

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
MESTRADO EM FILOSOFIA

PAULO ROBERTO FUCHS

METAFÍSICA E CORPO EM SCHOPENHAUER.

CURITIBA
2010

PAULO ROBERTO FUCHS

METAFÍSICA E CORPO EM SCHOPENHAUER.

Dissertação apresentada à Banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti.

CURITIBA

2010

Deus.

AGRADECIMENTOS

A minha esposa e companheira Emanuela, que me apóia em todos os meus projetos.

Aos meus pais Alberto Francisco e Jocelma Maria Fuchs, pela constante preocupação e pelo apoio.

Aos amigos e irmãos, pela força incondicional.

Ao Prof. Dr. Jair Barboza, pelas dicas e pela brilhante tradução de *O mundo como vontade e como representação*.

Ao Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti, pelo apoio em finalizar o projeto.

Ao Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira e ao Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner, pelos apontamentos de grande valor.

Ao corpo docente do Mestrado em Filosofia da PUCPR.

Ao Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal, pelo incentivo e apoio durante o início do projeto.

[...] os deuses pregaram uma peça no mundo

Nas ausências, nos dons, e todos nós

Somos atingidos por suas crueldades [...]

Em troca

Os deuses nos ensinaram compaixão, nos ensinaram misericórdia,

Essa compensação. Algumas vezes eles são bem sucedidos [...]

Margaret Weis e Tracy Hickman, O Adeus de Raistlin.

RESUMO

A dissertação tem por objetivo analisar a filosofia de Arthur Schopenhauer e apontar a fundamentação de uma 'metafísica imanente' como o mais importante dos feitos do filósofo, que através dela efetua o passo considerado como impossível de ser dado por Kant, a saber, o conhecimento da coisa em si. Portanto, no texto, tratamos da noção schopenhaueriana de metafísica e de algumas características importantes da mesma, como a sua divisão em duas classes – a religião e a filosofia –, o que a diferencia da Física e quais são as suas fontes ou fundamentos. No texto é apontado também como surge a necessidade de um saber que alcance o que está além da representação ou dos fenômenos, tanto no interior do sistema filosófico schopenhaueriano – no mundo tomado como representação – como em um plano maior – denominado de *o problema do ideal e do real*. Por fim, apontamos que a fonte do conhecimento metafísico para Schopenhauer será a experiência interna e que através do corpo é que se tem o acesso à coisa em si, denominada então de Vontade. Deste modo classificamos a metafísica schopenhaueriana como imanente – significando com isso que tem seu fundamento no mundo mesmo – e crítica – no sentido de que não marca um retorno ao antigo dogmatismo criticado por Kant devido ao fato de pretender alcançar um conhecimento transcendente.

Palavras-chave: Schopenhauer, metafísica, corpo.

ABSTRACT

The dissertation aims to analyze the philosophy of Arthur Schopenhauer and point out the reasons for a immanent metaphysics as the most important feats of the philosopher, which means it performs the step considered impossible to be given by Kant, namely, knowledge of the thing itself. Therefore the text dealt with the notion of Schopenhauer's metaphysics and some important features of it, as its division into two classes - religion and philosophy - as distinct from physics and what are their sources or foundations. The text is also appointed as the need arises for one know that which is beyond the scope of representation and phenomena, both within Schopenhauer's philosophical system - the world taken as a representation - as in a larger plan - called the problem of optimal and the real -. Finally, we point out that the source of metaphysical knowledge to be Schopenhauer's inner experience and through the body is that you have access to the thing itself, then called the Will. Thus aim to Schopenhauer's metaphysics as immanent, meaning that it has its basis in the same world, and critical, in that it does not mark a return to the old dogmatism criticized by Kant because of the fact you want to achieve a transcendent knowledge.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
PARTE I	
1. UM MUNDO TOMADO COMO REPRESENTAÇÃO	15
2. O PROBLEMA DO IDEAL E DO REAL.....	33
PARTE II	
3. CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS CARACTERÍSTICAS E DA POSSIBILIDADE DE UMA METAFÍSICA	51
4. O CORPO COMO CHAVE PARA DECIFRAR O ENIGMA DO MUNDO	68
CONCLUSÃO	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

INTRODUÇÃO

Um dos caracteres mais distintos da filosofia de Arthur Schopenhauer, e talvez o mais importante, é a mudança que ele opera quando determina a razão como secundária no mundo e a Vontade como sendo primária¹. O homem, expressão em mais alto grau dessa Vontade cósmica, não é mais definido como sujeito racional, mas sim como sujeito do querer². A faculdade da razão (Vernunft), despotencializada por Kant através de um exame minucioso de suas capacidades, com Schopenhauer adquire uma função restrita aos conceitos, a única categoria das representações abstratas. Ao entendimento (Verstand) é dada a função de intuir o mundo, ou seja, de fabricar as representações intuitivas, das quais a razão apenas se servirá para dar origem aos conceitos³. Ainda no que se refere à noção de entendimento,

¹ O termo VONTADE (Wille) é utilizado por Schopenhauer para designar tanto a coisa-em-si quanto a vontade particular. Para diferenciarmos e sabermos quando se está falando de cada um em específico durante nosso trabalho, seguiremos o seguinte método: quando constar o termo vontade (com v minúsculo) é sobre a vontade particular que se estará tratando; quando se ler Vontade (com V maiúsculo) estaremos tratando da Vontade como coisa-em-si. Doravante, no último capítulo da dissertação, explicitaremos o motivo pelo qual Schopenhauer adotou o termo Vontade para designar a coisa-em-si.

² Schopenhauer concebe o sujeito de dois modos distintos: como aquele que conhece tudo e não é conhecido por ninguém (sujeito do conhecimento); e como aquele cujo núcleo central é a vontade, ou seja, aquele que deseja e quer (sujeito do querer). Segundo Schopenhauer, o sujeito se enraíza no mundo através do corpo, o qual servirá de fornecedor dos dados necessários para que, através da faculdade do entendimento, o sujeito construa o conhecimento intuitivo do mundo. Esse conhecimento intuitivo não é, porém, um conhecimento racional e sim um conhecimento intelectual (feito através do entendimento). Além disso é através do próprio corpo que o sujeito descobre que o que aquele é além de representação é vontade, surgindo assim a ideia de sujeito do querer, um sujeito movido pela vontade e não pela razão. De acordo com essas explicações é que Zöllner afirma que “Schopenhauer radicalmente revê o estatuto do corpo humano repensando a relação tradicional mente-corpo como uma identidade vontade-corpo” (ZÖLLER, 2006, p. 19). Em Schopenhauer, portanto, ao invés de termos uma dualidade corpo-mente, temos uma identidade (e não dualidade) corpo-vontade. Todos esses argumentos (sobre sujeito do conhecimento e do querer, o corpo e descoberta da vontade como aquilo que ele é além de representação) serão tratados ao decorrer deste trabalho.

³ Segundo Günter Zöllner, em seu texto *Schopenhauer on the Self*, “em seu relato sobre a faculdade de cognição, Schopenhauer enfatiza a diferença entre o entendimento (Verstand) e a razão (Vernunft), que ele explica como a diferença entre a capacidade de produzir conhecimento intuitivo e a capacidade de formar e empregar conceitos com base na prévia compreensão intuitiva das coisas” (ZÖLLER, 2006, p. 23). Segundo o próprio Schopenhauer, tal diferença não foi feita corretamente por Kant. É interessante notar também que, em sua *Crítica a filosofia kantiana*, ao enfatizar a ideia de que Kant não permite ao entendimento intuir, ele também aponta como grande erro de Kant “o fato de ele não ter separado de modo apropriado o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 549). Segundo Schopenhauer, se Kant fizesse tal separação, talvez também tivesse estabelecido essa diferença correta entre entendimento e razão.

Schopenhauer descarta a ideia kantiana das doze categorias, ficando apenas com a causalidade, e situa nele as formas do tempo e do espaço, formas que, segundo Kant, estariam presentes na sensibilidade. Em um plano geral, podemos afirmar que enquanto para Kant os dois troncos do conhecimento são a sensibilidade, como receptividade, e o entendimento, como espontaneidade, para Schopenhauer o conhecimento é construído pelo entendimento e pelo corpo⁴. Este último é, além de ponto de partida para o conhecimento fenomênico, chave para a decifração do enigma do mundo. É através do corpo que aquilo que é em si, ou seja, independente do sujeito e existente por si só, é revelado e, se opondo à afirmação kantiana de que a única metafísica possível seria a transcendental, o *real* é descoberto⁵. O que move o homem e todas as outras coisas do mundo não é a razão, mas sim um ímpeto cego e irracional, a saber, a Vontade.

O que move esse texto é a ideia de que, como resultado do empreendimento de Arthur Schopenhauer pela busca do *real*, tem-se não só uma nova metafísica, mas a única possível após a filosofia crítica kantiana. Uma metafísica que se pode chamar imanente devido, justamente, à noção de corpo como objetividade da Vontade⁶, ou seja, ao fato de que a essência do mundo não se encontra em um lugar distante e transcendente e nem nos é

⁴ Sobre o conceito de corpo e a sua importância na filosofia schopenhaueriana explicaremos detalhadamente mais adiante, já que um dos objetivos deste texto é apontar o modo como Schopenhauer o entende e a importância do mesmo para a constituição de uma metafísica.

⁵ Ao longo da dissertação utilizaremos termos como *transcendental*, *transcendente* e *imanente*. De um modo geral podemos entender *transcendental* como “aquém de toda experiência” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 119) e *transcendente* como “além de toda a experiência” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 119). A metafísica transcendente é, nesse sentido, aquela que ultrapassa o mundo, a fim de explicá-lo a partir de uma coisa diferente de algo que está no próprio mundo. O contrário disso seria a metafísica imanente, que explicaria o mundo a partir de algo que se encontra nele mesmo. Segundo Schopenhauer, “Kant só faz valer a metafísica como filosofia transcendental, ou seja, como a doutrina do elemento formal, como tal, contido em nossa consciência cognoscente, e como doutrina da limitação produzida por esse meio, em virtude da qual o conhecimento das coisas em si é impossível” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 119-120). Mas adiante, no terceiro capítulo de nossa dissertação, discutiremos sobre essa possibilidade de conhecer as coisas em si e, portanto, fundar uma metafísica. Porém, talvez fosse importante pensarmos desde já que os termos *transcendente* e *imanente* são termos que se referem mais precisamente à metafísica, enquanto que o termo *transcendental* diz respeito mais especificamente a epistemologia. Assim como o termo *transcendente* é o oposto de *imanente* (termos referentes à metafísica), podemos pensar o termo *transcendental* como o oposto de *empírico* (termos referentes à epistemologia).

⁶ Schopenhauer utiliza-se do termo *Objektität* (um neologismo criado por ele) ao invés de *Objektivität* (objetividade) com o intuito de melhor expressar o caráter imediato da entrada em cena da Vontade.

dada por revelação, mas sim por algo presente no próprio mundo, pelo corpo do sujeito que representa esse mundo em seu cérebro.

O objetivo aqui é analisar essa metafísica schopenhaueriana a partir de algumas hipóteses. No primeiro momento de nossa dissertação consideraremos a necessidade do fundamento de uma metafísica sob dois aspectos diferentes. Primeiramente no interior do sistema filosófico schopenhaueriano, onde veremos que Schopenhauer define claramente o lado *ideal* do mundo e o denomina *representação*, mas descobre que essas representações, mais precisamente as denominadas *representações intuitivas*, carecem de um substrato que as conceda um significado. Depois, ainda no primeiro momento do texto, iremos abordar como a necessidade metafísica no homem toma o formato, segundo o próprio Schopenhauer, de uma questão específica dentro da tradição filosófica: a pergunta sobre o lado *real* do mundo. Em outras palavras, consideraremos a necessidade do fundamento de uma metafísica para dar uma resposta ao problema que Schopenhauer denomina de problema do ideal e do real, um problema sobre o qual se debruçaram, segundo ele, diversos filósofos modernos. Também tentaremos mostrar que Schopenhauer parte da tentativa kantiana por resolver essa questão, ainda que Kant tenha declarado não ser possível o encontro daquilo que ele denominou como *coisa-em-si*⁷.

Na segunda parte de nossa dissertação, analisaremos o projeto de Schopenhauer que visa fundar uma nova metafísica pós-kantiana e encontrar a coisa-em-si declarada como incognoscível por Kant. Analisaremos, primeiramente, a metafísica no que diz respeito às suas características (conceito, existência da necessidade metafísica no homem, divisão em classes

⁷ Segundo Schopenhauer Kant conseguiu diferenciar o lado ideal do lado real do mundo, embora não tenha delimitado com precisão o lado real por não identificá-lo com a Vontade. Contudo, é preciso observar que quando Schopenhauer fala da tentativa kantiana por solucionar o problema do ideal e do real, ele está utilizando-se da filosofia kantiana com propósitos específicos. O principal objetivo de Kant era talvez delimitar os limites do conhecimento humano e o seu funcionamento, um problema epistemológico e não metafísico. Através de sua *Crítica da razão pura* ele acaba por diferenciar fenômeno (ideal) e coisa-em-si (real). Porém, essa tentativa em resolver o problema do qual Schopenhauer se refere, principalmente em delimitar o que seja a coisa-em-si, não era a principal preocupação de Kant. É claro que isso não altera a perspectiva de que Schopenhauer parte da filosofia kantiana para resolver o problema. Porém, a meu ver, Schopenhauer talvez não continue exatamente o projeto kantiano, mas se empenha em um novo projeto a partir do resultado do exame kantiano dos limites do conhecimento.

e diferença com a Física) e à possibilidade de sua existência. Veremos a metafísica entendida por Schopenhauer como uma necessidade inerente ao homem e teremos algumas informações importantes, como o entendimento do que seja metafísica, a concepção schopenhaueriana de que existem duas classes diferentes de tal ciência, a impossibilidade da Física de alcançar o conhecimento metafísico e o modo como Schopenhauer enfrenta a afirmação kantiana de que é impossível se ter acesso ao em si do mundo. Por último, abordaremos a metafísica sob o aspecto que consideramos mais importante para o seu fundamento, a saber, sob a perspectiva de que a noção de corpo é a peça chave e essencial à fundação de tal ciência e a Vontade é a coisa-em-si.

Quanto à divisão do texto que resultou de nossa pesquisa, ele está organizado em quatro capítulos.

No primeiro capítulo iremos expor o lado do mundo tido como ideal por Schopenhauer e denominado por ele de *representação*. Neste capítulo, apresentaremos a filosofia transcendental do autor de *O mundo como Vontade e como representação*. Além disso, daremos ênfase à noção de corpo como objeto entre objetos e como objeto imediato, mostrando que o mesmo é responsável, junto com o entendimento, pela intuição do mundo. Por fim, veremos que a necessidade em buscar o em si do mundo não é, para Schopenhauer, apenas derivada do problema iniciado por Descartes e levado a cabo por ele próprio – o problema do ideal e do real - mas também que aparece naturalmente no interior de sua filosofia, sendo a consumação dessa busca necessária para a completude do seu próprio sistema e para que a sua filosofia não recaia no problema do solipsismo.

No segundo capítulo, apresentaremos uma análise do que Schopenhauer chama de problema do ideal e do real, com a intenção de mostrar o diálogo do filósofo com a tradição filosófica anterior a ele e apontar a hipótese de que, ao fundar uma metafísica, Schopenhauer pretende não apenas descobrir o conteúdo das representações intuitivas, mas também operar de um modo correto a distinção entre aquilo que é subjetivo e aquilo que é objetivo em nosso conhecimento, em outros termos, definir o que é ideal e o que é real no mundo. Tal problema, como veremos, inicia-se em Descartes e,

portanto, já se encontrava como caráter distinto da filosofia moderna antes de Schopenhauer. Porém, este se colocará como aquele que resolve a questão, mas sem desmerecer a contribuição de filósofos como Berkeley, Locke e Kant, sem os quais seu feito não seria possível. O capítulo terminará falando do modo como Kant tratou a questão e de que maneira podemos dizer que Schopenhauer parte da filosofia kantiana ao tentar ele próprio resolvê-la. É importante notar, no entanto, que a base da análise do problema do ideal e do real em nosso texto é a própria obra de Schopenhauer, sendo que é ele que fornece, através de alguns de seus escritos, informações acerca das filosofias daqueles que se debruçaram de algum modo sobre o tema em questão.

Tanto o primeiro quanto o segundo capítulo tendem a apontar, em certo sentido, para um mesmo problema: a pergunta sobre o real ou a coisa em si. No primeiro capítulo, veremos que Schopenhauer, ao determinar o funcionamento do mundo como representação, termina por perceber que, para que este não seja um mero fantasma, tem de existir algo que seja real e que exista para além da representação. Além disso, esse substrato do mundo, se descoberto, resolverá o problema da falta de conteúdo das representações intuitivas. No segundo capítulo, terminaremos por ver que Schopenhauer parte da divisão kantiana do mundo como fenômeno e como *coisa-em-si*, porém que essa última permanece em Kant como um *x* indecifrável. Portanto, o que queremos deixar claro na primeira parte de nosso trabalho é a necessidade de uma metafísica para resolver as questões que ali serão postas.

No terceiro capítulo esboçaremos algumas ideias acerca da metafísica em Schopenhauer e da necessidade que o homem tem de obter uma explicação para os fenômenos do mundo. O ponto principal deste capítulo talvez seja o modo como Schopenhauer lidará com o problema da fonte ou do fundamento de todo conhecimento metafísico.

No quarto e último capítulo, apresentaremos a noção de corpo como objetividade da Vontade. Veremos que o corpo nos dá o acesso ao lado real do mundo, que através dele é que Schopenhauer descobre a *coisa em si* declarada como não passível de ser conhecida por Kant, enfim, que o corpo, assim como todo o mundo, é Vontade. No entanto, além de permitir o encontro do lado *real* dos fenômenos, em certo sentido é o corpo que permitirá

caracterizar a nova metafísica fundada por Schopenhauer após Kant como uma metafísica imanente e não transcendente.

PARTE I

1. UM MUNDO TOMADO COMO REPRESENTAÇÃO.

Schopenhauer inicia sua obra magna, intitulada *O mundo como vontade e como representação*, expressando a primeira verdade de sua filosofia, que vale em relação a cada ser que conhece, mesmo que somente o homem a possa ter na consciência de modo claro e refletido. Tal verdade é: “O mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p.43). O que essa primeira verdade expressa é que o mundo que nos cerca existe tão somente em relação a outro, em relação àquele que representa. Nesse sentido o homem não conhece sol algum e terra alguma, mas apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. O mundo é tão somente objeto para um sujeito, mera representação. Entenda-se por representação um determinado “processo fisiológico muito complicado que se opera no cérebro de um animal e cujo resultado é a consciência de uma imagem no próprio cérebro” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 209 – 210). A afirmação de que o mundo é representação, equivale, portanto, à afirmação de que ele é apenas objeto para o sujeito, intuição de quem intui, imagem em nossa mente, ou até mesmo mera aparência. Quanto a esse último termo, podemos justificá-lo pelo fato de que a representação não revela por si mesma a sua essência última, fazendo com que nós possamos apenas conhecer a aparência das coisas representadas⁸. Schopenhauer, no §3 de sua obra magna, diz que essa visão apresentada por ele compartilha no essencial com diversas ideias de filósofos que o antecederam. Quando Heráclito discorria acerca do fluxo eterno das coisas e Platão desvalorizava o objeto sensível como aquilo que sempre vem a ser, mas nunca é, eles estavam compartilhando da ideia de que o mundo é mera representação, de que possui uma existência relativa, condicionada. Do

⁸ Nisto consistirá o que Schopenhauer denomina de *problema do ideal e do real*. Sobre tal problema iremos nos debruçar no segundo capítulo de nosso texto.

mesmo modo o faz Kant, quando contrapõe o mero fenômeno com a coisa em si. Enfim, nos diz Schopenhauer

Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou o pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49)

Para Schopenhauer, portanto, o que todos esses filósofos pensam e dizem, assim como o que a sabedoria milenar dos indianos expressa, é a ideia de um mundo existente apenas como representação. Esse mundo como representação, segundo ele, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis, sem as quais nenhum mundo intuitivo é possível. Uma é o objeto e outra é o sujeito ⁹.

