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

DANIEL QUARESMA FIGUEIRA SOARES

A FUNÇÃO DO CORPO NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Conhecimento, Metafísica e o problema da Coisa em si

**São Paulo
2009**

Daniel Quaresma Figueira Soares

A FUNÇÃO DO CORPO NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Conhecimento, Metafísica e o problema da Coisa em si

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 Prof. Dr. Eduardo Brandão.

**São Paulo
2009**

Agradecimentos

Ao Eduardo, e não apenas pela orientação acadêmica (sempre com observações e indicações precisas), mas sobretudo por ter me dado tranquilidade e apoio nos momentos mais necessários.

À Maria Lúcia, professora marcante, por ter despertado meu interesse pelo mundo pós-kantiano naquelas tardes e noites da graduação e pelas pertinentes considerações feitas durante a qualificação deste trabalho.

Ao Flamarion, pela leitura atenta e rigorosa durante o exame qualificatório.

Ao Caio, amigo fiel, interlocutor o mais profícuo, companheiro de dias, noites, cerveja, futebol e tudo aquilo que uma amizade encerra.

Ao Ricardo, meu amigo das frases de efeito, humor afiado e interlocutor surpreendente.

À Michelle, pelas inúmeras conversas e vivências nestes anos de amizade.

À Simone, que viveu como ninguém os primeiros anos desta dissertação comigo. Amiga *ad eternum*.

A toda a minha família (infelizmente, impossível citar um por um), que não poderia ser mais digna.

Aos funcionários do departamento de filosofia, sempre atenciosos e colaboradores.

Ao CNPQ, pela bolsa que permitiu esta pesquisa.

Enfim, a todos aqueles que colaboraram de alguma forma com esta dissertação, agradeço.

*Aos pilares da minha vida:
Sonia, Wilson e Natália*

RESUMO

SOARES, Daniel Quaresma Figueira. A função do corpo na filosofia de Schopenhauer: conhecimento, metafísica e o problema da coisa em si. 2009. 138 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Esta dissertação procura destacar e compreender a função da noção de corpo na filosofia de Arthur Schopenhauer, especialmente em suas reflexões consagradas à metafísica e à teoria do conhecimento. O corpo é melhor compreendido e ao mesmo tempo destacado, no interior do sistema schopenhaueriano, quando se percebe que sua função está vinculada ao posicionamento do filósofo em relação à chamada polêmica da coisa em si do período pós-kantiano. A introdução da noção de corpo permite a Schopenhauer combater os dois desafios legados por essa polêmica: por um lado, o corpo ajuda a erigir uma teoria do conhecimento que não pretende recair num dogmatismo consistente na afetação da sensibilidade pela coisa em si; por outro lado, o corpo aparece ao mesmo tempo como via de acesso ao em si e como operador central de um argumento de analogia que, ao possibilitar o reconhecimento da coisa em si em todos os fenômenos, combate diretamente o solipsismo.

Palavras-chave: Schopenhauer, corpo, metafísica, epistemologia, dogmatismo, solipsismo.

ABSTRACT

SOARES, Daniel Quaresma Figueira. The role of the body in Schopenhauer's philosophy: knowledge, metaphysics and the problem of the thing in itself. 2009. 138 p. Thesis (Master Degree) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

The present thesis propounds the spotting and comprehension of the function of the notion of body in Arthur Schopenhauer's philosophy, particularly in regard to his reflections upon metaphysics and epistemology. The body is better understood through the awareness of the fact that in Schopenhauer's set of ideas the function of the body is entwined with the philosopher's view on the so-called controversy about things in themselves from the post-kantian period. The introduction of the concept of body provides Schopenhauer with authority to negate two obstacles thrived on that controversy. On the one hand, the body fosters a knowledge which does not intend to be led to a dogmatism of the affection of sensibility by things in themselves, but on the other, the body is here reckoned as a means to access the thing in itself and as the core of an analogy argument which nullifies solipsism whilst favours the recognition of things in themselves in every phenomenon.

Key words: Schopenhauer, body, metaphysics, epistemology, dogmatism, solipsism.

SUMÁRIO

Siglas e Abreviaturas	09
Introdução Geral	10
Introdução Histórica	14
Capítulo I - A função do corpo na teoria do conhecimento	38
a) Representações imediatas e representações de coisas reais. Sensação e intuição	39
b) A passagem da sensação à intuição. O corpo em 1813 e 1847	42
c) O problema implicado nessa passagem e uma tentativa de solução	49
d) O problema do círculo vicioso	57
e) Contra o dogmatismo	64
f) A queda no solipsismo	69
Capítulo II - A função do corpo na descoberta do mundo como Vontade	71
a) Uma virada rumo à consciência de si	74
b) A vontade humana e o nó do mundo	75
c) A identidade entre vontade e corpo	79
d) Motivo e caráter	87
e) Da vontade humana à Vontade	91
f) O papel do corpo no argumento de analogia	95
g) Vontade e conhecimento, Vontade e vida	107

Considerações Finais	110
Apêndice - A função do corpo na metafísica do belo	112
a) Indivíduo e corpo na metafísica	113
b) Indivíduos e Idéias na metafísica	118
c) A metafísica do belo: indivíduo, Vontade e Idéia	119
d) A contemplação do belo	124
e) A supressão do corpo na contemplação da Idéia	130
Bibliografia	135

Siglas e Abreviaturas

<i>SW</i>	<i>Sämtliche Werke</i> . Editadas por Wolfgang von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 5 volumes. As referências a essa edição são indicadas, após o nome da obra, pelas iniciais SW, seguidas do número do volume em algarismo romano.
<i>Vierfache Wurzel</i>	<i>Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde</i> . SW III. Edição de 1847.
<i>Ergänzungen</i>	<i>Die Welt als Wille und Vorstellung II</i> (Suplementos a O mundo como Vontade e Representação). SW II.
<i>O mundo</i>	<i>O mundo como Vontade e como Representação</i> . Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
<i>MB</i>	<i>Metafísica do Belo</i> . Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

Introdução Geral

Neste trabalho, trataremos do corpo na filosofia de Schopenhauer, sobretudo na teoria do conhecimento e metafísica. Sendo assim, seu objetivo inicial e mais imediato é o de mostrar a relevância da noção do corpo no interior do sistema schopenhaueriano. No decorrer de todo o trabalho, esperamos que se torne claro o modo como o corpo ocupa um papel central na constituição da filosofia de Schopenhauer.

Ao mesmo tempo, um outro objetivo acabou por se impor durante a elaboração: tal objetivo, de caráter mais geral, diz respeito à gênese da filosofia de Schopenhauer em relação à história da filosofia ou, dito de modo mais direto, ao contexto histórico-filosófico do qual emerge a filosofia schopenhaueriana. Esse segundo objetivo surgiu a partir da percepção, ao longo da pesquisa, de que para compreender melhor a função desempenhada pelo corpo no interior da filosofia de Schopenhauer seria preciso recorrer à relação entre ela e a filosofia crítica.

Afinal, não resta dúvida de que Schopenhauer vê a si mesmo como uma espécie de continuador da filosofia kantiana. Mesmo que sempre procure reformulá-lo a seu modo, o filósofo de Dantzig serve-se constantemente do aparato conceitual da filosofia transcendental no interior de seu próprio sistema: é assim que vemos aparecer na filosofia schopenhaueriana as distinções entre coisa em si e fenômeno, caráter empírico e inteligível, e tantas outras¹. Mesmo que procurando corrigir eventuais “erros” da filosofia kantiana,

¹ Por exemplo, como será mostrado no Apêndice a este trabalho, Schopenhauer retoma em sua metafísica do belo a noção kantiana de interesse, integrando-a (a partir de uma reformulação na qual a noção de corpo é fundamental) com um papel essencial em seu próprio sistema.

Schopenhauer nunca deixa de admitir que seu sistema tenciona estar em relação de continuidade com a filosofia transcendental. Tal vinculação à filosofia kantiana é admitida expressamente por Schopenhauer em vários momentos de sua obra. Por exemplo, vemo-lo dizer na *Crítica da filosofia kantiana*: “... minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no seu conteúdo da kantiana, fica inteiramente sob a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela, e confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant”².

Porém, se a vinculação de Schopenhauer à filosofia kantiana é admitida tão explicitamente, o mesmo não pode ser dito de sua vinculação ao chamado período pós-kantiano. Afinal, o filósofo refere-se claramente ao período situado entre ele e Kant como um período, no mínimo, infértil na história da filosofia: “... a verdadeira e séria filosofia ainda se encontra lá onde Kant a deixou. Em todo caso, não reconheço que tenha acontecido algo na filosofia, entre ele e mim; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele”³.

Este trabalho parte de uma desconfiança em relação a esse juízo de Schopenhauer acerca da constituição de sua própria filosofia. Partiremos aqui da suspeita⁴ de que não é

² Schopenhauer, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 525.

³ Schopenhauer, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 525.

⁴ Esta suspeita nos foi suscitada pela obra de Maria Lúcia Cacciola. Nos últimos anos, outros historiadores da filosofia brasileiros vêm procurando traçar relações entre a filosofia de Schopenhauer e a de autores que se situam no intervalo entre ele e Kant: é o caso de Jair Barboza, que analisa a relação entre Schopenhauer e Schelling [*Infinitude subjetiva e estética*, São Paulo: Editora Unesp, 2005], e Flamarion Caldeira Ramos, ao analisar a relação entre Schopenhauer e Hegel [*A “miragem” do absoluto: sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: crítica, especulação e filosofia da religião*, tese de doutorado, São Paulo: USP, 2009]. Tentaremos aqui, de algum modo, dar continuidade a esta empreitada e, de forma reduzida e centrada na noção de corpo, traçar algumas relações entre Schopenhauer e outros autores pós-kantianos.

apenas com Kant que Schopenhauer dialoga ao constituir seu pensamento, mas também com outros autores alemães do período situado entre a publicação da *Crítica da Razão Pura* e a publicação d'*O mundo como vontade e representação*. Assim, trata-se aqui de demonstrar, a fim de melhor compreender a noção de corpo no interior de sua obra, como o filósofo de Dantzig procura encontrar uma solução para a polêmica filosófica corrente na Alemanha pós-kantiana: a chamada polêmica da coisa em si. Ou seja, mostraremos como, na constituição de sua filosofia, Schopenhauer não estará em diálogo direto apenas com Kant, mas também com outros autores (Jacobi, Reinhold, Schulze e Fichte) que polemizavam em torno da recepção da filosofia kantiana. O papel do corpo no interior da filosofia schopenhaueriana procurará, assim, ser compreendido quando contextualizado no interior de tal debate empreendido por esses autores.

Para lograr esse fim, o trabalho consistirá essencialmente de três partes. A primeira delas, denominada *Introdução histórica*, terá por objetivo delinear, mesmo que de modo geral, alguns movimentos que construíram a polêmica da coisa em si no período pós-kantiano. Tratar-se-á de remontar os argumentos de antikantianos (Jacobi e Schulze) e kantianos (Reinhold e, de algum modo, Fichte), sobretudo em torno da questão da afecção, para ao final perceber como aqueles que se consideram continuadores da filosofia crítica (como Schopenhauer) precisarão superar dois desafios, de certo modo antagônicos, se quiserem constituir um novo sistema filosófico.

Feito isso, passaremos ao primeiro capítulo, cujo tema é o corpo no interior da teoria do conhecimento de Schopenhauer. Nele, será preciso mostrar como a função do corpo (por si só, assaz relevante) no conhecimento do mundo como representação insere-se diretamente na superação do primeiro daqueles desafios.

Já no segundo capítulo, ao tratarmos do papel do corpo na metafísica schopenhaueriana, tentaremos mostrar como a constituição da metafísica depende diretamente de reflexões sobre o corpo. E é a partir de tais reflexões ou, mais precisamente, a partir do papel que o corpo assumirá no interior da metafísica da Vontade, que será possível superar o segundo daqueles desafios herdados da polêmica da coisa em si.

Como complemento, no *Apêndice* procuraremos ainda fornecer um exemplo do diálogo de Schopenhauer diretamente com Kant. Para isso, enfocaremos o corpo na metafísica do belo. Lá perceberemos como o corpo assume um papel de algum modo diferente do que assumia na teoria do conhecimento e metafísica, permitindo a reformulação da noção kantiana de interesse.

Introdução Histórica

Esta introdução histórica procurará tratar do chamado problema da coisa em si no pós-kantismo, a fim de percebermos qual é o berço teórico do qual surge parte da filosofia de Schopenhauer, e quais problemas precisarão ser resolvidos pelo filósofo que se diz continuador da filosofia crítica. Nossa análise buscará repassar brevemente os argumentos de Jacobi, Reinhold, Schulze e Fichte sobre o problema da coisa em si. Desde logo, destacamos que não trataremos aqui da questão sobre a justiça ou não das acusações e defesas em relação ao sistema kantiano. Não é nosso propósito analisar se o problema da coisa em si pode ou não ser resolvido dentro de uma perspectiva estritamente kantiana, mas apenas perceber como os sucessores de Kant entenderam o problema. Também não nos interessaremos aqui em apresentar propriamente os sistemas de cada um dos autores tratados: restringimo-nos, em sua análise, às partes relevantes para a abordagem da compreensão que tais autores têm do problema da coisa em si, para ulterior consideração da filosofia schopenhaueriana. Assim, ressaltamos de antemão que se trata apenas de uma introdução histórica, cujo objetivo fundamental é explicitar qual o terreno problemático que Schopenhauer herdará na constituição de sua filosofia. Pois, sem o esclarecimento desse solo teórico no qual a filosofia schopenhaueriana se erigirá, a compreensão das duas próximas partes do trabalho ficaria comprometida.

A polêmica em torno da coisa em si no pós-kantismo nasce de um Apêndice. Em 1787, pouco antes da publicação da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Friedrich Heinrich Jacobi lança uma obra chamada *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus – Ein Gespräch*. Como apêndice a essa obra, Jacobi trata do idealismo transcendental kantiano e, podemos dizer, é o primeiro a formular o “problema da afecção”; problema que estará no centro da polêmica em torno das coisas em si. O argumento de Jacobi possui uma estrutura tríplice. Examinemo-lo em cada uma de suas partes.

Em sua primeira parte, o argumento jacobiano procura mostrar que o idealismo transcendental conduz ao solipsismo. Para isso, Jacobi cita diversas passagens da primeira edição da *Crítica da razão pura*⁵. Em tais passagens, Kant parece deixar claro que não é possível falar em objetos exteriores a nós como coisas em si, mas apenas enquanto meras representações. Uma das passagens citadas está em A372, e vale a pena ser reproduzida aqui:

“Quando se consideram os fenômenos exteriores como representações, provocadas em nós pelos seus objetos como coisas em si que nos são exteriores, então não se vê como seria possível conhecer a existência dessas coisas a não ser mediante a ilação do efeito para a causa, ilação, no entanto, que não resolve a dúvida de se esta causa está em nós ou fora de nós. *Pode então admitir-se*, é certo, que a causa seria algo nas nossas intuições exteriores que, no entendimento transcendental, poderia estar fora de nós, mas esse algo não é o objeto que nós entendemos como fazendo parte das representações da matéria e das coisas físicas, pois essas coisas são apenas fenômenos, isto é, meras formas de representação que se encontram sempre e apenas em nós e cuja realidade assenta na consciência imediata, tal como a consciência dos meus próprios pensamentos.

⁵ As passagens citadas por Jacobi são retiradas da crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental (A367 a A380). Além disso, Jacobi cita ainda uma passagem da Estética Transcendental que trata da idealidade transcendental do tempo (A36-37).

Considerando quer a intuição interior quer a exterior, o objeto transcendental é-nos sempre desconhecido. *Não se trata, porém, aqui dele, mas do objeto empírico, que se denomina exterior, quando é representado no espaço, e interior, quando é representado apenas em relação ao tempo; mas o espaço e o tempo encontram-se apenas em nós*⁶.

Assim, nessa passagem citada por Jacobi, Kant parece ter plena consciência da dupla significação da expressão “objetos fora de nós” e, sem titubear, deixa claro que o idealismo transcendental trata de tais objetos como objetos empíricos no espaço e no tempo, ou seja, como representações. Por isso Jacobi não tem dúvida de concluir que o idealismo transcendental deve conduzir ao solipsismo e a um idealismo muito próximo ao de Berkeley ou ao cartesiano da *Primeira Meditação*⁷.

Mas Kant não quer ser um idealista solipsista, em hipótese alguma. E, segundo Jacobi, é o temor de ser tachado de solipsista que leva o filósofo de Königsberg a assumir mais do que ele poderia, a saber, a admitir a existência de coisas em si (fora das representações) que nos são dadas. E assim chegamos à segunda parte do argumento jacobiano: ao assumir a tese de que as impressões sensíveis são provocadas por objetos

⁶ Jacobi, F. H. Sobre o idealismo transcendental. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 102-103.

⁷ Isso é o que observa o comentador Bonaccini: “... o que Jacobi sugere é que *uma vez admitido* o extremo fenomenalismo defendido por Kant nestas passagens *não é possível querer dizer outra coisa*. Se só temos acesso a representações, se a matéria, os objetos no espaço e tudo que faz parte da experiência interna e externa nada mais são do que fenômenos, movemo-nos apenas no âmbito da consciência das nossas representações e não podemos nem abstrair totalmente nem sair delas – as coisas independentemente de nossas representações nos são absolutamente inacessíveis, e nós somos então, como antes haviam notado já Garve e Feder, *tão idealistas como Berkeley* – ou mesmo como um cético *cartesiano* inspirado no resultado da primeira meditação... Neste sentido, o idealismo é solipsismo no sentido mais preciso da palavra: se só podemos explicar as representações por outras representações não podemos garantir que não estejamos a sós conosco, nós e nossas representações.” (Bonaccini, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 46).

externos (no sentido de coisas em si), Kant entra em contradição com o solipsismo defendido pelo idealismo transcendental.

Se aceitamos a primeira parte do argumento de Jacobi (o solipsismo kantiano), torna-se difícil não aceitar a segunda. Afinal, Jacobi procura mostrar como Kant, em outros momentos⁸, parece pressupor as coisas em si como causadoras de impressões em nós, gerando representações. Por isso Jacobi pode dizer que Kant cai em patente contradição consigo mesmo: “Julgo que este pouco é suficiente como prova de que o filósofo kantiano se está a afastar completamente do espírito do seu sistema ao dizer que os objetos causam *impressões* nos sentidos e assim *provocam* sensações, dando desta forma *origem* às representações”⁹.

Mas onde estaria a contradição? Não é difícil perceber. Se Kant assume primeiramente que só conhecemos fenômenos (que estamos presos às representações,

⁸ Por exemplo, vemos Kant dizer na Crítica da Razão Pura (B33): “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 tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto [*Gegenstand*] nos for dado [*gegeben*]; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objeto afetar [*afficire*] o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*” (Kant, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 61). Cabe notar que, embora Kant fale em “dado” e “afecção”, o que parece ser dado aqui é o objeto. Portanto, não precisamos necessariamente supor que tal objeto seja uma coisa em si, um algo outro que o mero objeto empírico. Porém, resta inerte a questão: como pode o objeto ser “dado” se ele só é determinado como objeto da experiência mediante as funções categoriais? Não podendo portanto ser tal objeto “dado” um mero objeto da experiência (se levarmos a sério que qualquer objeto da experiência só é determinado pelo entendimento), torna-se natural que Jacobi conceba tal objeto no sentido de coisas em si. Além disso, Jacobi quer mostrar que a admissão das coisas em si está estreitamente vinculada à própria condição de possibilidade da sensibilidade: para que haja algo como uma sensibilidade, para explicar a origem das representações, as coisas em si precisam ser admitidas por Kant, mesmo que isso contradiga totalmente os pressupostos do sistema. Nas palavras de Jacobi: “Todavia, por muito contrário que seja ao espírito da filosofia kantiana dizer dos objetos que eles provocam *impressões* nos sentidos, suscitando dessa forma representações, não se percebe muito bem como é que, sem este pressuposto, a filosofia kantiana conseguiria encontrar acesso a si mesma e chegar a qualquer exposição da sua doutrina. Pois que já a palavra sensibilidade fica privada de todo e qualquer significado se não se entender por ela um meio distinto e real entre o real e o real, um meio efetivo de *alguma coisa para alguma coisa*, e se no seu conceito não estiverem contidos os conceitos de estar separado e estar conectado, de ser ativo e ser passivo, de causalidade e dependência, como *determinações reais e objetivas*” (Jacobi, op. cit., p. 106).

⁹ Jacobi, op. cit., p. 106.

sendo as coisas em si incognoscíveis), como pode pressupor agora coisas em si que afetam os nossos sentidos? Supor-se afetado pelas coisas em si já é de certa forma pronunciar-se a respeito delas. Segundo Jacobi, Kant recai em tal contradição para se defender da acusação de solipsismo.

E com isso Jacobi chega a formular a aporia que caracteriza seu argumento em relação a Kant: sem o pressuposto de coisas em si não é possível penetrar no sistema kantiano, mas com tal pressuposto é impossível nele permanecer. Assim nos diz Jacobi: “Tenho de admitir que esta objeção me atrasou, e não pouco, no estudo da filosofia kantiana, de molde a fazer-me recomeçar de novo, durante vários anos seguidos, o estudo da *Crítica da Razão Pura*, já que eu ficava continuamente perplexo porque não podia penetrar no sistema *sem* aquele pressuposto e, *com* ele, não podia aí permanecer”¹⁰.

¹⁰ Jacobi, op. cit., p. 107. Cassirer explicita a questão de Jacobi em relação a Kant: “Ao irmos do fenômeno ao ‘fundamento’ do fenômeno, à ‘coisa em si’, não saímos num só golpe do círculo das simples relações, no qual um conteúdo vale somente para o outro e através dele? A esta objeção replica Jacobi, decerto, que a pergunta é em si mesmo ininteligível, para quem se atem às premissas da teoria crítica. O ‘fundamento’ do fenômeno afirmado por Kant carece de fundamento e de apoio, segundo o próprio sistema kantiano. Quando Kant fala de uma ‘coisa em si’ que afeta o nosso ânimo, rompe o círculo mágico no qual intentava encerrar o conhecimento humano... Afirma-se, com isso, uma conexão originária, base de todo conhecimento, entre a representação e o irrepresentável, relação que de modo algum pode ser compreendida pelos meios conceituais e especulativos de que dispõe a crítica da razão pura, os únicos que essa admite... Sem a premissa da coisa em si que nos afeta não seria possível penetrar na crítica da razão; com ela, por outro lado, não se vê como manter-se nesse caminho. A consequência põe por terra o fundamento, sem o qual, por outro lado, aquela não poderia assentar-se nem assegurar-se como tal consequência; o progresso do pensamento e sua consequência formal se encarrega de destruir suas próprias premissas intrínsecas” (Cassirer, E. *El problema del conocimiento*, vol. 3. México: Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 43-45).

