauer parece não compactuar desta posição. Motivo este expresso, inclusive, na concepção de que o sujeito do conhecimento em muito pouco difere dos outros animais com quem compartilha algumas faculdades. A razão humana, tão elogiada pela tradição, ganha (a partir de Schopenhauer) um lugar secundário: continua sendo, de fato, a faculdade responsável por formular a classe de representações que estabelece a distinção entre extensão do conhecimento humano e o dos animais, mas se mantém uma faculdade absolutamente dependente das representações formuladas pelo entendimento e sua sensibilidade (faculdades estas compartilhadas por ambas as classes de seres vivos anteriormente mencionados).

Não bastassem estas reformulações, a consideração do princípio de razão suficiente encontra em uma de suas figuras, a da razão do agir, a vontade – cujo conteúdo traz à história da filosofia uma grande novidade, ao

que fora exposto sobre as representações e faculdades que concernem a estes princípios tanto em *O mundo* quanto em *Sobre a quadríplice raiz*.

tornar-se objeto de análise do sujeito do conhecimento. O querer, portanto, é trazido para o centro da investigação filosófica e é apontado por Schopenhauer como a causa, ou melhor, como a motivação das ações humanas (e animais).

Logo, o filósofo encontra-se nas bases no pensamento contemporâneo; algo que se pode constatar pelo fato de que sua filosofia tornou-se o horizonte para a elaboração de outros pensamentos a partir de importantes noções como a do impulso em Friedrich Nietzsche e em tantas outras mais.

Referências bibliográficas

- FIGUEIREDO, Vinicius. **Kant & a Crítica da Razão Pura**. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2005.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica**. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.
- SOUZA, Eduardo Ramos Coimbra de. **Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato: uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas [online]**. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em: 5 mai. 2020.

O cérebro e a realidade relativa do mundo empírico em Schopenhauer¹

Stéphanie Sabatke

Mestranda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR

Bolsista CAPES

sabatke.tk@gmail.com

Resumo: O cérebro ocupa um lugar central na epistemologia de Schopenhauer. Ele remete à visão empírica das faculdades de conhecimento e é o responsável pela realização da representação intuitiva da realidade material e empírica do mundo através das formas puras de tempo e espaço e a aplicação da lei *a priori* de causalidade, esta que é o fundamento e a possibilidade da representação intuitiva. Se o cérebro é a visão empírica das faculdades de conhecimento, por sua vez, é somente através dele e para ele que existe esta realidade empírica. A realidade empírica é, para Schopenhauer, sempre ideal, pois dependente do cérebro que conhece; e por tal, possui uma existência real, porém relativa, sempre como uma representação que remete às formas *a priori* do sujeito que conhece. Este artigo expõe o lugar do cérebro na epistemologia de Schopenhauer e o seu papel enquanto uma concepção chave para compreender a idealidade transcendental da realidade empírica e o estatuto de realidade da representação intuitiva.

Palavras-chave: Schopenhauer, cérebro, epistemologia, idealismo transcendental, realismo empírico.

Introdução

¹ Este artigo corresponde à primeira parte de um trabalho monográfico entregue em 2019 à UFPR, sob orientação de Luan Corrêa da Silva e fruto de discussões feitas no Grupo de Estudos Schopenhauer e na disciplina de “Tópicos Especiais em História da Filosofia Contemporânea II”. O trabalho, cujo tema é o papel do cérebro na epistemologia de Schopenhauer enquanto noção conciliadora entre o idealismo transcendental e o realismo empírico, aborda também o cérebro enquanto objetivação da vontade e como um importante articulador na antinomia da faculdade de conhecimento (Cf. 2015a, MVR I, §7).

Na filosofia de Schopenhauer, o “cérebro” (*Gehirn*) corresponde à visão empírica e objetiva das faculdades de conhecimento. Do ponto de vista transcendental, como sujeito do conhecimento, trata-se principalmente da faculdade do entendimento (*Verstand*). Dizemos “principalmente” porque a razão (*Vernunft*) também é, vista de seu lado objetivo, o cérebro; no entanto, se trata de uma faculdade específica do intelecto *humano*. Nem sempre a distinção é clara: muitas vezes o filósofo utiliza “cérebro” ou “cabeça” para remeter ao “intelecto” (*Intellect*), e, dependendo do contexto, pode remeter tanto ao intelecto animal em geral ou especificamente ao humano. O interesse deste trabalho são os seres cognoscentes em geral, ou seja, todos os animais, que possuem a faculdade do entendimento e são capazes de representar intuitivamente o mundo.

O cérebro ocupa um lugar central na epistemologia schopenhaueriana: ele é o responsável pelo conhecimento da realidade material do mundo. De acordo com Schopenhauer, tempo e espaço são formas *a priori* do cérebro e a única função deste (enquanto entendimento) é a aplicação da lei *a priori* de causalidade; que, por sua vez, é o fundamento e a possibilidade da representação intuitiva da realidade empírica, material e efetiva do mundo.

A argumentação de Schopenhauer realiza um certo *loop* ao relacionar tais conceitos: se o cérebro é a visão empírica das faculdades de conhecimento, por sua vez, é somente através dele e para ele que existe esta realidade empírica. Assim, a realidade empírica é, para Schopenhauer, sempre ideal, pois dependente deste cérebro que conhece; e, por tal, não possui uma existência absoluta independente do sujeito, mas possui uma

existência relativa, sempre como uma representação que remete às formas *a priori* do sujeito que conhece.

A proposta deste artigo é explicitar o papel da noção de “cérebro” na epistemologia de Schopenhauer enquanto uma concepção chave para compreender a idealidade transcendental do mundo empírico e o estatuto de realidade da representação intuitiva.

Para tal, primeiro é interessante contextualizar o lugar do cérebro na base conceitual da teoria do conhecimento do filósofo. Em seguida, são consideradas as possibilidades transcendentais e as restrições de conhecimento do cérebro em relação ao seu correlato objetivo, que é a matéria, a efetividade, a realidade empírica. Depois, é examinado como Schopenhauer concebe o processo orgânico de cognição (a partir das sensações do corpo enquanto objeto imediato e a subsequente aplicação da lei *a priori* de causalidade pelo cérebro), e quais as consequências epistemológicas desta abordagem fisiológica. Por fim, considerando a dependência da realidade empírica ao cérebro que conhece, é abordada a impossibilidade do conhecimento da representação alcançar a coisa-em-si e o estatuto de realidade relativa da representação intuitiva: por um lado, ela é ilusória e não pode ser considerada realidade absoluta; por outro, não é falsa, pois é real enquanto uma representação.

Para este trabalho, nos mantemos nos textos centrais de epistemologia do filósofo: a dissertação *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, o livro I de *O mundo como vontade e como representação* e os

respectivos *Suplementos* aos §§1-7 do Tomo II, “A doutrina da representação intuitiva”².

O lugar do cérebro na epistemologia de Schopenhauer

Uma noção fundamental do pensamento de Schopenhauer é a de “representação” (*Vorstellung*). Para o filósofo, o mundo é uma representação daquele que representa, e esta é uma verdade válida para todo ser vivo que conhece³. Esta verdade, alçada ao conhecimento abstrato, é a clarividência filosófica, quando se torna “claro e certo que não conhece Sol algum nem Terra alguma, mas sempre um olho que vê o Sol, uma mão que toca a Terra”⁴.

Para Schopenhauer, a relação entre sujeito e objeto é a forma universal e essencial da representação; é a “enunciação de toda experiência possível e imaginável”⁵. A verdade que o mundo é representação daquele que representa, sempre na forma sujeito e objeto, pode ser considerada como ponto de partida de sua epistemologia, na medida em que é a verdade mais segura e a forma básica a partir da qual são determinadas as diferentes classes de representação. Diz o filósofo:

²Adiante, usarei as seguintes siglas e abreviaturas: Para o Tomo I de *O mundo como vontade e representação* (2015a), MVR I e *O mundo*; para o Tomo II (2015b), MVR II e *Suplementos*; e para *De la cuadruple raíz del principio de razon suficiente*, QR e *Quádrupla raíz*.

³ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 3, §1.

⁴ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 3, §1.

⁵ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 3, §1.

Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é apenas objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação⁶.

De acordo com Schopenhauer, a representação “possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis”⁷: o sujeito e o objeto. O filósofo define o sujeito como “aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém”⁸. O sujeito não pode ser conhecido pois o conhecer o pressupõe: ele não pode se conhecer por meio de suas próprias formas de conhecimento.

Para Schopenhauer, o sujeito é “o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito”⁹. Enquanto o objeto adquire pluralidade mediante as formas de tempo e espaço, o sujeito

não se encontra no espaço e nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa; por conseguinte, um único ser que representa complementa o mundo como representação tão integralmente quanto em um milhão de seres que representam: mas se aquele único ser desaparecesse, então o mundo como representação não mais existiria¹⁰.

⁶ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 3, §1.

⁷ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 6, §2.

⁸ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 6, §2.

⁹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 5, §2.

¹⁰ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 6, §2.

Para Schopenhauer, o sujeito e o objeto adquirem existência e também deixam de existir um com o outro, em uma limitação recíproca; reciprocidade que, de acordo com o filósofo, se mostra no fato de as formas essenciais e universais do objeto (tempo, espaço e causalidade) poderem ser conhecidas a partir do sujeito independentemente da experiência, isto é, estão presentes *a priori* na consciência¹¹.

De acordo com Schopenhauer, todo objeto está em relação necessária com os outros objetos, determinando e sendo determinado¹². Estas relações necessárias entre as representações exprimem a sua existência e também a sua relatividade: a “existência inteira de todos os objetos, na qualidade de objetos, representações e nada mais, reporta-se de volta, sem exceção, àquela relação necessária de um com o outro, consiste apenas nela e, portanto, é completamente relativa”¹³. Tudo o que se pode conhecer *a priori* dos objetos e de suas relações necessárias está expresso ou pode ser deduzido do princípio de razão suficiente.

E o que é o princípio de razão suficiente? Primeiramente, cabe apontar que “razão” aqui significa fundamento (*Grund*) e não pode ser confundido com a razão (*Vernunft*), que é a capacidade humana de formar conceitos abstratos. Razão aqui tem o sentido de quando se pergunta *qual é a razão de algo*. É a pergunta pelo fundamento e suas conseqüências necessárias. O princípio pergunta *por quê* as coisas são assim como são. O

¹¹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 6, §2.

¹² SCHOPENHAUER, MVR I, p. 6, §2.

¹³ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 6, §2.

princípio de razão suficiente diz que *nada é sem uma razão suficiente para que seja deste modo e não de outro*: “Nada é sem uma razão pela qual é”¹⁴.

Schopenhauer considera que houve na tradição filosófica uma confusão entre razão-consequência e causa-efeito¹⁵. Para o filósofo, *causa e fundamento* são diferentes: a causalidade é o fundamento de *uma* figura particular do princípio de razão, válido apenas para as representações intuitivas, isto é, para a realidade empírica. Assim, quando se pergunta pelo *fundamento* de algo, não se busca necessariamente pela sua *causa* – como é o caso dos juízos e das verdades matemáticas¹⁶.

De acordo com Schopenhauer, o princípio de razão não é demonstrável; pois, ao se requisitar repetidamente a demonstração de um princípio, por fim se chega àquilo que não se pode mais demonstrar; mas que expressa as formas e as leis que são as *condições* do pensar e do conhecer; de forma que a certeza é a conformidade à essas leis. E, diz o filósofo, ao pedir a demonstração do princípio de razão se cai num círculo que confirma o próprio princípio: quando se pergunta o “por quê” do princípio, já se o afirma, pois se pede pela razão suficiente do princípio de razão suficiente¹⁷.

O princípio de razão tem *validade* para as representações e as relações que elas estabelecem entre si. Isso significa que tanto o sujeito está fora da validade do princípio (pois o sujeito não pode se tornar objeto de

¹⁴ SCHOPENHAUER, QR, p. 30, §5. Cabe apontar que esta formulação do princípio, é, de acordo com Schopenhauer, uma fórmula provisória simplificando o conteúdo total da dissertação *Quádrupla raiz*; e esta formulação tem origem em Wolff: “*Nibil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*”. (cf. SCHOPENHAUER, QR, p. 30, §5)

¹⁵ cf. SCHOPENHAUER, QR, p. 31-47, §6-14.

¹⁶ SCHOPENHAUER, QR, p. 49-50, §15.

¹⁷ SCHOPENHAUER, QR, p. 47, §14.

conhecimento), assim como a relação entre sujeito e objeto, pois o princípio se refere às *representações*, e estas já *pressupõem a relação entre sujeito e objeto*; ou seja, a relação sujeito e objeto *precede* aquilo que o princípio expressa¹⁸.

Como método, Schopenhauer aplica ao princípio de razão duas leis transcendentais *a priori*¹⁹. A primeira é a lei de homogeneidade, que vê semelhança e concordância; de acordo com ela, o princípio de razão é a expressão comum dos conhecimentos *a priori* e das relações necessárias entre as representações: o princípio de razão em sua generalidade expressa que as representações – ou os objetos para o sujeito – sempre são conhecidos relacionados entre si numa relação que é determinável *a priori*²⁰.

A segunda é a lei de especificação, segundo a qual é preciso distinguir as aplicações do princípio, visto que estas possuem significações diferentes conforme procedem de diversas faculdades cognitivas. Pois, já que o princípio provém de diferentes modos cognoscitivos fundamentais da mente²¹, suas aplicações não apresentam todas a mesma, una e idêntica necessidade *a priori*. Para Schopenhauer, é preciso determinar sobre *qual* das necessidades do princípio uma conclusão se baseia; pois é pela exata determinação do significado de cada expressão que se assegura precisão e clareza no filosofar e se evita erros e enganos²².

¹⁸ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 16, §5.

¹⁹ Schopenhauer utiliza as leis de homogeneidade e especificação como método aplicado ao princípio de razão suficiente. Ele se apoia em Platão e principalmente em Kant. Tais leis são para Kant, de acordo com Schopenhauer, leis transcendentais da razão, as quais postulam *a priori* o acordo das coisas com elas (cf. SCHOPENHAUER, QR, §1-2).

²⁰ SCHOPENHAUER, QR, p. 51, §16.

²¹ SCHOPENHAUER, QR, p. 28, §2.

²² SCHOPENHAUER, QR, p. 29, §3.

Assim, a lei de homogeneidade faz pressupor que não há classes infinitas de objetos; e a lei de especificação, que o princípio assume diversas formas de acordo com a espécie de objeto²³. Em suas figuras, o princípio modifica a sua expressão conforme o modo que o objeto se apresenta; mas sempre conserva a forma universal da relação entre sujeito e objeto.

De acordo com Schopenhauer, se pode reduzir as classes de representação à *quatro*, que é a “quádrupla raiz” do princípio de razão suficiente, e que expressa tudo o que pode ser objeto de conhecimento para o sujeito, i.e., tudo o que pode ser representado²⁴. Cada uma destas quatro classes diferentes de representação se relaciona com uma disposição particular do sujeito; assim, cada uma possui um correlato subjetivo, um correlato objetivo e um fundamento *a priori*. As quatro figuras particulares do princípio de razão podem ser esquematizadas no seguinte quadro²⁵:

Princípio de razão suficiente	Representação	Correlato subjetivo	Fundamento	O que é conhecido
Devir	Representações intuitivas	Entendimento	Lei de causalidade	Matéria, efetividade, realidade empírica

²³ SCHOPENHAUER, QR, p. 50, §15.

²⁴ SCHOPENHAUER, QR, p. 51, §16.

²⁵ O quadro está de acordo com a ordem de exposição das classes de objeto de Schopenhauer na *Quádrupla raiz*. Assim, as representações intuitivas (primeira classe) são o tema do capítulo IV, as abstratas (segunda classe) do capítulo V, as puras (terceira classe) do capítulo VI e a vontade individual (quarta classe) do capítulo VII. O filósofo diz que esta ordem não é sistemática, mas está disposta por um critério de apreensibilidade tendo em vista o leitor. Uma ordem sistemática seria, de acordo com o filósofo: princípio de razão do ser no tempo, do ser no espaço, do devir, do agir e do conhecer. (SCHOPENHAUER, QR, p.167-168, §46)

Conhecer	Representações abstratas, os conceitos	Razão	Outra representação (pura, abstrata ou intuitiva)	Juízos verdadeiros
Ser	Representações puras de tempo e de espaço	Sensibilidade	Formas puras da intuição: sentido interno (tempo) e sentido externo (espaço)	Sucessão e posição. Com sua união: duração e simultaneidade.
Agir	Sujeito do querer, desejo, volição.	Consciência de si	Lei de motivação	Sucessão das vontades, desejos. Sentimento de dor e prazer, agradável e desagradável.
	Eu (identidade imediata entre sujeito do conhecer e querer)			

As quatro classes de representação.

O cérebro, na obra de Schopenhauer, é a visão objetiva das faculdades de conhecimento. É possível considerar que todos os correlatos subjetivos da tabela remetem, em última instância, ao cérebro. Enquanto consciência de si, trata-se de uma apreensão interna, unicamente na forma do tempo, da sucessão das volições. Enquanto entendimento, é o cérebro dos animais em geral e a capacidade de intuir o mundo material externo ao corpo a partir da forma pura do espaço e da lei *a priori* da causalidade. E, no caso dos humanos, o cérebro também é a faculdade da razão, que é a capacidade de formar conceitos abstratos – e que está relacionada à um maior volume cerebral²⁶. É digno de nota que a consideração da existência de *quatro* classes de representações possui como referência o intelecto *humano*, visto que a classe das representações abstratas, que são os conceitos e cujo correlato subjetivo é a razão, é uma faculdade que o restante dos animais não possui.

²⁶ SCHOPENHAUER, QR, p. 118, §26.

Estabelecemos as noções básicas da epistemologia de Schopenhauer tendo em vista encontrar o lugar do cérebro na teoria do conhecimento do filósofo, e chegamos ao seguinte (que será abordado detalhadamente em seguida). O entendimento é o correlato subjetivo da classe das representações intuitivas. Esta classe de objetos é regida pelo princípio de razão suficiente do devir, cujo fundamento é a lei de causalidade, que estabelece que tudo o que vem a ser está em relação com outras representações intuitivas pelo nexos causal. O entendimento possui como função a aplicação da lei *a priori* de causalidade, que é a própria condição de possibilidade da representação intuitiva e que faz aparecer o mundo empírico. A realidade empírica é conhecida como efetividade (*Wirklichkeit*), isto é, como fazer-efeito da matéria. É importante reter que, para Schopenhauer, o sujeito existe sempre em relação ao objeto, e vice-versa; assim, o entendimento (intelecto, cérebro) está correlacionado intrinsecamente com a matéria: a lei de causalidade, que é a forma *a priori* do entendimento, é também a essência da matéria; a matéria é causalidade.

Vejamos como Schopenhauer concebe o correlato objetivo do entendimento – a matéria, a efetividade, a realidade empírica – e como a representação intuitiva se relaciona com as possibilidades transcendentais e as limitações cognitivas do cérebro.

Possibilidades e limitações do cérebro na representação intuitiva da realidade empírica e material

A representação é uma correlação entre sujeito e objeto. Por isso, um termo não pode ser analisado isolado do outro e, assim, ao se abordar a matéria, se fala do conhecimento do sujeito da matéria. Para o filósofo, a

realidade empírica das representações não exclui a sua idealidade transcendental. Sempre que se lê em seu escrito a expressão “objetos reais” se deve entender uma realidade que só existe para o sujeito, e que é, portanto, ideal²⁷.

De acordo com Schopenhauer na *Quádrupla raiz*, as representações da primeira classe de objetos para o sujeito são: 1) **intuitivas**, pois não são meramente pensadas em abstrato; 2) **completas**, pois contêm o formal e o material dos fenômenos; e 3) **empíricas**, pois tem sua origem em uma estimulação do corpo, que atesta a realidade do mundo empírico – ao mesmo tempo em que essa realidade é constituída conforme leis *a priori* de tempo, espaço e causalidade²⁸.

A parte formal das representações intuitivas são as representações puras de tempo e espaço, regidas pelo princípio de razão do ser, que “no tempo é a seqüência dos seus momentos, e no espaço é a posição das suas partes que se determinam reciprocamente ao infinito”²⁹. De acordo com Schopenhauer, a relação entre as representações esgota a sua essência, de forma que a “sucessão é toda a essência do tempo” e a essência do espaço é “a possibilidade das determinações recíprocas das suas partes, o que se chama POSIÇÃO”³⁰.

De acordo com Schopenhauer em *O mundo*, as representações de tempo e espaço são as condições de possibilidade da experiência e do

²⁷ SCHOPENHAUER, QR, p. 63, §19.

²⁸ SCHOPENHAUER, QR, p. 53, §17.

²⁹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 9, §4.

³⁰ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 9, §4.

mundo visível³¹. Schopenhauer exalta que foi uma grande descoberta de Kant que

essas condições de possibilidade, formas do mundo visível, isto é, o que é mais universal em sua percepção, o elemento comum a todas suas aparências, tempo e espaço, poderem ser não apenas pensado *in abstracto* por si e separados do seu conteúdo, mas também intuídos imediatamente. Intuição esta que não é como um fantasma, derivado da experiência repetida, mas tão independente desta que, ao contrário, a experiência tem antes de ser pensada como dependente dessa intuição, visto que as propriedades do espaço e do tempo, como a intuição *a priori* as conhece, valem para toda experiência possível, como leis com as quais tudo tem de concordar³².

As intuições puras de tempo e espaço – a parte formal das representações intuitivas –, são conhecidas *a priori* pelo sujeito, i.e., podem ser intuídas de maneira independente e separada de seu conteúdo material³³. Em verdade, mais do que a possibilidade de intuí-las puramente, há uma *impossibilidade* de se abstrair delas:

Que o tempo e espaço dependem do SUJEITO, que são o modo e a maneira pelos quais é levado a efeito o processo de apercepção objetiva no cérebro, há já uma prova suficiente na completa impossibilidade de abstrair o tempo e o espaço, enquanto é muito fácil fazer abstração das coisas que nele se apresentam. A mão pode soltar tudo; menos a si mesma³⁴.

³¹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 9, §4.

³² SCHOPENHAUER, MVR I, p. 9, §4.

³³ SCHOPENHAUER, QR, p. 147, §35.

³⁴ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 40, Cap. 4.

No que se refere ao tempo e ao espaço, o que distingue a classe das intuições puras da classe das intuições empíricas é que, naquela, tempo e espaço são intuídos independentemente da matéria, e nesta, são *percebidos empiricamente por meio da matéria*; e, nesse sentido, a matéria é a *perceptibilidade* de tempo e espaço³⁵.

Já a matéria não pode ser intuída independente de tempo e espaço, pois a forma pressupõe o espaço, e a mudança pressupõe o tempo³⁶. E não somente tais formas são *pressupostas* pela matéria, mas a sua essência é *constituída* pela união de ambas. É atribuído ao entendimento a função de unir as formas da sensibilidade interior (tempo) e exterior (espaço) na representação da matéria³⁷.

No entanto, a representação intuitiva é imediatamente conhecida somente na forma do tempo. De acordo com Schopenhauer, na consciência do sujeito há a presença imediata da representação intuitiva *uma por vez*, num vínculo temporal inexorável com a representação anterior, e num ponto indiferenciado entre o passado e o futuro, que é o presente. O sujeito nunca tem diante de si uma representação fixa e parada, mas ela está sempre desaparecendo e sendo deixada para surgir a próxima³⁸.

A matéria tem como princípio a lei de causalidade e a causalidade é a essência mesma da matéria: a matéria é causalidade. Afirma o filósofo que a ação da matéria sobre o corpo animal condiciona a intuição na qual ela existe, e o fazer-efeito da matéria é conhecido conforme age sobre o corpo. Daí Schopenhauer concluir que “causa e efeito, portanto, são a essência

³⁵ cf. SCHOPENHAUER, QR, p. 54, §18.

³⁶ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 10, §4.

³⁷ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 10, §4.

³⁸ SCHOPENHAUER, QR, p. 55-57, §19.

inteira da matéria: seu ser é seu fazer-efeito”³⁹ e cunhar o termo alemão *Wirklichkeit*, traduzido por “efetividade”, para designar as mudanças dos objetos materiais – termo que o filósofo considera mais expressivo que a palavra de origem latina *Realität*⁴⁰.

De acordo com o filósofo, a essência da mudança não está meramente na alteração de estados, mas “NO MESMO LUGAR do espaço haver agora UM estado, em seguida OUTRO e, NUM ÚNICO e mesmo tempo determinado, haver AQUI este estado, LÁ outro”⁴¹. Matéria e causalidade unem tempo e espaço, por mais que estas formas possuam propriedades que se contradigam: “Aquilo que em cada um é impossível, ela tem de unir em si, portanto o fluxo contínuo do tempo com a permanência rígida e imutável do espaço; quanto à indivisibilidade infinita, ela a possui de ambos”⁴².

É por esta união que o filósofo afirma que “a matéria envolve, primeiramente, a SIMULTANEIDADE”⁴³, isto é, ela não poderia ser meramente no tempo (que não conhece coexistência) e nem apenas no espaço (que não conhece antes, depois ou agora). Diz o filósofo que “a essência da efetividade é a SIMULTANEIDADE”⁴⁴, mediante a qual é possível a *duração*. E por meio da noção de duração, Schopenhauer considera a matéria como a *substância*: ela é aquilo que permanece e subsiste às alterações de qualidade e forma⁴⁵.

³⁹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 9, §4.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 9, §4.

⁴¹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 11, §4.

⁴² SCHOPENHAUER, MVR I, p. 11, §4.

⁴³ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 11, §4.

⁴⁴ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 11, §4.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 11-12, §4.

O princípio de razão suficiente do devir expressa a relação regular de causalidade entre as representações intuitivas: sempre que há uma mudança no mundo material-empírico-efetivo, ela sucede necessariamente de uma mudança precedente no transcurso do tempo⁴⁶. Quando um ou mais objetos se apresentam numa nova forma, se chama ao novo estado *efeito* e ao estado anterior *causa*⁴⁷. Diz o filósofo em uma formulação assertiva nos *Suplementos*:

TODA MUDANÇA NO MUNDO MATERIAL SÓ
PODE ENTRAR EM CENA NA MEDIDA EM
QUE UMA OUTRA MUDANÇA A PRECEDEU
IMEDIATAMENTE: este é o verdadeiro e completo
conteúdo da lei de causalidade⁴⁸.

Schopenhauer alerta que é um equívoco identificar um *objeto* como a causa de outro, pois a causalidade diz respeito a transformação de *estados* da matéria, e não da relação entre objetos particulares⁴⁹. Ou seja, a causa não se refere a um objeto em específico, mas a um *estado* da matéria que sofre transformações entre as suas partes constitutivas⁵⁰.

A lei de causalidade, na concepção de Schopenhauer, não diz respeito à “*Matéria*”, pois a lei não se aplica à *substância portadora das transformações*; ela se refere unicamente à transformação no tempo dos *estados*

⁴⁶ SCHOPENHAUER, QR, p. 58-59, §20.

⁴⁷ SCHOPENHAUER, QR, p. 58-59, §20.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 48, Cap. 4.

⁴⁹ SCHOPENHAUER, QR, p. 60, §20.

⁵⁰ SCHOPENHAUER, QR, p. 60, §20.

ou da *forma* desta matéria eterna, que não pode ser criada ou destruída, e *na qual* ocorrem as mudanças⁵¹.

Segundo Schopenhauer, da lei de causalidade se segue, *a priori* e como corolário – além da lei da inércia –, a *lei de permanência da substância*: a substância não nasce e não morre, não é criada e nem aniquilada, mas *permanece*⁵². Schopenhauer afirma que há consciência *a priori* desta certeza, pois, ao se observar um estado de matéria sofrer uma transformação, “suponemos firmemente que, cualquiera que sea la suerte de la forma de ese cuerpo, la sustancia, es decir, la materia del mismo, permanece intacta”⁵³. Isto é, nunca se supõe que a matéria possa ter se originado do nada: “no podemos creer que su sustancia (materia) haya podido ser creada de la nada, pues esto implica una imposibilidad radical y no puede ser imaginado”⁵⁴.

Nos *Suplementos*, o filósofo fornece uma formulação concisa (a ser citada abaixo) acerca de sua concepção de causalidade enquanto mudanças de *estados* ou da *forma* da matéria enquanto substância permanente. Diz o filósofo que “apenas a ESTADOS relaciona-se a MUDANÇAS e a CAUSALIDADE. Tais estados são os que se entende por FORMA no amplo sentido do termo: e apenas as FORMAS mudam; a matéria permanece”⁵⁵. O filósofo mostra a *impossibilidade* de pensar a criação da matéria a partir de sua prévia não-existência, visto que a noção de causa concerne a mudanças, e como a matéria – sendo permanente – *não muda*, ela

⁵¹ SCHOPENHAUER, QR, p. 61, §20.

⁵² SCHOPENHAUER, QR, p. 66, §20.

⁵³ SCHOPENHAUER, QR, p. 66, §20

⁵⁴ SCHOPENHAUER, QR, p. 66, §20

⁵⁵ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 51, Cap. 4.

mesma não se submete a mudanças causais; e por isso, a lei de causalidade não é aplicável a ela:

A única e correta expressão da lei de causalidade é esta: TODA MUDANÇA TEM SUA CAUSA NUMA OUTRA IMEDIATAMENTE ANTERIOR. Se algo ACONTECE, isto é, se um novo estado entra em cena, vale dizer, se algo MUDA; então outra coisa tem de ter MUDADO imediatamente antes; e antes dela, por sua vez, outra coisa tem de ter mudado, e assim ao infinito: pois é tão impossível pensar numa PRIMEIRA causa quanto é pensar num começo do tempo, ou um limite do espaço. Mais do que o que foi indicado não diz a lei de causalidade: portanto, as suas exigências são feitas nos casos de MUDANÇA. Pelo tempo em que nada MUDA, não há que se perguntar sobre causa alguma: pois não há fundamento *a priori* algum para inferir da existência das presentes coisas, isto é, estados da matéria, sua inexistência anterior e, desta, a sua origem, logo, uma mudança. Por consequência, a mera EXISTÊNCIA de uma coisa não autoriza a inferir que ela tenha uma causa⁵⁶.

Assim, para Schopenhauer, a causalidade corresponde a mudanças da matéria substancial num nexos causal que tende ao infinito. É de se notar que em sua argumentação, o filósofo aponta que não há fundamento *a priori* para inferir a criação da matéria meramente devido à sua existência; e, portanto, é injustificado concluir a origem da matéria a partir de um estado prévio em que ela não existia. É interessante notar que, por se tratar da falta de um fundamento *a priori*, esta impossibilidade se relaciona à própria estrutura do sujeito do conhecimento (este ponto será retomado mais a frente), que possui fundamentação *a priori* somente da lei de causalidade e

⁵⁶ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 50-51, Cap. 4.

das duas leis que se seguem dela: a lei da inércia e a lei da permanência da substância.

A concepção de Schopenhauer de que a causalidade não pode ser aplicada à matéria – e, portanto, não se pode pensar a origem ou a causa desta – coloca o filósofo em oposição direta às concepções que consideram a existência de uma causa primeira ou de um surgimento ou criação do mundo, tal como é defendido pela teologia cristã e por algumas filosofias por meio do argumento cosmológico. Para o filósofo, já o termo “causa primeira” é uma *contradictio in adjecto*⁵⁷, isto é, uma contradição em termos. De acordo com Schopenhauer, estender a causalidade à matéria consiste em um uso indevido e abusivo da lei de causalidade. O filósofo critica que a argumentação em prol da causa primeira se fundamenta na lei de causalidade para então, num momento arbitrário, simplesmente abandonar a sua validade:

Esta [a prova cosmológica] parte propriamente dizendo do pressuposto de que, sem justificativa alguma, pode-se inferir da existência do mundo a sua inexistência, que seria anterior à existência: ao fim, a prova chega à terrível inconseqüência de suprimir diretamente a lei de causalidade, unicamente da qual obteve toda a sua força demonstrativa, ao parar em uma primeira causa e não mais querer ir adiante, logo, como que finda num parricídio; como as abelhas que matam os zangões após estes terem realizado o seu trabalho⁵⁸.

