

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marianna Monteiro Drumond Poyares

O nó do mundo: sobre o conceito de indivíduo em
Schopenhauer.

(edição revisada)

São Paulo
2012

Marianna Monteiro Drumond Poyares

O nó do mundo: sobre o conceito de indivíduo em Schopenhauer.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola.

São Paulo
2012

À família - também minha:
Isaura
Ismail
Juliana
Júlio
Lucas
dedico esta dissertação.

“Os homens, com o auxílio das convenções, resolveram tudo facilmente e pelo lado mais fácil da facilidade; mas é claro que devemos agarrar-nos ao difícil. Sabemos pouca coisa, mas que temos que nos agarrar ao difícil é uma certeza que não nos abandonará”

Rilke

Agradecimentos

À CAPES/ CNPq pela bolsa concedida.

À minha orientadora, Maria Lúcia Cacciola, pelas aulas, orientação, pela atenção tantas vezes disposto a transbordar os corredores da USP e passear pela cidade.

Ao Thomaz Brum, pela orientação na graduação.

Ao Flamarion Caldeira Ramos pela gentileza e disposição em auxiliar-me.

Ao Eduardo Brandão pelas preciosas contribuições na qualificação.

À Maria Helena, Geni e Luciana pela paciência e auxílio em questões administrativas.

Ao Maurício Rocha pela casa e biblioteca.

À Claudia Castro, delicadeza extramundana.

Aos meus queridos amigos pelo tanto de afeto.

Em especial aos que contribuíram diretamente com este trabalho:

À Luiza Novaes, pela dedicação e pela desvairada loucura, realizável apenas pelo que há de mais sincero na amizade, de aceitar ser minha leitora e revisora, agradeço emocionadamente.

À Paola Ghetti, pela doçura.

À Nastassja Pugliese pela constância.

Ao Daniel Nogueira pelo descanso.

À Isabel Larcher, por ser acolhimento.

À Maria Continentino, pela fé.

Ao Marlon Miguel, por ser força.

Ao Rodrigo Brum, por ser o abraço.

Ao Lucas Paes de Melo, por ser coragem.

À minha mãe, por um tanto de coisas, dentre as quais o apoio financeiro sem o qual este mestrado não teria sido realizado.

Ao Martín Santacatterina, de todas as brisas do destino, a mais doce.

RESUMO

POYARES, M. O nó do mundo: sobre o conceito de indivíduo em Schopenhauer. 2012. 156 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Estudar o conceito de indivíduo na filosofia de Arthur Schopenhauer a partir de um eixo que percorre três argumentos: o duplo ponto de vista do mundo como Vontade e como representação, a identidade entre sujeito cognoscente e sujeito do querer que reside no corpo, e os conceitos de caráter inteligível e caráter empírico. Estes três pontos, conectados em espiral, fazem compreender porque Schopenhauer, fiel herdeiro da tradição kantiana, é responsável por uma revolução que aponta sua filosofia para outras como Nietzsche, Freud e Bergson.

Palavras-chave: Schopenhauer, indivíduo, sujeito, ética, destino.

ABSTRACT

POYARES, M. The world's knot: the concept of individual in Schopenhauer's philosophy. 2012. 156 f. Thesis (Master) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Study the concept of individual in Schopenhauer's philosophy following an axe composed by three main arguments: the Double point of view of the world as Will and as representation, the identity between subject of knowledge and subject of Will, and the concepts of ideal character and empirical character. These three points, connected in a spiral, lead to the understanding of how can Schopenhauer be, on one side, a faithful heir of the kantian tradition, and on the other, responsible for a revolution that points to thinkers such as Nietzsche, Freud and Bergson.

Key words: Schopenhauer, individual, subject, ethics, destiny.

SUMÁRIO

Lista de abreviações	10
Introdução	11
PARTE I.....	17
Capítulo 1 – O mundo e seus dois pontos de vista.....	17
Capítulo 2 – O Princípio de Razão Suficiente	34
Capítulo 3 – Idéia e Sujeito Puro de Conhecimento	53
PARTE II.....	64
Capítulo 4 – Indivíduo	64
Capítulo 5 – Intelecto e Volição.....	89
PARTE III.....	108
Capítulo 6- Caráter Empírico e Inteligível.....	108
Capítulo 7 - O Indivíduo e seu Destino.....	125
Conclusão.....	146
Bibliografia.....	10

Lista de abreviações

Título	Abreviação
Schopenhauer, A. <i>O Mundo como Vontade e como Representação</i> . Trad. Jair Barboza, Editora Unesp, São Paulo, 2005.	MVR
Schopenhauer, A. <i>Sur la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante</i> (2 ed). Trad Michel Piclin, Vrin, Paris, 1979	QR
Schopenhauer, A. <i>Essai sur le libre arbitre</i> . Trad. Didier Raymond, Rivages de Poche, 2003.	ELA
Schopenhauer, A. <i>On Human Nature</i> . Trad. T. Bailey Saunders, Kindle Edition, 2009.	HN
KANT, <i>Crítica da Razão Pura</i> . Editora Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.	CRP
Schopenhauer, A. Suppléments, in: <i>Le monde comme volonté et représentation</i> , Trad. A. Bourdieu, pp 671- 1414, PUF, Paris, 2004.	Complementos ao MVR
Schopenhauer, A. Transcendent Speculation on the Apparent Deliberateness in the Fate of the Individual. <i>In: Parerga and Paralipomena</i> . Vol 1, Clarendon Press, Oxford, 2000.	DI

Introdução

À filosofia moderna foi legado o epíteto, merecido ou não, de “filosofia do sujeito”. É válido questionar este título, mas é certo que, especialmente no caso de Descartes e Kant, expoentes da modernidade, é dado ao sujeito uma unidade, um fundamento ordenador em torno do qual se constrói o “eu”. Ora, caso refletamos mais largamente sobre o estatuto do homem na modernidade, logo nos deparamos com a sentença que seria exaustivamente aclamada pelo racionalismo, e mais tarde pelo iluminismo: a do homem enquanto ser racional. Contudo seria leviano não apenas encarar a dita “modernidade” como um movimento homogêneo, como também afirmar que todo pensamento dessa época pretende sustentar uma identidade entre o “eu” e a razão. Mesmo a filosofia cartesiana, que é comumente reconhecida por estabelecer tal identidade, deve ser investigada mais profundamente antes que se afirme tal proposição. A identidade que Descartes estabelece é entre o “eu” e o *cogito*. Em outras palavras, Descartes afirma a identidade entre o *cogito* e o *sum*, mas o primeiro termo não é exatamente um raciocínio¹, mas uma constatação, um pensamento. O que confere ao *cogito* ares de raciocínio é sua conexão necessária com a existência, “não que seja certo que eu exista, nem que eu pense necessariamente, mas que eu devo necessariamente existir se, de fato, eu penso”². Segundo a filosofia cartesiana, de todo pensamento se segue um agente pensante, mais especificamente uma substância pensante, que é o fundamento humano por excelência³ (segundo alguns filósofos, como Hume,

¹Descartes não pretende partir da definição escolástica de homem como animal racional sem antes promover uma investigação profunda a respeito de tal questão, afinal tudo está suspenso pela dúvida metódica.

² Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, p. 308.

³ Id., p. 306

essa consequência necessária não seria tão evidente quanto sustenta Descartes). “Não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão”⁴. O sujeito é, em última instância, “eu penso”.

Kant, por outro lado, não postula uma substância unificadora do sujeito. O sujeito transcendental não pode ser confundido com a percepção de si, nem deve ser pensado como uma substância pensante, ele é simplesmente a forma *a priori* das percepções. Não é uma estrutura transcendente, que exista por si, mas é a condição da atividade cognitiva e só existe na medida em que existe a experiência. Neste ponto, Kant se aproxima e se afasta de Hume, pois ao mesmo tempo que não postula uma substância transcendente propriamente humana, discorda que o sujeito se reduza a “um feixe de percepções”⁵ sem ordenação. As percepções são organizadas e unificadas pela consciência, que dá ao sujeito kantiano sua unidade e sua identidade⁶; é ela que dá coesão às percepções sintetizando o múltiplo intuído. Em última instância, o “eu” kantiano se funda na consciência unificadora. Contudo ele próprio não é cognoscível, pois é a forma do conhecimento.

Ora, tanto o *cogito* cartesiano quanto o sujeito transcendental de Kant agem como uma espécie de base para o “eu” enquanto indivíduo. A identidade pessoal se

⁴ Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 46.

⁵ “Posso arriscar afirmar a respeito do resto da humanidade, que nada mais é senão um aglomerado ou uma coleção de diferentes percepções, que sucedem uma à outra com inconcebível rapidez e se encontra em um perpétuo fluxo e movimento.”. Hume, *Treatise of human nature*, p. 252.

⁶ CRP, B135-138 e B157.

desenvolve a partir de uma instância unificadora, transcendente ou não, que lhe dá coesão. Seja como for, ambos optam por um modelo de subjetividade calcado numa ordenação constitutiva da natureza racional do homem. Num horizonte de filosofias que edificam o “eu” a partir de um fundamento relacionado à cognição surge o pensamento schopenhaueriano que rompe com essa unidade edificadora do indivíduo. É mesmo patente na filosofia de Schopenhauer a troca de conceitos: de sujeito para indivíduo. O indivíduo schopenhaueriano é, portanto, a identidade entre sujeito cognoscente e sujeito volitivo.

O objetivo desta dissertação é estudar o conceito de indivíduo na filosofia schopenhaueriana, seus contornos particulares. De certo, conforme afirma Schopenhauer, sua filosofia é herdeira direta de Kant e, portanto, trata-se de uma filosofia idealista ou, mais propriamente, adepta do idealismo transcendental. Ora, estudar o indivíduo em uma filosofia idealista é, certamente, estudar seu ponto de origem, ao menos no sentido de que, todo discurso filosófico é discurso de um indivíduo. No caso da filosofia schopenhaueriana, mais ainda: é estudar não apenas aquele que anuncia o discurso sobre o mundo mas também estudar o nó *onde* se dá o mundo como miniatura, um microcosmo. O indivíduo é ele próprio entrelaçamento entre vontade individuada e princípio de razão. Portanto, se, por um lado, o indivíduo abre a porta para o mundo enquanto representação, por outro, é ele mesmo mistério e metafísica.

Este “estatuto” particularmente interessante do indivíduo na filosofia schopenhaueriana requer, portanto que o presente trabalho amplie seu escopo para

além de uma mera análise e crítica de seu objeto principal. Meu objetivo aqui é estudar fundamentalmente o conceito de indivíduo como exposto no segundo livro d'O Mundo como Vontade e Representação, no entanto a própria centralidade do conceito na obra schopenhaueriana torna necessário a presença dos quatro livros de sua obra prima, além de demais textos. No entanto, é importante esclarecer que a vastidão do assunto torna necessário um limite para o presente estudo. Este limite, portanto, foi traçado exatamente onde me parecia mais perfeito: nos próprios limites do indivíduo. Portanto, tudo aquilo que escapa ao âmbito do indivíduo, coisa-em-si e fenômeno, não será discutido nesta dissertação. Temas como a negação da vontade e a morte foram deixadas propositalmente fora desta discussão, não porque desconsidere a importância destes temas, mas por me parecer que são questões que residem precisamente no limite do indivíduo enquanto tal, onde o fenômeno encontra-se enfraquecido ou até mesmo inexistente. Não procurarei, portanto, ultrapassar os limites do próprio indivíduo, buscando verdades ou fundamentos transcendentais. Neste ponto, tenho particular respeito por Schopenhauer e suas aporias: me parece que estas cumprem um papel fundamental em sua obra, delimitando o conhecimento, mesmo o conhecimento filosófico. Meu papel aqui não será de solucionar nenhuma destas aporias, tampouco de investigar aquilo que encontra-se para além do conhecimento possível ao indivíduo, seja como sujeito de conhecimento seja como sujeito do querer, como veremos adiante.

Dividi este trabalho em três partes. Pretendo, na Parte I desta dissertação, esclarecer conceitos fundamentais da obra de Schopenhauer, especialmente em sua obra prima *O Mundo como Vontade e Representação*, tendo sempre em vista o

tema do indivíduo. Nesta primeira parte, composta pelos capítulos *O mundo e seus dois pontos de vista*, *O Princípio de Razão Suficiente*, e *Idéia e sujeito puro de conhecimento*, meu objetivo é oferecer um panorama geral da filosofia schopenhaueriana, de seus principais conceitos, e como estes se relacionam com a questão do indivíduo.

Na Parte II, o estudo se especifica, sendo o Capítulo 4 intitulado *Indivíduo* e o Capítulo 5, *Intelecto e Volição*. Estudarei propriamente o conceito de indivíduo que repousa na identidade entre sujeito do conhecer e sujeito do querer e o papel fundamental do corpo para tal identidade. Falarei também sobre a relação entre volição e intelecto e da preponderância da primeira frente ao segundo, assim como da identidade entre volição e ato corporal, e da lei de motivação. Outros temas discutidos são o conhecimento da vontade no corpo e a passagem do conhecimento desta vontade individuada para a coisa-em-si – onde reside o trabalho do filósofo – do argumento de analogia entre meu corpo e os demais, expandindo o escopo desta vontade individuada para uma Vontade em-si igualmente presente nos demais fenômenos do mundo, acabando de vez com o egoísmo teórico.

A última parte desta dissertação, composta pelos capítulos *Caráter Empírico e Inteligível* e *O Indivíduo e seu Destino*, se dedica primeiramente aos conceitos de caráter inteligível e caráter empírico, como a radicalidade do idealismo schopenhaueriano, juntamente com a metafísica da Vontade, faz com que a essência individual do homem seja propriamente seu caráter inteligível. Sendo o caráter inteligível identificável à uma Idéia platônica, é importante lembrar os

diferentes graus de objetivação da Vontade, e onde situa-se a Idéia. Aqui tratarei também da questão da individualidade, mais do que apenas do indivíduo, mostrando quão profundas são suas raízes na coisa-em-si. O último capítulo, expõe o traçado argumentativo central desta dissertação, encerrando com questões como a co-existência entre liberdade e necessidade, o servo arbítrio, caráter adquirido e, finalmente, o destino.

O objetivo deste trabalho é, portanto, mostrar que se o conceito de indivíduo em Schopenhauer, além de extremamente rico e de absoluta centralidade para sua filosofia como um todo, é, por um lado, herdeiro da tradição moderna, por outro é de radical originalidade. Mesmo mantendo-se perfeitamente dentro de uma filosofia Moderna, a saber, kantiana, Schopenhauer opera torções e modificações que fazem com que muitas vezes sua filosofia aponte mais para autores posteriores, como Nietzsche, Freud, Bergson e Benjamin. A irreducibilidade de toda existência ao conhecimento, a delimitação da razão, e a subordinação de toda razão a um querer sem *thélos*, são algumas de suas contribuições.

PARTE I

Capítulo 1 – O mundo e seus dois pontos de vista

O tempo é a imagem móvel da eternidade.

Αἰωνος εἰχων χινητη ὁ χρόνος

- Platão.

Feche os olhos e finja esquecer por um momento de tudo que você sabe e viveu. Faça um esforço, uma regressão forçada a uma *tábula rasa* imaginária. Agora abra os olhos. O que você vê? Quando abro meus olhos – na verdade sequer preciso abri-los - vejo que nada foi esquecido. Vejo o mundo como sempre o vi. Nada mudou a não ser a inclusão de um pedido absurdo, impossível que, portanto, nunca poderia ser cumprido.

“O mundo é minha representação. Essa é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece”⁷, é este o início escolhido por Schopenhauer para *O Mundo como Vontade e Representação*. Duas palavras em particular chamam a atenção: *representação* e *minha*. No âmbito da representação é impossível abrir mão do eu. Se quero falar do mundo, da vida, não posso querer fechar meus olhos; eles já estão e sempre estiveram abertos. A precariedade da ordem reside não em alguma falha metodológica mas na própria impossibilidade da tarefa. Forjar o esquecimento da própria existência e da existência do universo ao redor, além de absurdo, é no mínimo insuficiente -

⁷ MVR, par 1, p 43.

é largamente insuficiente - para extinguir tanto o indivíduo quanto o mundo. O mundo é representação, o que quer dizer: é representação de um sujeito que representa e este fato é verdadeiro para “cada ser que vive e conhece”⁸. Schopenhauer parte de uma premissa idealista, mais especificamente do idealismo transcendental kantiano⁹, aquela “distinção fundamental” que fez Kant entre fenômeno e coisa-em-si. Schopenhauer adota essa distinção a seu modo: o fenômeno será representação e a coisa-em-si, Vontade.

A adoção do idealismo transcendental é, segundo Schopenhauer, fundamentalmente uma escolha de ponto de partida da investigação filosófica: o ponto de partida é o sujeito. Para entendermos o mundo começamos não por uma pretensa análise universalizante dos objetos, mas pela análise dos objetos *como* representados pelo sujeito. Mais especificamente, o ponto de partida da investigação sobre o mundo deve partir, segundo Schopenhauer, daquele conhecimento que nos é mais próximo e familiar: a consciência imediata do sujeito enquanto existente e somente daí estender-se aos objetos. A filosofia não deve buscar pontos de partida irreais e fantasmáticos, deve procurar na própria vida a matéria de sua análise. Ao abirmos os olhos para o mundo, reconhecemos inevitavelmente nossos próprios olhos como mediadores, nossa própria consciência como mediadora entre o mundo e o conhecimento que tenho dele.

O único ponto de apoio de toda filosofia. Este ponto de apoio é essencialmente e necessariamente subjetivo, a consciência própria. Pois apenas isto é um dado imediato; todo o resto, o que quer que seja, encontra seu meio e sua condição na consciência.”¹⁰

⁸ MVR, par 1, p 43.

⁹ Cf. Janaway (org), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p 42.

¹⁰ Complementos ao MVR, *Le point de Vue Ideliste*. p. 672

O idealismo transcendental não surge como uma opção arbitrária ou um modismo acadêmico devido à influência exercida pela filosofia kantiana no início do século XIX, mas, segundo Schopenhauer, como um posicionamento a respeito da função do filósofo: uma abertura para o mundo, e não a formulação de argumentos prévios à experiência aos quais o mundo deve buscar conformidade. Existe ao longo de toda a obra de Schopenhauer uma preocupação constante contra o dogmatismo¹¹ e, acima de tudo, uma abertura ao mundo sem sucumbir ao afã de fundamentar a experiência antes de prová-la. É exatamente neste sentido que Schopenhauer repetidas vezes afirma que sua filosofia é, antes de tudo, uma filosofia imanente, pois

ela não tira nenhuma conclusão sobre o que existe a partir de algo externo à toda experiência possível, ela explica somente aquilo que se apresenta no mundo exterior e na sua consciência própria, e se contenta assim de buscar a essência do mundo na sua conexão íntima com ele. É então uma filosofia imanente, no sentido kantiano da palavra.¹²

Dentro de uma investigação sobre o mundo, partindo da própria experiência, encontramos dois pontos de vista: o da coisa enquanto fenômeno e da coisa enquanto em-si. O idealismo schopenhaueriano trata destes dois pontos de vista a respeito do mundo: o primeiro, o da representação fala sobre a experiência ordinária, submetida à lei da causalidade, lei que rege todo e qualquer fenômeno. O ponto de vista da Vontade fala sobre uma experiência mais profunda, que não obedece às leis do fenômeno, mas que nos dá sua essência, a essência que permeia todos os fenômenos. Nesse sentido a Vontade é coisa-em-si apenas em relação à representação, e a representação é fenômeno apenas em relação à Vontade. Quando abro os olhos, olhos sempre abertos, vejo objetos mas antes de tudo, *vejo*. Ou seja, todo o mundo dos objetos é minha

¹¹ “O dogmatismo se define como precedência das deduções lógicas na filosofia”, « uma falsa aplicação do princípio de razão ». Cacciola, *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p. 26 e 145..

¹² Complementos ao MVR, *Epiphilosophie*, p 1414.

representação, toda realidade empírica é sustentada pela minha consciência enquanto sujeito cognoscente, ou seja, toda realidade empírica se refere ao sujeito cognoscente. A representação “só tem existência em relação à sua consciência como seu sustentáculo necessário”¹³. A investigação parte, no entanto, não exatamente do sujeito, mas do mundo como representado do sujeito. “O verdadeiro idealismo, ao contrário, não é o idealismo empírico, mas o idealismo transcendental”¹⁴. O sujeito não é causa do mundo, mas é ele próprio parte constituinte da representação ela mesma. Sujeito e objeto são termos correlatos da esfera da representação. É importante frisar que o idealismo transcendental, cuja verdade é imediata e conhecida por todos, possui um correlato necessário dentro da filosofia schopenhaueriana: o realismo empírico. Dizer que o mundo é minha representação é dizer que sujeito e objeto são duas instâncias que se sustentam reciprocamente, é dizer que o objeto, minha representação¹⁵, é real enquanto tal, enquanto objeto empírico. “Malgrado sua idealidade transcendental, o mundo objetivo têm uma realidade empírica; sem dúvida o objeto não é a coisa-em-si, mas é real, enquanto objeto empírico”¹⁶. O teor de realidade do mundo empírico vem não de sua imputabilidade ou decorrência da coisa-em-si, já que a representação é *toto genere* distinta da Vontade. A realidade empírica decorre não de uma coincidência entre a ordem do em-si e a ordem da representação, mas da própria ordenação fenomênica enquanto tal: e sua ordenação pela causalidade em sua relação com o entendimento.

Supor uma ordenação metafísica extrapolando a esfera do em-si e infiltrando-se na ordem dos fenômenos para dar-lhes sentido, coesão, e teor de realidade é uma característica comum do

¹³ MVR, par 29, p 229.

¹⁴ Complementos ao MVR, *Le Point de Vue Idealiste*. p. 677.

¹⁵ Aqui temos uma diferença entre a concepção kantiana e schopenhaueriana de objeto: para o primeiro o objeto é fenômeno, para o segundo os dois termos (objeto e fenômeno) são idênticos à representação.

¹⁶ Complementos ao MVR, *Sur la Connaissance Intuitive* p. 691.

dogmatismo que Schopenhauer tanto combate. A realidade empírica dos objetos lhe é garantida não por uma sentença ou uma ordem exterior a eles, ou seja, não é a Vontade como coisa-em-si que garante a realidade empírica do fenômeno, mas seu próprio ordenamento orgânico enquanto representações: pela coesão e seqüencialidade da causalidade, referida ao sujeito cognoscente, ao entendimento. “Todo objetivo, como tal, é condicionado de maneira variada pelo sujeito que conhece e suas formas cognitivas, pressupondo-os”¹⁷. Em última instância, a *realidade empírica* do mundo como representação se remete não à coisa-em-si que é alheia à lei dos fenômenos, mas ao sujeito cognoscente que, enquanto tal, é o “portador” das leis da experiência:

Todo objeto, e por conseqüência toda realidade empírica em geral, é duplamente condicionada pelo sujeito: primeiro materialmente, ou seja, enquanto objeto, visto que uma existência objetiva não se concebe senão em relação a um sujeito na medida que ela é sua representação; em seguida formalmente, naquilo que o gênero da existência dos objetos, ou sua maneira de serem representados (espaço, tempo e causa) provem de um sujeito, está disposto anteriormente em um sujeito.¹⁸

A coisa-em-si é *toto genere* distinta da representação, não há entre as duas nenhuma relação causal, não é possível pensar, dentro da filosofia schopenhaueriana, uma relação de causa e efeito entre as duas, sendo a Vontade o princípio que gera a representação. A realidade empírica de modo algum remete à coisa-em-si, não é causa da Vontade. Vontade e representação são, é bom lembrar, dois *pontos de vista* distintos a respeito do mundo. Se pensarmos a representação a partir da causalidade existe, aparentemente, uma total impermeabilidade da esfera metafísica na esfera

¹⁷ MVR, p 72.

¹⁸ Complementos ao MVR, *Le Point de Vue Idéaliste*, p 677.

empírica. O mundo exterior, o mundo *enquanto fora*, enquanto objeto de conhecimento (e apenas neste sentido), é totalmente distinto da Vontade.

Decerto, aquilo pelo 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. Nesse sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão. Vemos pois, que de fora jamais se chega à essência das coisas.¹⁹

Entretanto, é bom lembrar, a representação é apenas um dos lados do mundo, ainda existe outro: a Vontade. Exatamente por este motivo, o idealismo schopenhaueriano não pode ser acusado de solipsista ou de negar a existência do mundo: pois há Vontade como coisa-em-si e ela está sempre presente como outro ponto de vista. Esse contorno só pode ser realizado uma vez que não se trata exatamente de um movimento de deslocamento: Vontade e representação são “os dois lados de uma mesma moeda”. O interessante da filosofia schopenhaueriana é que apenas com um profundo mergulho no “eu” que se pode ter acesso ao todo.

A metafísica da Vontade é o elemento que conecta os diferentes argumentos da filosofia schopenhaueriana; toda sua argumentação se reporta em alguma medida à Vontade, mas não no sentido de um ponto central de onde toda a sua filosofia decorre progressivamente. A filosofia schopenhaueriana, como o próprio filósofo adverte, não deve ser vista como um discurso progressivo, mas sim como um organismo onde “todas as partes contêm o todo, do mesmo modo como são contidas por ele”²⁰. Dentro do *sistema* da filosofia schopenhaueriana, a metafísica da

¹⁹ MVR par 17, p. 155 e 156.

²⁰ MVR, Prefácio à primeira edição.

Vontade é como um pano de fundo, ou, mais especificamente, como um ponto de fuga²¹ de qualquer argumentação, seja em textos de juventude, como o caso do próprio *Mundo como Vontade e Representação*, seja em textos de maturidade como no caso dos *Parerga e Paralipomena*. Isso se dá, pois, é importante lembrar, a filosofia schopenhaueriana é uma filosofia de um pensamento único²², uma intuição primordial única: a da Vontade como chave do enigma do mundo.

A Vontade é coisa-em-si; una, indivisa e *imane*nte, está presente em sua totalidade em cada fenômeno individual. A Vontade não obedece à causalidade, domínio da representação subordinada ao princípio de razão; tampouco deve ser vista como um fundamento (de acordo com o sentido clássico do termo que pressupõe algo que funda, que confere sentido). A própria escolha do termo “Vontade” é, obviamente, uma *denominatio a posteriori*, esta escolha termo foi feita com cuidado: para que não se estenda a causalidade, própria à esfera da representação, à coisa-em-si. Schopenhauer recusou, por exemplo, o termo “força”, exatamente por temer que a palavra sugerisse uma relação de causa e efeito entre fenômeno e coisa-em-si. A palavra força “é abstraída do domínio onde reina causa e efeito, portanto da representação intuitiva; e significa o ser-causa da causa: ponto este além do qual nada é etiologicamente mais explicável e no qual se encontra o pressuposto necessário de toda explanação etiológica”²³. Não é, absolutamente, o caso. A representação não é efeito da Vontade, é sua *objetivação*. A Vontade, coisa-em-si, não está submetida a nenhuma regularidade,

²¹ “Ponto de Fuga” ou “ponto de vista” é um conceito estético comum à pintura, à fotografia e ao cinema. Corresponde “às retas perpendiculares ao plano do quadro”, responsáveis pelo efeito de tridimensionalidade que denunciam que “a imagem está organizada para um olho colocado diante dela. Simbolicamente, isso equivale, entre outras coisas, a dizer que a representação filmica supõe um sujeito que a contempla, e o olho ao qual é destinado um lugar privilegiado”. Aumont, Jacques. *A estética do filme*. Papyrus Editora, 2007, p. 32 e 33.

Neste sentido, a filosofia da Vontade seria como o ponto de vista da filosofia schopenhaueriana em geral, como panorama, pois todos seus argumentos (acerca da moral, do conhecimento ou da arte) se organizam tendo em consideração a metafísica da Vontade.

²² “A maneira como este livro deve ser lido, para assim poder ser compreendido, eis o que propus indicar – O que deve ser comunicado por ele é um *pensamento único*.”

MVR, *Introdução à Primeira Edição*, p 19.

²³ MVR, par 22, p 170.

nenhuma ordem e certamente a nenhuma relação de causa e efeito. O termo “vontade também sugere que não se trata de um princípio distante ou alheio de nós, mas de algo próximo, é o único dentre todos os conceitos possíveis que não tem sua origem no fenômeno, não a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo”²⁴, e por isso podemos dizer que a Vontade é uma coisa-em-si imanente. Outra importante consequência da escolha da palavra Vontade para a coisa-em-si é a despersonalização do termo. A vontade não é mais uma função do pensamento, não se trata de uma vontade individual, um querer pessoal, mas de uma força primordial que, ao se individuar, ao se tornar fenômeno, se expressa de um determinado modo, tendendo especificamente em cada indivíduo ²⁵.

A Vontade como coisa-em-si é um fundo sem fundo ou um não-fundamento – se pensarmos no sentido clássico de fundamento ordenador ou logicizante. Ela é *grundlos*²⁶, sem princípio racional e afirmá-la como tal, longe de ser uma arbitrariedade ou de levar a um irracionalismo é apenas dizer que a Vontade, enquanto coisa-em-si, está fora do domínio do princípio de razão, próprio ao fenômeno. A ausência de fundamento deve ser compreendida deste modo; quando é afirmado que a Vontade é livre, não se pretende afirmar algo positivo, mas apenas dizer que é impossível relacioná-la ao princípio de razão, ou seja, que a ordem e a necessidade lógica são palco da representação e apenas dela. A coisa-em-si, por sua vez, é livre nesse sentido: não está submetida à necessidade ou à causalidade, próprias do princípio de razão, está além da dualidade sujeito-objeto, própria à representação, “a coisa-em-si não é nem conhecimento nem conhecedora”²⁷.

²⁴ MVR, par 22, p 170 e 171.

²⁵ Cf. Alain Roger, Introdução de *Sobre o Fundamento da Moral* p XXVII.

²⁶ *Grundlos*: sem princípio racional.

²⁷ Cf. Philonenko *Schopenhauer, philosophie de la tragedie*, p 86.

É *grundlos* tudo que é desprovido de ponto de partida, de princípio ou origem aos quais possa se referir – aquilo que é todo e inteiro em si mesmo, cego já que visível por toda parte, inapreensível já que onipresente. O mundo, a existência, são *grundlos*, quer dizer, privados de fundamento, pois eles são o Todo e conseqüentemente é impossível situar um ponto exterior ao todo para fundá-lo..²⁸

A Vontade como coisa-em-si encontra-se fora do domínio do princípio de razão e de todas as suas figuras, e, por conseguinte, é absolutamente sem-fundamento, embora cada um de seus fenômenos esteja por inteiro submetido ao princípio de razão”²⁹.

A razão, portanto, está ela mesma na raiz do pensar o mundo, mas surge de um fundamento opaco, *grundlos*. Do mesmo modo que toda filosofia schopenhaueriana, em certa medida, reivindica a metafísica da Vontade, toda inteligibilidade reivindica o ininteligível que nada mais é do que aquilo totalmente diverso e alheio ao princípio de razão. A Vontade atravessa silenciosamente a representação, é a totalidade da existência. A metafísica da Vontade caracteriza uma ruptura radical com o racionalismo e com aquelas mesmas filosofias às quais Schopenhauer tanto se reporta como é o caso da kantiana. O que não significa afirmar que a filosofia schopenhaueriana seja irracional, não se trata disso pois no âmbito do fenômeno há perfeita cognoscibilidade³⁰ mas sim que, dentro de uma teoria filosófica coesa e elegante, herdeira de Kant e Platão, reside como fundamento um não-fundamento, uma Vontade *grundlos*; o que leva à perda de hegemonia metafísica por parte da razão e ao primado do querer.

²⁸ Rosset, *Schopenhauer, philosophie de la tragédie*, p. 77.

²⁹ MVR, par 23, p 172.

³⁰ “Uma vez que pertença a essência do conhecimento conceitual e da linguagem, classificar, distinguir e dividir, Schopenhauer fala suficientemente, me parece, para indicar a falta de isomorfismo entre a estrutura da razão humana e o caráter da verdade última. Deve ser dito, que no campo da ontologia existe uma posição racionalista a qual Schopenhauer se opõe. Deve ser óbvio, no entanto, que seria bastante incorreto chama-lo irracionalista » Young, Julian. Is Schopenhauer an Irrationalist?. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988, p 86.