Em contrapartida, devemos ressaltar que essa leitura de Kant efetuada por Jacobi não é de modo algum a única possível. Lebrun, em seu artigo intitulado *A aporética da coisa em si*, procura por sua vez mostrar como Kant não incorre necessariamente numa contradição, mas numa aporia. Para Lebrun, o tratamento oscilante que Kant dispensa à coisa em si, ora tratando-o como um não-objeto ora como um fundamento do fenômeno, dirige-se respectivamente aos dois adversários maiores do criticismo: respectivamente, o racionalismo e o empirismo. Nas palavras de Lebrun: “A coisa em si ou evapora-se ou tem sua presença reafirmada, conforme se trate de abater um ou outro dos adversários” (Lebrun, G. *A aporética da coisa em si*. In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2001, p. 66). Assim, as passagens nas quais Kant parece falar da coisa em si como um fundamento seriam para Lebrun em verdade passagens polêmicas dirigidas contra os empiristas.

Constatada a aporia, Jacobi pode partir então para a terceira parte, que é também a conclusão de seu argumento. Para Jacobi, se Kant quiser manter sua coerência, precisará sacrificar a tese de que as coisas em si provocam impressões, suportando a acusação de solipsismo (ficando assim restrito ao campo das representações) e defendendo um idealismo ferrenho. Conclui assim Jacobi: “O idealismo transcendental tem, portanto, de possuir a coragem de defender o mais forte idealismo que jamais foi ensinado e não deve mesmo reear a acusação de egoísmo especulativo, porque não tem possibilidade de se afirmar no seu próprio sistema ainda que pretenda repelir tão-só esta última acusação”¹¹.

A defesa por parte dos kantianos diante do argumento de Jacobi vem diretamente da pena do maior divulgador do kantismo à época: Karl Leonard Reinhold. Então já famoso por suas *Cartas sobre a Filosofia Kantiana*, em 1789 Reinhold lança sua *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Vejamos em que termos é formulada essa defesa, a fim de constatar se ela logra neutralizar o argumento jacobiano.

Antes de mais nada, para compreender a defesa reinholdiana é preciso deixar claro que, em sua teoria da faculdade da representação, Reinhold faz da faculdade representativa um elemento prévio à faculdade de conhecimento. A representação é condição necessária do conhecimento, mas a recíproca não é verdadeira. Como explica o comentador Oswaldo Market: “A faculdade de representação é descrita em contraposição consciente à função

¹¹ Jacobi, op. cit., 109. A partir da objeção de Jacobi ao sistema kantiano desenrolar-se-á grande parte da polêmica do período. Cassirer não deixa de ressaltar a importância histórica de Jacobi como ponto de inflexão para o debate da época: “As antinomias ocultas na coisa em si que nos afeta apareciam agora assinaladas com uma clareza e nitidez que já não era possível seguir ocultando ou passando por alto. Quem quer que se propusesse a desenvolver de um modo ou de outro a teoria kantiana teria de partir necessariamente desse resultado. Neste impulso especulativo que a doutrina de Jacobi imprime à filosofia crítica, e na influência que nesse sentido exerce sobre os pensadores que vieram depois, tais como Reinhold e Fichte, Enesidemo e Maimon, reside a verdadeira e essencial contribuição histórica deste autor” (Cassirer, op. cit., p. 50).

cognoscitiva. Representar-se um objeto com plena consciência do fato que está a acontecer não é confundível com o conhecer. Conhecer algo pressupõe o representar-se-lo, mas não vice-versa. Neste sentido, a representação é o meio do conhecimento, não é o conhecimento propriamente dito”¹². Mas o que é afinal a faculdade da representação?

Reinhold inicia explicando a distinção entre condições internas e condições externas da representação. A cada representação corresponde um sujeito representante e um objeto representado, sendo ambos distintos da representação a que pertencem. Já que portanto dela distintos, sujeito representante e objeto representado não são partes integrantes da representação, pertencendo apenas às suas condições externas, e tendo que ser separados das condições internas da representação (as quais pertencem à representação como suas partes constituintes). O termo faculdade representativa em seu sentido estrito diz respeito apenas ao conjunto daquilo que pertence às condições internas da representação, excluindo assim, como condições externas, tanto o sujeito representante quanto o objeto representado. Mas quais são as condições internas da representação?

As condições internas da representação são aquilo que no interior da própria representação fazem referência ao sujeito representante e ao objeto representado. Aquilo que se refere ao objeto representado, Reinhold chama matéria da representação; aquilo que se refere ao sujeito representante, forma da representação.

Vejamos o exemplo fornecido por Reinhold a fim de distinguir a matéria da representação de seu objeto representado. Pensemos na representação de uma árvore. Vista de longe, a matéria da representação da árvore é assaz confusa. À medida que nos

¹² Market, O. O fundamento do conhecimento. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 165.

aproximamos, a representação vai ganhando cada vez mais matéria. Ao passo que o objeto representado (a árvore), permanece sempre o mesmo.

Por sua vez, a forma da representação é aquilo mediante a qual a mera matéria se torna representação. Sendo assim, para o perfazer de cada representação são necessários dois elementos: forma e matéria.

Dito isso, Reinhold pode esclarecer um equívoco que há muito assola a filosofia: a confusão entre representação e imagem. As representações não são imagens das coisas. Afinal, como poderiam ser? Se o correspondente do objeto na representação (a matéria) não pode aparecer na consciência sem a forma da representação, como poderíamos supor que as representações são imagens dos objetos? A rosa enquanto objeto tem necessariamente de ser diferente da representação da rosa, já que a representação pressupõe a elaboração da matéria pela forma da representação. Nas palavras do próprio Reinhold: “Por isso, nenhum representado, nenhum objeto, pode ser representado na sua forma independente da forma da representação, tal como ele é *em si*, só podendo aparecer na consciência modificado pela forma da representação”¹³.

E assim começamos a nos aproximar daquilo que Reinhold entende por coisa em si. Afinal, o que seria a coisa em si senão o objeto como é em si mesmo, ou seja, o objeto ainda não elaborado pela forma da representação? Mas se as representações não são imagens das coisas, se os objetos não podem ser representados como são em si mesmos, o argumento reinholdiano precisa ser bastante claro: “A representação de um objeto na sua forma própria e independente da forma da representação, ou seja, da chamada coisa em si, é contraditória com o conceito de uma representação em geral. Isto significa que nenhuma

¹³ Reinhold, K. L. Ensaio sobre uma nova teoria da faculdade humana da representação. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 188.

coisa em si é representável”¹⁴. E se, como vimos, a representação é condição necessária do conhecimento, ao dizer que a coisa em si não é representável Reinhold está a dizer também que ela é incognoscível, testemunhando assim sua fidelidade em relação a Kant.

Desse modo, parece que Reinhold pretende excluir de sua teoria a própria noção de coisa em si, respondendo assim ao argumento de Jacobi. Mas não é exatamente isso o que segue na argumentação. Talvez também por medo de ser acusado de solipsista, Reinhold dirá agora que as coisas em si não podem ser negadas:

“Tal como os próprios objetos representáveis, as *coisas em si* também não podem ser negadas. Elas são esses mesmos objetos, na medida em que estes não são representáveis. Constituem esse algo que é o fundamento, exterior à representação, da matéria de uma representação... A coisa em si e as suas qualidades, distintas da forma da representação, não só não são nada impossível, como até são algo *indispensável* à mera representação, porque nenhuma mera representação é pensável sem matéria, e nenhuma matéria sem algo exterior à representação e desprovido da forma da representação, ou seja, sem a coisa em si”¹⁵.

Com isso, Reinhold resgata a coisa em si de modo controverso. A coisa em si aparece agora como algo indispensável à representação, na medida em que serve de fundamento exterior à matéria da representação. Ou seja, a coisa em si é o próprio objeto na medida em que determinante da matéria da representação. Reinhold não tem dúvidas ao dizer: “A *matéria* – isto é, aquilo que na representação corresponde ao objeto, distinto da representação – é *determinada* precisamente pelo objeto, cujo lugar na representação está

¹⁴ Reinhold, op. cit., p. 191.

¹⁵ Reinhold, op. cit., p. 194.

nela delegado (isto é, que ela *representa*)”¹⁶. A noção de representação ganha assim seu sentido: a matéria corresponde ao objeto que a determina, refere-se a ele, está em seu lugar, e por isso pode-se dizer que ela o representa.

Vejamos as palavras de Hartmann sobre isso: “Mas como chega então a teoria filosófica ao conceito de coisa-em-si? Evidentemente, pela receptividade da faculdade de representação. O elemento material da representação enraíza-se na coisa-em-si... A afecção do sujeito pressupõe um afectante... Reinhold não descobre contradição alguma no conceito duma coisa-em-si que existente condiciona materialmente a representação”¹⁷.

A ironia de Hartmann não é descabida. De fato, se Reinhold retorna à noção de dados afectantes que determinam a representação, parece que voltamos ao ponto problemático. E a própria terminologia do “dado” (que já causara tantos problemas a Kant)

¹⁶ Reinhold, op. cit., p. 183.

¹⁷ Hartmann, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1976, p. 18-19. Em defesa de Reinhold, podemos certamente argumentar que esse continuador da filosofia kantiana procura a seu modo resolver os problemas que foram detectados em Kant por Jacobi. Deve-se dizer que a coisa em si reinholdiana é um mero referente externo, irrepresentável (e portanto incognoscível), e que o grande mérito de Reinhold foi solapar a concepção ocular da representação (afinal, as representações não são imagens das coisas). Entretanto, a terminologia de Reinhold continua a dar margem aos velhos problemas que foram apontados por Jacobi. Vemos Reinhold falar, conforme já citado, em um “dado”, como também nas coisas em si como “esse algo que é o *fundamento, exterior à representação, da matéria de uma representação*”. Portanto, é difícil conceber que Reinhold tenha conseguido fugir do problema da afecção, na medida em que as coisas em si permanecem fundamento da representação. Cassirer (além de Hartmann) vê na concepção de coisa em si em Reinhold a continuação dos mesmos problemas legados por Kant. E assim que nos diz Cassirer, por exemplo: “A ‘coisa em si’ pode ser designada agora, conjuntamente, como ‘o mais desnudo de todos os conceitos’ e como o fundamento real e efetivo de todas as particularizações da representação” (Cassirer, op. cit., p. 73). Ou ainda: Reinhold “se vê obrigado a aferrar-se com tanta maior força a um complemento *metafísico-objetivo*. E este intento o leva cada vez mais às insolúveis contradições de sua teoria da ‘coisa em si’” (Cassirer, op. cit., p. 78). Diz também Cassirer que Reinhold “reduz toda a variedade das *diferenças ideais* que se apresentam a nossa consideração a uma só *relação básica real*, que é a existente entre o efeito e o contra-efeito. E, ao transformar deste modo os pontos de vista ideais em efeitos reais entre coisas existentes em si, reincide diretamente – como Enesidemo o reprova, com razão – no método da *ontologia dogmática*” (Cassirer, op. cit., p. 84-5). Enfim, seja Reinhold realmente dogmático ou não, o que vale lembrar aqui é que assim ele foi lido por Schulze, de cuja crítica trataremos a seguir. Além disso, cabe também lembrar que a tentativa de Reinhold de resolver o problema da afecção é vista como malograda pelo próprio Schopenhauer. Nos *Fragmentos para a história da filosofia*, ao tratar do problema da coisa em si, frisa o filósofo de Dantzig que Reinhold conduziu a defesa de Kant “sem particular sucesso” (Schopenhauer. *Fragments para a história da filosofia*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 80).

volta a aparecer ao final do texto, quando Reinhold defende-se da acusação de solipsismo: “Só por isso é que a representação não pode ser referida exclusivamente ao sujeito, pois há algo que está presente nela, e na medida em que está presente nela, que não surge pela ação da mente, que é o *dado*. É o conjunto do ser-dado da matéria e do produzir a forma sobre a matéria dada que constitui propriamente a história da geração de cada representação”¹⁸.

Mas por que Reinhold dá esse possível passo atrás e volta a cair no problema da afecção? Bonaccini sustenta a hipótese de que as coisas em si não podem ser suprimidas do sistema porque tal supressão faria Reinhold afogar-se no solipsismo:

“As coisas em si não podem ser negadas porque negá-las conduz justamente ao solipsismo. Devem ser *pensadas* como aquele fundamento exterior que independente da forma da representação nos permite falar de um objeto diferente da representação. Ainda que não possam ser representadas, pensa Reinhold, é preciso admitir que existem para que os objetos da representação não afundem no mar das meras representações. Sem coisa independente da representação não há impressão; sem impressão reduz-se a matéria da representação a um objeto que também é uma representação. Por isso devemos nos representar a possibilidade da coisa em si...”¹⁹.

Assim, mesmo após um longo percurso que culmina na concepção da coisa em si como irrepresentável, Reinhold, precisando fugir do solipsismo, acaba por cair novamente no problema da afecção que fora detectado por Jacobi²⁰.

¹⁸ Reinhold, op. cit., p. 199.

¹⁹ Bonaccini, op. cit., p. 62.

²⁰ Também Cassirer sustenta que Reinhold incorre finalmente em dogmatismo. Diz o comentador: “A reincidência em dogmatismo é inegável, pois com isso o que se abandona é precisamente o pensamento crítico fundamental segundo o qual as condições do ser não são determináveis senão por meio das condições do saber” (Cassirer, op. cit., p. 74).

Vimos portanto como a tentativa reinholdiana, embora certamente muito engenhosa, não consegue responder à altura as objeções de Jacobi, o que leva Hartmann a declarar sem ressalvas: “Reinhold falhou de maneira catastrófica no ponto em questão, e viu-se assim arrastado para o lado realista, sem a menor idéia do alcance da sua incongruência”²¹. A resposta cética virá com toda sua força na pena de Gottlob Ernst Schulze.

O ataque cético desferido pelo Schulze do *Aenesidemus* ao criticismo é sobremodo parecido com o argumento de Jacobi. Também em Schulze está em jogo o problema da afecção, e também o cético detecta uma contradição interna ao idealismo transcendental. Contudo, pelo menos duas diferenças pontuais devem ser notadas, e são elas que queremos ressaltar aqui.

A primeira diz respeito ao alvo do ataque de Schulze. Se Jacobi volta seu argumento em 1787 para o Kant da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, o *Aenesidemus* de Schulze, escrito já em 1792, não volta mais suas armas diretamente contra Kant, mas contra o seu intérprete oficial: ou seja, o alvo de Schulze é certamente a Filosofia Elementar de Reinhold. Basta citarmos uma passagem na qual Schulze expõe o que entende por “crítica da razão” – insistindo nas noções de matéria e forma - para que percebamos como é a Filosofia Elementar que está sob ataque do cético:

“Segundo ela [a crítica da razão], todo o nosso conhecimento começa com a experiência, e, na verdade, existem, fora de nós, objetos que afetam os nossos sentidos e, em parte, suscitam, por si, representações e, em parte, põem em atividade o nosso entendimento, para elaborar a matéria-prima das impressões sensoriais. O nosso conhecimento de experiência é, pois, como pretende ter demonstrado a crítica da razão, constituído por dois elementos: uma *matéria*, que nos foi dada

²¹ Hartmann, op. cit., p. 36.

através dos sentidos por objetos exteriores a nós, e uma certa *forma* de os ordenar, suscitada junto à matéria através da faculdade de conhecer; e assim como é certo que esta forma procede da faculdade interna de pura intuição e pensamento, acionada por ocasião da impressão sensorial, com igual certeza acontecerá também, segundo ela, que objetos *realiter* existentes forneçam ao conhecimento toda a matéria e daí constituam os fundamentos das nossas representações”²².

Uma segunda diferença, embora sutil, entre o argumento de Schulze e o de Jacobi é a maior “tecnicidade” do argumento cético. Se Jacobi falava numa contradição em geral dentro do sistema crítico (a saber, que sem as coisas em si não é possível penetrar no sistema, mas com elas não é possível nele permanecer), Schulze vai a fundo nessa contradição e, para demonstrar a mesma tese, constata que a contradição está entre os pressupostos da Estética Transcendental e os resultados da Dedução Transcendental das categorias. A saber, enquanto a Estética Transcendental exige que as coisas em si afetem a sensibilidade, a Dedução Transcendental das categorias proíbe a aplicação das categorias (no caso em questão, de causa e realidade) a tudo aquilo que não é fenômeno, ou seja, às coisas em si mesmas. O argumento de Schulze fala por si:

“Ora, se compararmos apenas os resultados da crítica da razão com as premissas que contem, facilmente se poderá detectar a contradição existente entre os mesmos. Segundo a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, que a crítica da razão apresentou, as categorias *causa* e *realidade* poderão aplicar-se apenas a intuições empíricas, apenas a qualquer coisa que tenha sido percebida no tempo, e, para além desta aplicação, essas categorias não terão nem sentido nem significado. O objeto para além das nossas representações (a coisa em si) que, segundo a crítica da razão, terá fornecido o material das intuições através do influxo sobre a nossa

²² Schulze, G.E. Ensidemo. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 260-261.

sensibilidade, por sua vez, também não é em si uma intuição ou uma representação sensível, mas deve ser algo de *realiter* distinto e independente das mesmas; não pode, portanto, aplicar-se a esse objeto, segundo os próprios resultados da crítica da razão, nem o conceito de *causa*, nem tão-pouco o conceito da *realidade* e se é certa a dedução transcendental das categorias que a crítica da razão apresentou, também é errado e falso um dos princípios fundamentais da mesma: que todo o conhecimento começa com a ação de objetos objetivos sobre o nosso ânimo”²³.

Portanto, vemos assim como o argumento schulzeano é, por assim dizer, uma sofisticação do argumento de Jacobi. O sentido é praticamente o mesmo, sofisticado por uma maior minúcia técnica e por um ataque ao problema da afecção que se evidencia mais facilmente com a Filosofia Elementar de Reinhold. Novamente trata-se de acusar a filosofia crítica (representada agora por seu divulgador oficial) de dogmatismo²⁴.

²³ Schulze, op. cit., p. 262-263.

²⁴ Ainda que o alvo de Schulze seja Reinhold (pois a questão da afecção fica mais evidente na Filosofia Elementar), é difícil não pensar (tendo em vista, por exemplo, aquela passagem em B33 da *Crítica da Razão Pura*) como o argumento também atinge o próprio Kant. Hartmann, no entanto, sugere que o ataque de Schulze torna-se muito mais poderoso após a interpretação reinholdiana da doutrina de Kant: “O raciocínio que infere as condições é, em geral, um raciocínio causal e supõe já a categoria de causalidade. Se concebe as condições do conhecimento como causas reais do conhecimento, concebe-as como causas ‘que são em-si’. Isto é de especial importância para a receptividade reinholdiana que, além das suas causas interiores formais, supõe, todavia, a causa externa, isto é, o afectante. Como a Filosofia Elementar provou, uma coisa-em-si só pode existir na matéria empírico-objetiva. Aqui, portanto, a categoria de causalidade é aplicada inadvertidamente à coisa-em-si, quando a dedução dos conceitos da razão pura ensina expressamente que as categorias só são aplicáveis aos objetos de experiência possível, isto é, aos fenômenos. Aqui é fácil ao cético opor Kant a Kant” (Hartmann, op. cit., p. 25).

Além disso, Hartmann lança luz sobre um problema que também deve ser levado em consideração: a hipótese reinholdiana de que as coisas em si devem ser “concebíveis” (hipótese que, a nosso ver, não parece ser muito distinta da formulação kantiana) conduz a um problema. Na visão de Hartmann, ao dizer que as coisas em si são concebíveis já estaria implicada a sua admissão como causa do conhecimento: “A tese de Reinhold de que as coisas-em-si não são cognoscíveis, mas são concebíveis, é falsa; pois esta possibilidade de pensá-las implica na verdade a hipótese da coisa-em-si como causa do conhecimento, e deste modo se supõe como conhecido um aspecto essencial da coisa-em-si. Ora bem: ou a coisa-em-si não é a causa da afecção ou ela não é incognoscível. Estas teses não podem coexistir. A contradição nelas é evidente: a mesma teoria que impede que o conhecimento infira a coisa-em-si constrói-se precisamente sobre esta inferência. Se as coisas-em-si são incognoscíveis, nem se pode saber se elas são ou não causas do conhecimento. Mas se são cognoscíveis, desmorona-se no nada o resultado da *Crítica* e estão abertos de novo os portões da velha metafísica” (Hartmann, op. cit., p. 25-26).

Dessa problemática entre Reinhold e Schulze surge diretamente a posição de Fichte em relação à coisa em si. Se por um lado Fichte admite que foi Reinhold quem o alertou para a necessidade de um primeiro princípio que fundasse a filosofia crítica, por outro lado Schulze teria razão em criticar o primeiro princípio encontrado por Reinhold. Para Fichte, o primeiro princípio não poderá ser um fato empírico (como o princípio da consciência reinholdiano), uma *Tatsache*, e sim uma *Tathandlung*: uma ação originária e fundadora. Assim, Fichte encontrará seu primeiro princípio na ação originária da autoposição do Eu.

Além disso, a posição que Fichte adotará em relação ao problema da coisa em si torna-se mais compreensível se prestarmos bastante atenção nas palavras introdutórias à sua filosofia na *Primeira introdução à doutrina da ciência* (1797): “Atenta em ti próprio: desvia o teu olhar de tudo o que te rodeia e dirige-o para o teu íntimo – é esta a primeira exigência que a filosofia tem para com o seu aprendiz. Não se trata de nada que te seja exterior, mas apenas de ti próprio”²⁵.