⁵⁷ SCHOPENHAUER, QR, p. 61, §20.

⁵⁸ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 52, Cap. 4.

Se vê então que, para Schopenhauer, a lei de causalidade tem demarcada a limitação de não possuir validade alguma na postulação seja de uma causa primeira, um começo do mundo, um surgimento da matéria, uma criação do todo ou um momento inicial do universo: *a causalidade remete à série infinita de transformações da matéria substancial permanente e eterna*. Esta limitação relaciona-se com a imanência da lei de causalidade, que é imanente devido ao seu condicionamento pelo intelecto:

A lei de causalidade, pois, encontra aplicação EM todas as coisas do mundo, porém não no mundo mesmo: pois tal lei é IMANENTE ao mundo, não transcendente: COM ELE é posta e COM ELE é suprimida. Em última instância, isto baseia-se em que ela pertence à mera forma do nosso entendimento e, junto com o mundo objetivo que através dela é mera aparência, é pelo entendimento condicionada⁵⁹.

Ainda assim, o filósofo faz uma consideração objetiva da lei de causalidade, isto é, abstraída de sua origem subjetiva no intelecto. Em sua objetividade, a causalidade – ou efetividade – se deve à eternidade e atemporalidade da força originária. O filósofo considera que o efeito presente poderia *já ter acontecido* caso tivesse tido a oportunidade em meio à causalidade; mas a ocasião do *agora* é que permitiu, com necessidade, que este estado acontecesse no tempo:

Mas se quisermos fazer abstração da origem da lei de causalidade no entendimento e a concebermos de maneira puramente OBJETIVA, então ela reside em última instância em que tudo o que faz efeito, fá-lo

⁵⁹ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 51, Cap. 4.

devido à própria força originária, por conseguinte, eterna, isto é, sem tempo, pelo que seu efeito presente teria de ter entrado em cena infinitamente antes, a saber, antes de todo tempo pensável, se a condição temporal para isto não tivesse faltado – esta é a ocasião, isto é, a causa unicamente em virtude da qual o efeito entra em cena apenas AGORA, porém agora com necessidade: permite-lhe o seu lugar no tempo⁶⁰.

Vê-se que Schopenhauer considera, pois, a *idealidade da lei de causalidade* – por se tratar de uma correlação entre o entendimento e a matéria, e, portanto, de uma lei imanente posta pelo intelecto; e por isso, a lei de causalidade, assim como tempo e espaço, possuem um caráter *subjetivo*, na medida em que dependem do sujeito cognoscente. No entanto, ainda é possível considerar a causalidade com certa objetividade, pelos efeitos acontecerem devidos à força originária atemporal que se manifesta conforme encontra oportunidade concreta em meio ao nexo causal.

Trata-se da concepção do filósofo das *forças naturais*, existentes além da aparência, eternas e alheias ao nexo causal, imutáveis, onipresentes e inesgotáveis, sempre manifestando-se no mundo empírico quando encontram possibilidade⁶¹. Segundo Schopenhauer, esse ponto mostra nitidamente a diferença entre a cadeia causal e a força natural, esta que existe além das aparências e é a eterna norma da atividade: sempre que há a condição em meio ao nexo causal, a força natural se manifesta; e a esta condição se dá o nome de lei natural. O filósofo considera que as forças (como a eletricidade, gravidade e as qualidades químicas) não são suscetíveis

⁶⁰ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 52-3, Cap. 4.

⁶¹ SCHOPENHAUER, QR, p. 68, §20.

de explicação física: são *qualitas occulta*, e somente podem ser explicadas pela metafísica⁶².

Aqui alcançamos limitações da cognição do mundo pelo cérebro. Além da “causa primeira”, também as forças naturais estão além da possibilidade de conhecimento pelo entendimento; pois este conhece a *causalidade*, e duas coisas estão *além* do nexu causal: a matéria enquanto substância e as forças naturais: a matéria é “onde” acontecem as mudanças, e as forças naturais são aquilo que dão às causas a causalidade:

A cadeia de causalidade, que é infinita para adiante e para trás, deixa intocados dois seres na natureza: a matéria e a força natural. Estas duas são, em verdade, as condições da causalidade, enquanto tudo o mais é por ela condicionado. Pois uma [a matéria] é aquilo EM que entram em cena os estados e as suas mudanças; a outra [a força natural] é aquilo só EM VIRTUDE do que aqueles podem entrar em cena⁶³.

A importância das leis transcendentais na epistemologia de Schopenhauer é que elas são *a condição de possibilidade da representação intuitiva do mundo empírico*. No caso da lei *a priori* da permanência da matéria, diz o filósofo que ela não poderia ser *a posteriori*, pois nada na experiência forneceria este saber: não se trata de um conhecimento empírico e nem aproximativo realizado por indução; mas é um saber absolutamente certo e seguro, pois se trata de um conhecimento transcendental *a priori*, que estabelece a própria possibilidade da experiência antes dela⁶⁴.

⁶² SCHOPENHAUER, QR, §20; MVR I § 26-27; MVR II, pp. 54-55, Cap. 4.

⁶³ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 54, Cap. 4.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, QR, p. 66-67, §20.

No entanto, as leis *a priori* se mostram como uma faca de dois gumes. Pois, se de um lado o conhecimento transcendental *possibilita* a experiência – e assim, é a partir dele que se pode conceber a matéria permanente em sua eterna transformação –, por outro lado, ele faz a *redução* do mundo empírico a um fenômeno cerebral:

Esto procede de que dicho principio expresa un conocimiento transcendental, esto es, algo que es aplicable a toda experiencia y anterior a ella, convirtiendo el mundo de los fenómenos en un mero fenómeno cerebral⁶⁵.

Assim, ao mesmo tempo em que as leis transcendentais são a possibilidade da experiência, elas também estabelecem os seus limites. O que significa dizer que, se o mundo se apresenta ao entendimento como a transformação infinita dos estados da matéria eterna, nunca se pode conhecer, pelo entendimento, nada além disso.

Seguindo essa linha, é encontrado um limite cognoscitivo do próprio entendimento, pois, conforme Schopenhauer, a certeza com que é atribuída eternidade à matéria provém de que “nuestra inteligencia carece de una forma para concebir la creación o aniquilamento de la materia”⁶⁶. Isto é, Schopenhauer remete a impossibilidade de se pensar a criação da matéria a uma falta de fundamento transcendental: “não há fundamento *a priori* algum para inferir da existência das presentes coisas, isto é, estados da matéria, sua inexistência anterior e, desta, a sua origem, logo, uma mudança”⁶⁷.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, QR, p. 66-67, §20.

⁶⁶ SCHOPENHAUER, QR, p. 66, §20.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 50, Cap. 4.

Ora, se não há uma forma transcendental que possibilite conceber o surgimento e a destruição da matéria – pois, de um estado da matéria, é pressuposto, pelo conhecimento *a priori* da causalidade (que se origina no intelecto/cérebro), que este estado surge de um estado anterior numa cadeia causal que tende ao infinito –; quero dizer, *se há uma falta de forma e fundamento a priori no intelecto*, então trata-se de uma carência que *recai no sujeito*: é o *entendimento* que não tem formas para pensar a criação da matéria. É uma insuficiência do sujeito do conhecimento, que possui fundamento para conhecer tão somente a causalidade e as leis decorrentes (os “corolários”) desta – as leis de inércia e permanência da substância.

E assim o cérebro demarca os limites de possibilidade de apreensão da realidade empírica: ele, devido à carência de fundamento transcendental, é impossibilitado de conhecer qualquer coisa que não o nexo causal. Dessa forma, acerca do cérebro e sua estrutura para o conhecimento, se vê dois lados: ele possibilita o conhecimento do mundo enquanto efetividade, mas ao mesmo tempo, traça a rígida e intransponível demarcação de seus limites. Ele é, a um só passo, possibilidade e limitação da realidade: por meio dele, se conhece o mundo material em sua eterna transformação de estados vinculados pelo nexo causal, mas, exatamente por possibilitar o conhecimento *neste seu molde particular*, é este o mundo que se pode conhecer e nada além dele (pela via da representação intuitiva); *tudo o que extrapola a lei de causalidade é incognoscível pelo e para o cérebro*.

A idealidade transcendental da realidade empírica é incontornável, na medida em que o sujeito não pode ter cognição daquilo que sua estrutura é *incapacitada* de conhecer. A dependência da existência da realidade empírica e material a fundamentos provenientes da estrutura *a priori* cerebral do

indivíduo cognoscente nos permite refletir acerca da relatividade da realidade: ela é irremediavelmente representação do sujeito que representa. E é cérebro que dita o que é a realidade empírica.

Pretendemos nesta seção analisar o objeto de conhecimento do cérebro, a realidade empírica e material, tendo em vista mostrar a sua dependência de fundamentos transcendentais do sujeito, ou seja, a sua idealidade transcendental. Quisemos mostrar de que forma a realidade empírica é dependente das possibilidades transcendentais e limitações de cognição do cérebro.

Vejam, agora, como o entendimento/cérebro realiza a representação intuitiva a partir do corpo do indivíduo cognoscente, e quais são as consequências epistemológicas da abordagem fisiológica da cognição.

Como o cérebro conhece: a aprioridade da lei de causalidade, a intelectualidade da intuição e o processo fisiológico de cognição

Como visto, para Schopenhauer, a representação tem sempre a forma geral da relação entre sujeito e objeto. Cada classe de objeto existe para “uma especial disposição do sujeito, que se nomeia faculdade de conhecimento”⁶⁸. De acordo com o filósofo, o “correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o ENTENDIMENTO, que não é nada além disso. Conhecer a causalidade é sua função exclusiva”⁶⁹.

Schopenhauer considera que há duas condições de possibilidade para o conhecimento do mundo intuitivo. A *primeira condição* tem dois pontos

⁶⁸ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 13, §4.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 13, §4.

de vista: do ponto de vista *objetivo*, que os objetos estejam se transformando, fazendo-efeito uns sobre os outros; e do ponto de vista *subjetivo*, que o entendimento compreenda causalmente essas mudanças, tornando a representação possível para si através da lei de causalidade⁷⁰.

A segunda condição de possibilidade da intuição “é a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade de certos corpos de serem objetos imediatos do sujeito”⁷¹. Trata-se da capacidade de outros corpos afetarem a sensibilidade animal, e “[n]esse sentido, tais corpos são os OBJETOS IMEDIATOS do sujeito: a intuição de todos os outros objetos é intermediada por eles”⁷².

O corpo como objeto imediato é “aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento”⁷³. De acordo com Schopenhauer, “o entendimento nunca seria usado caso não houvesse algo mais de onde ele partisse”. Este ponto de partida é “simplesmente a sensação dos sentidos, a consciência imediata das mudanças do corpo”⁷⁴. Schopenhauer considera que o conhecimento imediato do corpo “precede a aplicação da lei de causalidade” e “fornece a ela os primeiros dados”⁷⁵.

A intuição surge da relação feita pelo entendimento entre as mudanças das sensações do objeto imediato (o corpo animal) e as causas externas desta estimulação sensível. O entendimento intui tais causas como objetos existentes fora do organismo: “As mudanças que cada corpo animal sofre são imediatamente conhecidas, isto é, sentidas, e, na medida em que

⁷⁰ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 22-23, §6.

⁷¹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 23, §6.

⁷² SCHOPENHAUER, MVR I, p. 23, §6.

⁷³ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 22, §6.

⁷⁴ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 23, §6.

⁷⁵ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 23, §6.

esse efeito é de imediato relacionado à sua causa, origina-se a intuição desta última como um OBJETO”⁷⁶.

De acordo com o filósofo, sem o entendimento, haveria somente uma “sensação abafada, vegetal, das mudanças do objeto imediato”⁷⁷: é o entendimento que “transforma de UM SÓ golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada que nada diz em intuição”⁷⁸.

O corpo, para Schopenhauer, é conhecido de maneira imediata conforme a matéria corporal é afetada por outras partes da matéria. Assim, o que se conhece pelas mudanças das sensações é o fazer-efeito de outros objetos sobre o objeto imediato⁷⁹. O filósofo alerta que não se deve tomar o termo “objeto imediato” em sentido rigoroso, pois o termo “objeto” indica algo conhecido *através* do entendimento – isto é, intermediado pelo cérebro; por isso, o filósofo faz uma ressalva quanto ao uso do termo para designar o corpo animal:

Todavia, aqui não se deve tomar o conceito de objeto no sentido estrito do termo, pois, por meio desse conhecimento imediato do corpo, que precede o uso do entendimento e é mera sensação dos sentidos, o corpo mesmo não se dá propriamente como OBJETO, mas, antes, os corpos que fazem efeito sobre ele; já que todo conhecimento de um objeto propriamente dito, ou seja, de uma representação intuível no espaço, existe apenas para e pelo entendimento, logo, não antes, mas somente após o seu uso⁸⁰.

⁷⁶ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 23, §6.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 14, §4.

⁷⁸ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 14, §4.

⁷⁹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 23, §6.

⁸⁰ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 23, §6.

O termo *objeto* é apropriado para designar o corpo conforme ele aparece na representação intuitiva, isto é, *após* a aplicação da função do entendimento. Este é o corpo enquanto objeto *mediato*. Este conhecimento é intermediado pelas informações dos sentidos, conforme o indivíduo percebe seu próprio corpo (a partir da visão e do tato) e pela subsequente aplicação da lei de causalidade:

Portanto, o corpo como objeto propriamente dito, ou seja, como representação intuível no espaço, só é conhecido, justamente como os demais objetos, apenas de maneira mediata, pela aplicação da lei de causalidade na ação de uma de suas partes sobre as outras, logo, na medida em que o olho vê o corpo, a mão o toca⁸¹.

O corpo como objeto extenso no espaço, com figura e membros, constituído de matéria e fazendo-efeito entre os outros objetos é conhecido através da intermediação do cérebro; pois, ora, a matéria, os objetos, o fazer-efeito, a causalidade e a extensão espacial *existem somente através do entendimento*; é este que organiza e interpreta os dados recepcionados sensorialmente para representar o corpo físico do indivíduo cognoscente como um objeto empírico, material, real, efetivo.

Conforme o filósofo, este conhecimento do corpo como um objeto empírico *não* é dado no sentimento geral do organismo e nem na autoconsciência; isto é, *imediatamente* o corpo não é conhecido como uma figura extensa em três dimensões e como organismo constituído de

⁸¹ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 23, §6.

membros; a figura do corpo é conhecida “apenas pelo conhecimento, apenas na representação, isto é, no cérebro”⁸².

Assim, chega-se ao resultado de que o corpo que o indivíduo cognoscente apreende como seu organismo é uma aparência criada por seu próprio cérebro. Considerado apenas do ponto de vista da representação, isto é, do conhecimento cerebral da realidade empírica, é um objeto entre os outros; que, como tal, para ser conhecido, precisa passar pelas mesmas intermediações que qualquer outro objeto: primeiramente, as sensações dos sentidos devido ao fazer-efeito dos objetos e a subsequente aplicação da lei de causalidade pelo entendimento. Assim, o corpo físico do indivíduo cognoscente é, assim como todo o mundo empírico, um fenômeno cerebral.

De acordo com Schopenhauer, a operação do entendimento em relacionar a sensação à causa “não é uma conclusão em conceitos abstratos, não ocorre por reflexão, nem com arbítrio, mas é imediata, necessária, certa”⁸³. Isto é, a origem da lei de causalidade não é *a posteriori*, não é uma conclusão originada da experiência empírica. Antes, é a própria *condição da experiência*; pois esta *não seria possível sem a lei de causalidade*: sem a função do cérebro em relacionar os efeitos sentidos no objeto imediato às suas causas externas a partir do conhecimento inato de que estes efeitos remetem a uma causa exterior ao organismo, *não haveria o mundo empírico*, pois a intuição da realidade empírica-material não seria realizada. Isto, aos olhos do filósofo, demonstra *a aprioridade* da lei de causalidade:

⁸² SCHOPENHAUER, MVR I, p. 23, §6.

⁸³ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 14, §4.

para percebermos objetivamente, na intuição espacial, tanto o nosso próprio corpo quanto os outros corpos, o conhecimento da causalidade tem já de existir, visto que é a condição de tal intuição. Em realidade, a única e autêntica prova de que conhecemos a lei de causalidade ANTES DE TODA EXPERIÊNCIA reside na necessidade de fazermos uma TRANSIÇÃO da sensação dos sentidos, dada apenas empiricamente, à sua CAUSA, para assim chegar à intuição do mundo exterior⁸⁴.

Na concepção de Schopenhauer, a matéria existe sempre em relação ao seu correlato subjetivo, o entendimento; e o entendimento existe sempre em relação ao seu correlato objetivo, a matéria. Devido à esta correlação intrínseca, a realidade empírica sempre possui idealidade transcendental, e o mundo material não tem existência independente do sujeito que conhece: “toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento”⁸⁵:

Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA, isto é, eficácia. Este mundo como representação, da mesma forma que se dá apenas pelo entendimento, existe também só para o entendimento⁸⁶.

⁸⁴ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 45, Cap. 4.

⁸⁵ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 13, §4.

⁸⁶ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 14, §4.

Schopenhauer considera que, devido ao mundo ser uma obra do *entendimento* – e o resultado da aplicação de sua forma específica, a lei de causalidade – a intuição é uma *operação intelectual*: “A primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo: este nada é absolutamente senão conhecimento de causa a partir do efeito: por conseguinte, toda intuição é intelectual”⁸⁷.

Com a defesa da intelectualidade da intuição, Schopenhauer se opõe à tese da *sensualidade da intuição*, segundo a qual a origem da intuição seria sensual, no sentido de ser realizada pelos sentidos. Para o filósofo, a intuição é feita pelo entendimento e não poderia ser meramente pelos sentidos, pois há um abismo de diferença entre as sensações subjetivas e a intuição do mundo objetivo; os estímulos que provêm dos órgãos dos sentidos nada possuem de semelhante com a intuição intelectual realizada pelo cérebro⁸⁸.

Conforme o filósofo, as sensações dos sentidos são mudanças conhecidas subjetiva e sucessivamente na ordem do tempo, o sentido interno. Estes estímulos (sonoros, visuais...), além de fornecerem informações completamente distintas e incomparáveis *entre si*, também não têm correspondência com o mundo que surge *após* a interpretação destes dados feita pelo cérebro. É somente depois da atividade do cérebro e da aplicação da lei de causalidade que as variadas *sensações subjetivas e temporais* são transformadas em *intuição empírica material e espacial*⁸⁹.

⁸⁷ SCHOPENHAUER, MVR I, p. 13, §4.

⁸⁸ SCHOPENHAUER, QR, §21; 2015b; MVR II, p. 45, Cap. 4.

⁸⁹ SCHOPENHAUER, QR, p. 74-76, §21, destaque nosso.

A argumentação de Schopenhauer em prol da *aprioridade* da lei de causalidade e da intelectualidade da intuição é desenvolvida no §21 da *Quádrupla raiz* e retomada nos *Suplementos* na seguinte formulação, que vale a pena ser citada, devido a sua concisão:

Lá [no §21 da QR] demonstrei a grande diferença entre a mera sensação dos sentidos e a intuição de um mundo objetivo, revelando o profundo abismo entre ambas: a lei de causalidade é a única que transpõe a este, lei que, entretanto, para sua aplicação, pressupõe as duas outras formas que lhe são aparentadas, espaço e tempo. Só por meio da união destes três é que se chega a uma representação objetiva. Por sua vez, é essencialmente indiferente se a SENSACÃO, a partir da qual chegamos à intuição, nasce através da resistência que sofre a exteriorização de força dos nossos músculos ou através da impressão de luz na retina ou do som no nervo auditivo etc.: a SENSACÃO, sempre permanece um mero DATUM para o ENTENDIMENTO, único que é capaz de apreendê-la como efeito de uma CAUSA diferente dela, que ele então intui como algo exterior, isto é, posto na forma do ESPAÇO, que radica no entendimento anteriormente a qualquer experiência, ocupando-o e preenchendo-o. Sem essa operação intelectual, para a qual as formas têm de estar prontas em nós, jamais poderia surgir, de uma mera SENSACÃO interna à nossa pele, a intuição de um MUNDO EXTERIOR OBJETIVO⁹⁰.

Schopenhauer é irônico ao comentar acerca da crença que o mundo que *aparece* para o cérebro seria o mundo em sua realidade absoluta. Aos olhos do filósofo, esta concepção defenderia uma identidade entre o mundo-que-aparece e o que ele é em si mesmo, assumindo erroneamente

⁹⁰ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 45, Cap. 4.

que a apreensão humana – através dos sentidos e do cérebro – poderia diretamente intuir uma realidade objetiva e absoluta. Mas, para Schopenhauer, não é plausível acreditar na possibilidade de apreender o mundo objetivamente por uma constituição orgânica específica como a humana, que percebe o mundo através de sensações locais transeuntes e sempre internas ao organismo, “embaixo da pele”; ou seja, não faz sentido conceber que uma constituição sensorial-cerebral específica e dependente da estruturação corporal do indivíduo cognoscente – e, portanto, com caráter accidental –, poderia alcançar um conhecimento da realidade tal como ela é fora, além e independente desta constituição orgânica:

Se necesita estar dejado de la mano de Dios para decir que el mundo intuitivo exterior, al llenar en sus tres dimensiones el espacio, moviéndose, con inexorable rigor, dentro del curso del tiempo, regido a cada paso por la ley de causalidad, pero sometido siempre a la ley que nosotros aplicamos de antemano a toda experiencia, tiene una existencia objetiva y real, independiente de nuestra participación en él, y que, por la mera impresión de nuestros sentidos, llega a nuestra cerebro y se presenta en él tal y como se fuera del mismo. ¡Cuán mísera cosa es la mera impresión de nuestros sentidos! En el más noble órgano de nuestro cuerpo no se opera más que una sensación local, específica, subjetiva, y que, como tal, no puede contener nada objetivo ni que se parezca a una percepción. Pues la sensación, cualquiera que sea, es y sigue siendo un proceso de nuestro mismo organismo, y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura carnal ni puede contener nada que fuera de dicha envoltura exista⁹¹.

⁹¹ SCHOPENHAUER, QR, p. 74, §21.

De acordo com Schopenhauer, as sensações são “algo essencialmente subjetivo, cuyas variaciones sólo en forma del sensibilid interior, esto es, de tiempo, o sea, sucesivamente, llegan a nuestra consciencia”⁹². As sensações ocorrem devido à excitações nas extremidades dos nervos; mas apenas após a ação do cérebro (e não somente da estimulação nervosa) e a aplicação da lei de causalidade, é criada a intuição da realidade empírica; esta que se baseia também na forma *a priori* do sentido externo, o espaço, que se encontra predisposta no cérebro⁹³. Assim, somente mediante o cérebro é realizada a transição das puras sensações subjetivas sob a forma do tempo e do interior da envoltura cutânea do organismo para o mundo objetivo espacial em três dimensões e fora do organismo.

Sólo cuando la inteligencia – función, no de los nervios aislados, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente construído, que sólo pesa tres libras, y acaso cinco por excepción – entra en actividad, utilizando su forma especial, la ley de causalidad, se opera una importante transformación, pasando las impresiones subjetivas a ser conocimiento objetivo. Entonces concibe, por medio de su forma específica, esto es, *a priori*, o sea anteriormente a toda experiencia (pues todavía no es posible ésta), las impresiones de los órganos corpóreos como efectos (palabra que ella sola comprende) que, como tales, deben tener su correspondientes causas. Al mismo tiempo llama en su auxilio a la forma de la sensibilid exterior, que reside igualmente en el intelecto, esto es, en el cerebro, el espacio, para colocar dicha causa fuera del organismo, pues sólo de este modo comprende, percibe lo exterior, cuya posibilidad es el espacio; así es que la

⁹² SCHOPENHAUER, QR, p. 75, §21.

⁹³ SCHOPENHAUER, QR, p. 75, §21.

pura intuición es la que debe suministrar la base de la percepción de lo empírico⁹⁴.

Nos *Suplementos*, Schopenhauer faz uma avaliação de carácter fisiológico acerca da relação entre a proporção de massa dos nervos e do cérebro no organismo e sua respectiva importância no processo de cognição: o fato de o cérebro possuir uma massa mais significativa em relação à massa nervosa destinada a receber sensações indica a primazia do intelecto no processo de representação intuitiva e fala a favor da tese da intelectualidade da intuição⁹⁵.

Em suma, na visão de Schopenhauer do processo de cognição, a intuição não poderia ser meramente sensual, na medida em que as sensações dos sentidos fornecem somente os dados para que o cérebro crie o mundo material; a intuição consiste, portanto, numa operação intelectual. Tais sensações “puras” são distintas da representação intuitiva: são dados que, em si mesmos, não possuem semelhança com o mundo empírico. Assim, se vê duas etapas distintas no processo de cognição da realidade: primeiro a apreensão sensorial e posteriormente a interpretação intelectual das informações.

A defesa de Schopenhauer da *aprioridade* da lei de causalidade e do processo de cognição como uma operação intelectual realizada pelo cérebro faz com que o idealismo transcendental do filósofo se ancore em uma base fisiológica, que aponta para um carácter inevitavelmente subjetivo da representação, por depender de uma estrutura formal do sujeito e biológica do indivíduo.

⁹⁴ SCHOPENHAUER, QR, p. 75, §21.

⁹⁵ cf. SCHOPENHAUER, MVR II, p. 23-24, Cap. 2.

A consideração fisiológica do processo de cognição dá um tom especial ao idealismo de Schopenhauer e carrega consequências epistemológicas determinantes acerca do estatuto da realidade empírica, a sua idealidade transcendental e como a coisa-em-si encontra-se velada ao entendimento.

A realidade relativa do mundo

Acerca da investigação do que é possível conhecer, Schopenhauer leva em consideração as epistemologias de Locke e de Kant: o primeiro teria demonstrado as limitações no processo de cognição no que se refere aos sentidos, e o segundo, no que se refere as funções cerebrais da representação do mundo – apesar de, como diz Schopenhauer, Kant não ter se referido à faculdade de conhecimento como “cérebro”⁹⁶.

Na visão de Schopenhauer, ambos filósofos desnudaram propriedades que, antes atribuídas ao objeto, agora são identificadas no sujeito. Assim, Locke demonstrou que a coisa-em-si não poderia possuir nenhuma qualidade secundária, isto é, aquelas percebidas através dos sentidos; desse modo, a coisa em si não poderia ter gosto, som, temperatura ou cor: “A participação da sensação sensorial na intuição foi distinguida por LOCKE sob o nome de QUALIDADES SECUNDÁRIAS, que ele, com razão, recusou à coisa em si mesma”⁹⁷. No entanto, Locke ainda atribui ao objeto aquelas propriedades que ele considerou como qualidades primárias: extensão, figura, movimento, posição, volume, situação:

⁹⁶ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 11, Cap. 1.

⁹⁷ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 23-24, Cap. 2.

Em consequência, a coisa em si em LOCKE é algo desprovido de cor, de som, de odor, de gosto, não é quente nem fria, não é mole nem dura, não é lisa nem áspera; todavia, permanece algo que tem extensão, figura, impenetrabilidade, repouso ou movimento, medida e número⁹⁸.

De acordo com a interpretação de Schopenhauer, Kant teria ido além ao aplicar o método de Locke não só aos sentidos, mas também às funções cerebrais que trabalham na elaboração da intuição a partir do estofó recepcionado sensorialmente. Assim, o pensador de Königsberg teria demonstrado que também tempo, espaço e causalidade dependem do sujeito, de forma que não se pode atribuir à coisa em si estas formas subjetivas *a priori*; e assim, com Kant, a coisa-em-si deixa de ser temporal, espacial e causal:

Mas KANT, levando mais adiante o método de LOCKE, distinguiu e separou da coisa em si também o que pertence à ELABORAÇÃO daquele estofó (a sensação dos sentidos) pelo CÉREBRO, e assim resultou como aqui compreendido tudo o que LOCKE, como qualidades PRIMÁRIAS, havia deixado nas coisas em si, vale dizer, extensão, figura, solidez etc., com o que em KANT a coisa em si = x completamente desconhecido. (...) Em KANT, ao contrário, a coisa em si foi despojada completamente também dessas últimas propriedades; porque estas só são possíveis mediante tempo, espaço e causalidade, que entretanto se originam de nosso intelecto (cérebro), exatamente como cores, sons, odores, etc. originam-se dos nervos dos órgãos sensoriais. Em KANT, a coisa em si tornou-se inespacial, inextensa, incorpórea⁹⁹.

⁹⁸ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 24, Cap. 2.

⁹⁹ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 24, Cap. 2.

Schopenhauer pondera que, ainda que se admita que as afecções tenham origem em causas exteriores, o que se conhece por elas não pode ser algo existente objetivamente, pois até mesmo a relação intelectual de que tais sensações possuem uma causa externa é já devido à lei *a priori* de causalidade cuja origem está no cérebro, o que aponta para a subjetividade da intuição intelectual, para além da subjetividade das sensações do corpo:

Si revisamos mi teoría de la percepción empírica, encontraremos que el primer dato de la mismo, esto es, *la sensación, es un proceso completamente subjetivo orgánico, limitado dentro del cuerpo humano*. Que estas impresiones de los sentidos orgánicos, aun admitiendo que proceden de causas exteriores, no tienen ninguna semejanza con la naturaleza de éstas (el azúcar no tiene nada que ver con lo dulce, ni la rosa con el rojo), ya lo demostró minuciosamente Locke. *Pero que dichas sensaciones obedecen a una causa exterior, es consecuencia de una ley de nuestro cerebro; por consecuencia, no menos subjetiva que la misma sensación;* pues el tiempo, primera condición para que sea posible todo cambio, es también la condición para que puede aparecer el concepto de causalidad, así como también el espacio, que es lo que hace posible la existencia exterior de una causa, es, como Kant ha demostrado, forma subjetiva del intelecto¹⁰⁰.

Mesmo que se considere que as sensações tenham uma origem empírica, a lei de causalidade (que pressupõe que estas sensações possuem uma causa externa) tem origem subjetiva nas funções do cérebro: é uma lei “enraizada na forma de nosso conhecimento, isto é, nas funções de nosso

¹⁰⁰ SCHOPENHAUER, QR, p. 102-103, §21, destaque nosso.

cérebro; esta lei, portanto, tem sua origem tão subjetivamente quanto aquela sensação mesma dos sentidos”¹⁰¹.

Schopenhauer reconhece que coisas exteriores ao corpo geram a estimulação no órgão sensorial, mas aponta que estas são inevitavelmente subjetivas, pois dependem da complexa estrutura orgânica do indivíduo que conhece; e, após a estimulação dos órgãos dos sentidos, a interpretação dos dados das sensações está em completa conformidade com as leis *a priori* do cérebro. Ou seja, ainda que as sensações sejam afecções que provenham de algo externo, aquilo que o organismo capta e interpreta delas é inteiramente dependente do indivíduo que conhece:

Ainda que também coisas exteriores sejam tomadas como causas para as sensações, como admite a doutrina de Locke, mesmo assim entre a SENSACÃO, na qual consiste o EFEITO, e a NATUREZA objetiva da causa que a ocasiona não pode existir semelhança alguma; porque a sensação, como função orgânica, é antes determinada pela natureza bastante técnica e complicada de nosso instrumento sensorial, por consequência é meramente estimulada pela causa exterior, porém depois realiza-se em total conformidade com suas próprias leis, portanto é completamente subjetiva. – A filosofia de Locke foi a crítica das funções dos sentidos; Kant, entretanto, fez a crítica das funções do cérebro¹⁰².