[...] o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o OBJETO, cuja forma é espaço e tempo, e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa. (SCHOPENHAUER, 2005, p.46)

Como podemos observar acima, enquanto que em uma das metades essenciais ao mundo como representação, a saber, o objeto, se dá a pluralidade, justamente pelo fato de sua existência ser condicionada pelas formas do tempo e do espaço, a outra metade, o sujeito, existe inteiro e indiviso em cada ser que representa. Segundo essa característica, portanto, “um único ser que representa, com o objeto, completa o mundo como representação tão integralmente como uma milhão deles” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46). O sujeito, segundo essa divisão, é tido como sustentáculo do mundo, já que este é intuído no tempo e no espaço, formas que residem *a priori* em nossa consciência e são condições de possibilidade de aparecimento do objeto. É por isso que o sujeito, segundo Schopenhauer, não pode ser conhecido, porque

⁹ É importante notar que essa divisão e interdependência entre objeto e sujeito é, segundo Schopenhauer, uma divisão anterior à própria representação, dado o fato de que a representação só é possível através desses dois elementos.

tempo e espaço são condições de conhecimento, e o sujeito não se encontra nem no tempo nem no espaço para que possa ser conhecido, mas ao contrário, estes se encontram nele. Pelo mesmo motivo, não podemos aplicar a ele a pluralidade que aplicamos ao objeto, porque a ele não se aplica as formas do tempo e do espaço, mediante as quais se dá a pluralidade. Aqui vemos que o filósofo adota a doutrina kantiana da idealidade do tempo e do espaço, tomando como certo o fato destas formas residirem *a priori* no sujeito. De acordo com isso, segundo Schopenhauer, “antes de Kant estávamos NO tempo; agora, o tempo está em nós” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 534). E ainda:

[...] tempo, espaço e causalidade – também podem ser encontradas e completamente conhecidas partindo-se do sujeito, sem o conhecimento do objeto, isto é, na linguagem de Kant, residem *a priori* em nossa consciência. Ter descoberto isso é um dos méritos capitais de Kant, e bem grande. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46)

Além do tempo, como podemos observar no trecho anteriormente citado, o espaço e a causalidade também residem, segundo a filosofia schopenhaueriana e de acordo com as descobertas de Kant, *a priori* no sujeito. Nesse sentido, segundo Jair Barboza, no processo de construção do mundo como representação o sujeito é “uma espécie de artesão que possui *a priori* três formas puras de conhecimento” (Barboza, 1997, p. 30). Schopenhauer utiliza-se da expressão *princípio de razão* para designar de forma geral “todas essas formas do objeto das quais estamos conscientes *a priori*” (Schopenhauer, 2005, p. 46) e com as quais construímos as nossas representações.

O conteúdo do princípio de razão é a forma essencial de todo objeto e precede a ele como tal, ou seja, é a maneira universal de todo ser-objeto. Mas, desse modo, o objeto pressupõe em toda a parte o sujeito como seu correlato necessário. Sujeito que permanece sempre fora do domínio de validade do referido princípio. (Schopenhauer, 2005, p. 56)

Tal princípio é explanado por completo em sua tese de doutorado intitulada *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, na qual ele afirma

ser a sua obra um tratado que deve ser considerado como o cimento de seu sistema filosófico. Ainda no prólogo, o filósofo define sua dissertação como “uma breve teoria do conjunto de nossas faculdades cognitivas” (Schopenhauer, 1950-B, p. 26). Nessa obra Schopenhauer define o princípio como “uma expressão comum a vários conhecimentos dados *a priori*” (SCHOPENHAUER, 1950-B, p. 30) e fala da necessidade de enunciá-lo por meio de uma fórmula: “Nada existe sem uma razão de ser” (SCHOPENHAUER, 1950-B, p. 30). Esse princípio se aplica a todos os fenômenos, ou seja, a todo o mundo como representação, através de suas quatro raízes: princípio da razão do devir, que se aplica a todas as representações intuitivas; princípio de razão de conhecer, que se aplica a todas as representações abstratas, ou seja, aos conceitos; princípio de razão de ser, que se aplica ao espaço e ao tempo; e princípio de razão de agir, que se aplica ao sujeito do querer, ou seja, ao seu agir conforme a lei de motivação.¹⁰ Nota-se que neste ponto a filosofia de Schopenhauer pretende-se uma filosofia transcendental, ou seja, “ela investiga e estabelece ao seu modo as formas *a priori* da mente que possibilitam o mundo” (BARBOZA, 2003, p. 24). Por transcendental podemos entender “a indicação daquilo que é certo *a priori*

¹⁰ Segundo White, em seu texto *The Fourfold Root*, “a afirmação básica da Quádrupla Raiz é que o mundo cotidiano é composto de objetos de quatro classes” (WHITE, 2006, p. 64). Ele nos diz que questões específicas podem ser feitas para as várias classes e que tais questões sempre poderão ser respondidas, isso porque há sempre uma razão ou porque nada existe sem uma razão de ser.

“Para começar, os objetos reais estão sujeitos a alterações, e em frente a qualquer alteração a pergunta ‘Por que isso ocorre?’ pode ser feita e, em princípio, respondida. Há sempre uma razão. Em segundo lugar, conceitos combinados de forma adequada constituem juízos verdadeiros, e de qualquer juízo de verdade a pergunta ‘Por que é verdade?’ pode ser feita e, em princípio, respondida. Em terceiro lugar, o tempo e o espaço são constituídos de partes e de qualquer parte a pergunta ‘Por que possuem sua caracterização de propriedades matemáticas?’ pode ser feita e, em princípio, respondida. Novamente, há sempre uma razão. Finalmente, agentes humanos executam ações, e sobre qualquer ação a pergunta ‘Por que é executada?’ pode ser feita e, em princípio, respondida. Mais uma vez, há uma razão.” (WHITE, 2006, p. 64-65)

White ainda nos diz que

“As razões em questão são razões suficientes, e desde que elas se dividam em quatro tipos, fornecendo respostas a perguntas específicas sobre as quatro classes de objetos, podemos dizer que cada classe é governada por uma forma especial do princípio da razão suficiente, a princípio, afirmando na sua forma mais geral de que nada é sem um motivo ou uma explicação de porque é. As quatro formas do princípio, portanto, resultantes são as seguintes: todas as mudanças em um objeto real tem uma causa, a verdade de cada sentença verdadeira repousa sobre algo que não ela própria, todas as propriedades matemáticas são baseadas em outras propriedades matemáticas, cada ação tem um motivo.” WHITE, 2006, p. 64-65).

unicamente devido à sua origem subjetiva e como elemento puramente formal” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.20).

Voltando à questão da necessidade múltipla entre sujeito e objeto, Schopenhauer afirma que ela não está contida na fórmula que expressa a primeira verdade schopenhaueriana. Segundo ele, quando digo que o mundo é minha representação, acabo apenas por afirmar a dependência do objeto – o mundo – com relação ao sujeito que conhece, e não o caso contrário, ou seja, que o sujeito também está condicionado, em certo sentido, pelo objeto.

[...] *o mundo é minha* representação contem algo inadequado, porque, em primeiro lugar, é uma fórmula incompleta, posto que o mundo é algo mais que minha representação (a Vontade, que é a coisa em si), e até porque o ser representação não está para ele mais que um atributo contingente, e logo porque somente quer dizer que o objeto está condicionado pelo sujeito, sem indicar ao mesmo tempo, que o sujeito enquanto tal também está condicionado pelo objeto. (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.20)

De acordo com isso, para Schopenhauer, seria tão falso afirmar que o mundo como objeto seguiria existindo ainda que não houvesse sujeito, assim como afirmar que o sujeito seria um ser que conhece ainda que não houvesse objeto a ser conhecido ¹¹. Também é importante notar que nenhuma das metades é a causa da outra, pois a divisão entre sujeito e objeto é, segundo Schopenhauer, condição primeira para que o mundo como representação exista e anterior ao uso do próprio princípio de causalidade. Isso nos impede de situar Schopenhauer ao lado do idealismo tido por ele como errôneo, um idealismo que deriva o objeto inteiramente do sujeito como sua causa, igualmente aquele que o filósofo critica, por exemplo, na filosofia de Fichte ¹². Segundo Jair Barboza, com a afirmação de que o mundo é minha representação Schopenhauer pretende se desviar do idealismo e do realismo, isso porque o primeiro coloca como ponto de partida do conhecimento o sujeito e deduz dele o objeto, enquanto que o segundo coloca o objeto como ponto de partida do conhecimento e deduz dele o sujeito. A representação, no entanto,

¹¹ “Uma consciência sem objeto não é consciência”. (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 20).

¹² Conferir tal crítica no §5 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*. De igual maneira ele critica, na mesma passagem, o realismo, que segundo ele, coloca o objeto como causa e seu efeito no sujeito.

pressupõe um envolvimento simultâneo de ambas as partes, não existindo uma relação de causa e efeito entre elas ¹³.

Neste contexto de um mundo considerado apenas como representação e como ideal, ou seja, dependente de um sujeito, é que aparecerá a primeira consideração da noção de corpo. Aqui temos que frisar que o modo como Schopenhauer entende o corpo e o situa dentro da sua própria filosofia é indispensável para a constituição de sua metafísica, embora neste primeiro capítulo o vejamos de um modo menos decisivo. Em *O mundo como Vontade e como representação*, o autor afirma que “o corpo é objeto entre objetos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45); que “nos é objeto imediato” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 63) e que “é a OBJETIDADE da minha vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 160). Cada uma dessas acepções tem a sua importância no sistema filosófico de Schopenhauer. A primeira afirmação, a de que o corpo é objeto entre objetos, e a segunda, a de que o corpo é objeto imediato, estão enraizadas na visão de mundo schopenhaueriana exposta no *Livro primeiro* da referida obra. A ideia principal deste primeiro livro, como já mencionamos, é a de que o mundo é apenas representação, ou seja, de que o mundo inteiro é objeto para o sujeito. Quando Schopenhauer afirma que o corpo é objeto entre objetos, está dizendo que, assim como o restante do mundo, ele também é mera representação. Enquanto mera representação a sua importância está no fato de que o sujeito se enraíza no mundo como indivíduo através dele, o que vai possibilitar um duplo entendimento do corpo pelo sujeito e levará este até o conhecimento de que o corpo é, além de representação, objetividade da Vontade. Além disso, Schopenhauer nos diz que embora o corpo seja objeto entre objetos, ele nos é objeto imediato. Com isso, o autor quer nos dizer que o corpo é o ponto de partida para o conhecimento do mundo. Ele é um dos sustentáculos do mundo sensível, junto com o entendimento. É o corpo que fornece dados para que o entendimento possa intuir o mundo, para que haja representação. Sem ele, o entendimento não teria com o que trabalhar, de onde partir. Nesse sentido, ele é colocado por

¹³ Para tal discussão conferir o início do segundo capítulo de *Schopenhauer, a decifração do enigma do mundo* (BARBOZA, 1997).

Schopenhauer no centro da teoria do conhecimento, sendo que é condição para a apreensão intuitiva do mundo.

Na citação a seguir aparece a primeira menção ao corpo em *O mundo como vontade e como representação*.

[...] neste primeiro livro, é necessário considerar separadamente o lado do mundo do qual partimos, o lado da cognoscibilidade, e, por seguinte, considerar sem resistência todo tipo de objeto existente, até mesmo o próprio corpo [...] apenas como representação, designando-os mera representação. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45)

Como já havíamos observado, o corpo deve ser considerado, em um primeiro momento, mera representação, objeto para um sujeito. É claro que ele é algo além de representação, assim como tudo no mundo, mas deve ser considerado, segundo Schopenhauer, apenas de um modo unilateral neste primeiro momento. Schopenhauer afirma que tal consideração é arbitrária, assim como a consideração do mundo apenas segundo a primeira verdade expressada em sua filosofia também o é. Toda representação, como vimos anteriormente, só é possível de ser pensada sob a divisão entre sujeito e objeto, pois o objeto existe tão-somente para o sujeito e, portanto, “tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar-condicionado pelo sujeito, existindo apenas para esse” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44). O mundo é apenas objeto para um sujeito e, portanto, apenas representação. Assim também o corpo é objeto de representação para um sujeito. Isso fica claro na passagem a seguir:

Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, 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. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto de conhecimento. Objeto, contudo, já é o seu corpo, que, desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido à lei deles, embora seja objeto imediato. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45)

Schopenhauer define, nessa passagem, o sujeito como sendo aquele que conhece sem ser conhecido por ninguém. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, mas somente enquanto conhece, pois enquanto é conhecido é tão somente corpo. Este, nesse sentido, é objeto para o sujeito, objeto entre objetos, nada mais. Porém, no final da referida passagem, o corpo é chamado de objeto imediato, indicando uma segunda noção referente ao mesmo. Para entender porque o corpo é assim chamado, procuremos compreender o que é o entendimento para Schopenhauer e qual é a sua função, pois tal explanação nos levará à noção de objeto imediato.

Na filosofia schopenhaueriana o entendimento aparece como uma faculdade de conhecimento, responsável justamente pela intuição do mundo sensível¹⁴. Do mesmo modo que o objeto só existe para o sujeito, diz o filósofo em questão, “cada classe especial de representação só existe para uma determinação igualmente especial do sujeito, que se nomeia faculdade de conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53). A faculdade que interessará para que possamos entender de um modo adequado a noção de corpo como objeto imediato é o entendimento. Assim como o correlato subjetivo das formas vazias do tempo e do espaço, segundo Schopenhauer, é a sensibilidade pura - ou seja, é na sensibilidade pura do sujeito que residem o tempo e o espaço - o correlato subjetivo da causalidade ou da matéria é o entendimento.

O correlato subjetivo da matéria, ou causalidade [...] é o ENTENDIMENTO, que não é nada além disso. Conhecer a causalidade é sua função exclusiva, sua única força [...] Por seu turno toda causalidade, portanto toda a matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento. A primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53)

¹⁴ Uma das críticas de Schopenhauer à Kant está baseada nesta noção de entendimento. Segundo ele “[...] em Kant, não era permitido ao entendimento ser aplicado à intuição. O entendimento devia apenas PENSAR [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 558). O problema, segundo Schopenhauer, é que, deste modo, na filosofia kantiana “este mundo intuitivo existiria para nós mesmo se não tivéssemos entendimento algum, que ele chega em nossa cabeça de uma maneira completamente inexplicável, o que Kant indica com frequência justamente pelo emprego de sua estranha expressão de que a intuição seria DADA” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 553) ou com a expressão “o empírico da intuição é DADO de fora” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 551). Portanto, com essa ideia de entendimento como responsável pela intuição do mundo, Schopenhauer pretende refutar essa ideia kantiana de intuição como apenas dada de fora.

Percebe-se que Schopenhauer menciona o entendimento como correlato subjetivo da matéria ou da causalidade, isso porque segundo ele a causalidade, ou o fazer efeito, é a essência da matéria ¹⁵. Para Schopenhauer a aparição da matéria se dá no tempo e no espaço, contudo, estes não são suas maneiras de aparecer e sim onde aparecem. A maneira de aparecer da matéria é fazendo efeito, o seu *efetuar* (*Wirken*) é toda a sua essência. Apenas fazendo efeito é que ela preenche o tempo e o espaço. Sua ação sobre o que Schopenhauer chama de objeto imediato, o corpo, condiciona a intuição, na qual unicamente a matéria existe. Podemos tentar entender isso melhor através da análise de como se dá a intuição segundo o autor em questão.

Primeiro lembremos de que sujeito e objeto são correlatos necessários, que é preciso tanto sujeito quanto objeto para que haja o mundo, que não há objeto sem sujeito nem sujeito sem objeto. A intuição começa quando o corpo recebe dados de fora, então o entendimento transforma estes dados e os intui como objeto no tempo e espaço. A intuição é o momento em que o entendimento transforma os dados e os joga como objeto no tempo e espaço. Mas o entendimento só tem com o que operar se o corpo receber dados. Estes, por sua vez, só chegaram ao corpo se a matéria fizer efeito sobre ele, condicionando a intuição. Portanto, a matéria para existir precisa fazer efeito sobre o corpo. Sua maneira de aparecer é fazendo efeito. Sua essência é, nesse sentido, a causalidade. Schopenhauer observa ainda que mesmo quando um objeto faz efeito sobre o outro, este efeito só é conhecido através do efeito que ambos fazem no corpo. Através da mudança que ocorre sobre este é que se percebe que dois outros objetos, por exemplo, se colidem. Aqui também é bom observar que um objeto apenas faz efeito sobre outro objeto, pois o corpo também é objeto.

Segundo o trecho citado anteriormente, o entendimento é a faculdade responsável pela intuição do mundo sensível, pela intuição da matéria. É função do entendimento conhecer a causalidade, ou seja, conhecer a causa a partir do efeito. E é aí que o corpo tem seu papel fundamental no que

¹⁵ “Causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria. Seu ser é seu fazer-efeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 50)

tange ao mundo como representação, pois o efeito a partir do qual o entendimento tem de conhecer a causa é o efeito sobre o corpo físico. Portanto, sem o corpo o entendimento não conseguiria e nem poderia cumprir o seu papel fundamental. Conforme isso Schopenhauer afirma:

[...] jamais se poderia chegar a tal intuição se algum tipo de efeito não fosse conhecido imediatamente, servindo assim como ponto de partida. Este, contudo, é o efeito sobre os corpos animais. Nesse sentido, os corpos animais são os OBJETOS IMEDIATOS do sujeito; a intuição de todos os outros objetos é intermediada por eles. As mudanças que cada corpo animal sofre são imediatamente conhecidas, isto é, sentidas, e, na medida em que esse efeito é de imediato relacionado à sua causa, origina-se a intuição desta última como um OBJETO (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53)

Para Schopenhauer, como já vimos, a intuição do mundo sensível se inicia quando as mudanças dos corpos físicos são imediatamente conhecidas, ou seja, sentidas. Então esse efeito é de imediato relacionado à sua causa pelo entendimento e no entendimento, originando-se a intuição da causa como um objeto. Quando se fala que um animal, por exemplo, sente e intui, podemos identificar tanto o papel do corpo quanto do entendimento: sente através do corpo e intui através do entendimento. Nesse sentido, para Schopenhauer toda intuição é intelectual. Tal processo, diz ele, não ocorre por arbítrio, “mas é imediata, necessária, certa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53 – 54). Imediatamente é o modo de o entendimento conhecer, ele transforma de um só golpe a sensação em intuição. Essa sensação, contudo, não é intuição, mas apenas sensação abafada, meros dados para o entendimento. “O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 54). Só o corpo com as sensações não conseguiriam, portanto, intuir o mundo sensível. Mas o entendimento, por sua vez, nunca seria usado se não houvesse algo de onde ele partisse. O que nos leva a concluir que é necessário ambos, entendimento e objeto imediato, para que exista o mundo intuitivo.

Em sua dissertação, *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer defende que os sentidos não fornecem por si só

conhecimento do mundo e das coisas, como o querem alguns filósofos que afirmam ser o conhecimento do mundo exterior coisa dos sentidos. O conhecimento empírico que adquirimos das coisas, segundo Schopenhauer, tem como seu maior construtor o entendimento e não os sentidos. As sensações que afetam os sentidos são subjetivas, e como tal, nada possuem de objetivo. Um conhecimento do mundo exterior somente através das sensações não é, portanto, possível. Somente quando o entendimento entra em atividade, utilizando a lei da causalidade (sua forma especial e *a priori*), é que se opera uma transformação, então as impressões subjetivas passam a ser conhecimento objetivo. Neste processo o entendimento concebe as impressões dos órgãos corporais como efeitos, que, como tais, devem ter suas correspondentes causas. Ao mesmo tempo chama em seu auxílio o espaço (a forma da sensibilidade exterior que reside igualmente no sujeito), para que se possa localizar essa causa fora do organismo e perceber o exterior. Esta operação do entendimento, diz Schopenhauer, não é uma operação discursiva realizada por meio de conceitos e palavras e *in abstracto*, e sim uma operação intuitiva e completamente imediata. Por si só, no entendimento e pelo entendimento, se apresenta o objeto, o real, o mundo corpóreo. Segundo isto, a sua missão é criar o mundo objetivo. O mundo não se encontra já fabricado e também não entra no cérebro pela sensibilidade dos órgãos. Os sentidos nos dão apenas a matéria prima, o conhecimento do mundo exterior vai ser nos dado pelo entendimento. Nosso conhecimento empírico é, portanto, um conhecimento intelectual.