Mas vejamos então como o problema da coisa em si é tratado por Fichte. Primeiramente tentemos ver como Fichte entende a polêmica da coisa em si entre os kantianos e antikantianos de seu tempo, ao mesmo tempo em que mostraremos como a saída fichteana aponta para a supressão da noção de coisa em si.

Na *Segunda introdução à doutrina da ciência*, Fichte procura fazer um balanço do problema da coisa em si. Para ele, toda a polêmica teria sido evitada se se houvesse lido com atenção o Apêndice de Jacobi que citamos no começo deste trabalho. Nesta obra, como vimos, Jacobi recolhe e cita várias passagens da letra de Kant que nos fazem acreditar

²⁵ Fichte, J. G. Primeira introdução à doutrina da ciência. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 315-316.

que a filosofia kantiana não se refere nunca a “objetos fora de nós” como coisas em si. Para Fichte, tais passagens dariam conta de provar a posição kantiana como dispensando lançar mão de coisas em si.

Para provar isso, Fichte se pergunta o que é o kantismo dos novos “kantianos” (sem citar explicitamente quem sejam esses kantianos, mas eximindo nomeadamente Schulz e Reinhold do ataque). Tais kantianos aplicam a categoria de causa às coisas em si, tornando-as fundamento dos fenômenos (como bem demonstraram Jacobi e Schulze). Tal aplicação, naturalmente, aparece aos olhos de Fichte como dogmática. Mas o que é a coisa em si para Kant? Eis a pergunta que Fichte nos faz agora. A resposta é conhecida: um *númeno*²⁶. E um *númeno* é algo que é pensado por nós apenas como complemento do fenômeno, e que portanto existe apenas para o nosso pensamento. No entanto, esses kantianos avançam o sinal e afirmam que esse *númeno* (a coisa em si), cujo pensamento surgiu justamente por conta do fenômeno (a fim de servir-lhe como complemento), é agora a causa mesma do fenômeno. Nas palavras de Fichte:

“Este pensamento de uma coisa em si está fundamentado na sensação, e a sensação, por sua vez, pretendem-na eles fundamentada no pensamento de uma coisa em si. O seu globo terrestre assenta sobre o grande elefante e o grande elefante... assenta sobre o globo terrestre. Segundo eles, a coisa em si, que é um mero pensamento, há-de *atuar* sobre o Eu! – Será que esqueceram já o seu primeiro discurso? Será que a sua coisa em si, que ainda há pouco não passava de um mero pensamento, é agora algo diferente de um mero pensamento? Ou pretendem, com toda a seriedade,

²⁶ Embora talvez a coisa em si não seja exatamente sinônimo de número, é assim que Fichte parece interpretar a filosofia de Kant. Pois diz Fichte: “Kant fala, de fato, de uma coisa em si? O que é afinal, para ele, esta coisa? Um *númeno*, como podemos ler em muitas passagens dos seus escritos” (Fichte, J. G. Segunda introdução à doutrina da ciência. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 347).

atribuir a um mero pensamento o predicado exclusivo da realidade, da eficácia? (...) Sei perfeitamente que o kantismo dos kantianos é, na verdade, o sistema que acaba de ser descrito; que, de fato, contem esta junção do dogmatismo mais grosseiro, o qual pretende que as coisas em si provocam impressões em nós, e do idealismo mais decidido, que pretende que todo o ser apenas surge através do pensar da inteligência, e que nada sabe de um outro ser”²⁷.

Assim, esse “kantismo dos kantianos”, ao fazer tal uso indevido da noção de coisa em si, incorre no “dogmatismo mais grosseiro”²⁸. Fichte vai então trilhando seu caminho: é preciso acabar com o abuso cometido com a noção de coisa em si. Tal abuso, diz Fichte, embora não possa ser atribuído a Kant, tem suas raízes em problemas que Kant deixou por solucionar. Dado que em Kant as formas puras da intuição apareciam como meras formas da faculdade humana da representação, foi possível cogitar a hipótese de coisas que existissem para uma outra faculdade de representação que não a humana. Kant mesmo autorizou tal cogitação ao freqüentemente distinguir as coisas como são para nós e as coisas como são em si mesmas. Porém, para Fichte, tal distinção deveria valer apenas provisoriamente. Assim, embora para Fichte Kant não pressuponha de modo algum as coisas em si como afectantes da sensibilidade, ao falar em coisas em si o velho mestre deu

²⁷ Fichte, J. G. Segunda introdução à doutrina da ciência. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 347-348.

²⁸ Isso é o que já observara Schulze. Entretanto, para Fichte, até mesmo Schulze permanece preso a este dogmatismo quando exige (em seu *Enesidemo*) que o conhecimento consista na ligação entre as nossas representações e algo que exista independentemente delas, ou seja, coisas em si. Assim, para Fichte, Schulze comunga do mesmo preconceito dogmático dos kantianos: “E temos assim então na base deste novo ceticismo, de forma totalmente clara e determinada, o velho abuso que, à exceção de Kant, foi praticado com uma coisa em si, abuso contra o qual nem este nem Reinhold... de modo algum se manifestaram de forma suficientemente forte e clara; e esse abuso foi a fonte comum de todas as objeções, tanto céticas como dogmáticas, que se ergueram contra a filosofia crítica” (Fichte, Recensão de Enesidemo. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 311). Essa passagem nos mostra também a ambivalência da posição de Fichte em relação a Reinhold: se para Fichte seria injusto atribuir a Reinhold aquele “dogmatismo mais grosseiro” dos novos kantianos, também é preciso salientar que Reinhold não se manifesta de maneira “suficientemente forte e clara” a respeito da coisa em si.

margem a interpretações errôneas de sua doutrina. Nas palavras de Rubens Rodrigues Torres Filho: “... isso só foi possível porque Kant fala ainda uma linguagem inocente: não se interroga sobre as condições de possibilidade de seu próprio discurso teórico, e somente a coerência do seu *fazer* (a eficácia da Crítica) pode suprir as deficiências do seu *dizer* (a presença de palavras como ‘receptividade’ ou ‘coisa em si’, pronunciadas sem ressalva)”²⁹.

Sendo assim, Fichte precisará salvar o espírito kantiano em detrimento de sua letra. Ao analisar a filosofia kantiana a partir de uma visão do todo, fica claro para Fichte que não pode subsistir algo como uma coisa em si nesse sistema.

A partir daí, torna-se patente que a tarefa de Fichte será negar qualquer trânsito entre um exterior e um interior, explicando todo o conhecimento a partir de determinações internas, a fim de assim suprimir a própria noção de coisa em si. Isso é dito com todas as letras na *Recensão de Enesidemo*: “Mas a questão é justamente a de um trânsito do exterior ao interior, ou vice-versa. A tarefa da Filosofia Crítica é, justamente, mostrar que não necessitamos de um trânsito, que tudo o que aparece em nosso espírito há de explicar-se e compreender-se totalmente a partir dele mesmo... [a Filosofia Crítica] nos mostra o círculo do qual não podemos sair”³⁰.

Mas antes de vermos o veredicto final de Fichte sobre a coisa em si, cabe ainda observar por que Fichte não acha que Kant falava dogmaticamente da noção de coisa em si (bem como de seus correlatos essenciais, como a “receptividade” e a “afecção”). Tal observação virá a partir da análise feita por Fichte da produção do “objeto” na filosofia kantiana.

²⁹ Torres Filho, R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975, p. 105.

³⁰ Fichte, J. G. *Reseña de Enesidemo*. Madrid: Hiperión, 1982, p. 75-76.

Na *Segunda introdução à doutrina da ciência*, Fichte diz que se recusa a admitir qualquer afirmação de dogmatismo por parte de Kant (notadamente, admitir que Kant possa explicar a sensação a partir de uma coisa que existe em si fora de nós). Tal admissão culminaria ao mesmo tempo em admitir a *Crítica da Razão Pura* como “obra do mais singular acaso, e não como obra de uma cabeça”³¹. Se levarmos em consideração o conjunto da filosofia crítica, podemos sacrificar aquelas poucas passagens nas quais a letra de Kant parece se contradizer (e onde seus intérpretes encontram a fonte do seu dogmatismo) às muitas passagens nas quais Kant expressa um idealismo transcendental decidido.

Indo a fundo nas passagens onde Kant parece exprimir dogmatismo, Fichte percebe que nelas o criador da filosofia crítica fala em “objetos”. Fichte cita então uma passagem na qual Kant explica a produção dos objetos: “É o entendimento, diz Kant (p. 221 do ensaio sobre Jacobi) que aduz o objeto ao fenômeno, *articulando numa consciência* o seu caráter de multiplicidade. Dizemos então que conhecemos o objeto, quando produzimos a unidade sintética da intuição no múltiplo, e o conceito desta unidade é a representação do objeto = *X*. *Este = X não é, todavia, o objeto transcendental (ou seja, a coisa em si), pois dele nem sequer tanto sabemos*”³².

Essa citação de Kant deixa claro, para Fichte, que o filósofo de Königsberg está se referindo apenas a esse objeto, produzido pelo entendimento, quando fala em afecção e receptividade. Mas como explicar a afecção e a receptividade a partir dessa concepção

³¹ Fichte, J. G. Segunda introdução à doutrina da ciência. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 350.

³² Fichte, J. G. Segunda introdução à doutrina da ciência. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 351.

“fenomênica” do objeto? É o que Fichte tenta fazer a seguir. Para Fichte, toda a questão da afecção se passa no domínio do mero pensamento:

“O que é afinal o objeto? Aquilo que é aduzido ao fenômeno pelo entendimento, *um mero pensamento*. - O objeto afeta; *qualquer coisa que é apenas pensada afeta*. Que significa, então, isto? Se eu possuir uma centelha de lógica que seja, direi que significa apenas que o objeto afeta na medida em que é, portanto, *é apenas pensado enquanto afectante*. Ora, o que é a capacidade de receber representações pelo modo como somos afectados pelos objetos? Visto que nos limitamos a pensar a afecção propriamente dita, pensamos também apenas, sem dúvida, o que lhes é comum: ela também não passa de um mero pensamento. Se pões um objeto, pensando que ele te afectou, pensas-te *neste caso* a ti próprio como *afectado*; e quando pensas que isto acontece com *todos* os objetos da tua percepção, pensas-te como *afectável em geral*, ou, por outras palavras: atribuis a ti próprio receptividade ou sensibilidade *através deste teu pensamento*. Assim o objeto, enquanto dado, *também só é pensado...*”³³.

Portanto, o objeto não é senão um produto do pensar. Não há como falar dele como algo independente do pensamento, como uma coisa em si. E com isso Fichte pretende explicar por que Kant não vê problemas ao falar em ‘receptividade’ ou ‘afecção’: tudo se passa no domínio do pensamento. Com essa gênese da constituição do objeto, podemos agora começar a vislumbrar a posição fichteana sobre a coisa em si.

Para Fichte, não será possível falar em coisas em si mesmas no domínio da filosofia crítica. Nenhuma coisa em si poderá ser pensada porque todo o pensamento é gerado mediante a atividade do Eu. E com isso podemos finalmente chegar ao veredicto de Fichte sobre a coisa em si. Não é preciso grande reviravolta para perceber em que consistirá tal

³³ Fichte, J. G. Segunda introdução à doutrina da ciência. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 351-352.

veredicto: a saber, para Fichte a coisa em si será apenas um “não-pensamento”. Vejamos como.

Na *Recensão de Enesidemo*, Fichte deixa claro que algo como uma coisa em si é contraditório. Afinal, o jogo que perfaz toda a Doutrina da Ciência dá-se entre um Eu e um Não-Eu (a posição de cada um deles é dada nos dois primeiros princípios, ao passo que sua síntese é dada no terceiro). Sendo assim, como poderia haver uma coisa em si? Todo Não-Eu já remete necessariamente ao Eu. Aquele círculo do pensamento, aquela negação do trânsito entre exterior e interior e aquela demonstração de que o objeto é constituído a partir do pensamento aparecem agora como uma impossibilidade absoluta de pensar uma coisa que não se refira ao Eu. É assim que Fichte explica tal movimento: “... todo o Não-Eu só é para o Eu; ele recebe todas as determinações deste ser *a priori* apenas através da sua relação com um Eu... resultaria daqui que uma coisa em si, na medida em que deve ser um Não-Eu que não está em oposição a um Eu, se contradiz a si mesma, e que a coisa efetivamente em si é constituída tal como tem de ser pensada por todo o Eu inteligente pensável...”³⁴.

Assim, torna-se agora absurdo falar de coisas em si completamente diferentes do pensamento que delas fazemos. Afinal, quando as coisas são faladas ou pensadas já deixam necessariamente de ser em si mesmas e independentes da subjetividade. Por isso, observa Rubens Rodrigues Torres Filho, “nunca ninguém *pensou* verdadeiramente uma coisa em si, algo que existisse fora do pensamento e tivesse ‘realidade e propriedades, independentemente de qualquer inteligência’”³⁵.

³⁴ Fichte, J.G. *Recensão de Enesidemo*. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 312.

³⁵ Torres Filho, op. cit., p. 106.

E assim chegamos ao veredicto de Fichte sobre a coisa em si: ela não passa de um não-pensamento (*Nicht-Gedanke*). E é também na *Recensão* que encontramos tal veredicto expressamente formulado: “uma coisa que tenha existência e certas qualidades em si e independente de uma faculdade de representação qualquer é uma *fantasia, um sonho, um não-pensamento*”³⁶.

Concebendo a coisa em si como um resquício dogmático no interior da filosofia crítica, Fichte acaba portanto seguindo o conselho de Jacobi e abraçando o idealismo radical³⁷. E aqui se poderia colocar a questão: será que, no intuito de fugir ao dogmatismo, não acaba Fichte por recair no temido solipsismo (num movimento inverso ao de Reinhold [e também Kant, na opinião de Jacobi], que a fim de fugir do solipsismo incorreu em dogmatismo)? Bonaccini também levanta tal questão: “A objeção que cabe fazer a Fichte é

³⁶ Fichte, J. G. *Reseña de Enesidemo*. Madrid: Hiperión, 1982, p. 78.

³⁷ A assunção do idealismo por Fichte (e sua conseqüente recusa ao dogmatismo) depende em grande medida de seu veredicto sobre a coisa em si. Entender esse movimento é entender por que a supressão da coisa em si é tão importante no interior da obra fichteana: ela é uma marca que difere o idealismo do dogmatismo. É preciso perceber como Fichte associa diretamente a noção de coisa em si ao dogmatismo. Sendo assim, a supressão da noção de coisa em si não é de modo algum apenas accidental no sistema fichteano: ao contrário, na medida em que tal supressão distingue o idealismo do dogmatismo, ela é mesmo um ponto nevralgico no qual se apóia a filosofia de Fichte.

Na *Primeira introdução à doutrina da ciência*, texto no qual Fichte procura exprimir a diferença entre dogmatismo e idealismo, a coisa em si aparece como marca distintiva dos sistemas dogmáticos: “Na experiência, estão inseparavelmente ligadas a *coisa*, aquilo que deve ser determinado independentemente da nossa liberdade e pelo qual se deve orientar o nosso conhecimento, e a *inteligência*, que deve conhecer. O filósofo pode abstrair de uma delas, e então abstraiu da experiência e elevou-se acima dela. Se abstrair da primeira mantém uma inteligência *em si*, quer dizer, abstrai da sua relação com a experiência; se abstrair da última, mantém uma coisa *em si*, quer dizer, abstrai de que ela se manifesta na experiência – como fundamento explicativo da experiência. O primeiro processo denomina-se *idealismo*, o segundo *dogmatismo*” (Fichte, J. G. *Primeira introdução à doutrina da ciência*. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 318).

Assim, a coisa em si é aquilo que caracteriza o modo dogmático de pensar. Obviamente, Fichte não quer erigir um sistema dogmático. Ao contrário, vê-se a si mesmo como um idealista. Portanto, para refutar o dogmatismo foi preciso atacar diretamente a noção de coisa em si, fazendo desta noção uma “quimera”. E Fichte avança mostrando como é possível refutar o dogmatismo: “O princípio daquele, a coisa em si, nada é e não tem realidade – como o seu defensor tem que reconhecer – para além daquela que lhe deve advir do fato de a experiência só poder ser explicada a partir da coisa em si. O idealista destrói esta prova ao explicar a experiência de uma outra maneira, negando portanto precisamente aquilo sobre que assenta o dogmatismo. A coisa em si torna-se uma quimera absoluta; já não há motivo para a ter de admitir; e com isto cai por terra toda a construção dogmática” (Fichte, J.G. *Primeira introdução à doutrina da ciência*. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 322).

em que medida não se recai no solipsismo, se tudo deve ser gerado pelo eu. Essa é uma consequência evidente que já se aventura desde Jacobi e perpassa todos os pensadores que participam da polêmica de uma maneira ou de outra”³⁸.

Afinal, se toda a filosofia se move dentro desse círculo do pensamento, se não há espaço para coisas em si, poderíamos bem pensar que Fichte acaba recaindo nesse velho fantasma do solipsismo que assombrou todos aqueles que se debruçaram sobre o problema da coisa em si antes dele. Demonstrar a pertinência ou não de tal acusação é tarefa que excede os propósitos do presente trabalho; entretanto, cabe aqui observar que essa acusação (justa ou não) gerou frutos na história da filosofia. Basta lembrarmos que Schopenhauer vê em Fichte um idealista subjetivo³⁹. Onde Schopenhauer, como veremos, procurará resgatar a noção de coisa em si.

Portanto, após a análise dos movimentos internos que integram a polêmica da coisa em si em autores pós-kantianos, chegamos a uma constatação: grande parte da polêmica da filosofia pós-kantiana se desenvolve em forma pendular. Aqueles que se consideram seguidores da obra de Kant precisam transitar no limite tênue entre o solipsismo implicado na supressão da coisa em si e o dogmatismo porventura decorrente de sua admissão. Quando pendem demais para um dos lados, são acusados ora de solipsismo,

³⁸ Bonaccini, op. cit., p. 115.

³⁹ Schopenhauer trata de Fichte, por exemplo, no parágrafo 5 d’*O mundo como Vontade e representação*. Neste parágrafo, Schopenhauer divide o dogmatismo entre idealismo e realismo. Se o dogmatismo realista (dividido em várias espécies, as quais não convém aqui explicar) faz da representação um efeito do objeto (em si), o dogmatismo idealista, do qual Fichte é o representante, faz do objeto um efeito do sujeito. Outra referência direta, e no mesmo sentido, de Schopenhauer a Fichte aparece em seus *Fragmentos para a história da filosofia* (São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 84): “... surge Fichte, que, já que a coisa-em-si estava em descrédito, preparou depressa um sistema sem qualquer coisa-em-si, rejeitando com isso a admissão de qualquer coisa que não fosse apenas nossa representação e deixando, assim, o sujeito cognoscente ser tudo ou tudo produzir a partir de seus próprios recursos”.

ora de dogmatismo. Assim, os herdeiros da polêmica precisarão se mover a partir desse pêndulo, se quiserem continuar kantianos: estarão entre o solipsismo e o dogmatismo. É exatamente esse movimento que veremos na filosofia de Schopenhauer.

Capítulo 1 - A função do corpo na teoria do conhecimento

Como foi visto na introdução histórica, Schopenhauer – que se proclama legatário da filosofia crítica - herda de sua tradição um problema bastante claro: como erigir uma filosofia que não recaia nem no dogmatismo nem no solipsismo.

Jacobi denunciara o dogmatismo de Kant ao inferir a coisa em si como causa do fenômeno; Reinhold tentara resolver esse problema através de sua teoria da representação, mas, segundo a crítica de Schulze, recaiu ele mesmo em dogmatismo, após flertar com o solipsismo. Fichte tentou a seu modo dar conta do problema do dogmatismo, mas, pelo menos segundo Schopenhauer, tal tentativa recaiu em solipsismo.

Assim, Schopenhauer precisa construir uma filosofia que, em primeiro lugar, não dependa de qualquer relação causal entre coisa em si e fenômeno e, em segundo lugar, não pague (como resultado mesmo dessa independência) o alto preço do solipsismo. A primeira etapa dessa construção virá em sua teoria do conhecimento, ao passo que a segunda etapa virá em sua metafísica. Em ambas as etapas, procuraremos mostrar como o corpo fará parte da operação que permitirá escapar desses dois obstáculos legados pela tradição crítica.

Este capítulo, portanto, tem por objetivo mostrar como o corpo possui um papel extremamente relevante na epistemologia schopenhaueriana, na medida em que é operador central na busca de Schopenhauer por escapar do dogmatismo em sua teoria do conhecimento. Vejamos como.

a) Representações imediatas e representações de coisas reais. Sensação e intuição

Para erigir uma teoria do conhecimento não-dogmática, Schopenhauer lançará mão de uma distinção no domínio das representações: a distinção entre representações de coisas reais e representações imediatas (também chamadas representações por excelência). O conhecimento do mundo como representação efetuar-se-á justamente na passagem das representações imediatas às representações de coisas reais. Tal passagem assume, paralelamente, a marca da passagem da mera sensação à intuição. Mas antes de saber como ocorre essa passagem (e por que o corpo é seu operador essencial), precisamos ter claro o que são essas distinções.

Lembremos que Schopenhauer recupera grande parte da Estética Transcendental kantiana. Assim como Kant, o filósofo de Dantzig afirma que a intuição opera com duas formas: a forma do sentido interno (tempo) e a forma do sentido externo (espaço). É a partir dessa concepção das formas da intuição que nascerá a distinção entre representações imediatas e representações de coisas reais.

Schopenhauer utiliza a expressão “representações imediatas” (*unmittelbare Vorstellungen*) já na *Dissertação*, em seu parágrafo 20, intitulado “Sobre a presença imediata das representações” (*unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen*). Nele, o filósofo não faz senão frisar que, num primeiro momento da consciência, as representações ainda não nos aparecem sob as duas formas da intuição, mas apenas sob a forma do sentido interno: apenas no tempo. Assim, imediatamente, as representações nos surgem apenas como representações temporais, sem haver qualquer dimensão espacial. O sentido externo surgirá apenas posteriormente no domínio das representações, como aquele que, de certo modo, percebe as percepções iniciais do sentido interno. Vejamos mais de perto as palavras

do filósofo: “... o sujeito conhece imediatamente apenas pelo sentido interno, sendo o sentido externo o objeto do sentido interno que percebe as percepções do primeiro, o sujeito está portanto submetido somente, no que tange à presença imediata das percepções em sua consciência, às condições do tempo a título de forma do sentido interno”⁴⁰. Essas são as representações imediatas. E o que são as representações de coisas reais? Justamente aquelas nas quais está presente, além do sentido interno, também o sentido externo.