Para Schopenhauer, não se pode considerar que o mundo “fora de nosso organismo” seja *tal como* o mundo representado “dentro do organismo”, pois tanto as sensações quanto a intuição dependem de

¹⁰¹ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 13, Cap. 1.

¹⁰² SCHOPENHAUER, MVR II, p. 14, Cap. 1.

condições referentes ao *sujeito*. Como consequência, o mundo que existe para e mediante o cérebro não pode ser considerado como *realidade absoluta*, na medida em que é condicionada pela estrutura orgânica do indivíduo.

Para o filósofo, é um equívoco atribuir ao mundo “fora do organismo” os moldes de conhecimento do sujeito: não se pode transpor uma lei originária do mecanismo da faculdade cognoscitiva, que é a própria *possibilidade de existência* do mundo empírico, e considerá-la a ordem absoluta e subsistente do mundo¹⁰³. Isto é, é inválido transpor uma lei originária do cérebro ao mundo e tomá-la como a absoluta ordem cósmica. É o que o filósofo chama de “abuso da lei de causalidade”: “no procedemos acertadamente aplicando tal principio, nacido del mecanismo de nuestras facultades cognoscitivas, al orden eterno del mundo, que subsiste por sí y que es independiente de nuestro intelecto”¹⁰⁴.

Schopenhauer é incisivo em sua defesa do idealismo transcendental, que, segundo o autor, “deixa intocada a realidade empírica do mundo”¹⁰⁵, mas assegura que o objeto é duplamente condicionado pelo sujeito: materialmente, pois o objeto depende do sujeito para ter sua existência objetiva; e formalmente, pois o *modo* de ser representado depende das formas do sujeito (espaço, tempo, causalidade)¹⁰⁶. O filósofo aponta que, por tal condicionamento, a realidade do mundo material não tem existência alheia ao sujeito, isto é, para além do cérebro que conhece, e que não se pode atribuir ao mundo aquilo que decorre das funções do cérebro:

¹⁰³ SCHOPENHAUER, QR, p. 114, §24.

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER, QR, p. 114, §24.

¹⁰⁵ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 20, Cap. 1.

¹⁰⁶ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 20, Cap. 1.

Isso demonstra que a totalidade do mundo material com seus corpos extensos no espaço e possuidores de uma relação causal entre si por conta do tempo, e tudo o mais que daí depende, não constitui uma existência INDEPENDENTE de nossa cabeça, mas tem seus pressupostos básicos em nossas funções cerebrais, apenas POR MEIO das quais e NAS quais uma TAL ordem subjetiva das coisas é possível; porque tempo, espaço e causalidade, sobre os quais repousam todos aqueles processos reais e objetivos, também nada mais são eles mesmos que funções do cérebro: com o que aquela ORDEM inalterável das coisas, que confere o critério e o fio condutor de sua realidade empírica, depende do cérebro e exclusivamente por meio deste obtém a sua garantia: KANT expôs isso de modo pormenorizado e com profundidade; apenas não menciona o cérebro, mas diz: “a faculdade de conhecimento”¹⁰⁷.

De acordo com o idealismo transcendental schopenhaueriano, portanto, nem pelos sentidos e nem pelo cérebro é possível conhecer as coisas tais como são em si mesmas e é injustificado crer que “o mundo dentro da cabeça”, que se apresenta ao entendimento como extenso, temporal e causal, seja também assim fora e independente da organismo, i.e., que a representação da realidade empírica seja uma realidade absoluta e com existência independente do sujeito:

Nesse sentido, o fato de em determinada ocasião certas sensações que ocorrem em meus órgãos sensoriais fazerem surgir em minha cabeça uma INTUIÇÃO de coisas espacialmente extensas, temporalmente permanentes e que fazem efeito causalmente, de maneira alguma me autoriza a sustentar a hipótese de que semelhantes coisas, com

¹⁰⁷ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 11, Cap. 1.

tais propriedades que lhes pertenceriam absolutamente, também existiriam em si mesmas, independente e fora da minha cabeça¹⁰⁸.

Mas é preciso cautela: se deve evitar o equívoco de considerar que Schopenhauer defende que a realidade seja uma *mentira*, uma enganação, algo falso e não existente. Não é esse o caso. O que o filósofo aponta é que a realidade tem sempre como referência o sujeito que a representa. Ou seja: *há realidade enquanto representação*. “Apesar de toda idealidade TRANSCENDENTAL, o mundo objetivo conserva realidade EMPÍRICA: de fato, o objeto não é a coisa-em-si; contudo, como objeto empírico é real”¹⁰⁹. O ponto principal é que não se deve tomar a representação como realidade *absoluta*; quando, antes, há uma realidade *relativa*, pois sempre em referência ao sujeito que conhece e aos moldes de conhecimento desse sujeito.

Mas, por outro lado, não se pode desconsiderar que a representação tem um aspecto ilusório e também onírico. Há uma proximidade entre o mundo real e os sonhos, na medida em que ambos são gerados a partir do mesmo molde, o intelecto, a função cerebral:

Essa condição [a consciência], implicada irrevogavelmente na existência do mundo, imprime neste, apesar de toda a sua realidade EMPÍRICA, o selo da IDEALIDADE e, com este, o da simples APARÊNCIA; com o que o mundo, pelo menos de um lado, tem de ser reconhecido como aparentado ao sonho e colocado na mesma classe deste. Pois a mesma função cerebral que durante o sono produz

¹⁰⁸ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 14, Cap. 1.

¹⁰⁹ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 23, Cap. 2.

como que magicamente um mundo perfeitamente objetivo, intuitivo e até mesmo palpável tem de ter participação igual na exposição do mundo objetivo da vigília. Esses dois mundos, embora diferentes por sua matéria, são evidentemente formados a partir de um mesmo molde. Esse molde é o intelecto, a função cerebral¹¹⁰.

Concluindo, Schopenhauer defende um idealismo transcendental que remete diretamente às formas e funções identificadas com o cérebro do indivíduo cognoscente. Para o filósofo, o mundo empírico é uma aparência para o sujeito, um fenômeno cerebral, e por tal, a realidade é ideal. A representação não é a realidade absoluta, mas possui realidade enquanto representação. Como a realidade é condicionada pelo sujeito e sua estrutura do conhecer, não é justificado crer que o conhecimento da representação alcance a coisa em si. É um equívoco acreditar que o que aparece ao sujeito em seus moldes cerebrais específicos é a realidade última do cosmos.

Numa breve fórmula sintética, poderíamos dizer que, para Schopenhauer, apesar da realidade empírica do mundo, ele permanece ideal; e, apesar da idealidade transcendental do mundo, ele permanece real.

Conclusão

Nosso objetivo neste artigo foi, através da noção de cérebro, esclarecer o significado da idealidade transcendental da realidade empírica e o estatuto de realidade relativa da representação intuitiva. Para tal, expomos a teoria do conhecimento de Schopenhauer no que diz respeito a como o

¹¹⁰ SCHOPENHAUER, MVR II, p. 6, Cap. 1.

cérebro realiza a representação intuitiva e cria a realidade a partir de suas formas *a priori*, a saber, tempo, espaço e causalidade.

Ao longo do trabalho, visamos mostrar os seguintes pontos: 1) o cérebro remete à faculdade do entendimento, que é o correlato subjetivo inseparável da matéria e da realidade empírica, e a representação intuitiva surge desta correlação essencial; 2) o cérebro possui as possibilidades transcendentais de representação do mundo, mas, exatamente por isso, também demarca as limitações de experiência e o que é tido como a realidade empírica: a eterna transformação causal dos estados da matéria substancial; 3) devido a cognição ser um processo que parte do corpo do indivíduo cognoscente e por depender do cérebro e de sua lei *a priori* de causalidade, a representação é uma operação intelectual de base orgânica e fisiológica, e por tal, a representação intuitiva possui um caráter subjetivo; e 4) devido a esse caráter subjetivo, é ilegítimo considerar a realidade empírica tal como conhecida pelo cérebro como realidade absoluta existente em si mesma.

Estes pontos visaram indicar por quê, para Schopenhauer, não se pode de forma alguma falar de uma realidade absoluta do mundo como representação. O que se pode assumir é uma realidade relativa do mundo empírico, que não existe independentemente do cérebro que conhece; mas que, ao mesmo tempo, não é falsa e nem uma mentira, mas é verdadeira enquanto uma representação; apesar de, por outro lado, também apresentar um caráter onírico e ilusório.

A partir de tais colocações, consideramos justo concluir que se pode falar de uma realidade relativa do mundo empírico na filosofia de Schopenhauer, que nunca se desvincula de seu caráter ideal, pois sua

existência é dependente do cérebro que conhece. E, assim, se vê o “cérebro” como uma noção articuladora central e uma chave para a compreensão do significado de realidade na filosofia de Schopenhauer.

Referências bibliográficas

SCHOPENHAUER, Arthur. **De la cuadruple raíz del principio de razón suficiente.** Tradução por Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: El Ateneo Editorial, 1950.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo.** Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo.** Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

As consequências do princípio fisiológico do conhecimento: o mundo como vontade em Schopenhauer, uma vontade de verdade em Nietzsche?

Gabriela do Espírito Santo Marchiori

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR

Bolsista PET-Filosofia FNDE/MEC

gabrielamarchiori2411@gmail.com

Resumo: Neste artigo pretendemos mostrar as diferentes implicações epistemológicas e éticas da ideia de princípio fisiológico do conhecimento nas filosofias de Schopenhauer e Nietzsche. Pois, se para o primeiro isto será a garantia de afirmação de um conhecimento irracional, para o segundo é a confirmação da não possibilidade de conhecimento. Assim, veremos como, para Schopenhauer, o princípio fisiológico do conhecimento nos liga a essência do mundo e nos torna capazes de atingir em certas vias a própria coisa em si, a vontade. Na filosofia de Nietzsche, tal princípio é a justa prova de que todo o conhecimento não se liga a nada mais do que a manutenção da vida, de forma que a linguagem e a “verdade” são apenas construtos para a sobrevivência humana. Observaremos também qual valoração de vida ambos filósofos imputam em suas considerações, já que, em Schopenhauer, vislumbrar a verdade é se dar conta do quão pouco valor a vida possui, enquanto em Nietzsche a tragédia da vida se mostra sempre afirmativa.

Palavras-chave: Vontade em si, vontade de verdade, fisiologia, conhecimento.

O construto epistemológico de *O Mundo como vontade e representação* tem de lidar com a prerrogativa que aparece já em seu título, de que o conhecimento que podemos ter do mundo está separado em diferentes vias. Como Schopenhauer parte dos pressupostos do projeto kantiano, é dado que o conhecimento da realidade é sempre apreendido por um sujeito limitado, que não pode apreender a essência mesma do real, ou seja, a coisa

em si, mas somente a aparência das coisas. Ainda com esta visão idealista, Schopenhauer aceitará a delimitação natural da razão humana, mas por outro lado, o filósofo utilizará de concepções materialistas para não se prender ao projeto idealista. Assim, Schopenhauer não se restringirá do conhecimento da coisa em si, como fez Kant, mas dirá que o homem é uma manifestação da própria coisa em si, podendo conhecer a verdade do todo a partir de si mesmo. De toda forma, o conhecimento do essencial não pode ser atingido de modo imediato, mas, antes, é preciso superar as suas próprias delimitações. Assim a obra magna de Schopenhauer se abre com a seguinte afirmação: “O mundo é minha representação”: — esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o ser humano possa trazê-la à consciência refletida e abstrata: e se de fato o faz, então nele surge a clarividência filosófica¹. Todavia, se o ser humano é o único que reconhece o próprio saber, reconhecemos agora que este saber é primeiramente o da representação e que o conhecimento da representação que o humano possui não vale para nada além dele próprio. A essência do mundo será sempre a vontade, mas aquilo que conhecemos desta essência é sempre sua manifestação, sua aparência, ou o mundo como representação.

O ser humano se situa nisto possuindo um corpo que é matéria (efetividade) e está submetido ao princípio de razão suficiente — que rege tudo aquilo que diz respeito a efetividade, a aparência. De forma que o ser humano pode ser considerado um objeto mediado que só reconhecemos enquanto representação. Entretanto, por outra via, ele é objeto imediato, por ser manifestação da vontade e ponto de partida do conhecimento. Como ser consciente, o humano apreende o mundo através da representação,

¹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 03, §1.

possuindo um conhecimento intuitivo e abstrato. Seu conhecimento intuitivo compreende a própria condição de possibilidade do conhecer, como a apreensão do tempo, espaço e causalidade. Enquanto o conhecimento abstrato diz respeito a formação de conceitos e a racionalidade, servindo para que “a razão fixe em conceitos abstratos o conhecimento imediato do entendimento”². Assim, “o entendimento é o mesmo em todos os animais e em todos os seres humanos, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito”³, enquanto a capacidade de abstração da razão investiga qual a relação entre as causas e efeitos, tentando a partir disto formar pensamentos e regras universais. Todavia, “a causalidade existe apenas no entendimento e para o entendimento; daí todo o mundo que faz-efeito, isto é, efetivo, ser sempre como tal condicionado pelo entendimento, nada sendo sem ele”⁴. Ou seja, como se percebe, o modo de conhecer representativo do ser humano atinge antes o reflexo da vontade do que ela própria, a essência do mundo, se esconde para os seres atrás de um véu, mas, de toda forma, a própria capacidade abstrata do conhecimento é um elemento estimulante que se questiona e quer saber o que o véu esconde.

Assim, se logo na epígrafe do primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer nos provoca a sairmos de nossas infâncias e percebermos a relatividade de nosso conhecimento racional, no segundo livro, o filósofo nos prepara à sua verdade essencial, sobre a vontade, de que

² SCHOPENHAUER, 2015, p. 25, §6.

³ SCHOPENHAUER, 2015, p. 24, §6.

⁴ SCHOPENHAUER, 2015, p. 17, §5.

“em nós ele habita, não no mundo subterrâneo, nem nas estrelas celestes: o espírito que em nós vive, a tudo isso anima”⁵. Pois, por “vontade” Schopenhauer não designa uma essência qualquer do mundo, a caracterização da coisa em si como vontade não é uma escolha qualquer de palavras, pois isto colocaria a coisa em si como um inapreensível que nomeamos sob um nome que denote grandeza. Entretanto, este não é o caso, pois

o termo VONTADE, que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa da natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que aquilo que é vontade sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for⁶.

Então, se tão bem conhecemos a vontade, a ponto de poder nomeá-la, não é por nosso conhecimento representativo, pois a vontade não se submete a nenhum princípio de razão, mas porque agimos por vontade. Porque percebemos nosso corpo como uma máquina desejante. Assim, vemos que o corpo é o único meio que podemos utilizar para conhecer não só a representação, mas também a vontade. Pois, se a vontade é aquilo que a tudo anima, que a tudo dá vida, que é a essência da vida, nós somos também possuídos desse ânimo, fazemos parte e somos derivados da essência do mundo: então, a forma que podemos encontrar para conhecer o macrocosmo é nos voltando para nós mesmos como microcosmo. Pois:

⁵ AGRIPPA VON NETTESHEIM apud SCHOPENHAUER, 2015, p. 109.

⁶ SCHOPENHAUER, 2015, p. 130, §22.

Os movimentos do corpo não passam da visibilidade dos atos isolados da vontade, surgindo imediata e simultaneamente com estes, com os quais constituem uma única e mesma coisa, diferenciando-se apenas pela forma da cognoscibilidade que adquiriram ao se tornarem representação⁷.

Se os corpos, os seres e tudo que os move, como já dito, nada mais são que manifestações da Vontade de vida (*Wille zum Leben*), reconhecemos que “a vontade é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo: aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente: também aparece na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne somente ao grau do aparecimento, não à essência do que aparece”⁸. O ser humano é, então, o maior grau de objetivação da vontade e, da mesma forma, a vontade é o que confere existência ao ser humano, por isto, para Schopenhauer é legítimo que tentemos conhecer a vontade a partir de nós mesmos. Assim, percebemos que o ser humano é uma manifestação da vontade e, mesmo que não possua um acesso à verdade de sua própria essência, sua própria capacidade de conhecer advém da vontade. Qual relação se estabelece então entre a vontade e o conhecimento? Aparece agora um pensamento um tanto inaugural na história da filosofia: o conhecimento não é mais uma dádiva divina, é uma necessidade fisiológica de sobrevivência imputada por uma vontade que busca sempre vida, expansão, reprodução.

Voltamos, então, à questão do conhecimento humano. Se todo esforço teórico de Schopenhauer se concentra no estudo da vontade, o

⁷ SCHOPENHAUER, 2015, p. 124, §20.

⁸ SCHOPENHAUER, 2015, p. 129, §22.

filósofo dá um passo importante na história da filosofia afirmando que não é o conhecimento racional que nos aproximaria da verdade, pois se a vontade é a essência do mundo, a racionalidade que só é apta à representação não é a responsável pelo atingir da vontade. Mas, antes, quem detém a via privilegiada de acesso, são os sentimentos. Para justificar isso, o filósofo retirará o primado do cérebro como o órgão do conhecimento por excelência e mostrará que mesmo que o cérebro seja o foco fisiológico do conhecimento, ele é mais um entre todos os outros órgãos que necessitam todos uns dos outros para gerar o que quer que seja. Além disto, argumenta que o cérebro do homem não passa de um instrumento, da mesma forma que os chifres servem ao touro. A razão que nos habilita para a comunicação, sociabilidade e criação de conceitos, não é então um atributo elevado, mas nosso meio de sobrevivência e, por isto, nossa própria fraqueza. Se o conhecimento é relativo a uma pequena parte da consciência, ele se submete não apenas ao órgão cerebral, mas a todo o corpo e seus órgãos — estes, por sua vez, se submetem sempre ao princípio da autoconservação. Vê-se, então, que nenhum conhecimento é livre de seu princípio fisiológico, de um corpo e de uma vontade que lutam pela própria conservação.

O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém portanto originalmente da vontade e pertence à essência dos graus mais elevados de sua objetivação, como simples *μηχανή*, um meio para conservação do indivíduo e da espécie como qualquer outro órgão do corpo. Por conseguinte, originalmente a serviço da vontade para realização de seus fins, o conhecimento permanece-lhe quase

sempre servil, em todos os animais e em quase todos os seres humanos⁹.

Desta forma, vemos que o cérebro nada mais é que um órgão que surge nos seres humanos a fim de possibilitar um meio de sobrevivência para o animal homem, mas se antes de tudo ele nos serve para garantia da autoconservação, o aclamado conhecimento racional não passa de um instrumento para a vontade afirmar a si própria. Ou seja, o cérebro surge no ser humano para que ele afirme uma vontade que primariamente nem é dele mesmo, mas da grande força do querer da vontade, que se manifesta em todos os seres a fim de que estes cumpram seu designo no mundo, de reprodução e manutenção da vontade.

Todavia, se o cérebro é um órgão que surge pela manifestação da vontade, o intelecto e o conhecimento são próprios para apreensão da representação. Assim, o humano se encontra num eterno impasse, pois seu corpo é manifestação da vontade e só age pelo mando desta, que irá sempre afirmar a si mesma antes de tudo, enquanto sua assimilação de mundo se dá pelos princípios de razão que estão sempre a buscar fundamentações e finalidades, regras causais e temporais. Gera-se então um problema no campo ético de ação, pois apesar de acreditarmos sermos livres — um sentimento que a própria vontade imputa em nós, a única coisa livre é a vontade mesma, de forma que nós, enquanto manifestações suas, já estamos submetidos aos princípios de razão e condenados a sentirmos impulsos derivados da vontade. Assim, mesmo quando achamos que nossa razão deliberou e optou por algo, a vontade já havia elegido muito antes, ou seja,

⁹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 177, §27.

vivemos nossa vida afirmando impulsos sem sentido, que a nossa razão talvez nem concordasse.

Coloca-se, então, o impasse ético de Schopenhauer, ao perceber que nosso corpo é e serve a vontade, de forma que não somos livres, mas condenados a querer o que ela quer, ou seja, a desejar, infinitamente desejar. Para Schopenhauer, isto se mostra como uma verdadeira tragédia, pois a vida não pode possuir sentido algum, o querer não pode possuir sentido, ele é sempre cego e, no entanto, somos condenados a afirmar a vida por puro impulso, mesmo sem razões para isto. Quando buscamos motivos racionais, nada encontramos que dê significação ao viver, mesmo assim, não podemos escapar desta situação contraditória. Temos um corpo que anseia por afirmação e vontade de vida, ao mesmo tempo que possuímos uma capacidade abstrata de olhar para além do ímpeto cego de afirmação da vontade, da onde surge a metafísica, que busca desesperadamente algum sentido. Desta consideração primordial sobre a situação humana, Schopenhauer alegará então que se tudo é vontade — *Alles ist Wille*, toda vida é sofrimento — *Alles Leben ist Leiden*. O filósofo concebe que o saber de sermos nada mais que um impulso de uma vontade cega, e nada podermos fazer em relação a isto, só pode desembocar na angústia. O resultado ético que Schopenhauer tira de tais considerações é o de que só pela negação da vontade de vida poderíamos lutar contra o sofrimento imanente ao querer. Pois, para a natureza o indivíduo nada é, sua vida e sua morte nada significam. Mas, mesmo assim, a vontade na natureza faz com que cada um esteja sempre preso ao desígnio da vontade que é a afirmação da espécie. De forma que o desejo, o querer, seriam condições de sofrimento intrínsecos ao ser humano, já que os momentos onde se sanam

os desejos seriam ocasionais, enquanto os momentos de desejo seriam ininterruptos. Resultaria disso uma eterna inquietude, o que para o filósofo só demonstra que nosso maior erro é termos nascido e que, por isto, nossa redenção só pode se dar na negação da vontade que nos trouxe ao mundo.

Nietzsche, que viu por muito tempo Schopenhauer como seu educador, permanece em várias medidas no horizonte do problema traçado por Schopenhauer, mas, da mesma forma que irá se utilizar de algumas das conquistas filosóficas atingidas pelo mestre, se negará posteriormente a ser um discípulo da abnegação. Assim, Nietzsche partirá também do pressuposto fisiológico do conhecimento defendido por Schopenhauer, mas tirará conclusões e valorações próprias sobre tal fator. Pois, se para ambos os filósofos o conhecimento se mostra como uma necessidade humana de sobrevivência, em Schopenhauer a defesa de tal princípio visa atingir uma verdade sobre a falta de valor da vida, mas, em Nietzsche, o pressuposto fisiológico é a justa prova de que não podemos pretender atingir verdade alguma. Passagens significativas sobre isto se encontram em *A Gaia Ciência* e em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, nos quais Nietzsche se propõe não simplesmente a mostrar que o conhecimento humano está sujeito a limitações, mas para mostrar como o “conhecimento humano” não passa de criação linguística humana, assim como também outras supostas verdades.

Em *Gaia Ciência*, aforismo 354, Nietzsche afirma que se temos consciência — que na história da filosofia muitas vezes é colocada como prova de nossa superioridade racional como espécie — não é por termos uma capacidade superior do raciocinar, mas antes pela necessidade de comunicação advinda da interdependência entre os homens. Pois, se a comunicação entre os homens é necessária, compreender conscientemente o

que se sente e pensa é preciso para que os outros nos entendam e nos ajudem, sendo a consciência, assim, indispensável nessa empreitada social. Desta forma, fica evidente haver uma diferenciação entre o que é pensante e o que é consciente em nós, ou melhor, que o turbilhão de coisas que somos “internamente” não é equivalente ao que trazemos à consciência. Todo animal pensa o tempo todo, a exceção seria tornar consciente o pensar — outra ideia provavelmente influenciada por Schopenhauer na distinção de entendimento e racionalidade. Para Nietzsche, o pensar é natural, não necessita de linguagem, só o pensar *consciente* “*ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência*”¹⁰. De modo que a consciência nada mais é que o pensamento linguístico, pois inventar signos foi o meio que o homem encontrou para se comunicar e sobreviver. Assim, o autor afirma que não há um órgão que nos leve a “verdade”, pois nosso cérebro apenas têm a função de manter-nos vivos.

Tal questão da verdade será melhor trabalhada em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, em que, seguindo a ideia do raciocínio anterior, Nietzsche diz que o intelecto de que o homem se orgulha “foi concedido apenas como meio auxiliar os mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres”¹¹. Já que sem força bruta, chifres ou presas, só restou ao homem o intelecto para conservação de sua existência. Assim, o homem se ilude acreditando que seu intelecto sirva para algo grandioso ou para realmente alcançar algum conhecimento, mas a natureza esconde tudo do pobre animal, até mesmo seu corpo, já que nem mesmo este o homem consegue enxergar as engrenagens e entender os movimentos. O intelecto aparece,

¹⁰ NIETZSCHE, 2012, p. 222.

¹¹ NIETZSCHE, 1999, p. 31.

então, como a arte da dissimulação, como a forma de esconder sua falta de força e até mesmo de conhecimento. O papel do “conhecimento” acaba por ser apenas o de conservação. Mantendo-se sempre por trás de um disfarce, de uma dissimulação teatral, a última coisa que o homem parece possuir é um impulso pela verdade. Porém, diferente de Schopenhauer, que parece acreditar na capacidade humana de criar conceitos abstratos condizentes com o mundo da representação, Nietzsche desacreditará que a linguagem possa revelar verdades, já que se o cérebro nada mais é que um meio de conservação e tudo que ele cria, como as palavras, nada serão além de modos de busca pela sobrevivência. Entretanto, como os homens necessitam de crenças, a partir da criação da linguagem, criam também a ideia de verdade, pelo temor à “mentira”. Pois, os indivíduos em geral temem a mentira do outro não pelo temor mesmo de ser enganado, mas sim de ser prejudicado. Pelo mesmo motivo, os homens em geral desejam a verdade: não porque é seu impulso mais sincero, mas, porque esperam que a verdade traga consequências boas. Frente a verdade sem consequência o homem é indiferente, mas, frente a verdade perniciosa o homem tapa os olhos.

Assim, os homens não aceitarão que aquilo que designam por verdade nada mais seja que uma metáfora vazia; entretanto, este será o ponto defendido por Nietzsche. O filósofo argumenta que a palavra é apenas uma transposição de imagens em sons, que é sempre subjetiva e nada objetiva: falar que uma pedra é dura não profere nenhuma verdade sobre a pedra, mas, somente da sensação que temos se tocarmos numa pedra. Assim, absolutamente tudo que falamos só diz respeito a nós mesmos, não há como exprimir qualquer “coisa em si” através da linguagem. Vemos,

então, que toda nossa linguagem não é formada de verdades do mundo, mas apenas de metáforas. “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora”¹². Enfim, acaba-se que tudo que usamos como referencial das coisas não se refere às coisas mesmas, nem às suas essências, mas somente a metáforas para o que sentimos. Da mesma forma, apesar dos conceitos se pretenderem objetivos — mesmo não o sendo, as próprias coisas não são objetivas: nem todas as folhas possuem as mesmas características e, mesmo assim, apesar da singularidade de cada espécie, designamos toda folha como “folha”. Assim, igualamos todas a diversidade em nome de algo em comum que tire a singularidade de cada coisa. Nietzsche diz que é como se supuséssemos que por trás de cada folha houvesse uma intenção/ideia de folha que tivesse sido feita por mãos inábeis que não conseguissem reproduzir sua ideia padrão todas as vezes, mas supusessem que a ideia/intenção permanece em todas as diferentes “folhas” — o que seria um erro metafísico. Mas, ora, a “a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível”¹³. Assim, se a verdade da natureza nos é oculta e se tudo que criamos, defendemos e acreditamos é antropomórfico, o que é a verdade? Coisas que nós mesmos criamos para entender e definir o mundo, mas que nada são além de significados que não possuem nenhuma relação essencial e direta com as coisas mesmas — além de nós mesmos. Pois, sob o intuito de falar a verdade, o homem só pode falar de si mesmo.

¹² NIETZSCHE, 1999, p. 33.

¹³ NIETZSCHE, 1999, p. 34.

Percebe-se, então, a célebre vontade de verdade de que tantos filósofos foram reféns, ao que Nietzsche exclama: “que questões essa vontade de verdade já não nos colocou!”, mas, “quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente “à verdade”? — De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade — até afinal pararmos completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade”¹⁴. Em *Além do bem e do mal*, o filósofo não só nos atenta ao fato remetido pelas passagens anteriores, de que o cérebro que cria linguagem cria também vontade de verdade, mas nos faz perceber as próprias valorações que são criadas em nome da verdade. Nietzsche ressalta, então, todos aqueles conhecidos preconceitos filosóficos, o grande estímulo dos metafísicos, no geral, de negarem tudo aquilo que não lhes parece caber em seu ideal de veracidade, ao que terminam sempre por exclamar:

As coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria — não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” — nisso, e em mais nada, deve estar sua causal!” — Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado de “verdade”¹⁵.

¹⁴ NIETZSCHE, 2005, p. 09.

¹⁵ NIETZSCHE, 2005, p. 09

O quadro fisiológico que Nietzsche diagnostica nos filósofos é simples, eles são compelidos a defenderem aquilo em que acreditam, eles necessitam de afirmação, mesmo que pela via da negação. Assim, aquilo que designam por verdade nada mais é que o esforço teórico que realizam ao tentarem fundamentar as próprias crenças, a valoração existencial de que todos compartilham: a vida não vale a pena ser vivida, este mundo é inferior aos meus pensamentos, ao meu ser. É a partir da valoração essencial da vida que os filósofos constroem seus arcabouços, seus abismos, seus túmulos. A filosofia que constroem nada mais é que uma ampliação de sua própria fisiologia, já que a moral é sempre o resultado de um corpo. Ao que Nietzsche adverte:

Se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?¹⁶

Dito isto, vemos que Nietzsche leva a ideia da fisiologia humana além, ela não só limita o conhecimento, mas determina a própria capacidade de desejar conhecimento. Sabendo que os conhecimentos criados surgem mais por necessidade instrumental e vital, é evidente perceber que tais conhecimentos carregam valores sobre a vida. Volta-se então à questão de que se é impossível que o conhecimento, a linguagem e os conceitos sejam puros e independentes do sujeito, é um erro, pois, acreditar

¹⁶ NIETZSCHE, 2005, p. 12.

existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento aprendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!¹⁷

Dadas tais elucidações, começa a ficar mais perceptível o motivo da separação filosófica de Nietzsche com a teoria de Schopenhauer:

Para um psicólogo, Schopenhauer, o último alemão a merecer consideração [...] é um caso de primeira ordem: a saber, enquanto tentativa malignamente genial de trazer a campo exatamente as contra-instâncias, as grandes auto-afirmações da “vontade de vida”, as formas de exuberância da vida em favor de uma depreciação total e niilista da vida [...] a maior fabricação de moedas falsas já vista na história; subtraindo-se o cristianismo¹⁸.

Percebe-se nas obras de Nietzsche o quanto este pareceu achar incompreensível o fato de que Schopenhauer tenha exposto a grande vontade de vida que jaz na natureza, valorado isto como punição e sofrimento por excelência, pois, para Nietzsche, é quase como se ele não tivesse suportado a própria verdade. Que Schopenhauer subverta a própria descoberta filosófica em algo triste e deprimente, mostra como há uma enorme relação entre a vontade de verdade e o ascetismo, fator trabalhado por Nietzsche em sua *Genealogia da moral*, ao se perguntar o que “significa

¹⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 21.