Segundo Schopenhauer, apenas dois sentidos contribuem para o conhecimento objetivo: a vista e o tato. Os três sentidos restantes são essencialmente subjetivos, pois não contribuem para a determinação de relações espaciais, sendo que o espaço é a forma de apreensão do conhecimento, no qual unicamente se podem representar os objetos. Esses três sentidos nos revelam sim a presença de objetos, porém já de outro modo conhecidos. Somente a visão e o tato fornecem dados para que o entendimento faça a construção do mundo objetivo. Um cego sem mãos poderia construir uma representação do espaço em sua total regularidade, porém do mundo objetivo somente teria uma representação confusa e não

conhecimento. Tem que se entender que a vista e o tato não fornecem o conhecimento, mas tão somente a matéria prima do mesmo. Por isso é importante, diz Schopenhauer, fazer a distinção entre a impressão mesma, isolada do que a acrescenta o entendimento, e o conhecimento, pois estamos tão acostumados a passar diretamente da sensação a sua causa que não nos detemos na sensação mesma. O tato e a visão desempenham cada um o seu trabalho, ajudando-se e completando-se mutuamente. A vista alcança distâncias sem o contato; é capaz de perceber as matizes da luz, das cores, da transparência; fornece ao entendimento dados concretos com os quais este constrói a figura, o tamanho, a distância. O tato necessita do contato para proporcionar dados, dados que são tão certos que se pode considerar este sentido como o sentido fundamental. O tato fornece os dados para o conhecimento do tamanho, figura, dureza, umidade, suavidade, temperatura, etc.

Porém, diz Schopenhauer, em todos estes dados não há a mínima quantidade de conhecimento, o qual é obra exclusiva do entendimento. Quando eu oprimo a mesa com minha mão, na sensação que tenho não há menor idéia de firmeza e coesão das partes que compõem a mesa, somente quando o entendimento passa da sensação a causa que a produz, ele reconstrói um corpo com determinadas qualidades (solidez, impenetrabilidade e dureza).

É necessário para se construir o conhecimento, as noções de tempo e espaço. Se eu não as tiver, não chegarei nunca, através da mera sucessão de sensações, a formar uma representação de um objeto. O intelecto tem que levar em si mesmo, anterior a toda experiência, a intuição do tempo, do espaço e possuir também (*a priori*) a noção de causalidade, para passar da simples sensação empírica a sua causa e forjar logo um corpo. Quanta distância, exclama Schopenhauer, há entre a mera sensação e as idéias de causalidade, materialidade e movimento no espaço por meio do tempo. Através da sensação da mão poderíamos reconstruir a idéia de espaço, mas não a ação de uns corpos sobre os outros, nem as qualidades de extensão, impenetrabilidade, coesão, dureza, repouso e movimento (portanto o fundamento do mundo objetivo). Isto somente é possível porque o entendimento possui *a priori* a

noção de espaço e a lei de causalidade. A existência destas formas anteriores a toda experiência é no que consiste o próprio entendimento. Em suma, diz Schopenhauer:

[...] tempo, espaço e causalidade não se formam nem pela vista nem pelo tato, nem tem sua origem de modo algum no exterior, pelo contrário, tem uma origem interior, intelectual e não empírica; do que se segue que a intuição do mundo corpóreo é essencialmente um processo intelectual, obra da inteligência, na qual as sensações dos sentidos somente proporcionam a ocasião e os dados para a determinação dos casos particulares [...] (SCHOPENHAUER, 1950-B, p. 79)

Schopenhauer também nos dá uma análise detalhada sobre o sentido da visão. Segundo ele os dados imediatos da visão se limitam às impressões da retina, todas ligadas a impressões das gradações de claro e escuro, ou seja, das cores. Estas impressões são também puramente subjetivas, sem o entendimento chegaria a nossa consciência algo parecido com a visão de uma paleta cheia de cores. O que o entendimento faz, construir um mundo tão rico e variado com uma matéria tão limitada como o claro/escuro e as cores, o faz com a ajuda que a sensibilidade lhe proporciona. Isto consiste, diz Schopenhauer, primeiramente em que a retina é suscetível a justaposições de impressões. Em segundo lugar em que a luz se propaga em linha reta. E por último em que a retina possui a propriedade de perceber também a direção em que é afetada pela luz imediatamente. O passo do entendimento ao objeto que é causa da impressão na retina, supõem já o conhecimento da lei de causalidade, como também o do espaço (ambos constituindo o entendimento que da mera sensação cria o conhecimento). O que o entendimento faz primeiramente é restabelecer em sua posição normal a impressão dos objetos que ferem a retina em forma invertida. Se a visão consistisse em uma mera sensação, então veríamos os objetos invertidos, e o perceberíamos como algo que está no interior do olho. Porém o que ocorre é que o entendimento com sua lei de causalidade, refere a impressão recebida à uma causa determinada, toma da sensação os dados da direção de onde vem a luz, segue a direção das duas linhas (raios propagados pelo objeto) até encontrar a causa, desfaz, ao percorrer esse caminho, a inversão dada na

retina, e representa a causa como objeto no espaço na posição em que desfere os raios (não na posição em que os raios entram na retina). A segunda operação que o entendimento realiza no que diz respeito a visão, é simplificar a imagem duplicada que esta recebe do objeto, pois cada olho recebe uma imagem e, no entanto, a vemos como um só objeto. Schopenhauer explica que quando observamos um objeto não muito distante, nossas linhas de visão (de cada olho) formam um vértice cujo ângulo é o objeto, essas linhas vão ferir o ponto central de cada retina. Cada ponto afetado de um olho corresponde geometricamente ao do outro (por exemplo, o raio atinge tanto o lado esquerdo do olho esquerdo como o lado direito do lado direito) e o entendimento reconhece isso, procura apenas uma causa e transforma as duas imagens em um só objeto. O mesmo ocorre com o tato quando pegamos uma bola, pois a sentimos com os dez dedos, porém o entendimento nos remete a apenas um objeto. Schopenhauer aponta ainda as falsidades de uma explicação fisiológica da visão única, dizendo que se fosse uma coisa fisiológica os olhos se corresponderiam fisiologicamente (o que não ocorre) e não apenas geometricamente. Também diz que é falsa a hipótese de um cruzamento de nervos óticos na sua entrada no cérebro. A terceira operação do entendimento, segundo ele, é a que acrescenta a terceira dimensão. Pois, apesar dos corpos ocuparem três dimensões no espaço, a sensação da vista é apenas planimétrica. A qualidade estereométrica da percepção nos é acrescentada pelo intelecto. Os dados desta operação são a direção em que o olho recebe a impressão, os limites da mesma e as gradações de claro e escuro. Assim a inteligência consegue distinguir entre um disco e uma esfera. Como as outras operações, a da unificação da visão dos olhos também ocorre tão rápida e imediatamente que só se chega o resultado até a consciência. A quarta operação do entendimento consiste no conhecimento da distância em que o objeto se encontra de nós, porém isto não é mais que a terceira dimensão. A impressão ótica nos proporciona a direção em que os objetos nos afetam, porém não a distância. A distância tem que ser determinada pelo intelecto. O principal dado para essa operação é o ângulo de visão sob o qual se representa o objeto, porém o ângulo de visão não pode decidir tudo por si só, pois um mesmo ângulo pode corresponder a um objeto pequeno ou a um

grande. Schopenhauer aponta mais quatro dados que ajudam nesta operação: a mutação interna do olho (o aparato refrator do olho encolhe e aumenta dependendo da distância do objeto); o ângulo visual formado pelas linhas de visão dos dois olhos (o ângulo será mais pequeno quanto mais longe o objeto estiver, e mais grande quanto mais perto o objeto estiver); a perspectiva do ar; e finalmente o tamanho dos objeto interpostos.

Essa análise do processo da visão é importante, pois demonstra que a atividade do entendimento é predominante, pois cada mudança é ele que concebe relacionando causa e efeito, reconstruindo o fenômeno cerebral do mundo objetivo, baseando-se na intuição apriorística do tempo e do espaço, e utilizando as sensações dos sentidos da visão e tato (enfim, do corpo como objeto imediato) apenas como dados.

Com efeito: a inteligência constrói o conhecimento somente por meio de sua forma peculiar, a lei da causalidade, e, portanto, imediata e intuitivamente, sem a ajuda da reflexão, isto é, do conhecimento abstrato, adquirido por meio de conceitos, que são o material dos conhecimentos secundários, isto é, da razão. [...] (SCHOPENHAUER, 1950-B, p. 92)

Durante todo o processo de conhecimento a importância do corpo consiste em servir de ponto de partida para a intuição do mundo sensível, em ser objeto imediato. E a importância do entendimento em transformar os dados dos sentidos em objetos. Quanto à definição de objeto imediato, a exposição mais clara do que significa dizer que o corpo nos é objeto imediato Schopenhauer nos dá no §6 de *O mundo como Vontade e como Representação*, quando diz que

[...] o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede o uso da lei de causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados (SCHOPENHAUER, 2005, p. 63 – 64)

O corpo no mundo enquanto representação assume, portanto, duas acepções diferentes: objeto entre objetos (enquanto é objeto de representação); e objeto imediato (enquanto é ponto de partida de

conhecimento). Mas, como já vimos, é enquanto objeto imediato que o corpo adquire papel importante no mundo sensível. Para Schopenhauer, a possibilidade de conhecer o mundo intuitivo assenta-se em duas condições: a primeira é a capacidade dos corpos materiais de fazerem efeito uns sobre os outros, ou, expressa de maneira subjetiva, é o entendimento que torna possível a intuição do mundo sensível; a segunda é a propriedade de certos corpos de serem objetos imediatos para o sujeito, pois o entendimento precisa de algo além dele mesmo para poder intuir o mundo, algo de onde partir. Podemos dizer então que a importância do corpo material no mundo como representação é que ele é uma das duas condições para a intuição do mundo sensível, uma das condições para o conhecimento. É neste sentido que Jair Barboza diz que “o corpo animal, ‘objeto imediato do conhecimento’, ponto de partida para a apreensão cognitiva do mundo, é posto no centro da teoria do conhecimento”¹⁶.

Schopenhauer faz, contudo, uma advertência quanto ao conceito de objeto imediato:

Todavia, aqui não se deve tomar o conceito de objeto no sentido estrito do termo, pois, por meio do 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 é que fazem efeito sobre ele (SCHOPENHAUER, 2005, p. 63).

O que Schopenhauer adverte é que todo objeto existe para e pelo entendimento, mas somente após o uso deste. O corpo como objeto imediato antecede o uso do entendimento, portanto não deve ser considerado como objeto no sentido estrito do termo, intuído pelo entendimento.

Sem o corpo, como objeto imediato, o mundo intuído não existiria. Não haveria mundo como representação se ele não fosse ponto de partida de conhecimento para o sujeito. Para Schopenhauer, assim como não poderíamos intuir o mundo sensível sem termos o corpo, já que ele nos é objeto imediato (portanto condição para a intuição no mundo), também não encontraríamos

¹⁶ BARBOZA, Jair. *Apresentação de O mundo como vontade e como representação*. Pág. 13

sem ele o que o mundo é além de ser representação, como veremos mais adiante.

Ainda no *Livro Primeiro* de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer afirma que as representações são divididas em dois tipos: as representações intuitivas; e as representações não-intuitivas, ou abstratas¹⁷. As representações intuitivas abrangem todo o mundo sensível; enquanto que as representações abstratas constituem apenas uma classe de representações, os conceitos. As primeiras são funções do entendimento, enquanto que as segundas são formadas pela faculdade da razão¹⁸. As representações abstratas são conhecidas segundo a sua forma e também segundo o seu conteúdo, pois estes são as próprias representações intuitivas, que servem de material para a razão formar as representações abstratas, os conceitos¹⁹. Por outro lado, a representação intuitiva é conhecida somente segundo a sua forma, o que leva Schopenhauer, no início do *Livro Segundo* de *O mundo como vontade e como representação* a indagar sobre o conteúdo dessas representações.

Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilas diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155)

Vemos, no trecho acima, que chega um momento em que Schopenhauer começa a se perguntar sobre o caráter objetivo das representações intuitivas. A afirmação inicial de que o mundo é representação ainda é verdadeira, porém constitui uma verdade unilateral, sendo que as

¹⁷ Conferir em *O mundo como vontade e como representação*, §3, p. 47.

¹⁸ Conferir a nota de rodapé número 3 deste trabalho.

¹⁹ Disto se segue que a formação de conceitos pela faculdade da razão não é imediata como a formação do mundo intuitivo pelo entendimento. A formação de conceitos é mediata, no sentido de que a razão precisa antes de uma intuição para ter com o que trabalhar. A representação intuitiva é “imediate, auto-suficiente e que garante a si mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 81), já as representações abstratas “têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 81). Isso faz com que Schopenhauer compare as representações intuitivas com a luz imediata do sol e os conceitos com a luz emprestada e refletida da lua.

representações necessitam de um substrato, de um núcleo que as conceda significação. Isso leva Schopenhauer a sair em busca daquilo que o mundo é além de ser representação. No entanto, a questão a que ele se refere no trecho anteriormente citado, pode ser considerada como existente não apenas no contexto de sua obra magna, mas também em um plano mais geral, exposto por ele em seu texto *O problema do ideal e do real*. A nossa proposta é analisar a constituição dessa questão da maneira exposta por Schopenhauer em tal escrito, primeiramente com o intuito de ampliar a visão do problema e, depois, com a intenção de verificar como a tradição, segundo o próprio autor, tentou resolvê-lo.

2. O PROBLEMA DO IDEAL E DO REAL.

Em *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*, texto publicado em 1851 na obra *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer apresenta não só o que ele denomina de problema do ideal e do real, como também traça um esboço das tentativas de solucioná-lo por parte de filósofos que o antecederam²⁰. O problema, segundo ele, teria primeiro ocupado lugar nas reflexões de Descartes, para depois continuar a agir como elemento perturbador nas mentes de homens como Malebranche, Espinosa, Leibniz, Berkeley, Locke e Kant, entre outros. Em um primeiro momento podemos enunciá-lo de tal forma:

[...] em nossa mente surgem imagens não por motivações internas, como as que derivam da arbitrariedade ou da associação de pensamentos, mas por motivações externas. Somente essas imagens constituem o imediatamente conhecido, o dado. Que relação podem ter com coisas que existem de modo totalmente separado e independente de nós e que, de alguma maneira, seriam a causa dessas imagens? Temos certeza de que essas coisas existem em geral? E, nesse caso, será que as imagens também nos dão explicações sobre sua natureza? Esse é o problema [...] (SCHOPENHAUER, 2007, p.3)

Ou ainda: “Mais adiante existe um mundo, do qual não temos notícia se não pelas imagens em nossos cérebros. A questão é saber se a essas imagens corresponde, e em que proporção corresponde, um mundo fora de nós” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.15).

Como ponto de partida do problema é invocado, em ambas as passagens citadas, a ideia de que o mundo se dá como imagem em nosso

²⁰A opção por utilizar o texto de 1851 foi feita devido ao fato deste ser um texto claro que trata diretamente a questão da busca pelo *real* no mundo, um texto no qual Schopenhauer de certa forma mantém um diálogo com a tradição filosófica. É claro que muitas das observações feitas nesse texto de 1851 já se encontravam em *O mundo como vontade e como representação*, tanto no Tomo II, do qual também nos utilizaremos para tratar a questão proposta neste capítulo, como no Tomo I. Porém a opção pelo *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real* se justifica por ser ele um texto onde as informações dos escritos anteriores de Schopenhauer que tratavam indiretamente o problema do ideal e do real são expostas de forma mais direta e concisa.

cérebro ou em nossa mente²¹. Isso equivale a dizer, utilizando-se da linguagem que Schopenhauer emprega em sua obra magna *O mundo como vontade e como representação*, que tudo o que existe para o conhecimento é apenas objeto em relação ao sujeito. A mesma ideia também pode ser expressa pela frase: “O mundo é minha representação”²². Essa expressão é tida por Schopenhauer, e por isso ele invoca ideias que compartilham do mesmo significado, como uma espécie de reflexão necessária a partir da qual o problema do ideal e do real se desenvolverá. O problema, resumidamente, consiste no fato de que as imagens que surgem em nossas cabeças não surgem arbitrariamente ou através de associações de ideias, ou seja, como se viessem de dentro, mas sim de uma causa exterior, e tais imagens são tudo o que conhecemos imediatamente, sendo que não sabemos o que as causa. Então surgem diante de nós as seguintes questões:

a) Essas imagens em nós possuem alguma relação com algo totalmente diferente de nós e que seriam suas causas? E, caso possuam tal relação, podem elas nos dar explicações sobre sua origem e nos dizer o que são além de meras representações do sujeito?

b) O que é objetivo e o que é subjetivo em nosso conhecimento? O que nele deve ser atribuído a nós mesmos e o que deve ser atribuído a algo diferente de nós?²³

De um modo geral podemos dizer que o problema consiste em descobrir o substrato das imagens que aparecem em nossa mente ou, dito de

²¹ Além desses dois termos, **cérebro** e **mente**, podemos utilizar o termo **entendimento**, já que segundo a teoria do conhecimento schopenhaueriana é nele e através dele que se dá a representação. Segundo Jair Barboza, Schopenhauer usa o termo entendimento intercambiável com o termo cérebro, isso devido ao seu “vezo fisiológico”. Cf. Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo. São Paulo: Moderna, 1997, p. 31.

²² Como vimos no começo de nosso texto, Schopenhauer inicia a sua obra magna com tal frase, afirmando ser ela uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece. Para o filósofo verdade alguma é “mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessita de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43)

²³ Schopenhauer, no Tomo II de *O mundo como vontade e como representação*, obra dedicada a dar maiores explicações sobre o que foi tratado por ele no Tomo I, expressa também o problema do ideal e do real tendo como centro da questão a existência da matéria. Afirma, nesse sentido, que “A controvérsia entre o real e o ideal pode ser considerada também tendo em conta a existência da matéria, pois em definitivo, o objeto da disputa não é outro que a realidade ou idealidade daquela. A matéria, como tal, existe somente em nossa representação, ou é independente desta?” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 17).

outra forma, descobrir o que existe independente das nossas faculdades de conhecimento e que por isso mesmo pode ser denominado real e não ideal. Também podemos pensar o problema no que se refere à afirmação de um mundo como mera representação do sujeito. Então a questão toma o seguinte formato: o que é o mundo além de representação? Aqui podemos observar claramente o formato que toma a necessidade metafísica do homem na filosofia. A procura pelo real não é senão a procura pelo significado do mundo.

Sabemos que alguns filósofos discorreram sobre tais questões, se perguntando acerca do subjetivo e do objetivo em nosso conhecimento e buscando o fundamento de nossas representações, alguns admitindo ser impossível obter acesso a tal fundamento e outros afirmando ser a causa das representações isso ou aquilo. Para Schopenhauer nem os filósofos da Antiguidade nem os escolásticos chegaram a uma consciência clara do problema, embora ele cite algumas passagens de Plotino que apontam para um idealismo²⁴ que, como veremos depois, nasce de forma clara e consciente apenas com Berkeley, e para uma doutrina da idealidade do tempo²⁵, que seria ulteriormente demonstrada por Kant. Esses pensamentos de Plotino são entendidos por Schopenhauer, ao que parece, não como uma tentativa de definir o que é ideal e o que é real, não como uma tentativa de resolução do problema ao qual estamos nos referindo, já que este não era entendido de modo claro pela época, mas apenas como uma espécie de afirmação acertada acerca da idealidade do tempo e da dependência do mundo em relação ao sujeito. O problema foi reconhecido e expresso somente a partir de Descartes e, segundo Schopenhauer, procurar a diferença entre o ideal e o real se transformou no caráter distintivo da filosofia moderna. Ao longo de dois séculos, de Descartes até Kant, houve tentativas de estabelecer a distinção correta entre esses dois lados. O próprio Schopenhauer, como veremos mais adiante, adota essa distinção em sua filosofia, dando o nome de

²⁴ “Com efeito, este universo não tem nenhum outro lugar para além da alma”. Citado por Schopenhauer em *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*, 2007, p.4.

²⁵ “Convém, pois, não conceber o tempo, de maneira alguma, como algo fora da mente [...]” Citado por Schopenhauer em *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*, 2007, p.4.