A radical oposição da Vontade ao fenômeno, a afasta consideravelmente do dogmatismo no qual recai a coisa-em-si kantiana³¹. No entanto, isso não significa afirma uma incompatibilidade entre Vontade e representação; devemos lembrar que tanto uma quanto outra são apenas *dois pontos de vista* a respeito de uma única e mesma coisa. A Vontade, portanto, pode ser encontrada em toda parte no mundo, em cada coisa existente enquanto fenômeno. Decerto, sua cognoscibilidade não se dá de acordo com o princípio de razão eu a experimento dentro de mim mesma, através do meu corpo que é, ele próprio, Vontade objetivada (*Objectität des Willens*). A coisa-em-si, na medida em que está presente em sua totalidade em cada fenômeno individual, está presente na experiência: ela é, portanto, imanente. A experiência da Vontade, sempre interna, se mantém no campo da representação por estar submetida ao tempo³². Nesse ponto Schopenhauer difere radicalmente de Kant enquanto este afirma que a coisa-em-si é incognoscível, inapreensível. Schopenhauer se recusa a fazer uma filosofia que não investigue a essência do mundo. Entretanto, não procura essa essência em uma esfera transcendente, e se nega a formular uma filosofia descolada da experiência que facilmente se renderia ao dogmatismo.

Se, por um lado, Kant promove a genial divisão das coisas entre fenômeno e coisa-em-si, por outro lado, segundo Schopenhauer, “o grande erro de Kant teria sido descaracterizar a experiência abandonando-a por isso como fonte de Metafísica”³³. A incognoscibilidade da coisa-em-si na filosofia kantiana resiste, pois há um abismo entre a vida e a metafísica e apenas a frágil ponte da

³¹ “Kant teria deixado que restos dogmáticos, impedindo a construção da Metafísica e o reconhecimento da Vontade como coisa-em-si, ainda permanecessem na sua filosofia: a definição de Metafísica – como ciência que está além de toda experiência – e a falsa inferência da coisa-em-si como causa.”

Cacciola. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p. 172.

³² Guérault. *Schopenhauer et Fichte*, p. 118.

³³ Cf. Cacciola, *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p. 38.

transcendência entre as duas. Segundo Schopenhauer, a Vontade é una, *grundlos*, imanente e tampouco pode ser deduzida a partir do conhecimento submetido ao princípio de razão; mas pode sim ser conhecida. Trata-se de um conhecimento de outra ordem: imediato, intuitivo e interno. Um conhecimento meu, o mais interno e pessoal dos conhecimentos leva àquilo que há de mais universal. O conhecimento da Vontade não é um “ponto de vista”, tampouco se dá de modo totalizante, mas apenas a partir dos atos isolados do corpo daquele que conhece. É um conhecimento de outra ordem, que não segue as ordens do intelecto, da consciência ou dos motivos, mas que percorre um caminho clandestino, subterrâneo: o corpo. Portanto, é a partir do âmbito do indivíduo – corpo, volição, conhecimento - que se abre a porta, ao menos uma porta possível, para decifrar o enigma do mundo.

A Vontade, “ela é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é **una** como um conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade. Ao contrário, a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis*, isto é, da possibilidade de pluralidade”³⁴. A pluralidade se manifesta na representação pois apenas esta encontra-se submetida ao “princípio de individuação, pois é pelo intermédio do espaço e do tempo que aquilo que é uno e idêntico, nos aparece como diferente, como múltiplo, seja na ordem da coexistência, seja na da sucessão”³⁵. É importante ter em conta que a unidade totalizante da Vontade é diferente da unidade que se dá no fenômeno, é uma grandeza que escapa ao pensamento.

Assim, a Vontade é una na medida em que está fora do domínio do *principium individuationis*: e, deste modo, a multiplicidade é impensável na esfera da Vontade. Este princípio é

³⁴ MVR, par 23, p 172

³⁵ MVR, par 23, p 172.

fundamental para se entender um dos aspectos centrais da relação entre Vontade e seus fenômenos: trata-se de uma vontade una que se manifesta em uma multiplicidade de fenômenos.³⁶

Não se pode pensar a representação schopenhaueriana como um correlato direto do fenômeno kantiano. Schopenhauer critica duramente a concepção kantiana de objeto, problemática que, segundo o filósofo de Dantzig está relacionada com sua crítica ao conceito kantiano de coisa-em-si. No início da *Crítica da Razão Pura*, ao falar sobre a sensibilidade, Kant nos fala:

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual apenas tende, como meio, todo pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que por sua vez só é possível, se o objeto afetar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade) graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade. Por intermédio, pois, da sensibilidade, são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objetos, é dele que provêm os conceitos³⁷.

A partir deste trecho fica claro porque Schopenhauer critica Kant: por manter a existência do objeto independentemente do sujeito. Segundo Kant, os objetos, eles mesmos afetam o espírito, são, portanto, independentes da consciência do sujeito cognoscente; ao afetar o espírito, por intermédio da sensibilidade e do entendimento, surgem os conceitos. Segundo Schopenhauer,

³⁶ Brandão, *A concepção de matéria na filosofia de Schopenhauer*, p 53.

³⁷ CRP, A20, B 33.

sujeito e objeto são termos correlatos, pertencentes à representação, os dois se sustentam e se limitam reciprocamente, no sentido mesmo que um não pode existir sem o outro . Segundo Schopenhauer,

Para Kant, o objeto (*Gegenstand*) das categorias não é, de fato, a coisa-em-si, mas o seu parente mais próximo; é o objeto em-si (*Objekt*), um objeto que não carece de sujeito, é uma coisa particular e, no entanto, não existe no espaço e no tempo, porque não é intuitivo, é objeto (*Gegenstand*) do pensamento e, contudo, não é conceito abstrato. A primeira é foro da sensibilidade que, para ele, compreende não só a impressão como também as formas puras da intuição, o espaço e o tempo. O segundo é do foro do entendimento, que o pensa, por meio das doze categorias. A terceira está para lá de todo conhecimento. Ora, a verdade é que a distinção entre a representação e o objeto da representação não tem fundamento, como Berkeley já havia demonstrado.³⁸

Portanto, dentro da teoria do conhecimento como pensada por Schopenhauer, não há um objeto que se relaciona com a consciência, cuja afecção, sendo trabalhada pelas formas do entendimento e da sensibilidade, torna-se conceito. O próprio objeto só existe em relação à consciência no sentido que deve sua realidade empírica às formas da experiência que são, em última instância, as formas do entendimento presentes no sujeito. O fenômeno schopenhaueriano é precisamente chamado de representação (*Vorstellung*) pois o objeto está atrelado, através do princípio de razão – condições formais do pensamento - ao sujeito que o representa. Há portanto uma identidade na filosofia schopenhaueriana entre três termos que são distintos dentro da acepção kantiana: representação (*Vorstellung*), objeto (*Objekt*) e fenômeno (*Erscheinung*). A representação é o mundo que conhecemos e experienciamos, é o mundo que se apresenta, como se apresenta; é o mundo dos singulares, das coisas particulares. Cada uma dessas singularidades é Vontade

³⁸ Schopenhauer, Critique de la philosophie kantienne. In: *Le monde comme volonté et comme représentation*, p 560..

objetivada, ou seja, o objeto nada mais é do que a coisa-em-si submetida ao princípio de razão, por meio do espaço e do tempo, tornando-se assim coisa particular: é representação do sujeito cognoscente, objeto empírico, o que quer dizer, fenômeno.

Schopenhauer faz duas críticas principais à coisa-em-si kantiana, ambas relacionadas com o que ele considerava uma extrapolação do princípio de razão suficiente para além do âmbito fenomênico. Primeiramente criticava que Kant tivesse mantido a idéia de uma coisa-em-si objetivada em diferentes singularidades. Kant afirma na *Crítica da Razão Pura* que: “efetivamente, no fenômeno, os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados algo realmente dado; na medida, porém, em que esta propriedade apenas depende do modo de intuição do sujeito na sua relação ao objeto dado, distingue-se este objeto enquanto fenômeno, do que é objeto enquanto em-si”³⁹ Deste modo, Kant defenderia a existência de um objeto (*Objekt*) em-si, ou seja, em um em-si individuado correspondente a cada fenômeno, diferente do objeto fenomênico (*Gegenstand*); segundo Schopenhauer, por outro lado, a própria diferenciabilidade só é possível dentro do princípio de razão, ordem exclusiva da representação. Como falei anteriormente, a Vontade é una, não no sentido de uma unidade empírica, mas de algo que é una por ser a totalidade da existência.

A segunda crítica principal de Schopenhauer à coisa-em-si kantiana segue a crítica feita por Schulze a respeito da extrapolação da causalidade para a o em-si. Ainda de acordo com o trecho extraído da *Crítica da Razão Pura*, pode-se concluir que o objeto em-si, através da causalidade, afeta o espírito que pelo entendimento sintetiza essas afecções, e então constitui o objeto enquanto fenômeno. Caso tomemos esse pressuposto como verdadeiro, o próprio “objeto enquanto em-si” já

³⁹ CRP, B69.

estaria ele próprio subordinado à causalidade. De acordo com Schopenhauer, o objeto não é representação de um objeto em-si, mas a representação é o próprio objeto. Diferentemente de Kant, Schopenhauer não pressupõe um conteúdo empírico que se dá ao espírito⁴⁰, constituindo o fenômeno; o fenômeno schopenhaueriano não aponta para uma afecção do espírito pelo em-si; o fenômeno schopenhaueriano aponta para o nada, no sentido que aponta para um não-conteúdo no sentido que o fenômeno não é afecção pelo “objeto em-si” como é o caso kantiano. O fenômeno schopenhaueriano é objetivação da Vontade, que, por sua vez não pode ser submetida à ordem do discurso: neste sentido o fenômeno aponta para um não-conteúdo discursivo. Note-se a insistência de Schopenhauer em reiterar que o princípio de razão é a ordem própria *apenas* do fenômeno, e portanto, causalidade, espaço e tempo, não são aplicáveis ao em-si. A Vontade encontra-se totalmente alheia ao princípio de razão.

Esse é o mundo que se apresenta: um mundo composto por singularidades. Vejo uma tela, um livro, uma chave. Vejo. O verbo aqui não apenas como uma alusão ao sentido mas ao inalienável posto do indivíduo como aquele vê, ou seja, que representa. Todo objeto tem como condição um sujeito, mais do que isso: o mundo das coisas individuais é representação – sujeito e objeto - e nesta medida encontra-se subordinada ao próprio representar, que não é ato do sujeito, mas sim da própria estrutura do mundo, posto que *é a própria Vontade que se objetiva*.

“A divisão em sujeito e objeto é a forma comum de todas as classes [de representação], unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica. Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que

⁴⁰ Schopenhauer, Critique de la philosophie kantienne. In: *Le monde comme volonté et comme représentation*, p 564.

existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação⁴¹

A crítica schopenhaueriana ao conceito kantiano de fenômeno não significa uma total ruptura, pois é claro que Schopenhauer mantém a divisão própria do idealismo transcendental, mas seus conceitos de fenômeno e coisa-em-si são totalmente distintos do kantiano. Segundo Kant, o idealismo transcendental trata de “tomar o objeto em dois sentidos diferentes: isto é, como fenômeno e como coisa-em-si”⁴². Essa afirmação, no caso da filosofia schopenhaueriana está duplamente equivocada. Primeiramente, do ponto de vista da Vontade, pois ela não é “um modo de se tomar” o objeto, ela é algo totalmente distinto do objeto; é aquilo que reside em todos os objetos e que é, no entanto, de outra ordem, absolutamente alheia ao âmbito da representação. Em segundo lugar, do ponto de vista da representação, pois a própria representação não é, tampouco, um “modo de se tomar” o objeto; ela é o objeto. O objeto e a representação são idênticos.

Não se trata de termos um objeto em-si e um objeto fenomênico que, em última instância seria nada mais do que uma redução do objeto em-si às leis da cognição. A crítica schopenhaueriana ao fenômeno kantiano baseia-se na interpenetração do princípio de razão do domínio do em-si, a qual Schopenhauer denomina dogmatismo. A presença deste traço dogmático é o que impediria de termos, na filosofia kantiana, a formulação de uma coisa-em-si alheia a qualquer individualidade, uma coisa-em-si uma e totalizante. A estreita relação entre o fenômeno, com as leis do princípio de razão - que são as leis da cognição – torna-o idêntico a representação, ou objeto. O fenômeno, portanto, não é a apreensão cognitiva da coisa enquanto em si, ele é a coisa individual. O que não significa que a natureza de um objeto se encerre totalmente nele mesmo, há algo nele que

⁴¹ MVR, par 1, p 43

⁴² CRP, B XXVIII

está para além do âmbito fenomênico, um em-si uno e presente perfeitamente em toda natureza. Por isso Schopenhauer insiste que não se trata de duas instâncias separadas – a fenomênica e a em-si – mas de dois pontos de vista sobre uma mesma coisa.

Dado que as representações existem apenas sob a égide do princípio de razão, a diferença principal entre elas, deve residir em sua intelecção. A principal diferença entre as representações reside no fato de serem intuitivas ou abstratas. As representações abstratas são aquelas advindas da razão, atividade exclusiva do ser humano, que nos diferencia dos animais⁴³. São aquelas da ordem dos conceitos, formulações lógicas e do discurso. Toda representação abstrata é secundária pois é sustentada por uma representação intuitiva, fruto da receptividade da mente que recebe um objeto para, apenas a partir daí, conhecê-lo. Ou seja, todo conhecimento abstrato, “discursivo da razão”, está submetido a um conhecimento intuitivo, imediato, e auto-suficiente. Trata-se de um conhecimento intuitivo já que a pura sensibilidade não fornece representações, e a representação intuitiva já é obra do entendimento (*Verstand*) sobre a sensibilidade. Se o conhecimento abstrato é mais potente para as ciências, o conhecimento intuitivo é mais potente para a metafísica.

Como da luz do sol à luz emprestada e refletida da lua, passaremos agora da representação intuitiva, imediata, auto-suficiente e que se garante a si mesma, à reflexão, isto é, aos conceitos abstratos e discursivos da razão, que têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo.⁴⁴

Como expliquei, há na filosofia schopenhaueriana uma identidade entre objeto, fenômeno e representação. Por sua vez, representação e conhecimento são sinônimos, se há alguma diferença

⁴³ MVR, par 3, p. 29.

⁴⁴ MVR, par 8, p. 81.

entre os dois é apenas de grau e não de natureza; o que sim há de se diferenciar são os diferentes tipos de conhecimento, ou diferentes representações.

Capítulo 2 – O Princípio de Razão Suficiente

Reason is,
and ought only to be,
the slave of passions,
and can never pretend
to any other office
than to serve and obey them.

- Hume

Na filosofia schopenhaueriana, a pergunta “o que torna algo individual?” ganha destaque central e é a partir da resposta que lhe é dada que se constrói toda sua teoria sobre o mundo, ao menos sobre o mundo como representação uma vez que a coisa-em-si é una e indiferenciada, ou seja, já que não existe um fundamento metafísico da individualidade. O *principium individuationis*, aquele princípio que torna o uno indiferenciado, múltiplos distintos, atua através do espaço e do tempo, órgãos da percepção. “Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem.

Logo, tempo e espaço são *principium individuationis*.⁴⁵ Espaço e tempo são as formas da representação e com elas obtemos a diversidade fenomênica. Aquilo que na filosofia kantiana se mostra como categorias são, neste caso, além de formas a priori do sujeito, os elementos sobre os quais repousa *toda e qualquer diversidade e a multiplicidade do mundo*, já que o individual, como tal, não existe em-si.

Enquanto na filosofia kantiana o transcendental é uma instância intermediária da experiência (entre o objeto “enquanto em si” e o objeto “enquanto fenômeno”) que garante a experiência, Schopenhauer esvazia esse conceito ⁴⁶uma vez que o fenômeno não se reporta a nenhum objeto, o fenômeno não é a experiência do “objeto enquanto em-si”, o fenômeno é o objeto; portanto as chamadas categorias kantianas são esvaziadas de seu caráter transcendental e, em Schopenhauer, são meras formas da experiência enquanto tal. Em última instância essas formas são nada mais do que a própria função cerebral, como identifica Ribot “Schopenhauer faz as doutrinas de seu mestre passarem por uma transformação fisiológica; ele identifica facilmente as formas da inteligência com a constituição do cérebro”⁴⁷. Resta desnecessária a categoria de transcendental para justificar a faculdade de conhecer, já que esta nada mais é do que a própria atividade orgânica do cérebro e não atividade do espírito. A atividade cognitiva, o ser sujeito para um objeto é, na filosofia schopenhaueriana, atividade de um “sujeito do conhecimento”, conceito amplamente utilizado em detrimento do termo kantiano “sujeito transcendental”. O sujeito transcendental é esvaziado na filosofia schopenhaueriana pois a representação não é experiência do “objeto em-si”, mas já é o próprio objeto enquanto tal, já é o mundo enquanto (*als*) representação, já é o mundo do sujeito cognoscente. Sujeito e objeto existem apenas um em relação com o outro, “os modos da percepção

⁴⁵ MVR, par 23, p 171

⁴⁶ Ribot, p 52.

⁴⁷ Ribot, p 55.

constitutiva do sujeito que percebe correspondem às características empíricas constitutivas do objeto e vice-versa”⁴⁸.

A objetivação, segundo a acepção kantiana, é a atividade exercida pelas categorias a priori do entendimento (sobretudo), em união com as formas a priori da intuição que organizam o dado sensório de tal modo que o torna um objeto de conhecimento. A objetivação, neste sentido, é uma atividade do sujeito transcendental⁴⁹. Schopenhauer, diferentemente de Kant não estabelece a categoria do transcendental para fundamentar a cognição⁵⁰, sendo participante de um idealismo onde toda representação é existente apenas enquanto percepção cognitiva e nada mais. O princípio de razão não é uma categoria mas a forma de toda experiência e de todo conhecimento. É o “princípio cardinal de todo conhecimento”⁵¹, é o fundamento de toda ciência (compreendendo-se por ciência o sistema dos conhecimentos e não apenas conhecimentos justapostos)⁵², a expressão *a priori* de todo conhecimento. Não no sentido de uma transcendentalidade, mas como “razão de ser”. Schopenhauer cita Wolff: “Nada não é sem uma razão que faça com que isso seja e não com que não seja”⁵³. Em outras palavras, o princípio de razão é propriamente o *Grund*, o princípio das coisas como multiplicidades, sua “razão de ser” enquanto plurais. Trata-se, evidentemente, de um *Grund* da representação: relativo, que fundamenta apenas a experiência, submetida à relação sujeito-objeto.

⁴⁸ Magee, p. 107.

⁴⁹ CRP, B 70.

⁵⁰ Como mostrei anteriormente, Schopenhauer esvazia o conceito kantiano de transcendental, transformando as categorias do sujeito transcendental em formas a priori da experiência. Esse esvaziamento está conectado com a crítica schopenhaueriana à coisa-em-si kantiana.

⁵¹ QR, par2

⁵² QR, par 4

⁵³ Wolf, Ontologia, par 70 *apud* QR, par 4. “Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit”

Neste ponto, aquilo que propriamente se apresenta como essência una de tudo que existe é um não-fundamento, ou seja, não é ele próprio edificante, não confere sentido ou lógica às representações. Isso se dá, como vimos, exatamente por seu caráter totalizante e uno: sendo a coisa-em-si una e total não é possível a existência de um elemento externo ao qual ela se reporte (a razão). A Vontade é o todo e fora do todo, há o todo⁵⁴. Nesse sentido a própria lei de existência, o tempo e o espaço, a sucessão e a simultaneidade, são pertinentes apenas à Vontade não mais como coisa-em-si mas como representação, ou seja, sua objetivação. “A coisa-em-si jamais pode ser remetida à mera forma, e, como esta é o princípio de razão, jamais pode ser plenamente fundamentada”⁵⁵. Já a inexistência de fundamento racional ou de sentido teleológico são próprios da essência. A Vontade, coisa-em-si, é *grundlos*; já a representação encontra seu *Grund*, pertinente apenas à sua esfera, no princípio de razão. O fundamento racional é apenas fenomênico e inessencial.

O fenômeno schopenhaueriano aponta para o nada, no sentido que aponta para a Vontade, que não pode ser conhecida enquanto objeto (mas apenas como um “si mesmo” imediato: no próprio corpo)⁵⁶ e sobre qual podemos falar apenas negativamente uma vez que o próprio discurso segue as leis da representação. Se, por um lado o em-si não pode ser tratado como conteúdo que se dá à percepção, a representação é plenamente cognoscível podendo, dentro do discurso de

⁵⁴ Também nesse ponto existe uma “agradável coincidência” (usando o termo do próprio Schopenhauer) entre seu pensamento e o indiano no que diz respeito à afirmação de um princípio totalizante, no sentido forte do termo. E não em um todo que pode ser de alguma forma submetido a algum princípio ordenador que lhe é externo. Os Vedas são bastante enfáticos quanto a afirmação de um Todo totalizante. O ensinamento hindu diz: “Om pūrṇa madah pūrṇamidam / Pūrṇāt pūrṇamudacyate / Pūrṇasya pūrṇamādāya / Pūrṇam evā vashishyate ” (Aquilo é o Todo / Isto é o Todo / Do Todo nasce o Todo. Tirando-se o Todo do Todo / O Todo permanece).

⁵⁵ MVR, par 34, p 181.

⁵⁶ Em primeiro lugar, Schopenhauer admite a capacidade de se experienciar a realidade metafísica. Mas em seguida ele insiste que o conteúdo desta experiência não deveria ser descrito pela filosofia, já que ela não satisfaz a inteligibilidade.” Young, op cit, p 89.

conhecimento submetido ao princípio de razão, ser por ele totalmente decifrada; entretanto sua natureza mais profunda não pode ser revelada dentro desses mesmos moldes. “O conteúdo só é dado por aquilo que em-si mesmo não é representação, nem objeto”⁵⁷.

A união entre espaço e tempo por meio da causalidade é precisamente a matéria, “seu ser é seu fazer-efeito”⁵⁸. Exatamente por este motivo Schopenhauer defende que tudo aquilo que deve sua realidade à sua efetividade, sua objetividade, ou seja, todo o âmbito fenomênico (que inclui o sujeito) deve ser tido como *Wirklichkeit* (efetividade) e não realidade *tout court* (*Realität*).

Causa e efeito são portanto a essência inteira da matéria. Seu ser é seu fazer-efeito. Por conseguinte, o continente de qualquer coisa material é, de maneira bastante acertada, nomeado *Wirklichkeit*, efetividade na língua alemã, palavra muito mais significativa que *Realität*⁵⁹.

Todo o âmbito da realidade absoluta é exclusivo à coisa-em-si pois é Vontade, por outro lado *tudo*, toda diversidade que existe, assim o é exatamente por ser *Wirklichkeit*. O fenômeno adquire seu tecido de realidade exatamente na costura do espaço e do tempo, sua efetividade lhe confere uma *realidade relativa*⁶⁰, pois a realidade empírica da representação, objetivação da coisa-em-si, se dá apenas pelo princípio de individuação. Partindo de uma coisa-em-si, imanente e imutável, é possível (e necessário) percorrer um caminho diferente do escolástico quando se pretende dar conta da multiplicidade. Temos uma substância una, uma mesma Vontade que é fundamento imanente *grundlos*⁶¹, a pluralidade existe apenas enquanto representação, ou seja, apenas enquanto objeto

⁵⁷ Cacciola, *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p 57.

⁵⁸ MVR, par 4, p 50.

⁵⁹ MVR, par 4, p 50.

⁶⁰ Cf. Cacciola, *A crítica da Razão no pensamento de Schopenhauer*, p 22.

⁶¹ Grundlos: sem fundamento racional.

para um sujeito. A atuação do *principium individuationis* através do espaço e do tempo, e a afirmação de que apenas o fenômeno é singular, são argumentos recíprocos uma vez que espaço e tempo são propriamente a forma e a condição de possibilidade da representação. O individual, o singular, existe apenas como fenômeno, o princípio de individuação lhe outorga especificidade e *Wirklichkeit*. O individual pode ser chamado de real apenas enquanto representação; sua existência não possui, enquanto tal, especificidade metafísica⁶². A garantia da realidade empírica dos fenômenos não é correlata à uma essência individual do objeto. A realidade do objeto, da representação, se apóia nas leis do fenômeno e se reporta à consciência.

Eu reduzi todo ser e conhecer aos dois elementos da auto-consciência e portanto a algo além do qual não pode haver qualquer princípio de explicação, pois é o mais imediato e conseqüentemente último.⁶³

Justamente pelo fato de toda singularidade sustentar-se apenas no princípio de individuação e não em algum substrato metafísico próprio, Schopenhauer traça dois paralelos: o primeiro entre princípio de individuação e véu de *Maya*, e o segundo entre realidade fenomênica e sonho. A primeira identificação ainda não está presente em seu livro *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* de 1813 onde apresenta pela primeira vez o termo *principium individuationis*, e nem poderia, já que seu primeiro contato com a literatura e a filosofia hindu se deu apenas um ano

⁶² Em seu livro *Schopenhauer, une philosophie de la tragedie*, Philonenko estabelece uma comparação entre as formas do entendimento kantiana e o princípio de individuação schopenhaueriano. Partindo da metáfora do olho que, através de um prisma, vê um objeto (sendo o objeto a coisa-em-si, o prisma o espaço e o tempo e o olho o sujeito, ou ao menos a faculdade cognitiva), Philonenko vê como análogas as duas concepções pois ambas tratam espaço e tempo não como um *método* mas como um *orgão* propriamente do sujeito cognoscente. Apesar de pertinente, me parece necessário sublinhar uma diferença radical entre as duas concepções: a definição de uma coisa-em-si una e grundlos, a saber, a Vontade, faz com que o espaço e tempo sejam não apenas órgãos da percepção, mas especificamente, *principium individuationis*, ou seja, princípio constitutivo da representação, aquilo que torna o que é uno e indistinto em múltiplos variados.

⁶³ Schopenhauer, Sketch of a History of Ideal and Real, In: *Parerga and Paralipomena*. p. 20.

depois, em 1814⁶⁴. O encontro com a filosofia hindu, em especial a leitura das *Oupnek'hat*, compilação das *Upanishades* indianas feita por Anquetil Duperron ⁶⁵, é um ponto de inflexão no pensamento de Schopenhauer: a partir daí tudo muda, seu pensamento ganha outro tom, aquele que lhe será próprio e irrevogável até sua morte. A representação, apresentada na *Quádrupla Raiz* como um correlato imediato do fenômeno kantiano, nos é apresentada n'*O Mundo como Vontade e Representação* como ilusória. A passagem do fenômeno (*Erscheinung*) kantiano à ilusão (*Schein*) se deve à relação que tece Schopenhauer entre seu princípio de individuação e véu de *Maya*.

A tradição védica⁶⁶, assim como a filosofia da Vontade, também está fundada em um princípio uno: *Brahman*. Segundo esta tradição, *Maya* é uma força que incide sobre *Brahman*; simultaneamente criadora e ilusória, ao criar o mundo múltiplo, nos afasta do conhecimento deste princípio uno, primordial e imutável. Segundo os Vedas, aquilo que é criado por *Maya* – o mundo, tudo que é mutável - é ilusório, um erro da percepção. “O mundo é como um sonho ou uma ilusão cognitiva. Ele não possui outra existência independente do fato de sua percepção”⁶⁷. A vida é, em última instância um erro da percepção, um engano cognitivo, um falso criado por *Maya*. A compreensão dessa ilusão, do erro cognitivo que a engendra e da falsa conclusão que dela decorre,

⁶⁴ Safransky, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie* p 256.

⁶⁵ Em 1814 Schopenhauer foi apresentado as *Oupnek'hat* de Anquetil Duperron (1801). Tratava-se de uma tradução latina de uma versão persa de 50 das 108 *Upanishades* indianas. As *Upanishades* “formam as partes conclusivas dos Veda e são portanto chamadas Vedanta, ou o fim dos Veda, uma denominação que sugere que elas contém a essência do ensinamento védico. São o fundamento sob o qual muitas das filosofias e religiões da Índia descansam”

Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p.138

⁶⁶ Os Veda são os textos sagrados do hinduísmo. Existem quatro Veda (*Artha*, *Rig*, *Sama*, *Yajur*), cada um desses é subdividido em 4 partes diferentes. A parte final de cada Veda é chamado Vedanta (veda-anta significa, literalmente, fim do Veda), ou *Upanishads*, palavra que em sânscrito significa “sentado junto ao mestre”. Por serem a parte dos Vedas dedicada ao questionamento filosófico, diferentemente das três partes iniciais dedicadas à rituais e questões cotidianas, as *Upanishads* exigiam o ensino de mestre para discípulo.

⁶⁷ Radhakrishnan, *Brahma Sutra*, p 34.

interrompe, necessariamente, a identificação da “verdadeira natureza” do mundo com sua aparência fenomênica, e nos leva ao conhecimento da realidade fundamental: *Brahman*.

Como dizem os indianos, o véu de *Maya* turva os olhos do indivíduo comum. A este se mostra, em vez de coisa-em-si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no *principium individuationis*⁶⁸

Diferentemente, a representação schopenhaueriana não carece de realidade, ao menos enquanto efetividade (*Wirklichkeit*); a realidade empírica é indiscutível, Schopenhauer não subtrai a realidade da vida e do múltiplo. A vida, o mundo, são reais, a representação não é falsa, mas ilusória, e nesta diferença reside o radical afastamento entre as duas teorias. Verdade ou falsidade, segundo a filosofia schopenhaueriana – e nesse ponto, bastante próxima da kantiana – são termos aplicáveis apenas aos juízos produzidos pelo conhecimento, de acordo com o princípio de razão suficiente do conhecer, que explicarei algumas páginas adiante. Conseqüentemente, “falso” não é um termo aplicável à representação enquanto tal, mas apenas aos juízos que emitimos a seu respeito⁶⁹.

A vida é um sonho⁷⁰, não uma mentira. A representação não é falsa, ela apenas carece, enquanto múltipla, de *Realität* e por isso ambas suas expressões (tanto objeto quanto sujeito) são “feitos da matéria dos sonhos”⁷¹. Pois a representação, apesar de absolutamente cognoscível através do princípio de razão, aponta para o nada, para um não-conteúdo, para uma essência não

⁶⁸ MVR, par 63, p 459

⁶⁹ MVR, par 4, p 55

⁷⁰ Schopenhauer usa repetidas vezes o título da célebre peça de Calderón de la Barca “*La Vida és Sueño*”. Jorge Luis Borges, por sua vez usa repetidas vezes a filosofia schopenhaueriana, em especial esta relação entre vida em sonho em sua obra. Em especial nos livros *Ficções* e *Outras Inquisições*.

⁷¹ Shakespeare, *The Tempest apud* MVR par 5, p. 60.

objetivada. Maya, schopenhauerianamente interpretada como princípio de individuação, não é a força criadora do falso, mas a forma do sonho e sua condição de possibilidade. A ilusão reside na pretensão de que o conhecimento de determinado objeto, delimitado pelo princípio de razão suficiente, seja a única via de compreensão do ser, ou então, que seja este tipo de conhecimento o único existente, estando interdito para nós o conhecimento da coisa-em-si. Nessa segunda ilusão reside o maior erro cometido por Kant, diria Schopenhauer: este, ao descaracterizar a experiência ordinária como experiência também metafísica, nos vedou o acesso à coisa-em-si.

O mundo das coisas individuais e singulares é um sonho: sonho de representações, mas antes de tudo um sonho daquele que o sonha. O indivíduo é o centro a partir do qual se desenvolve todo o universo múltiplo, a célula primordial. Mais do que isso, o princípio de razão é a forma a priori e a condição de possibilidade de toda e qualquer representação, seja sujeito ou objeto. É a condição de possibilidade de qualquer individual já que, diferentemente de Kant, não há um objeto em-si que afete a consciência. Esse reinado absoluto e irredutível do princípio de razão em toda esfera fenomênica dá à filosofia schopenhaueriana o estatuto de “idealismo forte”. “O mundo como representação surge apenas com a abertura do primeiro olho, sem cujo médium do conhecimento não pode ser”⁷². Schopenhauer é bastante fiel à máxima de Berkeley que ser é ser percebido (*esse est percipi*)⁷³. A representação certamente só é ao ser percebida, espaço e tempo não são apenas elementos da cognição e do princípio de individuação, mas lhe conferem especificidade, individualidade e realidade relativa (realidade empírica). Mais do que uma simples estrutura do pensamento, o princípio de razão é a forma do mundo, lhe outorga existência, efetividade.

La vida es sueño.

⁷² MVR, par 7, p 76.

⁷³ Schopenhauer acusa Kant de não ter sido suficientemente fiel à máxima berkeleriana “*esse est percipi*” por ter mantido o objeto independentemente do sujeito quando afirma que o “objeto se dá à intuição”. Buscando ultrapassar esse erro, Schopenhauer deixa clara a co-dependência entre sujeito e objeto dentro da esfera da representação: um só existe apoiando-se no outro.