¹⁸ NIETZSCHE, 2017, p. 61.

um verdadeiro filósofo render homenagem ao ideal ascético, um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer”¹⁹. Nietzsche chega à hipótese de que talvez não possa haver uma simples negação de si e do mundo na atividade asceta, mas, antes, uma outra forma, um outro caminho de exercer domínio, um desvio um tanto mais perverso para efetuar sua vontade de poder.

Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é — já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um optimum das condições da mais alta e ousada espiritualidade — ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a sua existência, apenas a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!...* [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!]²⁰

Ou seja, mesmo o asceta, o filósofo e o metafísico, que colocam como tarefa principal de suas vidas a negação da vida, nada mais fazem do que desempenhar a própria força de vida que possuem, sua vontade de poder. O conhecer do filósofo “é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é — vontade de poder”²¹. Entretanto, por se desviarem de seus próprios instintos afirmativos, por valorarem o mundo como falso, mau, sem sentido, por terem instintos decadentes, serem fracos de vida, é nítido perceber como suas valorações negativas vêm de um corpo esgotado. O fenômeno da decadência significa então:

¹⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 84-85.

²⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 90.

²¹ NIETZSCHE, 2005, p. 106.

Décadence significa sobretudo retração na intensidade vital ou, na refinada terminologia do filósofo, impotência à potência (*Ohnmacht zur Macht*), determinando que, “onde, sob qualquer forma, a vontade de potência declina, há também, toda vez, uma regressão fisiológica, uma *décadence*” (AC/AC § 17). No *décadent* predomina a contradição dos instintos, fruto da deficiência no centro de gravidade responsável pela força organizadora; fica obstruído o canal hierarquizador natural, impedindo assim que os instintos fundamentais desfrutem da supremacia e tornando-os gradativamente voláteis, vazios, ideais. O universo instintivo básico estreita-se, cedendo terreno para um cabedal ilusório de noções e princípios, que se apresenta como instrumento disciplinador do fluxo instintual, mas que, no fundo, é mero corolário do decréscimo de potência, sua mais astuta cartada dissimulatória²².

Assim, para Nietzsche, o homem e/ou o filósofo não passam de animais que precisam de linguagem e verdade para sobreviver, isto porque, além de precisarem de ajuda, precisam da crença em seus iguais, precisam da promessa, o que mostra a ligação intrínseca entre a verdade e a moralidade. Entretanto, esta vontade de verdade volta-se para os homens mesmos e suas (más?) consciências, de onde surge a necessidade de não se enganar, de estabelecer valores a vida que possam sustentar um motivo para viver. Porém, nesta busca metafísica que já pressupõe um corpo fraco de vida, que só pode valorar negativamente em seu processo decadente, criam-se sistemas filosóficos para assegurarem a própria “verdade”, de que a vida não possui sentido e não vale a pena ser vivida. Mas, independentemente da valoração feita, negativa ou positivamente, vemos que vontade de verdade é uma decorrência da vontade de potência. Desta forma, a única distinção que

²² ONATE, 1996, p. 25.

teríamos nas formulações filosóficas, seria a de que a maioria é criada por corpos em processo de declínio ou decomposição e algumas — poucas, por corpos em processo de ascensão.

Conclui-se, então, que, para Schopenhauer, o princípio fisiológico do conhecimento nos humanos significa, por um lado, um meio para atingir-se o conhecimento último, a vontade em si, e, por outro, uma submissão dos seres ao desígnio da vontade cega e impetuosa. O que resulta, para o filósofo, em uma condição de existência miserável e sem sentido. Enquanto, para Nietzsche, a valoração da vida como sofrimento ou angústia só poderia decorrer da colocação de ideais de finalidade e veracidade como responsáveis por definir o sentido da vida. Pois, não aceitar a vida e suas forças nelas mesmas, mas buscar muletas metafísicas em que se apoiar — por vontade de verdade —, só pode levar a uma valoração negativa da vida. Isto porque o sentido da vida não pode se encontrar em verdade alguma, se todas estas são criadas. A vontade de verdade só pode desembocar no nada, na negação, no ascetismo que só crê em si, já que o próprio prazer no conhecimento é um prazer de elevação individual em detrimento de todo o resto. Determina-se, assim, que se o conhecimento é resultado da vontade e não a vontade como resultado do conhecimento, o “desejo de conhecer” é desejo de afirmar, de se dar razões. Deste modo, vemos que ambos filósofos fazem valorações distintas ao fato de ser a razão uma necessidade e instrumento do ser humano e percebe-se que Nietzsche considera a filosofia de Schopenhauer uma grande manifestação da vontade de potência, mas que infelizmente foi feita por um corpo em processo decadente.

Referências bibliográficas

- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo.** (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: um escrito polêmico.** (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas.** Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores)
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre verdade e mentira.** (Trad. Fernando de Moraes Barros). São Paulo: Editora Hedra, 2012.
- ONATE, Alberto Marcos. **Vontade de verdade: uma abordagem genealógica.** Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 07-32, 1996. Disponível em: https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_01_01-Onate.pdf. Acesso em: 1 nov. 2019.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação.** 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Reanimar o corpo para vivificar o mundo: Schopenhauer como ponto de inflexão da modernidade

Tayéshi Yuri Kadosaki

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR

Bolsista PET-Filosofia FNDE/MEC

tayeshijp@gmail.com

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar a filosofia schopenhaueriana como ponto de transgressão (limite) da modernidade e idealismo supremacista de (um certo tipo de) humanidade, em que o descolamento do Homem da natureza constrói um novo tipo de pensar a relação Homem/mundo e suas existências. Assim, tomando como ponto de partida o desencantamento do mundo e do corpo causados pelos procedimentos modernos, conforme delineado por Federici e Starhawk, pretendemos revisitar a filosofia de Schopenhauer e reconhecê-la enquanto ponto de ruptura. A partir da sua metafísica imanente, a vontade, enquanto estrutura transcendental, realiza-se na imanência e a recoloca enquanto parte de um sistema integrado, em que a sua existência é mais uma forma a partir da qual a vontade se objetiva e, principalmente, reanima o corpo, desfazendo a distinção cartesiana entre corpo e alma.

Palavras-chave: Schopenhauer, modernidade, vontade, corpo, mundo.

Em *Calibã e a Bruxa*, Silvia Federici aponta o mundo feudal como um mundo animado e místico, dadas as fortes relações com a magia e, conseqüentemente, com a natureza. Deste modo, o corpo era esse receptáculo de poderes mágicos e o conector mais profundo com a natureza, tendo em vista que era compreendido como parte essencial e integrada do mundo, pois a concepção animista da magia não permitia qualquer separação entre matéria e espírito, uma vez que todo o cosmos era

compreendido como um organismo vivo e intrinsecamente relacionado¹. Assim, houve a necessidade de quebrar essa concepção animista de corpo para o surgimento de uma nova ordem do pensar e, assim, do trabalho, de modo que o corpo (e a natureza) pudesse ser domesticado e reduzido a uma máquina uniforme e previsível para uma nova forma de organização do trabalho que surgia. A grande resistência a este modo de produção se dava a partir de grupos heréticos e milenaristas, que não somente se recusaram a submeter o corpo ao meio de reprodução contínua de trabalho, como, também, recusaram a concepção de um corpo totalmente separado da esfera natural. Deste modo, estes grupos foram acusados de praticar bruxaria, sendo este um dos principais motivos de sua grande derrocada, marcada pelo período de caça às bruxas.

Starhawk aponta que bruxos e bruxas, através de suas celebrações periódicas, estabeleceram laços entre indivíduos e comunidades, com a terra e seus frutos. Este laço era a essência da vida a partir da qual as potências de sua manifestação, de curar, de construir e criar eram fortalecidas através da sensualidade, do erotismo e da carnalidade, uma vez que a carne não podia ser separada do espírito imanente. Mas a civilização patriarcal foi um esforço contínuo para a destruição desse laço, para a separação entre espírito e carne, cultura e natureza, homem e mulher². Assim, surge a modernidade a partir das cinzas, e o seu nascimento marca a passagem do mundo animado para o mundo mecânico. Descartes inaugura a secção entre corpo e alma e a sua subsequente exclusividade humana, não havendo uma continuidade ou hierarquia entre as almas, de modo que toda máquina – corpo inumano – é

¹ FEDERICI, 2017, p. 257.

² STARHAWK, 1988, p. 26.

repetitiva, passiva, inerte e morta. Assim, o cogito cartesiano se coloca fora da matéria e designa, deste modo, a subjetividade moderna, ou seja, a ideia de que é possível observar o mundo a partir de um olhar externo, de que o ser se encontra fora do corpo ao mesmo tempo que este o pertence. É através desse corpo-máquina que se dá a cisão cabal entre o homem e o mundo, tendo em vista que ele se descola da sua natureza através do primado da razão.

Assim, essa transformação do homem em máquina desencadeou uma ressignificação da ciência enquanto uma ferramenta de acesso e dominação da natureza, capaz de separar o homem de sua instância natural inferior e realizar seu futuro maquínico. Deste modo, Bacon, a respeito dos novos filhos da ciência, afirma que:

Aqueles dentre os mortais, mais animados e interessados, não no uso presente das descobertas já feitas, mas em ir mais além; que estejam preocupados, não com a vitória sobre os adversários por meio de argumentos, mas na vitória sobre a natureza, pela ação; não em emitir opiniões elegantes e prováveis, mas em conhecer a verdade de forma clara e manifesta; esses, como verdadeiros filhos da ciência, que se juntem a nós, para, deixando para trás os vestibulos das ciências, por tantos palmilhados sem resultado, penetrarmos em seus recônditos domínios³.

Assim nasce a concepção de progresso científico⁴, que se define enquanto responsável pelo desenvolvimento da civilização através da

³ BACON, 2002, p. 9.

⁴ Sobre a inauguração de tal concepção na modernidade, Luiz Marques aponta as revoluções científicas e tecnológicas como responsáveis pelo surgimento do capital e sua lógica de exploração exaurível da natureza, uma vez que seus objetivos eram de “aumentar indefinidamente o poder de operar a natureza” (MARQUES, 2015, p.

realização da máxima potência humana, mas que, no fundo, sonha em atingir a separação total com a natureza vil através do fim da morte, sendo este o mais grandioso triunfo da razão, através do qual ela conquistará seu idealismo de absoluto. Deste modo, a filosofia moderna em muito contribuiu para pavimentar os caminhos do progresso através da classificação da razão como instância máxima existente, acima de qualquer materialidade natural/animal, dado o seu desejo de descolamento da natureza pela necessidade de transcendência, um paraíso possível somente para (certos) humanos. Em Descartes, Hegel e Kant há um clamor pela separação da razão humana do mundo, cuja autonomia máxima se dá pela Razão, o Deus cartesiano, o espírito absoluto hegeliano e a coisa-em-si kantiana. Estas filosofias gélidas fecham o sistema humano, privando-o de qualquer contato com o externo até que todo o fora se assemelhe totalmente a ele, imputando, assim, sua vontade ao ambiente, transformando-o numa fábrica de produção do seu progresso universal.

Assim, é a partir da concepção de corpo que Schopenhauer transgride a modernidade ao retomar o animismo ou um princípio cósmico que rege toda e qualquer forma, permitindo sua ressignificação, tendo em vista que a vontade, a coisa-em-si schopenhaueriana, longe de ser apenas uma categoria do entendimento humano, é um princípio cosmológico desiderativo. Deste modo, o homem volta ao mundo na medida em que ele

538) – o desejo de aumento indefinido do poder de operação da natureza (desejo de transformá-la em coisa outra, em produto humano) concatenou na lógica da acumulação primitiva, ou seja, a acumulação e concentração infinita do capital através da exploração infinita dos recursos naturais até atingir o estágio de descolamento da natureza, em que “livre da gravidade da matéria, isto é, dos produtos (...) reais, e finalmente mesmo da moeda, a acumulação galgou abstrações estratosféricas” (MARQUES, 2015, p. 517).

também é regido e atua em prol desse princípio, conectando-o novamente à natureza e a um sistema integrado em que sua razão nada mais é do que outro dispositivo de sobrevivência e que, por vezes, é enganado pela vontade, de modo a realizar, achando ser um desejo seu, a vontade da espécie. Portanto, é a sua metafísica imanente que rompe a cisão moderna corpo/alma, uma vez que o acesso da coisa-em-si não se dá unicamente através da razão, como coloca Hegel na *Fenomenologia do espírito* (o saber fenomenal, ou seja, aquele que se realiza na aparência é um falso saber, na medida em que não tem capacidade de apreender o absoluto e, portanto, o verdadeiro⁵), mas a partir do próprio corpo, cuja essência e representação é comungada entre todos os seres.

Logo, é através da pulsão sexual que a vontade pode ser reconhecida e acessada no mundo, tendo em vista que é através do sexo que se realiza o fim último da espécie e, portanto, da vontade: sua perpetuação. O amor sexual (*Geschlechtsliebe*), assim como o amor à vida é um dos mais fortes e ativos impulsos motrizes (*Triebfeder*), é o objetivo de todo esforço humano, por vezes destruindo e rompendo laços, provocando brigas e discussões importantes, permeando tudo e todos e roubando completamente a consciência (*Gewissen*). Para Schopenhauer, a espécie apresenta um direito anterior ao indivíduo, maior e mais imediato do que a individualidade, mas quando este precisa até mesmo se sacrificar pela continuidade da espécie, é a natureza que intervém através da ilusão, pois a simples consideração dessa problemática pelo intelecto favoreceria a individualidade, pois ele é adaptado para isto. Assim, embora pareça um impulso subjetivo, o impulso sexual é uma ilusão, uma vez que a vontade se

⁵ HEGEL, 2008, p. 74.

fantasia de desejo individual para que o indivíduo siga o desejo universal: o da reprodução da espécie. O instinto é essa ilusão perpetrada pela natureza, pois sendo ele “o sentido da espécie que apresenta à vontade o que lhe é útil”⁶, apresenta à vontade – que se tornou indivíduo e, portanto, precisa ser enganada – uma ilusão para que esta possa reconhecer o sentido da espécie através do sentido do indivíduo. Assim, muito se fala que o homem não apresenta instintos, que estes pertencem aos animais, mas o homem apresenta um em particular que age de forma tão sutil e nítida ao escolher um outro ser para a satisfação do seu desejo quanto a vespa escolhe cautelosamente a larva de outro inseto para depositar seus ovos, independentemente do perigo que corra e, no caso do homem, independentemente do sacrifício de sua própria felicidade. E isso se dá em função do sentido da espécie, esse desejo da vontade que percorre o corpo e o vivifica.

O instinto age num primeiro olhar em função desse fim, mas ao mesmo tempo é desprovido de finalidade, tendo em vista que o seu nível de ação se dá de forma inconsciente, de modo que o sujeito não perceba o sentido próprio de seu ato, caso contrário não concretizaria seu fim; pois a satisfação com o sexo é efêmera, uma vez que, na realidade, a satisfação também serve a natureza. Assim, o impulso sexual é incitado em prol da espécie, “tudo apenas para servir à espécie da forma mais adequada, de acordo com a vontade da natureza que é em toda parte suprema”⁷. Deste modo, o homem enquanto fenômeno, ao morrer, desaparece no espaço e no tempo, mas a vontade, enquanto coisa-em-si, não sucumbe, porque é

⁶ SCHOPENHAUER, 2014, p. 249.

⁷ SCHOPENHAUER, 2014, p. 251.

imperecível e permanece imune ao tempo. Assim, não é porque a vida orgânica cessou que devemos acreditar que a força que atuava nela tornou-se nada, pois a força vital está imune às causas e efeitos, bem como às mudanças de formas. Portanto, a atuação da vontade do indivíduo é o reflexo da vontade atuando no cosmos. De modo semelhante, “europeus do medievo acreditavam que o microcosmo, o micromundo de uma pessoa, espelhava o macrocosmo. Os dois eram parte matéria e parte espírito”⁸. Margulis e Sagan em *O que é a vida?* também apontam para a vida enquanto uma potência cósmica estruturante do universo, portanto não restringida ao seu fenômeno terrestre, capaz de resistir ao fenômeno entrópico, ou seja, à inevitável morte térmica do universo (de acordo com a visão termodinâmica do universo). A vida enquanto resistência cósmica é apresentada por Prigogine e Stengers a partir da reversão entrópica que se dá com o evento do *Big Bang*, em que ao invés da explosão entrópica inicial e a sua extinção conforme a passagem do tempo, a vida, assim como o tempo, torna-se contínua, pois toda vez que chega próxima da morte, ela se renova⁹.

No entanto, a modernidade, através da separação entre corpo e mente, mundo e homem, natureza e cultura, continuou sustentando a ilusão da superioridade humana, prolongando um ideal de humanidade que nada mais é do que o reflexo do seu arquétipo fundador, o Homem. Uma das suas consequências mais catastróficas da razão absoluta é o Antropoceno, sendo este também fonte de sua derrocada. Marques aponta o seu caráter filosófico, uma vez que, através da catástrofe iminente derivada da sua própria razão de ser, fora obrigada a reconhecer a indistinção entre natureza

⁸ MARGULIS; SAGAN, 2000, p. 3.

⁹ PRIGOGINE; STENGERS, 1990, p. 171.

e cultura¹⁰, cindida numa epistemologia de formação de sujeitos. Marques aponta, então, as revoluções epistemológicas como agentes causadores do capitalismo, tendo em vista que em sua configuração há a necessidade de uma separação radical entre sujeito/objeto, humano/natureza. No entanto, Federici pontua sua origem na criminalização e demonização da magia, uma vez que a magia natural conectava o corpo feminino à natureza através dos ciclos de fertilidade do solo, das estações e etc., para assim criar um corpo mecanizado dócil que se sujeita ao Estado (Hobbes) ou um sujeito que se separa do corpo (Descartes), contribuindo para o surgimento de uma ciência capitalista do trabalho¹¹. É através do reconhecimento desta inseparabilidade que o Antropoceno realiza uma de suas grandes façanhas, a saber, a abolição da distinção entre ciência natural e ciência humana, uma vez que, como afirma Chakrabarty, “sem tal conhecimento da história profunda da humanidade (história humana localizada na história profunda do mundo) seria difícil alcançar uma compreensão secular de porque as mudanças climáticas constituem uma crise para os seres humanos”¹².

Portanto, é preciso reanimar o mundo, colocando o homem novamente na história do mundo da qual ele se esforçou tanto para se deslocar através da cooptação desta enquanto um advento puramente humano, como demonstra Chakrabarty ao citar o historiador britânico Collingwood, a saber, de que “somente a história da construção social do corpo [cultura, aqui tomada como puramente humana], não a história do

¹⁰ Sobre a distinção entre natureza e cultura, encontramos a seguinte passagem de Hegel: “julgamos nós poder afirmar que o belo artístico é superior ao belo natural por ser um produto do espírito que, superior à natureza, comunica esta superioridade aos seus produtos” (HEGEL, 2009, p. 4).

¹¹ FEDERICI, 2017, p. 253.

¹² CHAKRABARTY, 2009, p. 15.

corpo em si [natureza “animal”] pode ser estudada”¹³. Assim, sejam as revoluções epistemológicas modernas ou a queima dos corpos femininos rebeldes que permaneceram conectados com o mundo, ou ainda, a cisão entre natureza e cultura através da distinção da história humana e o apagamento da história natural profunda; o Antropoceno é sonho de humanidade em se descolar do mundo atingindo o real, é o clímax da base de combustíveis fósseis em que a mansão das liberdades modernas repousou¹⁴ até atingir o ponto de implosão em que toda a natureza externa seja incendiada e reduzida às cinzas do reflexo do homem.

No entanto, o Antropoceno também é, nele mesmo, a derrota de tais pretensões, pois se foi necessário reconhecer que a história humana só foi possível no contexto da história natural profunda, talvez visitar a filosofia schopenhaueriana seja importante para reconhecermos que o sonho moderno sempre foi efêmero, pois mesmo inserido no contexto do idealismo alemão e fortemente influenciado por Kant, Schopenhauer firmou a necessidade da corporeidade, já que nenhum conhecimento superior (a percepção da atuação da vontade) poderia ser alcançado sem o conhecimento do próprio corpo, tendo em vista que este é a pura manifestação da vontade. Ademais, Schopenhauer retira o homem de sua torre de marfim ao colocar a razão como mais um mecanismo de atuação e perpetuação da vontade e igualmente ludibriado pela natureza e tomado a agir pelos seus instintos, sem estar acima dos demais seres. E se o mundo é vontade e ela se manifesta em tudo e em todos, então não somente não há distinção entre corpo e razão, cultura e natureza, como tudo faz parte da

¹³ CHAKRABARTY, 2009, p. 7.

¹⁴ CHAKRABARTY, 2009, p. 11.

mesma regência cósmica animista. Assim, se a “mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão”¹⁵, tendo em vista que foi necessário a desnaturalização e sua consequente mecanização do Homem para atingir a ambição totalizante da Razão, é necessário revisitar a filosofia schopenhaueriana e sua metafísica imanente, que traz o corpo de volta à vida na medida em que o anima enquanto receptáculo da vontade.

Referências bibliográficas

- BACON, Francis. **Novum Organum**. Trad. J. A. R. de Andrade. 2002.
Disponível em:
www.ebooksbrasil.org/adobeebook/norganum.pdf.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história**: quatro teses. Trad. D. Bottman, F. Ligocky, D. Ambrosini, P. Novaes e C. Rodrigues. *Critical Inquiry*, n° 35, 2009.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- HEGEL, Georg W. F. **Curso de estética**: o belo na arte. Trad. O. Vitorino e A. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. P. Meneses, K. H. Efken e J. N. Machado. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. **What is life?** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

¹⁵ CHAKRABARTY, 2009, p. 11.

MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **Entre o tempo e a eternidade**. Trad. F. Fernandes e J. C. Fernandes. Lisboa: Gradiva, 1990.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como vontade e como representação, tomo II: complementos**. Trad. E. R. da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

STARHAWK. **Dreaming the dark**. Boston: Bacon Press, 1988.

O conceito de vontade de Schopenhauer e alguns desdobramentos na Psicanálise freudiana

Giovanni Vieira de Carvalho Novelli

Graduando em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR

Bolsista de Iniciação Científica SEPT-UFPR

g.novelli2013@gmail.com

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar o desenvolvimento do conceito de “vontade” na obra *O mundo como vontade e representação* (1818-9) do filósofo alemão Arthur Schopenhauer. Pretende-se apresentar o conceito perpassando inicialmente pela dicotomia kantiana da *Crítica da razão pura* entre “coisa em si” e “fenômeno”. Depois, seguiremos as observações feitas por Schopenhauer a essa categorização da realidade e suas ressalvas, para, então, explicitarmos a sua respectiva filosofia fundamentada na oposição entre “vontade” e “representação”. Por último, a influência desse pensamento na denominada “segunda tópica” (pós 1920) na obra do pai da Psicanálise, Sigmund Freud.

Palavras-chave: Vontade, Arthur Schopenhauer, Immanuel Kant, psicanálise, Sigmund Freud.

Com o objetivo prévio de abordar o conceito de “vontade” na obra *O mundo como vontade e representação*, este artigo conduzirá o leitor a uma interpretação dessa formulação criada por Schopenhauer como um princípio vital de toda a realidade (sendo a sua manifestação apenas a representação sujeita ao princípio de razão suficiente).

A partir disso, precisamos inicialmente partir da separação que Immanuel Kant faz entre fenômeno e a chamada “coisa em si”, pois é dela que a dicotomia entre “vontade” e “representação” parte. Neste caso, Kant afirma logo no prefácio da sua *Crítica da razão pura* que ali

se demonstrará que o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno¹.

A partir desse trecho, o Kant afirma que a possibilidade de conhecimento se dá mediante as condições de possibilidade do conhecimento, as quais são o espaço e o tempo, onde, a partir dessa coordenada pode-se derivar conceitos dentro da própria experiência, sendo a mesma constituída de diversas intuições. No entanto, há a denominada coisa em si, a qual seria o que está presente por detrás do fenômeno e que não é passível de ser conhecida pelo próprio ser humano, pois a mesma não cumpre com esses pré-requisitos presentes no idealismo transcendental kantiano.

Partindo dessa filosofia, Schopenhauer faz uma crítica a Kant, pois o mesmo não derivou um princípio que fundamenta a realidade, mas somente apontou que há algo que está por detrás de todo o fenômeno e que esse elemento não é passível de ser conhecido por nenhum ser humano. Nesse sentido, o projeto filosófico que Schopenhauer inicia parte de construir essa essência, no entanto, escapando às críticas kantianas que normalizam o conhecimento humano.

Dessa maneira, o mesmo parte, no parágrafo 17 de *O mundo como vontade e representação*, de uma perspectiva que os campos da matemática e da

¹ KANT, 2013, p. 25.

ciência da natureza; os quais não conseguiram atingir essa coisa em si, mas somente lidaram com as representações, sendo essas ciências inúteis do ponto de vista dessa investigação. Além disso, é necessário ressaltar que esse princípio de toda a experiência está contido fora do espaço e do tempo, como também não está atrelado ao princípio de razão suficiente, o qual é enunciado por Schopenhauer para afirmar que tudo que existe tem uma causa de ser o que é. Sendo assim, o ele afirma que:

A conexão causal dá apenas a regra e a ordem relativa de seu aparecimento no espaço e no tempo, sem nos permitir conhecer mais concretamente aquilo que aparece. Ademais, a lei de causalidade vale somente para representações, para objetos de uma determinada classe, sob cuja pressuposição unicamente possui significado: portanto, igual tais objetos, existe só em relação ao sujeito, logo, condicionalmente, pelo que é conhecida tanto a priori, quando se parte do sujeito, quanto a posteriori, quando se parte do objeto (como Kant ensina)².

Logo, o elemento que Schopenhauer pretende enunciar e trazer à tona só pode ser levado como uma investigação séria se o mesmo fizer a partir do interior do sujeito e for dentro de condições *a priori*, isto é, que sejam antes da experiência. Nesse sentido, pode-se considerar que a única forma de atingir esse pilar da realidade é no e pelo próprio sujeito, ou seja, seu próprio corpo como objeto de conhecimento da denominada “vontade”. Todavia, Schopenhauer dirá que o corpo é a manifestação da chamada “objetividade da vontade”, isto é, o corpo tomado como a matriz da vontade a qual é sentida

² SCHOPENHAUER, 2015, p. 115, §17.

na consciência como núcleo mais íntimo de cada um³. Nesse sentido, esse corpo é o ponto de vista privilegiado para se penetrar no substrato da matéria e, conseqüentemente, do universo⁴. Por essas e outras que o autor declara que a vontade é o conhecimento a priori do corpo, e o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade⁵.

Nesse sentido, o autor declara que apenas na reflexão há uma diferença visível do querer e do agir. No entanto, na prática, essa separação não ocorre, pois, diante das afecções que o corpo sente e sua respectiva reação, não é possível diferenciá-los. Além disso, é preciso notar que essas mesmas afecções (como prazer e dor, por exemplo) não são representações, mas a própria objetividade da vontade manifesta no corpo. Sendo assim, percebemos que o corpo funciona tanto como meio de conhecer as manifestações da própria vontade; como, também, o fato de conhecê-lo, automaticamente me faz perceber como a vontade se manifesta, ou seja, o conhecimento de um implica no conhecimento do último. Outrossim, é preciso recordar que não é possível conhecer a vontade como unidade e em sua totalidade, mas sim em atos isolados e também contidos no tempo, pois é a forma que a representação dos nossos corpos e de quaisquer objetos aparecem mediante a experiência, isto é, poderia-se afirmar que o corpo é a condição de possibilidade para o conhecimento da vontade.

Não obstante, Schopenhauer observa todos os objetos exteriores a nós mesmos (inclusive nossos próprios corpos) são apenas aparências de uma vontade, ou seja, como o mesmo afirma no início da obra, “o mundo é minha

³ BARBOZA, 1997, p. 46.

⁴ BARBOZA, 1997, p. 49.

⁵ SCHOPENHAUER, 2015, p. 117, §18.

representação”⁶. Nesse sentido, para o filósofo, é inegável o fato de que as nossas experiências lidam com meras representações que são apenas manifestações parciais de uma vontade, a qual, como já foi dito anteriormente, só pode ser conhecida por meio das afecções presentes no corpo humano. No entanto, aqueles que negam o fato de o corpo ser a mediação para o conhecimento da vontade são apenas indivíduos que padecem do que ele denomina de “egoísmo teórico”, os quais consideram que as aparências presentes no mundo são fantasmas. Todavia, por mais que isso, aos olhos de Schopenhauer, seja algo extremamente problemático, o mesmo alega que tal egoísmo foi, na filosofia, trabalhado como encenação por diversos pensadores. Em suma, faz-se notar que tudo aquilo que está fora do corpo do indivíduo aparece, para ele, como representações na consciência e somente isso.

Desse modo, retornando especificamente ao termo “vontade”, o filósofo alemão comenta que as determinações que a mesma implica no indivíduo se dão na forma do querer em um determinado tempo, lugar e sob circunstâncias específicas, sendo essa a forma que a vontade se manifesta nos animais como aparência. No entanto, tal conceito, vontade, está fora do espaço, do tempo e do princípio de razão suficiente, pois a vontade ela mesma é inatingível – pelo conhecimento submetido ao princípio de razão suficiente – enquanto unidade, mas apenas relativamente. Desse modo, Schopenhauer declara que a vontade é algo, de acordo com ele, sem fundamento, exatamente pelo fato de que não está presente na experiência de maneira completa.

⁶ SCHOPENHAUER, 2015, p. 3, §1.

A partir disso, pode-se compreender o porquê do autor, no capítulo 44 do segundo volume de sua obra principal, afirmar que a forma mais singela em que a vontade se apresenta é a denominada “Vontade de vida” no aspecto de impulso sexual. Pois não se sabe de onde a mesma provém, mas sim que ela se manifesta no ser humano dessa determinada maneira e que é a própria essência dos seus instintos. A partir disso, podemos perceber também o porquê de Sigmund Freud, pai da Psicanálise, citá-lo brevemente em uma passagem no quarto prefácio do texto de 1905 chamado “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”⁷. Nessa perspectiva, ambas as concepções teóricas partem de algo que não se sabe muito bem de onde vem, mas apenas que se manifesta no indivíduo. Além disso, as concepções teóricas freudianas possuem outros desdobramentos que possuem traços schopenhauerianos, os quais se manifestam a partir da denominada “segunda tópica” (Após 1920), na qual haverá o conflito dentro do indivíduo.

Tais lições sobre a Vontade, sobre o desejo serão assimiladas pelo criador da Psicanálise, Freud, que conceberá, nos passos de Schopenhauer, dois impulsos básicos no mundo: o impulso de vida e o de morte, ou, como ele também os chamava, amor e ódio, Eros e Tânatos. Eros se traduz em sexualidade; Tânatos, em agressividade. Um constrói, outro destrói⁸.

⁷ “Pois há algum tempo o filósofo Arthur Schopenhauer fez ver aos homens o quanto seus atos e esforços são determinados por impulsos sexuais, no sentido habitual do termo, e é impossível que tantos leitores pudessem apagar inteiramente do espírito uma admoestação tão forte! No que toca a ‘expansão’ do conceito de sexualidade, que a análise de crianças e dos assim chamados perversos tornou necessária, todos os que olham desdenhosamente para a Psicanálise, de uma posição de superioridade, deveriam ter em mente como a sexualidade ampliada da Psicanálise se aproxima do *Eros* do divino Platão” (FREUD, 2016, p. 18).

⁸ BARBOZA, 1997, p. 52-53.