Schopenhauer chama de coisas reais⁴¹ aquelas representações que trazem consigo ambas as formas da intuição: espaço e tempo. Tais representações, como o filósofo costuma dizer, são representações “completas” (*vollständige*), representações que perfazem a totalidade da experiência. Nelas, havendo a dimensão espacial, já aparece aqui aquilo que Schopenhauer costuma chamar de “fora de nós”.⁴²

Ao lado dessa distinção entre representações imediatas e representações de coisas reais anda paralela a distinção entre sensação e intuição. Tal distinção procura definir os limites entre o subjetivo e o objetivo na teoria do conhecimento de Schopenhauer. Por ora, basta dizermos que a sensação é puramente subjetiva, ao passo que a intuição é objetiva.

Para Schopenhauer, a sensação é subjetiva porque “surda e vegetal”, não remetendo a nada exterior. A intuição, por seu lado, é objetiva porque já possui a dimensão

⁴⁰ Schopenhauer, Arthur. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. In: *Sämtliche Werke* (org. Paul Deussen), Band III. München: R. Piper & Co., 1912, § 20, p. 23.

⁴¹ A expressão “coisa real” (*reale Dinge*) pode conduzir a um equívoco, caso não seja corretamente compreendida. Seria possível inicialmente pensar, sobretudo com base no texto schopenhaueriano *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*, que as coisas reais em questão possuem relação com as coisas em si, como se as coisas em si mesmas fossem aqui representadas. Não se trata disso, de modo algum. Quando Schopenhauer fala em representações de coisas reais na *Quádrupla raiz*, o que está em foco são apenas aquelas representações completas, distintas das representações imediatas. Não há, neste âmbito, qualquer referência às coisas em si.

⁴² Estamos frisando esse aspecto do “fora de nós” pela importância que ele adquirirá no decorrer desta parte do trabalho. Mais à frente, veremos exatamente o que quer dizer esse “fora de nós” e quais problemas ele pretende resolver.

do espaço, remetendo assim a algo “fora de nós”. Schopenhauer é muito claro a esse respeito:

“Pois que coisa pobre, definitivamente, é a sensação! Mesmo nos órgãos dos sentidos mais nobres, ela é apenas um sentimento local, específico, capaz de algumas variações no círculo de sua espécie, mas entretanto sempre subjetivo em si e, como tal, não podendo conter nada de objetivo, conseqüentemente nada que se assemelhe a uma intuição. Pois a sensação, de qualquer espécie que ela seja, consiste num fato que se produz no próprio organismo, limitado, como tal, à região subcutânea e não podendo por isso conter por si mesma nada que esteja situada além da pele e portanto fora de nós”⁴³.

Assim, neste momento a distinção entre subjetivo e objetivo ainda é muito mais corriqueira do que filosófica: subjetivo aqui é aquilo que está limitado à região “subcutânea”, enquanto objetivo é aquilo que está “além da pele”. Mais à frente neste capítulo, veremos como a distinção entre subjetivo e objetivo possuirá, a partir do velho Schopenhauer, um caráter mais sofisticado.

Formulando por ora a diferença entre subjetivo e objetivo desse modo, fica fácil perceber como a distinção entre sensação e intuição corre paralela à distinção entre representações por excelência e representações de coisas reais. Em ambas, o que está em jogo é a presença ou não do espaço na representação; por outras palavras, o que está em jogo é a remissão ou não a algo fora de nós.

Mas, afinal, por que precisávamos explicar essas distinções? A saber, porque será na passagem das representações imediatas às representações de coisas reais (ou, se preferirmos, na passagem da sensação à intuição) que o corpo terá um papel na resolução

⁴³ Schopenhauer, Arthur. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. In: Sämtliche Werke, Band III. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, § 21, p. 68. Doravante, esta segunda edição da *Quádrupla raiz* será referida por nós como *Vierfache Wurzel*, seguida pela designação SW III.

do problema do dogmatismo na teoria do conhecimento schopenhaueriana. É chegada então a hora de tentar entender como Schopenhauer concebe tal passagem.

b) A passagem da sensação à intuição. O corpo em 1813 e 1847

Será o corpo (em conjunto com o entendimento) que operará a passagem das sensações às intuições, das representações imediatas às representações de coisas reais. Porém, se atentarmos ao papel que Schopenhauer confere ao corpo na *Dissertação* (1813) e ao papel que lhe confere na segunda edição da *Quádrupla Raiz* (1847), veremos que a exposição foi ligeiramente modificada. Para entender o papel do corpo na teoria do conhecimento de Schopenhauer, cabe-nos ao mesmo tempo entender essa modificação expositiva. Mas vejamos então como Schopenhauer expõe o papel do corpo nas duas edições.

Na *Dissertação*, o corpo é tratado no parágrafo 21, intitulado “Do objeto imediato” (*Vom unmittelbaren Objekt*). O contexto no qual esse parágrafo deve ser inserido é, como vimos, a passagem das sensações às intuições. Sendo assim, Schopenhauer nos avisa que a presença imediata de uma representação da primeira classe (classe que nos interessa mais de perto neste trabalho, já que diz respeito à intuição do mundo) está condicionada pela *relação causal* entre essa representação imediata e uma representação completa, pertencente ao todo da experiência (ou seja, uma representação de coisa real). Assim, a condição de passagem das representações imediatas às representações de coisas reais é uma relação causal. Mas onde entra o corpo nesse mecanismo?

O corpo será aquela representação completa (pertencente ao todo da experiência, representação de coisa real) que está em relação causal com a representação imediata. Será a partir da relação causal entre o corpo e as representações imediatas que surgirá a intuição do mundo. Por isso, o corpo é chamado objeto imediato. Tal objeto é imediato porque dele depende a intuição de todos os demais objetos da experiência, que serão objetos apenas mediatos. Os objetos apresentam-se na medida em que produzem modificações no corpo (nos órgãos sensoriais), ou seja, sensações. O corpo, ele ainda então objeto entre objetos do mundo da experiência, é aquilo que faz a ponte entre as representações imediatas e as representações de coisas reais.

Ora, mas por que precisamente o corpo faz essa ligação entre os dois tipos de representações? Por um motivo simples: a saber, o corpo relaciona-se concomitantemente aos dois tipos de representação. Por um lado, o corpo possui relação direta com as representações imediatas, na medida em que as sensações são corporais. Por outro lado, o mesmo corpo é uma representação de coisa real como outra qualquer, objeto entre objetos, representação pertencente ao todo da experiência. Schöndorf já observa o duplo estatuto do corpo:

“Quando Schopenhauer designa o corpo [*Leib*] como o objeto imediato, imputa-lhe assim um papel duplo [*Doppelrolle*]. Por um lado, o corpo apresenta-se encadeado a todos os outros objetos do mundo, lugar no qual já se encontrava para todos os filósofos da tradição, que designavam o corpo [*Leib*] como um objeto exterior e espacial entre a grande multidão de corpos [*Körper*] materiais. Por outro lado, reserva ao corpo [*Leib*] uma posição especial [*Sonderstellung*]

ao explicá-lo como objeto imediato, possuidor de uma função mediadora [*vermittelnde*] em relação aos outros objetos”⁴⁴.

Assim, é porque objeto entre objetos e ao mesmo tempo vinculado às representações imediatas que o corpo será o mediador privilegiado que permitirá a passagem entre representações imediatas e representações de coisas reais. O corpo apresentar-se-á então como uma instância mediadora que permite a intuição do mundo como representação⁴⁵.

Esse é o modo como Schopenhauer concebe o papel do corpo em 1813. Mas vejamos agora quais as sutis modificações que se introduzem no texto revisado da *Quádrupla Raiz* em 1847.

No parágrafo 22 da segunda edição, também intitulado “Do objeto imediato”, Schopenhauer (num caso raro em sua obra) corrige sua própria terminologia. Após um *mea culpa*, o filósofo nos diz que a expressão “objeto imediato” não é adequada para se referir ao papel do corpo na passagem das sensações às intuições. Vejamos a letra de Schopenhauer:

“Na primeira edição desta dissertação, chamei o corpo orgânico de objeto imediato, na medida em que ele é ponto de partida para a intuição de todos os outros objetos, ou seja, seu

⁴⁴ Schöndorf, H. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München: Johannes Berchmans, 1982, p. 145.

⁴⁵ Como observa Schöndorf, o objeto imediato opera através da mediação entre as representações imediatas e as representações completas: “o objeto imediato deve ao mesmo tempo mediar [*vermitteln*] a presença imediata na consciência e ser ele mesmo uma das representações ‘pertencentes ao todo da experiência’” (Schöndorf, op. cit., p. 126). Ou ainda: “Em contraposição ao corpo, Schopenhauer explica os demais objetos exteriores como objetos mediatos [*vermittelten objekten*] ou representações. Pois é justo através dessa mediação [*Vermittlung*] desenvolvida pelo corpo, o objeto imediato, que os objetos mediatos podem ser imediatamente presentes à consciência” (Schöndorf, op. cit., p. 145).

intermediário, mas a significação desta expressão possui um valor muito impróprio. Pois mesmo que a percepção de suas sensações seja totalmente imediato, isso não faz com que, por isso, o corpo ele mesmo se apresente como objeto; tudo permanece ainda subjetivo, ou seja, sensação.... O conhecimento objetivo do corpo, ou seja, seu conhecimento como objeto, é igualmente um conhecimento mediato... [quando] suas partes agem sobre seus sentidos, portanto se o olho vê o corpo, se a mão o toca”.⁴⁶

Portanto, nesse parágrafo Schopenhauer retifica aparentemente apenas o uso da expressão “objeto imediato”. Aparentemente, o valor do corpo como intermediário é o mesmo, e o que muda é apenas o fato de não podermos chamá-lo de objeto imediato porque nesse mecanismo ele ainda não é objeto (ou seja, ainda não é dado como representação de coisa real, no espaço e no tempo)⁴⁷. Em suma, o que parece estar em questão nessa

⁴⁶ Schopenhauer. *Vierfache Wurzel. SW III*, § 22, p. 106.

⁴⁷ Embora estejamos assumindo aqui essa retificação schopenhaueriana tal como o próprio filósofo a relata, não podemos deixar de observar que talvez sua exatidão histórica seja comprometida. Schöndorf (op. cit., p. 126) chama a atenção para o fato de que tal retificação já aparecia de modo implícito mesmo na *Dissertação* de 1813. Citando uma passagem do parágrafo 24 dessa obra, Schöndorf mostra que (apesar de Schopenhauer aparentemente só assumir a ausência de caráter objetivo no objeto imediato durante o mecanismo de conhecimento alguns anos depois) já em 1813 o filósofo admite que o objeto imediato só adquire objetividade a partir da ação das categorias: “e até mesmo o próprio objeto imediato só se torna objeto através da aplicação das categorias de substância, realidade, unidade, etc” (Schopenhauer, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. In: *Sämtliche Werke* [org. Paul Deussen], Band III. München: R. Piper & Co., 1912, § 24, p. 37).

Não podemos deixar de apontar também outro caso, lembrado por Schöndorf, no qual Schopenhauer também talvez contradiga seus próprios pressupostos: tal caso aparece numa das definições de representação imediata, fornecida pelo filósofo no parágrafo 21 da *Dissertação* de 1813. Nessa definição, diz Schopenhauer: “Vorstellungen sind unmittelbar Gegenwart, heisst: sie werden nicht nur in der vom Verstande vollzogenen Vereinigung von Zeit und Raum, d.h im ganzem der Erfahrung, sondern sie werden als Vorstellungen des innern Sinnes in der blossen Zeit erkannt” (Schopenhauer, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. In: *Sämtliche Werke* [org. Paul Deussen], Band III. München: R. Piper & Co., 1912, § 24, p. 26). A formulação da oração, como aponta Schöndorf (op. cit., p. 144), é ambígua: estruturada a partir da construção “nicht nur – sondern”, a oração leva a pensar numa construção do tipo “nicht nur-sondern auch”, cujo sentido então seria: “representações são imediatamente presentes, isto significa: elas são conhecidas não apenas na união de espaço e tempo efetuada pelo entendimento, isto é, na totalidade da experiência, mas também como representações do sentido interno no mero tempo”. Tal sentido, não é difícil notar, contraria radicalmente as demais definições de representação imediata fornecidas por Schopenhauer, que afirmam sempre não ser ela conhecida no espaço e no tempo, mas apenas no tempo.

Metodologicamente, julgamos que é preciso adotar em relação a essa formulação ambígua uma interpretação sistemática da obra schopenhaueriana. Levando em conta todas as demais definições, assumimos a formulação anterior como querendo afirmar que as representações imediatas não são conhecidas no espaço e no tempo, mas apenas como representações do sentido interno no mero tempo. Essa também foi a opção do

retificação é um certo oxímoro presente na expressão “objeto imediato”; pois, se algo é um objeto, só o é através da ação conjunta entre a causalidade e as formas da intuição. Após 1813, o filósofo se dá conta de que o adjetivo “imediato” (ou seja, submetido apenas à forma do sentido interno) não pode ser aplicado ao substantivo “objeto” (que exige, por definição, as formas do sentido interno e externo).

Aqui é preciso porém explicitar que a retificação de Schopenhauer *não retira em absoluto* o caráter do corpo de ser objetos entre objetos. O que o filósofo frisa é que o corpo *não é ainda objeto entre objetos durante o mecanismo de conhecimento*, ou seja, o corpo não pode ser objeto ao mesmo tempo no qual opera de modo imediato. Obviamente, o corpo é objeto entre objetos quando ele mesmo é percebido como objeto mediato (quando a mão o toca, por exemplo). Não se nega aqui uma percepção possível do corpo como objeto no tempo e no espaço, e sim o caráter objetivo do corpo como mediador do processo do conhecimento, da percepção. A retificação schopenhaueriana distingue o resultado da percepção (no qual corpo pode aparecer tranquilamente como objeto entre objetos) do mecanismo interno da percepção (no qual o corpo ainda não aparece como objeto). Tendo isso em conta, Janaway consegue explicar de modo convincente por que Schopenhauer precisou fazer essa retificação, ou seja, qual o problema na posição do corpo como objeto entre objetos:

“... 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 – ao passo que, se o corpo tem qualquer papel imediato na percepção, isso não reside em *ser percebido* com qualquer maior clareza ou ausência de fatores mediadores, ou com maior proximidade, e sim em ser o corpo do sujeito que

tradutor francês, ao desconsiderar a ambigüidade da formulação (Schopenhauer, A. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Paris: Vrin, 1991, p. 70).

percebe. Não se deve negar que alguém pode perceber seu próprio corpo. O ponto é simplesmente que, se das alterações sensoriais do meu corpo resultam a experiência de uma coisa espaço-temporal, então é essa coisa que é objeto da minha percepção, e não, nesse caso, meu corpo. Schopenhauer parece ter se conscientizado do possível mal-entendido, e o retifica subsequente⁴⁸.

Ora, mas é fácil perceber que há mais em jogo nessa retificação. Mais explicitamente falando, tal retificação (da qual Schopenhauer sem dúvida não poderia se eximir) implica num certo preço a pagar. Pois, se o corpo não pode ser dito mais objeto entre objetos (porque ainda não é uma representação de coisa real durante o mecanismo do conhecimento), como pode ele ser ainda o intermediário que fornece a passagem entre sensação e intuição por pertencer ao mesmo tempo às representações por excelência e às representações de coisas reais? Ou seja, se o corpo não é mais objeto entre objetos (durante o processo de conhecimento do mundo empírico), não pode também exercer mais aquele papel de intermediário porque deixa de possuir sua posição privilegiada de ambivalência.

E assim começamos a entrar em terrenos problemáticos da filosofia de Schopenhauer. Agora é hora de voltar àquela condição da passagem entre representações imediatas e representações completas: a relação causal entre elas.

A causalidade é a única forma (e não categoria, pois não é conceito puro) do entendimento para Schopenhauer. Assim, quem opera a relação causal entre representações imediatas e representações completas é o entendimento.

Tudo deveria se passar do seguinte modo: há sensações no corpo; tais sensações, meramente subjetivas e apenas no tempo, ganharão a forma de intuições empíricas

⁴⁸ Janaway, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 158.

(representações completas, no espaço e no tempo⁴⁹) quando o entendimento identificar essa sensação como efeito da ação de um objeto (entendido como representação de coisa real) sobre o corpo.⁵⁰ Vejamos as palavras de Schopenhauer:

“É o entendimento que, por meio de sua forma própria, por consequência a priori, ou seja, antes de toda experiência (pois a experiência era impossível até este momento), concebe a sensação corporal dada como um efeito (palavra que apenas ele compreende); este efeito deve necessariamente, como tal, ter uma causa. Ele apela, ao mesmo tempo... ao sentido externo, o espaço, forma que reside igualmente no intelecto, para situar esta causa fora do organismo... o entendimento recorre a todos os dados da sensação dada, mesmo os menores detalhes, para construir no espaço a causa destas sensações conforme a elas”⁵¹.

O que permite essa passagem, como vimos, é o corpo não ser apenas o lugar das sensações como também um objeto entre objetos, portanto representação de coisa real. Assim, o corpo (por ser uma representação completa, um objeto no espaço ele mesmo submetido à lei da causalidade como qualquer outra coisa real) permite a passagem, quando da ação do entendimento, de simples representações no tempo a representações completas. Ora, mas se Schopenhauer acaba de dizer que o corpo não pode mais ser visto como objeto entre objetos durante o mecanismo da percepção, como pode haver ainda tal passagem?

⁴⁹ Frisamos aqui que estamos tratando das intuições empíricas, e não da intuição do gênio, pertencente à estética schopenhaueriana.

⁵⁰ Por isso Schopenhauer pode dizer que sua intuição é intelectual. Afinal, a criação do mundo objetivo depende da operação do entendimento, produtor de intuições empíricas.

⁵¹ Schopenhauer. *Vierfache Wurzel*. SW III, § 21, p. 69.

c) O problema implicado nessa passagem e uma tentativa de solução

Trata-se agora de analisar o problema implicado nessa passagem das sensações às intuições. Mas qual é, afinal, esse problema?

Se as sensações em nós são reconhecidas como efeitos de uma representação de coisa real (objeto fora de nós), tudo parece se complicar. Afinal, como pode haver uma relação causal entre uma coisa real e uma representação imediata, que se apresenta apenas sob a forma do sentido interno? O entendimento é o correlato subjetivo da matéria: portanto, para que haja causalidade é preciso que espaço e tempo estejam unidos. É a união de espaço e tempo que constitui a efetividade (*Wirklichkeit*), e portanto a matéria. Nas palavras do próprio Schopenhauer:

“Tempo e espaço, entretanto, cada um por si, são também representáveis sem a matéria [*Materie*]. Esta, contudo, não o é sem eles: a forma, que lhe é inseparável, pressupõe o espaço. O fazer-efeito [*Wirken*] da matéria [*Materie*], no qual consiste toda a sua existência, concerne sempre a uma mudança, portanto a uma determinação do tempo. Contudo, tempo e espaço não são apenas, cada um por si, pressupostos por ela, mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque a matéria [*Materie*], como mostrado, reside no fazer-efeito, na causalidade”⁵².

Assim, só pode haver causalidade entre duas representações de coisas reais, dois objetos, e jamais entre uma coisa real e uma representação imediata. A representação imediata não pode se inserir na cadeia causal justamente por ser representação apenas

⁵² Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, § 4, p. 50-51. Doravante, este texto será por nós referido apenas como *O mundo*. Em seu livro sobre a matéria em Schopenhauer, Brandão aponta essa ligação necessária entre espaço e tempo na constituição da matéria e sua relação com a causalidade: “Com isso, um dos pontos principais da concepção de matéria será justamente o fato dela ser *ligação* de espaço e tempo. Mas, é importante frisar: a matéria só existe (como representação) enquanto tal. Ou seja, ela não pode estar no espaço independentemente do tempo e vice-versa: nessa medida, a noção de causalidade vem justamente garantir esse caráter à matéria” (Brandão, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2009, p. 306).

imediate: ou seja, justamente por lhe faltar a forma do sentido externo. Genet e Piclin, comentadores da edição francesa da *Dissertação*, detectaram esse problema. Dizem eles:

“... a frase: uma representação do sentido interno não pode ser imediatamente presente a não ser que esteja ‘em relação causal com a representação [do corpo]’ pode dificilmente ser mantida (se se entende bem o que designa *aus dieser Klasse*): com efeito, o sentido interno enquanto tal ignora a causalidade, que só pode intervir graças ao entendimento, união do espaço e do tempo. Se o tempo intervém sem o espaço (e seria o mesmo do espaço sem o tempo), a relação causal não pode ser tecida”⁵³.

Além disso, como poderia também o corpo próprio entrar em relação causal se, como vimos, Schopenhauer afirma não ser ele ainda objeto entre objetos durante o mecanismo do conhecimento?⁵⁴ Para conseguir explicar o conhecimento do mundo como representação de modo coerente, é preciso que o corpo possua uma dimensão objetiva no próprio mecanismo interno da percepção, e não apenas como seu resultado.

Assim, o problema que encontramos diz respeito à própria legitimidade da relação causal que permite a intuição do mundo como representação. Os dois elos da cadeia causal parecem não possuir a dimensão de objetividade necessária à constituição de uma relação causal. Afinal, aparentemente tanto as representações imediatas (dadas apenas no tempo, sem a forma do sentido externo) quanto o corpo próprio (após a retificação que lhe retira o

⁵³ Genet, F e Piclin, M. Comentários a *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Paris: Vrin, 1991, p. 337-338.