REPRESENTAÇÃO ao lado ideal do mundo e de VONTADE ao lado real²⁶. O que Schopenhauer faz ao longo de *Esboço de uma história do ideal e do real* não é, vale atentar, apenas analisar de um modo breve como a questão foi tratada por Descartes e por outros, uma história no sentido apenas de relatar o esforço de cada filósofo citado em busca da solução do problema, mas também apontar as colaborações à solução da questão tida como resolvida por ele próprio. Percebe-se durante tal texto que Schopenhauer dá maior importância a alguns filósofos, a saber, Descartes, Berkeley, Locke e Kant, embora discorra acerca de outros como Malebranche, Espinosa, Leibniz, e mesmo daqueles com quem não simpatiza como Fichte, Schelling e Hegel²⁷. Com relação aos primeiros, percebe-se que o destaque dado a eles é justificado por uma espécie de aproximação de ideias com o seu próprio sistema filosófico. A filosofia schopenhaueriana, como veremos adiante, acaba por ter pontos em comum com a filosofia de Descartes no que se refere à afirmação de uma certeza subjetiva em contraste com a dúvida do mundo objetivo (tanto que Schopenhauer identifica o *cogito* com a sua expressão de que o mundo é representação), com a de Berkeley, em relação à existência do objeto como inteiramente dependente do sujeito (não há objeto sem sujeito, afirma Berkeley), e com a de Kant com relação à aceitação da doutrina da idealidade do tempo e do espaço, a divisão do mundo em fenômeno e coisa em si e a significação moral da ação humana como não dependente das leis dos fenômenos. Dentre esses filósofos citados, o mais importante para Schopenhauer seria Kant, a tal ponto de aquele apontar a leitura das obras deste como necessária ao completo entendimento da sua própria filosofia²⁸ e por diversas vezes se colocar como seguidor e continuador da filosofia crítica kantiana. O objetivo deste momento do texto consiste em comprovar que a filosofia schopenhaueriana, mais precisamente a sua metafísica, procura manter certo diálogo com a tradição no sentido de que busca resolver o problema do ideal e do real tratado por determinados filósofos que o

²⁶ Para Schopenhauer o mundo é tido como (als) representação e como (als) Vontade. Representação e Vontade são, portanto, dois lados da mesma moeda, apenas considerados de diferentes modos.

²⁷ A esses três últimos, Schopenhauer dedica um apêndice, que consiste na crítica à tentativa de solução do problema do ideal e do real feita pelos mesmos.

²⁸ Conferir o Prefácio à Primeira Edição de *O mundo como vontade e como representação*.

antecederam, problema que para ele se transformou no caráter distintivo da filosofia moderna. É claro que o diálogo de Schopenhauer é mais dirigido a Kant, dado que este fará a divisão correta entre o *ideal* e o *real*, como veremos adiante, mas deixará algo por terminar – descobrir a identidade da *coisa em si*. É importante deixar claro, no entanto, que há também uma necessidade interna ao sistema filosófico schopenhaueriano de encontrar o *real*, uma necessidade que surge da própria visão que Schopenhauer tem do mundo, do fato de o mundo como representação precisar ter um núcleo, um fundamento, para que não seja apenas uma imagem sem significado algum.

Como dito anteriormente, Schopenhauer acredita que o problema do ideal e do real se inicia com Descartes. *Dubito, cogito, ergo sum* (duvido, penso, logo existo), eis a famosa proposição cartesiana que marca o início da filosofia moderna. Segundo Schopenhauer, a alcunha de pai da filosofia moderna atribuída a Descartes tem um sentido muito especial. O filósofo não teria apenas auxiliado a razão a andar com suas próprias pernas, fazendo os homens usarem o cérebro ao invés de recorrer à tradição, mas teria trazido à nossa consciência a questão da objetividade ou subjetividade do mundo, assim como de nosso conhecimento. Ao enunciar, em sua obra principal, que o mundo é apenas representação, imagem para um sujeito, Schopenhauer admite que tal verdade não é nova, que ela “já se encontrava nas considerações céticas das quais partiu Descartes” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44). Ele seria, na visão schopenhaueriana, o pai da filosofia moderna justamente por ser o primeiro a refletir sobre o problema do ideal e do real²⁹. A partir das reflexões deixadas por ele, diversos filósofos tentariam separar esses dois componentes, ou seja, determinar o que em nosso conhecimento pertence ao sujeito e o que nele pertence ao objeto. Quando Schopenhauer justifica a alcunha, ou a posição, dada a Descartes na filosofia moderna, justamente por este inaugurar o problema ao qual nos referimos, ele identifica a ideia de que o mundo nos é dado apenas como imagem em nossa mente ou como

²⁹ Schopenhauer expõe essa justificativa da alcunha de pai da filosofia moderna dada a Descartes nos seguintes trechos: *O mundo como Vontade e como Representação*, Tomo II, p. 8; *Esboço de uma História da Doutrina do Ideal e Real*, p. 3; e *Fragmentos sobre a História da Filosofia*, p. 111.

representação do sujeito, com o *cogito* cartesiano. Schopenhauer afirma que Descartes

[...] foi tomado pela verdade de que, antes de mais nada, estamos ligados à nossa consciência e de que o mundo nos é dado unicamente como REPRESENTAÇÃO: com sua conhecida expressão *dubito, cogito, ergo sum*, ele quis ressaltar a única certeza da consciência subjetiva, em oposição à problematização de todo o resto. (SCHOPENHAUER, 2007, p. 5)

E ainda:

Provavelmente Descartes foi o primeiro que chegou ao grau de reflexão suficiente exigido para o reconhecimento desta verdade fundamental [...] Pode-se dizer que ele encontrou o verdadeiro ponto de apoio de toda a filosofia ao não admitir como certo mais que seu *cogito, ergo sum*, e ao colocar como problemática a existência do mundo. A base da filosofia é essencial e necessariamente o subjetivo, a própria *consciência*. Somente esta nos é dada de um modo imediato; todo o restante, seja o que for, está condicionado por ela e dela depende por completo. Por isso, se considera fundamentalmente Descartes como o pai da filosofia moderna. (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.8)

A interpretação schopenhaueriana do *cogito* cartesiano é, como podemos observar nos dois trechos anteriormente citados, a de que ele expressa a verdade de que estamos limitados à nossa consciência e de que o mundo nos é dado apenas como representação. Desse modo Schopenhauer se aproxima da verdade indubitável à qual chega Descartes. Este, ao afirmar que a única certeza é a da consciência subjetiva, coloca em dúvida a existência do mundo exterior e revela, segundo Schopenhauer, “o abismo existente entre o subjetivo ou ideal e o objetivo ou real” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 5). Além disso, Descartes toma o subjetivo como ponto de partida de sua filosofia, fato que Schopenhauer não deixa de elogiar.

Somente o subjetivo é imediato. Por isso, este último não pode passar despercebido, mas deve ser transformado em ponto de partida. Foi o que Descartes também fez. Na verdade ele foi o primeiro que o reconheceu e realizou. Por essa razão, com ele se inicia uma nova época primordial da filosofia. (SCHOPENHAUER, 2007, p.111)

É claro que sobre esse ponto há algumas observações a serem feitas. Quando Schopenhauer afirma como ponto de partida da filosofia o subjetivo ou a consciência, deve-se entender: a filosofia deve partir do fato de que o mundo é representação do sujeito. Seria um erro, para Schopenhauer, partir do sujeito e não do subjetivo, no sentido de se tomar aquele como causa e princípio do mundo, erro que Schopenhauer acusa Fichte de ter cometido. Também seria erro o contrário, tomar o objeto como causa do sujeito. No primeiro caso teríamos o idealismo, que vê no sujeito a causa do objeto, no segundo caso teríamos o realismo, que vê no objeto a causa do sujeito. Para Schopenhauer ambas são filosofias dogmáticas³⁰, no sentido de que aplicam o princípio de razão onde ele não pode ser aplicado, neste caso na relação entre sujeito e objeto. O ponto de partida deve ser, portanto, a representação, e esta já pressupõe tanto sujeito quanto objeto como correlatos necessários, não como causa e efeito um do outro.

Voltando a Descartes, o problema, segundo Schopenhauer, é que tirando o mérito da afirmação da consciência subjetiva e da tomada desta como ponto de partida de sua filosofia, Descartes teria apenas inaugurado a questão, a deixando de lado quando afirma a realidade do mundo exterior, “simplesmente com seu mísero expediente para sair dela [da dúvida da existência do mundo objetivo] – a saber, afirmando que o amado Deus por certo não nos irá enganar” (SCHOPENHAUER, 2007, p.5). Schopenhauer elogia Descartes e reconhece que este refletiu de modo a dar início ao problema, no entanto, “o fez apenas preliminarmente, no primeiro impulso, após o qual logo assumiu a realidade objetiva e absoluta do mundo, acreditando na veracidade de Deus, e, a partir de então, passou a filosofar de maneira objetiva.” (SCHOPENHAUER, 2007, p.111). Assim, Descartes inaugurou o problema, mas não o resolveu, deixando esse empreendimento para os filósofos subsequentes. Talvez para Schopenhauer, Descartes devesse

³⁰ Segundo Maria Lucia Cacciola “Schopenhauer critica como dogmáticas as filosofias que, partindo de um dos dois termos, o estabelecem como causa do qual o outro é efeito [...] Do mesmo modo como o dogmatismo antigo consistia numa falsa aplicação do princípio transcendente, o novo dogmatismo pós-kantiano também aplica equivocadamente aquele princípio, quando admite uma relação causal entre sujeito e objeto.” (CACCIOLA, 1990, p. 30).

continuar a filosofar a partir da consciência, já que o próprio Schopenhauer, como veremos no terceiro capítulo, coloca a experiência interna como única fonte metafísica capaz de nos mostrar o lado real do mundo. Ao invés disso, Descartes apela a algo transcendente, ou seja, Deus, e o mundo passa então a ser obra de um ser superior. É interessante notar também que o fato de Descartes afirmar a consciência subjetiva como a verdade indubitável, ou seja, admitir que todo o mundo externo pode ser falso menos o próprio sujeito pensante (*res cogitans*), não o torna, na análise schopenhaueriana, um idealista. Para que assim ele o fosse considerado, o mundo deveria ser, segundo o sistema filosófico cartesiano, dependente do sujeito. No entanto o que ocorre, como já mencionado, é que Descartes após descobrir o *cogito* como algo claro e distinto, ou seja, do qual não se pode duvidar, aplica a Deus o mesmo grau de certeza e acaba por argumentar que o mundo depende de tal ser supremo para que exista, e não de uma consciência.

Em um comentário sobre a afinidade de pensamentos entre Malebranche, Espinosa e Berkeley, Schopenhauer afirma que

[...] todos eles partem de Descartes, uma vez que insistem no problema fundamental apresentado por ele sob a forma da dúvida quanto à existência do mundo exterior e procuram resolvê-lo, esforçando-se para analisar a separação e a relação entre o mundo ideal e subjetivo, dado apenas em nossa representação, e o mundo real e objetivo, que existe independente dela e, portanto, existente em si. (SCHOPENHAUER, 2007, p. 19)

Aqui não veremos as tentativas de Malebranche e Espinosa, pelo fato de que Schopenhauer não aponta as filosofias de ambos como contribuintes para o amadurecimento e resolução da questão. Ele diz que Malebranche apenas continua cometendo o mesmo erro de Descartes, no sentido de que explica o mundo objetivo através de Deus, afirmando que vemos todas as coisas Nele e de que Ele é o real. Já Espinosa, teria traçado a linha divisória entre o ideal e o real em um ponto incorreto, afirmando que de um lado temos a representação, como ideal, e do outro temos a extensão, como real. Porém, mais tarde Kant provou que não existe extensão independente de nossa representação e que, portanto, ela faz parte do ideal e

não do real, o que nos leva a ver que o erro de Espinosa foi considerar algo subjetivo como objetivo.

É a Berkeley, que segundo Schopenhauer também traça o caminho dos cartesianos, que vão ser dirigidos os próximos elogios.

BERKELEY prosseguiu coerentemente por esse caminho dos cartesianos, tornando-se assim o autor do verdadeiro IDEALISMO, ou seja, do conhecimento de que aquilo que se estende pelo espaço e o preenche – o mundo intuitivo em geral, pode ter sua existência como tal única e exclusivamente em nossa REPRESENTAÇÃO [...] (SCHOPENHAUER, 2007, p. 18)

Os elogios traçados a Berkeley por Schopenhauer se devem ao fato de aquele ter chegado à verdade de que ser é ser percebido, de que o mundo só existe como objeto para um sujeito. Teria sido Berkeley quem primeiro expressou decididamente a verdade de que o mundo é apenas representação³¹. Desse modo, afirma Schopenhauer, ele fez da proposição “nenhum objeto sem sujeito [...] a pedra de toque de sua filosofia e assim instituiu um monumento imortal para si” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 546). Analisemos, pois, um trecho do *Tratado sobre o conhecimento humano* de Berkeley.

[...] quanto às ideias ou coisas não pensantes. O nosso conhecimento delas foi obscurecido e confundido, e caímos em erros perigosos, supondo dupla existência ao objeto dos sentidos – uma *inteligível* ou no espírito, outra *real* e fora do espírito, pensando assim as coisas não pensantes dotadas de natural subsistência própria, diferente de serem percebidas por espíritos.” (BERKELEY, 1992, p. 30)

Esse trecho se encontra no parágrafo 86 do *Tratado*. Aqui podemos ver que Berkeley aponta como erro tomar as ideias ou coisas não pensantes (não espíritos) como possuindo subsistência própria. Supor dupla existência dos objetos dos sentidos – uma real e outra ideal - é, segundo Berkely, um erro

³¹ “O mundo é minha representação. Nova essa verdade não é. Ela já se encontrava nas considerações céticas das quais partiu Descartes. Berkeley, no entanto, foi o primeiro que a expressou decididamente, e prestou um serviço imortal à filosofia [...]”. (SCHOPENHAUER, 2005, p.44)

perigoso. Para ele não há uma existência real das coisas não pensantes, mas apenas ideal. A existência delas possui a dependência de serem percebidas por espíritos, ou seja, dependem do sujeito do conhecimento. Berkeley ainda afirma no parágrafo 88:

Supondo a existência real de seres impensantes, diferentes da de serem percebidos, não só nos é impossível conhecer-lhes a natureza mas até saber que existam [...] a verdadeira existência de um ser não-pensante consiste em ser percebido (BERKELEY, 1992, p. 30)

Nesse trecho, vemos que Berkeley, ao pensar uma possibilidade de existência dos objetos independente do sujeito, afirma que não podemos conhecer a verdadeira natureza dos objetos, ou seja, o lado real do mundo. A ligação de Schopenhauer com Berkeley está pautada, portanto, apenas na afirmação de uma dependência do objeto com relação ao sujeito, verdade que já servia de princípio básico para a filosofia védica³². Schopenhauer, diferente de Berkeley, não acredita ser impossível conhecer a natureza real dos objetos. Quando ele afirma que o mundo é mera representação, no início do primeiro livro da sua obra magna, afirma ser tal verdade uma consideração unilateral, ou seja, apenas de um lado do mundo, visto que ainda há o lado real, já descoberto por ele.

Descartes havia admitido a certeza da consciência subjetiva, ou da *res cogitans*, em contraste com a dúvida acerca do mundo objetivo, ou da *res extensa*. Porém, a dúvida se esvaiu quando o filósofo afirmou a existência de um Deus que por sua vez garantisse a certeza objetiva do mundo. A verdade de que o mundo é representação, nesse sentido, só se encontra no início da reflexão cartesiana, já que o mundo objetivo se torna posteriormente obra da mente divina e independente da percepção do sujeito. No entanto Berkeley, diz Schopenhauer,

[...] dando um passo a mais neste caminho, chegou ao idealismo propriamente dito, reconhecendo que o extenso, ou seja, o mundo objetivo ou material, não existe enquanto tal mais que em nossa representação, sendo falso e absurdo lhe atribuir existência fora da percepção e independentemente do

³² Cf. Schopenhauer, 2005, p. 44.

sujeito que percebe e, por conseguinte, admitir a existência em si, e de uma maneira absoluta, da matéria (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 8-9)

A consequência desse pensamento berkeleyano é a de que todo objeto está condicionado pelo sujeito em cuja representação ele existe. Assim, Berkeley inicia o idealismo propriamente dito, um idealismo que se dá primeiramente de um modo material, ou seja, que se refere ao objeto em geral ³³, e não à parte formal do mesmo ³⁴. Note-se que a contribuição de Berkeley para a filosofia, segundo Schopenhauer, é tão grande quanto a de Descartes. Este havia assumido a verdade da consciência subjetiva por um momento e, somado à dúvida acerca do mundo objetivo, colocado o problema do ideal e do real, recebendo a alcunha de pai da filosofia moderna. Berkeley, no entanto, é considerado por Schopenhauer o pai do idealismo, e este, como fundamento de toda filosofia que se pretende ser verdadeira.

BERKELEY foi o primeiro a levar realmente a sério o ponto de partida subjetivo e a demonstrar de modo peremptório sua indispensável necessidade. Ele é o pai do idealismo; este, porém, é o fundamento de toda filosofia verdadeira e, desde então, foi constantemente mantido, pelo menos como ponto de partida [...] (SCHOPENHAUER, 2007, p. 112)

É claro que assim como Schopenhauer apontou o erro de Descartes, pelo qual o mesmo não chegou à definição exata do ideal e do real, ele também o fez com a filosofia de Berkeley, dizendo que este “concebeu e isolou claramente o ideal; mas não soube encontrar o real, tampouco se esforçou o bastante para encontrá-lo e pronunciou-se a respeito apenas de forma ocasional, fragmentada e incompleta.” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 18). Assim como Descartes, Berkeley também toma Deus como mais conhecido do que o mundo existente e o utiliza como uma explicação. A causa dos fenômenos do mundo intuitivo, portanto das representações, são para ele a vontade e a

³³ Conferir Schopenhauer, 1950-A, p.12

³⁴ De acordo com isso, Jean Lefranc afirma que “o idealismo de Berkeley é um idealismo simples; repousa inteiramente sobre o princípio: não há objeto sem sujeito” (Lefranc, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. p. 72). Sobre o idealismo transcendental, que trata da parte formal do objeto dada pelo sujeito, iremos tratar mais adiante, de um modo breve, quando apresentarmos o modo como Schopenhauer apresenta o esforço kantiano na busca da solução do problema do ideal e do real.

onipotência de Deus. E nós, por sermos seres dotados de conhecimento e vontade (espíritos), constituímos o real junto com Ele ³⁵. É preciso salientar ainda, no que se refere ao trecho citado anteriormente, que quando Schopenhauer dá a Berkeley o título de pai do idealismo e afirma que esse é o fundamento de toda filosofia verdadeira, o filósofo alemão está se referindo não ao idealismo dogmático, que toma o sujeito como causa do objeto, mas sim a um idealismo saudável, que afirma o mundo como sendo representação do sujeito que conhece, sem que este seja a causa daquela. Além disso, temos o idealismo transcendental, que vê no sujeito as condições de possibilidade para a existência do mundo como fenômeno ou como representação, porém, creio que não é esse o idealismo considerado neste trecho, já que Schopenhauer se refere a Berkeley e não a Kant, o qual vai fundar ulteriormente a Berkeley o idealismo transcendental.

Segundo Schopenhauer, depois de Berkeley todas as filosofias que se propuseram a operar a distinção entre o subjetivo e o objetivo em nosso conhecimento adotaram o sujeito de algum modo como ponto de partida. Locke também não deixa de reparar nesse problema fundamental que é o abismo entre as representações em nós e as coisas que existem independentemente de nós, portanto a diferença entre o ideal e o real. E embora tenha construído seu sistema filosófico anteriormente ao de Berkeley³⁶, também parte do subjetivo, quando reivindica grande parte das propriedades dos corpos para nossa percepção sensorial. O primeiro elogio que Schopenhauer faz a Locke se refere ao fato deste se diferenciar de seus predecessores porque procura se aproximar o máximo possível da experiência³⁷, evitando assim hipóteses suprafísicas, tanto que “para ele, o real é a matéria” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 20). Esse realismo leva então Locke à sua tentativa de distinguir o que é

³⁵ Cf. Schopenhauer, 2007, p. 18.

³⁶ Para melhor entendimento da nossa exposição, cabe situar no tempo os autores citados por Schopenhauer e que tentaram resolver o problema do ideal e do real: Descartes (1596-1650); Berkeley (1685-1753); Locke (1632-1704); Kant (1724-1804). Schopenhauer nasceu em 1788 e morreu em 1860.

³⁷ Conferir em Schopenhauer, 2007, p. 112. Como veremos mais adiante, Schopenhauer tomará a experiência (interna) como a única fonte para a metafísica. Talvez seja esse o motivo pelo qual traça elogios ao apego de Locke à experiência.

objetivo e o que é subjetivo naquelas³⁸. Ele divide as qualidades que percebemos nas coisas entre aquelas que são inerentes a elas e aquelas que pertencem apenas ao nosso conhecimento sobre elas. Às primeiras, dá o nome de *qualidades primárias*, enquanto que denomina as segundas de *qualidades secundárias*. As *qualidades primárias* são aquelas qualidades que devem pertencer às coisas tais como são em si próprias, que devem pertencer a elas mesmo fora de nossa representação e independente do sujeito, portanto em si.