Essa perspectiva de mundo, construída por Sigmund Freud, nos apresenta claramente as semelhanças com Schopenhauer ao ressaltar a forma que a oposição desses dois impulsos ocorre, derivando dela os sentidos da nossa evolução cultural. Nesse aspecto, o psicanalista afirma que

Ela nos apresenta a luta entre Eros e morte, instinto de vida e instinto de destruição, tal como se desenrola na espécie humana. Essa luta é o conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana.⁹

Ademais, percebe-se que os desdobramentos dos conceitos psicanalíticos estão exatamente no único lugar que Schopenhauer considera possível conhecer a vontade: o próprio corpo do ser humano. Igualmente, deste ponto de vista, o próprio corpo deve corresponder solicitamente a todas as investidas da vontade que se apresentam nas sensações, como os dentes, esôfago, fome objetivada pelo canal intestinal, genitais como impulso sexual objetivado, seu caráter, etc. Além disso, a própria reflexão do filósofo nos leva a crer que todo objeto é aparência e que a coisa em si é apenas vontade diferenciada de toda representação que nos é demonstrada pela realidade¹⁰. Todavia, o pensador ressalta que essa vontade tem uma contradição interessante, pois ela se manifesta pela pluralidade, mas a mesma, em sua totalidade, é uma unidade; além de não estar atrelada ao princípio de razão suficiente e muito menos ao princípio de individuação (por isso, o próprio filósofo a considera sem fundamento).

⁹ FREUD, 2010, p. 90-91.

¹⁰ SCHOPENHAUER, 2015, p. 128, §23.

Partindo dessa perspectiva, ambos os princípios fundamentam a nossa realidade e permitem a experiência, a qual, como sabemos, aos olhos do ser humano, permite que percebamos que nós somos determinados mediante essa vontade una que se manifesta em nós por meio das afecções que agem em nossos corpos. Sendo assim, a noção de liberdade é apenas uma ilusão que nos aparece durante a reflexão; mas a mesma se equivoca a partir do momento que crê que temos momentos que escapam à determinação dessa vontade que se manifesta parcialmente na representação. A qual, como se sabe, está submetida ao princípio de individuação e ao de razão suficiente.

Ademais, o autor alega que essa mesma vontade se apresenta de outras formas na nossa realidade, pois a primeira possibilita a experiência como essência da segunda. Sendo assim, a vontade aparece “sobretudo no instinto e no impulso industrioso dos animais”¹¹, os quais não possuem um motivo ou conhecimento aparente, mas demonstram a atividade desse substrato sem nenhum tipo de razão. Assim, a mesma vontade se apresenta como uma diversidade de estímulos no próprio corpo humano, como também na vivacidade dos animais que nos apresentam, por meio de sua atividade, uma manifestação mediante esses próprios estímulos. Além disso, as leis universais que regem o universo e são imutáveis também são fundamentadas mediante a mesma vontade.

Em resumo, a vontade de si se apresenta sempre como uma representação, seja por estímulos no corpo do indivíduo, seja nos animais a partir de suas atividades e até nas leis que regem o universo: tudo isso tem como fundamento a vontade una que se manifesta parcialmente. No entanto,

¹¹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 133, §23.

em sua respectiva manifestação na qual ela é aparência, essa vontade está presente na realidade que é sujeita ao princípio de individuação e o princípio de razão suficiente. Por fim, é importante lembrar que a vontade (ela mesma) não está sujeita a essas leis, mas, como Schopenhauer alega, ela é sem fundamento e determina toda a representação.

Referências bibliográficas

- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Editora Moderna, 1997.
- FREUD, Sigmund. **O Mal-estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto de Souza e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbelkian, 2013.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Eros e Éris na filosofia de Arthur Schopenhauer

Fernanda Daniela Prado

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR
ferprado2005@gmail.com

Resumo: Em sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, Arthur Schopenhauer entende a sua filosofia como um sistema orgânico e afirma que o mundo é vontade e aparece como representação, ou seja, tudo é vontade e, por conseguinte, manifestação da vontade. De modo especial, o autor define uma das formas mais penetrantes da vontade, assim chamada de Vontade de vida, entendida como uma força obscura e cega; um impulso terrível e dramático, que move os indivíduos de forma dolorosa e brutal. Este desejo extremamente rude e irrefletido é condicionado pelo instinto de conservação. Um dos problemas a ser ressaltado é de que existe uma condição existencial relacionada a vida humana que é o sofrimento humano e a espécie humana seria a mais suscetível ao sofrimento. A vida é um perpétuo combate e cada indivíduo é apenas um instrumento da vontade que luta para impor o que parece necessário, já que todo o querer nasce de uma necessidade. Em todos os graus de objetivação da vontade, existe necessariamente uma luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies. O ponto de partida de toda luta está no egoísmo, representado na figura de Éris. Em virtude de a essência íntima da natureza, a Vontade de vida, ter como expressão máxima o impulso sexual. Os poetas e filósofos antigos, dentre eles Hesíodo, Parmênides, Péricles, Aristóteles, afirmaram que Eros seria o primeiro, o criador, o princípio do qual provêm todas as coisas. A natureza, cuja essência íntima é a Vontade de vida, compete com todas as forças o homem e o animal para a propagação da espécie. Tal vontade de vida, preocupa-se exclusivamente com a conservação da espécie e, neste caso, o indivíduo pode ser considerado em vão.

Palavras-chave: Vontade de vida, Éris, Eros.

O termo ‘vontade’ na filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860) pode ser caracterizado a partir de várias noções: essência do real; pura atividade; característica da realidade efetiva; condição essencial; puro impulso; a “raiz” de todos os movimentos do corpo; princípio cósmico

unificado presente; essência íntima do homem; é cega em todas as aparências, como também pode ser considerada conflito, inconsciente, irracional, autodiscórdia, una, atemporal, livre, etc.

Em sua obra magna, *O mundo como vontade e representação* (“*Die Welt als Wille und Vorstellung*”), o filósofo entende a sua filosofia como um sistema orgânico e afirma que o mundo é vontade e aparece como representação, ou seja, tudo é vontade e, por conseguinte, manifestações da vontade. Sendo o mundo totalmente representação, é possível afirmar que, de um ponto de vista, só há a relação sujeito e objeto, e já de outro ponto de vista, o mundo é vontade; e a filosofia não tem critérios para estabelecer qual destes pontos de vistas seria o correto. Vale ressaltar, aqui, que a filosofia do autor se mostra como uma espécie de perspectivismo, onde ambas perspectivas poderão ser consideradas.

O ponto de partida do pensamento do filósofo alemão é a filosofia crítica de Kant e, embora submeta a filosofia kantiana a uma investigação crítica, inicialmente a vontade é caracterizada como coisa em si e, posteriormente, é como a raiz de todos os fenômenos – e, por isso mesmo, abordável. Porém é preciso tomar cuidado para não atribuir à vontade enquanto “coisa em si” ao princípio de razão.

O filósofo alemão realiza uma espécie de virada filosófica relacionada ao descredenciamento e desapego da razão, ou seja, uma desconstrução do Iluminismo, já que no século XVIII é notável a confiança na razão humana. Há também na filosofia do autor um “não antropocentrismo” e o mesmo considerava a sua obra como um “sistema orgânico”, uma metafísica imanente, na qual a chave para entendê-la será a experiência do corpo, daí o ponto de ruptura com os outros pensadores.

Do ponto de vista da representação, o “corpo” é a expressão da vontade, já do ponto de vista da vontade, o corpo é idêntico a ela. Essa vontade não é submetida à imposição da razão, pois é absoluta. Cada ser na natureza expressa a vontade, ou seja, cada espécie é, ou se comporta, conforme o grau em que a vontade se expressa. A vontade aparecerá em toda a parte na pluralidade dos indivíduos e o fato de a ação do corpo ser meramente ato da vontade objetivada significa que o corpo, nele mesmo, é a vontade em si objetivada, ou seja, traduzida em percepção. Para o autor, o corpo do homem já é objetividade (*Objektivität*) da vontade¹.

Um dos problemas a ser ressaltado é o de que existe uma condição existencial relacionada à vida humana que é o sofrimento humano e a espécie humana seria a mais suscetível ao sofrimento. Inevitáveis questionamentos são colocados a partir deste problema: como a vida se dá e permanece? Não há sentido para a vida? Não há finalidade para a vida no mundo?

É inexorável que a realidade seja o sofrimento e puro conflito em que não é possível eliminar estes dois fatores. A vida é um perpétuo combate e cada indivíduo é apenas um instrumento da vontade que luta para impor o que parece necessário, já que todo o querer nasce de uma necessidade. Segundo o autor:

Desde o primeiro instante de aparecimento de sua consciência, o homem se acha como um ser que quer, e, via de regra, seu conhecimento permanece em

¹ Objetividade (*Objektivität*) é um neologismo criado pelo filósofo alemão e indica uma outra relação entre o sujeito e o objeto. Esta “atividade interior” é realizada quando a consciência se volta para dentro de si e encontra os sentimentos (impressões interiores)

constante relação com a vontade. Ele primeiro procura conhecer plenamente os objetos do querer; em seguida os meios para eles. Sabe, então, o que tem de fazer e, via de regra, não se empenha por outro conhecimento. Age e impele-se, sua consciência sempre trabalha direcionada ao alvo de seu querer, mantendo-o atento e ativo, e seu pensamento concentra-se na escolha dos meios. Assim é a vida de quase todos os homens. Querem, sabem o que querem e esforçam-se em favor disso com sucesso suficiente para protegerem-se do desespero, e suficiente fracasso para protegerem-se do tédio².

De modo especial, Schopenhauer define uma das formas mais penetrantes da vontade, assim chamada de Vontade de vida (*Wille zum Leben*) entendida como uma força obscura e cega; um impulso terrível e dramático, que move os indivíduos de forma dolorosa e brutal. Este desejo extremamente rude e irrefletido é condicionado pelo instinto de conservação. Segundo o autor:

O tema fundamental de todos os diferentes atos da Vontade é a satisfação das necessidades inseparáveis da existência do corpo em estado saudável, necessidades que já têm nele a expressão e podem ser reduzidas à conservação do indivíduo e à propagação da espécie³.

A afirmação da vontade é um querer incessante, que não é “assombrado” por conhecimento algum, e preenche a vida dos homens em geral. A afirmação da vontade é condizente com a afirmação do corpo. Schopenhauer ressalta que “a vontade só pode se tornar visível nos motivos,

² SCHOPENHAUER, 2015, p. 421, §60.

³ SCHOPENHAUER, 2015, p. 420, §60.

assim como o olho apenas exterioriza seu poder de visão na luz”⁴. Qual seria então a relação entre vontade e os motivos? Os motivos em geral se postam diante da vontade como um Proteu⁵ multifacetado e sempre prometem-lhe satisfação irrestrita, isto é, a morte da sede volitiva.

Em todos os graus de objetivação da vontade, existe necessariamente uma luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies. O ponto de partida de toda luta está no egoísmo, representado na figura de Éris⁶. O pressuposto e uma das consequências do egoísmo é a individuação

⁴ SCHOPENHAUER, 2015, p. 420, §60.

⁵ Proteu, deus marinho, era filho de Oceano e de Tétis ou, segundo uma outra tradição, de Netuno e de Fênice. Segundo os gregos, a sua pátria é Palene, cidade da Macedônia. Dois dos seus filhos, Tmolos e Telégono, eram gigantes, monstros de crueldade. Não tendo podido chamá-los ao sentimento da humanidade, tomou o partido de retirar-se para o Egito, com o socorro de Netuno, que lhe abriu uma passagem sob o mar. Também teve filhas, entre as quais as ninfas Eidotéia, que apareceu a Menelau, quando voltando de Tróia esse herói foi levado por ventos contrários sobre a costa do Egito, e lhe ensinou o que devia fazer para saber de Proteu os meios de regressar à pátria. Proteu guardava os rebanhos de Netuno, isto é, grandes peixes e focas. Para o recompensar dos trabalhos que com isso tinha, Netuno deu-lhe o conhecimento do passado, do presente e do futuro. Mas não era fácil abordá-lo, e ele se recusava a todos que vinham consultá-lo. Eidotéia disse a Menelau que, para decidi-lo a falar, era preciso surpreendê-lo durante o sono, e amarrá-lo de maneira que não pudesse escapar, pois ele tomava todas as formas para espantar os que se aproximavam: a de leão, dragão, leopardo, javali; algumas vezes se metamorfoseava em árvore, em água e mesmo em fogo; mas se se perseverava em conservá-lo bem ligado, retomava a primitiva forma e respondia a todas as perguntas que se lhe fizessem. Menelau seguiu ponto por ponto as instruções da ninfa. Com três dos seus companheiros, entrou de manhã, nas grutas em que Proteu costumava ir ao meio-dia descansar, juntamente com os rebanhos. Apenas Proteu fechou os olhos e tomou uma posição cômoda para dormir, Menelau e os seus três companheiros se atiraram sobre ele e o apertaram fortemente entre os braços. Era inútil metamorfosear-se: a cada forma que tomava, apertavam-no com mais força. Quando enfim esgotou todas as suas astúcias Proteu voltou à forma ordinária, e deu a Menelau os esclarecimentos que este pedia.

⁶ Éris, na mitologia grega, era a deusa da discórdia. Filha dos reis do Olimpo, fora desprezada por sua mãe Hera por não ter muita beleza. Seu equivalente romano é

(*principium individuationis*)⁷, por meio do qual todo indivíduo quer tudo para si e deseja dominação e aniquilamento de tudo aquilo que lhe opõe resistência. Conforme afirma o filósofo alemão:

Observamos não apenas como cada um procura arrancar do outro o que ele mesmo quer ter, mas inclusive como alguém, em vista de aumentar o seu bem-estar por um acréscimo insignificante, chega ao ponto de destruir toda a felicidade ou a vida de outrem. Eis aí a suprema expressão do egoísmo, cujos fenômenos, nesse aspecto, são superados apenas por aqueles da pura maldade, que procura, indiferentemente e sem benefício pessoal, a injúria e a dor alheia⁸.

Existe uma ânsia (resultado da Vontade de vida) pela eternidade e fuga do tédio (fastídeo). Esta busca infundável e infundada traz outros questionamentos: ainda que a eternidade seja inalcançável, por que a buscamos? Se toda a vida é sofrimento, por que persistir em permanecer na eternidade?

Discórdia, que significa “discórdia”. O oposto grego de Eris é Harmonia, cuja contraparte latina é *Concordia*. Homer igualou-a com a deusa da guerra Enyo, cuja contraparte romana é Bellona. Foi desposada pelo deus primordial Éter (Deus do espaço imaterial), com o qual concebeu catorze filhos. Cada um deles dotado de um poder maligno o que a alcinhou como *Mãe dos Males*. Éris sempre fora companheira de seus irmãos em questões terrenas, sobretudo de Ares nas batalhas.

⁷ Ao citar o *principium individuationis*, Schopenhauer faz referência ao Véu de Maya, ou seja, uma metáfora que reverencia a filosofia hindu. *Maya* é um termo filosófico que tem vários significados: em geral, ele se refere ao conceito da ilusão que constituiria a natureza do universo. *Maya* deriva da contração de *ma*, que significa “medir, marcar, formar, construir”, denotando o poder de Deus ou do demônio de criar ilusão, e *ya*, que significa “aquilo”.

⁸ SCHOPENHAUER, 2015, p. 427-428, §61.

Esta vontade perversa, inconsciente e irracional cria ilusões para a manutenção da vida. O querer, com efeito, implica uma necessidade e a necessidade é dor. Ao querer as coisas, persevera o estado de descontentamento congênito. Onde se pode ler:

A natureza, sempre verdadeira e conseqüente, aqui até mesmo inocente, exhibe de maneira bastante explícita a significação íntima do ato de procriação. A nossa consciência, a veemência do impulso, nos ensina que neste ato se expressa de maneira pura e sem mescla (como no caso da negação de outros indivíduos) a mais decidida AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA. Depois, no tempo e na série causal, isto é, na natureza, é que uma nova vida aparece como conseqüência do referido ato. Diante do procriador aparece o procriado, o qual é diferente do primeiro apenas no fenômeno, mas em si mesmo, conforme a Ideia, é idêntico a ele⁹.

Outra novidade apresentada pelo autor é a consideração de que o impulso sexual seria o foco da vontade, por conseguinte, o ato de procriação, juntamente com a satisfação sexual fariam referências diretas à afirmação da Vontade de vida. Tais afirmações apresentariam uma problemática para a tradição. O filósofo irá apresentar esta problemática a partir de dois motivos profundos de vergonha que envolveriam o intercuro da criação: o primeiro é relacionado a queda pecaminosa de Adão e, em virtude dos seus atos pecaminosos pela satisfação do prazer sexual, os indivíduos seriam culpáveis por sofrimento e morte; e o segundo motivo

⁹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 422, §60.

seria representado pelo Mito de Proserpina¹⁰, já que o retorno de Proserpina ao mundo subterrâneo ainda seria possível se a mesma não tivesse saboreado a romã. Aqui faz-se necessário ressaltar que o prazer é puramente negativo: satisfação de uma necessidade, cessação da dor.

Em virtude de a essência íntima da natureza, a Vontade de vida, ter como expressão máxima o impulso sexual, os poetas e filósofos antigos, dentre eles Hesíodo, Parmênides, Péricles, Aristóteles, afirmaram que Eros¹¹

¹⁰ Proserpina ou Prosérpina, na mitologia romana, é filha de Júpiter com Ceres, uma das mais belas deusas de Roma. Enquanto colhia flores, foi raptada por Plutão (mitologia), que fê-la sua esposa. Era identificada também como sendo a deusa Libera. Sua mãe, desesperada com o desaparecimento da filha, caiu numa fúria terrível, destruindo as colheitas e as terras. Somente a pedido de Júpiter, acedeu a devolver a vida às plantas, exigindo, no entanto, que Plutão lhe devolvesse a filha. Como, por um ardil deste último, Proserpina havia comido um bago de romã, não poderia abandonar o submundo de forma definitiva. Acabou por se encontrar uma solução do agrado de todos: Proserpina passaria metade do ano debaixo da terra, no submundo, na companhia do marido - corresponde essa época, ao inverno, quando Ceres, desolada, descuida a Natureza, deixando morrer as plantas - e a outra metade do ano à superfície, na companhia da mãe - corresponde ao verão, quando a Natureza renasce, fruto da alegria de Ceres.

¹¹ A palavra Eros, é derivada do verbo érasthai, que em grego clássico, significa “desejar ardentemente”, em outras palavras, “estar ardente de amor”. Eros é o deus do amor. Na maioria das vezes é colocado como filho de Afrodite e Ares, mas para Hesíodo, na Teogonia, ele é um deus primordial que nasceu do Caos. Hesíodo descreve Eros como sendo o mais belo e irresistível de todos os seres e, abrindo mão de seu bom-senso, considera-o o unificador dos elementos e fundamental para a passagem do Caos ao Cosmo, ou seja, da desordem ao mundo organizado. Existe uma terceira versão para o nascimento desse deus. Segundo Platão, os deuses banquetavam em comemoração ao nascimento de Afrodite. Naquele evento Poro, a abundância embebedou-se de néctar e adormeceu no jardim. Foi quando Pênia, a pobreza, aproveitando-se da situação manteve relações sexuais com ele. Dessa união nasceu Eros, que passou a acompanhar Afrodite pelo fato de ter sido concebido no dia de seu nascimento. Como filho de Afrodite ele era representado como uma criança que nunca crescia. Certa vez, sua mãe questionou à Métis, a prudência, esse fato. A amiga explicou que Eros era muito solitário e precisava de um irmão. Com a chegada de Anteros, o pequeno deus começou a crescer normalmente. Com o tempo, Afrodite concebeu quatro Eroses que personificavam as diferentes faces do

seria o primeiro, o criador, o princípio do qual provêm todas as coisas. O autor inova a tradição filosófica ao afirmar também que os genitais são o genuíno foco da vontade e, por consequência, são o polo oposto do cérebro (o representante do sofrimento). Os genitais são o princípio conservador vital e asseguram “continuidade no tempo”. O autor ainda faz referência aos gregos e hindus que veneravam os genitais (*phallus* e *linga*, respectivamente) por serem símbolos da afirmação da vontade. É importante ressaltar aqui que mais que qualquer parte do corpo, os genitais se submetem exclusivamente à vontade e de maneira alguma a racionalidade. Onde se pode ler:

Os genitais, mais do que qualquer outro membro externo do corpo, estão submetidos meramente à Vontade e de modo algum ao conhecimento. Sim, a Vontade mostra-se aqui quase tão independente do conhecimento quanto nas outras partes que, por ocasião de simples excitação, servem à vida vegetativa, à reprodução e nas quais a Vontade faz efeito cegamente como o faz na natureza destituída de conhecimento¹².

amor, sendo Eros o principal deles: Eros era o que representava o amor verdadeiro, da união e da afinidade que gera simpatia e inspira; Anteros era o deus dos amores correspondidos e não-correspondidos e das manipulações. Ele também é considerado o oposto de Eros sendo a antipatia que desune e separa; Himeros era o deus do desejo sexual e carnal; Pothos era o deus da paixão cega e fervorosa. Em Roma, Eros era identificado como Cupido, sendo inicialmente representado como um jovem muito belo, às vezes com asas e outras sem elas, que atingia corações humanos com suas flechas. Dentre diversas lendas sobre Eros, a mais conhecida é a de Psique, na qual o deus deveria induzir a moça a apaixonar-se por um monstro a pedido de sua mãe. Entretanto sua flecha saiu pela culatra acertando ele mesmo, assim tornou-se seu amante.

¹² SCHOPENHAUER, 2015, p. 424, §60.

A afirmação da Vontade de vida faz, ainda, referência à morte, porém, esta não a afeta, porque a morte existe como algo imanente à vida, enquanto o seu oposto (a geração), mantém o perfeito equilíbrio. A essência da Vontade de vida anseia tão fortemente vida e persistência que na morte a mesma permanece intocada e intacta. Para se livrar tanto do sofrimento quanto da morte está reservada a negação da vontade de vida, na qual a vontade individual renuncia a si mesma.

A natureza, cuja essência íntima é a Vontade de vida, compele com todas as forças o homem e o animal para a propagação da espécie. Tal vontade de vida, preocupa-se exclusivamente com a conservação da espécie e, neste caso, o indivíduo pode ser considerado em vão. Segundo o autor, o fim último de toda disputa amorosa é nada mais nada menos que a composição da próxima geração como também todo enamoramento tem em mira unicamente a procriação do indivíduo. Apesar de ser costume vermos os poetas ocupados com a descrição do amor entre os sexos, o amor é descrito como a satisfação do impulso sexual direcionado para uma criança a ser procriada. O amor visto como uma espécie de engano apresenta-se de duas formas: o amor a si mesmo é o engano do qual a vontade se serve para a conservação do indivíduo e o amor sexual é o engano do qual ela se serve para a conservação da espécie humana.

Em suma, a justificativa para o sofrimento é o fato da vontade afirmar a si mesma neste fenômeno inerente à vida. Essa aparente contradição encerra-se no fato de que o sofrimento é também uma das expressões da afirmação da vontade. Ao indivíduo que conhece e encontra a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade (“um microcosmo equivalente ao macrocosmo”), torna-se necessária a libertação da dor e do

tédio mediante a arte e a ascese. Com efeito, na experiência estética, o indivíduo se separa das cadeias da vontade e se transforma em “puro olho do mundo”, esquecendo (por ora) de si mesmo e da sua dor. A arte é o desapego do egoísmo no tocante às coisas, mediante a contemplação desinteressada da mesma; já a ascese é a superação completa do individualismo e, portanto, o conhecimento da própria “nulidade”. Assim, o aniquilamento da própria singularidade seria a sabedoria suprema a ser alcançada.

Referências bibliográficas

- ANTISERI, Darío; REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias**. São Paulo: Paulus, 1991. – (Coleção filosofia)
- CACCIOLA, Maria Lúcia. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.
- DEBONA, Vilmar; FONSECA, Eduardo Ribeiro; HULSHOF, Monique; MATTOS, Fernando Costa; RAMOS, Flamarion Caldeira (Orgs.). **Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade. Uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola**. Curitiba: Editora UFPR, 2015. 380 p.
- GALAHAD, L. C. 16 curiosidades sobre Eros. **Mitologia Grega Br**, 3 jul. 2017. Disponível em: <https://mitologiagrega.net.br/16-curiosidades-sobre-deus-eros/>. Acesso em: 16 nov. 2019.
- MAIÁ. **Wikipédia, a enciclopédia livre**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mai%C3%A1>. Acesso em 17 nov. 2019.
- MANN, Thomas. **O pensamento vivo de Schopenhauer**. Tradução de Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1960.

- PROSERPINA. **Wikipédia, a enciclopédia livre**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Proserpina>. Acesso em 15 nov. 2019.
- PROTEU – Deus marinho da Mitologia Grega. **Mitologia online**. Disponível em: <https://mitologiaonline.com/mitos-lendas-historias/proteu/>. Acesso em: 15 nov. 2019.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SILVA, Luan Corrêa. **Amor sexual e amor compassivo em Schopenhauer**. Kalagatos, Fortaleza, vol. 15, N.1, 2018, p. 188-202.
- TANNER, Michel. **Schopenhauer: Metafísica e arte**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2001. – (Coleção Grandes Filósofos).
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula**. Cadernos de Filosofia Alemã 7, p. 67-86, 2001.

Schopenhauer e a filosofia da moral crítica: rumo à ética animal¹

Luana Chrystina Martins Tosta

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR
lithnova648@gmail.com

Resumo: Se uma parte da filosofia ocidental contemporânea passou a considerar os animais não-humanos como dignos de reconhecimento moral, isto se deu em grande parte ao salto no entendimento ético no qual Arthur Schopenhauer contribuiu imensamente. Tal evento se deu da ética racionalista, das aparências, defendida pela filosofia tradicional, para a ética essencialista e extensionista das vivências pensadas pelo filósofo pessimista. Enquanto a ética tradicional baseia-se no ideal de dever – pela abstração, portanto restrito ao “eu”, a prolongar as relações de domínio e expansão da dor – a ética essencialista faz outro caminho. Pela via da intuição, a destronar a razão, é somente ao reconhecimento da unidade entre todos os seres por meio da vontade expressa em sofrimento que a ética pode ser verdadeira e, assim, anti-especista. Para compreender tais afirmações, dispomos do apoio teórico das pensadoras María Jesús Saravia San Martín e de Sônia Felipe.

Palavras chave: Schopenhauer, ética animal, filosofia e moral.

A pseudo ética

Diversos pensadores construíram a filosofia moral tradicional para a qual, até os dias atuais, os animais não-humanos em geral são excluídos. Em linha histórica, tivemos figuras marcantes como S. Tomás de Aquino, para quem os animais são incapazes de possuir o bem, pela presunção de que eles desconhecem a felicidade, de que são irracionais e, ainda, de que não haveria irmandade entre nossas espécies. Mais tarde F. Bacon diria que cabe ao ser

¹ Agradeço profundamente ao professor Luan Corrêa da Silva, do Departamento de Filosofia da UFPR, pelas aulas esclarecedoras sobre Arthur Schopenhauer, pela orientação quanto a correção desse trabalho e pelo incentivo em publicá-lo.

racional e imortal o posto de senhor do mundo, de modo a não deixar nada escapar de seu domínio, “pois a ciência do homem é a medida de sua potência, e o chamado do homem é triunfar sobre a natureza mediante a indústria”². Em seguida, Descartes afirmou que os animais não teriam linguagem e, por isso, não teriam consciência e nem alma, logo não sentiriam dor. J. Locke defendeu que tudo aquilo sobre o qual alguém aplica trabalho torna-se propriedade desse alguém. I. Kant entendeu a razão como base para todos os conceitos morais, de forma que apenas os seres racionais poderiam conceber a representação das leis e se autodeterminar. A dita “pessoa”, segundo Kant, têm um fim em si mesmo; funda-se o imperativo categórico, base da ética, cujo mandamento é que nos relacionemos com a humanidade de forma a vê-la como fim, e nunca como meio de algo. O estatuto de “coisa” é reservado, então, aos seres tidos como irracionais, cuja a falsa tutela a que nós lhes devemos, os “deveres indiretos”, apenas garantem que exercitemos a dignidade para aplicarmos entre nós humanos – criticará arduamente Schopenhauer. Por fim, Hegel considerou que o homem poderia se apropriar das coisas naturais a partir do momento em que este homem as redefinisse idealmente.

Recentemente, há pouco mais de vinte anos, entre tantas novas teorias excludentes que apenas reforçam antigos preceitos, R. G. Frey diria que não há problemas em usar animais em experimentações científicas, pois os animais não possuem crenças, logo não possuem desejos³. Na mesma

² SAN MARTÍN, 2014, p. 9.

³ Reagan responderia que nós animais cremos na coisa em si, e não na sentença, como por exemplo, o cão que “pede” o osso arranhando a porta do armário onde seu responsável costuma guardar; assim o cão faz não pela sentença, mas apenas

direção de Frey R., Cigman defendeu que apenas os seres desejantes pela consciência de estarem vivos poderiam saber da perda trazida pela morte⁴.

O que une esses pensadores citados é o típico *apartheid* racionalista do qual Descartes tem especial participação. A este filósofo, Schopenhauer dedica um trecho de sua obra, *Sobre o Fundamento da Moral*, para criticar a noção de que os animais não distinguiriam o mundo interno do mundo externo, ou seja, não teriam nenhuma consciência de si; Schopenhauer ainda provoca graciosamente:

Contra tais afirmações sem gosto pode-se apontar para o egoísmo sem limites que habita todo animal, até mesmo *o último e o menor*, que atesta suficientemente como os animais são bem conscientes de seu eu, do mundo ou do não-eu. Se um tal cartesiano se encontrasse entre as garras de um tigre, ele compreenderia o mais claramente qual a diferença marcada que este faz entre seu eu e seu não-eu⁵.

O especismo – fundado no antropocentrismo, defensor de que apenas a espécie dos animais humanos é privilegiada pela consideração moral em detrimento dos animais não-humanos – tem como principal mote o suposto monopólio da razão, que outorgaria aos humanos o poder de domínio sobre todo o planeta. Em concordância, diga-se de passagem, ao livro Gênesis (1, 28) da Bíblia Sagrada; Schopenhauer não deixa de destacar,

porque têm a imagem do osso guardada dentro de determinado armário (FELIPE, 2014, p. 44).

⁴ Reagan rebate: “Pelo simples fato de a morte privar o animal da possibilidade de viver experiências compatíveis com a forma de vida na qual aparece ao mundo, a morte é um dano irreversível!” (FELIPE, 2014, p. 63).

⁵ SCHOPENHAUER, 1995. p. 176.

nesta já referida obra, a responsabilidade do judaico cristianismo quanto a tal prejuízo.

Dessa forma, a incoerência da filosofia tradicional moralista é gritante. Os valores de universalidade e imparcialidade exigidas pelo princípio de justiça são negligenciados. O imperativo de caridade advinda do cristianismo é tripudiado. Sequer o raciocínio lógico é respeitado; pois, se é possível maltratar um ser por ele ser desprovido de (certo nível de) razão, não poderíamos tranquilamente aceitar o assassinato de pessoas com transtornos mentais, pessoas sem atividade cerebral, bebês ou gente muito idosa? Em consequência, se formos convencidxs de que determinadas etnias têm baixo nível mental, ou que sua consciência têm menor valor, por quê não poderíamos compactuar com um novo tipo de *Holodomor*?

Ética metafísica

O que é facilmente observável, a ponto de se tornar um axioma nas premissas apresentadas por Schopenhauer, é que todxs os seres querem viver. Pelo *motivo suficiente*, princípio da causalidade, as plantas recebem estímulos enquanto os animais humanos e não humanos recebem motivações. É esta *coisa em si*, a vontade, presente em todxs – que apenas quer, tanto o bem quanto o mal – a manifestação no mundo através do tempo, espaço e através da expressão do sofrimento latente em cada ser⁶.