⁵⁴ Isso é apontado também por Schöndorf. Procurando explicar a razão pela qual o corpo precisa ser concebido como objeto entre objetos, diz o comentador: “Para que a mediação [*Vermittlung*] dos objetos mediatos ocorra, para que eles estejam em relação causal com o corpo, também o corpo deve pertencer à cadeia das relações causais. Já que as representações imediatas do sentido interno não pertencem à primeira classe de representações, mas apenas as representações completas, então Schopenhauer deve contar também com o corpo entre as representações completas, a fim de que a lei de causalidade valha pra ele [corpo]” (Schöndorf, op. cit.p. 146).

caráter de objeto entre objetos durante o mecanismo de conhecimento) não possuem uma dimensão objetiva: sendo assim, como poderiam entrar em relação causal?

Entretanto, talvez possamos encontrar uma solução para esse problema na própria letra schopenhaueriana, se recorrermos aos escritos tardios do filósofo. Em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer estabelecerá distinções que nos ajudarão neste ponto a entender por que as representações imediatas e o corpo próprio já possuem sim, de algum modo, uma dimensão objetiva.

Nesse texto, Schopenhauer mostra como a autoconsciência é uma parte ínfima da consciência em geral, cuja maior parte consiste na consciência objetiva. Porém, até aí nada nos ajudaria a entender o estatuto de objetividade das representações imediatas e do corpo já no processo de conhecimento. Para entender tal estatuto, será preciso atentar para uma observação que Schopenhauer faz acerca da consciência em geral: para o filósofo, a autoconsciência *depende* da consciência de objetos como seu complemento necessário. Diz Schopenhauer: “Mesmo que essas formas do conhecer [espaço, tempo e causalidade] se encontrem em nós, só estão aí a fim de que possamos nos tornar conscientes das outras coisas como tais e completamente em relação a elas. Daí que não podemos considerar aquelas formas, mesmo que radiquem em nós, como pertencentes à autoconsciência, mas antes como as que tornam possíveis a consciência de outras coisas, isto é, o conhecimento objetivo”⁵⁵. Portanto, o que temos agora é uma autoconsciência que, aparentemente ínfima e fechada em si mesma, só adquire sentido a partir de seu complemento necessário: a consciência objetiva.

⁵⁵ Schopenhauer, A. *Über die Freiheit des Willens*. SW III, p. 528.

O resultado a tirar de tal observação é bastante claro: se a autoconsciência já requer uma dimensão objetiva como seu complemento, tudo o que for consciência estará por definição em referência à objetividade. Afinal, a consciência em geral divide-se em autoconsciência e consciência de outras coisas: sendo que a segunda é, por definição, objetiva, e a primeira só adquire seu sentido a partir da consciência de outras coisas como seu complemento, todo ato de consciência possuirá uma dimensão objetiva. A consciência será a dimensão da objetividade, ao passo que a ausência de consciência será a dimensão da subjetividade. Isso explica por que Schopenhauer pode dizer em algumas passagens de sua obra que toda a natureza inorgânica é meramente subjetiva; afinal, é desprovida de consciência:

“... cheguemos a uma maior clareza e tenhamos presentes para nós a passagem gradual do que é incondicionalmente [*unbedingt*] subjetivo aos mais altos graus de objetividade do intelecto. A saber, *incondicionalmente subjetivo é a natureza inorgânica, na qual não há nenhum traço de consciência do mundo exterior*. Pedras, rochas, blocos de gelo, mesmo quando se empurram, chocam ou atitam uns aos outros, não têm nenhuma consciência um do outro e de um mundo exterior... apenas com a animalidade surge pela primeira vez a percepção decisiva, ou seja, a consciência de outras coisas em oposição à clara consciência de si, *que surge apenas através disso*”⁵⁶.

Assim, neste ponto torna-se manifesto como a autoconsciência depende da consciência das outras coisas para surgir. Mas como entender agora o mecanismo de conhecimento a partir dessa definição retirada de *Sobre a liberdade da vontade*?

Ora, a relação causal que se estabelece no conhecimento do mundo como representação é uma relação entre representação imediata e corpo próprio. Vimos que essa

⁵⁶ Schopenhauer, Arthur. *Über den Willen in der Natur*. SW III, p. 399-400. Itálico nosso.

relação era problemática porque, aparentemente, nem a representação imediata e nem o corpo próprio (após a retificação schopenhaueriana que lhe retira o caráter de objeto entre objetos durante o mecanismo do conhecimento) possuem dimensão objetiva. Mas se atentarmos agora à definição mencionada de *Sobre a liberdade da vontade*, veremos que tanto as representações imediatas quanto o corpo próprio já possuem sim uma dimensão objetiva. Vejamos como.

Com base naquela definição, não é difícil perceber que a representação imediata (cuja forma é o tempo) já é consciência: ela se apresenta mesmo na autoconsciência. E, como vimos, é por ser consciência que ela possui um estatuto de objetividade. Apresentando-se na autoconsciência, a representação imediata pressupõe a consciência objetiva. Sendo assim, já estamos no domínio da objetividade ao tratar das representações imediatas.

Neste ponto, é preciso frisar que, embora assemelhadas, as noções de representação imediata e sensação talvez não sejam rigorosamente sinônimas, embora possam ser geralmente assim consideradas a fim de explicar o mecanismo do conhecimento. A sensação, como já vimos, é uma instância puramente subjetiva: um sentimento local, alheio a qualquer objetividade. Já a representação imediata, como vimos, insere-se no domínio da consciência, e portanto possui dimensão objetiva. Assim, a passagem da sensação à intuição pode ser vista como uma passagem da subjetividade (sensação) à objetividade (intuição), mediada ela mesma por um elemento (a representação imediata) que possui, por um lado, estatuto de objetividade ao pertencer à autoconsciência mas que, por outro lado, compartilha com a sensação o fato de não possuir tanto a forma do sentido interno quanto do sentido externo, mas apenas a primeira. Talvez seja esse o lugar, muitas vezes não compreendido, da representação imediata na filosofia de Schopenhauer: apenas ela pode

ocupar o papel de elemento intermediário entre o subjetivo e o objetivo porque comunga tanto de elementos da sensação (apresenta-se apenas no tempo) quanto da intuição (caráter objetivo).

Assim, agora podemos entender por que Schopenhauer nos diz já na *Dissertação* de 1813 que as representações imediatas não são senão representações de objetos exteriores, ou seja, são os próprios objetos apresentados à autoconsciência. Afinal, a autoconsciência pressupõe a consciência objetiva. Basta atentarmos bem à letra de Schopenhauer no parágrafo 21 da *Dissertação*: “*Os objetos são imediatamente presentes ao sujeito pelas modificações que produzem nele, e o que chamamos sua existência é apenas sua capacidade de serem imediatamente presentes ao sujeito dessa maneira*”⁵⁷. Assim, são os objetos que são imediatamente presentes ao sujeito como representações imediatas: não poderia, portanto, haver uma representação imediata desprovida da dimensão objetiva.

Mas se já compreendemos por que as representações imediatas possuem dimensão objetiva, precisamos agora compreender por que o corpo próprio (mesmo que não seja ainda objeto entre objetos, com base naquela retificação) possui objetividade durante o mecanismo de conhecimento. Para essa compreensão, utilizaremos a mesma chave de leitura, a partir daquela definição encontrada em *Sobre a liberdade da vontade*.

⁵⁷ Schopenhauer, Arthur. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. In: *Sämtliche Werke* (org. Paul Deussen), Band III. München: R. Piper & Co., 1912, § 21 p. 26. Neste ponto, é preciso levar em conta que Schopenhauer opera com dois sentidos de imediatidade. Num primeiro nível, dizemos que o corpo é objeto imediato porque faz o papel de mediador entre representações completas e representações imediatas. Assim, o corpo é imediato em relação aos objetos mediatos. Num segundo nível, porém, dizemos que os objetos são imediatamente presentes porque são presentes apenas no tempo. É isso o que já observava Schöndorf em seu livro: “Schopenhauer poderia simplesmente ter dito que esses objetos [mediatos] são presentes à consciência apenas mediatamente. Porém, ele não o fez, e sim designou tal presença mediata como imediata. Disso resulta então um duplo modo de imediatidade: a imediatidade originária [*ursprüngliche Unmittelbarkeit*] do objeto imediato e a imediatidade mediata [*vermittelte Unmittelbarkeit*] dos outros objetos” (Schöndorf, op. cit., p. 145).

Mesmo que não seja ainda dado como objeto entre objetos durante o mecanismo de conhecimento, o corpo próprio é apresentado nesse mecanismo a partir da autoconsciência. E é pelo fato mesmo de ser dado na autoconsciência que o corpo possuirá também dimensão objetiva. Mas o que nos convence afinal que o corpo próprio é dado na autoconsciência?

Para entender isso, é preciso entender a equivocidade conferida por Schopenhauer à noção de objeto imediato na *Quádrupla Raiz*. Se o corpo não é mais objeto imediato em 1847, a própria noção de objeto imediato continua a aparecer (como já aparecera em 1813) num lugar à primeira vista curioso: a saber, na quarta classe de representações, designando a vontade na autoconsciência. Diz Schopenhauer no começo da explicação sobre a quarta classe: “A última classe de objetos para a faculdade de representação que nos falta considerar é de uma natureza especial, mas muito importante: ela comporta apenas, para cada um, um só objeto: *o objeto imediato do sentido interno, o sujeito do querer* que é objeto para o sujeito do conhecer e que é dado apenas ao sentido interno; por essa razão, ele não aparece no espaço, mas apenas no tempo”⁵⁸. Essa equivocidade nos ajudará a entender por que o corpo próprio também se apresenta na autoconsciência.

Como veremos no capítulo seguinte, e adiantamos no momento apenas a fim de esclarecer o argumento, a autoconsciência possui apenas um objeto: a vontade. Entretanto, a vontade será descoberta por Schopenhauer como *idêntica* ao corpo próprio. Cada ato da vontade aparecerá objetivamente como um ato corporal. Desse modo, o corpo próprio apresentar-se-á ele mesmo como o objeto da autoconsciência⁵⁹. Assim, já na análise da

⁵⁸ Schopenhauer. *Vierfache Wurzel*. SW III, § 40, p. 168.

⁵⁹ Não apenas no livro II d’*O mundo*, como veremos, mas também no escrito *Sobre a liberdade da vontade* Schopenhauer faz questão de frisar essa identificação entre vontade e corpo próprio. Vemo-lo por exemplo

autoconsciência podemos encontrar o corpo próprio como seu objeto, sob a forma da vontade. E, por pertencer à autoconsciência, conforme aquela definição mencionada, o aspecto objetivo do corpo próprio (objeto mesmo da autoconsciência) torna-se evidente⁶⁰.

Assim, a expressão “objeto imediato”, que originalmente designara o corpo no mecanismo de conhecimento, designa agora o sujeito do querer, a vontade, que se apresenta à autoconsciência apenas sob a forma do tempo. Tal vontade, porém, será descoberta idêntica ao corpo. Nesse deslocamento da noção de objeto imediato da primeira para a quarta classe de representações, o que Schopenhauer parece retificar é o uso da expressão “objeto imediato” para designar o corpo *no interior da primeira classe*, como observou Brandão⁶¹. Se não é mais, porém, objeto imediato da primeira, o corpo continua a ser objeto imediato a partir da quarta classe. Assim, percebemos que o caráter objetivo do corpo não deixa de estar assegurado após a retificação feita pelo filósofo.

Portanto, podemos afirmar que, com base no escrito tardio *Sobre a liberdade da vontade*, tanto as representações imediatas quanto o corpo próprio já possuem um estatuto

dizer: “O único tema da autoconsciência é o ato de vontade e o absoluto domínio deste sobre os membros do corpo...” (Schopenhauer. *Über die Freiheit des Willens*. SW III, p. 535). Ou ainda: “Cada ato de minha vontade é visto imediatamente (de uma forma completamente incompreensível para mim) apresentar-se como uma ação de meu corpo” (Schopenhauer. *Über die Freiheit des Willens*. SW III, p. 541).

⁶⁰ Cabe ressaltar que essa referência à identidade entre vontade e corpo para explicar a dimensão objetiva do corpo próprio no mecanismo do conhecimento não pressupõe de modo algum um domínio metafísico no interior da epistemologia schopenhaueriana: como veremos, Schopenhauer não permitirá o trânsito causal entre coisa em si e representação. O que está em jogo nessa referência é apenas indicar que, com base na identificação entre corpo e vontade, podemos compreender por que o corpo próprio pode ser visto como objetivo já no mecanismo de conhecimento, por ser dado na autoconsciência. A vontade da qual aqui se trata é apenas aquilo que se apresenta como objeto da autoconsciência. Embora tal vontade virá a ser o fenômeno mais próximo da coisa em si, como veremos no capítulo seguinte, não podemos deixar de ressaltar que ela é também ainda fenômeno, já que presa à forma temporal da autoconsciência. Portanto, neste ponto da argumentação, não abandonamos de modo algum o domínio da representação para explicar o mecanismo do conhecimento a partir da coisa em si.

⁶¹ Brandão, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2009, p. 306.

de objetividade no mecanismo de conhecimento. É por isso que Schopenhauer pode dizer que esses dois elementos entram em relação causal para a intuição do mundo como representação. Com isso, desfaz-se esse aparente problema no interior da teoria do conhecimento schopenhaueriana. Tudo o que temos agora são relações causais entre representações imediatas e o corpo próprio, ambas dimensões objetivas.

d) O problema do círculo vicioso

Outro problema que parece estar presente no mecanismo do conhecimento schopenhaueriano ganha visivelmente a forma de uma petição de princípio entre as coisas reais e as representações imediatas, ou, ainda, entre as sensações e os objetos. Para que haja sensações, é preciso que os objetos as causem: afinal, as sensações serão reconhecidas pelo entendimento como efeitos dos objetos. Porém, para que haja objetos, é preciso que haja sensações: afinal, é apenas na passagem dos efeitos (sensações) às causas (objetos) que os objetos podem surgir. Tais objetos, embora causas das sensações, só surgem para o conhecimento quando o entendimento – a partir dos efeitos – remonta às causas. Janaway viu muito claramente esse problema:

“O mais sério problema... é o que causa aquele ‘efeito nos corpos animais’ que Schopenhauer iguala à sensação... Aparentemente, esse objeto empírico, e mesmo material, surge da transição da sensação à causa inferida, que é trazida à tona pelo entendimento do sujeito. Ele existe apenas na intuição. Entretanto, a sensação supostamente existe antes (embora talvez não temporalmente) da operação do entendimento que é constitutiva da posição do objeto para o sujeito – então como os objetos podem ser a causa da sensação inicial?”⁶².

⁶² Janaway, op. cit., p. 159.

O que podemos dizer então sobre esse aparente círculo vicioso que encontramos na filosofia de Schopenhauer? Entre os comentadores, não lidamos com nenhum que propusesse uma solução cabal. A maioria deles nem menciona tal problema. Não basta, por exemplo, dizer como Méditch: “a percepção nos aparece como a causa da sensação, ao passo que, em realidade, ela está para essa como a conclusão está para as premissas”⁶³. É preciso ir além, tentando delimitar até que ponto a filosofia de Schopenhauer resiste a ficar presa num círculo vicioso.

Pretendendo discutir o problema em questão, Janaway aponta uma possível solução, para logo depois identificar um obstáculo a ela:

“Se assumirmos que não é uma real opção dizer que nossas sensações não são de fato causadas de modo algum (mas que meramente *consideramos o* objeto construído no momento em que temos a sensação *como se* ele fosse a causa da sensação), então Schopenhauer está em grande dificuldade. Um modo de afastar Schopenhauer do problema seria fazer uma distinção clara entre objeto empírico e representação objetiva. Se Schopenhauer fizesse tal distinção, ele poderia assegurar que objetos empíricos existem no espaço e tempo antes da experiência causar sensações em nós, e que o entendimento, ao por uma causa para uma sensação recebida, tem antes disso uma representação objetiva, isto é, uma representação cujo conteúdo especifica um objeto espaço-temporal com certas propriedades causais. Mas Schopenhauer recusa-se a distinguir de qualquer modo objeto e representação...”⁶⁴.

Afinal, a opção feita por Schopenhauer de não distinguir objeto e representação é perfeitamente coerente (e até necessária) com o sistema idealista que o filósofo pretende

⁶³ Méditch, P. *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*. Paris: Alcan, 1957, p. 33.

⁶⁴ Janaway, op. cit., p. 159. Itálico nosso.

erigir. Pois, para Schopenhauer, a distinção entre objeto e representação é mesmo uma pedra de toque das filosofias dogmáticas.

Desse modo, a saída para o problema através de uma distinção entre representação e objeto empírico não é mesmo viável. Mas atentemos bem no que diz Janaway: esse é apenas “um modo” de saída que parte da consideração de que os objetos empíricos não são realmente causas das sensações. Poderá haver outros modos, partindo dessa mesma consideração? Sem dúvida, algo pode ser percebido de antemão: para nos livrarmos da petição de princípio, será preciso que ataquemos a primeira etapa do processo de conhecimento, a saber, aquele que afirma que os objetos exteriores causam sensações em nós. Pois, se atacarmos a segunda etapa (aquela que afirma que, a partir das sensações recebidas, o entendimento identifica a relação de causalidade entre as sensações – efeitos – e as coisas reais – causas) estaremos abrindo mão da própria constituição do mundo da experiência. De algum modo, a solução para o problema terá de passar pela relativização daquela primeira etapa do processo de conhecimento.

Outro modo de solucionar esse problema parece apontado pelo próprio Schopenhauer ao dividir as condições do conhecimento do mundo da experiência em dois pontos de vista: objetivo e subjetivo. Diz Schopenhauer n’*O Mundo*:

“... a possibilidade de conhecer o mundo intuitivo assenta-se em duas condições. A primeira, *para expressá-lo de maneira objetiva*, é a capacidade dos corpos de fazerem efeito uns sobre os outros, de produzirem mudanças entre si: sem uma tal característica universal, intuição alguma seria possível, mesmo mediante a sensibilidade dos corpos animais; se, todavia, quisermos *expressar de maneira subjetiva* essa mesma condição, então diremos que o entendimento, antes de tudo, torna a intuição possível, pois apenas dele se origina a lei da causalidade, a possibilidade de

causa e efeito, que também vale apenas para ele; em consequência, apenas para e mediante ele existe o mundo intuitivo”⁶⁵.

Com essa separação de pontos de vista, Schopenhauer pode estar querendo dizer que a primeira etapa do processo (os objetos causam sensações em nós) é uma visão do conhecimento do ponto de vista objetivo, ao passo que a segunda etapa (o entendimento cria o mundo objetivo) é uma visão do mesmo conhecimento, mas agora do ponto de vista subjetivo. Isso resolve o problema?

Para Janaway, de modo algum. Após apresentar essa duplicação dos pontos de vista alegada por Schopenhauer, diz o comentador: “Entretanto, os problemas com essa posição não são tão facilmente eliminados. Pois Schopenhauer está aparentemente comprometido com a visão de que o mesmo objeto cumpre dois papéis: a mesa que vejo é tanto a causa de meras sensações em mim quanto um construto dependente da mente que transforma a sensação em cognição... É difícil ver como isso é de algum modo mais coerente que a versão kantiana envolvendo coisas em si como causas”⁶⁶. Com isso, a saída da duplicação dos pontos de vista não parece viável. Vejamos outra possível.

Uma outra possibilidade de solução seria seguir aquela via que Janaway apontou acima (a saber, assumir que os objetos exteriores não são *de fato* causas das sensações), mas sem recair na distinção entre objeto e representação. Vejamos como.

Chegamos a isso se insistirmos no papel criador desempenhado pelo entendimento em Schopenhauer. Afinal, não é difícil perceber que o entendimento é aquilo que cria o

⁶⁵ Schopenhauer. *O Mundo*. § 6, p. 63.

⁶⁶ Janaway, op. cit., p. 160.

mundo objetivo na filosofia schopenhaueriana. Ao insistir nisso, a noção de interpretação ganhará papel de destaque. A posição dos objetos exteriores como causa das sensações em nós será apenas uma interpretação do entendimento, que atua justamente interpretando relações *como* causais. Assim, talvez possamos dizer que os objetos exteriores não são de fato causadores das sensações em nós, mas são interpretados pelo entendimento como tal. Isso seria também entender mais de perto por que a intuição schopenhaueriana é uma intuição intelectual. Se não for assim, o que dizer de passagens do filósofo como a seguinte?

“É aliás o entendimento mesmo que deve inicialmente criar o mundo objetivo; não é este [mundo] que, constituído de antemão, entra a passear simplesmente pela cabeça através dos sentidos e as aberturas de seus órgãos. Os sentidos fornecem apenas a matéria bruta [*rohen Stoff*] que o entendimento transforma por meio das formas simplesmente dadas, espaço, tempo e causalidade, em intuição objetiva de um mundo corporal [*Körperwelt*] regido por leis. Por isso, nossa intuição cotidiana, empírica, é uma intuição intelectual....”⁶⁷.

Em certas passagens, Schopenhauer acaba confirmando esse ponto de vista que diz não haver de fato uma relação causal prévia entre sensações e objetos. Por exemplo, basta prestarmos atenção na seguinte passagem dos *Suplementos*, na qual Schopenhauer frisa explicitamente que se deve partir da sensação para encontrar os objetos exteriores, ressaltando também a subjetividade de tal relação causal:

“Pois o único dado empírico, na intuição, é a entrada de uma sensação em um órgão dos sentidos. A hipótese de que essa sensação, mesmo em geral, deva ter uma causa, repousa sobre uma lei que tem sua raiz na forma do conhecimento, quer dizer, em uma função de nosso cérebro, lei cuja origem é por consequência tão subjetiva quanto a própria sensação. A causa atribuída a esta

⁶⁷ Schopenhauer. *Vierfache Wurzel*. SW III, § 21, p. 69-70.

sensação conforme esta lei se representa imediatamente na intuição como objeto, ou seja, como algo cuja aparição está submetida à forma do espaço e do tempo. Mas essas formas têm, elas mesmas, origem subjetiva”⁶⁸.

Com isso, chegamos a um certo mecanismo do conhecimento assemelhado à filosofia do “como se” kantiana. Não sendo os objetos exteriores de fato causas das sensações, eles no entanto são interpretados pelo entendimento como se fossem tais causas. Afinal, interpretar uma relação como causal é a única interpretação possível por parte do entendimento, na medida em que esse opera apenas com relações causais. Janaway mesmo já alertara para esse caráter interpretador do entendimento: “... é somente quando aquilo de que estamos cientes como sensação é *interpretado* (pelo entendimento) como o efeito de alguma causa que podemos ter experiência, isto é, consciência de um mundo objetivo”⁶⁹.