Como qualidades PRIMÁRIAS, que devem ser exclusivamente determinações da coisa em si, e por conseguinte, pertencer a elas mesmo fora de nossa representação e independentes dela, mostram-se as que NÃO podem ser ABSTRÁIDAS das coisas, a saber: extensão, impenetrabilidade, figura, movimento ou repouso e número. (SCHOPENHAUER, 2007, p. 22–23)

Já as *qualidades secundárias*, são aquelas que dependem do sujeito para existir no objeto, que são causadas pela ação das qualidades primárias sobre nossos órgãos dos sentidos e que não possuem semelhança alguma com o que as coisas são em si.

Todas as demais [*que não sejam extensão, impenetrabilidade, figura, movimento ou repouso e número*] são reconhecidas como SECUNDÁRIAS, a saber, como resultado da ação das qualidades primárias em nossos órgãos sensoriais e, conseqüentemente, como meras sensações nesses órgãos, tais como cor, som, gosto, odor, dureza, maciez, lisura, aspereza etc. (SCHOPENHAUER, 2007, p. 22-23)³⁹

As *qualidades primárias* correspondem, portanto, ao real em nosso conhecimento, enquanto que as *qualidades secundárias* correspondem ao ideal. A contribuição de Locke para a resolução do problema não se resume, no entanto, a essa distinção operada por ele e em apontar uma relação entre a representação e aquilo que é diferente dela, mas no fato de que é com essa distinção que se tem a “origem da diferença entre coisa em si e aparência” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 22). Quando ele faz a distinção das qualidades

³⁸ Conferir a Nota de Rodapé nº23, onde nos referimos ao problema do ideal e do real tendo como ponto central da questão a idealidade da matéria ou a sua realidade independente do sujeito. Para mais informações sobre a identidade da matéria com o real em Locke, conferir Schopenhaer, 2007, p. 127.

³⁹ O texto em *italico* é nosso.

entre aquelas que pertencem às coisas mesmas e aquelas em que os órgãos dos sentidos participam, ele sugere que existe uma coisa em si, com qualidades próprias e reais, que existem além da representação, ou seja, independente do conhecimento do sujeito. Também é interessante notar que temos aqui um filósofo que não se volta a Deus para explicar o real no mundo, como o fizeram Descartes, Malebranche e Berkeley. Para Locke o real é a matéria no sentido de que existem propriedades nela que são objetivas, independente do sujeito e de qualquer ser suprafísico. Além disso, a filosofia kantiana, que para Schopenhauer é sua antecessora direta, mantém uma relação de continuação com a de Locke, como veremos a seguir, e faz com que Schopenhauer afirme que estejam ambos em conexão ⁴⁰.

Locke subtrai das coisas em si aquelas qualidades que são para ele meras sensações nos nossos órgãos dos sentidos, qualidades chamadas de *secundárias*. Para ele essas qualidades, como som, odor, cor, dureza, moleza, lisura e semelhantes, baseadas nas afecções dos sentidos, não pertenceriam à coisa em si mesma, à qual pertenciam só as qualidades primárias, isto é, aquelas que pressupõem somente o espaço e a impenetrabilidade, portanto extensão, forma, solidez, número, mobilidade. Porém, diz Schopenhauer, “essa distinção lockeana, fácil de achar e que circunscreve à superfície das coisas, foi por assim dizer apenas um prelúdio juvenil da kantiana” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526), sendo que Kant

[...] dá um passo imensuravelmente maior, também subtraindo o que é ação do nosso CÉREBRO (essa massa nervosa incomparavelmente maior). Desse modo, em seguida, todas as qualidades que se consideravam primárias reduzem-se a secundárias, e as supostas coisas em si, a simples aparências, enquanto a verdadeira coisa em si, agora também despojada daquelas qualidades, permanece uma grandeza inteiramente desconhecida, um mero x. (SCHOPENHAUER, 2007, p. 23-24)

Aqui podemos observar a continuidade dos pensamentos de Locke na filosofia kantiana, uma relação que segundo Schopenhauer é “confirmatória e de ampliação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 527). Locke havia determinado

⁴⁰ “[...] vemos que Locke, Kant e eu estamos em perfeita conexão, na medida em que apresentamos, no período de quase dois séculos, o desenvolvimento gradual de uma série de pensamentos coerentes e até uniformes” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 128).

que não pertencem à coisa em si aquelas qualidades que são colocadas nas coisas pelos órgãos sensoriais. Kant, além disso, retira da coisa em si aquelas qualidades que Locke havia chamado de *primárias*, afirmando serem produtos do sujeito, ou seja, também *secundárias*, por terem a sua existência condicionada pelo cérebro. Kant modifica a teoria lockeana, segundo Schopenhauer, quando prova que tempo, espaço e causalidade existem a *priori* no sujeito e são condições de possibilidade de toda experiência. Segundo Schopenhauer

[...] aquele mundo objetivo de coisas em si, apresentado por Locke, foi transformado por Kant num mundo de meros fenômenos em nosso aparato cognitivo, e isso tão mais completamente na medida em que o espaço em que eles se apresentam bem como o tempo em que transcorrem foram provados por ele como sendo inegavelmente de origem subjetiva. (SCHOPENHAUER, 2007, p. 130)

Entre Locke e Kant, cabe notar que podemos ainda situar a filosofia de David Hume. Embora Schopenhauer não o situe em seu *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*, a sua contribuição para a resolução da questão está pautada no fato de que antes de chegar à doutrina da idealidade do tempo e do espaço Kant foi instigado à reflexão sobre a origem do conceito de causalidade através da sua filosofia⁴¹. Hume havia afirmado que a experiência nunca poderia nos dar uma conexão necessária entre um estado e outro, mas apenas fornecer uma simples sequência, sempre contingente e nunca necessária, baseada apenas no hábito. Kant, a partir destas observações, foi levado a pesquisar a verdadeira origem do conceito de causalidade e a tentar descobrir se tal conceito era concebido pela razão a *priori* e se, deste modo, possuía uma verdade interna independente de toda a experiência. Segundo Kant

[...] Tratava-se apenas da origem desse conceito, não da sua utilidade indispensável: se essa origem estivesse determinada, as condições do seu emprego e o âmbito da sua validade ter-se-iam espontaneamente apresentado. (Kant, 1988, p. 16)

⁴¹ “Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.” (KANT, 1988, p. 17).

Note-se que a proposta inicial de Kant exposta neste trecho é a de tentar descobrir a origem do conceito de causalidade, ou seja, tentar definir se tal conceito possui a sua origem na razão, concebido pela mesma como uma forma *a priori*, ou se o tem na experiência. Então a utilidade de tal conceito se determinaria automaticamente, segundo Kant, depois de concluído esse primeiro passo. Se o conceito de causalidade pertencesse ao lado real, ao objetivo em nosso conhecimento, então a sua utilidade se estenderia à metafísica e poderíamos quem sabe encontrar o em si das coisas através da lei que liga a série de fenômenos no mundo. Porém, segundo Schopenhauer, o que Kant descobre e prova é que o conceito de causalidade “reside na forma essencial e inata de nosso entendimento em si” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 129), ou seja, é uma forma que reside *a priori* em nosso cérebro e, por isso mesmo, não nos é trazido de fora pela experiência (como já constatava Hume), mas sua aplicação se restringe apenas a ela. Além da causalidade, também tempo e espaço foram descobertos por Kant como tendo sua origem no sujeito, descoberta que para Schopenhauer constitui um dos maiores méritos da filosofia kantiana. Na *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente na Estética Transcendental, Kant determina que tempo e espaço existem *a priori* na sensibilidade pura, a faculdade do sujeito responsável pela intuição das representações. Para ele é “indubitavelmente certo e não apenas possível e provável que espaço e tempo, como condições necessárias de toda a experiência (externa e interna), são condições meramente subjetivas de toda a nossa intuição” (KANT, 1999, p. 87). Resumidamente, o que Kant nos diz é que a condição de toda a experiência, da aparição de todo fenômeno no mundo, é o sujeito, isso porque nele se encontram, como elementos *a priori*, tanto o tempo como espaço (formas do objeto). Segundo Kant, além de tempo, espaço e causalidade, existem também outros conceitos que residem *a priori* no sujeito. Em um trecho de *Prolegômenos a toda metafísica futura*, ele nos diz:

Tentei, primeiro, ver se a objeção de *Hume* não poderia representar-se sob forma geral e depressa descobri que o conceito de conexão de causa e efeito estava longe de ser o único mediante o qual o entendimento concebe *a priori* relações das coisas [...] Procurei assegurar-me do seu número

e como, segundo o meu desejo, o consegui a partir de um único princípio, passei à dedução destes conceitos, seguro agora de que eles não derivavam da experiência, como *Hume* cuidara, mas do entendimento puro. (KANT, 1988, p. 17-18).

No trecho citado, Kant se refere aos conceitos puros do entendimento, descobertos por ele em sua *Lógica Transcendental*. Além de tempo e espaço, desses conceitos (doze no total) Schopenhauer admite em sua filosofia apenas a causalidade como elemento *a priori* do sujeito, descartando os demais. Como consequência dessa descoberta kantiana de que os conceitos de causalidade, tempo e espaço são determinações do sujeito, ou seja, não derivam da experiência e sim do entendimento puro, todas as qualidades primárias que Locke havia estabelecido como sendo próprias das coisas em si são agora determinadas como dependentes do sujeito, já que são, segundo Schopenhauer, compostas de “puras determinações do tempo, do espaço e da causalidade” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 26), formas residentes em nosso cérebro. No entanto, o resultado da crítica kantiana, no que se refere ao problema ao qual estamos nos referindo neste capítulo, é bem mais radical, no sentido de que com tal crítica, além de o mundo objetivo de Locke ser transformado em subjetivo, em mera aparência, o lado real do mundo acaba por ser definido apenas como *coisa em si*, e essa como um *x* desconhecido. De acordo com isso, Schopenhauer afirma que

Por fim, tem-se como resultado o fato de que não reconhecemos as coisas considerando-as como são EM SI, mas unicamente em sua APARÊNCIA. Sendo assim, o real, a coisa em si, continua sendo algo totalmente desconhecido, um mero *x*, e todo mundo intuitivo cabe ao ideal, como uma simples representação, um fenômeno [...] (SCHOPENHAUER, 2007, P. 27).

Essa divisão do mundo como aparência e como coisa em si é tida por Schopenhauer como a maior descoberta e o mérito grandioso de Kant. Enquanto Descartes deu a luz às reflexões necessárias ao surgimento do problema do ideal e do real, Berkeley inaugurou o idealismo propriamente dito e Locke fez surgir a noção de coisa em si, Kant conseguiu “demonstrar toda a

DIVERSIDADE DO REAL E DO IDEAL” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 125)⁴². O problema só não é resolvido completamente porque o real, a coisa em si, permaneceu como algo obscuro e desconhecido. É neste ponto, creio eu, que Schopenhauer se vê como seguidor direto de Kant, tomando para si a tarefa de encontrar o em si das coisas, de dar nome a coisa em si, enfim, de fundar uma nova metafísica que siga determinados ditames.

⁴² Schopenhauer afirma que “a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, portanto a doutrina da completa diversidade entre ideal e real, é a pedra de toque da filosofia kantiana” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 527).

PARTE II

3. CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS CARACTERÍSTICAS E DA POSSIBILIDADE DE UMA METAFÍSICA.

No segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação* Schopenhauer nos apresenta uma obra dedicada a dar maiores explicações sobre a sua filosofia, que fora apresentada justamente no primeiro tomo. Muitas informações novas nos são dadas nesta segunda parte de sua obra magna, assim como muitos esclarecimentos acerca do que já foi dito anteriormente na primeira parte. Destas informações e esclarecimentos, algumas nos são efetivamente úteis se quisermos iniciar nossa investigação sobre a constituição de uma metafísica no sistema filosófico de Schopenhauer. Talvez a mais crucial de todas seja a própria definição schopenhaueriana de metafísica, que aparece claramente enunciada no capítulo XVII, intitulado *Da necessidade metafísica no homem*.

Por metafísica entendo todo suposto modo de conhecer que vai mais além das possibilidades da experiência, quer dizer, da Natureza e dos fenômenos das coisas, para dar uma solução, qualquer que seja seu sentido, aos problemas dessa natureza, ou em termos mais vulgares, trata de descobrir o que é que há por detrás da Natureza e o que a faz possível (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.181)

Essa definição é a primeira que temos que ter em mente para entendermos a metafísica schopenhaueriana. É claro que, como podemos observar no trecho em questão, não parece que Schopenhauer entende a metafísica apenas em um sentido. O autor, primeiramente, se refere a esta como um modo de conhecer o que há por detrás dos fenômenos do mundo, ou na terminologia schopenhaueriana, o que este é além de representação. Nesse sentido a metafísica é encarada como uma ciência que tem por objetivo encontrar e nos dar o verdadeiro significado das coisas. Em um segundo

momento, Schopenhauer parece nos dizer que a metafísica trata de descobrir não somente o que está além da possibilidade da experiência, mas também o que está aquém, ou seja, descobrir o que a faz possível. Essa segunda noção talvez seja um modo mais kantiano de entender a metafísica, como filosofia transcendental, entendida como conhecimento das formas *a priori* do sujeito, formas que tornam possível toda e qualquer experiência. O que se deve notar, no entanto, é que a primeira noção terá uma importância maior, ao nosso modo de ver, no sistema filosófico de Schopenhauer, dado que ele próprio admite ser a descoberta daquilo que o mundo é além de representação o mais importante em sua filosofia, já que representa “o passo declarado impossível por Kant do fenômeno a coisa em si” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 209).

O segundo ponto importante para o início de nossa investigação é o fato de Schopenhauer chamar o homem de um “animal *metaphysicum*” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 176). O objetivo ou a ideia expressa por tal denominação é a de que o homem possui uma necessidade de obter respostas ao problema do enigma do mundo, ou seja, uma necessidade daquilo que Schopenhauer chama de metafísica. Segundo essa ideia, o ser humano é uma espécie de investigador nato, desejoso por encontrar o substrato dos fenômenos do mundo, embora possa acontecer que em determinados indivíduos não ocorram as condições necessárias para o nascer ou o florescer deste desejo. Essa necessidade de descobrir o que está por detrás dos fenômenos das coisas é apontada por Schopenhauer como derivada de alguns sentimentos e conhecimentos pertencentes somente ao homem, fato pelo qual este é o único animal que pode ser denominado *metaphysicum*.

O primeiro sentimento que experimenta o homem e que o leva à necessidade metafísica é certo assombro diante da própria existência⁴³. Esse assombro cresce com o conhecimento da morte e de sua própria finitude. Então, “com este assombro e estas reflexões nasce o que se chama de necessidade metafísica, própria somente do homem” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 176). Como dito anteriormente, pode ser que tal necessidade não nasça em alguns homens, isso porque alguns indivíduos permanecem no

⁴³ Para Schopenhauer “Exceto o homem, nenhum ser se surpreende de sua existência, para todos os demais animais, esta é uma coisa que se compreende por si mesma, e que não o assombra” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 176).

estado natural de consciência na qual a sua existência se compreende por si mesma e não há reflexão, sendo que para Schopenhauer “no momento em que começa a refletir, se manifesta nele o assombro frente ao enigma do mundo, assombro do qual nasce necessariamente a metafísica” (SCHOPENHAUER, 1950-A, 176-177). É também nesse sentido que devemos entender a seguinte frase schopenhaueriana: “Quanto mais vulgar e ignorante é o homem, menos enigmático lhe parece o mundo” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 177). A admiração, ao contrário, para Schopenhauer induz necessariamente à procura do substrato do mundo. Segundo ele “A propensão filosófica nos leva a admirarmos as coisas habituais e diárias, que nos induz a tratar do que é geral nos fenômenos” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.177). Assim temos o assombro diante da própria existência e a admiração frente às coisas do dia a dia como germes que vão, necessariamente, causar no homem a necessidade metafísica. Quanto ao conhecimento e algumas ideias presentes no homem sobre a morte e a finitude da vida, Schopenhauer nos diz que elas aumentam mais ainda a necessidade de saber o que está por trás da Natureza ou dos fenômenos⁴⁴. Além disso, tal necessidade também tem como fundadoras as dores e as misérias da vida. Segundo o autor de *O mundo como vontade e como representação*:

Está fora de dúvida que o conhecimento da morte, juntamente com o espetáculo das dores e misérias da vida, é o que maior causa as considerações filosóficas e as explicações metafísicas do mundo. Se nossa vida estivesse isenta de dores e não tivesse limite, é provável que a ninguém ocorreria se perguntar por que existe o mundo e por que ele é tal como é. Tudo se explicaria por si só (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.177)

Tudo se explicaria por si só segundo o trecho citado - os fenômenos do mundo, as dores e a própria vida - se a vida não fosse carregada de dor e o homem desconhecesse a ideia da morte. Porém, não é isso que ocorre, sendo que o sofrimento perpassa toda a existência do homem e a ideia da morte o

⁴⁴ Para Schopenhauer o interesse que o homem tem nos deuses também está ligado ao conhecimento ou medo da morte, mais exatamente ao dogma da imortalidade. Se, segundo ele, por outro meio se assegurasse aos homens a imortalidade, facilmente estes largariam seus deuses. O mesmo ocorreria se lhe demonstrassem que a imortalidade é impossível.

acompanha freqüentemente. A existência, em todos os países, de inúmeros templos, igrejas e mesquitas, dão testemunho, segundo Schopenhauer, dessa necessidade metafísica do homem. Contudo, para ele, ela é muitas vezes fácil de ser atendida e sanada, sendo que

As fábulas mais grosseiras e os contos mais insípidos bastam muitas vezes para satisfazê - lá, e se forem colocados na mente dos homens desde cedo, eles os aceitam de bom grado como explicações de sua existência e como fundamento de sua moralidade (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.178)

Nesse trecho podemos observar a ação de uma das classes de metafísica às quais Schopenhauer faz alusão no capítulo XVII do segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação*. Como vimos anteriormente, Schopenhauer entende por metafísica todo suposto modo de conhecer que se propõe dar uma solução ao problema do enigma do mundo. Seguindo essa concepção, ele aponta duas classes de metafísica distintas como existentes, ou seja, duas maneiras diferentes de satisfazer a necessidade do homem. A primeira é denominada “*doutrinas de persuasão*” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.183) ou filosofias. Essa classe, segundo ele, toma sua autoridade de si mesma e exige, para que possua credibilidade, reflexão e tempo. Além disso, essas doutrinas de persuasão estão ao alcance de poucos homens e somente podem surgir e ser cultivadas em sociedades muito cultas. Já a segunda classe, denominada “*doutrinas de fé*” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.183) ou religiões, toma sua autoridade de fora dela, sendo sua credibilidade fundada em motivos externos, chamados de revelações. Esta segunda classe está, segundo Schopenhauer, reservada para os homens que “são capazes de crer e não de pensar” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.181), podendo ser chamada também de “*metafísica do povo*” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.181). As religiões possuem ainda o privilégio de ensinar seus dogmas aos homens quando estes ainda estão na infância, fazendo com que seus ensinamentos se convertam em uma espécie de “segunda inteligência” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 181). Por outro lado, as classes das filosofias, se dirigem a homens maduros que se utilizam da

reflexão e não da crença e da fé para obterem suas explicações. O problema é que

[...] as religiões destinadas à inúmera multidão de incapazes de exame e de reflexão não compreenderão, jamais, *sensu proprio*, as mais profundas verdades, não têm necessidade de serem verdadeiras mais que *sensu allegorico*. Ao povo não se pode apresentar a verdade desnuda (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.183)

A diferença entre *sensu proprio* e *sensu allegorico* constitui, portanto, uma das maiores diferenças entre as filosofias e as religiões. Todos os sistemas filosóficos se dirigem ao pensamento e não podem ser senão *sensu proprio*. Já as religiões, constituem uma classe de metafísica que se utiliza de explicações alegóricas e, por isso mesmo, não precisam apresentar provas e demonstrações de seus dogmas, apenas pedindo fé e “um assentimento voluntário de tudo o que dizem” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 184). O interessante é notar que o conjunto de características das *doutrinas da fé*, como a exposição de seus dogmas por meio do *sensu allegorico* e a vantagem de ensinarem o homem em sua infância, fazem com que elas atendam a necessidade metafísica da grande maioria dos seres humanos.