Por causa dos motivos, nós animais desenvolvemos as *faculdades intelectuais* que abarcam o conhecimento, a inteligência, o entendimento e o intelecto. Quanto menos habilidades naturais um animal recebe, mais ele precisará desenvolver as faculdades intelectuais. Eis porque nossa razão tem

⁶ SCHOPENHAUER, 1995, p. 132-141.

um grau mais desenvolvido do que os outros animais, em vista de nossa debilidade natural no que tange às capacidades físicas de sobrevivência e até para suprir necessidades espirituais como o entretenimento, diz Schopenhauer. Apesar de não descartar a importância da razão – mãe da filosofia com o movimento dialético – o saber intuitivo é a sua raiz. Assim, Schopenhauer tira a razão do pedestal e a coloca num campo comum como uma faculdade que apenas garante a conservação de nossa espécie, além das nossas demais funções orgânicas. O grau que nos animais não-humanos se faz “intuição”, em nós se faz “razão”; isso acontece porque enquanto nos primeiros existe apenas uma representação do sensível, em nós existe o alcance da representação abstrata: pensamos o tempo histórico e criamos conceitos. Mas esta pequena diferença não nos permitiria um entendimento especista a considerar moralmente os animais apenas por eles se aproximarem da nossa espécie; para Schopenhauer, isso seria um equívoco, pois o que importa é a essência dos animais humanos e não-humanos: o sofrimento (relativo ao espírito) e a dor (relativa ao corpo físico)⁷.

Dessa forma, Schopenhauer se contrapõe veementemente a Kant, pelo fato de este último basear seu sistema ético em algo secundário, como a razão. Além disso não seria possível, para Schopenhauer, a afirmação kantiana de que todo ser racional é um “fim em si”, pois a vontade é o motivo e guia comum – em toda espécie animal. É a vontade que opera como causa das ações morais, e não o imperativo categórico. Prova disso está no principal princípio ético para Schopenhauer: “*Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos o quanto possas*”. Neste princípio se encerram duas virtudes cardeais, a saber, a justiça e a caridade, ambas movidas pela

⁷ SAN MARTÍN, 2014, p. 12-16.

compaixão. Eis o fator genuíno e espontâneo que faz as pessoas protegerem as outras de seus próprios apetites normalmente maus (princípio de justiça). Este sentimento nobre também leva os seres a agir em favor uns dos outros, por mais difícil que signifique em determinado momento o ato de ajudar (princípio de caridade). Apenas quando agimos verdadeiramente em consideração ao outro ser, temos uma ação valorosa que vence as barreiras do *princípio de individuação*, ou seja, daquilo que me faz entender como “eu” diferente do “outro”; em suma, do egoísmo, daquilo que nos faz pensar a nós mesmos como seres únicos, sem relações imediatas com os outros seres – a ilusão que Schopenhauer chama, ao emprestar um termo hindu, de Véu de Maia⁸. Ou, melhor ainda, nas próprias palavras do filósofo:

Pois a compaixão ilimitada por todos os seres vi-vos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística. Quem está cheio dela não causará seguramente dano a ninguém, não prejudicará ninguém, não fará mal a nin-guém, mas, antes, sendo indulgente com todos, a todos perdoará e a todos ajudará, quanto puder, e todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade. (...) Dizia a oração (dos indianos): Possam todos os seres vivos ficarem livres da dor⁹.

O sofrimento e a capacidade de se compadecer é o que temos em comum com os demais tipos de animais, algo intuitivo, genuíno, que dispensa sistemas complexos, mas que em si mesmo é de complexidade tal que apenas a metafísica pode especular – e não desvendar – o fenômeno da

⁸ Cf. SCHOPENHAUER, 1995, §18.

⁹ SCHOPENHAUER, 1995, p. 171.

compaixão que embasa a moral. Schopenhauer ilustra tal afirmação com a verídica história do caçador de elefantes que, ao encontrar sua presa no dia seguinte, se surpreende com o filhote da elefanta morta: o pequeno elefante não abandonou o cadáver de sua mãe como fizera o restante da manada, mas passou a noite toda no local. E ao avistar o caçador que se aproximava, o elefante expressou gestos que sugeriam pedidos desesperados de socorro. Frente ao compadecimento do elefantinho, o caçador também se apiedou, arrependeu-se e percebeu que cometeu um real assassinato. Mais uma vez Schopenhauer nos chama a atenção para a extensão da bondade entre todas as espécies. Logo, quem é insensível à dor dos animais não poderá ser um bom ser humano, pois a raiz da compaixão é a mesma para todos nós¹⁰.

Conclusão: pela ética animal

Manter a razão como critério para a moral e fixar a moral do dever “abre brecha” para que nos distanciemos e maltratemos os outros seres. Se, ao olharmos para os outros, nós apenas enxergarmos limitações físicas ou intelectuais, além de um “outro” que nada tem a ver com o “eu”, nossa tendência será agir por tudo o que rodeia o egoísmo: ódio, desconfiança, desprezo, ignorância, etc. Ao sufocar o bem, me parece que sufocaríamos também o belo. Dessa forma, criaríamos uma cadeia de dominação, em que apenas quem detém o poder seria bem-sucedido na empreitada da vida. Trataríamos (como se fosse só uma hipótese!) os animais não-humanos como objetos e as mulheres como animais... as brancas como cães e as

¹⁰ SCHOPENHAUER, 1995, p. 180.

negras como mulas...¹¹ Repetiríamos com outros seres o que foi feito com xs islâmics na Bósnia e com xs curdxs nos anos 80; com xs comunistas na América Latina e Vietnã nos anos 70; com xs afegãs em 2001; com xs iraquianxs em 2003...¹²

Mas se, ao contrário, ao olharmos para os outros e enxergarmos suas fraquezas, dores, necessidades e medos; então através da identificação, da simpatia surgida entre nós e os outros – o que Schopenhauer faz referência o provérbio sânscrito “isto és tu” (“tat-tvam asi”) – haveria uma rede de cooperação guiada pela compaixão. A moral reconhecidamente seria firmada na natureza sensível. Nenhum ser, portanto, poderia cair na exclusão e na indignidade, porque todos são iguais diante da capacidade de sentir e da “universalidade da dor”. O sol do amor resplandeceria a fazer céu o que hoje mais nos parece como um profundo umbral.

A maior contribuição de Schopenhauer foi rumo a uma filosofia moral crítica, que aduba o campo da ética inclusiva dos animais. Tal filosofia, não prioriza os conceitos e relações abstratas, mas sim ultrapassa o princípio da individuação e contempla a Vontade de viver de todos os seres. Destarte, o Véu de Maia, que nos faz cometer maldades, até contra nós mesmxx, é abandonado. Compreendemos que tanto a dor quanto o prazer fazem parte da vontade, mas, ao suprimir a ilusão, colocamos em seu lugar as ações genuínas de bondade, fraternidade; independente da raça, etnia, gênero, espécie, etc.

¹¹ COLLINS, apud WHITE, 2016, na parte do subtítulo *O significado de autodefinição e autoavaliação* (sem numeração de páginas).

¹² FELIPE, 2014, p. 158.

Assim, Schopenhauer se serve do essencialismo (*todxs* somos um na vontade, bem como na dor) e do extensionismo (esse “*todxs*” inclui os animais sencientes, não-humanos) para ultrapassar e denunciar a pseudo ética, calcada apenas nas aparências.

Vencer as aparências pode significar desdobrar-se no movimento filosófico que, na minha opinião, tem compromisso com a ética, política e verdade – por mais anti-schopenhaueriano que tal afirmação possa soar! Por isso, a importância desse pensador pessimista enquanto aponta sua mordaz crítica à razão que, dessa maneira, fortalece a filosofia moral crítica e, conseqüentemente, abre espaço para a longa construção de base para a emancipação das mulheres, dos homens, dos animais e da terra.

Referências bibliográficas

- COLLINS, P. H. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Sociedade e Estado, Brasília, v.31, n.1, p. 99-127, jan./abr.2016.
- FELIPE, Sônia T. **Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas**. 2.ed. rev. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- SAN MARTÍN, María Jesús Saravia. **Hacia la superación ética del especismo: unidad y esencialidad de todos los seres en la voluntad de vivir schopenhaueriana**. Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, año 1, vol. 1, 2014.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Justiça e Direito em Arthur Schopenhauer

Bruna Lourenço dos Santos

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR

Bolsista PIBIC CNPQ

flower.bruna@gmail.com

Resumo: Arthur Schopenhauer, filósofo do século XIX, conhecido como o “filósofo da vontade”, aborda a questão sobre o que é justiça e qual o papel do Estado em alguns parágrafos da sua obra ‘O mundo como vontade e representação’. Ele trata sobre conceitos morais e menciona o direito positivo como regulador da sociedade, mesmo tendo um embasamento no direito natural. O presente artigo pretende evidenciar qual a visão do filósofo sobre o conceito de vontade e como ela influencia diretamente na sua concepção sobre o que é justiça. Partindo desse ponto, será mostrado como o Estado age para estabelecer o bem-estar social dos indivíduos diante da visão schopenhaueriana.

Palavras-chave: Justiça, direito, Estado, Schopenhauer.

Introdução

Hodiernamente, os indivíduos fazem de seus juízos morais parâmetros para dizer o que é certo ou errado dentro de uma sociedade. Na verdade, tal ação não é exclusiva da contemporaneidade, desde antigamente que os indivíduos fazem pré-julgamentos baseados em suas crenças, valores e sentimentos. Podemos tomar como exemplo Sócrates, que foi levado a julgamento por acusações baseadas nos ressentimentos de seus acusadores.

A ciência jurídica tem duas grandes correntes, denominadas de: jusnaturalismo e juspositivismo. A primeira, consiste num pensamento de que existem leis naturais imanentes ao homem, oriundas na metafísica e que, portanto, independem da vontade humana estando acima das leis terrenas,

sendo vistas como universais e imutáveis. A essas leis chama-se de direito natural. Tal direito nasce conosco, ninguém pode modificar e, também, não é afetado pelo tempo. Os primeiros a defenderem essa corrente foram os gregos, eles acreditavam que o direito natural era dado pelo cosmos, possuindo uma validade que é anterior às sociedades e às instituições políticas. Tempos depois, o cristianismo continuou com essa corrente, porém, o direito natural para eles provém de Deus, sendo as leis Dele imutáveis, universais e justas. Já na Idade Moderna, com o rompimento do Estado com a igreja, o direito natural passou a ser defendido através da razão, sendo ela independente de Deus, sendo então um jusnaturalismo racional.

O jusnaturalismo, como se percebe, sofreu algumas mudanças sobre a origem de suas leis, dando margem a questionamentos sobre sua validade. Havia, também, o interesse que não se precisasse mais invocar uma lei natural para se validar uma lei posta e, dessa maneira, surge uma nova corrente denominada juspositivismo. Essa corrente é antagônica ao direito natural, a ideia é que o direito não é baseado na metafísica, mas sim de que as leis são postas por uma autoridade terrena, um legislador, e que são criadas com base na sociedade.

Arthur Schopenhauer, filósofo do século XIX, conhecido como o “filósofo da vontade”, aborda a questão sobre o que é justiça e qual o papel do Estado na sua obra ‘O mundo como vontade e representação’¹. Ele trata sobre conceitos morais e menciona o direito positivo como regulador da sociedade, mesmo tendo um embasamento no direito natural. Cabe, neste

¹ Die Welt als Wille und Vorstellung, título original em alemão. As citações de rodapé serão feitas mediante a sigla do título em português, MVR, seguida do algarismo romano I ou II, que indica o volume.

artigo, apresentar esses conceitos e mostrar como o Estado age em relação aos indivíduos.

A vontade em Schopenhauer

Para que se possa entender os conceitos de injustiça e justiça em Schopenhauer, primeiramente, precisamos entender o que significa o título da sua obra ‘O mundo como vontade e representação’, datado de 1819. Para o filósofo, nós não conhecemos o mundo como ele realmente é, não conhecemos a realidade em si, apenas sua representação. Schopenhauer usa a concepção de Kant² sobre obtenção de conhecimento, pois é o objeto (fenômeno) que é afetado pelo sujeito e não o contrário e, por isso, não conhecemos a coisa em si, apenas a sua representação: “o que existe para o conhecimento, portando o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação”³. Contudo, para Kant, é a razão que dá sentido aos fenômenos, enquanto para Schopenhauer existe algo além da razão que rege as nossas representações, sendo essa a vontade.

Tendo em vista que a realidade em si está encoberta por aquilo que podemos chamar de “Véu de Maya”⁴, o que fundamenta as nossas representações é a vontade. Sempre que nós agimos, pensamos, achamos que somos nós que estamos controlando nossas ações através da razão, há algo

² Immanuel Kant, filósofo do século XVIII, que fez a chamada “revolução copernicana na filosofia”, pois passou a defender que o homem está no centro do conhecimento e, portanto, são os objetos que são afetados por ele e não o contrário como havia sido defendido até seu momento.

³ MVR I, p. 43, §1.

⁴ MVR I, p. 49, §3.

além dela que nos move, algo que fundamenta as nossas ideias, que nos conduz a fazer determinada coisa. O que nos move é a vontade e Schopenhauer a compara com “um forte cego que carrega nos ombros o paralítico que vê”⁵. O paralítico mencionado nesta metáfora é nossa consciência. Para exemplificarmos melhor, basta lembrarmos que em algum momento da vida sabíamos que estávamos fazendo algo que a nossa consciência não queria e mesmo assim fizemos; é o famoso “sei que é errado, mas quero”. Nesse e em todos os casos, somos guiados pela vontade, pois ela é a própria essência da vida, por isso sempre estamos buscando satisfazê-la. Todos os homens a possuem e, por isso, apesar do mundo se mostrar enquanto representação, ele é vontade.

Visto que a vontade é algo imanente ao homem, podemos passar aos conceitos de injustiça e justiça. Para Schopenhauer sempre que uma pessoa nega a vontade de outra em benefício próprio ela está cometendo injustiça. Tal injustiça se dá porque a vontade se autoafirma no ser humano a ponto de querer ultrapassar o limite do outro e, visto que todos além de possuírem a vontade também são egoístas por natureza⁶, não importa muito se a outra pessoa vai sofrer, desde que a minha própria vontade seja saciada. Todos podem cometer injustiças e todos sofrem quando são afetados ou quando a praticam, “quem sofre a injustiça sente a invasão na esfera da afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho”⁷. Contudo, aquele que a pratica também pode sofrer, através de uma mordida de

⁵ MVR II, p. 253, Cap. 19.

⁶ Cf. MVR I, p. 429, §62.

⁷ MVR I, p. 429, §62.

consciência que denominamos remorso. Mesmo tendo esse sentimento, o homem por ser egoísta continua cometendo injustiças.

Elas podem se dar através de duas formas: violência e astúcia, sendo que essa última se utiliza da mentira para se chegar a um fim. A astúcia é conhecida popularmente como a capacidade que alguém tem de convencer outra pessoa a fazer o que se quer, induzindo-a achar que a escolha é sua e não do outro. Consegue-se fazer isso através da manipulação que é o meio que uma pessoa astuta se utiliza para angariar vantagens para si. Quando uma pessoa mente, ela pode manipular a outra e somente um indivíduo astuto tem essa audácia.

A mentira se origina de duas formas, sendo a primeira nascida do óbvio interesse pessoal para se obter vantagens futuramente e, a segunda, nascida da pura maldade do indivíduo em ver outro ser prejudicado e ficar contente com tal ação. Schopenhauer utiliza um exemplo que ilustra bem a segunda forma, ele diz: “Quem se recusa a mostrar ao andarilho perdido o caminho correto não pratica injustiça; mas quem lhe aponta o caminho errado, pratica-a”⁸. O simples não dizer a verdade, a recusa em querer dar uma informação ou contar algo que sabe, não se configura como injustiça, para Schopenhauer, pelo fato de que não estamos invadindo a vontade de outra pessoa ao nos negarmos a falar, diferentemente de uma mentira dita para prejudicá-la, visto que negamos sua vontade de obter a verdade ou, como no exemplo acima, sua vontade de chegar ao lugar correto. Para o filósofo, a mentira mais bem consumada ocorre com as quebras de contrato, dado que ambas as pessoas aceitaram as imposições e restrições chegando-se a um

⁸ MVR I, p. 433, §62.

acordo. Quando uma delas quebra o contrato já estava implícito que ela mentiu ao aceitar as cláusulas, tendo em mente a quebra do acordo posteriormente.

Se o outro quebra o contrato, me enganou, e, pela manipulação de motivos aparentes em meu conhecimento, dirige o meu querer segundo suas intenções, estendendo o domínio da sua vontade sobre a de outrem, logo, pratica uma injustiça perfeita.⁹

Geralmente, a pessoa que se utiliza de mentiras para autoafirmar sua vontade tem o hábito de falar aos outros que odeia mentiras e falsidades, faz isso para ganhar a confiança dos demais e, assim, quando ela mentir, as pessoas não duvidarão da sua índole.

O conceito de justiça

Ao definir o que é injustiça e justiça, Schopenhauer alerta para a necessidade de nos atermos aos conceitos, não às palavras¹⁰. Para ele, a justiça existe apenas porque há a injustiça no mundo; se não houvesse práticas injustas a justiça prevaleceria e, dessa forma, ela não necessitaria aparecer na forma de conceito. Portanto, a justiça é um conceito derivado e negativo, ao passo que a injustiça é originária e positiva. A primeira se denomina negativa pois é a negação da negação do indivíduo em relação à sua vontade. Quando eu não aceito a imposição de outra pessoa, seja através de violência ou astúcia, eu estou negando a sua iniciativa de negar a minha vontade e, assim, a justiça é a negação da injustiça. A justiça se originou a partir do momento em que

⁹ MVR I, p. 433, §62.

¹⁰ MVR I, p. 434, §62.

uma tentativa de injustiça por violência foi impedida e o impedimento se dá, por exemplo, quando revidamos a um ataque físico, em forma de legítima defesa.

Podemos inicialmente pensar que ao reagirmos contra a outra pessoa estamos sendo injustos, pois estaremos usando de força física também, mas ao nos defendermos estamos negando a negação da outra pessoa, então essa defesa pessoal passa a ser um direito de coação que eu tenho em relação a quem queira me atacar. Schopenhauer comenta que se, ao nos defendermos, matamos outra pessoa em legítima defesa, o resultado da ação não irá configurar uma injustiça, assim como se matamos nossos sequestradores para escaparmos de torturas e maus tratos. Além do direito de coação, também temos o direito a mentir por necessidade, caso seja para reaver algum bem roubado ou para nos vermos livres de ações danosas por parte de outro.

É possível nos defendermos de toda a negação alheia da nossa vontade sem cometermos injustiça, essa defesa moral é a única que faz parte do estado de natureza do homem, pois os conceitos de injustiça e justiça existem primeiramente no estado de natureza, portanto, são conceitos morais. Contudo, os indivíduos não vivem mais em estado de natureza, a maioria vive em estado civil e nele foram criadas regras para que as pessoas possam viver em harmonia e em segurança, para além da esfera da moralidade.

O papel do Estado na regulação do egoísmo

Vimos que todos os homens são egoístas por natureza e que, por isso, eles com frequência comentem injustiças quando autoafirmam sua vontade num grau que ultrapassa os limites da vontade do outro. A pergunta que se faz é a seguinte: como podemos regular ou minimizar as práticas injustas,

visto que elas nunca cessarão? Essa pergunta nos é dada através da faculdade da razão, pois temos a plena consciência de que cometemos injustiças e que elas precisam ser controladas para que não vivamos em estado de barbárie. Schopenhauer alerta que tais práticas precisam ser diminuídas ou suprimidas porque elas causam dor e, “por mais agradável que seja ao egoísmo do indivíduo praticar a injustiça em casos específicos, há todavia um correlato no sofrer a injustiça por aquele outro, que foi objeto passivo de grande dor”¹¹. A melhor forma de se evitar o sofrimento dos indivíduos é fazendo com que eles renunciem ao gozo obtido através das práticas e a forma de se fazer isso é aplicando sanções.

Nesse ponto entra o Estado e as normas jurídicas, que são criadas para regular o comportamento dos indivíduos da sociedade, tentando-se manter a ordem civil. Caso fosse possível cometer injustiças que não implicassem em sofrimento, não haveria necessidade de o Estado intervir nas ações, pois o objetivo principal é evitar maior sofrimento dos cidadãos, promovendo bem-estar. A moralidade está preocupada apenas com as intenções das pessoas e o Estado regulado pelo Direito se preocupa exclusivamente com os atos. “Por isso, o Estado não proibirá ninguém de portar continuamente pensamentos sobre assassinato e envenenamento, desde que saiba com certeza que o medo do carrasco e da guilhotina a todo momento obstarão os efeitos desse querer”¹². O objetivo do Estado não é eliminar essas más inclinações, até porque algo exterior ao homem não pode mudar a sua essência de ser egoísta, sua vontade livre e eterna, apenas controlá-las.

¹¹ MVR I, p. 439, §62.

¹² MVR I, p. 440, §62.

O Estado, intentando o bem-estar, não foi de modo algum instituído contra o egoísmo, mas pura e simplesmente contra as consequências desvantajosas dele, oriundas da pluralidade dos indivíduos egoístas, reciprocamente afetados e perturbados em seu bem-estar.¹³

Conforme afirma Flamarion Ramos, “o Estado será concebido apenas como uma instituição protetora, necessária devido aos ataques múltiplos aos quais o homem é exposto e dos quais ele não pode se defender senão por uma aliança com os outros”¹⁴. O direito positivo é criado para esse fim, proteger os homens do sofrimento ocasionado pelas injustiças e, para Schopenhauer, ele é embasado no direito natural; ou seja, toda lei é criada se baseando nos direitos naturais que tem por características: universalidade, imutabilidade, não possuem caráter histórico, independem da vontade humana correspondendo a uma justiça anterior e superior aos homens. O direito à propriedade é, para o filósofo, um direito natural, pois, para ele, o próprio corpo já expressa o primeiro direito de propriedade no estado de natureza.

As leis positivas servem para punir os cidadãos e toda e qualquer repressão deve ser baseada em lei, por isso, fazer justiça com as próprias mãos num ato de vingança não é aceitável para Schopenhauer. Há uma linha tênue entre o direito de coação ou mentira necessária e o ato vingativo. Se me defendo de uma violência, no momento do ato estou exercendo o direito de coação, assim como se estou mentindo para me livrar de um assalto ou para

¹³ MVR I, p. 442, §62.

¹⁴ RAMOS, 2012, p. 177.

reaver meus bens roubados por certa pessoa, estou mentindo necessariamente. Atingir outra pessoa após planejamento prévio é considerado vingança e não pode ser aceito como forma de punição, pois não somos autorizados a cometer injustiça só porque sofremos uma. “Todo direito de punir é estabelecido exclusivamente pela lei positiva, que, antes do delito mesmo, determinou uma punição para ele e cuja ameaça, como contra motivo, deve sobrepor-se a todo possível motivo que conduz ao delito”¹⁵. O objetivo da lei é impedir que as pessoas menosprezem as vontades alheias, para que todos estejam protegidos do sofrimento ocasionado pela injustiça. A lei visa o futuro, preservar os indivíduos, enquanto a vingança visa apenas o passado e dessa forma não serve de exemplo para a sociedade. O fim do Estado é assegurar a segurança pública, por isso, pessoas precisam ser punidas para que saibam que não se pode fazer o que se quer, existem regras que precisam ser seguidas por todos.

O cumprimento das leis do Estado por parte dos indivíduos configura um contrato entre eles, cumpre-se as leis em troca de bem-estar social regulado pelo Estado que funciona como uma focinheira aos impulsos egoístas dos indivíduos, resguardando as vontades individuais e impedindo que elas sejam eliminadas por outras vontades.

Conclusão

Vimos que o egoísmo imanente ao homem o leva a cometer injustiças, pois a autoafirmação da sua vontade muitas vezes o leva a negar a vontade alheia para saciar a sua própria. Todos os homens são egoístas por

¹⁵ MVR I, p. 443, §62.

natureza e, por isso, devem ser regulados de alguma forma. Tal forma se dá através do Estado e suas leis jurídicas, que aplicam sanções quando alguém comete um ato ilícito.

Contudo, para Schopenhauer, a injustiça é cometida apenas quando a minha vontade invade a vontade alheia anulando-a. Sendo assim, podemos pensar em casos de injustiça que não são classificados dessa forma pelo filósofo, por exemplo, a injustiça social em que poucas pessoas têm muito dinheiro enquanto outras não têm. Parece que o conceito de Schopenhauer não engloba esse tipo de injustiça, pois uma pessoa rica não nega a vontade de um pobre só porque tem dinheiro. Entretanto, não se pode limitar conceitos de injustiça apenas ao âmbito da invasão da vontade alheia, se assim o fosse, que nome daríamos ao fato de ricos e pobres serem taxados com a mesma porcentagem? Schopenhauer não tem uma concepção sobre injustiça social, apenas sobre a invasão da vontade alheia, porém, podemos questionar se há algum mérito em nascer rico ou se existe algum mérito em receber uma herança.

Referências bibliográficas

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo**. Tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

RAMOS, Flamarion Caldeira. **A teoria da justiça de Schopenhauer.**
Ethic@ – An international Journal for Moral Philosophy, v. 11, n. 2,
2012, p. 173-185.

O Estado em Schopenhauer e o reino dos fins kantiano

Vinicius Schueda Ramos

Mestrando em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR

Bolsista CAPES

vschueda@yahoo.com

Resumo: Expomos o conceito kantiano de reino dos fins como um ideal prático que estabelece um horizonte a ser buscado. Este conceito seria um ponto de referência que podemos nos utilizar para nos adequarmos e, pouco a pouco, através de uma ligação sistemática entre seres racionais, comparar ao progresso que fizemos nas tentativas consecutivas de implementá-lo no cotidiano societário. O horizonte apontado pelo conceito possui como motor e chave para sua realização a boa vontade dos indivíduos, que determinada pela razão será traduzida em leis comuns e universais, asseguradas pelo Estado, para superar a contingência da subjetividade. Já em Schopenhauer, vemos que a vontade livre e eterna não pode ser modificada e tampouco transformada por meio de influências externas. A vontade, aqui, expõe uma autoafirmação que pode negar a que se apresenta no outro, e isto lhe ser conveniente, o que caracteriza a injustiça. Todavia, a razão é capaz de fazer um sopeso e reconhecer que isto é um gozo muito restrito diante da dor que teria ao sofrer uma injustiça. Nesse processo, vai-se paulatinamente abandonando o egoísta ponto de vista particular e adquirindo o ponto de vista de um egoísmo universal, comum, de onde emergirá o Estado para Schopenhauer. Será a partir da exposição desses conceitos nos dois autores que, então, iremos apontar algumas conclusões de suas diferenças e semelhanças.

Palavras-chave: Estado, reino dos fins, Kant, Schopenhauer.

Introdução

O artigo possui uma fonte de pesquisa bastante específica e delimitada. Assim, para trabalhar o que seria a sociedade em Kant nos detivemos no conceito de reino dos fins, presente na *Fundamentação da*

*metafísica dos costumes*¹. Em Schopenhauer, por sua vez, a fim de entender o que seria o Estado para o autor, nos concentramos exclusivamente no parágrafo 62 do tomo I d'*O Mundo como vontade e como representação*².

O reino dos fins de Kant

Trabalhar com este conceito kantiano poderia parecer improvável dentro da especificidade que delimitamos, que é a de mostrar e explicar como se aplicaria na concretude, na sua realização e funcionamento, um modelo societário de organização a partir da concepção de moral que o filósofo estabeleceu. Esta impossibilidade estaria dada pelo próprio Kant, uma vez que o seu conceito de reino dos fins seria somente um ideal³ e, sendo um ideal, somente na imaginação, dificilmente se alcançaria, e jamais poderíamos fazer um balanço e conhecer a sua aplicabilidade.

Entretanto, mesmo que assim seja, nada impede de esclarecermos como se daria o reino dos fins, o procedimento que teríamos de fazer para chegar até ele e entender o que ele mesmo significa. Além disso, levando em consideração a ressalva anterior, vinda do próprio Kant, ele esclarece porque, apesar de ser um ideal, o reino dos fins é necessário por isso mesmo. É como se, através dele, Kant estabelecesse um horizonte, ainda que longe porque ideal, que devemos buscar. O reino dos fins serviria, então, como um ponto seguro ao qual devemos nos adequar e, pouco a pouco, ir comparando o progresso que fizemos nas tentativas consecutivas de implementá-lo no cotidiano, a fim de que possamos atingi-lo em algum

¹ KANT, 1980.

² SCHOPENHAUER, 2005.

³ Cf. KANT, 1980, p. 139.

momento futuro. O reino dos fins seria uma ideia servindo como guia para direcionar o mundo concreto em uma determinada direção. Assim sendo, o reino dos fins “é uma mera ideia, embora ao mesmo tempo uma ideia prática, que realmente pode ter, como deve ter, uma influência sobre o mundo sensível, para tornar esse mundo, tanto quanto possível, conforme a essa ideia”⁴.

Para entendermos a direção a qual tomaremos, seguindo esta ideia de reino dos fins, é preciso explicar o que seria tal lugar, ou melhor, entender o próprio conceito. Por reino dos fins Kant entende o lugar onde as pessoas estão com suas vontades não mais sujeitas a qualquer natureza, mas onde a natureza está sujeita à vontade⁵. Porém, para concebermos o reino dos fins não basta uma única vontade como senhora da natureza; pelo contrário, a organização societária que Kant visa por meio deste conceito é quando pressupõe uma “ligação sistemática” entre seres racionais que sujeitam a natureza pela sua vontade através de leis comuns e universais, em que cada um não possui a potência, mas está em ato de sua vontade que atua como alguém possuidor de uma vontade capaz de legislar, de elaborar leis que valham para todos⁶. Reino dos fins é a ligação sistemática entre os seres que possuem uma vontade dotada de máximas que possam valer como leis para todos que estão submetidos a elas, em que cada um é visto não como meio, e, sim, cada ser racional visto como fim em si mesmo⁷.

Estar submetido a estas leis não é ferir a autonomia dos indivíduos, pois, o que ocorre, na verdade, é uma submissão a leis que foram

⁴ KANT apud RAWLS, 2005, p. 356.

⁵ Cf. RAWLS, 2005, p. 357.

⁶ Cf. KANT, 1980, p. 139.

⁷ Cf. KANT, 1980, p. 139.

formuladas pelos próprios indivíduos e, nesse sentido, se submeter a algo criado desta maneira, o qual pode ser mudado posteriormente, significa um exercício de autonomia. Assim, o indivíduo entender-se como fim em si mesmo está ligado com a capacidade de ser um legislador universal; é possuir uma relação, uma ligação sistemática com os outros seres racionais visando a eles próprios e o bem deles próprios. Pois, só valerão as máximas que possam ser realizáveis por todos; as máximas que não possuam poder destrutivo de nós mesmos.

Contudo, se assim for, convém perguntar como seria possível que a sociedade atingisse o reino dos fins. Para Kant, o reino dos fins só é possível depois de ter ocorrido uma mudança no próprio ser, ou melhor, na própria vontade, pois a legislação que pode ser posta universalmente por “cada ser racional mesmo” deve “brotar da sua vontade”⁸. Precisa ocorrer uma mudança na vontade, precisa que antes a vontade seja tal para que só depois venha o reino dos fins. Desse modo, a realização do reino dos fins é dependente da vontade.