Schopenhauer talvez dê ensejo a essa solução. Por vários motivos. Primeiro, porque tal visão só faz ressaltar o aspecto idealista de sua filosofia. Afinal, o filósofo repete amiúde (sobretudo no primeiro capítulo dos *Suplementos*) que ser idealista é partir da consciência imediata do sujeito, daquilo que nos é dado imediatamente. Ora, ao negarmos a facticidade daquela primeira etapa do processo (os objetos causam sensações em nós), estamos ao mesmo tempo partindo daquilo que é mais imediato ao sujeito (há sensações em nós). Além disso, ter a sensação como ponto de partida implica em não perder de vista um aspecto que é fundamental para Schopenhauer, e no qual ele se diz seguidor de Kant: embora a filosofia deva promover um idealismo transcendental, deve ela também assegurar um realismo empírico. Ora, nessa visão do entendimento como aquilo que interpreta a relação entre sensação e objetos como causal não se perde de modo algum o aspecto do

⁶⁸ Schopenhauer. *Ergänzungen*. SW II, cap. 1, p. 21.

⁶⁹ Janaway, op, cit., p. 157.

realismo empírico. Ao interpretar os objetos como causas das sensações, o entendimento ao mesmo tempo cria um mundo da experiência completo, regular e ordenado.

Além disso, ao afirmar que os objetos exteriores não são de fato a causa das sensações, conseguimos ao mesmo tempo nos livrar de parte daquele problema que afligia a passagem das representações imediatas às representações de coisas reais antes de adotarmos a interpretação baseada em *Sobre a liberdade da vontade*. Afinal, se tal passagem era proibida através da causalidade porque o corpo próprio ainda não era objeto entre objetos durante o mecanismo de conhecimento, agora o que temos são apenas sensações no corpo e um entendimento que interpreta a relação entre essas sensações e os objetos exteriores como causal. Nada sabemos sobre os objetos exteriores (o que será também importante para a visão schopenhaueriana da coisa em si, como veremos adiante) senão o que interpretamos deles. E eles são interpretados, *por nós*, como causas.

Por ora, seja essa solução razoável ou não, a estrutura argumentativa de nosso trabalho pretende apenas ressaltar que, embora com todas as dificuldades que apresentamos em seus meandros, a intenção de Schopenhauer em sua teoria de conhecimento é bastante evidente. Trata-se, para o filósofo de Dantzig, de elaborar uma teoria do conhecimento que tenha como resultado final a eliminação de qualquer resquício dogmático. Assim, embora enxerguemos aqueles possíveis impasses nos pilares da construção epistemológica, cabe-nos provisoriamente relevá-los e perceber para onde apontam os resultados finais dessa construção.

e) Contra o dogmatismo

Como resultados de sua teoria do conhecimento, Schopenhauer erigirá um idealismo (que ao mesmo tempo permite o realismo empírico), cujo “fora de nós” não terá qualquer relação com a coisa em si, não recaindo assim em qualquer relação de causalidade entre coisa em si e fenômeno. Essa é a forma pela qual o filósofo procura escapar do dogmatismo que os antikantianos Jacobi e Schulze apontaram em Kant e Reinhold.

O idealismo schopenhaueriano deve ser entendido, na esteira de Kant, como um idealismo transcendental. Se os objetos surgem a partir das formas a priori do sujeito (espaço, tempo e causalidade) e, como acabamos de ver, o mundo só existe a partir do entendimento⁷⁰, para Schopenhauer todo o mundo dos objetos (todo o domínio da experiência) é condicionado pelo sujeito, portanto possui idealidade transcendental. Nas palavras do filósofo: “O mundo inteiro dos objetos é e permanece representação, e precisamente por isso é, sem exceção e em toda a eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental”⁷¹.

Para Schopenhauer, “a verdadeira filosofia deve portanto ser idealista”⁷². A filosofia deve partir daquilo que é imediatamente dado, portanto partir da consciência. Todo o mundo da experiência mostra-se assim na dependência de um sujeito que conhece: “Depois de séculos de investigações no domínio da filosofia objetiva, descobre-se pela primeira vez que, entre tantas coisas que tornam o mundo tão enigmático e tão digno de meditações, a mais

⁷⁰ “Este mundo como representação, da mesma forma que se dá apenas pelo entendimento, existe também só para o entendimento” (Schopenhauer. *O mundo*. § 4, p. 54).

⁷¹ Schopenhauer. *O mundo*. § 5, p. 57.

⁷² Schopenhauer, *Ergänzungen*. SW II, cap. 1, p. 13.

importante tem lugar neste simples fato: qualquer que seja a grandeza e a massa, sua existência entretanto está suspensa sobre um pequeno fio, a consciência, onde ele nos é dado a cada vez. Essa condição necessária da existência do mundo lhe imprime, além de toda realidade empírica, um caráter de idealidade e de simples fenômeno”⁷³.

Além disso, é preciso ter em mente que ao idealismo transcendental corresponde um certo realismo empírico. Dizer que o mundo é representação é dizer ao mesmo tempo que o mundo possui idealidade transcendental, é dizer que o mundo é *minha* representação (como assevera Schopenhauer nas linhas iniciais d’*O mundo*). E ser representação é ser ao mesmo tempo sujeito para um objeto e objeto para um sujeito. Ser idealista transcendental é não perder jamais de vista que só há objeto para um sujeito, mas é também não esquecer que só há sujeito para um objeto. Assim, o idealismo transcendental schopenhaueriano encontra sua contrapartida, como em Kant, no realismo empírico. Mas, além de ser aquilo que é posto pelo sujeito, o que mais é a realidade empírica para Schopenhauer? O que é esse realismo empírico? A resposta a essa pergunta nos aproximará da questão da coisa em si e a conseqüente tentativa de schopenhaueriano de escapar do dogmatismo.

O realismo empírico de Schopenhauer remete às representações de coisas reais. A realidade empírica é formada pelas representações de coisas reais. Nas palavras de Schopenhauer: “Malgrado sua idealidade transcendental, o mundo objetivo tem uma realidade empírica; sem dúvida o objeto não é a coisa em si, mas é real enquanto objeto empírico”⁷⁴.

Assim, o realismo empírico schopenhaueriano passa pela afirmação de que, embora as coisas reais não sejam de modo algum coisas em si (pois são representações),

⁷³ Schopenhauer. *Ergänzungen*. SW II, cap. 1, p. 12.

⁷⁴ Schopenhauer. *Ergänzungen*. SW II, cap. 2, p. 31.

elas formam o mundo real. Tal mundo (como representação) pode ser dito real porque completamente ordenado e estável, construído pelo entendimento e articulado pela causalidade. Essa é a realidade empírica. Mas o que exatamente significa dizer que a realidade empírica (o mundo completo formado pelas representações de coisas reais) não remete jamais às coisas em si? Entender isso será entender o modo como Schopenhauer procura escapar do dogmatismo.

Lembremos que Schopenhauer tinha um problema armado. Para o filósofo de Dantzig, Kant e Reinhold recaíram em dogmatismo quando afirmaram (ou pelo menos permitiram) que os sentidos fossem afetados por coisas em si mesmas. Não entraremos aqui no mérito da questão para saber se essa é ou não uma leitura correta de Kant. Dizemos apenas que essa é, sem dúvida, a leitura que Schopenhauer faz dele. Em inúmeras passagens⁷⁵, Schopenhauer diz que Kant só menciona a causalidade operando na percepção quando se trata da afetação dos sentidos por coisas em si.

Se conseguirmos ser claros até aqui, será possível perceber que aquelas representações de coisas reais que formam a realidade empírica não remetem através da causalidade à coisa em si. Ao contrário, conforme seu nascimento a partir do entendimento e conforme o idealismo transcendental schopenhaueriano, elas são puramente fenomênicas, puramente representações. É por isso que Schopenhauer pode dizer:

⁷⁵ Ver, por exemplo, *Vierfache Wurzel*. SW III, § 21, p. 101: “É aqui também lugar de ressaltar que Kant não compreendeu, ou conscientemente descartou como não concordando com seus propósitos, esta intervenção da lei conhecida intuitivamente da causalidade na intuição empírica. Na *Crítica da razão pura* ele falou da relação da causalidade à intuição, e isso não na Doutrina dos Elementos, mas num lugar onde não se a procuraria, a saber, o capítulo sobre os paralogismos da razão pura, na crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental (p. 367 e seguintes da primeira edição somente). Esse lugar atribuído a ela já indica que, no exame desta relação, ele tem sempre em vista a passagem [*Übergang*] do fenômeno à coisa em si, e não o nascimento da própria intuição”. Ver ainda a página 102 da mesma obra: “Ao falar da percepção, ele [Kant] só menciona a causalidade quando se trata de investigar o que, em sentido transcendental, pode existir fora de nós, quer dizer, quando é questão da coisa em si”.

“Esta passagem da sensação à sua causa, que está na raiz da intuição sensível, como já repeti freqüentemente, basta sem dúvida para nos provar a presença empírica do objeto no espaço e no tempo, e por conseqüência responde a todas as necessidades da vida prática; mas isso não basta de modo algum para nos garantir a existência e a essência em si de fenômenos que se manifestam a nós de certa maneira, tampouco de seu substrato inteligível. Do fato que certas sensações em meus órgãos sensoriais ocasionam uma intuição em minha cabeça [*Kopfe*], composta de objetos extensos no espaço, que duram no tempo e que agem como causas, não resulta que eu esteja autorizado a supor que esses objetos, com as qualidades particulares que lhes pertencem, existem em si mesmos, isto é, independente de minha cabeça e fora dela”⁷⁶.

Mas se é assim, ou seja, se o mundo das coisas reais não possui qualquer relação causal com o mundo das coisas em si, o que é afinal aquele “fora de nós” do qual Schopenhauer tanto nos fala?

O “fora de nós” para Schopenhauer não remete em momento algum às coisas em si; ao contrário, o fora de nós, ou mundo objetivo, refere-se apenas aos objetos extensos no espaço. Tais objetos, como já vimos, são *representações* de coisas reais⁷⁷.

Sendo assim, não há um mundo exterior ao qual viria se sobrepor o mundo das representações de coisas reais. Ao contrário, o mundo (sob este ponto de vista) é apenas representação. Desta perspectiva, é impossível alcançar as coisas em si, e o conhecimento do mundo intuitivo (diferentemente, diria Schopenhauer, de Kant e Reinhold) não precisa em momento algum recorrer a coisas em si como causas das sensações.

⁷⁶ Schopenhauer. *Ergänzungen*. SW II, cap. 1, p. 21.

⁷⁷ Schöndorf também observa este ponto com precisão: “... a realidade não pode ser nada mais que o vir a ser representado [*Vorgestelltwerden*]. Qualquer espécie de realidade independente da consciência é rejeitada por ele [Schopenhauer] categoricamente. Quando se toma as representações, que em seu conjunto constituem a experiência, por coisas reais, ignora-se com isso que ‘o chamado ser dessas coisas reais nada é senão um vir a ser representado... Ignora-se que o objeto nada é fora de sua relação ao sujeito, e que se se retirar tal relação ou dela se abstrair nada permanece, sendo sua atribuída existência [*Existenz*] em si uma não-coisa [*Unding*] e desaparecendo” (Schöndorf, op. cit., p. 118-9).

Schopenhauer tem completa consciência de que assim pretende estar salvando o criticismo das incoerências apontadas pelos antikantianos e céticos: “Essa concepção [Schopenhauer acabara de falar de sua teoria da intuição] não prejudica, aliás, de modo algum a concepção idealista de Kant; esta tem mesmo muito a ganhar na medida em que, para mim, a necessidade de uma lei da causalidade é absorvida na intuição empírica como seu resultado e, por conseguinte, não pode ser invocada além dela para a questão transcendental da coisa em si”⁷⁸.

Portanto, consiga ou não Schopenhauer erigir sua teoria de modo coerente, seu objetivo com ela é bastante claro: expurgar qualquer resquício dogmático do pensamento crítico. Schopenhauer quer conceber uma teoria do conhecimento que não precise em momento algum apelar para coisas em si causadoras de sensações. Como diz Maria Lúcia Cacciola, explicando o movimento operado por Schopenhauer:

“A crítica [feita por Schopenhauer] à ‘inconseqüência cometida por Kant’ na introdução da coisa-em-si segue os passos daquela que havia sido formulada primeiro por Jacobi e depois por Schulze... Para Schopenhauer este é o ‘grande delito de Kant’, o seu ‘calcanhar de Aquiles’.... O erro de Kant seria o de ter inferido a coisa-em-si a partir da lei de causalidade, depois de ter demonstrado que essa lei é ‘conhecida por nós a priori e uma função de nosso intelecto’ que só tem validade para o mundo da experiência. A admissão de uma coisa-em-si corresponde, portanto, à necessidade de que a sensação nos órgãos dos sentidos, de onde parte a intuição, tenha uma causa externa [...] Portanto Schopenhauer descarta qualquer relação causal entre a Vontade e o seu fenômeno, isto é, o mundo, excluindo a possibilidade de pensar uma coisa-em-si como causa. Embora essa leitura

⁷⁸ Schopenhauer. *Vierfache Wurzel*. SW III, § 21, p. 103.

unívoca que ele faz da coisa-em-si de Kant como causa do fenômeno seja discutível, o propósito de, com essa crítica, afastar qualquer ‘resto de dogmatismo’ que pudesse estar contido nessa ‘causa exterior’ do fenômeno fica evidente”⁷⁹.

f) A queda no solipsismo

Com isso, Schopenhauer pretende ter resolvido o primeiro dos problemas herdados de sua tradição: o dogmatismo implicado na visão das coisas em si como afectantes dos fenômenos. Entretanto, se observarmos com atenção, veremos que ao mesmo tempo em que resolve o primeiro problema, Schopenhauer entra de cabeça no segundo: o solipsismo.

O solipsismo no qual Schopenhauer recai não é uma mera negação de toda realidade exterior ao sujeito. Ao contrário, como vimos, o realismo empírico schopenhaueriano pode muito bem atestar a regularidade e existência da realidade empírica. O solipsismo no qual recai a teoria do conhecimento de Schopenhauer é, digamos assim, um subjetivismo⁸⁰: é a consciência de que o mundo como representação, o mundo no qual toda a realidade exterior é condicionada pelo sujeito, é uma “abstração unilateral”. Segundo o filósofo, repugna ao homem que o mundo seja apenas sua representação⁸¹. Afinal, nesse mundo como representação, para onde quer que olhe, o homem encontra apenas a si

⁷⁹ Cacciola, M.L.M.O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994, p. 47-49.

⁸⁰ E não deixa de ser curioso notar que, para escapar daquele resquício dogmático, Schopenhauer segue o “conselho” dado por Jacobi: constrói um subjetivismo radical. Tal subjetivismo, porém, como veremos no próximo capítulo, é unilateral: precisa ser complementado pelo outro lado do mundo.

⁸¹ A passagem da teoria do conhecimento à metafísica em Schopenhauer tem também como pano de fundo, além da resolução de problemas oriundos do criticismo, uma preocupação de âmbito prático ou moral. A repugnância apontada pelo filósofo em relação a um mundo no qual o sujeito encontra apenas a si mesmo em tudo o que o cerca leva-o a buscar uma instância metafísica que possibilite a intersubjetividade. Tal instância virá combater o solipsismo, cuja dimensão prática evidencia-se salientada pelo nome que costumava receber na tradição alemã: “egoísmo teórico”.

mesmo: “não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra”⁸².

Se o conhecimento é operado a partir de sensações no corpo cuja causa não entra em questão, se toda exterioridade é posta apenas pelo entendimento, segue-se a seguinte situação: “o exterior, onde situamos os objetos, seguidos das sensações visuais, pertence ao interior de nossa cabeça; é aí que toda a cena se desenvolve, um pouco como quando no teatro vemos as montanhas, as florestas, o mar, e entretanto tudo isso é apenas cenário no interior do teatro”⁸³.

Schopenhauer tem plena consciência dessa limitação solipsista à qual o mundo como representação nos conduz. Por isso, para resolver o segundo problema herdado de sua tradição, escapando do solipsismo, será preciso introduzir o outro lado do mundo: como veremos, o mundo aparecerá então como Vontade. E novamente o corpo será um operador central na resolução desse problema.

⁸² Schopenhauer. *O mundo*. § 1, p. 43.

⁸³ Schopenhauer. *Ergänzungen*. SW II, cap. 2, p. 35.

Capítulo 2 – A função do corpo na descoberta do mundo como Vontade

Nas etapas anteriores deste trabalho, vimos como Schopenhauer herdara de sua tradição um duplo problema: era preciso, por um lado, escapar do dogmatismo implicado na inferência da coisa em si a partir de afecções da sensibilidade, e, por outro lado, era também preciso escapar do solipsismo ou egoísmo teórico, que seria a afirmação da existência do mundo apenas relativo ao sujeito.

No capítulo anterior, vimos como - apesar de todos os problemas indicados no mecanismo interno da resolução - Schopenhauer pretende ter escapado do dogmatismo com sua concepção de conhecimento do mundo como representação mediado pelo corpo. Assim, o problema do dogmatismo já teria sido atacado.

Trata-se agora de atacar o problema do solipsismo. De antemão, devemos advertir que Schopenhauer não compactuará com a recusa fichtean da coisa em si. Para o filósofo de Dantzig, recusar a coisa em si é ver-se preso a um mundo unicamente subjetivo, um “jogo de espelhos” no qual todo o conhecimento seria relativo ao sujeito.

E é com essa preocupação que Schopenhauer abre o segundo livro do primeiro volume de sua obra capital, *O mundo como Vontade e representação*. Em termos schopenhauerianos, trata-se agora – após a explicação de como se dá o conhecimento do mundo como representação – de fornecer uma significação (*Bedeutung*) a esse mesmo mundo como representação.

Mas o que está em jogo nesta necessidade que Schopenhauer aponta de fornecer significação ao mundo como representação? Trata-se de indicar uma saída para aquele problema posto desde o início, a saber, trata-se de escapar do solipsismo na medida em que, como uma outra face do mesmo mundo outrora visto como representação, será descoberto o mundo como coisa em si⁸⁴. Afinal, descobrir o mundo como coisa em si é, para Schopenhauer, descobrir um aspecto do mundo que não se reduz apenas à relação com o sujeito, ou seja, é descobrir o mundo visto como algo que não é apenas a subjetividade da representação. Portanto, é descobrir que o mundo não se reduz ao jogo de espelhos de um egoísmo teórico no qual o sujeito, encerrado em si mesmo, descobre nesse mundo apenas o que ele mesmo lá colocou a partir das formas da consciência. Mas como pode afinal a filosofia de Schopenhauer ter acesso à coisa em si?

Antes de mais nada, o filósofo frisa que sua perspectiva não será aquela de atribuir um objeto como fundamento do mundo como representação. E isso por dois motivos: primeiro porque o mundo considerado como coisa em si não será um fundamento (*Grund*) do mundo considerado como representação (o mundo visto como coisa em si será o próprio mundo visto como representação, encarado agora sob outro ponto de vista) e, sobretudo, porque o mundo considerado como coisa em si não será um objeto (*Objekt*). Afinal, a filosofia schopenhaueriana (através da forma geral do conhecimento) não nos deixa esquecer que todo objeto só é em relação ao sujeito. Nas palavras de Schopenhauer:

⁸⁴ O mundo como coisa em si não será um novo mundo que se apresenta além do mundo como representação; ao contrário, o mundo como coisa em si será o próprio mundo como representação encarado agora sob outro ponto de vista. Evidencia-se assim a fidelidade, neste ponto, de Schopenhauer em relação a Kant: afinal, como já nos mostrava Rubens Rodrigues Torres Filho em *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula* (in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 7. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 2001, p. 67 e ss), a duplicação do ponto de vista sobre o mundo é um dos pilares da filosofia crítica. Essa duplicação dos pontos de vista sobre o mundo no interior da filosofia de Schopenhauer é um dos pontos centrais do livro de Maria Lúcia Cacciola (*Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994).

“à exceção dos céticos e idealistas, todos falam de fato concordando no principal sobre um *objeto* que se encontra no *fundamento* da representação. Tal objeto, segundo sua essência e seu ser, é completamente diferente da representação, porém em todos os outros aspectos tão semelhante a ela quanto um ovo o é de outro. Isso, todavia, em nada nos ajuda, já que não conseguimos diferenciar tal objeto da representação. Ao contrário, pensamos que os dois são uma única e mesma coisa, que todo objeto pressupõe sempre e eternamente um sujeito e, por isso, permanece representação”⁸⁵.

Ao remarcar que o mundo considerado como coisa em si não é um objeto, Schopenhauer não faz com isso senão ratificar que o mundo assim encarado permitirá escapar do velho problema do solipsismo justamente porque é em si mesmo, ou seja, não é apenas em relação ao sujeito.

Desse modo, Schopenhauer querará manter sim a noção de coisa em si em sua filosofia – embora sem inferi-la a partir de uma afecção da sensibilidade, procurando assim evitar um dogmatismo do mesmo tipo que identificou em Kant e Reinhold⁸⁶. Como veremos, a descoberta da coisa em si na filosofia schopenhaueriana passará novamente pela noção de corpo. Mas antes de entendermos como se chega à coisa em si em Schopenhauer, precisamos remontar o percurso efetuado pelo filósofo na descoberta dessa importante noção. Tal percurso começa, nomeadamente, a partir de uma observação atenta da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*), que nos leva a perceber que, para além do sujeito do conhecimento, há algo nela que se denomina vontade (*Wille*).

⁸⁵ Schopenhauer. *O mundo*, § 17, p. 151-152.