Vemos, pois, que as religiões satisfazem perfeitamente essa necessidade geral de uma metafísica que tão irresistivelmente experimenta o homem e que substituem muito bem a metafísica no que esta tem de mais importante para a multidão que não tem tempo de pensar, substituição que se verifica já nos usos práticos, servindo de guia de conduta e de bandeira pública de justiça e de virtude, como bem disse Kant, ou já para o efeito de procurar o consolo indispensável em meio aos rudes golpes da vida, pois elevam o homem acima de si mesmo e de sua existência temporal como poderia fazê-lo uma filosofia. Nisto se demonstra quão indispensáveis e preciosas são as religiões (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.178)

Note-se que na passagem acima Schopenhauer afirma que a religião substitui a metafísica para aqueles homens isentos de capacidade de reflexão. Podemos perceber, portanto, a ideia de que a verdadeira metafísica pertencente à classe das *doutrinas de persuasão*, ou seja, que da filosofia é que deve vir a explicação verdadeira acerca do que há por detrás dos

fenômenos do mundo. A importância da religião consistiria apenas nos efeitos advindos da crença em seus dogmas, como a conduta regrada e o consolo diante das misérias da vida através da crença na imortalidade. A religião não poderia, no entanto, sair do *sensu allegorico*, apresentar uma verdade nua e sem alegorias, uma verdade que possa ser aceita pelo pensamento e não apenas pela fé. Para Schopenhauer o valor de uma religião dependerá do maior ou menor grau de verdade que contenha a alegoria que ela expressa, ou do maior grau de clareza com que se pode perceber essa verdade⁴⁵. Schopenhauer não nega o valor das religiões para o povo, porém deixa claro que elas nunca nos darão uma explicação verdadeira e desnuda sobre o significado do mundo, o que faz com que as pessoas dotadas de reflexão e capacidade de análise necessitem de outra classe metafísica, a filosofia.

As religiões são necessárias para o povo e constituem para este um benefício inestimável. Há que tratá-las com todo o respeito possível, ainda que se oponham ao progresso da humanidade no conhecimento da verdade. Porém pretender que gênios como Shakespeare e Goethe aceitem *simpliciter, bona fide et sensu proprio*, os dogmas de uma religião qualquer, é pedir a um gigante que calce os sapatos de um anão (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.178)

O que podemos tirar como conclusão dessa dupla consideração – o respeito à religião e a consideração da filosofia como a verdadeira metafísica – é que as duas classes de metafísica serão necessárias ao homem. As religiões serão de valor inestimável para aqueles indivíduos que não são aptos à reflexão, mas que nem por isso estão isentos da necessidade metafísica. O desejo por saber o significado do mundo e das misérias do homem será sanado, neste caso, através de explicações *sensu allegorico*. No entanto as filosofias, utilizando-se do *sensu proprio*, chamarão o interesse de homens que não aceitam senão uma verdade desnuda e que necessitam, para sanar a necessidade de obter respostas acerca dos mistérios do mundo, uma metafísica que procure a verdade em seu estado bruto, sem alegorias.

⁴⁵ Schopenhauer manifesta claramente sua preferência pelo budismo, isso porque essa religião possuiria mais valor devido às verdades que estão presentes em suas alegorias. “Se tomarmos como medida da verdade os resultados de minha filosofia, eu preferiria o budismo às demais religiões e me agrada ver a conformidade que existe entre minha doutrina e uma religião que tem de sua parte a maioria” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 186)

Assim como a religião não pode nos dar a explicação acerca do substrato do mundo de uma forma que satisfaça os espíritos dotados de reflexão e não apenas de crença, também a física, segundo Schopenhauer, é incapaz de nos dizer o que está por trás dos fenômenos das coisas. Aqui temos a nossa quarta informação importante. Já temos em mente o conceito de metafísica pensado por Schopenhauer, bem como a ideia de que o homem necessita de uma explicação sobre a sua existência e das outras existências ao seu redor. Além disso, acabamos de discorrer acerca da existência de duas classes de metafísica, concluindo que a verdadeira, e que poderia nos dar uma resposta *sensu proprio*, seria as *doutrinas de persuasão*, ou seja, a filosofia. Agora veremos a distinção que Schopenhauer faz entre Física e Metafísica, com o intuito de mostrarmos a insuficiência daquela em nos dar a resposta que o homem procura.

Primeiramente nos diz Schopenhauer:

Encontramos a Física – na acepção mais ampla da palavra – ocupada em explicar os fenômenos do mundo. Porém na mesma natureza de suas explicações vemos que esta explicação não pode bastar. A Física não pode se sustentar sobre seus próprios pés; necessita de uma metafísica em que se apoiar [...] (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.178)

A Física explica os fenômenos do mundo, mas de acordo com o trecho citado, o faz de um modo insuficiente – eis o sentido de que suas explicações não bastam. Segundo Schopenhauer essa insuficiência está em explicar as relações causais dos fenômenos, mas não o que está por trás dos mesmos. Ele admite ser inegável o fato de que devemos explicar através de causas puramente físicas toda a ordem das coisas existentes no mundo. Porém, afirma que os defeitos da Física “são como o tendão de Aquiles ou a pata do diabo, que fazem com que tudo que assim se explica continue no fundo sendo inexplicável” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 190). O primeiro desses defeitos é que sempre o começo da cadeia de causas e efeitos é absolutamente incompreensível e tal cadeia acaba por se estender ao infinito. O segundo defeito é que a Física explica os fenômenos por algo desconhecido. Segundo Schopenhauer a Física explica os fenômenos do mundo através das

leis naturais, entendidas como “a constância inalterável de entrada em cena da exteriorização de uma força, sempre que suas condições conhecidas sejam dadas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 153-154). Essas leis físicas são fundadas nas forças naturais que, por sua vez, são entendidas como a essência dos fenômenos. De acordo com essas definições, Schopenhauer nos diz:

Semelhante lei natural, com as condições de entrada em cena num determinado lugar, num determinado tempo da exteriorização da força, é tudo o que a etiologia conhece e pode conhecer. A força mesma que se exterioriza, a essência íntima dos fenômenos que aparecem conforme aquelas leis, permanece um mistério, algo completamente estranho e desconhecido, no que se refere tanto ao fenômeno mais simples quanto ao mais complexo (SCHOPENHAUER, 2005, p.154)

O defeito, portanto, está em que a Física explica o mundo através das chamadas forças naturais – tais como gravidade, elasticidade, calor, eletricidade e outras - porém essas forças permanecem inexplicáveis. Esse é o motivo pelo qual Schopenhauer afirma que na verdade nada se explicou. No trecho acima, porém, ele nos fala da etiologia e não se utiliza do termo *Física*. No primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*, ao falar da etiologia, entendida como todos os ramos da ciência da natureza que estudam e procuram determinar as relações causais dos objetos do mundo, Schopenhauer inclui dentro da etiologia a mecânica, a química, a fisiologia e a física. No entanto, quando ele, no segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação*, diz discursar sobre a Física no sentido mais amplo que tal palavra possui, está se referindo à etiologia com todas as suas áreas de conhecimento, não somente à física em um sentido estrito. Portanto, todas as observações sobre a etiologia se aplicam à Física, como Schopenhauer a entende.

O que está em jogo com essa acusação de insuficiência de toda explicação por parte da Física é, na verdade, a diferença entre esta e a Metafísica. Segundo Schopenhauer, essa diferença “se baseia por sua vez na distinção que estabeleceu Kant entre fenômeno e coisa em si” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 190). Fenômeno, segundo Kant, é aquilo que

aparece no tempo e no espaço e que, por isso mesmo, é passível de conhecimento. Podemos dizer, nesse sentido, que os fenômenos da natureza, juntamente com os seus modos de aparição e suas relações no tempo e no espaço, constituem os objetos da Física. Mas, segundo Schopenhauer, “no fundo da ordem física existe outra ordem de natureza diferente, que é o que Kant chamou de ordem das coisas em si e que constitui o objeto da metafísica” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 194). A diferença entre Física e Metafísica determina, portanto, o limite de conhecimento e explicação da Física. Nesse sentido, nos diz Schopenhauer que

[...] por maiores que sejam os progressos que a Física – entendida no amplo sentido dos antigos – possa realizar, jamais nos fará adiantarmos um só passo na direção da metafísica, do mesmo modo que uma superfície, por mais que cresça em extensão, nunca ganhará em profundidade. Os progressos desse gênero não proporcionam outro conhecimento que o dos fenômenos [...] (SCHOPENHAUER, 1950-A, p.195).

O autor também nos fala que “ainda que o homem pudesse visitar todos os planetas e todas as estrelas, não teria ele progresso na Metafísica” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 195), ilustrando assim a impossibilidade de se pensar em uma exploração do que está além dos fenômenos do mundo pela Física.

De acordo com as considerações feitas até agora neste capítulo, tanto referentes à noção de metafísica e à existência de duas classes que procuram nos dar uma resposta sobre o substrato do mundo, quanto também referentes à diferença entre Física e Metafísica, o que podemos concluir é que tanto a religião quanto a Física não podem nos dar uma resposta correta do que esteja para além da representação, do que está por detrás dos fenômenos das coisas, ou seja, do lado *real* do mundo. Porém, nos diz Schopenhauer, “a metafísica vai mais além do fenômeno e busca o que há por detrás deste” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 195). É ela, portanto, que deve responder ao problema da falta de conteúdo das representações intuitivas e nos dar todas as respostas. O que temos que ter em mente, então, é que a metafísica, à qual Schopenhauer se refere como aquela que nos dará a resposta que

procuramos, pertence à classe das *doutrinas da persuasão*, que procuram explicar o mundo a partir do *sensu proprio* e não alegórico, a partir da exploração do que está por trás da ordem física das coisas e não das leis naturais que regem essa ordem. Também não é qualquer filosofia, mas sim a sua própria.

Para tanto, Schopenhauer primeiramente teria que confrontar algumas ideias de Kant referentes à possibilidade de uma metafísica, ou seja, à possibilidade de se conhecer a coisa em si. Ainda no segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação*, ao elogiar a diferença estabelecida por Kant entre fenômeno e coisa em si, Schopenhauer nos relata que “o mesmo filósofo ensina que jamais poderemos conhecer a coisa em si, não existe, segundo ele, Metafísica, senão um conhecimento puramente imanente, quer dizer, a Física” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 191). Para Kant o mundo dos fenômenos é o único que pode ser conhecido, pois entre nós e as coisas há sempre o intelecto, pelo que elas não poderiam ser conhecidas em si mesmas. Assim, Kant mostra, na *Crítica da razão pura*, que a razão só tem poder para conhecer os objetos do mundo sensível, e não o seu conteúdo íntimo, fechando as portas para aqueles que pretendiam conhecer o em si do mundo. Mesmo discordando deste ensinamento kantiano, Schopenhauer não começa a trabalhar na resolução do problema sem se apossar das contribuições que Kant havia dado para o desenvolvimento da questão do ideal e do real, questão que vimos no segundo capítulo dessa dissertação. A contribuição kantiana mais importante é, segundo o autor de *O mundo como vontade e como representação*, a da diversidade do ideal e do real. Maria Lucia Cacciola afirma, em seu livro *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, que Schopenhauer se manifesta favorável à divisão kantiana entre o ideal e o real, pois “a adota quando distingue os dois lados do mundo: o da Representação e o da Vontade” (CACCIOLA, 1990, p. 171-172). Schopenhauer, na *Crítica à filosofia kantiana*, admite que Kant distinguiu, brilhantemente, fenômeno e coisa em si⁴⁶.

⁴⁶ “O MAIOR MÉRITO DE KANT É A DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E COISA-EM-SI”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526).

A hipótese defendida nesse texto é a de que dois fatores são de fundamental importância para a fundação da metafísica schopenhaueriana: um novo entendimento de qual sejam as fontes da metafísica que difira do kantiano; e a noção de corpo como objetividade da Vontade, que seria a própria fonte de tal conhecimento metafísico.

O que Schopenhauer pretende e necessita diante desse quadro é, portanto, fundar uma nova metafísica. Como vimos no início deste capítulo, Schopenhauer a entende como o próprio conhecimento daquilo que está por trás da representação, ou seja, do lado real do mundo. Como objeto de tal ciência tem-se a coisa em si⁴⁷. Portanto, se Schopenhauer pretende fundar tal ciência, é preciso decifrar o enigma do mundo, descobrir o que este é além de representação, conhecer a coisa em si. É preciso, no entanto, analisar primeiramente qual a possibilidade de tal conhecimento depois que Kant declarou não mais ser possível fazer metafísica. Kant, como bem sabemos, escreveu um livro dedicado a todos aqueles que pretendessem se ocupar futuramente de um conhecimento desse tipo. No início de tal escrito ele nos diz:

A minha intenção é convencer todos os que crêem na utilidade de se ocuparem de metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível. (KANT, 1988, p. 12)

Ainda no início ele declara que “nem sequer é inaudito que, após a longa elaboração de uma ciência [*a metafísica*], quando se olha maravilhado o progresso já feito, finalmente a alguém ocorra a ideia de se interrogar: se e de que maneira é possível uma tal ciência” (KANT, 1988, p. 12). Como podemos analisar no trecho acima, Kant não está afirmando a impossibilidade de qualquer metafísica, mas sim que se tem de considerar a metafísica existente até aquele momento - a dogmática - como inexistente e perguntar se tal ciência, de algum modo, é possível. Note-se que perguntar se ela é possível

⁴⁷ [...] no fundo da ordem física existe outra ordem de natureza diferente, que é o que Kant chamou de coisas em si e que constitui o objeto da metafísica. (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 194)

não é responder negativamente, ou seja, afirmar a sua inexistência. O que Kant tem em mente é a eliminação do dogmatismo da metafísica, entendendo por dogmatismo da metafísica “a presunção de progredir nesta ciência sem Crítica da razão pura” (KANT, 2008, p. 36) ou

[...] a pretensão de fazer progressos pelo conhecimento puro (o filosófico) a partir de conceitos, e segundo princípios que a razão de há muito utiliza, sem indagar do modo e do direito pelos quais adquiriu. O *dogmatismo* é, pois, o procedimento dogmático da razão pura, *sem crítica prévia de sua própria capacidade*. (KANT, 2008, p. 39)

Nesse sentido, uma metafísica isenta do dogmatismo ao qual Kant se refere, só seria possível após a *Crítica*. O problema dos filósofos dogmáticos seria basicamente o fato de tomarem as leis que regem as representações, ou o mundo dos fenômenos, como verdades eternas, que valeriam não somente para explicar os fenômenos das coisas, mas também para explicar o em si do mundo. Para Schopenhauer, a filosofia dogmática tinha “a ilusão de que tais leis, segundo as quais os fenômenos estão conectados uns aos outros [...] seriam leis absolutas e não condicionadas por simplesmente nada, *aeternae veritates*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 529).

Segundo Schopenhauer, contra esse dogmatismo

[...] entra em cena, agora, com Kant, a FILOSOFIA CRÍTICA, que torna seu problema precisamente as *veritates aeternae* que servem de alicerce para toda essa construção dogmática, investiga a sua origem e em seguida encontra na cabeça do homem [...] No cérebro, portanto, está a pedreira que fornece o material para aquela orgulhosa construção dogmática (SCHOPENHAUER, 2005, p. 530).

Kant, portanto, destrói a metafísica dogmática ao provar que as leis que regem os fenômenos não são válidas para serem utilizadas como fonte de conhecimento metafísico⁴⁸. É nesse contexto de uma filosofia crítica que combate o dogmatismo da metafísica, que podemos dizer que Schopenhauer pretende seguir o projeto crítico de Kant. Ele segue a crítica ao incorporar em

⁴⁸ Sobre como Kant foi levado à investigação crítica da lei de causalidade e assim chegou à idealização do tempo e do espaço, nós já vimos no segundo capítulo de nosso texto.

sua filosofia a distinção entre fenômeno e coisa em si, embora com uma outra nomenclatura e algumas modificações, e ao determinar como pertencentes ao sujeito as formas de tempo, espaço e causalidade. Assim, Schopenhauer acaba por afirmar que as leis que regem o mundo das representações – os fenômenos – não são verdades eternas que existem por si só, mas que existem como formas *a priori* do sujeito e que, por isso mesmo, não podem nos dar uma resposta sobre o lado real do mundo. Porém, diferente de Kant, Schopenhauer não vai deixar o lado real, a coisa em si kantiana, como algo indecifrável. Ele vai buscar a resposta em outra fonte. De acordo com isso Lefranc nos diz que “Schopenhauer não acreditava que toda metafísica fosse impossível, mas que haveria necessidade de encontrar outras vias” (LEFRANC, 2005, p. 21). De igual modo, Jair Barboza afirma que “Schopenhauer está convencido de que a metafísica é sim possível, em novos moldes, e intenta construí-la” (BARBOZA, *Infinitude subjetiva e estética*, 2005, p. 101).

Segundo Kant todo conhecimento que se quer apresentar como ciência deve determinar primeiro o seu caráter distintivo: seu objeto ou sua fonte de conhecimento ou seu modo de conhecimento⁴⁹. O objeto da metafísica seria a coisa em si, no que Kant e Schopenhauer concordam. O problema surge quando Kant afirma ser uma das condições para a possibilidade da metafísica que ela não possa ter suas fontes na experiência. Na *Crítica da filosofia kantiana*, assim como no segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer critica o modo como Kant compreende as fontes do conhecimento metafísico e fornece o seu ponto de vista que possibilitará uma metafísica pós-kantiana. A principal discordância de Schopenhauer quanto ao modo como Kant entende a metafísica está na afirmação de que a fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser hauridos da experiência, nem interna, nem externa. Kant havia afirmado que

“[...] no tocante às *fontes* do conhecimento metafísico, elas não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas. Os seus princípios (a que pertencem não só os seus axiomas, mas

⁴⁹ Conferir em *Prolegomenos a toda metafísica futura*, p. 23.

também os seus conceitos fundamentais) nunca devem, pois, ser tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento, não físico, mas metafísico, isto é, que vai além da experiência. Portanto, não lhe serve de fundamento nem a experiência externa, que é a fonte da física propriamente dita, nem a experiência interna, que constitui o fundamento da psicologia empírica. É, por conseguinte, conhecimento *a priori* ou de entendimento puro e de razão pura.” (KANT, 1988, p. 23 - 24)

O problema para Schopenhauer é que para a fundação desta afirmação “nada é invocado senão o argumento etimológico da palavra metafísica” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 537). Deste modo é admitido, sem mais, que o enigma do mundo não pode provir da compreensão do mundo mesmo, mas que tem de vir de algum lugar completamente diferente. Ao contrário do que pensa Kant acerca das fontes da metafísica, Schopenhauer a compreende como estando no mundo. O termo “metafísica” não implica, para o autor de *O mundo como vontade e como representação* uma necessidade de um mundo transcendente. Segundo Jair Barboza, Schopenhauer “se empenha por não se aventurar em mundos transcendentes, além da realidade sensível” (BARBOZA, 1997, p. 49) e faz com isso sua metafísica imanente. A ideia contida no final do trecho citado, de que o conhecimento metafísico seria conhecimento *a priori* também é criticada por Schopenhauer. Kant afirma: “O conhecimento metafísico deve simplesmente conter juízos *a priori*; exige-o a peculiaridade das suas fontes.” (KANT, 1988, p.24). No capítulo XVII do segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer nos diz:

Quanto a fonte ou o fundamento do conhecimento metafísico, já disse que é falsa a suposição, admitida por Kant, de que deve encontrar-se nos conceitos. Estes não podem ser base de nenhuma ciência, pois sempre procedem de alguma intuição (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 197).

O fato de Schopenhauer apontar como erro a ideia kantiana de que os conceitos podem ser fontes ou fundamentos da metafísica, deve-se a própria noção schopenhaueriana do que é um conceito. Os conceitos, para Schopenhauer, são meras abstrações das representações intuitivas, ou seja,

dos fenômenos, e não noções inatas que nascem já com o sujeito. Desse modo ele afirma que

As noções não podem conter nada mais do que mostram as percepções sensíveis de onde emanam. As únicas noções puras que não têm origem empírica são as leis de tempo e espaço, que constituem a forma da percepção (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 197 - 198).