Pues el delito mayor

Del hombre es haber nacido⁷⁴

A semelhança entre vida e sonho é muito mais do que apenas um ímpeto literário de Schopenhauer, existe uma real semelhança estrutural entre os dois. “A condição necessária da existência do mundo lhe imprime, para além de toda realidade empírica, um caráter de idealidade e portanto de simples fenômeno; é porque, ao menos de um lado, podemos considerar este fato como de mesma natureza do sonho e lhe classificar na mesma categoria.”⁷⁵ Uma vez que o que chamamos de real deve esse título ao encadeamento segundo o princípio de razão, “qual seria um critério seguro para diferenciar sonho de realidade?”⁷⁶. O argumento kantiano de que “o encadeamento das representações entre si conforme a lei de causalidade diferencia a vida do sonho”⁷⁷ não é suficiente pois o sonho também obedece ao princípio de razão, caso contrário sequer seria perceptível à consciência. O único marco, único indício, que temos de diferença entre sonho e realidade é a ruptura da cadeia de eventos proporcionada pelo despertar, critério inteiramente empírico. Parece pertinente perguntar: é possível saber para qual mundo se abre a porta que

⁷⁴ Calderón de la Barca, *La vida és sueño*. Apud MVR. Schopenhauer na sequência da citação diz que “Calderón também exprimiu em tais versos o dogma cristão do pecado original.” A discussão a respeito do pecado original, mesmo que nunca tratada direta e incisivamente pelo filósofo, permeia, me parece, toda sua teoria a respeito do indivíduo. Nossa própria existência é uma condenação, ao mesmo tempo, aquilo que somos. Entretanto, diferentemente da doutrina cristã do pecado original, não há salvação possível, dado que não é possível deixar de ser quem se é, a não ser com a morte. Outro distanciamento entre a doutrina cristã e a filosofia schopenhaueriana encontra-se na inferência da Vontade como uma coisa-em-si imanente. A afirmação de uma metafísica e imanente é o núcleo argumentativo a partir do qual Schopenhauer busca banir qualquer argumento teológico de sua filosofia. Ora, partindo de uma filosofia imanente fica claro que a idéia de um “pecado original” que permeia a filosofia do sujeito schopenhaueriano pouco possui em comum com a teoria cristã. A condenação reside na própria existência como indivíduo, na própria vida.

Me parece possível pensar um pecado original imanente, constituindo a própria singularidade e exatamente por tal motivo, absolutamente individual, no caso da filosofia schopenhaueriana. Assim esta idéia se assemelharia mais àquela de destino do que propriamente à de pecado original como tratada pelo cristianismo. Sobre a questão do destino, falarei mais adiante.

⁷⁵ Complementos ao MVR, *Le point de vue idéaliste*, p 672.

⁷⁶ MVR par 5, p 59.

⁷⁷ Kant, apud MVR, par 5 p 59.

chamamos “despertar”? Se para o sonho ou a vida? Já que ambos são “páginas do mesmo livro” pode passar conosco o mesmo que aconteceu com Chuang Tzu:

Este, há uns 24 séculos, sonhou que era uma mariposa, e não sabia ao despertar se era um homem que havia sonhado ser uma mariposa ou uma mariposa que agora sonhava ser um homem⁷⁸

O mundo é um sonho de um sonhador e qualquer coeficiente de realidade que ele, mundo fenomênico, possua, o deve à sua percepção por um sujeito. Este coeficiente se reporta à consciência para garantir sua existência, já que é no sujeito que reside *a priori* o princípio de razão.

“As formas essenciais e universais de todo objeto – tempo, espaço e causalidade – também podem ser completamente conhecidas partindo-se do sujeito, sem o conhecimento do objeto, isto é, na linguagem de Kant, residem *a priori* em nossa consciência.⁷⁹

Espaço e tempo não são apenas um método da faculdade cognitiva mas antes seus órgãos, sua própria constituição. Antes de tudo, são órgãos do sujeito, do sujeito cognoscente que carrega, portanto, em si mesmo, a própria estrutura do mundo (enquanto representação). O sujeito é *Träger der Welt*, portador do mundo; o que poderia parecer uma supremacia do sujeito frente ao objeto no âmbito fenomênico, caso Schopenhauer não reiterasse repetidas vezes a co-dependência dos dois termos na esfera representativa. O sujeito cognoscente é o apoio do objeto pois, para que este exista, deve estar de acordo com as formas que residem nele *a priori*. Por outro lado, o sujeito cognoscente existe apenas em relação ao objeto que conhece. Dizer que o sujeito é *Träger der Welt* é dizer que ele próprio não está submetido ao espaço e ao tempo⁸⁰ e que, portanto, encontra-se “de

⁷⁸ Borges, Ficciones, In: Obras Completas de Jorge Luis Borges, p 431.

⁷⁹ MVR, par 2, p. 46.

⁸⁰ “O objeto pressupõe por toda parte o sujeito como seu correlato necessário. Sujeito que permanece sempre fora do domínio de validade do referido princípio.” MVR, par 5, p 56.

modo total e indivisível em cada objeto que representa”. De certo modo, a representação carrega em si, algo refletido, algo que se compartilha silenciosamente com o sujeito que a representa.

O princípio de individuação pode ser tomado como uma antecipação ou o núcleo mínimo de uma discussão mais prolongada oferecida pelos estudos schopenhauerianos que é aquela a respeito do princípio de razão suficiente. Seu livro *A Quádrupla Raiz* trata exclusivamente deste tema, central para a filosofia acadêmica da época desde a formulação que lhe deram Leibniz e Wolf⁸¹. O princípio de razão é constituído basicamente por espaço e tempo, e também por causalidade, e trata menos da questão do individual, e mais do modo como os diferentes múltiplos interagem, é a ordenação da representação. O princípio de razão conecta as diferentes representações e confere inteligibilidade ao mundo fenomênico, é o princípio que rege este sistema de conhecimento racional. Nesta medida, o princípio de razão confere uma necessidade relativa (já que está subordinada ao princípio de razão, presente apenas no âmbito do fenômeno) à representação⁸². O princípio de razão é o suporte de toda e qualquer necessidade, pensável apenas como fenomênica.

Entre ser objeto para o sujeito e nossa representação, é a mesma coisa. Todas nossas representações são objetos do sujeito e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Ora, acontece que entre todas nossas representações existe uma relação submetida a uma norma e, devido à forma, determinável à priori, em virtude da qual nada

⁸¹ Leibniz, *Monadologia*, apud Janaway, p 32.

⁸² A experiência enquanto ocorrência não é necessária, ou seja, a experiência não “deriva” da coisa em si (como já vimos), muito menos em regime de necessidade. O que há é uma necessidade intrínseca à ordem das representações: estas interagem de acordo com determinadas regras. “ Se dizemos que a experiência é necessária, dizemos mais do que a experiência jamais dirá”. Philonenko, *Schopenhauer, philosophie de la tragédie*, p 49.

de existente por si ou de independente, nem singular, nem destacado, pode se tornar objeto para nós.⁸³

O princípio de razão é a lei *a priori* da relação necessária entre as representações. Desconsiderar a quádrupla partição do princípio de razão suficiente levaria à infiltração da teologia no campo filosófico⁸⁴, ou seja, à sustentação de uma causa primeira, de uma prova ontológica ou de um Deus necessário, erros cometidos por Descartes e Espinosa. O exame da quádrupla raiz deste princípio, por sua vez, nos permite não apenas identificar os diferentes objetos que se apresentam à consciência, mas também os diferentes modos de conhecer. É importante lembrar que qualquer conhecimento submetido à uma das modalidades da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente é um conhecimento chamado científico, no sentido de ser o tipo de conhecimento próprio do indivíduo enquanto sujeito cognoscente. Existe, no entanto, outro tipo de conhecimento que não se submete ao princípio de razão suficiente, sobre o qual falarei em seguida: trata-se daquele conhecimento não mais do sujeito cognoscente mas do sujeito puro de conhecimento.

“Nada do que é está desprovido de um fundamento ou de uma razão de ser”⁸⁵. É importante ter cuidado com esta afirmação feita pelo jovem Arthur de 1813 e não confundi-la com um arroubo dogmático-racionalista. Tal afirmação busca explicitar que não há nada que seja auto-subsistente, que coisa alguma pode existir por si. Toda e qualquer existência só se dá na medida em que o objeto em questão se relacione de determinado modo com um segundo objeto. Podemos pensar o princípio de razão como um correlato no âmbito da representação ao *grundlos* da Vontade, conferindo grau de realidade e necessidade relativa aos objetos quando (e apenas quando) estes se relacionam

⁸³ QR, p. 36 e 37

⁸⁴ Cacciola, *A crítica da Razão no pensamento de Schopenhauer*, p 30.

⁸⁵ MVR, cap 2, p 46

entre si de acordo com suas leis. Existem quatro modos possíveis, ou, como diz Schopenhauer, quatro raízes do princípio de razão suficiente: princípio de razão suficiente do devir, do conhecer, do ser e do operar. Cada um deles é correspondente a um “tipo” de representação para o sujeito cognoscente.

A primeira raiz do princípio de razão, chamada de princípio de razão suficiente do devir pode ser descrita basicamente como lei da causalidade; é “aquela função do entendimento que constitui a base da realidade empírica”⁸⁶. Tais representações são “todos os objetos que se apresentam na representação total, constituindo a totalidade da realidade empírica”. A forma de tais representações são espaço e tempo, o próprio *principium individuationis*. Espaço e tempo, todavia, não são percebidos como instâncias unívocas, mas são sobrepostos na experiência. Uma “união íntima” entre os dois, fornecida pelo entendimento (*Verstand*) que reúne essas duas formas heterogêneas é propriamente aquilo que chamamos de realidade empírica⁸⁷. O entendimento fornece uma síntese dos elementos do espaço e do tempo, sendo, por tal motivo, possível afirmar que as representações percebidas pelo entendimento são intuitivas e imediatas pois “são conhecidas não somente na união do tempo e do espaço, efetuada pelo entendimento, mas como representação do sentido interno no tempo puro, que se chama presente”⁸⁸. Tais representações são imediatamente presentes na consciência, como “representações do sentido interno no tempo puro (...) que se chama presente”⁸⁹.

⁸⁶ QR, p 41.

⁸⁷ QR, p 40.

⁸⁸ QR, p 41

⁸⁹ QR, p 41

As representações intuitivas são conhecidas em um núcleo de sucessão temporal e espacial que engendra e pressupõe dentro de sua própria arquitetura um devir. “Eu chamei esta forma do nosso princípio de razão suficiente do devir porque sua aplicação pressupõe sempre uma modificação, a aparição de um novo estado”. Esta modalidade do princípio de razão, em outras palavras, a própria causalidade, possui dois corolários, segundo Schopenhauer: a inércia e a permanência da substância. A representação intuitiva é conhecida imediatamente, o que quer dizer que ela é conhecida intensamente, no presente, mas já enquanto continuidade ou progressividade de algo. O *agora* no qual é conhecida exige o *depois*, e é exatamente dentro dessa continuidade que a intuímos, como objeto singular imerso no devir. Não se trata de uma seqüência de estados no mero tempo ou no mero espaço, mas de uma sucessão em um tempo e local determinados. “A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei causal, concerne, portanto, sempre a uma parte determinada do espaço e a uma parte determinada do tempo simultaneamente e em união. Em conformidade com isso, causalidade une tempo e espaço.”⁹⁰ A causalidade é a *arma específica do entendimento*, da qual depende toda e qualquer mudança, “existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento”⁹¹, e se manifesta seguindo três formas diferentes: como causa, excitação ou motivo. Deste modo, sendo a causalidade a arma específica do entendimento, concluímos que toda intuição é não apenas sensual, mas também intelectual, pois trata-se do conhecimento da causa a partir do efeito.

O segundo modo do princípio de razão suficiente é o princípio de razão suficiente do conhecer. É aquele sobre o qual repousa a faculdade da razão (*Vernunft*) e sua classe de objeto são os conceitos por ela concebidos. Os conceitos, diferentemente dos objetos empíricos da intuição são

⁹⁰ MVR, par 4, p 51.

⁹¹ MVR, par 4, p 53.

abstratos e podem reunir uma enormidade de objetos sob uma única definição. O pensamento e conseqüentemente a razão são conhecimentos de ordem secundária⁹², subordinados à imediatidade do entendimento, as representações abstratas ou conceitos nada mais são do que “representações de representações”. Um ponto importante da filosofia schopenhaueriana é a preeminência de todo conhecimento intuitivo em detrimento do conhecimento racional “Os conceitos dos quais se compõem os julgamentos, e os raciocínios, e aquilo ao qual se reportam todas as leis lógicas, devem receber sua matéria e seu conteúdo do conhecimento intuitivo. (...) A razão não tem absolutamente nenhum conteúdo material, mas apenas conteúdo formal que é o objeto da lógica”⁹³.

O conhecimento racional não é uma simples presença de conceitos abstratos na consciência à esmo, mais do que isso, conceitos são válidos apenas quando ordenados de um certo modo a produzir julgamentos. O julgar busca revelar um conhecimento, que por sua vez, para receber o título de verdadeiro, deve estar conectado à algo que lhe difere totalmente, algo externo, a saber “um fundamento externo ou razão”⁹⁴. Conseqüentemente, o julgamento deve estar fundado na razão. Schopenhauer afirma que necessariamente todo julgamento verdadeiro possui uma razão que lhe é externa, constituindo seu princípio⁹⁵. Tal relação entre razão e julgamentos é o que Schopenhauer chama de *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Partindo deste princípio são quatro as verdades que ele pode fundar: verdade lógica, verdade empírica, verdade transcendental ou verdade metalógica.

⁹² QR, p 79.

⁹³ QR par 34, p 120.

⁹⁴ White, The fourfold Root, in Janaway (org), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p 78.

⁹⁵ Schopenhauer usa a palavra alemã *Grund*, fundamento. Cf. QR parágrafo 29.

A primeira, seria, por exemplo, um silogismo, um exercício da razão que possui verdade lógica, baseando-se na verdade de suas premissas. A verdade empírica é aquela cujo julgamento possui correspondência empírica. É o caso da afirmação “o céu é azul”, por exemplo: pode ser empiricamente comprovada, seu teor de verdade decorre da experiência. Uma verdade transcendental é um julgamento que versa sobre a natureza do espaço, do tempo, ou da causalidade, formas da percepção. A afirmação “o menor espaço entre dois pontos é uma reta” é um exemplo de verdade transcendental: a validade do julgamento decorre da própria natureza do espaço, no caso da afirmação. Por último, uma verdade metalógica é aquela que diz respeito ao limite do pensamento; uma verdade que tente ultrapassar a própria estrutura formal do pensamento não possui verdade metalógica. Um exemplo desse tipo de verdade é o princípio de não contradição: negá-lo é mesmo impossível para a razão.

Nesta distinção entre os dois primeiros princípios – princípio de razão suficiente do devir e do conhecer - reside a diferença entre representações intuitivas e representações abstratas, que é a diferença capital entre todas nossas representações⁹⁶. Os dois tipos de representação são, em última instância, dois tipos possíveis de conhecimento. A consciência “se apresenta como sensibilidade externa e interna (receptividade), entendimento e razão, e nada contém além disso.”⁹⁷ O primeiro, relacionado com a faculdade do entendimento é não apenas primeiro em uma “ordem epistemológica”, mas também mais fundamental. A razão produz representações de representações, enquanto o entendimento é mais próximo do fenômeno, Vontade objetivada. Schopenhauer discorda de uma longa tradição filosófica que afirma que a razão é capaz de capturar imediatamente, ou de fazer inferências sobre a essência dos fenômenos; segundo o filósofo de Dantzig, conceitos são,

⁹⁶ Cf. MVR, par 3, p 47.

⁹⁷ QR, p 36.

apesar de muito úteis à vida, igualmente distantes da coisa-em-si. A razão é incapaz de pensar a Vontade, de dissertar sobre suas propriedades. Por este motivo, Schopenhauer escolhe o termo Vontade: pois esta palavra lhe parecia transmitir um conhecimento mais imediato do que qualquer outra⁹⁸.

A terceira forma do princípio de razão suficiente é chamada de princípio de razão suficiente do ser e trata daquelas intuições dadas a priori independentemente das representações completas. Seus objetos são a intuição pura *a priori* do espaço ou do tempo como formas da sensibilidade: trata-se de tomar tempo e espaço como objetos de uma percepção (*Anschauung*) pura *a priori* e não como conceitos. Formas geométricas como um ponto ou uma reta são exemplos desse tipo de representação, que não podem ser encontrados enquanto tal no mundo, mas que podem ser pensados a partir da relação existentes dentro da própria estrutura do tempo e do espaço: sendo o tempo uma seqüência de momentos e o espaço uma seqüência de pontos. O princípio segundo o qual lhes é garantida existência é “a lei segundo a qual as partes do espaço e do tempo se determinam reciprocamente para formar suas relações”⁹⁹. Já que as formas do princípio de razão residem a priori no sujeito, lhe é possível pensar a relação ontológica (e não conceitual, tampouco empírica)¹⁰⁰ própria ao tempo e ao espaço; por este motivo se chama princípio de razão suficiente *do devir*. É neste princípio que se apóia a geometria e a matemática: ambos dispensam a verificação empírica pois tratam das relações internas, a priori, das formas da experiência.

Por último, temos aquele modo do princípio de razão que mais interessa à esta dissertação: o princípio de razão suficiente do agir pois trata-se do conhecimento de si, do sujeito que se dobra

⁹⁸ Sobre a escolha do termo Vontade para designar a coisa-em-si, ver Capítulo 1 desta dissertação.

⁹⁹ QR. 136.

¹⁰⁰ White, *The Fourfold Root in Janaway* (org), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p 79.

sobre si mesmo. A consciência de si não é tarefa simples e pressupõe uma divisão dentro da própria estrutura do sujeito: um sujeito que quer conhecer (sujeito do conhecimento) e outro que é seu objeto de conhecimento (sujeito do querer). Até que ponto esta divisão é arbitrária, e até que ponto essa fronteira é rígida, é uma questão a se pensar. O conhecimento de nosso querer nos é dado imediatamente pelo nosso próprio corpo que nos denuncia como o querer se manifesta em nós. Partindo daí podemos traçar os motivos de nossas ações, como causas individuais. Por enquanto, basta esta pequena explicação, pois a este respeito dedico todo um capítulo desta dissertação.

Capítulo 3 – Idéia e Sujeito Puro de Conhecimento

A arte não reproduz o que vemos. Ela nos faz ver.

- Paul Klee

O princípio de razão é a lei da experiência e, analogamente, da cognição, portanto é a ordenação própria do âmbito fenomênico, das representações enquanto tais, que nada mais são do que objetivação da Vontade como coisa-em-si. O “ato” de objetivação da Vontade encontra-se, por sua vez, fora do princípio de razão pois não está submetido às leis do espaço e do tempo. O conhecimento fundado pelo princípio de razão pode investigar a cadeia causal, e as relações de causa e efeito; entretanto, existe um limite para toda cognoscibilidade, um ponto que se reporta não mais à uma representação primogênita, mas que resta sem elo anterior que a complete e que aponta para algo que nenhum discurso ou nenhuma explicação pode abarcar¹⁰¹. Nessa última instância, a representação aponta para a Vontade; em última instância tudo aponta para a Vontade, mas esse é um conhecimento que não se atinge por uma regressão causal.

¹⁰¹ Pois é impossível, partindo da análise das representações, chegar à coisa-em-si.

A Vontade, sendo una, não está submetida ao tempo ou ao espaço; a pluralidade, por outro lado, sim. O conjunto das representações no tempo e no espaço é, portanto, *objetivação* da Vontade e em nada lhe concerne. O fenômeno se dá pelo ato de objetivação da Vontade. “Ato” sequer é a palavra mais apropriada pois sua definição já inclui a idéia de causalidade, à qual a objetivação da Vontade é alheia. É um “ato” que se dá fora do espaço e do tempo e conseqüentemente fora das regras do princípio de razão. A objetivação da Vontade é a coisa-em-si *enquanto* fenômeno, o que de modo algum significa pensar que a coisa-em-si é transformada em fenômeno e que, neste processo “há uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem” ¹⁰². Em primeiro lugar, a Vontade não se transmuta em fenômeno, ela permanece uma, indivisa e inalterada; apenas seu fenômeno, ou sua expressão se manifesta como individual. Em segundo lugar, não se trata de um processo sofrido pela coisa-em-si, pois ela é alheia ao princípio de razão, é *grundlos*. Finalmente, não podemos pensar que a Vontade encontra-se em maior ou menor grau em diferentes objetos pois

a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem tão-somente ao fenômeno, isto é, à visibilidade, à objetivação: esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta¹⁰³.

O princípio de individuação não age sobre a Vontade, individuando-a, o que seria uma extrapolação deste princípio, podemos apenas pensar que a própria Vontade se expressa de modos diferentes. Schopenhauer afirma que a Vontade pode se expressar em diferentes graus, que nada mais são do que sua objetividade imediata, ou Idéia. Esses graus de objetivação da Vontade são identificados por Schopenhauer com as Idéias de Platão. A manifestação da Vontade enquanto fenômeno, ou seja, sua objetivação, se organiza em graus, indo de uma maior generalidade a uma

¹⁰² MVR, par 25, p 189

¹⁰³ MVR, par25, p 189.

maior especificidade: do inorgânico ao orgânico. As forças mais universais da natureza, por exemplo, como a gravidade, a inércia, a eletricidade são consideradas graus mais baixos da objetivação da coisa-em-si. Sua universalidade se dá exatamente por serem objetivações de baixo grau, assim agem *em geral*, em toda situação que se apresente. Essas forças são fenômenos *imediatos* da vontade, e portanto, nelas é mais evidente seu caráter sem-fundamento que, no entanto encontra-se presente em todos seus graus de objetivação, inclusive no homem. “As forças mais universais da natureza se expõem como os graus mais baixos de objetivação da Vontade (...). Tais forças são em si fenômenos imediatos da Vontade, tanto quanto os atos humanos, nelas mesmas sem-fundamento, como o caráter do homem. Apenas os seus fenômenos particulares estão submetidos ao princípio de razão”¹⁰⁴. Essas forças são um bom exemplo de *objetividade imediata* da Vontade: não escolhem como ou quando atuar, estão fora da cadeia de causas e efeitos. “A força natural, enquanto tal é sem fundamento, ou seja, encontra-se fora da cadeia de causas e em geral fora do princípio de razão, e, filosoficamente, é conhecida como objetividade imediata da Vontade”¹⁰⁵. Apenas seus fenômenos estão submetidos ao princípio de razão, e aí sim, incluídos na cadeia causal; elas próprias, não¹⁰⁶.

Os graus mais baixos de objetivação da vontade são como um “impulso cego, um esforço misterioso e surdo, afastado de toda consciência imediata”¹⁰⁷. São forças que não carregam nenhuma característica individual, comportando-se do mesmo modo e com a mesma regularidade e

¹⁰⁴ MVR, par26, p 192.

¹⁰⁵ MVR, par26, p 192.

¹⁰⁶ “Eu mostrei que as forças naturais são exteriores à cadeia de efeitos e causas porque elas constituem a condição constante, o fundamento metafísico, e que elas se afirmam então, como eternas e presentes em todos os lugares, ou seja, como independentes do espaço e do tempo. Digo mais: esta verdade incontestada que a essência de uma causa, como causa, consiste em produzir em todos o tempo o mesmo efeito que hoje, já contém a idéia de que a causa encerra um elemento independente do curso do tempo, ou seja, exterior ao tempo, e este elemento é a força natural que aí se manifesta”.

Complementos ao MVR, *De L'Objectivation de la Volonté*, p 1017.

¹⁰⁷ MVR, par 27, trad fr p198

universalidade. Todavia, quanto mais se eleva o grau de objetivação da vontade, mais sofisticada é a conexão entre seus fenômenos. No reino inorgânico, os diferentes fenômenos são regidos pela causalidade. Já no reino orgânico, a conexão entre os fenômenos não é mais a causa, e sim a excitação¹⁰⁸, uma força inconsciente e obscura. A excitação é própria não apenas do reino vegetal, mas também do animal e de todos os graus mais elevados de objetivação da Vontade, como por exemplo, nas funções corporais (digestivas, respiratórias, cardíacas) de todas as espécies do reino animal. Assim evolui Schopenhauer na sua argumentação sobre os diferentes graus de objetivação da Vontade: cada grau seguinte engloba e supera o anterior, mas não o nega. Entre as coisas singulares, trata-se, como diz o autor, de uma luta constante.

Dentro do reino animal, mais especificamente no caso do homem, os distintos fenômenos estão conectados não mais pelas excitações mas pelos *motivos*.

O mundo mostra agora o seu segundo lado. Até então pura e simples vontade, doravante é simultaneamente representação, objeto do sujeito que conhece. A vontade, até então a seguir na obscuridade de seu impulso, com extrema certeza e infalibilidade, inflamou neste grau de sua objetivação uma luz para si, meio este que se tornou necessário para a supressão da crescente desvantagem que resultaria da profusão e da índole complicada de seus fenômenos, o que afetaria o mais complexos deles.¹⁰⁹

O homem vê o mundo como representação, portanto ele também é sujeito para os objetos, ele também está imerso nos dois pontos de vista do mundo. Contudo o animal produz apenas representações intuitivas; as representações abstratas são próprias do ser humano, capaz de

¹⁰⁸ “De grau em grau, objetivando-se cada vez mais nitidamente, a Vontade atua no reino vegetal, em que o elo de seus fenômenos não são propriamente causas, mas excitações. Vontade que aqui ainda é completamente destituída de conhecimento, é força obscura que impele”.

MVR, par 27, p 214.

¹⁰⁹ MVR, par 27, p 199.

reflexão e de forjar conceitos. Portanto, os animais são incapazes de prever situações ou de refletir a seu respeito, mas, por outro lado, são dotados de intelecto, uma vez que a atividade do entendimento é, para a filosofia schopenhaueriana, uma atividade intelectual¹¹⁰. Além da faculdade do entendimento, homem e animal partilham algo de mais fundamental, pois em todo o reino orgânico existe um objetivo comum a todos os animais: a preservação e a continuidade da espécie. Esse objetivo cego e irrefreável, imposto pelo querer-viver, é, segundo Schopenhauer, o fundamento do amor sexual (*Geschlechtsliebe*): mero artifício do intelecto para pôr em marcha o impulso irresistível da vontade de viver.¹¹¹

A objetividade (*Objektivität*) da Vontade, diferentemente da objetivação, é sua expressão mais perfeita enquanto coisa singular. Ou seja, é a coisa singular apenas na forma do fenômeno, não se submete ao princípio de razão e conseqüentemente não está sujeita à causalidade, à mudança.

¹¹⁰ “É importante notar que a palavra intelecto neste contexto tem uma aplicação restrita. Para outros autores é um sinônimo de mente e cobre todas as atividades mentais: sensibilidade interna e externa, entendimento e razão. Aqui, no entanto, exclui a faculdade da razão, que pode nos parecer constituir a própria essência do intelecto; o que Schopenhauer prova, portanto é que o mundo dos objetos reais, perceptíveis, é uma criação da faculdade do entendimento e da sensibilidade, apenas.”

C. F. White in Janaway (org), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p. 70.

¹¹¹ Se existe algum tipo de amor verdadeiro, não se trata do amor como *eros* ou mesmo do *pathos*. Ambos são artimanhas da vontade individual para pôr em prática o “plano” da espécie, que é sua perpetuação. Apesar da cruel interpretação schopenhaueriana acerca do amor, principalmente o amor sexual, que nada mais seria do que um plano inconfesso da Vontade, cujo argumento nos mobiliza e comove totalmente, existe uma instância possível de rompimento com a afirmação egoística do querer viver, que é a compaixão. A compaixão (*Mit-leid*, “sofrer junto” em alemão) é o mais sublime dos sentimentos, um amor puro que pressupõe, para seu ocorrer e para o conseqüente interrompimento da afirmação egoística de si, o levantar do Véu de Maya do princípio de individuação. Trata-se de um daqueles modos de negação da vontade, próprio ao santo ou ao asceta. O compassivo é aquele que compreende, pelo esgarçamento da malha do princípio de individuação, que os sofrimentos do mundo também são seus e que não há diferença entre a sua miséria e a de seu vizinho. Esta compreensão nasce pela experiência de si, e de toda realidade, enquanto objetividade da Vontade. Aflora então um entendimento profundo da comunhão de misérias entre todos os seres, um sentimento de irmandade no seio do desespero. “O homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e ilusório; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o Em-si do seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo”. MVR, par 66.

Nesse sentido, a Idéia, ou seja, os diferentes *graus* de objetivação da Vontade, é sua *objetividade imediata*, uma vez que é a Vontade apenas sob a forma do fenômeno (a bipartição sujeito - objeto) mas ainda não imersa no fluxo do devir. “Só a Idéia é a mais adequada objetividade possível da Vontade ou coisa-em-si; é a própria coisa-em-si apenas sob a forma da representação”¹¹². A Idéia é como um arquétipo eterno do fenômeno, um molde de singularidade, e portanto imutável, não submetida ao fluxo constante do mundo como representação. A Idéia, objetividade da Vontade, aparece como um intermédio entre a coisa-em-si e o fenômeno: se por um lado a unidade totalizante da coisa-em-si não lhe pode ser atribuída já que ela aparece já como singularidade, por outro lado a mutabilidade do fenômeno tampouco lhe é comum pois ela é eterna e imutável.

A única diferença entre Vontade e idéia seria, segundo Schopenhauer, o fato de que esta assume a forma geral da representação: e, nisto, deve residir a diferença entre a unidade de ambas.(...) A idéia é, por assim dizer, uma espécie de etapa (que diz respeito não à Vontade mas ao processo de constituição das representações, ou seja, de *objetivação* da Vontade) entre Vontade e coisas individuais, na medida em que esta Vontade é a essência das coisas; a idéia é, digamos, a representação que transfere, *do ponto de vista do conhecimento* (mas não da Vontade) – ou seja, *do sujeito*¹¹³, esta essência às outras representações, articulando unidade e multiplicidade.¹¹⁴

As quatro raízes do princípio de razão suficiente são quatro operações possíveis deste princípio, são os princípios da ciência e da experiência. Existe, no entanto, um conhecimento de outra ordem que não se encontra submetido ao princípio de razão, e seu objeto é totalmente diferente daquele da ciência: trata-se da experiência estética e de seu objeto, a obra de arte. A obra de arte, diferentemente do mero objeto não está subordinada ao princípio de razão mas é a

¹¹² MVR, par 32, p 242.

¹¹³ Grifo meu.

¹¹⁴ Brandão, *O conceito de matéria na filosofia de Schopenhauer* p 55.

objetividade da Vontade, ou seja, é o conhecimento da Idéia e não do fenômeno. Por Idéia, Schopenhauer entende “cada fixo e determinado grau de objetivação da Vontade, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos”.¹¹⁵ Sendo *grau* de objetivação a Idéia é, portanto, distinta do objeto, pois “se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conserva, a da representação em geral, a de ser um objeto para um sujeito”¹¹⁶. O conceito schopenhaueriano de Idéia se assemelha em muitos aspectos ao conceito platônico. Sua teoria da Idéia, de certa forma, busca unir Platão e Kant, a teoria das idéias do primeiro e a crítica do segundo¹¹⁷.

A coisa particular que aparece em conformidade com o princípio de razão é apenas uma objetivação mediata da coisa-em-si (a Vontade): *entre ambas*¹¹⁸ se encontra a Idéia como a única objetividade imediata da Vontade na medida em que a primeira ainda não assumiu nenhuma outra forma própria do conhecimento enquanto tal a não ser a da representação em geral; isto é, a do ser um objeto para um sujeito. Por conseguinte, a Idéia é a mais adequada objetividade possível da Vontade ou coisa-em-si: é a coisa-em-si apenas sob a forma da representação: aí residindo o fundamento para a grande concordância entre Platão e Kant.¹¹⁹

A obra de arte não é como os demais objetos da experiência subordinada ao princípio de razão, mas cada obra exprime uma Idéia, é *objetividade* adequada da vontade, uma “instância

¹¹⁵ MVR, par 26, p 191.

¹¹⁶ MVR, par32, p 242.

¹¹⁷ Cf. MVR, par 31.

¹¹⁸ Grifo meu.

¹¹⁹ MVR par 32, p 242.

primeira” da objetivação, forma mais geral da representação, que ainda não se subordina ao tempo ou ao espaço. A idéia exerce um constrangimento diferente à coisa-em-si do que aquele exercido pelo princípio de razão e sua objetividade se constitui menos pela relação entre múltiplos objetos no mundo e mais pela estrutura edificante que transparece em um objeto particular. É, como disse anteriormente, um estágio primeiro da representação, ainda não submerso no *princípium individuationis* e conseqüentemente oferece ao sujeito uma experiência totalmente distinta daquela dos objetos da ciência. Os objetos imersos no mundo são conhecidos pela relação que estabelecem com outros objetos, em resumo, pela cadeia causal na qual estão implicados. A Idéia não se encontra submetida ao fluxo causal pois está fora do tempo, neste sentido é uma imagem do eterno. Se, fosse-nos permitido não mais conhecer coisas particulares, nem acontecimentos, nem mudança, nem pluralidade, mas apenas Idéias, apenas o escalonamento de uma única e mesma Vontade (...), então o nosso mundo seria um *Nunc stans*¹²⁰.