⁸⁶ Se Schopenhauer é capaz de lograr êxito ou não em sua fuga do dogmatismo por meio da descoberta da coisa em si a partir da vontade, discutiremos brevemente no final deste capítulo.

a) Uma virada rumo à consciência de si

Para descobrir a coisa em si, Schopenhauer parte de um pressuposto da filosofia crítica, estendendo-o a uma conclusão: cada um de nós, como pertencente ao mundo, é ao mesmo tempo fenômeno e coisa em si⁸⁷. Assim, se já ficou demonstrado que pela via da consciência das coisas exteriores não é possível alcançar a coisa em si, temos ainda uma outra perspectiva a explorar: a consciência de si. O caminho rumo à descoberta da coisa em si começará a ser traçado quando a reflexão filosófica operar uma virada da consciência das coisas exteriores para a consciência de si. Se todos os objetos do mundo só podem ser encarados, por assim dizer, de fora, nós mesmos somos os únicos que podemos ser encarados também de dentro. Assim, trata-se de “penetrar o olhar no interior da natureza”, a fim de que “o subjetivo nos forneça a chave para a interpretação do objetivo”⁸⁸.

Com isso Schopenhauer pretende sem dúvida marcar sua posição tanto em relação a Kant quanto aos idealistas clássicos. Se, por um lado, o filósofo de Dantzig parecerá dogmático ao nomear positivamente a coisa em si, por outro lado essa positivação virá a partir de uma via que não diz respeito a qualquer intuição intelectual ou absoluto. O filósofo nos diz claramente que sua virada rumo à consciência de si é o ponto no qual se situa além de Kant, dando continuidade à análise kantiana numa perspectiva a partir do

⁸⁷ Magee observou bem essa constatação schopenhaueriana: “A partir do momento em que foi postulada a distinção de total realidade 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...” (Magee, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 131).

⁸⁸ Schopenhauer. *Ergänzungen*. SW II, cap. 28, p. 456. Assim, conforme vimos no capítulo anterior, mais uma vez percebemos aqui a autoconsciência remetendo à consciência das outras coisas.

interior do único objeto do mundo que pode ser conhecido também interiormente. Suas palavras são assaz claras neste sentido:

“Sem dúvida o conhecimento objetivo ou o mundo como representação não nos fornece nada exceto fenômenos com seu encadeamento fenomenal e sua regressão infinita; mas ele [Kant] havia perdido de vista que nossa própria essência não deixa de pertencer necessariamente ao mundo das coisas em si, donde ela recebe sua raiz... Esta é a via pela qual fui além de Kant e dos limites traçados por ele, sem jamais cessar entretanto de me situar sobre o terreno da reflexão, mantendo com isso a honestidade [*Redlichkeit*], sem recorrer a fanfarronices vazias de sentido, sem fazer apelo a essa intuição intelectual ou a esse pensamento absoluto que caracterizam, no intervalo entre Kant e mim, o período da pseudofilosofia”⁸⁹.

Porém, em que medida a assunção da perspectiva a partir do interior de nós mesmos nos ajudará a descobrir a coisa em si? O que o atento exame da consciência de si nos permitirá decifrar? A saber, esse exame apontará para um certo “nó do mundo” no qual sujeito e objeto de certo modo se confundem, como veremos agora.

b) A vontade humana e o nó do mundo

Na segunda edição da *Quádrupla Raiz*, precisamente na análise da quarta classe de representações, Schopenhauer afirma que a consciência de si não pode deixar de obedecer à forma de toda consciência. A saber, toda e qualquer consciência obedece à forma da relação entre sujeito e objeto. Além disso, Schopenhauer deixa claro que o objeto da consciência de si só pode aparecer no sentido interno, portanto ainda preso à forma do

⁸⁹ Schopenhauer. *Ergänzungen*. SW II, cap. 22, p. 375. Neste ponto, é preciso observar que talvez seja possível questionar essa posição de Schopenhauer e afirmar que, se formos fiéis ao pensamento kantiano, o conhecimento da coisa em si a partir da autoconsciência também seria uma espécie de intuição intelectual, malgrado a opinião do próprio Schopenhauer. Voltaremos a essa questão mais à frente, ao tratarmos da questão do dogmatismo.

tempo. Assim, embora não apareça, como na consciência das coisas exteriores, sob a forma de espaço e tempo, mesmo assim o objeto da consciência de si, além de estar *de certo modo* preso à forma geral sujeito-objeto, ainda está preso ao tempo como uma forma da subjetividade⁹⁰.

Aparentemente, portanto, não ganhamos nada na virada da consciência das coisas exteriores para a consciência de si. Permanecemos presos ao mundo como representação. Mas não será bem assim: a análise da consciência de si nos mostrará que, a partir de uma particularidade, a relação entre sujeito e objeto nela não é a mesma da consciência das coisas exteriores. Mas qual é a particularidade? Por que há apenas uma relação *de certo modo* entre sujeito e objeto na consciência de si? A resposta a essas perguntas nos levará diretamente à primeira parte da constituição da metafísica schopenhaueriana.

A consciência de si divide-se, a princípio, em sujeito e objeto. O sujeito da consciência de si não pode ser outro senão o sujeito do conhecimento, o intelecto. O objeto da consciência de si, por sua vez, será a vontade. Assim, a consciência de si divide-se em um intelecto que conhece (e, por sua vez, não pode ser conhecido) e uma vontade que é conhecida. Nas palavras de Schopenhauer: “Todo conhecimento supõe forçosamente um sujeito e um objeto. Eis por que mesmo a consciência de si não é absolutamente simples; ela se divide, como a consciência das outras coisas... em algo que conhece e algo que é conhecido. Aqui, o que é conhecido apresenta-se inteira e exclusivamente como vontade”⁹¹.

⁹⁰ Voltaremos a essa observação importante sobre a consciência de si mais à frente.

⁹¹ Schopenhauer. *Vierfache Wurzel*. SW III, § 41, p. 168. Neste ponto, Schöndorf (op. cit., p. 121) observa que o filósofo de Dantzig, ao não admitir que o sujeito possa conhecer a si mesmo como sujeito do conhecimento (pois é apenas enquanto vontade que ele pode se tornar objeto), marca sua posição de fidelidade em relação a Kant, contrapondo-se aos idealistas.

Porém, se observarmos atentamente, veremos que a vontade, mesmo sendo o objeto da consciência de si, não se dá a nós meramente como objeto. Ela é a *nossa* vontade, e portanto também guarda algo de sujeito. Schopenhauer faz questão de frisar esse ponto ao denominar o objeto da consciência de si de “sujeito do querer” (*Subjekt des Wollens*)⁹².

Tanto a vontade quanto o intelecto estão abarcados pela palavra “eu”. Assim, Schopenhauer não pode senão falar numa espécie de identidade entre vontade e intelecto no interior da consciência de si. Portanto, se por um lado temos uma divisão clássica entre sujeito e objeto, por outro temos na consciência de si uma relação absolutamente distinta de qualquer relação pertencente à consciência das coisas exteriores. A relação de identidade entre o sujeito do conhecer e o sujeito do querer no interior da consciência de si propicia, segundo Schopenhauer, um “nó do mundo” (*Weltknoten*) no qual as fronteiras entre sujeito e objeto de certo modo se apagam. As palavras do filósofo sobre isso são deveras significativas: “Mas a identidade do sujeito do querer com o sujeito do conhecer, que faz com que a palavra ‘eu’ os encerre e os designe, é o nó do mundo... aqui, onde se trata do sujeito, as regras para o conhecimento dos objetos não são mais válidas e uma identidade efetiva entre o que conhece e o que é conhecido como querente, ou seja, do sujeito com o objeto, é imediatamente dada”⁹³.

É esse “nó do mundo” no interior da consciência de si que servirá de fio condutor para Schopenhauer na constituição de sua metafísica. Afinal, a partir do conhecimento imediato de nós mesmos, descobrimos que há em nosso interior um ponto no qual sujeito e

⁹² “A última classe de objetos para a faculdade de representação que nos falta considerar é de uma natureza completamente especial, mas muito importante: ela não comporta, para cada um, senão apenas um objeto: o objeto imediato do sentido interno, o sujeito do querer que é objeto para o sujeito do conhecer” (Schopenhauer. *Vierfache Wurzel*. SW III, § 40, p. 168).

⁹³ Schopenhauer. *Vierfache Wurzel*. SW III, § 42, p. 171.

objeto se confundem. Essa identidade entre vontade e intelecto no interior da consciência de si é denominada por Schopenhauer “milagre por excelência”. E, nas palavras do filósofo, todo o percurso de sua metafísica será uma explicação desse milagre: “No ensaio sobre o princípio de razão, a vontade, ou antes, o sujeito do querer, já era estabelecido como uma classe especial de representação ou objeto. Lá vimos esse objeto coincidindo com o sujeito, quer dizer, cessando de ser objeto. Naquela ocasião denominamos essa coincidência milagre por excelência. Em certo sentido todo o presente livro [livro II d’*O mundo como Vontade e Representação*] é um esclarecimento de tal milagre”⁹⁴.

Assim, é no exame da vontade como sujeito do querer na consciência de si que descobrimos o nó do mundo no qual um objeto cessa de ser objeto. Não é difícil perceber que esse milagre será a chave para Schopenhauer erigir sua metafísica. Trata-se doravante, portanto, de entender esse milagre: entender o que é a vontade, e daí tirar as conseqüências para a constituição de uma metafísica que tem sua pedra de toque num exame da consciência de si. A vontade humana será, assim, aquilo que nos permitirá chegar à almejada significação do mundo: “Tal palavra se chama vontade. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos”⁹⁵.

Mas o que será, então, essa vontade? Aqui precisamos dar mais um passo em direção à constituição da metafísica schopenhaueriana. É esse passo que nos levará diretamente ao papel central do corpo em sua metafísica.

⁹⁴ Schopenhauer. *O mundo*, § 18, p. 159.

⁹⁵ Schopenhauer. *O mundo*, § 18, p. 156-7.

c) A identidade entre vontade e corpo

Como vimos anteriormente, havia duas restrições importantes no conhecimento da coisa em si a partir de uma virada para a consciência de si. Primeiramente, a consciência de si aparece atrelada à forma geral de qualquer consciência: aparece portanto sob a relação sujeito-objeto, da qual Schopenhauer precisa escapar para afirmar qualquer coisa em si. Essa primeira restrição é atacada quando o filósofo descobre na própria consciência de si o nó do mundo no qual sujeito e objeto se confundem.

Mas havia ainda outra restrição. A consciência de si está essencialmente atrelada à forma do sentido interno, ao tempo. Tudo o que aparece à consciência de si aparece sob a forma temporal. Portanto, parece difícil que Schopenhauer possa aproximar da coisa em si uma vontade cujo aparecimento para nós está de antemão condicionado pela forma subjetiva do tempo. Assim, trata-se de colocar a questão: em que medida a vontade humana, descoberta no tempo, é coisa em si?

Por um lado, Schopenhauer tem plena clareza de que, por aparecer ainda no tempo, a vontade humana (a vontade descoberta na consciência de si) não é a coisa em si em sentido estrito⁹⁶. Podemos dizer que a vontade humana é o conhecimento mais imediato que temos da coisa em si, já que nesse conhecimento estamos despidos da forma do espaço e possuímos o nó do mundo. Podemos dizer que a vontade humana é a mais clara manifestação da coisa em si à qual é possível chegar por via imediata. Mas não podemos

⁹⁶ A fim de frisarmos como a vontade humana não é ainda a coisa em si em sentido estrito, recorreremos a uma distinção na grafia da palavra vontade. Embora em alemão o termo *Wille*, como substantivo, seja grafado sempre com sua letra inicial maiúscula, em português nos parece útil recorrer à seguinte distinção: quando nos referirmos à vontade humana (o fenômeno mais imediato de nossa consciência, que aponta para a coisa em si) grafaremos “vontade” (em minúsculo), ao passo que a referência à coisa em si em sentido estrito será grafada como “Vontade” (em maiúsculo).

dizer que conhecemos a coisa em si mesma imediatamente na vontade humana. Não é por outra razão que Schopenhauer nunca deixará de afirmar que o conhecimento imediato da coisa em si nunca é completo. A coisa em si nunca aparecerá imediatamente para nós despida de todas as formas da representação. Afinal, o conhecimento imediato que temos dela aparece a partir da vontade humana, que obedece à forma do tempo. Nas palavras de Maria Lúcia Cacciola: “... se a Vontade se manifesta diretamente a 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 uma última barreira: a temporalidade”⁹⁷.

Haverá sim, como veremos adiante, uma referência à coisa em si como a essência íntima do mundo e *toto genere* distinta da representação, mas esse conhecimento aparecerá apenas por via mediata. Imediatamente, a coisa em si é descoberta a partir de sua manifestação mais próxima como vontade humana, mas ainda não se pode dizer que se trata da coisa em si mesma em sentido estrito. Esse é o sentido do importante capítulo 18 dos *Suplementos*, no qual Schopenhauer discute a possibilidade do conhecimento integral da coisa em si.

Por outro lado, o filósofo não deixa de perceber que essa vontade aponta para a coisa em si na medida em que aparece despida da forma do espaço e, sobretudo, na medida em que nela encontra-se o nó do mundo no qual as fronteiras entre sujeito e objeto são diluídas. Por ter tais características, o conhecimento imediato da vontade humana será aquilo que apontará para a coisa em si. Magee já observou esse ponto: “Pois precisamente porque a categoria de tempo é indispensável para a conscientização, em adição à razão dada

⁹⁷ Cacciola, op. cit., p. 58.

por Schopenhauer ao que concerne à natureza do conhecimento, temos de aceitar que estamos permanentemente excluídos de qualquer conhecimento direto do noumenon. Entretanto podemos esperar descobrir alguma coisa *sobre ele (about it)*”⁹⁸.

Mas o que podemos conhecer sobre a coisa em si a partir da análise da vontade na consciência de si? E mais, como podemos passar de um conhecimento que apenas aponta para a coisa em si a um conhecimento, mesmo que mediato e indireto, da coisa em si mesma? Essas perguntas serão respondidas na medida em que Schopenhauer tirará conseqüências da descoberta de que a vontade humana (o fenômeno mais próximo da coisa em si) aparece ainda no tempo. E aqui a noção de corpo ocupará mais uma vez um papel fundamental para que Schopenhauer consiga constituir sua metafísica.

Dizer que a vontade humana aparece no tempo é dizer que a vontade humana apresenta-se a nós em suas manifestações sucessivas; é dizer, portanto, que a conhecemos apenas por seus atos. Essa constatação permite a Schopenhauer efetuar uma das afirmações centrais de sua metafísica: a saber, os atos da vontade humana aparecem objetivamente como atos corporais. Há uma identidade entre atos da vontade e atos corporais.

Schopenhauer tem consciência da dificuldade implicada na admissão da identidade entre vontade e corpo: essa identidade não pode ser demonstrada. Para o filósofo, a identidade da vontade com o corpo pode ser apenas evidenciada (pode ser elevada do conhecimento imediato do saber *in concreto* ao conhecimento *in abstracto*, ao saber da razão): não pode ser deduzida como conhecimento mediato a partir de outro conhecimento mais imediato. Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade não está entre as quatro rubricas do parágrafo 29 da *Quádrupla Raiz* (lógica,

⁹⁸ Magee, op. cit., p. 130.

empírica, transcendental e metalógica); pois agora a verdade não é mais a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, a vontade. Por isso, para Schopenhauer, essa identidade entre vontade e o corpo é a “verdade filosófica por excelência”⁹⁹.

Aparentemente, podemos achar que Schopenhauer dá um passo temerário. Por que precisamos aceitar essa “verdade filosófica por excelência” se ela não pode ser provada? O que há de tão imediato, de tão concreto, na relação entre atos da vontade e atos do corpo? Isso se torna mais aceitável se levarmos em conta o que Schopenhauer tem em mente quando fala em atos da vontade e atos corporais.

Na linguagem ordinária, a palavra “vontade” vem associada à idéia de um desejo, de uma deliberação. Não é nada disso que Schopenhauer visa ao falar de seus atos de vontade. Para Schopenhauer, deliberações e desejos são apenas representações abstratas, reflexões sobre o que se deseja ou sobre o que se fará um dia. O ato de vontade, ao contrário, dá-se justamente como ato. A ação estampa o querer. Diz o filósofo: “O querer real [*wirkliche Wollen*] é inseparável da ação; um ato voluntário não é tal no sentido estreito da palavra senão após a consumação da ação. Simples resoluções, ao contrário, não são até o momento da execução senão projetos, e portanto coisas apenas do intelecto”¹⁰⁰.

O querer verdadeiro, o ato de vontade propriamente dito, não se diferencia da ação: a identidade entre ato de vontade e ato corporal implica dizer que querer e agir são a

⁹⁹ Schopenhauer. *O mundo*, § 18, p. 160.

¹⁰⁰ Schopenhauer. *Ergänzungen*. SW II, cap. 20, p. 321.

mesma coisa vista sob dois pontos de vista diferentes, como veremos a seguir. Sendo assim, ao falar num ato de vontade Schopenhauer não se refere a qualquer tipo de ponderação ou desejo, mas sobretudo aos atos voluntários e involuntários de nosso corpo.

Se aceitarmos a verdade filosófica por excelência, isto é, se aceitarmos a identidade entre atos da vontade e atos corporais, chegaremos a um ponto central na metafísica schopenhaueriana: aquilo que na consciência de si aparece como ato da vontade, na consciência de outras coisas aparece como ato corporal. O filósofo é extremamente claro a esse respeito: “Essa identidade do corpo com a vontade manifesta-se nos atos individuais de cada um deles. Pois o que na consciência de si é reconhecido como um ato de vontade real e imediato, ao mesmo tempo apresenta-se exteriormente sob a forma de movimento corporal”¹⁰¹.

Assim percebemos também por que é a partir mesmo da limitação de que a vontade humana é conhecida apenas em seus atos temporais, e não despida de todas as formas da representação, que Schopenhauer pode afirmar a identidade da vontade com o corpo. Afinal, a mesma forma do tempo que permeia o conhecimento da vontade permeia também o conhecimento que temos de nosso corpo. É porque a vontade humana não é conhecida apenas a partir do nó do mundo (no qual sujeito e objeto se confundem), mas também limitada por uma forma do objeto (o tempo), que o conhecimento da vontade pode ser também um conhecimento objetivo, como corpo. Schopenhauer novamente é assaz claro a esse respeito: “... o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento que tenho do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo,

¹⁰¹ Schopenhauer. *Ergänzungen*. SW II, cap. 20, p. 320. A identidade entre a vontade e o corpo traz ainda outra consequência clara: não há uma relação causal entre o ato da vontade e o ato corporal. Já que vontade e corpo são idênticos, o ato da vontade é ao mesmo tempo ato corporal, é o mesmo ato observado sob dois diferentes pontos de vista.

como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto... Ora, na medida em que conheço minha vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como corpo”¹⁰².

Ora, conhecer a vontade como objeto, isto é, como corpo, é dizer que o corpo é a objetivação da vontade. O corpo é a própria vontade manifesta de maneira objetiva, é a vontade que se tornou objeto. Daí por que Schopenhauer refere-se ao corpo como “objetividade da vontade” (*Objektivität des Willens*). Nas palavras do filósofo: “A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição... Por conseguinte, o corpo, que no livro precedente e no meu ensaio sobre o princípio de razão chamei *objeto imediato*, conforme o ponto da vista unilateral (da representação) ali intencionalmente adotado, aqui, de outro ponto de vista, é denominado *objetividade da vontade*”¹⁰³.

Mas precisamos então tirar as consequências desse passo importante realizado por Schopenhauer (a identificação da vontade ao corpo), a fim de entendermos melhor o papel do corpo na metafísica schopenhaueriana.

Ora, não é difícil perceber que afirmar uma identidade entre vontade e corpo, ou seja, colocar o corpo como idêntico àquilo em nós que aponta para a coisa em si, implica dizer que o corpo recebe agora uma segunda significação: um duplo “ponto de vista”, como se percebe pela citação acima.

¹⁰² Schopenhauer. *O mundo*, § 18, p. 159.

¹⁰³ Schopenhauer. *O mundo*, § 18, p. 157.

E assim o corpo na filosofia schopenhaueriana encontra finalmente seu duplo sentido. Se Schopenhauer afirma, na esteira kantiana, que o mesmo mundo pode ser visto tanto quanto coisa em si como quanto fenômeno, o corpo é o lugar privilegiado no qual esse duplo ponto de vista pode ser evidenciado. Afinal, o mesmo corpo que no livro I era (além de objeto imediato, ponto de partida do conhecimento) um objeto entre outros do mundo como representação (objeto mediato), aparece agora no livro II como a objetivação do mundo como Vontade. Nas palavras de Schopenhauer: “... este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra vontade”¹⁰⁴.

Assim, o corpo torna-se centro e condição de possibilidade da filosofia schopenhaueriana. Se, na teoria do conhecimento, era o corpo que, como objeto imediato, permitia o conhecimento do mundo como representação (e, ao mesmo tempo, como objeto mediato, era um objeto entre outros), agora percebemos que o mundo como Vontade aparece de maneira imediata apenas no corpo. Esse papel do corpo foi percebido por Maria Lúcia Cacciola: “... a condição de possibilidade da filosofia é o conhecimento do corpo como sendo ‘o único objeto do qual não conheço apenas um lado, o da representação, mas também o segundo, que se chama Vontade’”¹⁰⁵.

Justamente por ocupar esse duplo papel, o corpo é o lugar no qual começamos a descobrir a significação do mundo (no sentido mencionado no início deste capítulo) na

¹⁰⁴ Schopenhauer. *O mundo*, § 18, p. 157.

¹⁰⁵ Cacciola, op. cit., p. 57.

filosofia de Schopenhauer. Se o filósofo de Dantzig sempre frisou que, em sua filosofia, a metafísica deveria ser descoberta no próprio mundo da experiência (e não, como em Kant, em algum terreno supra-sensível), o corpo é aquilo que nos aponta para a significação do mundo como representação na medida em que ele próprio é ao mesmo tempo vontade e representação: “Enquanto aquilo que é imediatamente conhecido, além de ser condição de possibilidade do conhecer, o corpo é a chave para descobrir o significado do mundo. Condição, portanto, da experiência externa e objeto imediato da interna, ele é o ‘ponto certo’ do entrelaçamento delas, o lugar privilegiado que permite desvendar o sentido da experiência a partir dela própria”¹⁰⁶.