Mas não é uma vontade qualquer. O que precisa existir é uma *boa vontade* de um ser racional, aquele que faz a vontade “ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora, porque de outra forma” esse ser “não poderia pensar-se como fim em si mesmo”⁹. Assim, a razão exerce um papel fundamental sobre a vontade, ela é um operador sobre a vontade, a razão dota a vontade de certas qualidades, relacionando “cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com

⁸ KANT, 1980, p. 139.

⁹ KANT, 1980, p. 140.

todas as ações para conosco mesmos”¹⁰. Portanto, não é por detalhe que Kant fala em uma ligação sistemática de *seres racionais*. É necessário que se faça uso da razão porque, de outro modo, sendo a razão quem influencia a vontade, não poderia existir um reino dos fins a moldar um determinado tipo de vontade para estar apta a relacionar-se com outras.

Agora que sabemos desta relação da vontade com a razão, não é estranho ver Kant escrever que a “razão determina infalivelmente a vontade”¹¹, mas, ao prosseguirmos na investigação de Kant, vemos que ele se depara com uma situação que sobressalta aos olhos se levarmos em consideração a citação anterior, quando constata as ações que a vontade determina são subjetivamente contingentes.

Caberia, então, perguntar: já que a vontade parece receber uma determinação infalível da razão, como poderia a vontade, ao mesmo tempo, ser subjetivamente contingente? Se mantivermos essas duas considerações de Kant, veremos que a vontade recebe influência de duas esferas: a primeira que já vimos, a razão, e a segunda, as *inclinações*. As inclinações são as necessidades específicas de cada um, por isso, subjetivas; a categoria que engloba o que não pode ser colocado para os demais; é o âmbito da singularidade e que, por isso, não pode ser objetivo tal como a razão e valer para todos. Assim, para Kant, a inclinação é “a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre, portanto, uma necessidade”¹².

¹⁰ KANT, 1980, p. 140.

¹¹ KANT, 1980, p. 123.

¹² KANT, 1980, p. 124.

Percebendo que a vontade é de tal maneira, e dado que há obstáculos subjetivos, mas que realçam a boa vontade¹³, Kant adota um caminho para contornar a situação. A estratégia é instalar uma determinação para a vontade, subjetivamente contingente, “conforme as leis objetivas”, ou seja, dada a contingência subjetiva devemos estabelecer um mandamento para direcionar a vontade¹⁴, e o nome desta saída encontrada é o Imperativo, o qual funciona como uma ordem para obrigar, corrigir e nos direcionar para a boa vontade¹⁵. O imperativo, então, serve também como referência para medir a diferença entre leis objetivas e a imperfeição moral subjetiva, ajustando-a, pois, se não houvesse imperfeição, não haveria a necessidade de um imperativo.

O imperativo diz-me, pois, que ação das que me são possíveis seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade, que não pratica imediatamente uma ação só porque ela é boa, em parte porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte porque, mesmo que o soubesse, as suas máximas poderiam contudo ser contrárias aos princípios objetivos duma razão prática¹⁶.

Através do imperativo promulgado pela razão, que funda obrigações a serem seguidas e tornam as vontades boas, visando o reino dos fins, e, levando-se em conta os demais elementos que compõem o conjunto do que dissemos até o momento; a intenção de Kant é, em última instância, um lugar que funda “os costumes sobre os seus autênticos princípios”

¹³ Cf. KANT, 1980, p. 112.

¹⁴ KANT, 1980, p. 123.

¹⁵ Cf. KANT, 1980, p. 124.

¹⁶ KANT, 1980, p. 125.

criando “através disto puras disposições morais”, de modo a “implantá-las nos ânimos para o bem supremo do mundo”¹⁷. Acima de tudo, a metafísica dos costumes kantiana é a apresentação de um caminho para o estabelecimento de princípios que sirvam de modelo para novos hábitos, novas tradições, novas rotinas; ou seja, é a recorrência destes costumes, a partir dos imperativos, por meio dos quais se chega a um novo reino, o reino dos fins.

Assim, a concretização do reino dos fins ocorrerá paulatinamente se se seguir o caminho kantiano proposto, pois a moralidade se dá antes pela relação da ação com a lei, do que com os homens¹⁸. Se a ação se dá como possibilidade de valer como lei universal para todos os seres racionais, então ela é moral e o homem que a praticou é moral, porque, conforme dissemos, o que é moral para Kant é toda ação nossa que possa ser vinculada com à lei. Não uma atitude qualquer que tem o poder de legislar e, sim, uma ação legisladora para todo ser, que valha para todo ser praticá-la e possa ser universal¹⁹, fundando novos costumes a partir destes princípios estabelecidos universalmente.

Mas, lembrando um ponto anterior, a moralidade envolve também a autonomia, não sendo uma simples obediência a leis universais. O reino dos fins de Kant é um objeto que porta uma necessidade para seu funcionamento, a autonomia dos homens. Tal sociedade só é possível se houver seres racionais autônomos, capazes de agir moralmente, ou seja, que suas ações sejam tais que valham para todos e que estejam aptos para a

¹⁷ KANT, 1980, p. 123.

¹⁸ Cf. KANT, 1980, p. 139.

¹⁹ Cf. KANT, 1980, p. 139.

qualquer momento tomarem novas decisões e estabelecerem princípios, se aproximando deste reino na medida que a vontade converge com o Imperativo. O reino dos fins é dos homens que possuem a capacidade de construir este reino mesmo, pois este reino é o dos homens autônomos, livres e capazes de agir por todos²⁰.

O Estado em Schopenhauer

Vemos, assim, que o Estado em Kant é aquele instrumento que fomenta uma moralidade pela promulgação de imperativos através de leis e, portanto, vemos que a leitura de Schopenhauer sobre aquele autor está correta²¹.

Schopenhauer possui uma posição bastante radical, a ponto de dizer que “a Vontade livre e eterna” não pode ser “modificada do exterior e alterada por influência!”²². Isto por si só coloca a política e o social em um lugar bastante específico e com uma boa limitação no pensamento do autor. Todavia, isto não nos impede de expor como a questão é tratada pelo filósofo.

Evidentemente, não se trata de uma formulação nos mesmos parâmetros de Kant, de uma contingência subjetiva, mas um reconhecimento mais específico: o de que a vontade expõe uma autoafirmação do corpo em todos os indivíduos e, dado o egoísmo presente em todos nós, a autoafirmação pode se exagerar e chegar a negar a vontade

²⁰ Cf. KANT, 1980, p. 142.

²¹ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 441, §62.

²² SCHOPENHAUER, 2005, p. 441, §62.

que se apresenta no outro. E aí se inicia o problema que levará ao desenvolvimento do nosso tema.

Há uma invasão dos limites da vontade de um sobre o outro. Esta invasão, comenta Schopenhauer, pode se dar de várias maneiras: uma agressão, um assassinato, ou colocar o outro conforme minha conveniência e não a dele próprio. Fazer isto é colocar a força do outro a serviço da minha vontade; é uma afirmação da minha vontade para além do meu próprio corpo em detrimento da vontade presente no corpo de outrem. Portanto, tem-se aqui, para Schopenhauer, um ato de injustiça, uma “invasão dos limites da afirmação alheia da vontade”²³.

Assim, a injustiça é praticada porque ela é conveniente ao indivíduo. Nela, há um gozo do infrator ao ter sua vontade expandida para além de seu próprio corpo e realizada a partir do de outrem. Todavia, o filósofo de Danzig, tal como o de Königsberg, reconhece a relevância da faculdade da razão. Apesar da afirmação da vontade, do exterior possuir sérios limites diante dela, a faculdade da razão possui a capacidade de reconhecer que aquele é um “gozo módico” diante da dor que teria ao se sofrer uma injustiça.

Ou seja, a razão possui a habilidade de fazer um cálculo entre o sofrimento e o gozo da injustiça e, assim, dar-se conta que é mais vantajoso não sofrê-la e, portanto, impedir que os indivíduos em comum não a pratiquem. Logo, o cálculo permite ao indivíduo racionalmente renunciar a este gozo. E, por outro lado, nesse processo ela vai paulatinamente abandonando o seu egoísta ponto de vista particular e adquirindo o ponto de vista de um egoísmo universal, comum.

²³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 427, §62.

Portanto, ao contrário do que pensa Kant, para Schopenhauer, o Estado deve sua origem precisamente ao egoísmo²⁴. O egoísmo é comum a todos. O Estado é a compreensão sobre esta situação mesma, com indivíduos que passam a calcular metodicamente até perceberem que precisam fundar uma instituição, mediante um contrato, para que aquilo seja assegurado. Uma vez realizado, está feita a passagem do estado de natureza para o estado político, social.

Desse modo, o Estado é fundado sob a compreensão de que justamente não se deve esperar a pura moralidade, não se deve esperar uma conduta justa baseada em fundamentos morais, pois, se assim fosse, o Estado não seria necessário. De modo geral, portanto, o Estado é formado para intentar o bem-estar, atuando contra os efeitos indesejáveis do egoísmo²⁵. Para ser mais preciso, o que o Estado possui é uma tendência para alcançar o bem-estar para todos seus cidadãos. Entretanto, isso não ocorre, porque, segundo Schopenhauer, isto colocaria os indivíduos em papel passivo, em vez de ativo²⁶. Assim, apenas o negativo poderia ser imposto, o qual se realizaria através do direito.

Em todo caso, o autor não deixa de vislumbrar e apontar o que seria um Estado perfeito. Desse modo, a perfeição do Estado seria balanceada conforme a concentração de despotismo ou de anarquia e, em última instância, ela seria dependente justamente da produção de seres de uma natureza tal que possibilite uma renúncia de seu bem-estar particular em benefício do bem-estar geral. Enquanto isso não ocorre, o melhor

²⁴ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 442, §62.

²⁵ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 442, §62.

²⁶ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 443, §62.

caminho seria o estabelecimento de uma monarquia hereditária, encontrando uma família que tivesse o seu bem-estar vinculado aos interesses e bem-estar daquela Nação.

Assim, não nos interessa tanto a recomendação e a posição política do autor, mas, antes, destacar que o Estado e a política que guiará o Governo, na visão do autor, é aquela centrada na felicidade possível daquela comunidade, o seu bem-estar; o que nos leva a discordar da visão de um Estado mínimo em Schopenhauer, exposta por Felipe Durante²⁷. Essa reflexão, por outro lado, abriria margem para investigarmos em outro momento se nos demais textos do filósofo se verificaria a possibilidade de um direito de resistência, conceito comum na modernidade.

Mas a felicidade não é o único parâmetro que conduz o aparato estatal. Em verdade, para Schopenhauer a finalidade central do Estado é garantir, preservar e manter a *segurança pública*, pois é ela que garantirá a preservação da vida, da propriedade e a negar a negação da vontade de um sobre o outro. É aqui, portanto, que se encontra uma diferença radical para com Kant.

Enquanto na primeira parte deste artigo vimos que no centro da formulação kantiana está o indivíduo que se põe como fim, como finalidade, em Schopenhauer, isto está completamente ausente, assumindo ele uma posição antagônica. Para este último, o Estado tem todo direito de conceber e tomar os indivíduos como meios para garantir a segurança pública. Os

²⁷ DURANTE, 2011, p. 116. Para o comentador, o Estado é mínimo porque em Schopenhauer ele possui apenas três deveres, atrelados exclusivamente à proteção dos indivíduos. Embora reconheçamos essa função da instituição, discordamos dessa avaliação geral, pois, como vemos ao longo da segunda parte de nosso artigo, o Estado em Schopenhauer também visa o bem-estar e a felicidade, chegando a esboçar o que seria a sua perfeição.

criminosos, em verdade, devem ser tomados como tais para que sirvam de exemplo, para que outros indivíduos não pensem em cometer tais ações no futuro. O objeto que o Estado julgará é o ato, já que é a única coisa tangível e real, e não a inclinação, vontade ou os pensamentos de cada indivíduo.

Assim, o Estado elenca através de um código penal uma série de contra-motivos para que os indivíduos não pratiquem a injustiça. Para cada ato de negação da vontade, o Estado deverá estabelecer esta punição forte o suficiente para que o ato se torne um mau negócio para o possível infrator. Portanto, o código penal é a maneira que a instituição encontra para publicamente estabelecer uma objetividade punitiva a fim de garantir a segurança pública. Em última instância, a punição e o cumprimento da lei são a realização daquele contrato realizado pelos indivíduos e, desse modo, a punição é um direito que pode ser imposto pelo Estado. Mas a lei é negativa, ela visa tão somente o impedimento da infração dos direitos.

É desse modo que a punição como lei irá se diferenciar da vingança, pois ela estará relacionada ao futuro, e não ao passado. Um ato contra a vontade de alguém, ainda que seja em virtude de uma injustiça cometida, se não possui uma finalidade visando o futuro permanecerá como vingança. O ato deve ser relacionado a este tempo porque seu objetivo último é justamente o de impedir que os crimes voltem a acontecer, e não uma consequência pelo que já foi feito, a qual deve-se pagar²⁸. Portanto, a vingança é um ato eticamente injustificável. A injustiça não autoriza reciprocidade, ou seja, não permite um contra-ato injusto. E, assim, a punição kantiana (retaliação pela vontade de retaliação) não possui

²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 445, §62.

fundamento, segundo Schopenhauer. Enfim, o autor é contrário a uma arbitrariedade de retaliações deliberadas individualmente.

Mas é no impedimento de uma injustiça que a justiça possui origem e aplicação. Cada indivíduo tem o direito de coação, de negar a negação de uma vontade. Ao contrário de Kant, este direito abarca inclusive a possibilidade de usar a força, a violência, a mentira, o roubo e a astúcia. Ou seja, se alguém se depara com uma situação em que a injustiça está para ser feita, o indivíduo tem todo o direito de usar destas possibilidades para escapar, para não ter a sua vontade negada, a ponto de ter o direito de matar o outro, se for o caso.

Conclusão

No fim do parágrafo 62, Schopenhauer parte para a conclusão de sua reflexão sobre a política²⁹. O autor, com seu realismo *sui generis*, aponta uma imensa dificuldade de se conquistar um lugar perfeito, pois a cada superação de um obstáculo ou problema, um novo surgiria. Assim, uma vez criados seres comprometidos com o bem-estar geral, as desavenças recairiam sobre as pequenas coisas, já que o tédio viria à tona. Mesmo se este fosse superado, a atenção se voltaria para com o mundo exterior a este Estado, ou seja, para com outros povos. E, caso ainda isso fosse contornado, o mundo se encontraria com um novo problema: o da superpopulação.

Este prognóstico é bastante marcante como diferença diante da posição de Kant. Portanto, se o lugar final que Kant gostaria de chegar é o do reino dos fins, em que há factualmente um progresso cumulativo e

²⁹ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 447, §62.

harmonioso, Schopenhauer, por outro lado, não o vislumbra, e o objetivo último do Estado permanece tão somente em garantir a segurança pública.

Outro ponto interessante e marcante da diferença entre os autores é o que vimos logo acima: Schopenhauer conceber como direito o uso da força e da astúcia. Enquanto Kant procura estabelecer máximas, imperativos para que a partir destes emergam novos costumes, como dito na primeira parte, para Schopenhauer isso não se aventa como possibilidade externa, e ao Estado cabe uma regulação da injustiça. Não há, em Schopenhauer, um caminho exterior para artificialmente se criar costumes e modelar o conteúdo humano. Isto é natural e interior aos indivíduos, enquanto que em Kant isso não ocorre e precisa ser estabelecido racionalmente e com uma ajuda de fora.

Ao mesmo tempo que em Kant fica evidente a autonomia e a possibilidade dela se concretizar, esta estratégia ignora determinados traços humanos, os quais são levados em consideração por Schopenhauer e compõem a sua teorização, parecendo uma teoria mais abrangente sobre o que o ser humano é de fato. Os traços de que falamos se referem ao papel dos sentimentos no nosso cotidiano. É inegável que possuímos sentimentos, que temos gosto pelas coisas, que pautamos nossas ações por eles; mas, como dissemos, para Kant esta qualidade está descartada, pois a sua teoria “não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si”³⁰. E, para Schopenhauer, a confiança e a honestidade são laços fundamentais para a união da vontade exteriorizada nos corpos de vários indivíduos. Assim, seria de se perguntar qual tipo efetivo de sociedade que realmente veríamos ao se perseguir a proposta

³⁰ KANT, 1980, p. 139.

kantiana e se, talvez, ao tentar implementá-la, não definiríamos em uma Alphaville³¹.

Referências bibliográficas

- DURANTE, Felipe dos Santos. **Arthur Schopenhauer e a Tradição Jusnaturalista Moderna**. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, v. 2, n. 1, p. 108-118, jun. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/34116>. Acesso em: 9 mar. 2020.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. In: Os Pensadores, vol. Kant. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- RAWLS, John. **História da filosofia moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

³¹ Alphaville é um filme futurista de Jean-Luc Godard, lançado em 1965, onde retrata uma sociedade onde as decisões são tomadas exclusivamente pela lógica, onde não há mais espaço para os sentimentos, e, aqueles que ainda teimam em expressá-los, são assassinados.

A doutrina de negação da vontade de Schopenhauer à luz do conceito kantiano de grandezas negativas

João Gabriel Coterli Hank

Graduando em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR
joao.coterli.hank@gmail.com

Resumo: O texto parte das considerações que Schopenhauer faz acerca do *princípio de razão suficiente do agir* na sua dissertação *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente* e da negação da Vontade de vida nos §§68-70 de *O mundo como vontade e como representação*; e como a conduta relacionada a este conceito pode ser observada ao longo da história, seja no cristianismo ou nas religiões indianas, mostrando como é possível chegar à tal conhecimento. Em seguida, aliado ao texto kantiano sobre as grandezas negativas, mostro a inversão que Schopenhauer faz dos sinais do que é considerado positivo ou negativo, ou seja, ser e nada, devido a uma troca de perspectiva em consequência da chamada “viragem da vontade”.

Palavras-chave: Princípio de razão suficiente, grandezas negativas, negação da vontade, ascese, liberdade da vontade.

Introdução: Princípio de razão suficiente do agir

Na sua obra *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente* Schopenhauer denomina o “sujeito do querer” como sendo a quarta classe de objetos da faculdade de representação. Tal objeto se apresenta de forma *mediata* para o sujeito cognoscente e, para cada sujeito, há apenas *um* objeto correspondente nesta classe.

Como toda forma de conhecimento pode ser desmembrada entre sujeito e objeto (cognoscente e conhecido), aqui o que é conhecido aparece como vontade. Segundo Schopenhauer, com isso, “o sujeito conhece a si

mesmo apenas como *querente*, não, porém, como *cognoscente*. Pois o eu que representa, o sujeito do conhecer, jamais pode tornar-se, ele próprio, representação ou objeto”¹.

Para Schopenhauer, o querer é o “mais imediato de todos os nossos conhecimentos”². Para ele, todas as nossas ações, assim como de todos os animais, possuem causas, que aqui aparecem como motivos, e, a partir da nossa experiência interna, identificamos nossas ações como atos da vontade suscitados pelos motivos, que são representações. Então, nesta consideração, o princípio de razão suficiente aparece como *princípio de razão suficiente do agir* ou *lei da motivação*³. Por isso, para Schopenhauer, “tudo que se apresente à nossa fantasia e todos os juízos devem ter como causa um ato da vontade, que possui um motivo, mesmo que muitas vezes não consigamos percebê-los”⁴.

Negação da Vontade de vida em Schopenhauer

Schopenhauer parte da sua análise da conduta humana para mostrar que bondade, amor, etc., possuem a mesma origem que a negação da vontade de vida. Para ele, o ódio e a maldade originam-se no egoísmo, que tem origem no *principium individuationis*, e a visão que ultrapassa este princípio dá origem à justiça, ao amor, etc. Esta visão, ou conhecimento imediato da vontade nas suas aparências, faz com que o indivíduo não mais veja diferença entre si e os outros, e passe a enxergar que a sua essência é comum a todos os outros e,

¹ SCHOPENHAUER, 2019, p. 313, §41.

² SCHOPENHAUER, 2019, p. 319, §43.

³ SCHOPENHAUER, 2019, p. 321, §43.

⁴ SCHOPENHAUER, 2019, p. 323, §44.

portanto, considera os sofrimentos de todos como seu sofrimento. Passa a ver o mundo como sofrimento contínuo, infundável. Com isso vêm à sua cabeça a questão: “como posso continuar vivendo, quando identifico que o mundo é sofrimento sem fim?”.

Enquanto à pessoa ainda envolta no *principium individuationis* a todo momento aparecem motivos para continuar a querer, ao indivíduo que reconhece a essência das coisas este conhecimento se torna *quietivo* de todo querer. Neste ponto, ocorre o que Schopenhauer chama de “viragem da vontade”⁵, quando o indivíduo renúncia à vontade e entra em estado de completa resignação. Ao indivíduo que transpassa o *principium individuationis* nenhum consolo serve mais: “sua vontade se vira; ele não mais afirma a própria essência espelhada na aparência, mas a nega”⁶.

Os impulsos sexuais são expressões da vontade no seu corpo, ao negá-los suprime o seu corpo (aparência da vontade) e, com isso, também a própria vontade, portanto a castidade é o primeiro passo da negação da Vontade de vida e da ascese. Tais pessoas, enquanto aparências dessa vontade, ainda sentem o querer, mas agem contrário a ele intencionalmente; e vão além mortificando também o corpo, praticando o jejum, isto é, comem minimamente para o excesso não reanimar a vontade e, através destas privações, mortificá-la ainda mais, pois ela é a fonte de todo sofrimento. Por fim, a morte é bem recebida, pois é o fim da aparência da vontade, que, como essência, foi negada livremente. Com isso, não apenas seu corpo morre, mas também a essência é suprimida.

⁵ SCHOPENHAUER, 2015, p. 440, §68.

⁶ SCHOPENHAUER, 2015, p. 441, §68.

Schopenhauer identifica o comportamento relacionado com a negação da Vontade de vida com as ações e dogmas religiosos. Por mais diferentes que eles possam parecer, todos podem ser subsumidos sob a negação da Vontade de vida, ou seja, apenas se diferenciam quando são expostos através de conceitos e sofrem a influência dos diferentes dogmas. Isto porque, segundo ele, “o conhecimento do qual procede a negação da vontade é intuitivo e não abstrato, ele encontra a sua expressão perfeita não em conceitos abstratos, mas apenas nos atos e na conduta”⁷, tomando como exemplo a vida de São Francisco de Assis, que, segundo o filósofo, é personificação da ascese⁸.

Porém, para Schopenhauer, o relato sobre a negação da Vontade de vida pode ser mais facilmente encontrado nas obras de língua sânscrita do que no próprio cristianismo. Na ética hinduísta são encontrados preceitos como amor ao próximo, caridade, resignação, castidade e renúncia a todo prazer. Ou seja, tirando de lado os dogmas e costumes de cada povo, a essência deste comportamento é sempre a mesma, e, para ele, possui fonte na própria essência da natureza humana.

A experiência estética causa um estado de espírito semelhante ao da ascese. Na contemplação do belo somos por poucos instantes libertos de qualquer querer, tornamo-nos purificados de vontade. Mas este estado não é permanente, logo que a experiência termina voltamos ao mundo como aparência da vontade, e com isso todo querer também retorna. Mas, ao sujeito que se tornou espelho límpido do mundo, este estado não é estável, precisa negar sucessivamente, pois como seu corpo é “aparência no mundo como

⁷ SCHOPENHAUER, 2015, p. 445, §68.

⁸ SCHOPENHAUER, 2015, p. 446, §68

representação”⁹, enquanto viver, toda Vontade de vida se esforça para aparecer nele. Por isso a ascese implica uma vida penitente, uma busca voluntária do desagradável, tendo como fim a mortificação da vontade.

Schopenhauer cita um “segundo caminho” para atingir a negação da Vontade de vida. Através do sofrimento pessoalmente sentido, como a proximidade da morte, o indivíduo alcança a resignação, mas nestes casos o sujeito enfrenta grande sofrimento para atingir a autonegação. Schopenhauer cita Goethe, em sua obra *Fausto*, como exemplo de como um grande sofrimento pessoal pode levar à negação da vontade.

Deve-se evitar o sentimentalismo, ou seja, quando o sujeito é tomado por grande tristeza, mas não se eleva a um estado de resignação. Pois, para Schopenhauer, somente quando “o sofrimento assume a forma do simples e puro conhecer, e este, como quietivo da vontade, produz a resignação, é que se acha o caminho da redenção”¹⁰. Portanto, o que é chamado de negação da vontade, santidade, resignação, etc., sempre tem origem no quietivo da vontade. A diferença entre os dois caminhos expostos é que o primeiro é conhecido através da visão que ultrapassa o *principium individuationis* e o segundo é resultado de um sofrimento sentido.

A negação da Vontade de vida é, para Schopenhauer, o único ato de liberdade da vontade possível. E nada é mais contrário a este ato do que o suicídio, pois o suicídio é afirmação da vontade. O suicida quer viver, quer afirmar o corpo, mas, como não consegue, destrói apenas a aparência da vontade, a sua essência permanece intacta:

⁹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 454, §68.

¹⁰ SCHOPENHAUER, 2015, p. 460, §68.

O suicida nega tão somente o indivíduo, não a espécie. Como à Vontade de vida a vida é sempre certa e a esta o sofrimento é essencial, o suicídio, a destruição arbitrária de uma aparência singular, é uma ação inútil e tola, pois a coisa em si permanece intacta como o arco-íris imóvel em meio à rápida mudança das gotas, que por instantes são seu sustentáculo¹¹.

O suicídio é o mais alto grau da contradição da Vontade de vida consigo mesma, reconhecida na luta contínua dos indivíduos pela sobrevivência, e no grau mais elevado de objetivação da vontade, a Ideia de humanidade, esta contradição atinge o nível de a vontade individual suprimir o corpo. Como o querer é infundável, a vontade se afirma através da supressão da sua aparência, e, ao destruir apenas a sua aparência, a coisa em si permanece. Segundo ele, o suicida reconhece a aparência da vontade como sendo a essência em si, e acredita que ao suprimir o corpo também suprime a vontade mesma. Logo, a vontade só pode ser suprimida pelo conhecimento de sua essência, só assim o sofrimento essencial de sua aparência pode ter fim.

Schopenhauer identifica a morte por inanição voluntária como um elevado grau de ascese. Nestes casos a negação da vontade atinge o nível que até o impulso pela conservação do corpo cessa e o asceta cessou de viver pois simplesmente cessou de querer¹².

Desta forma, a liberdade só é possível à vontade enquanto coisa em si, independente do princípio de razão. Em uma carta a um de seus discípulos Schopenhauer afirma: “o novo ato da Vontade não intervém como um buraco, mas arranca o fio inteiro [do princípio de razão]”¹³. Esta liberdade só se torna

¹¹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 462, §69.

¹² SCHOPENHAUER, 2015, p. 464, §69.

¹³ FAZIO, 2018, p. 29.

evidente na aparência quando esta desaparece, a vontade entra em contradição com a aparência. O corpo é expressão da Vontade de vida, contudo, os motivos apresentados por esta não têm mais efeito, a morte é bem recebida pelo indivíduo. A contradição existente entre a determinação da vontade por motivos, enquanto sujeito dependente do princípio de razão, e a completa supressão do querer quando estes tornam-se impotentes, é dita contradição “real”¹⁴, pois surge da liberdade da vontade na necessidade de sua aparência. O estado em que os motivos já não provocam efeito no indivíduo para a sua ação surge de uma forma modificada de conhecimento. Enquanto que, sob o princípio de razão, todo querer é justificado por um motivo, no conhecimento que ultrapassa o *principium individuationis* a essência em si das coisas é identificada como a mesma vontade em todas as coisas e resulta em um quietivo completo de todo querer e todos os motivos individuais são suprimidos por essa nova forma de conhecimento.

Portanto, todo o caráter do indivíduo é suprimido, o que, segundo Schopenhauer, é chamado na doutrina cristã de “renascimento”, e o conhecimento em que o sujeito identifica a essência em si do mundo, de “efeito da graça”¹⁵. A autossupressão da vontade tem origem no conhecimento e este não é dependente do arbítrio, disso se segue que a negação da vontade não resulta de resolução, ou seja, este ato de liberdade da vontade de negar-se e suprimir o caráter chega como um efeito da “graça”¹⁶.

A definição kantiana de grandezas negativas

¹⁴ SCHOPENHAUER, 2015, p. 467, §70.

¹⁵ SCHOPENHAUER, 2015, p. 467, §70.

¹⁶ SCHOPENHAUER, 2015, p. 468, §70.

Kant busca neste texto pré-crítico aplicar os conceitos matemáticos na filosofia, em especial na metafísica. Segundo ele, entretanto, ao longo do tempo, muitas vezes os filósofos “armaram-se” contra a matemática, sendo que poderiam encontrar nela fundamentos precisos para a filosofia. A metafísica, por exemplo, poderia emprestar dados seguros da matemática para embasar seus fundamentos, na medida em que a geometria fornece fundamentos seguros acerca do espaço, por exemplo. Mas a especulação filosófica refuta estes argumentos, com base em que estes fundamentos são invenções e não a própria natureza da coisa.

Nesse contexto, Kant toma um conceito da matemática, o das grandezas negativas, e aplica-o à filosofia. Segundo ele, as grandezas negativas não são negações de grandezas, de fato elas são positivas, mas só são tomadas como negativas por se oporem à outra coisa.

Duas coisas são ditas opostas uma à outra quando uma suprime o efeito da outra. Esta oposição pode ser *lógica*, ou seja, afirmar e negar algo ao mesmo de tempo de uma mesma coisa, esta oposição resulta em *absolutamente nada* (*nihil negativum irrepraesentabile*), o que é expresso pelo princípio de não contradição. Acerca desta definição, Kant dá um exemplo de um corpo em movimento: “Um corpo em movimento é algo, um corpo que não está em movimento é também algo (*cogitabile*); no entanto, um corpo que, ao mesmo tempo, e justamente sob a mesma relação, estivesse e não estivesse em movimento é absolutamente nada”¹⁷.

A segunda oposição é a *real*, em que dois predicados são opostos, mas não contraditórios. Nesta oposição, alguma coisa é suprimida por outra,

¹⁷ KANT, 2005, p. 58.

mas o resultado é *algo (cogitabile)*, como um corpo que sofre uma força x para um lado, mas é oposto por uma força y de igual força, o que resulta em repouso. Segundo Kant, neste exemplo temos uma oposição verdadeira, visto que são predicados verdadeiros da mesma coisa, pertencem-na ao mesmo tempo. Como consequência, temos o *nada (nihil privativum, repraesentabile)*, que difere do nada de contradição. Kant passa a nomear este nada como zero, e seu significado é o de negação, ausência e carência.

Na oposição real, dois predicados opostos são afirmativos, porém a consequência de ambos atuando juntos no sujeito resulta em zero (nada). Os matemáticos, segundo Kant, utilizam os sinais $+$ e $-$ para sinalizar esta oposição, em que uma pode suprimir a outra completa ou parcialmente. As grandezas apenas recebem o sinal $-$ quando se quer opor a uma outra grandeza de mesma natureza.

A definição matemática de grandezas negativas diz que uma grandeza é negativa se só pode ser reunida à outra de mesma natureza por oposição. Assim, decidir se uma grandeza recebe o sinal $-$ é arbitrário, visto que ambas são *positivas*, só se aplica o sinal $-$ quando queremos opor uma coisa à outra, ou seja, no exemplo das forças x e y ambas são a grandeza negativa da outra, logo, é apenas uma convenção chamar de grandeza negativa aquela que é precedida pelo sinal $-$: “por exemplo: a negativa da ascensão é o declínio, com o que quero dar a entender não que um seja a negação do outro, mas que algo está numa oposição real com outro”¹⁸.