Enquanto indivíduos, ou seja, já que nossa intuição é intermediada por um corpo que é “querer concreto”, não temos nenhum outro conhecimento senão o submetido ao princípio de razão. A percepção da Idéia é completamente estranha à esfera do conhecimento do sujeito considerado como indivíduo¹²¹ e não se dá pelas relações que se estabelecem entre as representações, mas por outra via totalmente distinta dessa: pela *contemplação*. Trata-se de um conhecimento de outra ordem, e o sujeito, na medida em que conhece uma idéia, não é mais um indivíduo, mas um *sujeito puro de conhecimento*, ou seja, não é mais sujeito cognoscente nem tampouco sujeito do querer.

¹²⁰ MVR par 32, p 243.

¹²¹ MVR par 30, 220.

A arte é, portanto, o mais puro dos saberes; aquilo que exprime, paira acima da corruptibilidade do tempo, da causalidade. O sujeito que com ela se relaciona não pode fazê-lo, evidentemente, de acordo com as mesmas leis com as quais se relaciona com os demais objetos. Em última instância, o sujeito que com ela se relaciona sequer é o mesmo que se relaciona com os demais objetos.

Ao passo que as ciências obedecendo à corrente incessante das causas e efeitos sob suas quatro formas, sempre forçadas a correr empós dum novo resultado, jamais encontram o derradeiro estágio, nem podem satisfazer completamente, como não se pode, correndo, atingir o ponto onde as nuvens tocam o horizonte - a arte, ao contrário, a todo instante atingiu o objetivo. Porque ela arrebatava o objeto de sua contemplação à corrente rápida das coisas deste mundo e o isola diante de si: este objeto único, que nesta fuga universal não era senão um átomo invisível, a seus olhos se torna o representante do todo, o equivalente das coisas inumeráveis situadas no espaço e no tempo; ela calça a roda do tempo; as relações desaparecem: a Idéia, eis seu objeto”¹²²

O sujeito das artes é o *sujeito puro de conhecimento* que, em um *tour de force*, que em nada deve seu ocorrer à deliberação ou ao esforço do indivíduo, consegue reverter o império da vontade e coloca a vontade a serviço da representação. Se, na vida ordinária, o intelecto está subordinado à vontade, na contemplação estética esse panorama se inverte e a vontade encontra-se subordinada à representação. Obra da espontaneidade do gênio que possui em seu caráter específico a disposição para operar tal suspensão fugaz através de um mergulho intenso na contemplação da obra. Por esta razão a contemplação estética encontra um valor não apenas em si enquanto atividade, mas também sugere uma inversão na própria estrutura de subordinação geral do intelecto ao querer. O sujeito puro de conhecimento é, de fato, totalmente diferente do indivíduo enquanto tal,

¹²² Mann, *O pensamento vivo de Schopenhauer* p. 251.

no sentido em que o impulso violento e incessante do seu querer-viver é suspenso e ele é absorvido totalmente na contemplação da Idéia.

Visto que como indivíduos não temos nenhum outro conhecimento senão o submetido ao princípio de razão, forma que, entretanto, exclui o conhecimento das Idéias, então é certo: quando é possível nos elevarmos do conhecimento das coisas particulares para o conhecimento das Idéias, isso só pode ocorrer por meio de uma mudança prévia no sujeito, em virtude da qual o sujeito, na medida em que conhece a Idéia, *não é mais indivíduo*¹²³.

O sujeito puro de conhecimento, não é um sujeito no sentido preciso do termo, mas uma “única consciência, inteiramente ocupada e preenchida por uma visão única e intuitiva”¹²⁴. Um conhecimento desprovido dos moldes do princípio de razão só pode se dar em um nível mais sutil, aquele da Idéia, que permanece como única estrutura entre a consciência e a Vontade, ou seja, como única coisa passível de ser conhecida pela consciência. Para tal, há de se abandonar a própria individualidade, a distinção entre sujeito e objeto; na contemplação não há uma pessoa que percebe e um objeto que é percebido, mas uma receptividade total e uma confusão entre as duas instâncias que se tornam, por abstração, uma só. Pois se abstraímos do mundo como representação, nos resta apenas o mundo como objetividade imediata da Vontade, como Idéia, e dentro deste panorama, as categorias de objeto conhecido e sujeito conhecedor são anuladas por serem próprias da esfera da representação guiada pelo princípio de razão. Quando o indivíduo está entorpecido pela obra, surge, então, o sujeito puro de conhecimento.

¹²³ MVR, par 33, p 243.

¹²⁴ MVR, par 34, p 231

A arte, como vimos, possui um papel não apenas pedagógico (entenda-se uma pedagogia absolutamente inovadora, um conhecimento independente do princípio de razão), mas também se constitui como uma breve suspensão ou liberação (*Erlösung*) do registro agonizante do império do querer¹²⁵. A contemplação da Idéia é possível apenas por uma mudança interna no sujeito que não pode ser prevista ou prescrita e que se encontra intimamente conectada com seu caráter particular como uma disposição interna de seu espírito, ou uma ocasião externa que o arranque do fluxo do querer. Essa mudança permite que seu intelecto conheça não a partir daquele fluxo, logo, a partir das causas ou motivos, mas que conheça desinteressadamente, ou seja, que apreenda o fenômeno livre de sua relação com a vontade. Tal apreensão suspende por alguns instantes o sujeito de sua condição de indivíduo e de sua miséria possibilitando a dissolução momentânea de sua condição de sujeito e compreende o objeto como “simples representações, não motivos”¹²⁶; as barreiras do princípio de razão se dissolvem e uma experiência de outra ordem é possível. A contemplação estética nos oferece, pela contemplação da Idéia, a *experiência intensiva da eternidade*.

¹²⁵ Brum, *O Pessimismo e suas Vontades*, p 89

¹²⁶ MVR, par 38, p 267.

PARTE II

Capítulo 4 – Indivíduo

Instaurar
A manifestação tonante
Dessa necessidade explosiva:
Dilatar o corpo da minha noite
interior
Do nada interior
Do meu eu

Que é nada,
noite,
irreflexão.

Mas que é explosiva afirmação
de que há
alguma coisa
para dar lugar:

Meu corpo.

- Antonin Artaud

Partindo da mera análise de cadeias causais, jamais chegamos ao fundamento das coisas. Aquilo que chamamos erroneamente de “fundamento” pela investigação de um fenômeno deve ser intitulado, mais corretamente, sua causa. Pela investigação que percorre regressivamente uma

seqüência de eventos de acordo com um esforço intelectual, somos sempre remetidos a causas e efeitos anteriores que tratam de como determinado objeto veio a ser dentro de determinada configuração. Em outras palavras, a análise em marcha-ré de uma cadeia de eventos sucessivos é um esforço intelectual louvável que, quando bem sucedido, esclarece como determinado objeto veio a existir. Entretanto, este conhecimento de causas nada tem a ver com o conhecimento da essência do objeto propriamente dita. A busca da essência pela análise das causas, ou por uma tentativa de regressão a uma causa primeira, é uma busca vã. Pensemos neste exemplo: caso queiramos saber qual a essência de uma flor, pouco adianta afirmar que ela veio de uma semente. O fato de advir de uma determinada semente pode explicar muitos aspectos da flor, mas nada, absolutamente nada, diz de seu fundamento. Percorrer em sentido inverso a ordem da causalidade é, evidentemente, um esforço de compreensão preso à estrutura do princípio de razão, portanto, incapaz de revelar aquilo que se encontra para além do âmbito fenomênico.

Decerto, aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com a sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis. Neste sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão¹²⁷

Ora, já que a análise causal jamais nos leva ao conhecimento do em-si, poderíamos pensar que a análise “pura” de determinado objeto, ou seja, considerá-lo enquanto tal, possa. Entretanto, a própria pretensão de uma análise pura revela grande ingenuidade, pois qualquer conhecimento que já esteja submetido à simples forma do fenômeno, ou seja, à subdivisão sujeito-objeto já está dentro daquela estrutura idealista a respeito da qual falei no capítulo anterior. Partindo do sistema geral da

¹²⁷ MVR p 155.

representação temos sempre um sujeito que põe no mundo as formas da experiência, atividade pela qual ele próprio se constitui enquanto tal; e formas pelas quais se constitui o objeto que conhece, enquanto seu correlato necessário. Assim temos a estrutura geral do conhecer que, por sua vez, é a própria estrutura do representar, enquanto atividade da Vontade que se individualiza. “Mas não recebemos daí a mínima informação sobre a essência íntima daqueles fenômenos”¹²⁸. Portanto, é claro que pela análise das coisas, jamais se chega ao seu fundamento, uma vez que temos, em qualquer relação de conhecimento, o princípio de razão como mediador.

“Vemos, pois, que de fora, jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão-somente imagens e nomes”¹²⁹. Se estamos irrevogavelmente condenados à nossa condição de sujeito dentro do sistema de conhecimento e, conseqüentemente, todo outro é nosso objeto, resta-nos buscar alguma relação de conhecimento onde as categorias de sujeito e objeto se confundam. A única entrada possível o conhecimento de si. É necessário, portanto, procurar a essência das coisas naquele conhecimento mais imediato e interno. Se de fora não podemos alcançar a essência das coisas, resta-nos buscá-la dentro de nós mesmos. A essência das coisas deve ser buscada não naquela função propriamente humana que nos põe em relação com o mundo das singularidades; a saber, a inteligência, que faz com que sejamos sujeito para um objeto. Muito pelo contrário, deve ser buscada na única relação intelectual onde a rígida fronteira entre sujeito e representação é mais difusa.

Essa “confusão” entre sujeito e objeto no conhecimento de si é possível pois o indivíduo não é apenas intelecto, mas também corpo que pode ser, por sua vez, pensado pelo intelecto como um

¹²⁸ MVR, par 17, p. 154.

¹²⁹ MVR, par 17, p. 156.

objeto de tipo especial. Caso fosse o indivíduo intelecto puro, destituído de corpo, nunca sairíamos da relação sujeito objeto, nunca seríamos nada a não ser sujeito cognoscente. Portanto, o caminho para a busca da essência das coisas pode ser encontrada neste ponto que nos torna um e o mesmo com aquilo que, no discurso, chamamos de objeto, naquela característica nossa que nos “enraíza no mundo”: nosso próprio corpo, enquanto objeto de conhecimento e expressão particular de nossa vontade individuada.

De fato, a busca pela 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 possa ainda ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão sujeito puro de conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza no mundo, encontra-se nele como indivíduo, isto é, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo.¹³⁰

O conhecimento que o indivíduo tem de si mesmo é o único que possibilita a compreensão da essência do mundo, dado que a única coisa que podemos conhecer “por dentro”, o único objeto sobre o qual o véu de *Maya* repousa com mais transparência é nosso próprio corpo. Por este motivo, o conhecimento de si (*Selbstbewusstsein*) é, precisamente, o conhecimento filosófico por excelência. Nossa vontade se apresenta ao nosso intelecto na forma mínima do fenômeno que é o tempo. Quando o objeto de apreciação é o próprio sujeito, constata-se que o conhecimento não pode dobrar-se sobre o sujeito conhecedor. Não pode ele mesmo, sujeito cognoscente, ser objeto de

¹³⁰ MVR, par 18, p 156.

apreciação intelectual uma vez que não pode ser simultaneamente sujeito e objeto, não pode ser objeto de si. O sujeito do conhecer é dado *a priori*, como própria condição da experiência, não podendo, ele próprio ser experienciado. Resta, então, ao sujeito do conhecer, se insistente em investigar aquilo que chama de “si”, debruçar-se sobre outros elementos fortemente presentes nele mesmo que não a faculdade cognitiva: como pulsões, afetos, volições, excitações... Exatamente aqueles elementos menos ligados à cognição e mais ao querer individual. “Conseqüentemente o sujeito se reconhece apenas como aquele que quer, mas não aquele que conhece. Pois o eu da representação, o sujeito do conhecimento, não pode jamais tornar-se ele mesmo representação ou objeto pois como correlato necessário de todas as representações, ele é sua condição”¹³¹

Quando buscamos conhecer a nós mesmos, percebemos que nossa individualidade repousa, além da própria atividade do conhecer, sobre uma atividade volitiva. O indivíduo não é um mero operador de sínteses, ele é, antes de tudo, um corpo que goza e padece; este saber imediato é irrefutável. Schopenhauer expande o escopo do projeto transcendental kantiano incluindo um conhecimento de si não teórico, mas emocional e afetivo, na base da experiência de si¹³² enquanto tal, na experiência filosófica enquanto tal. O idealismo forte do mundo enquanto representação, o sujeito que lhe é correlato - aquele *Träger der Welt* – por um lado, e o conhecimento intuitivo do mundo e de si mesmo enquanto vontade por outro, são conhecimentos complementares a respeito do mundo. Mais do que isso ambos são conhecimentos que se pode ter a partir da realidade experienciada: o primeiro partindo da experiência externa e o segundo da experiência interna. Neste sentido, conhecer a si mesmo enquanto vontade não é, de forma alguma, um delírio místico, mas a experiência interna de si. É possível que o indivíduo tenha experiências de dois tipos: da vontade

¹³¹ QR, par 41, p. 145.

¹³² Cf. Zoller in Janaway (org), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p 22.

pela experiência interna – vontade já individuada, e não como coisa-em-si, já que para tal seria necessária a dissolução do indivíduo – e da representação pela experiência externa. Enquanto conhecimento, a auto-consciência exige, evidentemente, um sujeito -aquele que conhece- e um objeto - que é a vontade. A experiência interna de mim mesmo enquanto vontade ou volição me é dada pela própria experiência imediata do meu corpo - que Schopenhauer chama de *sujeito do querer* - não se constitui apenas como sujeito do conhecimento, ou intelecto, mas também enquanto querer individual que pode ser tomado como objeto pela própria intelecção. Portanto, “a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama vontade”¹³³. A resolução do enigma só nos é possível graças a nosso corpo, que nos “enraíza no mundo”. O único elemento que conhecemos pela auto-consciência é o nosso corpo que conhecemos como vontade.

A este âmbito Schopenhauer chama “sujeito do querer”: a expressão da vontade já individuada e particularizada, ou seja, o modo particular como a Vontade se expressa no sujeito . Trata-se não do sujeito que representa, que põe, pela atividade intelectual e cognitiva, o princípio de razão no mundo enquanto princípio ordenador da experiência, tornando-se *portador do mundo*. Trata-se, sim, do indivíduo enquanto coisa particular, ou seja, como modo específico de objetivação da coisa-em-si. O *indivíduo* é corpo e intelecto, sujeito do querer (*Subjekt des Wollens*) e sujeito do conhecer (*Subjekt des Erkennes*), não como a adição de duas disposições ou faculdades heterogêneas, mas na identidade entre as duas. Ou seja, nem sujeito do conhecimento nem sujeito do querer existem enquanto tais, esta diferença é traçada apenas no discurso de conhecimento. A distinção se mantém, é útil e interessante uma vez que, de fato, trata-se de duas atividades distintas

¹³³ MVR, par 18, p 156.

- já que uma se expressa de acordo princípio de razão e a outra não - apesar de serem uma só: o representar e o querer¹³⁴.

“Como inteligência o indivíduo é a ineliminável e indispensável condição formal de todos os tipos de objetos. Como vontade, o indivíduo é a manifestação mais articulada da força cega que subjaz a toda realidade”¹³⁵

A identidade entre cognição e volição, sujeito do conhecimento e sujeito do querer é o ponto fundamental do argumento de Schopenhauer a respeito do indivíduo. Esta identidade não é possível de ser decifrada por um discurso de conhecimento pois está para além do princípio de razão. Sua justificativa encontra-se, mais profundamente em uma questão inapreensível pelo intelecto que é aquela do porquê a Vontade, coisa-em-si una, se individuala. Porque um fundamento *grundlos* se torna fenômeno para se expressar individualmente de acordo com o princípio de razão? Mesmo que não possa ser explorada pelo discurso de conhecimento, esta identidade pode ser constatada na vida e pelo próprio indivíduo que conhece a si, ou seja, é verificável pela experiência, como conhecimento interno e imediato.

“A identidade do sujeito que quer com o sujeito cognoscente em virtude da qual a palavra “eu” designa os dois, constitui o *nó do universo (Weltknoten)* e é, conseqüentemente, inexplicável”¹³⁶.

¹³⁴ “Cada indivíduo é, por um lado, sujeito do conhecer (...) e, por outro, fenômeno singular da Vontade. Mas essa duplicidade de nosso ser não repousa numa unidade subsistente por si” MVR, nota, par 54, p 361.

¹³⁵ “As intelligence the self is the ineliminable and indispensable formal condition of objects of all kinds. As will, the self is the most articulate manifestation of the blindly striving drive that underlies all reality.” Zoller, in Janaway (org), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p. 19.

¹³⁶ QR, par 42, p 148.

O conhecimento de si é, neste aspecto, o único conhecimento a nosso alcance que reside sobre este nó, o nó do mundo, pois temos acesso apenas a nós mesmos enquanto vontade individuada, imediatamente. Por este motivo é um conhecimento de tipo especial, o único sobre o qual podemos falar de dentro. Eis, de todos os milagres, o único que experienciamos: nós mesmos¹³⁷. Só é possível que “o subjetivo nos forneça a chave para a interpretação do objetivo”¹³⁸, pois apenas o conhecimento de si possibilita um conhecimento de um objeto que não é posto pelo sujeito, mas expressão imediatamente apreensível de um fundamento *grundlos*. O mistério do mundo reside também em nós e apenas de dentro podemos tocá-lo, por este motivo o indivíduo é nó do *mundo*.

A partir do momento em que foi postulada a distinção total entre *phenomena* e *noumenon*, deveríamos ter percebido que, se todo objeto no mundo é ambos, então nós mesmos temos de ser ambos. Isso significaria, de fato, que cada pessoa individual teria de ser um completo microcosmo, pois seu aparelho sensorial está aberto para todo o mundo dos *phenomena* e, ao mesmo tempo, o que quer que fosse *noumenal* deveria ser idêntico tanto nela quanto em todas as coisas. Segue-se disso que o caminho mais promissor para um conhecimento da realidade total, incluindo o *noumenon*, é o caminho do auto-exame.¹³⁹

A bipartição do indivíduo entre vontade e representação é, em última instância, a própria bipartição do mundo. Certamente esta própria divisão já é arbitrária e pertencente ao âmbito da linguagem, incapaz de abarcar a real identidade entre as duas esferas. Por este motivo,

¹³⁷ Enquanto indivíduos.

¹³⁸ MVR cap. 28, p. 456

¹³⁹ Magee, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 131.

Schopenhauer reitera, seguidamente, que não se trata de dois mundos: um da Vontade e outro da representação; mas de um mesmo mundo visto de dois pontos de vista diferentes: como (*als*) Vontade e como (*als*) representação. Partindo do fato que sempre conheço as coisas “por fora”, como objeto, e que o único conhecimento interno que posso ter é o conhecimento de mim mesmo, este último se configura como o conhecimento mais completo de todos. Não se pode concluir daí que o conhecimento de si enquanto vontade seja o conhecimento da Vontade como coisa-em-si, pois o sujeito do querer, a saber, meu corpo, já é uma objetivação da Vontade, a coisa-em-si individuada de um modo específico, já é coisa no mundo. Tanto o é, que o sujeito do querer pode ser objeto de conhecimento para o sujeito do conhecer.

Não esqueçamos, no entanto, que esta percepção íntima que temos da nossa própria vontade está longe de fornecer um conhecimento completo e adequado da coisa-em-si. (...) Deste modo ela está ligada à forma da representação, ela é percepção e, como tal, se subdivide em sujeito e objeto. Pois na consciência mesmo o eu não é absolutamente simples: se compõe de uma parte cognoscente, o intelecto, e de uma parte conhecida, a vontade. O primeiro não é conhecido, o segundo não se conhece, de todo modo os dois se encontram e se confundem na consciência de um mesmo eu.¹⁴⁰

A auto-consciência possibilita um conhecimento de outra ordem, imediato, interno; e que este conhecimento, que podemos obter de apenas um objeto entre todos do mundo – nosso próprio corpo que é nossa volição tornada visível – nos fornece a chave para a compreensão da natureza profunda do mundo. O corpo é a porta de acesso à metafísica. O nó que nos torna indivíduos é o próprio nó do universo; o segredo que sustenta a identidade entre sujeito do querer e do conhecer é o mesmo que sustenta a estrutura do mundo. *O homem é mistério em miniatura.*

¹⁴⁰ Complementos ao MVR, *Comment la Chose em Soi est Connaissable*, p 892.

Ora, o conhecimento que tenho de mim mesmo, aquele mais imediato e interno de todos, como querer, figura como qualquer outro, como um daqueles conhecimentos pertencentes à quádrupla raiz do princípio de razão suficiente. Mais especificamente, o “objeto imediato do sentido interno, o sujeito do querer, que é para o sujeito cognoscente objeto apenas do sentido interno¹⁴¹, e por tal motivo, aparece apenas no tempo e não no espaço¹⁴²”. O sujeito do querer nada mais é do que o modo específico como a Vontade se objetiva neste indivíduo particular que sou. O conhecimento deste querer individual não é da ordem do abstrato ou do imaginário, mas é o conhecimento das afecções do corpo. O sujeito do querer é, propriamente, meu corpo.

Nosso corpo nos revela imediatamente nossos atos volitivos que chamamos de dor, prazer, angústia, raiva. Seria incorreto considerar que sejam estes sentimentos representações advindos da sensorialidade. “Trata-se de grande incorreção caso se chame a dor e o prazer de representações. De modo algum o são, mas sim afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo”¹⁴³. O corpo não difere destas afecções, ele é expressão fenomênica dos atos volitivos (que chamamos de sentimentos) que o constituem. Não se trata, portanto, do corpo ser um efeito da vontade individuada, ele é a própria vontade individuada, imediatamente. Por este motivo, o sujeito do querer, ou volição individual, é o corpo individual.

¹⁴¹ Chama-se sentido interno a atividade da consciência que se volta para o interior do próprio corpo e não para os demais corpos do mundo e que, portanto, é visivelmente intermediada por pulsões e volições.

¹⁴² QR, p 145.

¹⁴³ MVR, pat 18, p 157.

Schopenhauer trata do conhecimento do corpo de três modos distintos. O primeiro, é o conhecimento ordinário do corpo como “objeto entre objetos”¹⁴⁴ (*Objekt unter Objekten*). Neste sentido o corpo é um objeto como qualquer outro, suas ações seguem a constância de uma lei natural, assim como os demais objetos da natureza. Entretanto, considerar o próprio corpo apenas como um “objeto entre objetos” é um esforço da abstração, pois os motivos do corpo, sua engrenagem interior, se dá interna e imediatamente ao sujeito, fornecendo mais à consciência do que uma cognição ordinária de um objeto exterior.

O segundo conhecimento a respeito do corpo é aquele exposto na dissertação *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, onde o corpo é tomado a partir do “ponto de vista unilateral da representação”¹⁴⁵. Schopenhauer o chama de *objeto imediato (unmittelbaren Objekt)*¹⁴⁶. Neste sentido, o corpo é simultaneamente o ponto de partida da intuição do mundo e também intermediário que faz a passagem das sensações às intuições. É único dentre todas as representações, dado que todas as demais representações dependem dele: o corpo é um objeto imediato, e dele dependem todas as demais representações que seriam, então, objetos mediatos. Isso fica claro quando pensamos que o corpo é, simultaneamente, ponto de partida e intermediário da intuição de todo e qualquer objeto, inclusive de si mesmo. Ou seja, o corpo pode ser ele mesmo uma representação ordinária, mediata, se pensarmos, por exemplo, que a própria imagem do corpo também se representa no cérebro. “O conhecimento objetivo do corpo, ou seja, conhecê-lo como

¹⁴⁴ MVR par 18, p 157.

¹⁴⁵ MVR, par 18, p 157.

¹⁴⁶ Essa denominação aparece pela primeira vez na edição de 1813 da QR. Na segunda edição, Schopenhauer sublinha a inadequabilidade do termo, já que o corpo não seria propriamente um objeto pois não se apresenta segundo as formas da representação (espaço, tempo e causalidade), mas apenas no tempo. O termo objeto imediato (objeto do sentido interno) seria inadequado pois a própria condição do objeto exige o sentido interno e o externo.

“Ao chamar o corpo de objeto imediato do sujeito, Schopenhauer pode atrair o mal-entendido de que o próprio corpo é posto como objeto da percepção, isso não reside em ser percebido com qualquer maior clareza ou ausência de fatores mediadores, ou maior proximidade, e sim em ser o corpo do sujeito que percebe. Não se deve negar que alguém possa conhecer seu próprio corpo.”

Janaway. *Self and World in Schopenhauer's philosophy*. p. 158.

objeto, é igualmente um conhecimento mediato, pois, como todos os outros objetos, ele se representa ao entendimento e ao cérebro (o que é a mesma coisa) objetivamente, ou seja, se reconhece como a causa de um efeito dado subjetivamente. Ora, isto só pode acontecer se as partes agem sobre seu próprio sentido, então se o olho vê o corpo, se a mão o toca, etc... E é então a partir destes dados que o cérebro ou o entendimento o constrói no espaço, como ele faz com os outros objetos, segundo sua forma e qualidade¹⁴⁷. Por outro lado, o corpo é ponto inicial ou causa de toda afecção, de todo dado subjetivo, que apenas em um segundo momento, segundo a causalidade, é representada pelo entendimento. Esse duplo *status* do corpo, como objeto entre objetos e como intuição imediata, faz dele o médium perfeito entre o mundo e as representações do sentido interno e as representações objetivas¹⁴⁸. Neste sentido ele é objeto imediato do sentido interno, distinto e privilegiado frente aos demais objetos do mundo.

Existe, no entanto, um terceiro modo de considerar o corpo que é aquele que o põe em uma posição ainda mais especial do que a análise anterior, pois diz respeito a um conhecimento mais profundo, imediato e interno que fornece a chave para o acesso à coisa-em-si. Este é o conhecimento do corpo como tratado no parágrafo 19 d'*O Mundo como Vontade e Representação*. Meu corpo, mais do que ponto de partida da afecção e intermediário entre intuição sensível e representação objetiva é, como disse, fenômeno da minha vontade, conseqüentemente, oferece um conhecimento íntimo a respeito daquilo que há de mais essencial no que chamo de “eu”. No caso anterior, enquanto objeto imediato, temos o corpo ainda como objeto e como atividade intelectual (seja do entendimento ou da razão), ou seja, envolto na dinâmica representacional. Já no presente caso, meu corpo é intuído enquanto tal. O que percebo é que, mais do que mera receptividade e

¹⁴⁷ QR par 21 p 91

¹⁴⁸ QR, par 21, p 61

atividade cognitiva, meu corpo é o local preciso (*Rechtes Punkt*) onde se dá isso que chamo de “eu” e neste sentido o corpo é o local onde se dão as pulsões (*Trieb*), volições, que são meu querer e, conseqüentemente, meu agir. É neste sentido que meu corpo designa imediatamente aquilo que chamo de sujeito do querer: meu corpo me dá um conhecimento interno da engrenagem do meu querer já que é, imediatamente, fenômeno. Um conhecimento mais profundo do que aquele dos meros motivos que me levam à ação, um conhecimento da volição enquanto tal.

O corpo é não apenas o “órgão” da atividade representacional individual, mas também o epicentro de volições e pulsões específicas. É no corpo que se dá o ímpeto cego ao qual chamo de vontade, mais do que isto, o corpo é fenômeno desta vontade individuada. E esta vontade é, por sua vez, aquilo que é, mais profundamente, eu mesmo; em última instância, meu corpo e minha vontade são um e o mesmo. Meu corpo é *objetidade* da minha vontade (*Objektivität des Willens*¹⁴⁹). Ou seja, meu corpo é o modo específico como a coisa-em-si se individua para formar isto que sou. O próprio termo *Objektivität* (objetidade), neologismo cunhado por Schopenhauer, visa se diferenciar de *Objektivität* (objetividade), buscando sublinhar “o caráter inconsciente de imediatez do ato da vontade, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento”¹⁵⁰. Caso nosso corpo fosse *apenas* um “objeto entre objetos”, seus movimentos seriam tão inexplicáveis quanto os movimentos de qualquer outro objeto do mundo, veríamos como que *de fora* suas modificações ocorrendo de acordo com a mesma lei causal que rege o mundo. Caso fosse nosso corpo um objeto como outro qualquer, poderíamos sim manter um posicionamento absolutamente idealista e defender o egoísmo teórico; em última instância todo o mundo se reportaria ao eu que representa. Haveria entre eu e meu corpo a mesma intransponibilidade, a mesma pouca intimidade¹⁵¹ que há

¹⁴⁹ MVR, par 18, p 157.

¹⁵⁰ MVR, par 18 p. 157, nota 2.

¹⁵¹ Já que o outro nunca pode ser conhecido *enquanto tal*, *enquanto outro*, mas apenas em analogia com o eu. “Le savoir d'un impossible alterité est au coeur de la philosophie de Schopenhauer”. Philonenko, op cit, p 16.

entre o eu e o outro; meu corpo seria nada mais do que hospedagem¹⁵² do eu que, por sua vez, seria nada mais que mera atividade representacional. Não é o caso: nosso corpo nos fornece um conhecimento imediato e interno de nós mesmos pois o corpo “não é nada senão vontade objetivada que se tornou representação”¹⁵³. Neste sentido o corpo não é apenas objeto imediato, mas também *objetividade* da vontade. “Por isso, em certo sentido, também pode se dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade”¹⁵⁴.

É importante não supor erroneamente que o corpo seja o efeito da vontade, que o ato corporal seja causado por um ato de vontade, como se do querer derivasse o agir, como seu efeito. Não existe esta cadeia de causa e efeito. O corpo é objetividade da vontade e portanto todo ato da vontade é, imediatamente, ação do corpo. A ação do corpo é ato da vontade e “só na reflexão o querer e o agir se diferenciam; na efetividade são uma única e mesma coisa. Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo; e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade”¹⁵⁵. Ao estipular esta identidade entre querer e agir, Schopenhauer, se comparado à tradição kantiana, diminui a força do reinado do intelecto sobre a ação: este primeiro torna-se um mero intermediário e não mais o propulsor do agir. Nossas ações não derivam do nosso julgamento, mas ao contrário: agimos e depois julgamos.

¹⁵² Como falarei mais adiante, Schopenhauer é o primeiro filósofo a identificar a atividade intelectual, a consciência, com a atividade cerebral. Ou seja, a consciência é uma atividade do corpo, deste derivada. Nota-se a distância entre este posicionamento e o moderno em geral, onde o corpo é uma hospedaria que acolhe o espírito/consciência, podendo, eventualmente, afetar-lhe. Cf. p. XXX

¹⁵³ MVR par 18 p 157

¹⁵⁴ MVR par 18 p 157.

¹⁵⁵ MVR, par 18 p. 158

É essencial que não caiamos no erro de supor que os movimentos do corpo são causados por atos da vontade. O ato voluntário (e o involuntário também)¹⁵⁶ é o ato da vontade.¹⁵⁷

O corpo é o nó do universo, o milagre por excelência, e neste sentido, o único dentre todos os objetos do mundo no qual experiência interna e imediata e experiência externa mediata se cruzam. Temos um conhecimento duplo do nosso corpo: como objeto entre objetos (*Objekt unter Objekten*) sujeito às leis do princípio de razão, ou diretamente como objetivação (*Objektivität*) da minha vontade e, neste sentido, as ações do corpo não são apenas fenômenos interligados pela causalidade. Podemos ter um acesso mais profundo às nossas ações já que estas são, imediatamente e sem distinção, atos do nosso querer. Este é um conhecimento que tenho apenas em relação às minhas próprias ações, pois a esfera volitiva do outro me é sempre estrangeira: tenho acesso a seus atos apenas enquanto representação e não internamente. Por outro lado, no que diz respeito às minhas próprias ações, tenho sim acesso a mim mesmo enquanto volição, e este conhecimento imediato não se separa do conhecimento que tenho do meu corpo.

Por fim, o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto¹⁵⁸.

O corpo “se dá à consciência de um modo *toto genere* diferente, indicado pela palavra vontade”¹⁵⁹. Os movimentos do corpo são os próprios atos da vontade tornados visíveis, são uma

¹⁵⁶ Minha intervenção.

¹⁵⁷ Magee, pg 124.

¹⁵⁸ MVR, par 18, p 159.

¹⁵⁹ MVR, par 19, p 161.