Note-se que se os únicos conceitos *a priori* são o tempo e o espaço, não se pode ter um conhecimento metafísico que tenha seu fundamento no que é conhecido antes da experiência. Primeiramente porque já constatamos que através das explicações dos objetos tendo como fundamento o tempo e o espaço, estudo próprio da Física, não se chega ao em si dos fenômenos. A causalidade, que para Schopenhauer é uma lei constituída pela junção das formas do tempo e do espaço e que, portanto, já se encontra *a priori* na faculdade do entendimento do sujeito, somente possui aplicação física e não metafísica – algo que o próprio Kant analisou e provou primeiramente. Além disso, em um trecho da *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer nos diz que Kant, ao pensar que a fonte da metafísica não poderia ser a experiência, mas que a solução do enigma do mundo tem antes de ser procurada “somente naquilo que podemos obter indiretamente, a saber, por meio de deduções a partir de princípios universais *a priori*”⁵⁰ (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 198) acaba por admitir “metafísica e conhecimento *a priori* como idênticos” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 198), o que na verdade não o são. Segundo isso

Kant comete um *petitio principii* [...] ao sustentar que a metafísica não deve tirar suas noções nem seus princípios fundamentais da experiência. Com efeito, isto é supor de antemão que somente o que sabemos antes de toda a

⁵⁰ Segundo Kant, todos os juízos analíticos são conhecimentos *a priori*. Quanto aos juízos sintéticos, há, além dos que são *a priori* e derivam do puro entendimento e da razão, também os *a posteriori*, que tem sua origem na experiência. De acordo com isso Kant conclui que “a metafísica tem propriamente a ver com proposições sintéticas *a priori* e que só elas constituem o seu fim” (KANT, 1988, p. 35). E adverte que: “Por conseguinte, todos os metafísicos estão, solenemente e em conformidade com a lei, suspensos das suas funções até que tenham respondido de modo satisfatório à pergunta: Como são possíveis conhecimentos sintéticos *a priori*?” (KANT, 1988, p. 42).

experiência é o que pode nos levar mais além de toda a experiência (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 198).

Mas de onde tirar então as noções e princípios fundamentais da metafísica? Como sanar a necessidade metafísica dos homens que se contentam apenas com uma resposta *sensu proprio* sobre o significado e sentido da própria existência? Onde encontrar a resposta ao problema do real, o conteúdo das representações intuitivas? Para Schopenhauer o fundamento ou a fonte de todo conhecimento metafísico não pode ser senão a experiência. Seria uma contradição quando se quer falar da natureza das coisas, deixar de observar essas coisas e se ater a conceitos abstratos. É claro que Schopenhauer observa que a metafísica não tem por objeto casos particulares, como já vimos, mas sim a coisa em si. Contudo, isso não exclui, segundo ele, a experiência como fundamento de todo conhecimento metafísico. Conquanto

[...] não temos razão alguma para estancar a nós mesmos a mais rica de todas as fontes metafísicas, a experiência interna e externa, e operar unicamente com formas vazias de conteúdo. Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 538).

O fundamento da metafísica deve ser, portanto, empírico. Schopenhauer procura na experiência as repostas que envolvem tal ciência e as encontra, como veremos no próximo capítulo. É importante notar que essa tomada de posição marca uma diferença de método entre Kant e Schopenhauer, diferença que permite a este o fundamento de uma metafísica pós-kantiana. O próprio Schopenhauer discorre sobre essa diferença em sua *Crítica da filosofia kantiana*.

Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo reside no fato de ele partir do conhecimento mediato, refletido, enquanto eu, ao contrário, parto do conhecimento imediato, intuitivo. Kant é comparável a uma pessoa que mede a altura da torre pela sua sombra; eu, porém, assemelho-me a alguém que aplica a mensuração diretamente a torre. Por isso

a filosofia é para ele uma ciência A PARTIR de conceitos, para mim uma ciência EM conceitos hauridos do conhecimento intuitivo – a única fonte de toda evidência –, apreendidos e fixados em conceitos universais. Ele salta por cima deste mundo todo que nos cerca, intuitivo, multifacetado, rico em significação, e atém-se às formas do pensamento abstrato. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 567)⁵¹

Portanto, conforme a leitura de Schopenhauer, na perspectiva kantiana estamos diante de um prejuízo, que encontra seu fundamento no próprio método de Kant. O kantismo, ao negar a experiência como fonte de conhecimento metafísico em favor da ideia de uma ciência a partir de conceitos, acaba por fechar-se para a verdadeira significação do mundo.

⁵¹ Nietzsche, em seu texto *Schopenhauer como educador*, elogia o método utilizado por Schopenhauer: “[...] o que pode ser, para nós, depois de Kant, precisamente Schopenhauer [...] Essa é sua grandeza: ter-se colocado em face da imagem da vida como um todo, para interpretá-la como um todo; enquanto as cabeças mais perspicazes não podem libertar-se do erro de pensar que se chega mais perto dessa interpretação quando se investiam meticulosamente as cores com as quais, e a matéria sobre a qual essa imagem está pintada; talvez chegando ao resultado de que é uma tela de urdidura intrincadíssima e, sobre ela, cores que são quimicamente insondáveis. É preciso adivinhar o pintor, para entender a imagem – disso Schopenhauer sabia. Mas a corporação inteira de todas as ciências saiu em campo para entender aquela tela e aquelas cores, mas não a imagem; e até mesmo se pode dizer que somente aquele que captou firmemente no olho a pintura universal da vida e da existência se servirá das ciências singulares sem dano próprio, pois sem uma tal imagem-de-conjunto reguladora elas são malhas que nunca conduzem ao fim e tornam o curso de nossa vida ainda mais confuso e labiríntico. Nisto, como foi dito, Schopenhauer é grande, em perseguir aquela imagem como Hamlet persegue o espírito, sem se deixar distrair, como fazem os eruditos, ou ser emaranhado por uma escolástica conceitual, como é o destino dos dialéticos desenfreados. O estudo de todos os filósofos de compartimento só é atraente por dar a conhecer que estes, no edifício das grandes filosofias, encaixam logo naqueles lugares onde é permitido o pró e o contra em termos eruditos, onde é permitido o cismar, duvidar, contradizer, e que com isso eles se furtam à exigência de toda grande filosofia, que, como um todo, sempre diz unicamente: esta é a imagem de toda vida, aprende nela o sentido de tua vida. Ou vice-versa: lê tua vida e entende nela os hieróglifos da vida universal” (NIETZSCHE, 1974, p. 79-80).

4. O CORPO COMO CHAVE PARA DECIFRAR O ENIGMA DO MUNDO.

No *Livro primeiro* de *O mundo como vontade e como representação*, as representações abstratas – os conceitos – são conhecidas segundo a sua forma e também segundo o seu conteúdo, a saber, as próprias representações intuitivas. As representações intuitivas, contudo, são conhecidas somente segundo a sua forma – tempo, espaço e causalidade. O que leva Schopenhauer, no início do segundo livro, a indagar sobre o conteúdo dessas representações.

Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilas diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza. Decerto aquilo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155).

Segundo a passagem anterior, o que Schopenhauer procura é, conforme a essência da própria coisa procurada, totalmente diferente da representação e por isso não pode estar submetida às suas formas e leis. Um pouco adiante, o autor afirma que “nesse sentido, não se pode alcançá-lo [o significado do mundo] a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45) ⁵² O fio condutor das leis às quais as representações se submetem ligam apenas representações entre si, e sendo o conteúdo das representações intuitivas totalmente diferente das mesmas, concluímos que a representação não levará até a resposta do enigma. Como descobrir então o conteúdo do mundo, se não existe acesso para isso?

No *Livro Segundo* de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer inicia a busca pela significação das representações intuitivas, ou seja, aquelas representações que constituem para nós o mundo sensível. Ele voltará seus olhos para a filosofia, a matemática e

⁵² O texto em *italico* é nosso.

para a ciência da natureza, a fim de ver se acha nelas o esclarecimento procurado.

Em primeiro lugar, diz Schopenhauer, encontramos a filosofia como um monstro de inumeráveis cabeças, no qual cada cabeça fala sua própria língua. As cabeças, ou as filosofias, embora falem línguas estranhas umas às outras, concordam em um ponto: “falam de fato concordando no principal sobre um OBJETO que se encontra no FUNDAMENTO da representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 151). Contudo, diz o autor em questão, isso não nos ajuda a encontrar o fundamento da representação. E pior: fala-se de um objeto que está no fundamento da representação, mas todo objeto pressupõe sempre um sujeito e, portanto, é representação, sendo que o que está sendo procurado “segundo sua essência e seu ser, é completamente diferente da representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 151 – 152).

Schopenhauer então se pergunta se a matemática fornece o conhecimento das representações intuitivas. Porém, observa que essa ciência trata da representação apenas enquanto essa preenche o tempo e o espaço, trata da representação apenas na medida em que são quantidades.

A matemática fornece de maneira mais precisa o quão-muito e o quão-grande. No entanto, estes são sempre relativos, isto é, a comparação de uma representação com outras, e em verdade apenas do ponto de vista unilateral da quantidade; de modo que por aí não obtemos a informação capital que procuramos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 152)

A matemática apenas compara representações, não conhecendo nada mais que quantidades e relações entre as mesmas. Portanto, não oferece também o que está sendo procurado.

Quanto à ciência da natureza, Schopenhauer diz ser repartida em diversos campos, porém, destaca duas divisões principais: a morfologia, que é a descrição de figuras; e a etiologia, que é a explanação de mudanças. A morfologia considera as formas permanentes dos objetos tratados, classificando-os, separando-os, unindo-os. Dentre as ciências que fazem parte do campo da morfologia estão a botânica e a zoologia. A etiologia considera as mudanças que ocorrem na matéria e as leis que determinam tais mudanças.

Etiologia são todos os ramos da ciência da natureza que tem como estudo principal o conhecimento de causa e efeito, que ensinam como de um estado de matéria específico se segue necessariamente outro. Dentre as ciências que fazem parte do campo da etiologia estão a mecânica, a física, a química e a fisiologia. Schopenhauer nos diz que a informação procurada, o conteúdo das representações intuitivas, não é fornecida por nenhum desses ramos da ciência da natureza, nem pela etiologia e nem pela morfologia. Quanto à morfologia

[...] nos apresenta figuras inumeráveis, infinitamente variadas, aparentadas por uma inegável semelhança de família, para nós representações, mas que por essa via permanecem eternamente estranhas, e que, se consideradas apenas nestes moldes, colocam-se diante de nós como hieróglifos indecifráveis (SCHOPENHAUER, 2005, p. 153)

E quanto à etiologia:

[...] nunca pode fornecer a desejada informação que nos conduziria para além daqueles fenômenos que conhecemos como nossas representações; pois, depois de todas as suas explanações, eles ainda permanecem completamente estranhos, meras representações cuja significação não compreendemos. 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 (SCHOPENHAUER, 2005, p. 153).

Morfologia e etiologia não nos ajudam, assim como a matemática, a encontrar o conteúdo das representações intuitivas. Apenas nos falam sobre a quantidade das representações, suas formas, e sobre as leis que ligam as representações. Tal constatação concorda, portanto, com a limitação da Física vista no terceiro capítulo de nosso texto. Porém, diz Schopenhauer, não nos basta mais apenas saber que temos tais e tais representações, ligadas desta ou daquela forma – pois o homem é um “animal *metaphysicum*” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 176) e necessita saber o que está por detrás destas representações. “Queremos conhecer a significação dessas representações” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 153), saber o que o mundo é além de ser representação, mas não obtemos informação alguma da matemática nem das ciências da natureza. A informação virá do próprio corpo

material do investigador, e nisto consistirá a importância do corpo na metafísica de *O mundo como Vontade e como Representação*, em fornecer a resposta ao enigma do mundo, em fornecer o acesso ao real, aquilo que independe do sujeito, pois, segundo Schopenhauer, não teríamos informação nenhuma e nunca encontraríamos a significação das representações que constituem o mundo sensível se o investigador (o sujeito) não tivesse um corpo através do qual está enraizado neste mundo como indivíduo.

Vemos, pois, que DE FORA jamais se chega à essência das coisas [...] Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada [...] De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para o que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO. (SCHOPENHAUER, 2005, 156)

O trecho acima expressa a importância do corpo no sistema schopenhaueriano. Se fôssemos puro sujeito do conhecimento, cabeça de anjo sem corpo algum, a significação do mundo que se apresenta a nós como mera representação nunca seria encontrada. Porém, o corpo é o acesso que temos ao conteúdo das representações intuitivas, o acesso que temos ao outro lado do mundo. De fora não chegaríamos a encontrar essência alguma. Podemos, então, dizer que o corpo é fundamental na filosofia de Schopenhauer. Este é chamado de filósofo da Vontade, contudo, foi o corpo que permitiu o acesso à mesma. É importante deixar claro que Schopenhauer explicará o que o mundo é além de representação a partir de uma analogia entre o microcosmo (o corpo) e o macrocosmo (o mundo). Estender o que há de mais verdadeiro no microcosmo para o macrocosmo desconhecido não é algo novo na filosofia. A novidade em Schopenhauer está na noção de corpo material e na noção de Vontade: o corpo material e físico é que é o microcosmo, e não algo como um espírito e nem o sujeito de conhecimento (pois, como dito antes, se fôssemos puro sujeito do conhecimento sem corpo algum, não encontraríamos o que o mundo é além de representação). Na filosofia de Schopenhauer a verdade do

mundo é a Vontade, que é obtida não por conhecimento racional, pois a razão perdeu sua potência com Kant, mas pelo corpo material e, posteriormente, pela extensão da essência do corpo para o mundo inteiro.

Tanto Maria Lúcia Cacciola quanto Jair Barboza conferem grande importância à noção de corpo em Schopenhauer.

Maria Cacciola nos diz que a “afirmação do corpo como ponto de partida e foco de conhecimento filosófico marca a especificidade do pensamento de Schopenhauer” (CACCIOLA, 1990, p. 171 – 172). Ou seja, que em Schopenhauer o conhecimento filosófico é alcançado partindo-se do corpo, pois este será usado como chave para a essência de todo fenômeno da natureza. Em outras palavras, é através do corpo que Schopenhauer descobre o que o mundo é além de ser representação, é através do corpo que se chega ao conhecimento do em si do mundo, a saber, da Vontade. Em comparação do conhecimento objetivo na arte e do conhecimento objetivo na filosofia, isto dentro do sistema filosófico schopenhauriano, Cacciola ainda diz que “se na arte é a obra que traz o conhecimento objetivo, na filosofia este se revela no corpo” (CACCIOLA, 1990, p. 171 – 172).

Jair Barboza por sua vez nos diz que “pela primeira vez, com Schopenhauer, tem-se um sistema que confere destaque à noção de *corpo*”, sendo que por uma “especial intelecção na subjetividade corpórea, constata-se que seu núcleo é a vontade” (BARBOZA, Jair. *Estado Estético e Conhecimento. Apresentação de Metafísica do Belo* de Schopenhauer). Ou seja, novamente a importância, agora com Barboza, está sendo atribuída ao fato de que é através do corpo que Schopenhauer encontra o em si, o núcleo, enfim, a Vontade. É o fato de o sujeito estar ligado a um corpo que permite o conhecimento do que o mundo é além de representação. Schopenhauer, diz Jair Barboza

[...] encontra uma via de acesso privilegiado ao íntimo dos corpos do mundo, pois o investigador inspeciona a sua subjetividade e entende que os movimentos por motivos do seu corpo têm por mola impulsora o querer interior [...] Em seguida, analogicamente, estende esse achado por intelecção a todos os corpos do mundo e chega por conclusão analógica, guiado

pelo sentimento, ao conceito de Vontade de vida como coisa-em-si universal que se objetiva em fenômenos.⁵³

Não encontraríamos a significação do mundo se o investigador fosse apenas puro sujeito de conhecimento destituído de corpo material. Mas o conhecimento do investigador, que é sustentáculo do mundo, é intermediado por um corpo. O investigador não é cabeça de anjo alada. O corpo revelará o que é procurado, mostrará a chave para o enigma do mundo. Isso porque ele é dado de duas maneiras completamente diferentes ao sujeito do conhecimento que está no mundo como indivíduo: como objeto entre objetos; e como “aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicada pela palavra VONTADE” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157). Essa duplicidade do corpo se mostra principalmente através das suas ações, que são sempre atos da vontade. Conforme isso Schopenhauer afirma:

Todo o ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157).

A passagem acima expressa a identidade entre o corpo e a vontade. Segundo a passagem citada, a ação do corpo e o ato da vontade são uma e mesma coisa, apenas dada de modos diferentes. Todo ato da vontade é simultaneamente movimento do corpo, ou seja, ato da vontade e ação do corpo ocorrem ao mesmo tempo, ou como já foi dito, são a mesma coisa dada de dois modos diferentes. A ação do corpo é, portanto, fenômeno da vontade. Porém, não se pode pensar que do ato da vontade se segue a ação do corpo como se houvesse uma relação de causa e efeito entre eles. Schopenhauer diz que o movimento do corpo é o ato da vontade, e não o efeito. Ele não diz que o ato da vontade causa o movimento do corpo, mas sim que o ato da vontade e a ação do corpo são uma e a mesma coisa: “A ação do corpo nada mais é senão

⁵³ Barboza, Jair. Apresentação de *O mundo como vontade e como representação*, p. 14.

o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição [...] sim, o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157). Assim temos um objeto que nos é algo mais que representação⁵⁴.

O corpo recebe então um novo nome. Antes havia recebido o nome de objeto imediato, agora Schopenhauer o denomina de objetividade da vontade, devido a sua identidade com a mesma.

[...] o corpo, que no livro precedente e no meu ensaio sobre o princípio de razão chamei OBJETO IMEDIATO... aqui, de outro ponto de vista, é denominado OBJETIVIDADE DA VONTADE. Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157).

Agora não se trata de dizer que o corpo é objeto imediato (condição para a intuição do mundo), mas sim que é objetividade da vontade. Schopenhauer chega a essa conclusão observando a identidade entre os dois. Primeiro observa, como já vimos, que todo ato da vontade é ação do corpo, ou seja, a ação deste é a exteriorização daquela, ou melhor, é a própria vontade, o seu ato que se tornou objeto. O corpo é, nesse sentido, o conhecimento *a posteriori* da vontade. Todo ato da vontade é ação do corpo. Mas não são poucas as ocasiões em que quero algo e este meu querer não é traduzido imediatamente em ação do corpo. Quero um copo de água, por exemplo, mas esse querer não se traduz imediatamente em movimento do corpo, sendo que fico sentado e pensando na água que quero. Para sanar esse problema Schopenhauer vai diferenciar então os atos da vontade e as ponderações da razão. Para Schopenhauer, decisões da vontade referentes ao futuro são simples ponderações da razão sobre o que se vai querer um dia (ou uma hora, daqui a pouco), não são verdadeiramente atos da vontade. Segundo essa ideia “apenas a execução estampa a decisão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 158), o ato da vontade propriamente dito. O que ocorre antes da execução, da ação do

⁵⁴ O fato de Schopenhauer não definir a relação vontade-corpo como uma relação de causa e efeito é importante no sentido de que evita o erro cometido por Kant: afirmar a coisa em si como causa do mundo. Para Schopenhauer a Vontade não é causa das representações ou fenômenos, mas sim o próprio fenômeno ou a própria representação tomada como (als) Vontade. Assim o mundo existe como (als) Vontade e como (als) representação.

corpo, é apenas “propósito cambiável, existente apenas *in abstracto* na razão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157). Segundo essa diferenciação, no exemplo do copo da água eu não me levanto para buscá-la porque na verdade não há o ato da vontade mesmo, mas apenas um propósito cambiável, um possível querer a água, querer que só ocorre de fato quando há a objetivação da vontade, a ação do corpo.

A identidade do corpo com a vontade também pode ser observada através de ações sobre o corpo que acabam atingindo a vontade, ou seja, sendo também ações sobre a vontade. Schopenhauer afirma, como já vimos, que todo ato da vontade é simultaneamente ação do corpo, e agora afirmará que “em correspondência, toda a ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157). Deste modo é que, segundo Schopenhauer, surgem sentimentos como a dor e o prazer. Nesse sentido, ambos são – dor e prazer – afecções da vontade provocadas por uma ação sobre o corpo. Quando ocorre uma ação sobre o mesmo, pode ocorrer a dor ou desconforto – caso a vontade seja contrariada – ou ainda ocorrer bem-estar ou prazer – caso a ação sobre o corpo seja conforme à vontade. Dor e prazer não são para Schopenhauer representações, mas afecções da vontade. Contudo as impressões sobre o corpo que não afetam a vontade são para ele simples representações. Essas são as impressões que servem de ponto de partida para a intuição do mundo.