Kant faz quatro observações acerca das oposições. Primeira: as determinações que entram em conflito devem ser encontradas no mesmo

¹⁸ KANT, 2005, p. 63.

sujeito, do contrário não existe oposição alguma. Segunda: a oposição real uma das determinações não pode ser o contraditório lógico da outra, visto que resultaria em nada absoluto. Terceira: uma coisa pode apenas negar o que é posto pela outra, do contrário não existiria oposição. Quarta: ambas não podem ser negativas ao mesmo tempo, visto que nada seria suprimido pela outra. Portanto, em oposições reais, ambos os predicados são positivos, mas quando relacionados, ambos se suprimem e o resultado é zero. Para concluir, Kant denomina *privação* toda negação consequente de uma oposição real, e toda negação que não possui origem neste tipo de oposição deve ser chamada de *ausência*, pois,

a última não exige fundamento positivo algum, mas apenas a ausência dele; a primeira, entretanto, possui um fundamento de posição verdadeiro e um fundamento igual que lhe é oposto. O repouso num corpo é ou meramente a ausência, isto é, uma negação do movimento, na medida em que aí não há força motriz, ou uma privação, na medida em que se encontra força motriz, porém a consequência, a saber, o movimento, é suprimido por uma força oposta¹⁹.

Aplicação do conceito kantiano por Schopenhauer

Schopenhauer começa o §71 afirmando que quando todo querer é negado e suprimido abre-se caminho para o “nada vazio”²⁰. Mas, retomando Kant, ele afirma que o conceito de nada é relativo, sempre se relacionando a algo que ele nega. Isto significa, como foi afirmado acima nas palavras de

¹⁹ KANT, 2005, p. 66.

²⁰ SCHOPENHAUER, 2015, p. 473, §71.

Kant, que essa qualidade só é possível ao *nihil privativum*, ou nada “real”, em oposição ao nada absoluto, ou *nihil negativum*. Para Schopenhauer o nada absoluto não é possível, inclusive ele não é pensável, segundo ele tudo que é considerado nada absoluto pode ser classificado como *nihil privativum*, tudo que é chamado de nada é em relação à alguma coisa que existe, que é.

Portanto, Schopenhauer toma todo positivo como *ser*, em oposição ao *nada*, que é apenas esta negação relativa. O mundo como representação (espelho da vontade) é tomado como positivo, mas ele é apenas um lado deste mundo, nele tudo que existe deve estar sob o princípio de razão, existe enquanto objeto para um sujeito. Ao negar a vontade, desaparece o mundo, seu espelho.

Schopenhauer propõe, então, uma troca no ponto de vista. Assim como Kant diz que os sinais + e – são arbitrários, Schopenhauer diz que o que é o ser é o nada e vice-versa. Mas enquanto sujeito sob o princípio de razão só podemos descrever este nada como ser de maneira negativa. Portanto, ao reconhecer a essência em si do mundo como sendo a vontade reconhecemos também que a sua livre negação e supressão significa que todas as suas aparências também são suprimidas, incluindo aí as formas de tempo e espaço e sujeito e objeto: “nenhuma vontade: nenhuma representação, nenhum mundo”²¹.

Para Schopenhauer, é impossível adquirir conhecimento positivo desta experiência, só podemos nos remeter àqueles que atingiram tal estado, como os santos e ascetas. Não pode ser comunicado, pois já não existe a relação sujeito-objeto, todas as aparências foram suprimidas, e ao observar

²¹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 476, §71.

tais sujeitos vemos, em vez da contínua luta daqueles que ainda possuem a Vontade de vida viva em si, uma completa calma e paz, “somente o conhecimento restou, a vontade desapareceu”²². Esta é, entretanto, a única posição que oferece algum consolo, pois como o sofrimento é essencial à aparência da vontade, ao mundo, então pela livre negação dela todo sofrimento finda. Por isso, então, “para aqueles nos quais a vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada”²³.

Referências bibliográficas

- FAZIO, Domenico M. **Um epistolário filosófico: a correspondência entre Schopenhauer e Johann August Becker**. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, v. 9, n. 1, p. 24-38, jul. 2018. ISSN 2179-3786. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33544>. Acesso em: 30 mar. 2020.
- KANT, Immanuel. **Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia**. In: Escritos Pré-Críticos. Tradução de Jair Barboza [et al.]. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica**. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

²² SCHOPENHAUER, 2015, p. 476, §71.

²³ SCHOPENHAUER, 2015, p. 477, §71.

A filosofia no limite da negação da Vontade de vida

Juliana Domingues de Campos

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR
julianadominguesc@gmail.com

Natureza Íntima

*Cansada de observar-se na corrente
Que os acontecimentos refletia,
Reconcentrando-se em si mesma, um dia,
A Natureza olbou-se interiormente!*

*Baldada introspecção! Noumenalmente
O que Ela, em realidade, ainda sentia
Era a mesma imortal monotonia
De sua face externa indiferente!*

*E a Natureza disse com desgosto:
“Terei somente, porventura, rosto?!”
“Serei apenas mera crusta espessa?!”*

*“Pois é possível que Eu, causa do Mundo,
“Quanto mais em mim mesma me aprofundo,
“Menos interiormente me conheça?!”*

Augusto dos Anjos

Resumo: No penúltimo parágrafo de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer, contra a tendência do livro até então, dá um caráter especial à razão na negação da Vontade de vida. O conhecimento abstrato é, nesse contexto, como clarividência da razão, o fundamento para se atingir o conhecimento puramente intuitivo. A partir da análise de algumas formas de conhecimento (conceito, sentimento e Ideia) apresentadas no tomo I da obra, tem-se uma diferenciação clara entre os âmbitos da explicação e da significação do mundo na metafísica da vontade.

Assim, o objetivo deste artigo é indicar um possível limite da filosofia, tomando como exemplo a tentativa de conceitualização do nada no último parágrafo da obra, e, por fim, propor uma reflexão acerca do papel do filósofo, para Schopenhauer, na negação da Vontade de vida.

Palavras-Chave: Conceito, sentimento, Ideia, metafísica, limite.

O conceito e o “não-conceito” sentimento.

Logo nos primeiros capítulos de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer inicia a análise do mundo em sua cognoscibilidade: “O mundo é minha representação”. A frase inicial do livro evidencia que tudo o que se encontra no mundo, encontra-se, nessa perspectiva, condicionado pelo sujeito. Sujeito e objeto, uma vez que não podem ser pensados separadamente, constituem juntos a forma primária da representação. Na sequência, têm-se as três formas subordinadas, vigentes tanto na perspectiva subjetiva, quanto objetiva¹, que são tempo espaço e causalidade. A expressão comum dessas três formas no entendimento é o que Schopenhauer denomina princípio de razão, ao qual o mundo, enquanto representação, está sempre submetido.

No ser humano, a reflexão aparece junto à sensibilidade e às formas do entendimento. É ela o que dá ao homem as possibilidades da dúvida e do erro e é, como conhecimento abstrato, o que distingue o humano de outros indivíduos da natureza. Enquanto o animal, segundo Schopenhauer, intui e sente, pois é dotado de entendimento, o ser humano, além disso, pensa e

¹ Como a representação contém e pressupõe sujeito e objeto, apesar de as formas secundárias se referirem ao objeto enquanto tal, podem também ser conhecidas *a priori* a partir do sujeito, sendo “o limite comum” entre os dois (Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §7).

sabe². O mundo dos sentimentos e intuições vivenciado pelos animais se torna diferente do mundo humano, pois através da atividade racional o homem se projeta no seu futuro e, consciente do passado, aproxima-se da morte de maneira lúcida e certa. Diante da certeza de seu próprio fim, e do conseqüente questionamento acerca da própria existência e suas possibilidades, o sofrimento humano supera o sofrimento animal.

Na perspectiva do mundo cognoscível, o produto da razão que se encontra na base de todo o pensamento abstrato é o conceito. Apesar de ser um instrumento racional, o conteúdo conceitual deriva sempre e necessariamente das intuições empíricas, transitórias e desordenadas disponíveis no entendimento. Considerada “cópia”, toda representação abstrata é sempre fundada a partir de uma representação intuitiva³. Na qualidade de abstração racional, é essencial ao conceito a indeterminação em relação ao particular, possuindo uma “esfera”, cuja extensão é determinada pela correspondência de, no mínimo, um objeto real. No arranjo das esferas de diversos conceitos têm-se as cadeias de silogismos que caracterizam a essência do pensamento⁴.

Com exclusividade na consciência e, mais especificamente, no cérebro humano, o pensamento, para Schopenhauer, tem como principal produto a linguagem. Além de sustentar a estabilidade e universalidade das abstrações racionais, ela também permite a aplicação do conhecimento

² Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §9.

³ Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §9. Ainda que uma representação abstrata possa ter como conteúdo outra representação abstrata, ela sempre vai em algum momento se remeter a experiência, pois de outro modo seria uma representação vazia (SCHOPENHAUER, 2015a, §9 e §10).

⁴ Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §9.

abstrato nas grandes realizações humanas, que vão da cooperação entre povos e formação do Estado à origem e desenvolvimento da religião e da filosofia⁵. O preço, todavia, da estabilidade e universalidade conceitual, é o distanciamento da realidade, uma vez que a natureza abstrata dos conceitos distancia-se da natureza concreta dos conteúdos que pretende abarcar⁶. Quanto mais abstrato é um conceito, portanto, mais distante ele está do seu conteúdo real. Assim, se a reflexão dá ao homem a possibilidade de seus empreendimentos mais fundamentais, afasta-o, paradoxalmente, da realidade⁷ no qual se efetivam.

Mas considerar o pensamento somente como atividade de cópia de representações, seguida de uma organização entre os conceitos formados na abstração, é simplificar, não só o processo do pensamento, como a própria consciência. Raramente, segundo o filósofo, o processo de pensamento e decisão consiste “numa cadeia de juízos distintamente pensados”⁸. Na realidade, os pensamentos distintos e conscientes são apenas como uma fina superfície de um espelho d’água, cuja profundidade é a massa que foge à distinção racional e escapa a fixação conceitual. O conteúdo de toda a massa intuitiva, alheia aos silogismos conceituais, não deixa de ser conhecimento, de uma outra via, é certo, mas, ainda assim, mais próximo ao real do que se comparado ao saber. Isso significa que, se por um lado é inviável colocar adequadamente esse conteúdo nos termos e esferas da linguagem, é possível,

⁵ Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §8.

⁶ Cf. SILVA, 2020, p. 174.

⁷ A palavra alemã *Wirkllichkeit*, utilizada por Schopenhauer para denominar a realidade submetida ao princípio de razão, contém etimologicamente a noção de “fazer efeito” (*wirken*), podendo ser melhor compreendida como efetividade ou realidade efetiva.

⁸ SCHOPENHAUER, 2015b, p. 164, Cap. 14.

por outro, vivenciá-lo da maneira mais banal e cotidiana, como tudo aquilo que se quer e sente.

Com todas as camadas de representações e sensações sobrepondo-se umas às outras constantemente no cérebro humano, a reflexão esbarra no limite racional da consciência subjetiva. A razão, obedecendo ao seu modo de operar diante dos dados presentes na consciência, encontra-se impossibilitada de explicar o que de maneira tão familiar se vivencia, não podendo fazer mais do que caracterizar aquilo que o sujeito sente como o seu oposto. É por esse motivo que o sentimento ganha o caráter de um “não-conceito”, designando sempre algo cujo significado foge ao campo da explicação. Sua “esfera” abrange as coisas mais heterogêneas e seus objetos compartilham apenas a característica comum de não pertencerem ao saber abstrato. A amplitude e indeterminação da palavra sentimento se dá, em grande parte, pelo modo de a razão englobar como seu conteúdo como “qualquer modificação da consciência que não pertence imediatamente ao seu modo de representação”⁹. A inviabilidade em defini-lo através da linguagem também evidencia sua natureza intuitiva, como aquilo que intimamente se sente, sem os filtros e denominações abstratas.

O núcleo indeterminável, que cada um possui como sentimento, é a própria vontade¹⁰. É ela que constitui a parte mais imediata de nossa consciência, não aparecendo para o sujeito sob a forma da representação. O que determina não só a conduta dos indivíduos, mas também a analogia ou a associação de pensamentos, ocasiões que possibilitam a entrada de pensamentos na consciência analogamente aos corpos que entram em

⁹ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 62, §11.

¹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §21.

movimento por um princípio de causalidade, é, portanto, algo totalmente irracional. O que está no fundo da atividade e associação de pensamentos, e, conseqüentemente, do próprio mundo em sua cognoscibilidade; é a vontade, pois “no interesse da vontade é que em geral pensamos, a fim de nos orientarmos o melhor possível em todas as situações”¹¹.

A Ideia e a extensão metafísica da vontade por analogia

Ao tomar a própria consciência como objeto, o sujeito encontra, na massa de sentimentos, temperamentos e humores indefiníveis, a manifestação invariável do que essencialmente compõe o caráter humano. Cada sensação corporal, impressão sensitiva, desejo, medo, amor, ódio, alegria ou tristeza, não são mais do que os movimentos individuais de uma força interior que não deixa de operar, nem deixa margem para que o intelecto assuma o controle. A vontade no ser humano, engrenagem interior do seu ser, é, nesse sentido, como ilustra a metáfora schopenhaueriana, um “cego robusto que carrega um coxo que enxerga”¹².

E, assim como aqui as leis da conexão de ideias só se mantêm sobre a base da vontade, assim também a conexão causal dos corpos no mundo real só se mantêm sobre a base da vontade que se exterioriza nas aparências deste mundo¹³.

Dentre os diferentes graus de “objetidade” da vontade, há graus cujo irromper se manifesta de maneira mais intensa. A Ideia na arte é um exemplo

¹¹ SCHOPENHAUER, 2015b, p. 165, Cap. 14.

¹² DEBONA, 2019, p. 61.

¹³ SCHOPENHAUER, 2015b, p. 165, cap. 14.

de ato originário da vontade que, se não rompe, ao menos confunde os limites entre a multiplicidade fenomênica e a unidade da coisa em si. Para Schopenhauer, a Ideia difere da coisa em si por ser, ainda, uma representação, mesmo sem estar submetida às formas do princípio de razão¹⁴. Ela se manifesta sempre na relação sujeito-objeto, mas tal relação se dá de maneira peculiar, dado que tempo, espaço e causalidade não se aplicam. Fora do alcance das formas secundárias do entendimento, a Ideia se torna, conseqüentemente, uma representação imutável e seu aparecimento perpetua-se diante dos seres humanos de qualquer lugar e época.

Intuição estética é como Schopenhauer denomina o modo de se alcançar a verdade na arte, ou seja, de conhecer a Ideia. Como esse processo é puramente intuitivo, o sujeito cognoscente passa ao “puro sujeito do conhecer” não só de maneira irracional, mas também livre das categorias subordinadas da representação, que colocavam diante dele aparências necessariamente transitórias¹⁵. Qualquer ser humano, teoricamente, tem acesso a essa forma de conhecimento puramente intuitivo, uma vez que a Ideia é, fundamentalmente, uma representação. Se a contemplação possibilita, nesse sentido, o aparecimento da Ideia, possibilita também o aparecimento do sujeito dotado da capacidade de conhecer a realidade, não só como multiplicidade fenomênica, mas como unidade da coisa em si. A arte é o terreno em que a vontade objetiva-se originariamente em alto grau e em que o sujeito torna-se conhecedor puramente intuitivo. O artista é, nessa relação, o gênio que dá forma à matéria.

¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §45.

¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §45.

Ele imprime no mármore duro a beleza da forma em que a natureza fracassou em milhares de tentativas, coloca-a diante dela e lhe brada: Eis o que querias dizer!, para em seguida ouvir a concordância do conhecedor: Era isso mesmo!¹⁶

No colocar a beleza na pedra, o artista nos empresta os olhos e evidencia o que a vontade se esforça em expor. Os seres humanos possuem a genialidade de maneira natural, mas não exclusiva, sendo o verdadeiro artista aquele que possui essa capacidade em um grau elevado. Mas a contemplação de suas obras não seria possível se certo grau da mesma genialidade não estivesse presente nos seres humanos de outras épocas e lugares do mundo. Uma obra de arte é “para sempre” uma obra de arte. Não é a mera técnica artística, ou os materiais empregados em sua confecção, o que sustenta uma obra no decorrer do tempo. A sua permanência deriva de ser ela a expressão da Ideia, uma forma de conhecimento alheio ao domínio do tempo, espaço e da causalidade. Assim sendo, a pedra pode corroer, a tinta pode desbotar, e as palavras, com a ação do tempo, podem assumir significados distintos na boca de seus falantes. A escultura na pedra, a pintura na tinta e a poesia nas palavras não mudam, uma vez que a Ideia é sempre a mesma a ser contemplada.

Na contemplação, o sujeito experimenta o acesso ao conhecimento puramente intuitivo e frui o belo da obra¹⁷. Essa fruição leva ao que Schopenhauer define como a suspensão de todo querer e desejo conscientes,

¹⁶ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 257, §45.

¹⁷ O sujeito aqui pode ser tanto o artista com a sua criação, quanto qualquer pessoa que contemple uma criação artística ou natural (Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §45), visto que a diferença entre um e outro não está propriamente na atividade que exercem, mas, antes, no grau de genialidade aleatoriamente presente em cada um.

ao mesmo tempo que suprime, ainda que não permanentemente, as formas do princípio de razão. O conhecimento puro é, nesse sentido, livre da manifestação da vontade não só no querer do sujeito, como na própria atividade cognitiva. A atividade do gênio, para Schopenhauer, seria uma “atividade livre” ao se dar de maneira instintiva, como expressão do sentimento inconsciente¹⁸. Diferente da ascese, porém, na contemplação da Ideia ainda há uma relação entre um sujeito e um objeto diferente de si mesmo, em que o primeiro esquece de si perante à beleza da obra. Esse esquecimento, contudo, não pode ser igualado ao estado em que o querer cessa completamente ou com o martírio asceta na busca de tornar o vazio permanente.

Se a Ideia é o grande exemplo de objetividade como ato originário na arte, o ser humano é, por sua vez, o maior exemplo de objetividade da vontade como indivíduo da natureza. Ele é constituído não só como sujeito que representa, mas também como indivíduo que quer e sente. A visão de Schopenhauer difere da dualidade cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* ao estabelecer uma união entre corpo e intelecto, com primazia do corpo. O corpo em Schopenhauer, porém, é distinto do conceito de *res extensa* em Descartes, e pode ser tomado sob duas perspectivas¹⁹. Uma delas considera o corpo como objeto mediato, em que a palavra alemã utilizada é *Körper*, significando um objeto entre objetos, ou seja, uma representação mediada como qualquer outra pelo entendimento e pelo princípio de razão. A segunda perspectiva considera o corpo como o objeto imediato. Não mais um mero objeto entre objetos, o corpo, na palavra alemã *Leib*, permite a significação da

¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §39.

¹⁹ DEBONA, 2019, p. 38.

vontade no conflito entre sujeito cognoscente e indivíduo volitivo. A partir da identificação resultante do conflito, o corpo se torna uma via de acesso para além do mundo como mera representação. O sujeito entende que seu ser, agir e até mesmo seus movimentos corporais refletem atos da vontade, de tal forma que ato volitivo e ação corporal se tornam uma única coisa. A sede e o ato de tomar água fundem-se. Ato da vontade e ação do corpo não estão ligados numa relação de causalidade, mas são, nessa lógica, uma única coisa que se manifesta de duas formas, sendo uma manifestação imediata e outra pela via intuitiva do entendimento como ato corporal. Compreende-se, a partir dessa identificação, como “a vontade é o conhecimento a priori do corpo, e o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade”²⁰, ou seja, o corpo todo não é mais do que a vontade objetivada, que se tornou representação.

O reconhecimento entre atos volitivos e ações corporais leva o sujeito a um procedimento analógico na constatação da manifestação da vontade para além de si mesmo. Se o sujeito reconhece sua natureza parte como representação, parte como vontade, não pode reconhecer na natureza que o cerca nada além disso. A palavra objetividade (*Objektivität*) traduz as manifestações singulares que a partir da generalização da vontade, por um procedimento conhecido como “dogmatismo imanente”, tornam-se mais visíveis. Trata-se de admitir que “para além da representação e da vontade, nada mais é cognoscível”²¹.

Schopenhauer passa a considerar a vontade geral como sinônimo da essência do mundo e núcleo de todo fenômeno. Nesse ponto deve haver uma diferenciação clara entre as objetividades da vontade e essa vontade “sem

²⁰ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 117, §18.

²¹ DEBONA, 2019, p. 45.

fundamento”. A vontade em si é não-fundamentada por ser ela mesma o único fundamento de qualquer representação. Fora do tempo e do espaço, como ocorre com a Ideia na arte, o princípio de individuação não se aplica, não sendo possível, por esse motivo, a pluralidade na vontade enquanto essência, ao contrário do que ocorre com suas objetividades individuadas no espaço-tempo. Ela mesma jamais é objeto²² e se há possibilidade de conhecimento da vontade como coisa em si, difere essencialmente do modo de conhecimento de seus fenômenos. Sendo assim, reconhecer a vontade em seus diferentes graus de objetividade só é possível com base no reconhecimento do corpo do próprio sujeito como objeto imediato. Identificando-se como indivíduo volitivo, o sujeito passa a visualizar, na pluralidade das forças da natureza, uma só força em essência. A partir da visão de seu sentimento mais íntimo como manifestação da vontade, seja no brotamento de uma semente, na força gravitacional entre o sol e a terra, na força de atração entre metais ou diante da própria Ideia na arte, em que essa manifestação é ainda mais visível, o que se revela ao sujeito é um mesmo irromper da vontade, múltipla nas objetividades, una em si mesma.

A filosofia na negação da Vontade de vida

Que Schopenhauer estabeleça uma diferenciação entre os planos metafísico e empírico é inegável. A partir dela, contudo, muitos autores divergem a respeito de como se relacionam os planos da representação e da vontade no mundo. Clément Rosset, por exemplo, propõe a metafísica da vontade como uma filosofia do absurdo²³. Segundo Rosset, partindo da forma

²² Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §21.

²³ RODRIGUES, 2018, p. 149.

da causalidade do princípio de razão suficiente, segue-se que no mundo tudo que ocorre é necessário em relação ao seu efeito, ou seja, a necessidade opera dentro do mundo de maneira onipresente nas mais diversas relações de representações. Na medida em que tudo é necessário com relação a sua causa, é também contingente com relação àquilo tudo que não é sua causa. Segue-se, nessa lógica, que o próprio mundo, considerado como representação, carece de razão suficiente. Em outras palavras, a necessidade não seria necessária para o próprio mundo. Enquanto o mundo considerado como representação carece de razão suficiente, o mundo como vontade está excluído do alcance do entendimento. A metafísica da vontade se encontra imersa numa dificuldade ao tentar explicar e conhecer o mundo na perspectiva da vontade, pois nele nenhuma necessidade é pensável, explicável ou mesmo necessária.

Partindo do princípio da causalidade para explicar o próprio mundo como representação, não se atendo apenas aos fenômenos da vontade, Rosset se depara com a impossibilidade de se estabelecer uma relação epistemológica entre os planos metafísico e empírico, o que o leva a atribuir à vontade em si um caráter absurdo. No entanto, uma vez que a vontade é a instância de significação do mundo como representação, é possível pensar entre esses “dois mundos” uma relação hermenêutica²⁴. A vontade, assim, dá sentido à representação, ainda que esse sentido não possa ser compreendido pelo funcionamento do princípio de razão. Assim, o mundo como representação seria inexplicável e irracional, mas não absurdo como defenderia Rosset. Do fato de seu sentido não pertencer a ordem da explicação, razão ou

²⁴ RODRIGUES, 2018, p. 157.

fundamento, não se segue, porém, que não haja sentido algum. Algo pode ser irracional e ainda ter sentido, como acontece, por exemplo, na compreensão da Ideia pelo gênio ao produzir uma obra de arte e, em graus diferenciados, por todos aqueles que a contemplam.

Habitamos um mundo em que a necessidade é, ao mesmo tempo, onipresente e inexplicável. Como a Vontade detém ainda o primado frente à Representação, então o inexplicável, bem como a unidade e a liberdade, têm o primado em relação ao que se pode explicar e conhecer²⁵.

O mundo da representação representa a vontade. Não se deve tomar os dois planos separadamente. São perspectivas diferentes, ainda mais no que diz respeito à cognoscibilidade, mas, ainda assim, perspectivas de um só mundo. A relação hermenêutica entre representação e vontade se dá, desse modo, na articulação entre o que se pode explicar e conhecer e aquilo que se pode significar e compreender. Como vontade, o mundo é pleno de significação, mas, por sua vez, não nos explica nada. Para os seres, cuja vontade ainda se afirma em cada ato e conduta, “o mundo oscila como um pêndulo entre compreensão e explicação, entre vontade e representação”²⁶.

A relação entre explicação e significação do mundo manifesta-se de maneira ainda mais clara na figura do filósofo e do santo, no contexto da negação da Vontade de vida. Não é à toa que Schopenhauer afirma ter descrito “em débeis palavras e apenas expressões gerais”²⁷ o que foi a vida de

²⁵ RODRIGUES, 2018, p. 150.

²⁶ RODRIGUES, 2018, p. 158.

²⁷ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 444, §68.

alguns santos e cristãos, hindus e budistas. Uma vez que a religião é fruto de representações abstratas, muitos dos exemplos que atingiram a negação acreditavam em dogmas distintos. Em suas condutas de vida, no entanto, “exprimiam-se da mesma forma aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo”²⁸. Há um abismo, portanto, entre intuição e abstração no conhecimento da essência do mundo, que permanece mesmo na figura do asceta, e que só é transposto pela filosofia, mas, ainda assim, de maneira limitada e distante do real. Nesse sentido, qualquer ser humano pode estar intuitivamente consciente de todas as verdades filosóficas e vivenciá-las da maneira mais cotidiana, mas é trabalho do filósofo trazê-las à reflexão como saber abstrato, e ele, diferente do santo, não pode ir além.

A tentativa de conceituar o nada, no último parágrafo da obra principal, é um exemplo concreto desse limite da filosofia na negação. Na redenção de um mundo onde tudo é sofrimento, abre-se a passagem para o “nada vazio”. Todo o “nada” que pode ser pensado, ou seja, colocado em termos conceituais através da operação da razão, mostra-se como mero “nada relativo”, distante do que seria o nada atingido pelo asceta. A tentativa de se chegar através do raciocínio lógico ao nada absoluto é sempre falha, pois é inevitável que se remeta a algum conceito mais elevado, positivo. Conclui-se que o nada vazio, ou absoluto, é um nada impensável e o nada negativo se mostra como o único que pode ser objeto de conhecimento. Não é esse, porém, o nada atingido na experiência particular de quem raramente alcançou tal estado. A condição em que se encontram involuntariamente os ascetas não pode ser considerada conhecimento, pela simples razão de que a forma

²⁸ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 444, §68.

sujeito-objeto não é mais aplicável, tornando o estado de negação algo incomunicável mesmo por aqueles que “meramente esperam ver o último vestígio da vontade desaparecer junto com o corpo por ele animado”²⁹.

A atividade racional que opera nos dogmas religiosos e nos conceitos filosóficos não auxilia no alcance da negação da Vontade de vida. Isso se explica pelo fato de, tanto na religião, quanto na filosofia, a atividade racional estar submetida às intuições e sensações disponíveis no entendimento. Schopenhauer, ainda assim, no penúltimo parágrafo do *Mundo como vontade e como representação*, destaca o papel da “clarividência da razão” na negação da vontade, que é, fundamentalmente, conhecimento abstrato. Se o sujeito pode reconhecer em si mesmo a vontade operando em total sintonia com seus atos e condutas mais banais, pode, da mesma maneira, reconhecer a contradição quando o corpo não responde mais aos motivos correspondentes à vontade em sua aparência, ainda que ele mesmo continue sendo expressão visível da vontade em si. A possibilidade do não reconhecimento de uma relação necessária na necessidade das aparências no próprio indivíduo gera uma contradição que caracteriza a clarividência da razão, essencialmente, como liberdade³⁰. Só é possível falar dos atos e conduta asceta diante do conhecimento puramente intuitivo, pelo fato de a razão, anteriormente à virada da vontade, ter libertado o sujeito da necessidade dos motivos aparentes. A clarividência da razão, e não o conhecimento intuitivo, é, portanto, o que possibilita a passagem do sujeito como manifestação da vontade à supressão total do indivíduo perante o conhecimento da vontade em si mesma. Ela retira o sujeito das impressões exclusivas do presente e,

²⁹ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 476, §71.

³⁰ Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §70.

dando a ele consciência do próprio futuro e da vontade em seu interior, habilita-o a uma visão do todo da vida, liberto da necessidade que permeia as ações no reino animal. Sem essa forma específica de conhecimento abstrato, agiríamos com a mesma necessidade que faz a pedra cair na terra ou com que o lobo crava os dentes em sua presa “sem a possibilidade de conhecer que ele é tanto caçador quanto caça”³¹. A razão é o que dá ao homem não só a possibilidade do seu reconhecimento enquanto sujeito cognoscente e indivíduo volitivo, como também a liberdade de negação ou aceitação de todo o sofrimento evidenciado por essa mesma capacidade racional. Para Schopenhauer, se diferentemente dos outros indivíduos na natureza nós humanos temos escolha, é porque a razão liberta o homem de seu entorno aparente.

É indiferente, portanto, se no campo das explicações o santo está convencido das mais absurdas superstições ou, ao contrário, é um filósofo³², pois a única forma da razão que auxilia a negação do asceta, já o libertou do entorno aparente ao qual se prendem os filósofos por outra forma da razão. Tão somente uma repetição abstrata, distinta e paradoxal da natureza íntima do mundo em conceitos, o trabalho filosófico se resumiria, assim, em deixar disponível como imagem refletida, aquilo que o santo, por outra via, atinge em sua conduta. Para ambos, por diferentes vias e formas, a razão tem importante papel. Enquanto os santos em seu constante martírio, livres por uma forma especial do conhecimento racional, acessam o puro conhecimento intuitivo do núcleo do mundo, os filósofos permanecem presos à impossibilidade de colocar em termos da linguagem o conteúdo desse núcleo.

³¹ SCHOPENHAUER, 2015a, p. 468, §70.

³² Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §68.

Dito de outro modo, o filósofo não pode nem explicar, nem compreender tudo e, caso tente, será mais ineficaz em seu empreendimento do que um bom músico. Talvez possa servir de consolo, ou de fonte de maior angústia, o que Schopenhauer escreve a Goethe em 11 de novembro de 1815:

É a coragem de não manter nenhuma questão no coração que faz o filósofo. Ele deve ser como Édipo de Sófocles, que, buscando o esclarecimento sobre seu terrível destino, prossegue investigando inquietamente, mesmo presentindo que as respostas o conduzirão ao pior³³.

Referências bibliográficas

- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Paulus, 2015. Coleção como ler filosofia.
- DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer**. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.
- RODRIGUES, Ruy de Carvalho. **Absurdo e limite na filosofia de Schopenhauer**. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia. Vol. 9, n 1. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33637/pdf>. Acesso em: abr. 2020.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Gesammelte Briefe**. Hrgs. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1978.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, Tomo I**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2^a ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015a.

³³ SCHOPENHAUER, 1978, p. 18, tradução nossa.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo.** Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

SILVA, Luan Corrêa. **Sobre a negatividade conceitual do sentimento ou a filosofia schopenhaueriana da linguagem.** Trans/Form/Ação, Marília, v. 43, n. 1, p. 173-188, Jan./Mar., 2020. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/10003/6307>. Acesso em: abr. 2020.