única e mesma ação. “A ação do corpo nada mais é do que o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição”¹⁶⁰. Caso não tivéssemos este acesso imediato aos atos do nosso corpo, nossas próprias ações seguiriam a ordem de uma lei natural: inteligível mas alheia. Não é o caso. Sabemos o porquê do nosso agir. Se comemos, é porque sentimos fome, se dormimos é porque sentimos sono. Conhecemos, imediatamente, aquelas afecções que são o pôr-em-curso do nosso agir. Conhecemos o *motivo* de nossas ações imediatamente, como sensação. O motivo nada mais é do que *a causa vista do interior*, são representações abstratas *a posteriori* de manifestações imediatas da vontade no corpo possíveis uma vez que a própria causalidade, como ordenação fenomênica, é princípio de razão, lei do conhecer.¹⁶¹ É certo que meu corpo não escapa à lei do princípio de razão, à série de causas e efeitos trilhadas no tempo. Ou seja, se toda ação parte de um motivo, se me é possível conhecer o motivo que engendrou minha ação já que a causalidade humana é intermediada pelo conhecimento, e se este motivo é em última instância uma causa vista do interior, chegamos a um ponto onde posso afirmar que me é possível o conhecimento de um núcleo volitivo pessoal, individual, meu. Certamente, *trata-se de um querer já posto*: posso conhecê-lo, mas não deliberar sobre ele, e posso conhecê-lo apenas quando já dado. Em outras palavras: posso reconhecê-lo, apenas. O querer se coloca como uma ordem incontestável, não externa, mas interna. Esta ordem é conhecida na medida que se torna ação: conhecemos o querer enquanto atividade.

O fato de usarmos usamos “vontade” como substantivo é um infortúnio pois parece implicar que existe uma entidade contínua que ele denota. Não existe tal entidade: existem apenas nossos atos que sabemos como e quando ocorrem, conectados ou desconectados

¹⁶⁰ MVR, par 18, p 157.

¹⁶¹ A respeito dos motivos e da lei de motivação falarei mais detalhadamente adiante Cf cap 5.

que sejam. Sendo assim, o conhecimento direto que temos do nosso querer não é o conhecimento de uma entidade mas o conhecimento de uma atividade: quando o encontramos nosso querer é sempre atividade”¹⁶².

Vemos a radical distância que toma Schopenhauer do contexto em que se inscrevia: a volição não é atividade do espírito, mas antes atividade do corpo. O conhecimento da vontade não é o conhecimento de uma entidade metafísica ou espiritual, mas o conhecimento interno e imediato de uma ação corporal, imanente. Conhecemos nossa vontade pelos nossos atos, o conhecimento que tenho da minha vontade não é um conhecimento que se dá de modo totalizante e de forma alguma pode ser confundida com uma intuição intelectual já que não se trata de um conhecimento de caráter abstrato. Conhecemos a vontade a partir dos atos isolados do nosso corpo, e assim a conhecemos não de acordo com a sua essência, mas apenas em suas manifestações no tempo. Conseqüentemente, a vontade à qual me refiro não é propriamente a coisa-em-si, mas já sua objetivação, sua expressão no mundo, “na medida em que conheço minha vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como meu corpo”¹⁶³.

“Ademais, a identidade do corpo com a vontade também se mostra, entre outras coisas, no fato de que todo movimento excessivo e veemente da vontade, isto é, cada afeto, abala imediatamente o corpo e sua engrenagem interior. (...) Por fim, o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua

¹⁶² Brian Magee, op. cit, p 124.

¹⁶³ MVR par 18 p fr 143.

essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto”¹⁶⁴

O discurso de conhecimento separa coisas que são idênticas: por um lado separa ação e volição, e por outro, sujeito do querer sujeito do conhecer. As duas separações são complementares e possíveis apenas no discurso de conhecimento. Mais do que isso, trata-se, fundamentalmente, da separação entre o “caráter *grundlos*” do mundo e o princípio de razão que opera em sua objetivação que, por sua vez, existe apenas enquanto abstração intelectual¹⁶⁵. O discurso de conhecimento segue, ele próprio, a ordem dos eventos e, portanto, a ordem da causalidade proposta pelo princípio de razão. O conhecimento que temos da nossa vontade, portanto, não é um conhecimento completo nem da nossa volição nem da coisa-em-si e nem poderia já que a Vontade como coisa-em-si é *grundlos* e jamais poderia aparecer à consciência. O conhecimento de nossa vontade obedece, ele mesmo, a ordem dos eventos. Pois, se conhecemos nossa vontade através dos nossos atos, fica claro que a conhecemos no tempo, ou seja, dentro “da forma mínima do fenômeno que é o tempo”¹⁶⁶. O conhecimento imediato que tenho da minha vontade através do meu corpo segue não os caminhos da abstração, mas da experiência; imediata e interna. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade, dado que sem ele me seria impossível representá-la. De fato, qualquer representação seria impossível sem meu corpo como médium entre a intuição sensível e a consciência. De todo modo, o que pretendo deixar claro aqui é que o corpo também é de

¹⁶⁴ MVR par 18, p 159.

¹⁶⁵ Caso houvesse uma separação metafísica entre Vontade e representação, teríamos um mundo mudo e uma absoluta impenetrabilidade entre as duas instâncias. Não nos seria possível, jamais, aceder à coisa-em-si.

¹⁶⁶ MVR par 54 p 362

“Antes de tudo temos que reconhecer que a forma do fenômeno da Vontade, portanto a forma da vida ou da realidade é, propriamente dizendo, apenas o presente”. MVR, par 54, p 361.

fundamental importância para o conhecimento da minha vontade, aqui não como médium já que se trata de um conhecimento imediato, mas como ponto de contato uma vez que as afecções do corpo são, imediatamente, atos da vontade. Que, por sua vez, para serem trazidos à consciência requerem a atividade intelectual que é atividade do corpo.

“Apesar de todas essas imperfeições, a percepção na qual nós capturamos os impulsos e os atos da nossa própria vontade é muito mais imediata do que qualquer outra percepção: ela é o ponto onde a coisa-em-si entra o mais imediatamente no fenômeno”¹⁶⁷. O conhecimento que temos da nossa vontade, mesmo seguindo a forma mínima do fenômeno – tempo¹⁶⁸ - e mesmo sendo um conhecimento que parte de atos isolados da vontade, que portanto não pode ser tido como totalizante, ou completo, é aquele fenômeno onde a coisa-em-si se encontra mais visível através do véu de *Maya*. Sempre que do fundo escuro do meu querer surge um ato que se apresenta à consciência, isto nada mais é do que a coisa-em-si objetivando-se. Portanto, o ato imediato da vontade, que é o ato corporal, é o fenômeno mais próximo da coisa-em-si, é sua objetividade imediata, não no sentido de ser um fenômeno privilegiado, mas de ser um fenômeno que se oferece de *modo* privilegiado à nossa consciência, pois deixa-se conhecer não apenas enquanto representação, mas também imediatamente como objetividade da Vontade.

“Nós devemos trazer de volta todo o mundo dos fenômenos naquele onde a coisa em si se apresenta com o menor número de véus e que permanece fenômeno apenas porque o

¹⁶⁷ Complementos ao MVR, *Comment la chose em soi est connaissable*, p 893.

¹⁶⁸ “Se a Vontade se manifesta diretamente em cada indivíduo, isto ainda é um conhecimento fenomênico, por estar submetido ao tempo, condição da experiência interna. O conhecimento da essência esbarra, pois, na condição do conhecimento do fenômeno e, embora essa essência se manifeste sem mediações, ela não é plenamente conhecida, desde que permanece a última barreira: a temporalidade”. Cacciola, *op cit.*, p 58.

meu intelecto, único possível de conhecê-lo, é sempre diferente do eu como vontade e não se encontra liberado da forma do tempo, mesmo na percepção íntima.”¹⁶⁹

Mas como podemos, partindo do conhecimento fragmentário da nossa volição, chegar ao conhecimento da coisa-em-si? Ora, através das afecções imediatas da vontade e ações do nosso corpo, podemos conhecer nossos motivos, os impulsos que nos levam a agir. O conhecimento dos motivos é um conhecimento privilegiado da mecânica interna das causas. Deste modo, o conhecimento da lei de motivação é um conhecimento interno da lei de causalidade, que é lei geral do fenômeno. Por outro lado e complementarmente, o conhecimento duplo que temos do nosso corpo – como representação e como objetividade (que nos permite o conhecimento dos motivos) – torna possível traçar uma analogia entre meu corpo e os demais, mesmo que estes me apareçam apenas enquanto representação. Posso concluir que não apenas meu corpo é objetivação da vontade e que não apenas minhas ações seguem uma motivação interna, mas que todos os corpos assim o são.

A consciência, pelo conhecimento imediato do nosso corpo, nos fornece a chave do enigma. Se conheço meu corpo como vontade, devo supor que o único privilégio que tenho perante os demais é de ordem cognitiva e não ontológica. Ou seja, se o mundo me aparece como representação, uma vez que sou sujeito, isto de modo algum implica em todo o mundo dever sua existência à minha cognição. Supor tal monstruosidade seria o que Schopenhauer chama de “egoísmo teórico”; ultrapassa a esfera argumentativa, infiltrando-se na ética como uma afirmação fundada no egoísmo. “Mas [a consciência] juntou o macrocosmo a través do microcosmo da

¹⁶⁹ Complementos ao MVR, *Comment la chose em soi est connaissable*, p 893

individualidade por analogia, sem se fechar no “eu penso”, cujo conteúdo (a vontade) se revela heterogêneo à forma (o conhecimento)”¹⁷⁰. Devemos julgar os demais fenômenos

“por analogia com nosso corpo, e suporemos que, se de uma parte eles são semelhantes a ele enquanto representações e, se de outra parte, si lhe atribuimos existência enquanto representação do sujeito, o resto, por sua essência, deve ser o mesmo do que aquilo que chamamos de vontade”¹⁷¹”

O argumento de analogia entre meu corpo e os demais é de central importância para a argumentação de Schopenhauer sobre a passagem do conhecimento da volição pelo corpo para o conhecimento de um em-si, e apóia-se sobre dois pilares: o duplo conhecimento do corpo e os motivos como “causas internas”. Estes dois pilares, por sua vez, são consequência direta da identidade entre ato corporal e ato volitivo, que só se diferenciam no discurso de conhecimento. Ora, nosso corpo nos é dado a conhecer de dois modos: como objeto ordinário e como volição. Ambos estes conhecimentos são operados pela consciência, pelo sujeito do conhecimento que, no primeiro caso, representa o próprio corpo em um movimento que se dobra sobre si (já que o próprio corpo como médium entre sensibilidade e entendimento é necessário para representar a si). E no segundo caso o corpo é conhecido imediatamente pela consciência enquanto volição de acordo com a identidade entre ato do querer e ato corporal. Ambos são conhecimentos operados pelo sujeito do conhecimento, sendo o primeiro um conhecimento mediato (do corpo pelo corpo) e o segundo um conhecimento imediato. Esse duplo conhecimento faz do corpo o único ponto seguro de investigação a respeito da essência do mundo, pois é o único objeto que oferece à consciência o conhecimento de algo que não é apenas representação do eu. Se, em relação a todos os objetos do mundo o sujeito é *Träger der Welt*, ele não é o portador de sua própria volição, pois esta aparece à

¹⁷⁰ Pernin, p 113.

¹⁷¹ MVR, p 163

consciência imediatamente, na forma mínima do fenômeno, é o fenômeno mais próximo da coisa-em-si e portanto inaugura um conhecimento muito mais profundo e intraduzível a respeito da sua própria natureza. Ora, partir deste conhecimento imediato e obscuro¹⁷² que tenho da minha própria volição já é suficiente para que imagine que os demais objetos do mundo, eles próprios corpos individuais, também apareçam para si mesmos enquanto objetivação da sua vontade, e que seus atos corporais sejam idênticos aos atos do seu querer.

“Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, existente imediatamente apenas em nossa representação, a maior e mais conhecida realidade, então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real. E, se analisarmos a realidade desses corpos e de suas ações, então encontraremos, diante do fato de ser nossa representação, nada mais senão a vontade. Aí se esgota toda sua realidade mesma.¹⁷³”

O segundo pilar sobre o qual se apoia o argumento de analogia é, partindo outra vez da identidade entre ato do querer e ato corporal, os motivos. A própria atividade corporal é expressão imediata do querer, é o querer tornado fenômeno e, portanto, é sua objetivação no mundo, subordinada às leis do princípio de razão. A atividade corporal segue, portanto as leis do tempo, espaço e da causalidade. Vista de dentro, a ordem dos fenômenos do querer se expressa no tempo: a lei de causalidade¹⁷⁴. Por este motivo diz Schopenhauer que a lei que se faz pela atividade engendrada pelos motivos¹⁷⁵ é “a lei de causalidade vista de dentro”. Neste sentido, temos um

¹⁷² Obscuro pois é um conhecimento parcial, que se dá apenas pelos atos, e não em sua totalidade.

¹⁷³ MVR par 19, p 163.

¹⁷⁴ Aqui o espaço está excluído pois trata-se de um só corpo: o que age e o que representa.

¹⁷⁵ Não se trata de uma lei anterior ao evento, mas sim ao fato que, o próprio ato já é atividade e portanto, subordinado ao princípio de razão, à causalidade.

conhecimento interno da própria lei de causalidade e o homem pode “a partir de si mesmo, observar o núcleo da causalidade”¹⁷⁶.

Partindo desses dois pontos – ambos, por sua vez, apoiados na identidade primeira entre volição e ação - o homem pode traçar uma analogia entre seu próprio corpo e os demais corpos que conhece apenas como representação. Pode expandir o escopo daquele conhecimento mais íntimo que tem de sua natureza para os demais objetos. Essa expansão é, em última instância, o que vai conferir realidade aos demais objetos do mundo enquanto singularidades. Caso essa passagem não fosse possível, poderíamos duvidar da realidade do mundo exterior, estaríamos fadados a um idealismo berkeleriano. A analogia entre meu corpo e os demais corpos é a arma que Schopenhauer utiliza contra aquilo que chama de “egoísmo teórico”: supor que toda existência se reporta em sua totalidade ao eu que representa. Em outras palavras, o argumento de analogia, sustentado pela identidade entre ato volitivo e ato corporal, é a saída que encontra Schopenhauer contra o idealismo dogmático. Afinal, de acordo com Schopenhauer, se há um verdadeiro idealismo, este é o idealismo transcendental, ou seja, aquele que afirma que repousa sobre o sujeito a existência dos objetos enquanto fenômenos e não a realidade do mundo *tout court*.

A analogia entre o meu corpo e os demais objetos do mundo costura diferentes pontos da argumentação schopenhaueriana (que por sua vez estão interconectados¹⁷⁷): combate o egoísmo teórico, insurge-se contra o dogmatismo e faz a passagem da vontade individual para a Vontade em-si, decifrando aquilo que Schopenhauer chama de “a verdade filosófica por excelência”. Ora, o saber científico é insuficiente para decifrar o mistério do mundo já que está inevitavelmente subordinado ao

¹⁷⁶ Barboza, p 109.

¹⁷⁷ Essa estrutura argumentativa em rede é comum à filosofia de Schopenhauer que se apresenta como “um organismo”.

princípio de razão, onde o mundo nos aparece como uma cadeia infinita de causas e efeitos mas onde a pergunta filosófica por excelência nunca é totalmente satisfeita. A etiologia, igualmente, por mais precisa e cautelosa que seja em análise e pressuposições, é nada mais do que “um catálogo de forças inexplicáveis”¹⁷⁸. É verdadeiramente atenta à regularidade dos eventos e indica com segurança qual evento se seguirá de um primeiro, no entanto, sobre a essência íntima das forças, nada diz; sabe apenas que dada certa condição se seguiriam x ou y. A filosofia, por outro lado, preocupa-se exatamente com a essência das coisas e seu discurso está, pelo menos dentro de algumas tradições, voltado a decifrá-la ou ao menos nomeá-la.

O conhecimento da essência das coisas parte do meu corpo, é dele que obtenho aquilo que é o conhecimento filosófico enquanto tal, aquele que apazigua a necessidade metafísica do homem¹⁷⁹. Este é o caminho que deve percorrer o filósofo: não o das explicações etiológicas da ordem do mundo (ou não apenas), mas principalmente deve percorrer seu próprio corpo e o conhecimento imediato que este oferece não apenas de si mas também de toda natureza¹⁸⁰. O corpo guarda o

¹⁷⁸ MVR p 154.

¹⁷⁹ Sobre a necessidade metafísica do homem Cf Schopenhauer, *Sur la religion*. Cf. Complementos ao MVR, *Sobre a necessidade metafísica da humanidade*.

¹⁸⁰ O argumento de analogia pode ser questionado nos seguintes termos: temos uma analogia que parte de um elemento conhecido (a vontade como essência de si) para um segundo termo que, de fato, não se conhece, a saber, a vontade como essência dos demais corpos. Temos um acesso imediato a nossos próprios afetos e volições, mas não temos este mesmo acesso aos demais corpos. Podemos, então, apenas supor que, do mesmo modo que ajo por motivos, os outros corpos também o fazem. Trata-se, de fato, de um salto que se configura, a meu ver, mais como uma generalização do que como analogia visto que um dos termos é inapreensível pela consciência. Este percurso é, talvez, forçado, pelo afã de Schopenhauer de se livrar do solipsismo de uma vez por todas. Apesar de estarmos em uma filosofia idealista, é importante lembrar que se trata de um idealismo transcendental; mesmo sendo o sujeito o nó do mundo, Schopenhauer está extremamente preocupado em deixar claro que o sujeito não é todo o mundo e que, mesmo que as formas da representação a ele se reportem, a essência do mundo não. As coisas existem independentemente do sujeito no sentido que existem como objetivação da coisa-e-si e não apenas como postulados do sujeito cognoscente. Vale lembrar também que o sujeito cognoscente só existe em relação ao objeto que representa e vice-versa, não é uma instância totalizadora da realidade.

Certamente, a manutenção de um idealismo forte, juntamente com uma coisa-em-si não individuada torna difícil compreender os contornos que faz Schopenhauer para evitar o solipsismo. Seria mais fácil, partindo de um em-si que independe da consciência, recair no dogmatismo fichteano. Não é o caso, e para evitá-lo está o argumento de analogia. De todo modo, quer se considere ou não suficiente sua argumentação, é válido dizer que para Schopenhauer é vital garantir e assegurar o coeficiente de realidade do mundo, das coisas no mundo. O mundo possui realidade própria que lhe é garantida independentemente da percepção do sujeito. A Vontade é espelho da vida. Não é justo acusá-lo, portanto, de berkelerianismos.

segredo do todo, é o universo em miniatura, o que já é todo universo. O corpo é microcosmo, contém em si o mundo e todos os seus mistérios, aí encontra-se a verdade que busca o filósofo: não nas elucubrações e no maravilhoso engendro do espírito, mas em seu próprio corpo como coisa-em-si tornada carne.

Há apenas um templo no mundo e este é o corpo humano. Nada é mais sagrado do que esta forma sublime. Inclinar-se diante de um homem é uma reverência a esta revelação na carne. Toca-se o céu quando se toca um corpo¹⁸¹

O filósofo deve ser não mais o maior dos artífices da razão, deixemos esta missão para a ciência. De nada adianta percorrer desesperadamente a ordem das causas e efeitos. Elas nada falam sobre o mistério do mundo. A filosofia não deve insistir no porque das coisas, “o porquê está subordinado ao quê, pois o primeiro já pertence ao mundo e surge exclusivamente mediante a forma dos fenômenos que é o princípio de razão”¹⁸². De nada adianta bradar “porquês” aos céus; nada mais vão. A tarefa do filósofo é recolocar aquele conhecimento mais íntimo que se tem, trazer o mais familiar para o discurso, transformar este conhecimento intuitivo em abstrato. Para tal, deve posicionar-se próximo a seu corpo e suas afecções e daí extrair um saber negativo presente em toda parte, nas sutis entranhas da realidade, por todo lado visível, por todo lado conhecido, mas jamais apreendido. Sua batalha é elevar este “saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente”, é trazer à luz da consciência aquilo que se dava por toda parte como sentimento (*Gefüll*). A tarefa do filósofo é aquela de nomear aquilo que se sabe, mas não se pode apreender em sua totalidade aquilo que não se esgota em seu nome. A tarefa do filósofo é tornar abstrato o

¹⁸¹ Novalis *apud* Barboza, p 143

¹⁸² MVR par 15 p 137

concreto, transformar o mundo em pensamento. “A filosofia será uma repetição completa, por assim dizer, um espelhamento do mundo em conceitos abstratos”¹⁸³.

¹⁸³ MVR par 15 p 138

Capítulo 5 – Intelecto e Volição

O que o medo é: um produzido dentro da gente, um depositado; e que às horas se mexe, sacoleja, a gente pensa que é por causas: por isto ou por aquilo, coisas que só estão é fornecendo espelho.

Guimarães Rosa, Grande Sertão, Veredas.

O intelecto humano, ao colocar-se como investigador do próprio homem (não como espécie mas da próprio indivíduo em questão), faz com que se opere uma dobra sobre duas atividades distintas de um mesmo organismo – intelecção e volição. O intelecto, a própria consciência¹⁸⁴, nada mais é, segundo acepção schopenhaueriana, do que uma função do corpo como qualquer outra, trata-se da atividade realizada pelo cérebro como órgão do corpo; um órgão dentre outros. Do mesmo modo que a digestão é atividade do estômago, a respiração é atividade do pulmão, a intelecção é atividade do cérebro. “ É posta de lado qualquer dualidade entre corpo e espírito, já que a imanência do intelecto faz dele um produto do organismo, que engendra um cérebro, centro das

¹⁸⁴ De acordo com Schopenhauer a consciência é idêntica ao entendimento que, por sua vez, é determinada pelo intelecto. “A consciência consiste no conhecimento» . Complementos MVR, *Caractère du Vouloir-Vivre*, p 898

funções intelectuais”¹⁸⁵. Segundo esta concepção, a razão, evento propriamente humano, não é uma faculdade da alma¹⁸⁶, mas uma atividade do corpo que se dá exclusivamente na espécie humana não por uma superioridade metafísica desta espécie frente às demais, mas por uma simples diferença qualitativa de organização corporal, relativa à existência do cérebro humano que, por razões evolutivas¹⁸⁷, é mais desenvolvido do que os demais.

“O intelecto é, com efeito, uma função do cérebro, e este com os nervos e a medula espinhas é apenas um fruto, um produto, eu diria mesmo um parasita do resto do organismo. Pois ele se encaixa nas engrenagens íntimas deste organismo e serve à conservação do eu apenas pela relação com o mundo exterior”¹⁸⁸

O intelecto é também de todas as atividades do organismo humano, aquela que lhe é mais distante, estranha, já que seu funcionamento não está em acordo direto com as “engrenagens íntimas deste organismo”¹⁸⁹ como as demais. O intelecto é uma atividade voltada para o mundo, o cérebro humano é um órgão voltado para fora, e neste sentido para o outro. Diferentemente dos demais órgãos que servem à necessidade interna do corpo, o cérebro é o órgão que põe o homem em relação com o mundo, é o órgão da representação. Muito do sucesso da espécie humana se deve a este fato. A consciência está presente em todos os seres do reino animal, mas de modo qualitativamente distinto. Na base da consciência encontra-se a apetição; todos os animais buscam

¹⁸⁵ Cacciola, *Schopenhauer, o intuitivo e o abstrato*, p 174.

¹⁸⁶ Esta noção de alma não pode se justificar nem tampouco ser empregada pois ela personifica o conhecimento e o querer numa união inseparável e no entanto independentes de todo organismo.
Complementos ao MVR, *Caractère du Vouloir Vivre*, p 1075.

¹⁸⁷ Sobre as leituras que fez Schopenhauer de Lamarck, Cf. Goldschmidt. *Schopenhauer lecteur de Lamarck – Le problème des causes finales*. Vrin

¹⁸⁸ Complementos MVR, *Du Primat de la volonté*, p 897.

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*

seu bem-estar, sua preservação, e por esta apetição comum nos sentimos seguros em afirmar que todos os animais se alegram, se entristecem, desejam. Ou seja, tudo aquilo que podemos chamar, conforme disse no capítulo anterior, de sentimento (*Gefühl*), manifestações imediatas da vontade, nos parece justo atribuir a todos os seres do reino animal. Por outro lado, não nos sentimos seguros em afirmar que os demais animais saibam, julguem ou conheçam; não nos parece correto lhes atribuir aquela faculdade própria da razão¹⁹⁰.

É evidente que a consciência animal difere substancialmente da consciência humana; existe uma clara escala de aumento de inteligência dentro do reino animal. Esta diferenciação é observada pelos diferentes níveis de desenvolvimento do intelecto e, em última instância, pelo aparecimento da faculdade abstrata no caso humano. Esta escala também está claramente evidenciada nos corpos pois “o aumento da parte representativa (em oposição à parte desejante) da consciência recebe sua expressão física na predominância do cérebro sobre o resto do sistema nervoso e, em seguida, pela predominância do cérebro propriamente dito no cerebelo”¹⁹¹. Este hiperdesenvolvimento da estrutura cerebral no caso do homem lhe garante uma “segunda parte da consciência”, ou seja, lhe outorga não apenas a faculdade das representações intuitivas responsável pelo sentimento imediato de satisfação ou insatisfação das apetições – que constitui o “fundo essencial da consciência”¹⁹², mas também a faculdade das representações abstratas, a razão. “O abismo que nos separa deles [outros animais] é somente o intelecto que lhes é oco”¹⁹³. Na espécie humana não apenas a faculdade das representações intuitivas se desenvolveu com mais perfeição, mas também nela se soma a

¹⁹⁰ Complementos ao MVR, *Du Primat de la Volonté*, p 899.

¹⁹¹ Complementos MVR, *Du Primat de la Volonté*, p 902

¹⁹² Complementos MVR, *Du Primat de la Volonté*, p 898.

¹⁹³ Complementos MVR *idem*, p 901.

faculdade das representações abstratas que alarga consideravelmente a atividade intelectual e termina por predominar sobre a primeira faculdade.

A existência desta escala de modo algum silencia o fato que o elemento fundamental de toda consciência é comum tanto ao homem quanto aos animais, correspondem àqueles fenômenos mais próximos à vontade, suas expressões imediatas. São estes estados que se encontram na base de todo pensar, de todo julgar. Ou seja, aquela característica que nos irmana dos demais animais é muito mais fundamental do que aquele mero acidente que nos distingue. A escala de ascendência da potência intelectual que tem no homem sua expressão mais perfeita analisa apenas o desenvolvimento da atividade cerebral e não os seres conforme sua essência. No que diz respeito à Vontade enquanto em-si, “não observamos uma gradação correspondente”¹⁹⁴, ou seja, em cada existência individual a Vontade se apresenta em sua totalidade e perfeição. Este é um fato que vale não apenas para todos os animais, mas para todas as coisas vivas pois não se pode dizer que a Vontade se expresse mais perfeitamente em um macaco do que em uma pedra: ambos são objetivação de uma mesma Vontade que se expressa completamente em ambos. Do mesmo modo, não se pode afirmar que aquele fenômeno imediato da Vontade, a saber, a volição, seja mais perfeita em um animal do que em outro. “A vontade, enquanto fenômeno imediato do ser metafísico, sua essência não comporta graus, mas é sempre igual a si mesma. Todo ato de vontade é tudo o que pode ser”¹⁹⁵. Se há diferença, ela reside em como a consciência reage à volição, conforme o objeto, formando, no caso do homem, o motivo. A própria idéia de uma diferença no querer faz sentido apenas se colocamos em jogo o entendimento como mediador da causalidade interna¹⁹⁶,

¹⁹⁴ Complementos MVR, *Du primat de la volonté*, p 903.

¹⁹⁵ “A vontade, enquanto fenômeno imediato do ser metafísico, não comporta graus, mas é sempre igual a ela mesma ». « Todo ato de vontade é tudo aquilo que pode ser ».
Complementos MVR, *Du primat de la volonté*, p 904.

¹⁹⁶ ELA, p. 63

para dar-lhe nome, o que por si já é obra da faculdade cognitiva e se coloca apenas enquanto representação abstrata. Ou seja, alguma diferença pode ser concebida apenas no ato volitivo enquanto fenômeno dentro de determinada regulação causal. A volição enquanto tal, enquanto ato imediato da Vontade, é por toda parte perfeita e completa.

Existe, pelo que acabo de expor, uma diferença de natureza entre vontade e intelecto. A primeira é espontânea, simples, consiste apenas em desejar ou não desejar, é ativa, totalizante e imediata. Já o intelecto é complexo, realiza suas funções múltiplas com esforço, é mediado, intermitente e de caráter derivado já que é produto do próprio corpo.

A vontade absolutamente infatigável, tendo como essência a atividade, não cessa jamais de querer. E uma vez que no sono profundo ela é abandonada pelo intelecto, quando, privada de motivos, ela não pode agir no exterior, no entanto, ela não pára de se exercer como força vital pois ela não é uma função do corpo como o intelecto, é o corpo que é função da vontade; também, ela lhe é anterior como fato dado que é o substrato metafísico, o absoluto deste fenômeno”¹⁹⁷

Afirmar que o intelecto é uma qualidade secundária do homem de forma alguma diminui sua importância, pois é responsável pelo posicionamento do homem perante o mundo enquanto sujeito e, conseqüentemente, pelo posicionamento do mundo como seu correlato, isto é, como representação. Um indício claro desta natureza secundária e derivada do intelecto é o fato de ser uma atividade intermitente. Durante o sono, por exemplo, temos a interrupção da atividade representacional, mas o corpo continua existindo, respirando, digerindo, impulsionado por uma força interna que nada tem a ver com a cognição : força que, ela mesma, seria, segundo a concepção

¹⁹⁷ Complementos ao MVR, *Du Primat de la Volonté*, p 945.

original de Schopenhauer, origem da atividade intelectual nem sempre presente. “A intermitência periódica do intelecto demonstra claramente sua natureza secundária, dependente, determinada”¹⁹⁸. O intelecto é uma atividade do corpo que requer esforço, e é determinada, neste sentido¹⁹⁹, por este mesmo organismo que a gera, podendo nele causar um cansaço que diminua ou interrompa seu exercer. “O cérebro com sua função do conhecimento é apenas uma sentinela estabelecida pela vontade para servir a seus fins que se situam no exterior”²⁰⁰. O cérebro é uma marionete movida pela engrenagem volitiva do corpo com o fim de buscar satisfação para seus anseios no mundo. A inteligência é serva do querer, e em sua servidão cria tanto os meios para satisfazer-lhe como também lhe confecciona o pressuposto de ato deliberado em concordância com a lógica e as necessidades externas. Todo este aparato para satisfazer o império do querer.

Utilizando-se da suavidade de sua pena, Schopenhauer muda, com um movimento de invejável delicadeza, toda discussão a respeito da constituição do sujeito como vinha sendo conduzida pela filosofia até então. O intelecto não é aquela característica própria da alma que define e funda o homem como tal. Muito pelo contrário, o intelecto é atividade do corpo, secundária, a serviço do próprio corpo e de seu esforço (*Streben*) de viver. Sequer poderíamos dizer que o intelecto é a atividade mais fundamental da vida humana pois, além de seu caráter derivado, trata-se de uma atividade intermitente, nem sempre presente. Ou seja, o intelecto, apesar de ser o esforço

¹⁹⁸ Complementos ao MVR, *Du Primat de la Volonté*, p 945.

¹⁹⁹ Não apenas formalmente pelo princípio de razão, já que a lei do pensar é o princípio de razão, mas existencialmente já que o intelecto é atividade do corpo.

²⁰⁰ Complementos ao MVR, *Du Primat de la Volonté*, p 946.

mais elevado da natureza, é um elemento secundário dentro da constituição do sujeito; aquilo que lhe é essencial é o que Schopenhauer chama de “querer-viver”²⁰¹, um *prius* do intelecto²⁰².

Tudo caminha e se empurra para a existência, tudo busca existir, de preferência em direção à vida orgânica. Esta é a atividade mais geral, que encontramos por todo lado no mundo. O querer viver é em si mesmo um “ princípio inexplicável mas próprio para servir de fundamento a toda explicação, a vontade de viver e o querer-viver, longe de ser uma palavra sonora, vazia de sentido, como o absoluto, o infinito, a idéia ou outras expressões semelhantes, é a realidade suprema que conhecemos, é mesma a substância e o centro de toda realidade”²⁰³. Ora, aquilo que chamamos de querer viver nada mais é do que o impulso ao existir que enxergamos por toda parte e que, por estar também presente em nós mesmos, se oferece ao conhecer. Quando nossa consciência se debruça sobre nosso corpo nos permite alcançar o conhecimento de uma força que é primeira e essencial não somente em mim mas em toda a natureza. “Na consciência, então, é a vontade o elemento conhecido que é primeiro e essencial, o sujeito cognoscente é parte secundária, é o espelho”²⁰⁴. De dentro atingimos o conhecimento do todo; este conhecimento é apenas um espelho deste todo irreduzível.