Penso aqui nas afecções dos sentidos puramente objetivos da visão, da audição e do tato, embora só à medida que seus órgãos são afetados conforme sua maneira natural, específica; o que é um estímulo tão excepcionalmente fraco da sensibilidade realçada e modificada dessas partes que não afetam a vontade, mas, sem ser incomodadas pelos estímulos desta, apenas fornecem ao entendimento os primeiros dados de onde deriva a intuição (SCHOPENHAUER, 2005, p. 158).

As impressões que servem de ponto de partida para a intuição são, conforme o trecho acima, de um grau fraco, por isso elas atingem os órgãos dos sentidos de maneira natural, não chegando a afetar a vontade. Mas se as impressões sobre o corpo atingem um grau mais elevado, estas movimentam a vontade, ficando claro assim, a identidade do corpo com a mesma.

A identidade do corpo com a vontade pode ser evidenciada ainda no movimento contrário do que vimos anteriormente. Vimos que toda ação sobre o corpo é também ação sobre a vontade, mas Schopenhauer afirma também que “todo movimento excessivo e veemente da vontade, isto é, cada afeto, abala imediatamente o corpo e sua engrenagem interior” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 158 – 159). A ação sobre a vontade se traduz, quando muito forte, em movimento do corpo. Como exemplo, poderíamos pensar em um estado em que a vontade foi contrariada a tal ponto que isto se traduz em tremor do corpo, como o que ocorre com uma pessoa quando está excessivamente nervosa, ou ainda a ereção, que é um movimento do corpo causado por um movimento da vontade.

A identidade do corpo com a vontade será tratada por fim como condição de conhecimento da vontade, condição de conhecimento do que aquele é além de representação, e nisso vai consistir a importância do corpo, em protagonizar o acesso à vontade.

Por fim, o conhecimento que tenho de minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 159)

Assim temos a identidade do corpo com a vontade expressa de maneiras diferentes: todo ato da vontade é imediatamente e necessariamente ação do corpo; toda ação sobre o corpo é ação sobre a vontade; toda ação sobre a vontade resulta em um movimento do corpo; e, conheço minha vontade apenas através dos atos do corpo. Essa identidade expressa uma verdade filosófica que, segundo Schopenhauer, não pode ser demonstrada, deduzida através de um conhecimento imediato, isso porque é o “conhecimento mais imediato”⁵⁵. Tal verdade pode ser expressa de várias maneiras:

⁵⁵ Conferir o §18 de *O mundo como vontade e como representação*.

[...] meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 160)

Procurávamos saber o conteúdo das representações intuitivas. Queríamos saber o que o mundo é além de ser representação. O corpo havia sido denominado, além de objeto imediato, objeto entre objetos, mera representação. Agora já sabemos o que uma representação é além de ser representação, sabemos o conteúdo de uma das representações intuitivas, mas não de todo o mundo intuitivo.

É importante notar que a importância do corpo não está somente em ser fenômeno da vontade, mas também em se dar de modo duplo a nós, como representação e como vontade, permitindo concluirmos analogicamente essa duplicidade ao mundo todo. Todos os outros objetos do mundo, como Schopenhauer afirmará, são também fenômenos da Vontade, mas apenas o corpo nos é dado imediatamente como tal, permitindo, por analogia, a descoberta do que o mundo sensível é além de representação, nos revelando a significação do mundo. O que Schopenhauer faz depois desta descoberta, é estender “esse achado por intelecção a todos os corpos do mundo e chega por conclusão analógica, guiado pelo sentimento, ao conceito de Vontade de vida como coisa-em-si universal que se objetiva em fenômenos”.⁵⁶

O sujeito que conhece e que está inserido no mundo como indivíduo está consciente de que mantém uma relação diferente com apenas um objeto, a saber, o corpo. Este corpo se apresentará a ele de dois modos totalmente diferentes: como representação e como vontade. Frente a isso o sujeito poderia pensar que

[...] semelhante único objeto é essencialmente diferente de todos os outros e só ele é ao mesmo tempo vontade e representação, já os restantes, ao contrário, são meras representações, vale dizer, meros fantasmas. Com isso tem de

⁵⁶ BARBOZA, Jair. *Apresentação de O mundo como vontade e como representação*. Pág. 14.

assumir que seu corpo é o único indivíduo real no mundo, o único fenômeno da vontade [...] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 161).

Deste modo eu admitiria que meu corpo se dá de dois modos, como representação, e como vontade. Admitiria que a vontade é o conteúdo desta representação específica. Porém, colocaria o meu corpo como o único objeto que se dá de dois modos diferentes, como o único objeto que é algo além de ser mera representação. Consideraria todo o mundo, menos eu mesmo, como meros fantasmas, meras representações sem conteúdo. Mas isso, para Schopenhauer, é “o sentido do EGOÍSMO TEÓRICO, que considera todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 158). É interessante notar que Schopenhauer tenta fugir do problema do solipsismo, da ideia de que a única realidade cognoscível seria o próprio indivíduo. Podemos dizer que ele tenta primeiro fugir desta ideia quando admite a existência de um lado real do mundo que exista por si mesmo. Porém, ao descobrir o que o meu corpo é tirando o fato de ser representação, Schopenhauer precisa novamente refutar o solipsismo, pois se afirmo que apenas meu corpo possui o lado real do mundo, que apenas ele é vontade e não apenas representação, cairei novamente em tal problema. A solução para isso se dá através do argumento da analogia, ou seja, Schopenhauer estende por analogia o que encontrou como sendo a essência do seu corpo a todos os outros corpos do mundo. O egoísmo não pode ser refutado por demonstrações, mas também não pode ser levado a sério, já que “só pode ser encontrado nos manicômios; e como tal, precisa não tanto de uma refutação mas de uma cura” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 158 - 159). Se meu corpo é vontade, e nisto consiste sua realidade, porque não atribuir aos outros corpos a mesma essência? Dizer que só meu corpo é real, que só ele é algo além de representação, seria adotar o egoísmo teórico do qual falamos acima. Schopenhauer, através de conclusão analógica, admite a vontade como sendo também o que todos os outros objetos são além de representação.

Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como

representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162 – 163).

Sendo assim, todos os objetos serão iguais ao corpo material: de um lado apenas representação; e de outro serão aquilo que em nós denominamos vontade. Schopenhauer se pergunta sobre o tipo de realidade ou existência que deveria ser atribuída ao mundo dos corpos, ao mundo sensível. Conclui que nenhuma outra realidade é possível de ser atribuída à representação senão a vontade, pois além da vontade e da representação nada mais é conhecido. O que é conhecido é que além de ser representação o corpo é vontade.

Aí se esgota toda a sua realidade mesma. Logo, não podemos encontrar em nenhuma parte realidade outra para atribuir ao mundo dos corpos. Assim, se este ainda deve ser algo mais que mera representação, temos de dizer que, exceto a representação, portanto em si e conforme sua essência mais íntima, ele é aquilo que encontramos imediatamente em nós mesmos como vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 163).

É importante notar que Schopenhauer reconhece a Vontade como sendo a essência mais íntima não apenas de fenômenos iguais ao que ela se apresentou a nós primeiramente, ou seja, não apenas como essência de fenômenos semelhantes ao homem e aos animais. Ele reconhece que ela aparece em cada força da natureza, que é o que o mundo inteiro é tirando o fato de ser representação. A Vontade é o conteúdo de todas as representações intuitivas.

[...] também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168).

Portanto, vontade não é só o em si do corpo, Vontade é também o em si da planta, é a própria planta, as forças naturais. Enfim, o mundo sensível inteiro é, tirando o fato de ser representação, Vontade. É claro que nos é difícil ver na planta a mesma vontade que movimenta nosso corpo, e mais difícil ainda é pensar que na pedra também é a vontade que atua. Mas segundo Schopenhauer a mesma coisa que faz o homem se mover é que faz a planta crescer e os órgãos funcionarem.

Talvez não seja difícil aceitar que meu corpo material é, além de representação, vontade. Mas ver nos animais, nas plantas e no reino inorgânico, a vontade como o em si dos mesmos, como aquilo que os faz mover, já é mais difícil. Podemos atribuir esta dificuldade maior em reconhecê-la em determinados fenômenos ao fato de haverem diferentes graus de visibilidade da Vontade, ou graus de objetivação, sendo que os fenômenos diferem segundo esses graus. Segundo Schopenhauer “todos os corpos da natureza são idênticos em espécie com Aquilo que em mim é a Vontade, e diferente apenas segundo o grau” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 187). As forças mais universais da natureza, como a gravidade, por exemplo, se expõem como os graus mais baixos da objetivação da Vontade. Portanto, é mais difícil de reconhecermos nas forças naturais a Vontade como essência. Isso devido, segundo Schopenhauer, a essas forças possuírem um grau mais baixo de objetivação e, em consequência, de visibilidade da Vontade. No grau mais alto de objetivação está o homem, por isso fica mais fácil vermos nele a Vontade como o que este é além de representação. O próprio nome dado por Schopenhauer a coisa em si provem deste fato. Segundo ele

Essa COISA-EM-SI [...] que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas o seu fenômeno e não ela mesma, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto, de algo dado de certa forma objetivamente, por consequência de um de seus fenômenos. Este, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre os seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a VONTADE humana (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168).

Outra diferença entre os corpos, além dos graus de visibilidade, é a causa da objetivação da Vontade, do aparecimento da Vontade no tempo e no espaço. No homem a causa aparece como motivos. Os motivos é que fazem a Vontade tornar-se fenômeno, ou seja, o homem age segundo motivos dados. Já nos animais, o instinto faz o papel dos motivos, é ele a causa da objetivação da Vontade, ou seja, o animal age conforme o instinto, este é que provoca o aparecimento da Vontade no tempo e no espaço. As plantas, diferente do homem e do animal, agem por excitação. E, finalmente, todo o reino inorgânico age segundo causas no sentido estrito do termo. É importante notar que estes são apenas modos segundo os quais a Vontade é objetivada. Os modos diferem, mas a Vontade é a mesma em todos os fenômenos. Esta diferença é outra que pode causar dificuldade em reconhecermos a Vontade como essência de tudo no mundo, pois erroneamente podemos achar que, pelo fato de em mim a Vontade se exteriorizar através de motivos (como nas minhas ações), todo aparecimento da Vontade terá de se dar por motivos também. Acontece que a causa do aparecimento da Vontade é diferente em diferentes fenômenos: no homem é por motivo; no animal é por instinto, na planta é por excitação; e no reino inorgânico é por causa, no sentido estrito do termo. Schopenhauer diz que Espinosa afirma que se uma pedra fosse atirada, por choque, ao ar e tivesse consciência, ela pensaria que estava voando por vontade própria. Schopenhauer acrescenta o seguinte a esse raciocínio de Espinosa: “a pedra teria razão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 187). A explicação é a seguinte:

O choque é para ela o que para mim é o motivo. O que nela aparece como coesão, gravidade, rigidez no estado adquirido é, segundo sua essência íntima, o mesmo que reconheço em mim como Vontade, e que a pedra, se adquirisse conhecimento, também reconheceria como Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169)

A lei que age sobre a pedra para que ela se mova desta ou daquela maneira não é nada além daquilo que em mim reconheço como sendo minha essência, a Vontade. Conforme isso também Santo Agostinho afirma:

Se fôssemos animais, amaríamos a vida carnal e o que corresponde ao seu sentido, teríamos prazer suficiente nesse bem, não exigindo mais nada se tudo nos agradasse. Se fôssemos árvores, então não poderíamos sentir nem aspirar a nada pelo movimento; pareceríamos *desejar* aquilo pelo qual pudéssemos ser mais férteis e produzir frutos mais abundantes. Se fôssemos pedras, ou torrentes, ou vento, ou flama, ou algo semelhante, sem consciência e vida, ainda assim não nos faltaria um certo *apetite* por posição e ordem; pois nos movimentos dos corpos, por assim dizer, exprime-se o *amor* decisivo para sua tendência para baixo, devido ao peso, ou para cima, devido à leveza. Um corpo é impulsionado pelo seu peso exatamente como o espírito é impelido pelo amor.⁵⁷

Santo Agostinho reconhece na passagem acima que mesmo na árvore e na pedra é certo *apetite* que os move, e o que move um corpo é a mesma coisa que move o espírito. Para Schopenhauer é assim que ocorre, o que move o corpo é o mesmo que faz com que a árvore dê frutos, a Vontade. Os objetos do mundo diferem apenas segundo os graus de objetivação e segundo as causas que os movimentam, mas nunca segundo a essência.

A Vontade é o conteúdo, portanto, das representações intuitivas, a significação do mundo, o que o mundo é além de representação. E graças ao corpo, nos foi possível conhecer essa coisa em si que atua em tudo e do qual todo o mundo sensível é fenômeno. Cada um de nós se encontra no mundo como representação e como Vontade, e isto se apresenta a nossa consciência imediata, possibilitando a conclusão analógica de que, tirando o fato de ser representação, o mundo inteiro é Vontade.

Cada um, portanto, é o mundo inteiro nessa dupla acepção, é o microcosmo que encontra as duas partes do mundo completa e plenamente em si mesmo. Aquilo que conhece como o próprio ser esgota, em verdade, a essência do mundo inteiro, do macrocosmo, pois o mundo, tanto quanto a pessoa mesma, é absolutamente Vontade e absolutamente representação, e nada mais (SCHOPENHAUER, 2005, p. 228 - 229)

Aqui vemos Schopenhauer falar que cada um encontra em si, no microcosmo, a essência do mundo inteiro, o macrocosmo: Vontade e representação. A verdade é descoberta, ou sentida, no microcosmo, e

⁵⁷ Citado por Schopenhauer em *O mundo como vontade e como representação*, §24, p. 188-189.

transferida ao macrocosmo. A metafísica schopenhaueriana tem como fonte a experiência interna, a experiência que tenho do meu próprio corpo. Descubro o que este é além de representação e transfiro a sua essência a todos os corpos do mundo. Eis a maior importância do corpo em Schopenhauer: permitir o acesso ao em si do mundo.

CONCLUSÃO.

A hipótese inicial dessa dissertação era a de que Schopenhauer, ao procurar o conteúdo das representações intuitivas ou o lado real do mundo, funda uma metafísica que pretende não contradizer o projeto crítico kantiano - no sentido de não marcar uma volta à filosofia dogmática criticada por Kant - e que podemos chamar de imanente devido a dois fatores: um entendimento diferente do kantiano sobre quais seriam as fontes da metafísica; e a noção de corpo como objetividade da Vontade. Contudo, após as reflexões e análises feitas durante nosso texto, uma interpretação mais específica acerca da metafísica schopenhaueriana foi se consolidando. As ideias iniciais foram sim confirmadas. A noção de corpo e a ideia da experiência como fonte de conhecimento metafísico são essenciais para a construção e a fundamentação da metafísica de Schopenhauer, uma metafísica que caracterizamos como imanente. E quando adota alguns aspectos da filosofia transcendental kantiana, Schopenhauer se coloca contra o dogmatismo antigo que afirmava as formas do tempo e do espaço como verdades eternas existentes por si mesmas que dariam acesso ao significado do mundo. Porém, a filosofia que Schopenhauer funda ainda é dogmática, no sentido de que apresenta suas teses como verdades certas, indubitáveis e indiscutíveis.

Como marcar então a diferença entre a metafísica schopenhaueriana e as metafísicas dogmáticas dos antigos? Sem marcar tal diferença poderíamos cair no erro de colocar Schopenhauer contra sua própria filosofia, o acusando de voltar ao antigo dogmatismo já derrotado por Kant. A diferença está no próprio caráter imanente de sua metafísica. Segundo Schopenhauer, o seu sistema poderia ser descrito como “DOGMATISMO IMANENTE” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 186). Tal denominação se justifica pelo fato de que, embora suas teses sejam consideradas dogmáticas, não vão além do mundo da experiência. Já o antigo dogmatismo, segundo ele, é “TRANSCENDENTE, uma vez que ultrapassa o mundo, a fim de explicá-lo a partir de uma coisa diferente” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 186).

Quando falamos que a metafísica fundada por Schopenhauer é uma metafísica imanente, temos em mente algumas noções fundadas por Kant.

Quando o conhecimento vem acompanhado da consciência de sua aprioridade, Kant o chama de *transcendental*, o distinguindo de *transcendente*, ou seja, do que excede toda possibilidade de experiência, e cujo contrário é o *imanente*, quer dizer, o que permanece dentro dos limites dessa possibilidade (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 199)

Ao nosso ver, o fato de a metafísica schopenhaueriana ser caracterizada como imanente traz uma dupla consequência: 1) permite a Schopenhauer não cair no antigo dogmatismo, seguindo a filosofia crítica kantiana; 2) faz com que não siga as diretrizes dadas por Kant em seus *Prolegómenos a toda metafísica futura*, que apontavam a possibilidade de uma metafísica apenas de caráter transcendental, ou seja, uma metafísica que só poderia conhecer a partir das formas *a priori* que estão já presentes no sujeito e que fazem toda experiência ser possível.

Poderíamos pensar que Kant, ao afirmar que o fundamento da metafísica tem de ser os conceitos *a priori*, está pensando na limitação da metafísica apenas como transcendente, porém tal hipótese é difícil de ser defendida – senão impossível - já que é categórica a ideia kantiana de que o conhecimento metafísico não pode ser haurido da experiência. Portanto, Kant afirma uma única possibilidade, a de uma metafísica transcendental, que explique o conteúdo do mundo a partir de elementos *a priori*. No entanto, o que Kant faz em sua *Crítica da razão pura*, é uma filosofia transcendental, ou seja, uma filosofia dos elementos *a priori* que tornam possível o conhecimento dos fenômenos, não do significado dos mesmos, ou seja, da coisa em si. Uma metafísica que quisesse seguir o caminho segura de uma ciência, segundo a perspectiva kantiana, teria de ser igualmente transcendental, utilizando-se destes mesmos elementos para chegar ao conhecimento do lado real do mundo.

O que marca a diferença entre Schopenhauer e os antigos dogmáticos também é, ao nosso ver, o que marca a diferença e o avanço dele em relação ao próprio Kant: a caracterização de sua metafísica como imanente. Quando dizemos que um determinado tipo de conhecimento é imanente porque permanece dentro das possibilidades de experiência, esse

conhecimento se torna aceitável. Falar que a metafísica de Schopenhauer é uma metafísica imanente significa afirmar que ele encontra um conhecimento metafísico que está dentro da possibilidade de experiência, no caso, uma experiência interna, dada pelo fato de o sujeito possuir um duplo conhecimento do que seja o seu corpo: representação e vontade. Essa experiência interna é, segundo Schopenhauer, a “única que pode resolver a grande questão” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 199).

É interessante acrescentar que Schopenhauer afirma que a origem empírica da metafísica a priva do seu caráter apodítico. Mas como já mencionamos, Schopenhauer afirma mesmo que o conhecimento de que a Vontade é o substrato do mundo não é algo que pode ser demonstrado, muito menos *a priori*. Nesse caso, a metafísica com Schopenhauer, segundo ele próprio, “renuncia a uma antiga pretensão” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 199), a do conhecimento metafísico por meio do que já se sabe *a priori*. “Esse procedimento era o do dogmatismo anterior a Kant, o qual, em virtude de certas leis conhecidas *a priori*, pretendia passar do dado ao que não está dado” (SCHOPENHAUER, 1950-A, p. 200). Assim, creio eu, Schopenhauer leva a sério a crítica kantiana ao antigo dogmatismo, mesmo que para isso tenha de contradizer e corrigir os erros da filosofia kantiana para fundar uma metafísica sobre novos moldes, uma metafísica imanente devido ao fato de arrancar o seu conhecimento do próprio mundo, mais precisamente, da experiência interna do corpo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

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

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

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

BERKELEY, George. **Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

CACCIOLA, Maria Lucia. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1990.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer: A very short introduction**. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. (org). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge Companions Online / Cambridge University Press, 2006.

_____. **Self and World in Schopenhauer's Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. **Prolegómenos a toda metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Textos seletos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **El mundo como voluntad y representación. Tomo II**. Buenos Aires: Librería “El Ateneo” Editorial, 1950-A.

_____. **Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **La cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Buenos Aires: Librería “El Ateneo” Editorial, 1950-B.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

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

_____. **Metafísica do amor/Metafísica da morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Metafísica do belo**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

WHITE, F. C. **The Fourfold Root**. In: Christopher Janaway (org). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge Companions Online / Cambridge University Press, 2006, pp. 63-92.

ZÖLLER, Günter. **Schopenhauer on the Self.** In. Christopher Janaway (org).
The Cambridge Companion to Schopenhauer. Cambridge Companions Online /
Cambridge University Press, 2006, pp. 18-43.