Quando buscamos conhecer-nos, o primeiro e único elemento que se oferece à consciência é este querer-em-movimento enquanto desejo, ou seja, já como representação abstrata do indivíduo. O sujeito cognoscente, portanto, nada mais é do que o espelho deste querer, colocando-o no mundo

²⁰¹ O conceito *Wille zum Leben* é traduzido tanto por “vontade de vida” quanto por “querer-viver”. Prefiro a segunda opção para que se sublinhe o caráter ativo do querer-viver que não é uma instância, mas a própria Vontade posta no mundo, enquanto atividade.

²⁰² “A vontade como prius do conhecimento, o nó do nosso ser”.
Complementos MVR, *Du primat de la volonté*, 1008

²⁰³ Complementos ao MVR, *Du Primat de la Volonté*, p 1077, 1078.

²⁰⁴ MVR p 899

como desejo, ou seja, conferindo-lhe forma e objetivo contingentes, a fim de cumprir com seus desígnios. Neste sentido o sujeito cognoscente é espelho do sujeito volitivo.

A Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvido para seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como ela existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho.²⁰⁵

Como afirmei anteriormente, na filosofia de Schopenhauer o homem é um microcosmos: o segredo da sua existência é o segredo do mundo. Do mesmo modo que o sujeito cognoscente é um espelho da volição e do querer-viver, podemos pensar que a representação é um espelho da Vontade. O homem é mistério em miniatura. Esta relação só pode ser pensada graças ao argumento de analogia entre a vontade que se expressa no meu corpo e nos demais corpos que, só podem ser tomados “de fora”, como representação. “O corpo é a verdadeira revelação (*Offenbarung*) da vontade. Ele é a frase do querer, cujos atos singulares, tomados abstratamente, são apenas as paráfrases. Entre esta vontade e esta ação se encontra a mesma relação que entre meu corpo e a vontade uma metafisicamente”²⁰⁶. O único caminho que posso percorrer se quero tomar o mundo “por dentro” é torná-lo como eu, expandir o escopo de uma força que pulsa em mim para o todo através da analogia. O querer-viver é a volição que se apresenta no meu corpo, sempre como ato, como atividade no mundo. Ou seja, o argumento de analogia segue presente como ponte entre o desvelamento de um mistério interno e a expansão desta descoberta para o mundo, revelando sua natureza mais íntima.

²⁰⁵ MVR par 54, p 357.

²⁰⁶ Philonenko, *op cit*, p 80 e 81.

Ora, o conhecimento íntimo e imediato deste impulso vital é, como vimos, um conhecimento distinto daqueles que seguem o fio do princípio de razão. A vontade aqui nos aparece apenas em seus atos isolados e não em sua totalidade, que seria de impossível apreensão intelectual. Podemos, portanto, qualificar esta força apenas pela negativa, dizendo o que ela não é. O querer viver é uma força sem finalidade, sem *thélos* e por isso mesmo uma força infinita e ininterrupta. É uma força independente do princípio de razão e não age conforme suas leis. Neste sentido é livre, já que não obedece a nenhuma necessidade. Observamos facilmente, em especial nos animais que lutam incessantemente pela sua existência, muitas vezes realizando esforços admiráveis “o nada e a vanidade dos esforços dos fenômenos”²⁰⁷. 'Se observamos, de um lado, a engenhosidade inexprimível do esforço e a riqueza indizível dos meios e, de outro, a pobreza do resultado perseguido e obtido, não podemos nos recusar a admitir que a vida é uma empreitada cujos ganhos está longe de cobrir seu custo”²⁰⁸. O esforço é claramente maior do que a recompensa, e se quisermos uma razão suficiente para a atividade sem fim do querer viver, não a encontraremos. Do mesmo modo, se supusermos, erroneamente, que esta atividade se move em direção a um determinado fim, e que este, uma vez alcançado, porá fim ao movimento do querer, mais uma vez nos enganaremos. As consequências de não obedecer ao princípio de razão suficiente faz com que o querer-viver seja mais cruel do que imaginamos. Ele é o motor da roda de Ixião que gira incessantemente. Não é possível satisfazê-lo e sua interrupção é a interrupção da própria vida. Este girar reverbera em nós como uma angústia incessante de um desejo sem fim que não pode ser satisfeito já que não tem alvo.

²⁰⁷ Complementos ao MVR, *Caractère du Vouloir-vivre*, p 1081.

²⁰⁸ Complementos MVR, *Caractère du vouloir-vivre* p 1080.

Por mais que o querer-viver seja inexplicável e incessante em toda natureza seja no homem ou nos demais animais, é evidente que em alguma medida a ação humana difere da ação animal. Nos parece que nosso querer quando posto no mundo segue algum tipo de ordem, que lhe confere objeto e regula seu acontecer. Do mesmo modo, quando olhamos para a natureza, em geral podemos compreender como um desejo busca sua realização e por quais meios o faz. Podemos observar esta “lei do querer” no reino orgânico em geral, mesmo que os animais que a sigam, não o possam. Ou seja, em alguma medida, a capacidade representacional abstrata confere ao homem uma potência de pensamento que lhe permite conhecer esta lei do desejo como fenômeno, conhecimento vedado aos demais animais. Não podemos comparar o homem que se levanta e agarra um copo de água com a formiga que incessantemente carrega alimento para o formigueiro, alimenta as larvas, e volta a buscar mais alimento até o dia da sua morte. Ou podemos? O querer viver age de modo idêntico em toda natureza visto que é atividade da coisa-em-si indiferenciada. Isto já está claro. Ora, se há uma diferença entre o agir do homem e o agir na natureza em geral, esta diferença, mais uma vez, não é uma diferença de natureza, que estaria no fundamento do agir que é por toda parte o mesmo, mas uma diferença secundária que diz respeito à cognição. Se o intelecto humano é o único capaz de pensar e criar representações abstratas, analogamente, a ação humana é a única intermediada pelo intelecto.

Ora, se como vimos, o ato da vontade é, imediatamente, ato do corpo, esta diferenciação é, mais uma vez, abstrata – como aquela entre sujeito do querer e sujeito de conhecimento. Uma vez que temos acesso interno ao nosso corpo, nossos atos nos aparecem de dois modos: aquilo que na auto-consciência nos é dado como ato da vontade²⁰⁹, na consciência objetiva aparece como ato corporal. Aquilo que é uma mesma coisa, a saber, o ato corporal e o ato da vontade, na consciência

²⁰⁹ De fato, o único objeto da consciência de si é a vontade. »
Cf. ELA, p 34

se duplica entre interno e externo, do mesmo modo que a própria consciência se duplica entre interna e externa. Ora, esse espelhamento se dá pois, como vimos, o cérebro é um órgão voltado para fora, para a representação, mas naquilo que diz respeito ao conhecimento do nosso próprio corpo, este pode ser objeto do sentido externo e assim “objeto dentre objetos”, como também pode ser conhecido imediatamente, sem a mediação do intelecto, como objetividade da Vontade.

Os movimentos do corpo não passam da visibilidade dos atos isolados da vontade, surgindo imediata e simultaneamente com estes, constituindo com ele uma única e mesma coisa, diferenciando-se deles, no entanto, apenas pela forma da cognoscibilidade que adquiriram ao se tornarem representação²¹⁰

Esse duplo status cognitivo da ação corporal termina por conferir-lhe a possibilidade do conhecimento de uma lei específica do agir, aquilo que Schopenhauer chama, na segunda edição da *Quádrupla Raiz* de terceira espécie de causalidade, ou lei de motivação. Ora, seguindo o fio do princípio de razão, concluímos que todo efeito provém, necessariamente, de uma causa. Ao analisarmos as ações no reino orgânico, seguindo o mesmo fio, percebemos que todas as ações pressupõem uma excitação²¹¹. Do mesmo modo, toda ação humana tem uma causa externa a si, a qual chamamos motivo²¹². O motivo é nada mais do que a intermediação da causalidade do ato pelo conhecimento. Caso façamos um esquema, a excitação faz a mediação entre o motivo (que é a causalidade intermediada pelo conhecimento abstrato) e a causa da ação em sentido estrito²¹³.

²¹⁰ “Os movimentos do corpo não passam da visibilidade dos atos isolados da vontade, surgindo imediata e simultaneamente com estes, constituindo com ele uma única e mesma coisa, diferenciando-se deles, no entanto, apenas pela forma da cognoscibilidade que adquiriram ao se tornarem representação”. MVR, par 20, p 164.

²¹¹ “Denomino causa, no sentido estrito do termo, o estado da matéria que, ao produzir outro com necessidade, sofre ele mesmo mudança igual à que provoca, o que se expressa na lei “ação e reação são iguais”. (...) Por outro lado, denomino excitação aquela causa que não sofre reação alguma proporcional ao seu efeito e cujo grau de intensidade nunca é paralelo à intensidade do efeito, e este, portanto, não pode ser medido de acordo com aquela. (...) Portanto, todas as mudanças propriamente orgânicas e vegetativas no corpo animal ocorrem por excitação e não por simples causas”. MVR p 174-175.

²¹² MVR par 20, p 164

²¹³ Cf. MVR p 175.

Diferentemente do reino inorgânico onde a causa é uma imposição externa, o motivo é uma causa interna, mais precisamente uma causalidade interna intermediada pelo conhecimento que, não obstante, possui profunda relação com o mundo externo, uma vez que pressupõe a existência de um objeto que cause determinado efeito no sujeito – sua causa externa. O fato é que o motivo, enquanto causa determinante da ação, é válido apenas para aquela ação específica e não para o agir como um todo. Não se pode confundir causa com fundamento. O motivo não é fundamento do agir, é sua causa; seu fundamento é o querer. Dado que o querer é uma força difusa, sem objeto específico, quando se põe no mundo como ato, está, inevitavelmente subordinado à lógica do princípio de razão, mesmo que seu fundamento não esteja. Desde modo, o motivo é o fundamento exterior²¹⁴ que determina o que quero em determinado tempo, sob determinadas circunstâncias; não o que quero em geral, esta premissa pertence ao meu querer como tal que é, por sua vez, *grundlos*. Portanto, os motivos são nada mais do que uma representação abstrata, formada pelo intelecto, que nos fornece elementos até certo ponto, mas não totalmente, suficientes para compreender a ação do nosso corpo.

Afirma Schopenhauer que a “lei de motivação é a causalidade vista de dentro”²¹⁵. Ora, a lei de motivação, a saber, a seqüência de motivos no espaço-tempo, pode ser conhecida externamente, como seqüência de atos, ou internamente, como seqüência de motivos que levam aos atos. Esse duplo conhecimento dos atos da vontade é, em última instância, o que nos leva ao duplo conhecimento de nosso próprio corpo.

A ação do motivo não nos é portanto conhecida somente de fora e mediatamente, como a ação de todas as outras causas, mas ao mesmo tempo de dentro, imediatamente e por

²¹⁴ Cf. MVR par 20, p 164.

²¹⁵ QR, par 43, p 280.

conseqüência em seu modo de ação. Aqui penetramos o mistério como, segundo sua essência íntima, a causa produz o efeito: pois aqui conhecemos por uma outra via e, por conseqüência, de uma maneira completamente diferente.²¹⁶

Para o homem, a ação é intermediada pelo intelecto, os atos corporais são objetivação da vontade e sua causa são os motivos, por outro lado, os motivos determinam não o querer em geral, mas apenas os atos da vontade enquanto fenômeno específico. Aquilo que os motivos determinam é como minha vontade se apresentará frente determinadas condições em um tempo e espaço específicos. Neste sentido poderíamos chamar os motivos de *causa excitadora*. No entanto, o motivo é mais do que isso, ele é não apenas a causa excitadora da vontade como também a própria *matéria* da vontade. Afirma Schopenhauer:

A vontade que é o único objeto da consciência, se produz sob influência de algum móbil pertencente ao domínio do conhecimento do não-eu, e que conseqüentemente é um objeto da percepção exterior; este móbil designado pelo nome de motivo é não apenas a causa excitadora mas a matéria da vontade, pois esta dirige a ele, ou seja, ela reage nele (em seguida à impulsão que ela recebe dele). É nesta reação que consiste a vontade inteira. Segue-se disso que a vontade não se produzirá sem motivo, pois lhe faltaria causa e matéria.²¹⁷

O parágrafo anterior me permite pensar algumas coisas. Em primeiro lugar, podemos concluir que o conhecimento interno que temos do nosso corpo como vontade é um conhecimento que depende das representações abstratas, a saber, do mundo, para que ocorra; neste sentido podemos afirmar que ele é propriamente um conhecimento advindo da experiência e não um dado *a priori*. Em

²¹⁶ QR, par 43, p 279.

²¹⁷ ELA, p 37

segundo lugar, o ato de vontade se produz apenas quando o corpo entra em contato com um objeto externo, um não-eu, que se torna, por sua vez, causa excitadora. Este objeto, ao exercer sua influência, reage sobre nossa vontade, criando uma excitação. A excitação, por sua vez, é parte de uma cadeia causal que, quando intermediada pelo conhecimento chama-se lei de motivação. O motivo torna o querer difuso um ato específico, determinado por espaço, tempo, e por uma determinada causalidade que lhe inclui necessariamente numa seqüência. A vontade reage a esta representação à qual chamamos motivo, tornando-se ato.

O motivo é, portanto, não apenas a causa da ação mas sua própria matéria. Ora, para que tal afirmação se sustente, é absolutamente necessário que qualquer vestígio de solipsismo esteja de uma vez por todas extinto. Aqui, já pressupomos como certo não apenas que *haja* um mundo exterior, mas também que ele *interaja* comigo, criando em mim efeitos; o mundo é a causa exterior dos meus atos. Para assegurar a existência do mundo exterior, temos como sustentáculo o argumento de analogia entre meu corpo e os demais corpos. Por outro lado, para assegurar a interação entre meu corpo e os demais, basta retornarmos à estrutura sujeito-objeto, onde as duas categorias se sustentam e limitam reciprocamente. Estabelecida a existência e realidade dos demais objetos, podemos supor, expandindo o escopo do argumento de analogia, que assim como eu sou sujeito e os demais, objetos, eu também posso ser objeto de determinado outro. E neste sentido não apenas o sujeito é aquele que põe as formas do conhecimento no objeto, mas este último também pode gerar reações no primeiro. Mais precisamente, o mundo exterior *age* sobre a minha vontade, criando excitações: meu corpo reage. Por todo lado a vontade é ativa, não apenas em mim, mas em toda a natureza. É inevitável, portanto que os diferentes seres se choquem, que as vontades se choquem, produzindo reações, excitações. Mais ainda, é apenas a partir deste contato com o não-eu que se pode pensar a identidade entre meu ato corporal e o ato da minha vontade. Deste modo,

visto que “a Vontade não se mostra completamente, mas apenas a partir de seus atos isolados”, podemos saber que meu próprio corpo é objetivação da Vontade como em-si. Se a chave para decifrar o enigma do mundo está dentro de mim, no meu próprio corpo, não está neste corpo isoladamente, é necessário que ele seja um corpo no mundo. Se o homem é mistério em miniatura, a senha que desvenda o mistério é dada pelo contato com o outro²¹⁸.

Me parece que, mesmo tratando-se de uma filosofia essencialmente idealista (partidária do idealismo transcendental, vale lembrar) e padecendo de todas as conseqüências desta filiação, o papel do outro, do não-eu, dentro da teoria do conhecimento schopenhaueriana é sempre encerrado pela tradição dentro de um forte imobilismo, que se justificaria pelo fato de ser o sujeito o portador do mundo. Sempre que pensamos na questão do outro dentro da filosofia de Schopenhauer, rapidamente somos remetidos pela tradição à questão da compaixão (*Mitleid*), apresentada no quarto livro d'*O Mundo como Vontade e Representação*. No entanto é importante mostrar como, o fenômeno, o outro, possui papel central na argumentação acerca da identidade entre ato corporal e ato da vontade, que não seria possível sem os conceitos de excitação e motivação. Por sua vez, esta identidade entre ação e volição também é o pilar do argumento de analogia.

O outro é de fundamental importância para que se atinja o conhecimento filosófico por excelência. Um corpo encerrado em si, aberrante abstração, não é atividade volitiva, é incapaz de se por no mundo. Mesmo que consideremos um corpo humano que aja unicamente por ações inconscientes (independentemente da consciência, imediatas), este indivíduo não é capaz de formular, enquanto representação intelectual, que seu ato corporal seja idêntico ao ato de sua

²¹⁸ A impossível alteridade do pensamento de Schopenhauer se dá não pela negação do mundo externo ou pela submissão de toda *realidade* pelo sujeito que representa, mas sim porque o não-eu é sempre representação, não me é possível conhecer imediatamente uma vontade que não seja a minha já que tenho apenas acesso ao meu corpo internamente.

vontade e que, conseqüentemente, seu corpo é objetividade da sua vontade²¹⁹. Para tal formulação é fundamental que estejamos no plano na ação consciente, mediada por motivos e portanto pelo intelecto que possa exprimir na linguagem aquele conhecimento que é íntimo e imediato. Para isso é imprescindível o outro.

Resta esclarecer alguns pontos a respeito da argumentação de Schopenhauer. Em primeiro lugar, vemos que existe uma bi-implicação de necessidade entre o argumento de analogia e os motivos. O primeiro parte do meu corpo e da vontade que conheço internamente para os demais corpos e a ampliação do escopo desta experiência interna, outorgando-lhes também volição específica e portanto existência independente da minha inteligência. O segundo parte do mundo como dado e existente, este afeta meu corpo dando início a uma série de afecções; esta série, por sua vez, quando intermediada pelo conhecimento chama-se motivação. A lei de motivação é nada mais do que uma causalidade interna que nos fornece o conhecimento de como agiu a vontade em nós. Seu duplo conhecimento, interno e externo nos possibilita a identificação do ato corporal com o ato da nossa própria vontade. Estamos, é evidente, percorrendo a mesma argumentação em sentidos opostos. Schopenhauer sabiamente, coloca o argumento de analogia anterior a apresentação dos motivos n'*O Mundo como Vontade e Representação*²²⁰. Caso anulássemos o argumento de analogia, a argumentação a respeito dos motivos seria uma falácia, cairíamos em petição de princípio, uma vez que a validade do primeiro termo não nos seria dada. Não é o caso.

²¹⁹ Schopenhauer diferencia ações conscientes de ações inconscientes. O primeiro tipo são aquelas da cadeia motivacional, onde o intelecto acompanha a ação, é a ação deliberativa. Já a ação inconsciente é aquela que se dá imediatamente como expressão da vontade, é o caso, por exemplo, da respiração. Não pretendo aqui, de forma alguma identificar esta posição com o conceito de inconsciente como cunhado pela psicanálise. Trata-se, aqui, de algo muito mais simples, o que não impede que se faça um estudo a respeito do tema. Não obstante, este não é meu objetivo.

Sobre este assunto Cf. Kossler, *O Inconsciente em Schopenhauer*; Magee, Schopenhauer, pp 119-137; Complementos ao MVR, XIX, XXIV, XXII.

²²⁰ Na redação da Quádrupla Raiz a questão da realidade do mundo fenomênico ainda não tinha se colocado como um problema. Consequentemente, apenas n'*O Mundo Schopenhauer* trata do tema.

Me parece, inclusive, que o argumento de analogia é apresentado antes pois se inicia partindo do sentido interno, a saber, da vontade no meu corpo, para apenas em seguida afirmar a realidade do mundo. Este argumento, por sua vez, sustenta não apenas a realidade do mundo exterior como também a passagem da vontade individual no corpo para uma vontade geral, presente em toda parte.

O que ambos argumentos atestam é a primazia da volição frente à cognição. Isto é indiscutível. Todo ser é, antes de tudo, querer, em outras palavras, um corpo; mas não apenas um corpo inerte, antes um corpo que age, que é expressão de sua volição. A cognição é, como disse, função do corpo e mesmo sendo distinta das demais funções – já que se volta para o mundo e não para o interior – nem por isso deixa de ser subordinada. Se, no caso do homem, a ação não é apenas inconsciente, mas também intermediada pelo intelecto²²¹ - e, desta forma, podemos conhecer nossa lei de motivação - nem por isso o fundamento real do nosso agir deixa de ser misterioso e inacessível. Analogamente, a ação dos demais organismos, mesmo que em perfeita consonância com as leis da necessidade, são, em seu fundamento, igualmente misteriosas. Em suma, a atividade do mundo está em perfeito acordo com as leis da razão, mas estas leis são suficientes apenas para decifrar-lhes seu aparecer, jamais o seu ser. Se buscamos compreender a natureza desta vontade geral, o melhor que podemos fazer é acercarmo-nos do nosso corpo, escutá-lo cuidadosamente e esperar que ele se comunique conosco; nossa chave-mestra.

Resta discutir, então, um dos principais pontos da filosofia de Schopenhauer: como passar do conhecimento da vontade individual que se apresenta à consciência para uma Vontade geral, em-si?

²²¹ “Nos animais vemos a Vontade de vida, por assim dizer, mais nua que no homem. Neste ela se veste com tanto conhecimento, ainda, é tão velada pela capacidade de dissimulação que sua essência vem ao primeiro plano só casualmente, e em movimentos isolados”. MVR par 28 p 222.

Ora, é nesta aproximação cuidadosa do nosso próprio corpo que logramos conhecer aquilo que nos é mais íntimo, ao qual chamamos “vontade”, imediata e concretamente conhecida. Certamente esta vontade que pulsa em mim não se apresenta à minha cognição inteiramente, mas em seus atos isolados, seu fazer-se no mundo. Este conhecimento fragmentário, mas profundo, aponta para uma unidade de impossível apreensão intelectual, mas que pode ser reconhecida, ainda fragmentariamente, nos demais fenômenos do mundo. Como um “conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes e do diferente em fenômenos semelhantes”²²². Primeiramente, reconhecemos a mesma vontade nos fenômenos mais próximos aos nossos, a saber, nos homens e animais. Em seguida, pelo esforço da reflexão, ou seja, através da própria atividade intelectual, reconhecemos esta mesma “força que vegeta e palpita na planta (...), que gira a agulha magnética pro pólo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, (...) 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”²²³. De fato, essa reflexão que expande a vontade individual imediatamente conhecida para uma vontade geral presente em toda a natureza, é o único uso da razão que “não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à coisa-em-si”²²⁴.

O caminho para o conhecimento da coisa-em-si parte da identidade entre sujeito do conhecimento e sujeito do querer, o nó do mundo, da apreensão imediata de nossa própria natureza íntima como vontade e segue por um esforço intelectual de analogia entre esta essência própria do “eu” para o “outro”. “A consciência nos abriu o caminho, mas ela conecta o macrocosmo a través do

²²² MVR par 22 p 169.

²²³ MVR par 21, p 168.

²²⁴ MVR par 21, p 168.

microcosmo da individualidade, por analogia, sem se fechar no “eu penso”. Deste modo, a filosofia resolve o enigma do mundo”²²⁵. A metafísica deve então combinar experiência interna e externa.

²²⁵ Pernin. *Au coeur de l'existence, la souffrance?* P 113.

PARTE III

Capítulo 6- Caráter Empírico e Inteligível

Je me sens l'héritier,
le dépositaire d'un secret très grave
auquel je n'ai pas moi même accès
- Derrida

A atividade humana difere das demais já que para nós o motivo nos é dado como intelecção da cadeia causal interna. A motivação aparece apenas no homem pois pressupõe a atividade da razão que somente nele se manifesta. Ora, a excitação, por sua vez, age sempre pelo “contato imediato”, ou seja, o ambiente afeta de determinado modo o sujeito, causando nele determinada reação proporcional, no tempo, à duração da afecção. Na motivação, temos entre a causa e o efeito, o entendimento como médium, e neste caso pouco importa se a relação do sujeito com o objeto é direta no que diz respeito à afecção; o objeto afeta o sujeito por intermédio do entendimento. Neste sentido, não existe uma reação de proporcionalidade direta, o efeito depende menos do tempo e vigor próprios da causa e mais do tempo e vigor próprios da afecção criada pelo entendimento a partir da causa. “Eis porque nesta espécie vemos a substituição da simples receptividade de excitações e dos movimentos que são consequência, para a receptividade de motivos, ou seja, uma

faculdade de representação, um intelecto, oferecendo inúmeros níveis de perfeição e se apresentando materialmente na forma de um sistema nervoso e de um cérebro”²²⁶.

Assim sendo, o homem é o único animal capaz de deliberação, ou seja, de colocar os distintos motivos que se apresentam diante do “tribunal da sua vontade”²²⁷, indo em direção ao caminho lhe agrada mais. Ou seja, como expus anteriormente, o objeto exterior afeta o indivíduo, aquilo que é apenas excitação, no caso do homem, transforma-se em algo bastante distinto que é o motivo, intermediado pelo intelecto. Ao deparar-se com mais de um motivo, ou seja, mais de uma intelecção de uma afecção, o homem pode, pelo engenho de sua consciência, escolher um em detrimento do outro. Esta escolha, longe de ser baseada em algum tipo de superioridade de uma opção em detrimento da outra, está fundada no querer: a escolha será aquela que cumpre de modo mais satisfatório a exigência do seu querer. Nosso fundamento de escolha não é analítico, é volitivo; decidimos por aquilo que nos oferece maior satisfação. Em suma, o critério da escolha não é posto pelo intelecto, mas pelo querer.

Até que ponto o objeto exterior afeta nossa vontade de modo que uma determinada reação seja necessária? Até que ponto um objeto age com necessidade sobre nosso querer? Ora, pelo que acabamos de ver, o fundamento da decisão não é racional, mas sim volitivo. Decidimos por aquilo que melhor cumpre com as exigências do nosso querer. Na ação a consciência apresenta-se como médium entre os motivos, e deste modo amplia consideravelmente o escopo de possibilidade e de engendro da ação humana. Por outro lado, a deliberação, a eleição, não seguem a ordem de uma necessidade universal posta pelo objeto, mas de uma necessidade individual relativa à volição. Ora,

²²⁶ ELA, p 63

²²⁷ Idem, p 69.

se tratando de um mesmo objeto, poderíamos supor que este exerça uma força igualmente potente independente do sujeito que afetem mas, de fato, essa força é aumentada ou diminuída de acordo com o indivíduo que afeta. Ou seja, parece haver, mais além do objeto que me afeta e da consciência que age, uma instância volitiva individual, absolutamente individual, que é específica em cada pessoa e que determina, em primeira instância, a decisão; o tal “tribunal da vontade”.

Esse núcleo volitivo individual é, aquilo que mais profundamente somos, ou seja, é o modo específico como a coisa-em-si se individua para formar isto que sou. Materialmente, esta objetivação é nosso corpo, mas enquanto objetividade da Vontade, ainda não imersa na cadeia do princípio de razão, chama-se caráter. Caráter nada mais é do que o modo de existência próprio de alguma coisa, tudo que existe, existe de modo específico. Esta existência antes mesmo da ação já é singularizada dado que cada coisa individual do mundo é uma objetivação da coisa-em-si. Ou seja, é a Vontade que se torna fenômeno mas ainda sem seu formato mínimo, é o ato originário de nossa singularidade. Ele é um centro volitivo específico que é aquilo que mais profundamente chamamos de eu. Nossa individualidade não repousa sobre nossas funções cognitivas, tampouco sobre nossa consciência intermitente²²⁸. Nossa individualidade repousa sobre nosso querer. Quando afirmo “nosso” não falo de um querer geral e difuso, mas de um querer absolutamente singular, que se expressa de modo próprio em cada ser que existe. Chamo isso de meu caráter.

A existência em geral deste objeto e o modo de sua existência, isto é, a Idéia que nele se manifesta, ou, noutros termos, seu caráter, são imediatamente fenômeno da Vontade.²²⁹

O caráter , na natureza, aparece apenas naquelas expressões mais complexas. As forças básicas da natureza, por exemplo, são sua expressão imediata, como é o caso da gravidade e da

²²⁸ Cf, Complementos MVR, *Du primat de la volonté* p 945.

²²⁹ MVR p 372.

eletricidade. Na natureza inorgânica a vontade se objetiva nas forças gerais, para apenas em seguida passar às causas que agem sobre um objeto determinado. O inorgânico também é expressão da vontade, de fato, é uma expressão sem intermediações, “possui uma vontade cujas manifestações constituem todas suas qualidades primeiras, fechadas a toda explicação ulterior”²³⁰. Deste modo, as forças naturais são exteriores à cadeia de causas e efeitos, afirma Schopenhauer. Não estão imersas neste sistema, pois são expressões imediatas da Vontade, são a própria condição da causa, “se afirmam como eternas e presentes em todo lugar, ou seja, como independentes do espaço e do tempo. Ainda mais: esta verdade incontestada que a essência de uma causa enquanto causa consiste em produzir em todo tempo o mesmo efeito que hoje, contém já a idéia que esta causa encerra um elemento independente do curso do tempo, e este elemento é a força natural que ali se manifesta”²³¹.

Apenas no reino orgânico temos a aparição daquilo que chamamos propriamente de vida²³². E no reino animal, assim como no vegetal, vemos o surgimento do caráter que é como uma Idéia platônica, ou seja, a objetivação do fenômeno que garante ao objeto determinadas particularidades que o definem enquanto tal. Em todo reino vegetal e animal o caráter é aquilo que define a espécie e não o animal singular. No reino vegetal o domínio das características da espécie em cada planta é total. Duas plantas de determinada espécie são absolutamente idênticas, podendo haver alguma diferença entre as duas apenas se alguma força externa age sobre uma e não sobre a outra. O único fator de diferenciação é, portanto, externo, não havendo uma diferenciação de natureza entre cada uma. No reino vegetal, portanto, não podemos falar de singularidade. Já no reino animal,

²³⁰ Complementos MVR, *De l'objectivation de la volonté dans la nature inorganique*, p 1012.

²³¹ Idem, p 1017.

²³² “O qualificativo « vida » só pertence ao ser orgânico”. Complementos MVR, *De l'objectivation de la volonté dans la nature inorganique*, p 1013.

podemos encontrar determinadas características que me permitam diferenciar animais dentro de uma mesma espécie, que não se dêem apenas por causas externas, mas também por causas internas. Entretanto, é importante frisar que “nenhum animal possui uma individualidade em tal alto grau. Animais de grau mais elevado até possuem indícios dela, os quais, todavia, são absolutamente dominados pelo caráter da espécie, razão por que possuem traços mínimos de fisionomia individual”²³³. Ou seja, no reino animal, podemos falar, em casos específicos de um primeiro aparecimento de uma individualidade, mas mesmo sendo assim, o caráter da espécie sempre prevalece²³⁴.

No caso do homem temos um panorama absolutamente distinto: a espécie humana não é, *stricto sensu*, uma espécie. Cada pessoa humana é tão absolutamente individual que não pode, em momento algum, ter sua individualidade atrelada ou subordinada ao sistema da espécie. Cada pessoa é um ato absolutamente único e singular da Vontade e deve, portanto, ser fundamentada por si mesma. Reconhecemos que somos todos humanos, parte de um mesmo grupo, pois nossos corpos possuem estruturas bastante similares, de todo modo, diz Schopenhauer, a especificação máxima no caso humano é, literalmente, visível: em nenhuma outra espécie temos uma variação tão grande de fenótipos.

“Nos mais altos graus de objetividade da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa, expressa já exteriormente por fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda corporização. (...) Na espécie humana cada indivíduo deve ser estudado e fundamentado por si mesmo”²³⁵

²³³ MVR p 193.

²³⁴ Cf. ELA, p 89.

²³⁵ MVR p 193.

Ora, esta individualidade máxima que vemos nos corpos – que obedecem a uma mesma estrutura, mas com infinitas variações – é o reflexo da total individualidade de nossos caracteres. Nossa individualidade é irreduzível a um esquema universalizante. Portanto, se o traçado exato entre a afeição por um objeto e uma reação específica é difícil em animais, é impossível no caso do homem. Um objeto não afeta de modo idêntico nosso querer, pois o próprio modo como esta vontade individual se dá, é absolutamente distinta entre diferentes pessoas. Qual o grau de necessidade com o qual um objeto exterior pode determinar um ato da vontade? Ora, esta resposta varia de modo infinito pois deve ser examinada de acordo com os infinitos caracteres. E no caso do homem, deve-se levar em conta que a reação não se dá como na excitação, mas pelos motivos que são intermediados pela consciência. De fato, essa particularidade garante ao homem uma superioridade em relação aos demais animais, lhe é garantida a faculdade de deliberação, produto da razão, que faz com que o homem não haja por meras excitações, mas sim por motivos, que nada mais são do que representações abstratas, destituídas de tempo e espaço, e possa assim, cumprir mais perfeitamente com os designos de ser querer, e não apenas garantir uma fruição e um prazer imediatos. De fato, “este é o uso mais vantajoso que ele pode fazer do privilégio que é a razão: escapando ao presente, ele não se limita a procurar ou fruir do prazer ou da dor atual, ele reflete sobre as consequências de um ou de outro”²³⁶.

Este privilégio oferecido pela razão é, no entanto, relativo, pois não influi no conteúdo da decisão, mas apenas em como se efetuará a decisão. Dado o motivo, não se pode saber *a priori* qual seria a reação que dele se seguiria, pois o que este motivo afeta, em última instância é o caráter, o núcleo volitivo individual da pessoa, absolutamente singular. Pode-se dizer que determinada coisa em geral

²³⁶ MVR par 55, p 379.

causa prazer ou desprazer, mas não se pode dizer que esta coisa seja fonte de prazer ou desprazer pois a reação que se segue a ela é de acordo com o querer individual. “Daí a ação não poder ser predeterminada exclusivamente a partir do motivo, pois falta o outro fator, a noção exata de caráter individual e do conhecimento que o acompanha. Os fenômenos das forças naturais, ao contrário, exibem outro extremo: fazem efeito conforme leis universais, sem exceção, sem desvio, destituídos de individualidade”²³⁷. Sobre a deliberação podemos afirmar apenas que

“O homem é capaz de se decidir após a escolha, uma escolha operada em silêncio, não pela consciência mas pela vontade”.²³⁸

Nosso caráter é o modo como a coisa-em-si se objetiva, nossa individualidade no sentido mais próprio do termo. Por ser o homem um modo específico de objetivação da Vontade, podemos pensar que ser caráter é uma Idéia, um arquétipo único de objetivação. Esta natureza específica e individualmente determinada da vontade em virtude da qual a reação frente a motivos idênticos varia de homem para homem é o que chamamos de caráter. A natureza deste caráter determina, restringindo, ampliando e especificando, a ação do motivo sobre o indivíduo. A decisão da vontade advém necessariamente do caráter, e o intelecto só a conhece posteriormente. “O motivo age somente pela condição necessária de uma pulsão interna (*eines innern Triebes*), ou seja, uma constituição determinada da vontade que chamamos caráter”²³⁹. A diferença de constituição volitiva é total e irreduzível dentre os homens. Conseqüentemente, o conhecimento do motivo é insuficiente para predizer qual será a reação. “Por isso a ação de um mesmo motivo varia tanto de um homem para o outro, do mesmo modo que a luz do sol. É por isso que a ação de um mesmo motivo varia

²³⁷ MVR, *idem*.

²³⁸ Philonenko, *op cit*, p 78.

²³⁹ Complementos ao MVR, p 1068.

tanto de um homem a outro, do mesmo modo que a luz do sol torna clara a cera e enegrece o cloreto de prata, e que o calor amolece a cera e endurece a argila”²⁴⁰

Claro está que nosso caráter se expressa no mundo através de nossas ações que são produto tanto deste quanto dos motivos que nos afetam. Nossas ações são, portanto, um inventário deixado por nós, uma partitura impossível de se escrever por outro que não eu. Mesmo que realizadas sem consciência, nossas ações são a expressão perfeita e necessária daquilo que somos, são expressão imediata do nosso querer. “Todo caráter humano se manifesta de acordo com as circunstâncias, mas as manifestações que daí resultam serão aquilo que haverá sido feito com as circunstâncias”²⁴¹. A expressão do nosso caráter em atos no mundo é o que Schopenhauer chama de caráter empírico. Schopenhauer adota a nomenclatura kantiana e faz a distinção entre caráter empírico e inteligível. Segundo Kant

num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um caráter empírico, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um caráter inteligível, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro caráter, o caráter da coisa no fenômeno, e ao segundo o caráter da coisa em si mesma”²⁴²

²⁴⁰ ELA, p 89.

²⁴¹ MVR p 185.

²⁴² CRP A539, B567.

O caráter é o modo de ser de qualquer fenômeno e, conseqüentemente, seu modo de ação. Se o caráter empírico está dentro de um plano de causalidade determinada, o caráter inteligível, por sua vez, está em um plano da liberdade²⁴³. Schopenhauer simultaneamente adota e critica esta nomenclatura. A crítica que faz está, me parece, estreitamente vinculada àquela que faz sobre a coisa-em-si kantiana, a saber, dado que a coisa-em-si está para além do princípio de razão, de modo algum poderia comportar algum tipo de individualidade ou especificidade. A crítica de Schopenhauer direciona-se, essencialmente, contra o último período do trecho citado acima: “Poder-se-ia também chamar ao primeiro caráter, o caráter da coisa no fenômeno, e ao segundo o caráter da coisa em si mesma”. A coisa-em-si é una e indiferenciada e não poderíamos pensar num caráter que lhe seja próprio, ou seja, algum tipo de delimitação individual metafísica. Toda individualidade é própria apenas ao campo do fenômeno. Uma Vontade una e *grundlos*, à qual não se pode predicar, não pode ela mesma possuir caráter determinado.

O caráter, segundo Schopenhauer é predicável apenas ao fenômeno, nunca ao em-si, o caráter inteligível longe de ser predicável à “coisa em si mesma”, é o modo específico como a coisa-em-si se individua extratemporalmente e portanto encontra-se para além do princípio de razão e da ordem dos fenômenos. Já o caráter empírico é a exteriorização do caráter inteligível enquanto fenômeno no mundo. A essência é sempre indiferenciada, mas os fenômenos apresentam-se numa pluralidade incrível de variações que se devem, por sua vez, aos diferentes modos de individuação do em-si. “O caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal da (...) Vontade, cujo fenômeno espraiado em todas as formas do princípio de razão (...) é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no decurso da vida do homem. Todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização do seu caráter

²⁴³ Vaysse, p 36.

inteligível e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico”²⁴⁴. Nosso caráter é aquilo que chamamos de nossa constituição identitária enquanto fenômeno específico da Vontade.

Nosso caráter é um ato específico de objetivação da Vontade, extratemporal, indivisível e inalterável, os fenômenos que derivam necessariamente desta constituição individual são nossos atos no mundo, mas estes atos são expressão deste caráter e não idênticos a ele, sua totalidade. O caráter empírico é a atividade do caráter inteligível, seu fenômeno no mundo. A escolha de Schopenhauer por manter o léxico kantiano, mesmo criticando-o, deve ser sublinhada: a coisa-em-si, como sabemos, é una e indiferenciada, no entanto, existe um modo próprio de existência das coisas, uma raiz da individualidade que não se encontra na ordem do fenômeno. Não podemos resumir toda individualidade à mera aparência fenomênica, existe uma diferenciação que, mesmo que não seja essencial, é de fundamental importância para a constituição das singularidades: são os atos extratemporais de individuação da Vontade, o conceito schopenhaueriano de Idéia, objetivação adequada do em-si.

O caráter inteligível é “ato extratemporal da Vontade”, essa “etapa intermediária” entre a coisa-em-si e o fenômeno se exprime no conceito de Idéia, que vimos anteriormente. A Idéia, vale lembrar, é um arquétipo eterno, não precisamente um fenômeno, pois encontra-se fora do domínio

²⁴⁴ MVR, par 56, p 376.

do princípio de razão, são eternas e imutáveis, não obedecem a espaço ou tempo. Sua condição de coisa singular reside na forma mínima do fenômeno, a saber, aquela de ser objeto para um sujeito. A Idéia de um animal é seu arquétipo, ou seja, aquelas características imutáveis aos quais todos os animais singulares daquela espécie irão corresponder. É mesmo a partir deste arquétipo que caracterizamos uma espécie como distinta de outra e podemos identificar quais animais a ela pertencem. Toda Idéia é “uma objetividade da Vontade a um determinado grau”²⁴⁵, ou seja, se apresenta em diferentes graus de especificidade: como força, espécie ou caráter inteligível. A estes três graus correspondem igualmente a natureza inorgânica, natureza orgânica e natureza humana que são expressões desta “objetividade imediata da Vontade”. A Idéia funciona, então, como essa “etapa intermediária” entre o fenômeno e o em-si, um “ato extratemporal” da coisa-em-si, uma delimitação no todo que é a Vontade, suficiente apenas para ser “objetivação indireta” e não ainda fenômeno.²⁴⁶

“Já a coisa particular que aparece em conformidade com o princípio de razão é apenas uma objetivação mediata da coisa-em-si (a Vontade): entre ambas se encontra a Idéia como a única objetividade imediata da Vontade, na medida em que a primeira ainda não assumiu nenhuma outra forma própria do conhecimento enquanto tal a não ser a da representação em geral, isto é, a do ser-objeto para um sujeito”²⁴⁷

A Idéia tampouco é “coisa particular”, nela encontra-se toda a Vontade. Ela se diferencia da coisa-em-si, pois nela a Vontade se expõe em diferentes graus. Os elementos de diferenciação entre

²⁴⁵ MVR, p 189.

²⁴⁶ Me parece aqui haver uma influência na leitura schopenhaueriana do conceito kantiano de caráter da diferenciação que faz Schelling em seu texto “*Recherches sur l'essence de la liberté humaine*” entre o ato extra-temporal da vontade (livre) e ato fenomênico (determinado). Cf. Schelling, *Oeuvres Metaphysiques*, p 167.

²⁴⁷ MVR par 32, p 242.

a coisa-em-si e a sua objetividade são, em primeiro lugar, o fato desta ser objeto para um sujeito e de, em segundo lugar, ser uma exposição de um grau da Vontade. A Idéia expõe a Vontade em determinado grau, mas a Vontade encontra-se plenamente na Idéia. A pluralidade do mundo não se deve apenas à percepção do sujeito de conhecimento²⁴⁸, à apresentação dos fenômenos segundo o princípio de razão. De fato, os fenômenos se mostram em concordância com esta lei, mas tampouco se pode supor que, naquilo relativo ao vir a ser das coisas individuais, o princípio de razão aja sobre a coisa-em-si, individuando-a - o que seria uma extrapolação da ordenação fenomênica. Existe um elemento diferenciador anterior ao âmbito fenomênico que se deve, mais profundamente, à Idéia, que subjaz ao fenômeno. A própria coisa-em-si se individua, se expressa em diferentes graus se expondo (*Darstellbar*) através da Idéia, sua objetividade imediata, e submetendo-se ao princípio de razão, enquanto fenômeno, sua objetividade mediada pela Idéia. Cria-se, então, uma diferenciação naquilo que antes era uno. Parece haver uma profunda “discórdia da Vontade consigo mesma”.

Schopenhauer trata poucas vezes do porquê da Vontade se individuar, pois reconhece plenamente que qualquer resposta será necessariamente um discurso de conhecimento subordinado ao princípio de razão, ou seja, insuficiente para tratar da questão. Mesmo a colocação “como, ou porque se individua a Vontade” é uma falsa questão que busca compreender o em-si partindo de questões que fazem sentido apenas no plano fenomênico: “porquê” ou “como” já pressupõem o espaço e o tempo. O intelecto é incapaz de formular respostas para questões anteriores ao princípio que o rege, como

“a essência íntima das coisas não é um elemento conhecedor, um intelecto, é um princípio desprovido de conhecimento, o conhecimento só aí se acrescenta como acidente, um recurso do fenômeno desta essência. Ela, portanto, só pode assimilar esta essência na

²⁴⁸ Para refutar esta tese, Schopenhauer se lança na luta contra aquilo que ele chama de “egoísmo teórico”.

medida de sua própria natureza calculada em vista de fins totalmente diferentes (aquele da vontade individual) e conseqüentemente, imperfeitamente. Daí procede a impossibilidade de conceber completamente, até seus últimos princípios e de modo a satisfazer a toda demanda, a existência, a natureza e origem do mundo. Eis aí os limites da minha filosofia e de toda filosofia”²⁴⁹.

Nosso caráter, como objetividade da Vontade, é também um grau de exposição (*Darstellung*) do em-si. Quando afirma Schopenhauer que o caráter inteligível corresponde a uma Idéia está legando ao homem não apenas uma singularidade total como fenômeno, dado que cada humano é objetivação de uma específica Idéia, mas também, está afirmando uma especificidade radical enquanto grau de objetivação da Vontade. Pois “se eu possuo um estilo próprio de comportamento, é porque sua unidade é a expressão de uma unidade metafísica, aquela do ato de vontade determinado, Idéia do meu caráter”²⁵⁰. Meu caráter é, então, exposição da minha vontade. Nossa própria condição de ser singular, está fundada não apenas na mera aparência fenomênica individual, mas especialmente numa objetividade específica da Vontade. A coisa-me-si se expressa em grau distinto em cada ser humano. Meu caráter inteligível é um ato extratemporal da coisa-em-si, um modo específico de torna-se coisa singular, minha individualidade. Esta individualidade, como disse, é irreduzível, única pois “cada pessoa deve ser fundamentada por si”²⁵¹. Esta categoria intermediária de objetividades da Vontade, a Idéia, que no caso do homem é seu caráter, é, portanto, o mais próximo possível que temos de um lastro metafísico que sustente a individualidade para além do campo fenomênico²⁵². Metafísico mas não essencial; de fato, o próprio conceito de caráter inteligível,

²⁴⁹ Complementos MVR, *Epiphilosophie*, p 1417.

²⁵⁰ Stanek, In: *La Raison Devoilée*, p 51.

²⁵¹ Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p 85.

²⁵² Este ponto da filosofia schopenhaueriana poderia ser mesmo vista como uma segunda etapa do argumento contra o egoísmo teórico, apesar de Schopenhauer em momento algum tratá-la deste modo.

proporciona uma fundação mais sólida para a individualidade que não apenas a mera aparência fenomenológica sem, por outro lado, eliminar o caráter *grundlos* da coisa-em-si.

Nosso caráter, nossa própria fundação enquanto ser individual, “está enraizado na coisa-em-si, no querer do indivíduo dado que o próprio caráter é individual. Quão profundas são estas raízes, no entanto, é uma pergunta que não buscarei responder”²⁵³. Em suma, não podemos saber quão profundas são as raízes da individualidade, dado que se trata de um conhecimento para além do princípio de individuação; tudo que podemos afirmar é que “elas chegariam até onde vai a afirmação da Vontade, e param quando ela é negada”²⁵⁴. Se, por um lado, nossa individualidade está “enraizada” no em-si, nosso caráter inteligível é exposição da Vontade e não mero acidente, por outro lado, somos fenômeno, subordinados ao espaço e ao tempo que vivemos, somos sujeito para os demais objetos do mundo, somos, inegavelmente, representação. Ora, mais uma vez, Schopenhauer parece declarar a duplicidade do indivíduo²⁵⁵, mais do que isso, Schopenhauer atesta a duplicidade da própria individualidade: por um lado fenomênica, aparente, e por outro, enraizada no em-si. Certamente, a distinção kantiana entre caráter empírico e inteligível é mantida por Schopenhauer, exatamente como modo de manter a tensão, a coexistência entre fenômeno e essência, ambos constitutivos da individualidade.

Portanto, o indivíduo cujas ações são determinadas estritamente pela lei de motivação é apenas fenômeno. Mas o fundamento deste caráter empírico, que se manifesta no tempo, é sua natureza (*Beschaffenheit*) em si, o caráter inteligível, livre da sucessão e da multiplicidade.²⁵⁶

²⁵³ OHN, cap 2.

²⁵⁴ Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p 143.

²⁵⁵ A primeira, seria a própria definição de indivíduo como a identidade entre sujeito volitivo e sujeito cognoscente.

²⁵⁶ Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p 144.

“Eu descrevi teoréticamente o caráter como um ato da vontade para além do tempo, do qual, a vida no tempo, ou o caráter em ação é seu desenvolvimento”²⁵⁷. Se o caráter inteligível é uma verdade teorética, o caráter empírico é uma indução resultante das exteriorizações no espaço e no tempo do primeiro. Se o caráter inteligível não pode ser conhecido, o empírico se mostra por toda parte, na vida. Ora, dado que aquilo que chamamos de caráter empírico nada mais é do que a expressão no mundo, em um determinado tempo e espaço, daquele do seu correlato inteligível que encontra-se para além desta estrutura, o caráter empírico é fragmentado e não nos oferece um conhecimento total da Idéia que o constitui. Do mesmo modo, o caráter é impossível de ser exprimido em sua totalidade pelo discurso ou por conceitos que nada mais são, como sabemos, do que artifícios da razão. Por outro lado, a arte, cuja função é exatamente expor uma Idéia, é perfeitamente capaz fazê-lo.

A afirmação aqui é bastante interessante: o discurso de conhecimento é incapaz de comunicar adequadamente a individualidade de uma pessoa; a arte, por outro lado, é o único modo de apreendermos o caráter inteligível de um indivíduo. A fragmentação do caráter empírico e sua condição fenomênica permite que este seja comunicado pela linguagem. Já o caráter inteligível necessita de uma exposição totalizante²⁵⁸ possibilitada apenas pela arte.

“As artes (...) têm por tarefa, ao lado da beleza como caráter da espécie, ainda, o caráter do indivíduo, o qual será nomeado caráter por excelência; desde que seja visto não como

²⁵⁷ “Eu descrevi teoréticamente o caráter como um ato da Vontade para além do tempo, cuja vida no tempo, ou caráter em ação, é seu desenvolvimento”. OHN, p 23.

²⁵⁸ É importante também diferenciarmos a unidade da Idéia, da unidade do fenômeno -promovida pelo princípio de razão- da unidade total da coisa-em-si. Sobre a unidade da Vontade . Cf. MVR par 23.

algo casual, exclusivo do indivíduo na sua singularidade, mas sim como um lado especial da Idéia de humanidade que é acentuado neste indivíduo”²⁵⁹.

A arte deve expor o caráter individual idealmente, referindo-se à Idéia de humanidade em geral, pois caso contrário, um retrato é mera exposição do indivíduo enquanto tal. Este “dever” da arte diz respeito à sua função educativa e estética. Para nós, nesta dissertação, no entanto, não está em jogo esta questão, e a mera apresentação do indivíduo na arte nos parece, aqui, suficiente; visto que a única afirmação que pretendo fazer é que apenas a arte é capaz de expor o caráter de um indivíduo de forma mais completa do que os conceitos, capazes de expor apenas seu caráter empírico. A arte, por outro lado, é o único meio capaz de comunicar a Idéia fundadora da própria individualidade.

Por fim, vale dizer que esta exposição não é facilmente executada, requer um alto nível de desenvolvimento intelectual, já que a Idéia pode ser contemplada, apenas por aquele que conhece desinteressadamente, o gênio, ou sujeito puro de conhecimento. Um exemplo deste tipo de exposição é a poesia, onde “o gênio segura diante de nós um espelho límpido, no qual vemos aparecer na luz mais cristalina tudo que é essencial e significativo, purificado de todas as casualidades e estranhezas”²⁶⁰. Pelo mero discurso, o caráter é descrito por um inventário de suas ações passadas que, certamente, muito comunicam de sua natureza, mas que, de todo modo, continua infiltrado de informações acessórias. Por sua vez, o gênio pode reproduzir na arte o caráter de uma pessoa na plenitude de sua existência, desprovido de suas características acessórias, apenas uma clara imagem da essência mesma de um indivíduo.

²⁵⁹ MVR par 45, p 300.

²⁶⁰ MVR par 51, p 328

Capítulo 7 - O Indivíduo e seu Destino

Todos acreditam estar se movimentando em estado livre, porque uma opressão extremamente simples os obriga, que não difere muito da gravidade: do fundo dos céus a mão da miséria roda o moinho.

- Francis Ponge

Em seu livro “Ensaio sobre o livre arbítrio”, Schopenhauer enumera algumas características relativas ao caráter humano: ele é individual, é invariável, e inato. Destas características seguem-se as afirmações que procurarei expor neste capítulo final. O caráter de cada indivíduo pode ser visto como uma Idéia particular, ato único de objetivação da Vontade, deixando claro que sua individualidade radical não é apenas fenomênica, ou seja, não se deve apenas a espaço e tempo, mas é consequência direta de um ato único de expressão do em-si. Como procurei mostrar, as raízes da individualidade estão arraigadas na própria Vontade. O caráter inteligível não está submetido às formas do fenômeno, tampouco é Vontade una e *grundlos*. Schopenhauer se apóia no conceito kantiano de caráter e cria uma etapa intermediária de individuação, entre o fenômeno e o em-si, expressa no conceito de Idéia, objetividade da Vontade. O caráter inteligível pode ser pensado como a essência do indivíduo, “seu último fundamento interno, não acessível à experiência, é o

caráter inteligível, quer dizer, a essência em-si dessa coisa”²⁶¹. O caráter empírico deve ser a “imagem-cópia” desta “em-si” na vida. O caráter inteligível é, então, essencial ao indivíduo, já o empírico, que dele decorre com força de necessidade, se mostra de acordo com circunstâncias externas, acessórias, inessenciais, que “são o estofa no qual o caráter empírico se mostra”²⁶².

Como procurei mostrar, a identidade entre caráter inteligível e empírico, um sendo sua forma inacessível à experiência ou ao intelecto, e o segundo sua expressão fenomênica, atesta a duplicidade do indivíduo. Mais do que isso, atesta que toda individualidade é, certamente, fenomênica (e neste ponto, Schopenhauer segue perfeitamente com os mandatos do idealismo), mas também, encontra-se enraizada no em-si. A meu ver, esta afirmação vem coroar um mesmo argumento que vem sendo desenvolvido desde o primeiro livro d'O Mundo como Vontade e Representação, aquele do duplo ponto de vista. Esta tese, apoiada por grande parte dos comentadores recentes²⁶³ da obra de Schopenhauer, busca afirmar que o filósofo não pretende cindir o mundo em duas instâncias, uma sendo a em-si, e a outra do fenômeno. Mas sim, que trata-se de dois pontos de vista diferentes a respeito de uma e mesma coisa: esta coisa como (*a/s*) em-si, e esta mesma coisa como (*a/s*) fenômeno. Este argumento, nos permite pensar que, dado que o mundo se apresenta de dois modos distintos, toda individualidade será, por sua vez, dupla.

²⁶¹ Schopenhauer, Sobre o fundamento da Moral, p 96.

²⁶² MVR par 28, p 224.

²⁶³ Incluo os seguintes comentadores: Christopher Janaway, Brian Magee, Marie-Jose Pernin, Alexis Philonenko, Theodule Ribot, Maria Lúcia Cacciola, Julian Young, Georg Simmel...

Uma vez que cada coisa individual se apresenta ao nosso intelecto, como representação, podemos supor que nela também se encontra aquela força essencial que conhecemos imediatamente em nós mesmos.

O que pretendo realçar é que este argumento do “duplo ponto de vista” e aquele da “duplicidade da individualidade”, que procurei expor no capítulo anterior, são, de fato, um único e mesmo argumento apresentado em três etapas. Primeiramente, temos no livro I d'O Mundo, o argumento do duplo ponto de vista que, com o apoio dos argumentos subseqüentes, acaba por se esclarecer: ao adotar o idealismo transcendental de modo distinto do kantiano, tornando toda individualidade restrita ao plano fenomênico, Schopenhauer torna claro que não se trata de um objeto em si que, representado no intelecto, torna-se objeto fenomênico, mas sim que todo fenômeno, coisa plenamente individual e existente, possui também uma essência que não pode ser conhecida pelas leis que o constituem. O mundo pode ser considerado, portanto, como fenômeno ou como em-si mesmas. No entanto, o fato de não se postular um em-si individual relativo ao fenômeno, e relegar toda individualidade apenas ao campo da representação, exclui a possibilidade de pensarmos um “objeto em-si”, do qual o fenômeno seria uma apreensão cognitiva reduzida. Longe disso, é apenas pela lei do conhecer, o princípio de razão, que o que é uno e indiferenciado, torna-se coisa individual.

No início do livro II, temos a definição de indivíduo e argumento da identidade entre sujeito do querer e sujeito cognoscente. Esta definição encontra-se apoiada no

“duplo ponto de vista a respeito do mundo”: por um lado o indivíduo é fenômeno, por outro, é objetividade da Vontade. Ora, esta categoria intermediária de objetividade, que diferencia-se da objetivação por ser uma coisa individual sem, no entanto, estar sujeita ao princípio de razão, nos permite pensar uma volição específica constituindo cada indivíduo. A objetividade da Vontade é aquilo que é, mas nunca vem-a-ser²⁶⁴. Esta identidade, aparentemente misteriosa, se revela em meu corpo, local preciso, que pensa e padece²⁶⁵. Este segundo argumento, o da identidade entre volição e intelecção, sobre a qual repousa o indivíduo como nó do mundo, aponta para o terceiro argumento, aquele do caráter empírico e inteligível.

A identidade entre minha vontade individual, ou do “eu” enquanto sujeito do querer e o meu corpo, é aquela verdade que se apresenta imediatamente à minha consciência, a “verdade filosófica por excelência”. “O que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado, denomino minha vontade visto que sou consciente dele de maneira completamente diferente”²⁶⁶. Meu corpo, sendo fenômeno, é idêntico a uma vontade individual, diferente daquela Vontade em-si. Do mesmo modo, devido a esta identidade, qualquer ato da minha vontade é imediatamente ato do meu corpo. Claro está, uma vez que já temos esclarecidos os conceitos de caráter empírico e inteligível que o primeiro é exatamente aquilo que chamo de “minha vontade”, e o segundo, meu corpo e meus atos no mundo,

²⁶⁴ MVR, par 21, p 238.

²⁶⁵ Vale sublinhar a ousadia de Schopenhauer em propor que o conhecer nada mais é senão função corporal.

²⁶⁶ MVR par 18, p 160.

fenômenos ou expressões no mundo daquele núcleo individual inteligível. No entanto, na definição de sujeito do querer ainda não está absolutamente claro que haja aquilo que chamamos de caráter inteligível. O sujeito do querer é apenas aquilo que chamo de “minha vontade”, ou um modo de expressão específico da vontade em-si. Mas com o conceito de caráter temos claramente a explicação de que sua expressão inteligível é idêntica a uma Idéia platônica. A partir de então torna-se claro que existe, para além do mundo como fenômeno, uma essência da individualidade que encontra-se além do princípio de razão, que está, de fato, “enraizada no em-si”. É certo que a pluralidade dos fenômenos existe apenas enquanto representação e estão subordinadas ao princípio de razão, no entanto, existe uma essência da natureza individual²⁶⁷ que não é meramente fenomênica, mas ideal.

Esta natureza especial e individualmente determinada em virtude da qual a reação sobre a influência de motivos idênticos difere de um homem a outro, constitui aquilo que chamamos de caráter de cada um. (...) Nos animais, ele varia de espécie a espécie, no homem, de indivíduo a indivíduo²⁶⁸

²⁶⁷ Certamente, as forças naturais carecem de individualidade e por isso mesmo, Schopenhauer as denomina objetivações imediatas da Vontade. As plantas e animais, por sua vez, não possuem caráter individual, mas estão subordinados aquele da espécie. Mas é esta própria Idéia, este próprio grau fixo e determinado de objetivação da Vontade a qual cada animal ou planta individual se reporta que nos permite pensar a espécie à qual pertence. No caso do homem, temos, de fato, o aparecimento de uma individualidade completa que se exprime no fato de cada homem possuir caráter próprio.

²⁶⁸ “Esta natureza especial e individualmente determinada da vontade, em virtude da qual sua reação sobre a influência de motivos idênticos difere de um homem a outro, constitui o que chamamos de caráter de cada um. (...) Nos animais ele varia de espécie a espécie, no homem, de indivíduo a indivíduo.” ELA, p 88, 89.

A duplicidade da individualidade, portanto, não é idêntica ao argumento dos dois pontos de vista, já que não se trata dela ser fenômeno e coisa-em-si, mas sim fenômeno e Idéia, ou grau determinado de objetivação, ou objetividade imediata da Vontade em-si. Schopenhauer mantém inalterada a unicidade da Vontade mas, por outro lado, confere uma raiz mais profunda à individualidade do que aquela do mero fenômeno. Como afirmei no capítulo anterior, não podemos saber quão profundas são as raízes da individualidade na coisa-em-si, dado que está além do alcance da intelecção, além do princípio de razão suficiente. Não podemos supor, tampouco, que esta objetividade é um substrato que sustente a individualidade a despeito de seu fenômeno, muito pelo contrário, esta individualidade, e mesmo seu caráter inteligível está estritamente conectada com a própria individuação da Vontade e não pode subsistir sem sua expressão fenomênica.

Cada indivíduo é, por um lado, sujeito do conhecer , isto é, condição complementar da possibilidade de todo mundo objetivo, e, por outro, fenômeno singular da Vontade, da mesma que se objetiva em cada coisa. Mas essa duplicidade de nosso ser não repousa numa unidade subsistente por si, do contrário poderíamos ser conscientes de nós em nós mesmos independentemente dos objetos do conhecer e do querer, o que absolutamente não podemos.²⁶⁹

²⁶⁹ MVR, par 54, p 361, nota.

Não há, portanto, nenhum substrato metafísico individual que sustente a individualidade fenomênica, a Vontade segue sendo una e indiferenciada. No entanto, é o que busco sublinhar é que a individualidade, apesar de deve-se a objetivação da Vontade e apenas à ela estar relacionada, não é mera aparência fenomênica; é também expressão de um grau determinado de objetivação da Vontade, e portanto deve-se não apenas às leis do princípio de razão, como vimos no início desta dissertação, e como explícito no primeiro livro d'*O Mundo como Vontade e Representação*, mas ao próprio movimento da Vontade de individuar-se. Vale repetir o já dito, que talvez aqui mostre-se ainda mais evidente: a individuação da Vontade não se dá por uma ingerência do princípio de razão na unicidade do em-si, o que seria pressupor uma legitimidade inexistente deste princípio para além do âmbito fenomênico; a individuação da Vontade se dá no próprio seio da Vontade, esta individuação, por sua vez, se expressa enquanto fenômeno no espaço e no tempo.

A duplicidade da individualidade também torna mais claro o duplo conhecimento que temos do nosso próprio corpo. Como vimos, nosso corpo é objetividade da nossa vontade e, portanto, pode ser conhecido como um objeto entre demais objetos, ou como objetividade da minha vontade, a saber, imediatamente, sem a intermediação do princípio de razão. É o único dentre todos os fenômenos que podemos conhecer “por dentro”. Ora, nosso corpo, assim como nossos atos são fenômenos imediatos da nossa vontade individual, ou seja, são expressões fenomênicas necessárias do nosso caráter inteligível. A identidade entre nosso

corpo e um ato específico de objetivação do em-si é reforçada. Reconhecer nosso próprio corpo como nossa vontade, a máxima “meu corpo é minha vontade”, de modo algum é uma afirmação estapafúrdia. Trata-se apenas de trazer ao conhecimento abstrato, à linguagem, um conhecimento imediato e interno que já possuímos. Pois se é “a natureza do caráter que determina o modo de ação particular dos diferentes motivos sobre cada indivíduo”²⁷⁰, podemos reconhecer por toda parte em nossas decisões nossa própria natureza individual encarnada em ato.

Nosso arbítrio, portanto, pertence à idealidade de nossa individualidade, que age sempre em consonância com a sua natureza. Por outro lado, nosso ato, enquanto fenômeno, é sempre absolutamente condicionado ao nosso caráter inteligível. Como procurei mostrar, o homem é capaz de deliberar, e nesta faculdade reside uma grande diferença entre ele e os demais animais. No entanto, o juiz da deliberação não é a razão, mas sua vontade. A razão aparece apenas secundariamente para corroborar a decisão que já havia sido tomada. A frase “faço o que quero” é, portanto, uma irônica verdade que de modo algum anuncia um livre-arbítrio, mas sim um servo-arbítrio do indivíduo ao seu próprio querer que lhe é soberano. “Nossa resolução final permanece para nós mesmos um segredo, como a resolução de uma pessoa estranha”²⁷¹. Aquela estranheza e incomunicabilidade que parece haver entre os designs do desejo do outro – dado que posso conhecer o motivo que age sobre ele, mas jamais seu caráter – e os designs do meu próprio

²⁷⁰ ELA, p 88.

²⁷¹ ELA, p 90.

querer, são o mesmo. Tampouco conheço a mim mesmo, meu caráter inteligível não se comunica comigo, simplesmente age e sou eu.

Não posso ter uma imagem completa do meu próprio caráter. O único modo de conhecer a mim mesmo é aproximar-me do meu corpo, e calmamente observar meus próprios atos, tentando traçar assim uma tendência geral. “É apenas pela experiência e a medida que a ocasião se apresenta que nosso conhecimento de nós mesmos se aprofunda”²⁷². Certamente, pela experiência nos é dado a conhecer nosso caráter empírico e jamais nosso caráter inteligível, mas é apenas com esse conhecimento consolidado que podemos ponderar a respeito do que nos é possível ou não realizar, até onde vão nossos limites e o que podemos exigir ou não de nós mesmos. Esse conhecimento de si puramente empírico²⁷³, essa experiência atenta de si mesmo, permite que desenvolvamos aquilo que Schopenhauer chama de caráter adquirido. De certo modo, o caráter adquirido constitui um mínimo de flexibilização do discurso schopenhaueriano quanto à invariabilidade e impenetrabilidade do caráter pelo mundo.

Nosso caráter, apesar de ideal e imutável, nem sempre em suas expressões fenomênicas é propriamente compreendido pela razão. Muitas vezes, passamos nossa vida agindo pela força da necessidade de nosso caráter sem jamais tentar

²⁷² ELA, p 91.

²⁷³ Diferente daquele conhecimento imediato de si como vontade.

compreendê-lo e analisá-lo²⁷⁴. Outros tantos, exercem grande esforço intelectual, tentando criar uma rede de significados e compreensões *a posteriori* de suas ações. Esses, amiúde, adquirem algum conhecimento “mais acabado possível da própria individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distintos das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico”. Esse conhecimento ajuda a guiar mais diretamente nossos desejos, sem tropeços ou distrações. Nosso modo de agir que devém necessariamente do nosso modo de existir é trazido à consciência. Certamente trata-se ainda de um conhecimento bastante distante da totalidade do nosso modo de existir, mas suficiente para guiar nossas ações com mais certidão e concordância. “Isso nos coloca agora na posição de guiar com clareza de consciência de metodicamente, o papel para sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra”²⁷⁵. O caráter adquirido é, fundamentalmente, um conhecimento abstrato da regra – ou da regra provável - do nosso agir. Uma vez de posse deste conhecimento podemos explorar nossas potencialidades e reservar nossas fraquezas, mas nunca criá-las ou destruí-las. Desempenha, portanto, um papel fundamentalmente apaziguador, ao ser um instrumento de economia de dor e sofrimento no mundo uma vez que “conhecemos, portanto, o gênero e a medida de nossos poderes e fraquezas, economizando assim muita dor”²⁷⁶.

²⁷⁴ “A maior parte dos homens morre sem haver adquirido um caráter”. ELA, p 99.

²⁷⁵ MVR par 55, p 394.

²⁷⁶ MVR, par 55, p 394.

Se tivermos conhecido distintamente de uma vez por todas tanto nossas boas qualidades e poderes quanto nossos defeitos e fraquezas, e os tenhamos fixado segundo nossos fins, renunciando contentes ao inalcançável; então nos livraremos da maneira mais segura possível, até onde nossa individualidade o permite, do mais amargo de todos os sofrimentos, estar descontente consigo mesmo, consequência inevitável da ignorância em relação à própria individualidade, ou da falsa opinião sobre si, e presunção daí nascida.²⁷⁷

Nosso caráter adquirido não configura uma alteração do nosso caráter como tal, mas apenas um conhecimento que nos permite dosar nossas experiências de modo a preservar-nos o melhor possível. O caráter, ele próprio é inato e imutável, ou seja, sempre esteve e é sempre idêntico a si. Nos cabe apenas a resignação de aceitarmos-nos tal como somos e sempre seremos. A consciência de si, na medida em que é possível, leva a uma filosofia da reserva, “conhecer-se é, no fundo, fazer reservas a respeito de si”²⁷⁸. Esse conhecimento garante não uma modificação do caráter, mas um regime de reservas a respeito de si, que nada mais é do que um regime de economia de dor. Portanto, o máximo que podemos adquirir pela observação de nossos atos e conhecimento de nós mesmos é aprender a fazer reservas a respeito de nós mesmos, evitando assim dores e sofrimentos que poderiam ser evitados. Schopenhauer repete várias vezes a máxima de Sêneca *Velle non discitur*: nosso caráter é ideal e imutável, não pode ser modificado por

²⁷⁷ MVR, par 55, p 396.

²⁷⁸ Philonenko, *op cit*, p. 225.

uma causa externa. Não é possível ensinar a virtude; ou ela já existe como forma específica do querer individual, ou não existe e não existirá jamais. De fora, apenas nossos motivos afetam nossa vontade, “tudo o que podem fazer é, portanto, mudar a direção do seu esforço, noutros termos, fazê-la procurar o que inalteradamente procura por um caminho diferente do até então seguido”²⁷⁹. Ou seja, tudo que podem fazer os motivos é alterar o agir, mas nunca seu fundamento. Portanto, o doutrinamento e a educação podem até mesmo fazer com que um indivíduo perceba que buscou determinada coisa pelos meios incorretos, mas jamais modificarão seu querer. É importante notar o profundo descrédito de Schopenhauer em relação às doutrinas morais e às teses “forjadoras do espírito”. A humanidade, em vez de buscar impor valores externos aos indivíduos, esperando que seu caráter a eles se adeqüe, deveria propor mais amplamente uma análise de si através da experiência. O “tu deves” deveria ser substituído pela famosa máxima do templo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo” (*γνώθι σεαυτόν*).

A má concepção da idéia de educação leva ao arrependimento e à culpa pressupõem que o indivíduo poderia ter, no passado, agido de modo distinto. A ação humana decorre com necessidade, exteriormente pelo motivo, e interiormente pelo caráter. Dado um determinado motivo é impossível que um indivíduo não aja de acordo com sua natureza, com seu ser. Seu operar é necessariamente vinculado ao seu ser, local único onde repousa a liberdade, para além de todo fenômeno. O arrependimento é resultado não de uma modificação da tendência do querer, como

²⁷⁹ MVR, par 55, p 381.

se pode pensar, mas de uma diferença no conhecimento, a aquisição de uma inteligência mais precisa. Arrependemo-nos dos meios que usamos, mas nunca do objeto de desejo. Deste modo, posso reconhecer posteriormente, ter agido de modo mais agressivo do que me seria natural, devido a representações exageradas provenientes da minha pouca astúcia ou da malícia e maldade alheios. Assim, “agi sem ponderação, determinado não por motivos distintamente conhecidos *in abstracto*, mas por simples motivos intuitivos, pela impressão do presente e o afeto que este provocou”²⁸⁰. É na compreensão posterior deste mau operar que reside o arrependimento.

A culpa, no entanto, é ainda mais cruel. Pressupõe que seria possível, dado um determinado motivo, agir diferentemente. Ora, como mostrei, dado um determinado motivo, o indivíduo lhe responderá de modo necessário de acordo com seu caráter. A força de necessidade da qual decorre a ação faz com que, instalada a culpa, esteja no banco dos réus não apenas a ação, mas conseqüentemente, a própria natureza do indivíduo em questão.

É tão rigorosa a necessidade com a qual, num caráter dado, os atos são provocados pelos motivos, que ninguém, nem mesmo aquele que está convencido dessa necessidade rigorosa, jamais terá a idéia de se desculpar e jogar a culpa nos motivos, pois ele reconhece claramente que aqui, de acordo com o que está em questão e as ocasiões, portanto objetivamente, seria bem possível que acontecesse uma outra ação e,

²⁸⁰ MVR, par 55, p 383.

até mesmo uma ação oposta se, todavia ele fosse uma outra pessoa.
(...) Assim é propriamente o “esse” que é inculpado pela consciência,
embora, decerto, por ocasião do “operari”.²⁸¹

Nada mais vão do que culpar-se pela própria natureza e desejar ser outro que não si. Mais benéfico aos demais e a si mesmo, seria o reconhecimento da própria natureza e que, se assuma plenamente seus vícios e virtudes em vez de esforçar-se na tentativa vã de culpabilizar o mundo, os outros, a ocasião, a saber, os motivos que, em si mesmos, nada têm de virtuosos ou viciosos. Mais benéfico seria se, cada um, admitisse perante si e para os demais seu caráter, exercendo-o plenamente. Nossa responsabilidade recai sobre nosso ser, nossa própria natureza individual, da qual nossos atos são apenas uma consequência necessária.

“*Operari sequitur esse*”, essa é a máxima fundamental de nossas ações. Agimos que acordo com as tendências do querer que se produzem em nós. Isso não significa que Schopenhauer negue qualquer possibilidade de ação moral, de forma alguma. Tampouco que o fato de uma ação decorrer necessariamente do caráter imutável de um indivíduo lhe exima de responsabilidade. Muito pelo contrário, a responsabilidade encontra-se na própria natureza do indivíduo e não na ocasião dos motivos; o fardo recai mais fortemente sobre os ombros do próprio indivíduo e não sobre a qualidade dos motivos apresentados. Dado uma circunstância, se há uma ação má, a malícia deve-se à natureza do indivíduo agente e não a uma (imaginária) tendência maliciosa do motivo. Schopenhauer não nega a possibilidade de

²⁸¹ Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, p 97.

liberdade, mas essa liberdade reside na Vontade e não no mundo como fenômeno. Nós somos livres para agirmos como queremos.

Liberdade de vontade significa que somos livres para fazermos o que quisermos; não que o nosso querer é livre para querer como quiser, o que seria sem sentido. Somos livres para fazermos o que quisermos a não ser que alguém nos impeça, ou se quisermos algo para além da nossa força ou talento. Nossas ações contam como livres tanto quanto nossa vontade é sua causa.²⁸²

O fato de Schopenhauer conseguir coadunar necessidade empírica e liberdade metafísica em muito se deve pela adoção dos conceitos kantianos de fenômeno e coisa-em-si assim como de caráter empírico e inteligível, os dois últimos sendo desdobramentos no campo específico da individualidade dos dois primeiros²⁸³. “O eixo da questão desloca-se da racionalidade para dois pontos de vista complementares, o da representação e o da Vontade, que permitem que um mesmo ato seja considerado como (a/s) necessário e como (a/s) livre”²⁸⁴. Existe uma convivência entre a individualidade fenomênica, cujos atos ocorrem de acordo com a necessidade, e a individualidade ideal, reino da liberdade, de onde decorre a moralidade. Do caráter imutável e inato do indivíduo seguem-se suas

²⁸² Quine, *Men of Ideas*, p 173, apud Magee, *The philosophy of Schopenhauer*, p 192.

²⁸³ “Tomo a doutrina de Kant da coexistência da liberdade com a necessidade como a maior de todas as realizações da profundeza humana. Ela e a Estética Transcendental são os dois diamantes na coroa da fama kantiana que nunca esmaecerá”. Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, p 105.

²⁸⁴ Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p 150.

exteriorizações pela lei da causalidade, suas ações que, intermediadas pelo intelecto chamamos motivação. Nada mais são senão o fenômeno, cujo fundamento, exterior ao princípio de razão, mostra-se como uma marca em cada uma de suas exteriorizações. O fundamento da moral encontra-se não no fenômeno, mas na essência do fenômeno.

A liberdade existe como conceito abstrato em nosso intelecto pois Vontade pode ser conhecida pela autoconsciência, fazendo com que resida em nós este conceito. Exatamente por este motivo, cada indivíduo erroneamente supõe a priori ser livre em suas ações e “pensa que poderia a todo instante começar um novo discurso de vida, o que equivaleria a tornar-se outrem”²⁸⁵. Apenas *a posteriori* e no decorrer da própria vida, percebemos que nossas ações não são livres, mas decorrem necessariamente de nossa própria natureza, são condicionadas não por um elemento exterior, mas pelo nosso próprio modo de ser que é idêntico ao nosso agir. Portanto, o homem “desde o início até o fim da vida tem de conduzir o mesmo caráter e, por assim dizer, desempenhar até o fim o papel que lhe coube”²⁸⁶.

Toda moralidade do “tu deves” nada mais é do que a imposição de um querer sobre o nosso querer individual, uma “moral de escravos”, uma pressuposição errônea que uma causa exterior possa modificar o fundamento da ação que, por sua vez, encontra-se para além de toda modificação. A ação verdadeiramente moral,

²⁸⁵ MVR par 23, p 173

²⁸⁶ Idem.

reside no reconhecimento de que o mesmo fundamento que conheço imediatamente em mim mesmo, a saber, a Vontade, é por todo lado idêntica. As diferenças são apenas fenomênicas e portanto aparentes. O reconhecimento de uma mesma essência em mim e no outro, pode produzir em mim imensa compaixão (*Mitleid*) pelo sofrimento alheio, fazendo com que eu aja não de acordo com a minha própria volição, mas tendo a satisfação e bem-estar alheios como objetivo. Este reconhecimento parte de um conhecimento especial, possibilitado apenas ao homem via sua capacidade de representação abstrata, trata-se de um conhecimento distinto daquele envolto pelo princípio de razão onde a força dos motivos é irresistível, acontece

“quando as Idéias, sim, a essência da coisa-em-si, é imediatamente reconhecida como a mesma coisa-em-si, é imediatamente reconhecida como a mesma Vontade em tudo e, a partir deste conhecimento, resulta um quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito, porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente”²⁸⁷.

Este mesmo conhecimento de tipo especial, que Schopenhauer chama de *efeito da graça*, opera uma supressão total do caráter, eis a exteriorização imediata da liberdade da vontade²⁸⁸. Este “conhecimento”, longe de ser uma inteligência imposta

²⁸⁷ MVR par 70, p 509

²⁸⁸ “Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam efeito da graça e renascimento é para nós a única e imediata exteriorização da liberdade da Vontade. Esta só entra em cena quando a Vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um quietivo, quando então é removido o efeito dos motivos”. Trata-se, portanto, não de um conhecimento operado pelo intelecto mas pela própria Vontade. A Vontade conhece a si própria, e não se trata do indivíduo conhecê-la, por este motivo não se trata de um conhecimento no sentido preciso do termo, pois carece mesmo de sua estrutura mais básica: sujeito e objeto, espaço e tempo. MVR, par 70, p 510.

pelo arbítrio, é uma relação mais íntima entre o conhecimento e o querer do homem, uma auto-supressão ou *negação da Vontade*, operada não pelo indivíduo, mas no indivíduo. “A necessidade é o reino da natureza; a liberdade é o reino da graça”²⁸⁹.

O reino da liberdade está, portanto, para além do mundo fenomênico, onde nossos atos ocorrem pela força da necessidade. O indivíduo, não obstante, reside no meio, no nó entre Vontade e representação, intelecção e volição, necessidade e liberdade. É certo que uma força nos obriga, que nós, enquanto fenômeno, somos constrangidos por uma individualidade ideal que desconhecemos enquanto tal. No entanto, esta força que nos oprime somos nós mesmos. Schopenhauer elimina a liberdade do mundo fenomênico mas não a lega a qualquer tipo de transcendência reguladora. Nossa liberdade reside em nós, naquilo que mais profundamente somos. Nosso caráter empírico é condicionado a nosso caráter inteligível. Por desconhecermos nossa própria natureza, nos surpreendemos e muitas vezes até nos decepcionamos com nossas ações, estas nada mais são do que a perfeita expressão de nossa natureza. Somos marionetes de nós mesmos. A máxima “*operari sequitur esse*”, no caso da filosofia schopenhaueriana, lega ao nosso operar uma servidão curiosa, pois a opressão é interna, sua própria natureza, seu próprio ser, que desconhece. Nossas ações seguem a máxima de nosso querer, ao qual somos apresentados apenas quando este se torna desejo, uma representação abstrata com objeto determinado. Nosso querer em geral, por sua vez, não possui objeto como tampouco deles podemos possuir intelecção. Nosso caráter inteligível

²⁸⁹ MVR par 70, p 510.

não nos é dado a conhecer. “Nós escapamos a nós mesmos na fuga violenta e monótona das noites serenas e auroras indecisas. Descobrimos em nós um não-sei-o-quê que é, talvez, o todo”²⁹⁰. Ao decorrer da vida, vamos reconhecendo-nos em nossos atos, ao colecionarmos os fragmentos legados por nossas ações, esforçamo-nos em montar e peça e reconhecer no desenho final nosso próprio rosto. Por vezes, o rosto que encontramos não é aquele que esperávamos, mas sabemos e admitimos, resignados, que este fora o rosto que sempre carregamos.

Somos nosso próprio destino. Duas características específicas diferem isto que chamo de destino do fatalismo ou da predestinação. Em primeiro lugar, o fato de nosso caráter inteligível ser precisamente nosso ser, nossa natureza constitutiva individual e, não obstante, não ser possível de ser conhecida, sequer como conceito abstrato; conhecemos a nós mesmos apenas *a posteriori*. Em segundo lugar, e de fundamental importância, é que nossas ações não decorrem com necessidade absoluta apenas de nosso caráter, mas são o encontro entre motivo e caráter. Portanto, não podemos negar, como disse no capítulo anterior, que o mundo, o outro, possui um importante papel na filosofia de Schopenhauer; aqui livra-nos de sermos um mundo encerrado em nós mesmos²⁹¹. Nosso próprio caráter é nosso destino, impossível de ser conhecido, se realiza imediatamente como ato, oferecendo-se a conhecer apenas quando já realizado, denuncia o “tarde demais”

²⁹⁰ “Schopenhauer não anuncia a psicanálise, mas explica muito bem a secreta mortalha que cada um carrega. O tema o obsessará, e ele lhe dará um valor cósmico”. Philonenko, *op cit*, p 79.

²⁹¹ “Tudo isso se deve ao fato dos nossos atos serem o produto necessário de dois fatos, um dos quais, nosso caráter, é imutável e fixo, conhecido por nós apenas *a posteriori* e, portanto gradualmente; os motivos são o outro.” DI, p 208 – 209.

de qualquer hipotético possível²⁹². Não se trata de um roteiro previamente organizado, como a predestinação, não se trata de um inventário de causas e efeitos traçados anteriormente em um ideal imagético. A cadeia de causas e efeitos acontece pelo desenvolver-se da própria vida, e requer a vida como um todo para desenvolver-se, não apenas o indivíduo. Chamo destino pois, apresentado determinado motivo, nossa resposta é apenas uma, mas inaudita e desconhecida para nós, ao mesmo tempo que próxima e íntima.

Cada vez que queremos “conhecer-nos plenamente de uma vez, nos perdemos num vazio sem fundo, sentindo-nos semelhantes a uma esfera oca de cristal, da qual soa uma voz, cuja causa, entretanto, não encontramos ali, quando queremos assim apreender a nós, nada obtemos senão, assustados, um fantasma instável”²⁹³. A voz que ecoa é nossa, nossa vida não é um quadro pintado pelo acaso, mas a expressão mais perfeita do nosso ser ao encontrar o mundo. Meu destino é minha simples existência, minha essência opaca a meu intelecto age em mim, fazendo-me, sem consultar ou justificar-se à razão. Simplesmente, torna-se o que sou. Quando agimos, é quase como se algo agisse por nós em nós. Toda consciência ou juízo que emitimos sobre nossa própria ação lhe é posterior; nosso

²⁹² “O destino [grego: eimarmenae] dos antigos, não é nada senão a certeza consciente de que tudo que acontece é conectado por uma cadeia de causas e portanto, acontece dentro de uma estrita necessidade; que o futuro já foi ordenado com certeza absoluta e pode sofrer tanta mudança quanto o passado (...) Em vez de tentar explicar a verdade fundamental do fatalismo por baboseiras superficiais e evasões tolas, o homem deveria tentar adquirir um claro conhecimento e compreensão dele, pois é demonstradamente real e nos ajuda de modo muito importante a entender a misteriosa charada da vida. Predestinação e fatalismo não diferem essencialmente. Diferem apenas nisto: com a predestinação o caráter e a determinação externa do homem advêm de um Ser racional, e com o fatalismo de um Ser irracional. Mas em ambos os casos, o resultado é o mesmo: o que acontece deve acontecer”. DI, p 208, nota.

²⁹³MVR, par 54, p 361.

intelecto é chamado a pensar nossas decisões quando elas, em alguma medida, já foram tomadas. Do mesmo modo, somos chamados a pensar nossa própria natureza quando ela, de algum modo já foi constituída. Não por um demiurgo fantástico, mas por mim mesmo; uma decisão silenciosa do meu ser, daquilo que mais fundamentalmente sou e que não se comunica comigo, apenas me deixa migalhas de pão pelo chão, apontando para uma floresta negra, onde minha razão não é convidada a entrar.

Do mesmo modo que cada um é o diretor teatral secreto de seus sonhos, do mesmo modo, por analogia, aquele destino que controla o curso atual de nossas vidas, em última instância, vem do mesmo lugar da vontade. Este é propriamente o nosso, não obstante, onde aparece como destino, opera de regiões que se encontram muito além da nossa consciência representativa individual.²⁹⁴

Destino não é pauta, não é roteiro. É nossa própria individualidade e seu vir-a-ser, somos obra de nós mesmos antes de qualquer conhecimento.

²⁹⁴ DI, p 218 – 219.

Conclusão

Não podemos escapar do nosso destino, pois esse destino somos nós mesmos. Se há uma força que obriga cegamente nossa vida, de acordo com uma lei que desconhecemos, essa “lei” é o que mais fundamentalmente somos: um querer cego, sem fim, sem objeto que o acalme, nossa própria volição. Portanto, se há uma total predestinação do indivíduo, esta não se faz por força externa, mas é exatamente sua própria natureza que o condena. O que chamamos de destino é, na verdade, uma total redutibilidade do indivíduo a si: somos um grau específico, fixo e imutável de expressão do em-si. Esta nossa “essência” profunda não pode ser trazida à luz da consciência ou modificada por atos no mundo. Todo esforço e dedicação em educar-nos serve apenas para, quiçás, compreendermos um pouco mais a lei do nosso querer e adequá-la melhor ao designos do mundo.

Na vida acontece como no xadrez. Traçamos um plano, mas este plano está condicionado pelo que queira fazer, no xadrez, o adversário, na vida, o destino. As modificações que o plano sofre são quase sempre tão grandes que na sua execução se reconhecem apenas alguns de seus traços básicos²⁹⁵

Para chegar à questão do destino, percorri um caminho bastante extenso, buscando explicitar os passos dados por Schopenhauer. Neste caminho três pontos centrais se destacam, e é a conexão entre eles que pretende dar a entender a

²⁹⁵ Schopenhauer, *Parábolas, aforismos y comparaciones*, p. 41.

própria centralidade do conceito de indivíduo em sua obra. Em primeiro lugar, a estrutura básica de seu idealismo: por um lado o mundo como Vontade, e por outro o mundo como representação. Não como duas instâncias distintas, mas como dois pontos de vista a respeito da mesma coisa. Em segundo lugar, o indivíduo, e como nele esse duplo ponto de vista se reflete : o indivíduo repousa na identidade entre sujeito cognoscente e sujeito volitivo – aqui o corpo, como ponto central desta identidade. E em terceiro lugar, sempre dentro da questão do indivíduo, o conceito de caráter inteligível e caráter empírico, sendo o primeiro uma Idéia – objetividade da Vontade, e o segundo, fenômeno. Estes três momentos se conectam entre si, formando não uma sequência, mas uma espiral, cuja força é precisamente a metafísica da Vontade.

A filosofia da Vontade percorre, mesmo que silenciosamente, toda obra de Schopenhauer. Se este é herdeiro do idealismo transcendental kantiano, as mudanças que nele opera são de fundamental importância. Me parece particularmente enriquecedora para a discussão acerca do indivíduo, a crítica que Schopenhauer faz do fenômeno kantiano. Este teria extrapolado o escopo do princípio de razão ao pensar um objeto em-si, cuja apreensão intelectual seria então aquilo que denominamos fenômeno. Schopenhauer critica este argumento e esta crítica, a meu ver, consolida aquilo que chama-se na tradição de comentadores de Schopenhauer de “o duplo ponto de vista a respeito do mundo”. Dado que a coisa-em-si está para além de toda objetivação, esta deve ser una e indiferenciada. A subordinação ao princípio de razão significa não uma redução ou uma apreensão

específica de uma individualidade em si mesma enquanto fenômeno, mas a própria objetivação de uma coisa-em-si una, ou seja, esta coisa-em-si como fenômeno. Aqui, temos a identidade entre três conceitos muitas vezes bastante distintos na história da filosofia: objeto (Objekt), fenômeno (Erscheinung), e representação (Vorstellung). Decerto, a clara preferência de Schopenhauer pelo último, como vocábulo consagrado em sua obra, se deve à total dependência de todo e qualquer fenômeno às leis da experiência que são as leis da cognição, presentes no sujeito de conhecimento. O sujeito cognoscente, é portanto, portador do mundo, ao menos do mundo como representação, pois nele encontram-se suas leis. Ora, pela própria relação entre coisa individual e esfera representativa, não podemos pensar tampouco o sujeito cognoscente como algo distinto da representação; sujeito e objeto são termos correlatos e se implicam mutuamente.

Ora, se o sujeito cognoscente é aquele que “guarda” as leis do fenômeno, o indivíduo, no entanto, não pode ser reduzido a esta mera função. É na identidade entre volição e cognição que reside o indivíduo. Esta identidade entre duas atividades absolutamente distintas, aparentemente paradoxal, é explicada pelo papel central do corpo na filosofia de Schopenhauer. A cognição não é uma atividade transcendental, mas uma função do corpo. Este mesmo corpo, por sua vez, além de possuir distintas funções - dentre as quais a cognição, cuja especificidade é voltar-se para fora, para o mundo e não para dentro como as demais - é, ele próprio, *objetividade* da vontade individual. É a própria vontade individual tornada carne, imediatamente idêntica à expressão singular da coisa-em-si que denomino “eu”. O

corpo é portanto o ponto preciso (*Rechtes Punkt*) onde ocorre a identidade entre volição e cognição – de fato, não apenas uma identidade, como uma prevalência da primeira em relação a segunda que nada mais é do que seu instrumento. Esta identidade entre meu ato e minha vontade só é possível, pois o corpo é objetividade da vontade (sujeito do querer), e o sujeito de conhecimento é, por sua vez, função deste mesmo corpo.

A esta volição específica, aquilo que poderia chamar com mais propriedade de minha “essência individual”, Schopenhauer chama caráter inteligível. Este é um grau específico de objetivação da Vontade, uma Idéia no sentido platônico, seu fenômeno imediato, como coisa no mundo, é meu corpo que transparece em cada uma de suas feições a especificidade deste caráter. O corpo, não apenas sustenta a identidade entre volição e cognição, como é fenômeno desta volição específica, do meu caráter inteligível. Do encontro desta individualidade ideal com o mundo, nascem, com força de necessidade, meus atos no mundo, reflexo perfeito da minha natureza individual que se comunica comigo apenas *a posteriori*. Ao fenômeno que decorre necessariamente do encontro entre mundo e Idéia, chamo caráter empírico. Ora, a adoção do léxico kantiano, possibilita a Schopenhauer a convivência entre liberdade e necessidade: enquanto Idéia, somos livres, mas trata-se de uma liberdade que não podemos acessar partindo do âmbito do indivíduo que, por sua vez, pressupõe e requer o fenômeno (corpo e ato). Enquanto fenômeno que somos, estamos absolutamente condicionados à uma lei que desconhecemos mas que, não obstante, não nos é externa ou prescritiva: trata-se da “lei” do nosso próprio querer,

dos designos da nossa própria essência individual que, apesar de ser o que somos mais profundamente, nos é estranha pois não se comunica com nosso intelecto. Somos nosso destino não no sentido de uma tábula prescrita, muito pelo contrário, nosso querer só se oferece a nosso conhecimento quanto posto no mundo.

Estes três momentos de forma alguma constituem argumentos idênticos, mas sim, se sustentam reciprocamente. Tanto que podemos pensá-los como uma espiral, levando do micro para o macrocosmo, do corpo para a metafísica. Em última instância todos se reportam a verdades transcendentais, mas que podem ser conhecidas e verificadas imediatamente e intimamente, na imanência da vida, na cotidianidade de nossos querereres.

Bibliografia

BAILLOT, A . *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France*. Vrin, Paris, 1927.

BARBERA, Sandro. *Une philosophie du conflict, études sur Schopenhauer*. PUF, Paris, 2004.

BARBOZA, Jair. *Infinitude Subjetiva e Estética*. UNESP, 2003.

BERGSON, Henri. *Matière et Mémoire*, PUF, Paris, 1939.

BONET, SALÉM (orgs). *La Raison Dévoilée, études schopenhaueriennes*. Vrin, Paris, 2005.

BOOMS, Martin. *Aporie und Subjekt*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas*. Editora Emecé, Buenos Aires, 1981.

BRANDÃO, Eduardo. *O conceito de matéria no obra de Schopenhauer*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 2002.

BRUM, José Thomaz. *O Pessimismo e suas Vontades*. Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1998.

_____ *Schopenhauer et Nietzsche*. Editions Harmattan, Paris, 2005.

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

_____ *Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*. São Paulo, 1981.

_____ O eu em Fichte e Schopenhauer. In: *Revista dois Pontos*, UFPR, Paraná 2007.

_____ *Schopenhauer e o inconsciente*. Escuta, São Paulo 1991.

CASTRO, Claudia. *A Alquimia da crítica*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Editora 34, São Paulo, 2001.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2005.

_____ *Discours de la Méthode*. GF-Flammarion, Paris, 1966.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Schopenhauer lecteur de Lamarck – Le problème des causes finales*. Vrin, 1984.

GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

_____ Schopenhauer et Fichte. In: *Études de Philosophie Allemande*, Université de Strasbourg, 1945.

GUPTA, R. K. Freud and Schopenhauer. In: *Journal of the History of Ideas*, vol 36, University of Pennsylvania Press, 1975.

HÜBSCHER, Arthur. *Denker gegen den Strom*. Bouvier, Bonn, 1973.

HUME, David. *Treatise of Human Nature*. Clarendon Press, Oxford, 1968.

JANAWAY, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Kindle Edition, 2011.

JANAWAY, Christopher (org). *A Cambridge Companion to Schopenhauer*. Oxford University Press, Kindle Edition, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Editora Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

_____ *Crítica da Razão Prática*. Editora Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

_____ *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Editora Iluminuras, São Paulo, 2006.

KOSSLER, Mathias. Schopenhauer e o Inconsciente. In: João Carlos Salles (org). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Universidade Federal da Bahia, 2004

MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press, Oxford, 1997.

MANN, Thomas. *O Pensamento vivo de Schopenhauer*. Biblioteca do Pensamento Vivo, 1975.

MUELLER, Fernand Lucien. *L'Irrationalisme Contemporain*. Payot, Paris, 1970.

NIETZSCHE, Fredrich. *Aurora*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

_____ *Ecce Homo*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

_____ *Gaia Ciência*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

_____ *Nascimento da Tragédia*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. GF-Flammarion, Paris, 1976.

PERNIN, Marie-Jose. *Au coeur de l'existence, la souffrance?*. Bordas, Paris, 2004.

POL-DROIT, Roger (org). *Présences de Schopenhauer*. Grasset, Paris, 1988.

PHILONENKO, Alexis. *La philosophie de Kant*. 3 vols, Vrin, Paris, 1969-72.

_____ *Schopenhauer, philosophie de la tragédie*. Vrin, Paris, 1999.

PLATÃO. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Editora Universitária UFPA, 2001.

RADHAKRISHNAN. *Brahma Sutra*.

RIBOT, Théodule. *La philosophie de Schopenhauer*. Alcan, Paris, 1895.

RIMBAUD, Antonin. *Poèmes*. Renaissance du Livre, Paris, 2001.

ROSSET, Clément. *Loin de moi, un étude sur l'identité*. Editions de Minuit, Paris, 1999.

_____ *L'esthétique de Schopenhauer*. PUF, Paris, 1967.

_____ *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. PUF, Paris, 1967.

SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*. PUF, Paris, 1970.

SCHELLING, F. *Oeuvres Métaphysiques*. Trad. Courtine et Martineau, Gallimard, Paris, 1980.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Anaconda, Buenos Aires, 1950.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da Filosofia kantiana*. In: Os Pensadores, trad. Maria Lúcia Cacciola, Editora Martins Fontes, São Paulo, 1980.

_____ *Le Monde comme Volonté et comme Representation*. Trad. A Burdeau, PUF, Paris, 1966.

_____ *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza, Editora Unesp, São Paulo, 2005.

_____ *On Human Nature*. Trad. T. Bailey Saunders. Kindle Edition.

_____ *Parábolas, aforismos y comparaciones*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Edhasa, Barcelona, 1995.

_____ *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. Payne, 2 vols, Clarendon Press, Oxford, 1974.

_____ *Sämtliche Werke*. 5 vols, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

_____ *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2001.

_____ *Sur la quadruple racine du principe de raison suffisante*.

_____ *Sur la religion*.

SCHOPENHAUER GESELLSCHAFT (org). *Schopenhauer-Jahrbuch*, W. Kramer & Co, Frankfurt.

YOUNG, Julian. *Willing and Unwilling: a study on the philosophy of Arthur Schopenhauer*. Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987.

_____ *Is Schopenhauer an Irrationalist?*. In: Schopenhauer Gesellschaft (org). *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988. W. Kramer & Co, Frankfurt, 1988.

VAYSSE, Jean-Marie. *Dictionnaire Kant*. Éditions Ellipses, Paris, 2007.

WHITE, C. F. *The Fourfold Root* in JANAWAY, Christopher (org). *A Cambridge Companion to Schopenhauer*. Oxford University Press, Kindle Edition, 2010.

ZOLLER, Gunther. *Schopenhauer on the Self* in JANAWAY, Christopher (org). *A Cambridge Companion to Schopenhauer*. Oxford University Press, Kindle Edition, 2010