* * *

Portanto, o corpo é aquilo que nos permite começar a operar em regime de descoberta da significação do mundo. É a partir dele que essa significação começa a ser desvendada. No entanto, se já temos - a partir da identificação do corpo com a vontade - aquilo que aponta para a coisa em si, ainda só podemos falar dessa coisa em si no estreito círculo da relação entre minha vontade e meu corpo. Para escapar do egoísmo teórico implicado nesse círculo estreito será preciso estender essa significação do mundo para além das fronteiras do meu próprio corpo.

Essa extensão, como veremos, será realizada pelo argumento de analogia: um argumento no qual novamente, como tentaremos mostrar, o corpo ocupará lugar central. Mas antes, para que possamos compreender melhor como é possível passar da vontade humana (conhecimento imediato que aponta para a coisa em si) para o conhecimento

¹⁰⁶ Cacciola, op. cit., p. 41.

mediato da Vontade como coisa em si mesma, precisamos explorar um ponto que ainda parece nebuloso na relação de identidade entre corpo e vontade: a saber, como se dá interiormente a relação entre um ato de vontade e um ato corporal. Essa resposta nos levará à primeira característica da Vontade: ser alheia ao princípio de razão, ou seja, sem fundamento. É isso que o que veremos agora, ao analisar as noções schopenhauerianas de caráter e motivo.

d) Motivo e caráter

Na segunda edição da *Quádrupla raiz*, Schopenhauer estabelece que o motivo é a terceira espécie de causalidade [*Kausalität*], válida para os corpos animais (ao lado da causalidade em sentido estrito [*Ursache im engsten Sinne*], válida para os corpos inorgânicos, e da excitação [*Reiz*], válida para os corpos vegetais). Não podemos conceber uma ação animal sem um motivo, assim como não conseguimos conceber a mudança de um corpo inerte sem uma causa. Contudo, se em todos os demais corpos animais a relação entre o motivo e a ação nos aparece como um mistério, em nós mesmos percebemos que essa relação está baseada num ato da vontade. É porque somos nós mesmos parte do mundo, *é porque nós mesmos somos também corpo* que podemos ter um conhecimento interno da relação entre a ação e motivo, descobrindo aí a vontade. Nas palavras de Schopenhauer:

“... a experiência interna, feita sobre nós mesmos, nos ensina com efeito que o que se passa é um ato de vontade provocado por um motivo consistente em uma simples representação. 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 consequência 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”¹⁰⁷.

Com isso, Schopenhauer chega à importante fórmula: a motivação é a causalidade vista de dentro. Assim, a partir do fato de que nós mesmos somos um corpo no mundo, percebemos que possuímos uma via de acesso pela qual as ações não aparecem como seguidas de motivos de um modo exterior, mas sim por dentro, a partir da vontade, e podemos explorar tal via a fim de descobrir melhor a relação que existe entre uma ação e seu motivo. Tal exploração nos permitirá chegar a uma característica central da Vontade, a saber, a ausência de fundamento. Isso ocorre quando Schopenhauer recorre à distinção entre caráter empírico e caráter inteligível.

Como vimos, os atos corporais nada mais são senão a objetivação dos atos de vontade. Todo ato corporal, por sua vez, encontra seu fundamento em um motivo. É o motivo que determina o ato. Porém, Schopenhauer observa que os motivos determinam tão-somente a exteriorização dos atos da vontade sob condições fenomênicas: os motivos determinam os atos da vontade neste tempo, neste lugar, sob estas circunstâncias. Assim, os motivos não determinam as características gerais do querer: não determinam o que quero em geral e mesmo não determinam o ato de querer.

Por isso, Schopenhauer pode evocar para si a distinção kantiana entre caráter inteligível e caráter empírico. O caráter empírico é o fenômeno do caráter inteligível, é o caráter inteligível objetivado de modo fenomênico sob a determinação de motivos. Desse modo, podemos dizer – a partir do caráter empírico- que todo ato de vontade possui, sob um certo ponto de vista, um fundamento exterior a si nos motivos. Porém, resta ainda o

¹⁰⁷ Schopenhauer. *Vierfache Wurzel*. SW III, § 43, p. 173.

outro ponto de vista: o do caráter inteligível. Tal caráter é a manifestação imediata da Vontade, é aquilo que determina que quero e o que quero em geral (e não sob circunstâncias fenomênicas particulares). O caráter inteligível não sofre influência dos motivos, por isso podemos dizer também que os atos corporais (e portanto os atos de vontade) são, ao mesmo tempo que condicionados por motivos a partir do caráter empírico, absolutamente sem fundamento a partir do caráter inteligível. É assim que Schopenhauer chega a um traço essencial da Vontade: ela não está condicionada pelo princípio de razão, ela não possui influência dos motivos. Portanto, a Vontade é sem fundamento. Nas palavras de Schopenhauer:

“A Vontade, como foi dito, dá sinal de si nos movimentos voluntários do corpo como a essência em si deles, isto é, é aquilo que o corpo é tirante o fato de ser objeto da intuição, representação... Esses atos da vontade sempre têm um fundamento exterior a si nos motivos. Estes, todavia, só determinam o que quero *neste* tempo, *neste* lugar, sob *estas* circunstâncias, não *que* eu quero em geral ou *o que* eu quero em geral, ou seja, as máximas que caracterizam todo o meu querer. Em virtude disso, a essência toda de meu querer não é explanável por motivos, já que estes determinam exclusivamente sua exteriorização em dado ponto do tempo, são meramente a ocasião na qual minha vontade se mostra. A vontade mesma, ao contrário, encontra-se fora do domínio da lei de motivação: apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei. Assim, só ao fazer a pressuposição de meu caráter empírico é que o motivo é fundamento suficiente de explanação de meu agir. Se, contudo, abstraio o meu caráter e pergunto por que em geral quero isso e não aquilo, então resposta alguma é possível, justamente porque apenas o *fenômeno* da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma, que, nesse sentido, é para ser denominada *sem-fundamento*”¹⁰⁸ [*grundlos*].

¹⁰⁸ Schopenhauer. *O mundo*, § 20, p. 164.

Para que tal distinção não fique vaga, podemos dar um exemplo – retirado do próprio Schopenhauer¹⁰⁹ - de atos humanos e suas relações com o caráter empírico e inteligível. Diz-nos o filósofo que é o caráter inteligível o que determina que um indivíduo será maldoso. Assim, que esse indivíduo queira em geral (que simplesmente queira algo, ainda não determinado) e o que ele quer em geral (ser maldoso) é uma manifestação de seu caráter inteligível. Porém, o modo como sua maldade irá se manifestar é condicionado por motivos exteriores. Assim, um indivíduo com o mesmo caráter inteligível (mau) pode exercer sua maldade tanto com pequenas injustiças em meios privados quanto sendo um conquistador opressor que derrama o sangue de milhões. A forma como sua maldade irá se manifestar (seu caráter empírico) depende de circunstâncias fenomênicas, motivos. Seu caráter inteligível, porém, é o mesmo.

Mas o relevante aqui é que começarmos a transitar, mesmo que ainda brevemente, do domínio da vontade humana ao domínio da Vontade. Já sabemos portanto seu primeiro traço essencial: a Vontade não está submetida aos motivos, ao princípio de razão; a Vontade é, portanto, sem fundamento. No item seguinte continuaremos a vislumbrar algumas características dessa Vontade, a fim de que posteriormente possamos finalmente nos referir ao argumento de analogia, que representará a passagem do domínio da vontade humana à Vontade como coisa em si *toto genere* distinta da representação.

¹⁰⁹ Schopenhauer. *O mundo*, § 26, p. 201.

e) Da vontade humana à Vontade

Afinal, quais serão as demais características da Vontade em contraposição à vontade humana, e qual o caminho que nos conduz até essa Vontade como essência de todos os fenômenos. Vejamos isso doravante.

Para chegar à Vontade, o filósofo já traçou seu caminho. Como vimos, é o “nó do mundo” aquilo que aponta para a coisa em si. Foi quando, na consciência de si, Schopenhauer descobriu um ponto no qual sujeito e objeto coincidem que começamos a adentrar o terreno metafísico. Portanto, será preciso sem dúvida partir dessa imediatidade encontrada na consciência de si para se alcançar a Vontade como coisa em si de todos os fenômenos, e não apenas do próprio indivíduo. Nas palavras do filósofo:

“... a vontade, que constitui o mais imediato de sua consciência, porém, como tal, sem aparecer completamente na forma da representação, na qual objeto e sujeito se contrapõem, mas dando sinal de si de modo imediato, em que sujeito e objeto não se diferenciam nitidamente; *vontade* que não aparece em seu todo, mas se faz conhecer ao indivíduo somente por meio de seus atos isolados; quem, ia dizer, alcançou essa convicção, obterá comigo uma chave para o conhecimento da essência mais íntima de toda a natureza, visto que também a transmitirá a todos aqueles fenômenos que não lhe são dados, como o seu próprio, em conhecimento imediato e mediato, mas só neste último, portanto só parcialmente, como *representação*”¹¹⁰.

O nome dado pelo filósofo à coisa em si não será de modo algum arbitrário. É porque descoberta a partir do nó do mundo que a coisa em si será chamada de Vontade. Ou seja, Schopenhauer nomeará a coisa em si a partir de seu fenômeno mais imediato: a

¹¹⁰ Schopenhauer. *O mundo*, § 21, p. 168.

vontade humana. A espécie mais imediata emprestará o nome ao gênero. O filósofo frisa que, embora não possamos ter um conhecimento imediato da Vontade e embora a vontade humana não seja a Vontade propriamente dita, não é indiferente denominarmos a coisa em si como Vontade ou com qualquer outra palavra. A vontade humana empresta o nome à coisa em si justamente porque nela descobrimos o nó do mundo, ou seja, justamente porque é o único lugar no qual o conhecimento não é pensado de modo completamente objetivo, mas apenas *de certa forma* objetivo (afinal, sujeito e objeto coincidem). Diz Schopenhauer:

“Essa coisa-em-si (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto, de algo dado *de certa forma objetivamente*, por consequência de um de seus fenômenos. Este, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a vontade humana”¹¹¹.

Em resumo, essa passagem da vontade humana à Vontade, que tem seu ponto de inflexão no nó do mundo e que pretende solapar o egoísmo teórico, será o que veremos doravante. Mas antes de saber o que permite tal passagem, precisamos saber quais características terá essa Vontade. E a resposta não nos surpreenderá muito.

Por partir do nó do mundo, a Vontade só poderá ser alheia à forma geral da representação: a divisão entre sujeito e objeto. Além disso, como já vimos a partir da distinção entre caráter empírico e caráter inteligível, a Vontade não está submetida ao princípio de razão, portanto é sem fundamento. Devemos ainda ter em mente que a Vontade

¹¹¹ Schopenhauer. *O mundo*, § 22, p. 169. Itálico nosso.

é completamente distinta do fenômeno, surgindo a partir de uma espécie de determinação por oposição. A Vontade é, de certo modo, aquilo que o fenômeno não é. Assim, se a forma geral do fenômeno é a divisão entre sujeito e objeto, a Vontade será alheia a tal divisão. Se o princípio que rege o mundo fenomênico é o princípio de razão, a Vontade não estará submetida a tal princípio. E, ainda, se o fenômeno se manifesta nas formas do espaço e tempo, devemos concluir também que a Vontade não terá relação com essas formas. Assim, a Vontade não se manifesta no espaço e tempo.

Schopenhauer costuma designar o espaço e o tempo como *principium individuationis*, por serem aquilo que permite a individuação dos objetos no mundo fenomênico. Ora, se a Vontade não está submetida a esse *principium*, se está fora de qualquer individuação, devemos forçosamente concluir que ela é una. E como frisa o filósofo, a unidade da Vontade não é como a unidade de um objeto (que é dada por contraposição a uma pluralidade possível) nem como a unidade de um conceito (que é dada pela abstração da pluralidade); não, a Vontade é una como aquilo que está alheio a toda e qualquer enumeração, ao próprio *principium individuationis*.

Desse modo, agora já conhecemos o caminho que leva à Vontade (o nó do mundo) e as características dessa Vontade (não comunga da divisão sujeito-objeto, é sem-fundamento e una). Mas se já sabemos algo a respeito dela¹¹², não sabemos ainda como é

¹¹² Após percebermos que o filósofo confere nome e características à Vontade, impõe-se certamente a questão: incorre Schopenhauer em dogmatismo nessa abordagem da coisa em si? Ou seja, após todo o percurso da teoria do conhecimento, cuja tentativa era escapar justamente do dogmatismo, será que no livro II d’*O mundo* Schopenhauer não faz senão admitir o mesmo dogmatismo que havia tentado solapar? Digamos que essa resposta dependa da perspectiva adotada em relação ao dogmatismo. Se assumirmos uma posição rígida a partir da filosofia kantiana, é claro que Schopenhauer é dogmático quando confere à coisa em si um nome e características (tais como ser una e sem fundamento). Afinal, a coisa em si deixa de ter o estatuto de X desconhecido que Kant lhe conferira. Porém, a partir de um outro ponto de vista podemos também dizer que o dogmatismo schopenhaueriano, mesmo que exista, é assaz atípico. Ao mesmo tempo em que o filósofo confere propriedades e nome à coisa em si, ele jamais admite qualquer afetação da sensibilidade por essa coisa em si – operação própria do dogmatismo de seu tempo, como vimos na Introdução histórica. O dogmatismo schopenhaueriano será, segundo o próprio filósofo, “imane”nte”. Todas as características da

possível passar efetivamente da vontade humana à Vontade como coisa em si de todos os

Vontade serão descobertas a partir da experiência. Não se recorrerá em momento algum ao transcendente ou ao absoluto. Schopenhauer permanece assim, em sua metafísica, atado ao campo fenomênico. A Vontade é uma em contraposição ao seu fenômeno, que é múltiplo; a Vontade é sem fundamento em contraposição às ações no domínio empírico, que são todas fundamentadas. Mesmo o nome Vontade não faz referência a qualquer entidade transcendente, mas é retirado da manifestação fenomênica mais imediata que conhecemos da coisa em si, a vontade humana. A esse respeito, Booms procura explicar essa opção schopenhaueriana pelo dogmatismo imanente como uma tomada de posição justamente em relação à crítica efetuada por Schulze a Kant e Reinhold, no que toca à assunção de um princípio original do conhecimento. Diz o comentador: “Deixa-se de fato opor que Schopenhauer parta da representação (e com isso da correlação sujeito-objeto) como um *Faktum*, como um fato da consciência [*Tatsache des Bewusstseins*], a fim de não recair numa forma de teoria de um princípio original do conhecimento, que já fora criticada com sucesso por Schulze, e apontada pelo Enesidemo em Kant e Reinhold. Essa forma de teoria é compreendida por Schopenhauer sob o título de “dogmatismo transcendente”: um dogmatismo que ‘salta sobre o mundo, a fim de explicá-lo a partir de algo outro. Tal dogmatismo faz do mundo a consequência de um fundamento, a partir do qual o deduz’. A fim de se afastar desse tipo filosófico e portanto escapar da crítica de Enesidemo, Schopenhauer frisa a todo o momento que seu sistema filosófico permanece sempre imanente à experiência [*erfahrungsimmanent*], não recorrendo a uma saída para além do dado fáctico, podendo por isso ser designado como ‘dogmatismo imanente’” (Booms, Martin. *Aporie und Subjekt*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, p. 174). Na mesma direção, Eduardo Brandão aponta que “o esforço inicial de Schopenhauer, então, para afastar-se do dogmatismo, poderia ser resumido como uma tentativa de resolver, em solo kantiano, a questão apontada por Schulze, ou seja, trata-se de não recorrer a uma causa transcendente para explicar o fenômeno” (Brandão, op. cit., p. 311). Para Brandão, além disso, Schopenhauer seria dogmático (mesmo que de modo imanente, não se referindo a qualquer causa transcendente), aos olhos de Kant, por se valer de uma intuição intelectual no sentido kantiano no cerne de sua metafísica: “A solução de Schopenhauer apresenta-se como uma solução imanente... e que não postularia uma coisa em si como causa transcendente do fenômeno e do mundo. Ou seja, uma solução não dogmática, aos olhos de Schopenhauer – mas, possivelmente, dogmática segundo Kant: na medida em que a consciência de si, para Schopenhauer, consegue abrir-se para a esfera do em si, através do sentido interno. Eis talvez, segundo Kant, uma *verdadeira* modalidade de intuição intelectual” (Brandão, op. cit., p. 313-314).

A partir do exposto, torna-se agora possível que compreendamos melhor a afirmação do próprio Schopenhauer a respeito de sua filosofia, ao tratar de si mesmo como historiador, no parágrafo 14 dos *Fragmentos para a história da filosofia*: “Poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência” (Schopenhauer. *Fragmentos para a história da filosofia*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 118). Assim, se por um lado o filósofo admite assumir uma posição realmente dogmática sob os critérios da filosofia kantiana, por outro lado faz questão de frisar o caráter imanente de seu dogmatismo. Mesmo que dogmático pela ótica kantiana (seja por conferir nome e características à coisa em si, seja por recorrer a uma intuição intelectual em sentido kantiano no cerne de sua metafísica), Schopenhauer quer a todo custo diferenciar-se daquele dogmatismo detectado por Schulze (em Reinhold e no próprio Kant), no qual o fenômeno era explicado a partir de um fundamento transcendente, a coisa em si. É isso o que explica Cacciola na conclusão de sua obra: “... Kant teria deixado que restos dogmáticos, impedindo a reconstrução da Metafísica e o reconhecimento da Vontade como a coisa-em-si, ainda permanecessem na sua filosofia: a definição de Metafísica – como ciência do que está além de toda experiência – e a falsa inferência da coisa-em-si como causa. Ao considerar a coisa-em-si como Vontade e esta como imanente ao mundo, ele [Schopenhauer] pretende não apenas completar a filosofia kantiana, dotando-a de uma metafísica, mas também apagar qualquer resquício de dogmatismo. Para que fosse mantido o ponto de vista crítico, essa Metafísica teria que ser imanente e a Vontade jamais poderia ser tomada como a causa transcendente do mundo” (Cacciola, op. cit., p. 172).

Surge assim um “dogmatismo imanente”. Portanto, ao retornarmos agora à questão posta (a saber, Schopenhauer acaba por admitir em sua metafísica o mesmo dogmatismo que havia solapado em sua teoria do conhecimento?), a resposta aparece como negativa: o dogmatismo assumido pelo filósofo não é o mesmo dogmatismo por ele criticado: enquanto assume o dogmatismo imanente (que não aceita recorrer a uma causa transcendente como fundamento do mundo fenomênico), Schopenhauer rechaça o dogmatismo transcendente.

fenômenos do mundo. Tal passagem virá exatamente a partir do chamado argumento de analogia, no qual o corpo desempenhará um papel central.

f) O papel do corpo no argumento de analogia

A questão que se colocará doravante, na medida em que se insere no contexto da passagem da vontade humana à Vontade, pode ser também expressa do seguinte modo: como é possível superar o egoísmo teórico? E novamente o corpo estará imbricado na resposta a esta pergunta, na medida em que operador central do argumento de analogia. Vejamos afinal como.

Como já foi visto, a chave do enigma metafísico abre-se para nós a partir da descoberta da vontade na consciência de si. É essa vontade, a partir do nó do mundo, que aponta para a coisa em si, e passamos então a falar de Vontade como coisa em si. Contudo, a Vontade foi descoberta idêntica ao corpo próprio. Apenas no corpo temos um duplo conhecimento do mundo: tanto como representação (como objeto entre objetos, mais um dos tantos fenômenos do mundo fenomênico) quanto como Vontade. Ora, se até agora há apenas uma coisa no mundo que é imediatamente tanto representação quanto Vontade, precisamos saber por que isso acontece. Duas são as hipóteses possíveis neste caso: ou o corpo próprio é, por si mesmo, uma coisa completamente diferente de todos os demais objetos do mundo, e apenas ele é coisa em si; ou é o conhecimento que temos do corpo próprio que o diferencia dos demais objetos: ele apenas aparece a nós como uma coisa completamente diferente das demais porque apenas dele podemos ter um conhecimento ao mesmo tempo mediato (como representação) e imediato (como Vontade). A primeira

hipótese institui o egoísmo teórico, ao passo que a segunda ainda nos deixa algumas portas abertas. Essa questão é posta expressamente por Schopenhauer:

“... a referência em virtude da qual o sujeito que conhece é *indivíduo* dá-se somente entre ele e uma única de suas representações [o corpo próprio]. Daí, portanto, não estar consciente dessa única representação apenas como uma mera representação, mas ao mesmo tempo de modo inteiramente outro, vale dizer, como uma vontade. Contudo, caso abstraia aquela referência, aquele conhecimento duplo e completamente heterogêneo de uma única e mesma coisa, então aquela coisa única, o corpo, é uma representação como qualquer outra. Por conseguinte, o indivíduo que conhece, para orientar-se neste ponto, ou tem de assumir que o distintivo daquela representação se encontra meramente no fato de seu conhecimento estar nessa dupla referência tão-somente para com uma tal única representação, e que apenas nesse *único* objeto intuitivo se abre ao mesmo tempo para ele uma intelecção de dois tipos, sem que isto se explique pela diferença desse objeto em face de todos os demais, mas apenas pela diferença da relação de seu conhecimento com esse único objeto e, deste, com os demais; ou tem de assumir que semelhante único objeto é essencialmente diferente de todos os outros e só ele é ao mesmo tempo vontade e representação, já os restantes, ao contrário, são meras representações, vale dizer, meros fantasmas. Com isso tem de se assumir que seu corpo é o único indivíduo real no mundo, o único fenômeno da vontade, o único objeto imediato do sujeito... Se, entretanto, os objetos conhecidos pelo indivíduo simplesmente como representação ainda são, semelhante ao seu corpo, fenômenos de uma vontade, - eis aí, como dissemos no livro precedente, o sentido propriamente dito da questão acerca da realidade do mundo exterior. Negá-lo é justamente o sentido do *egoísmo teórico*, que considera todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas”¹¹³.

Não é difícil antecipar que Schopenhauer assumirá a hipótese que evita o egoísmo teórico. Mas o importante é compreender a razão dessa assunção. O que permitirá a

¹¹³ Schopenhauer. *O mundo*, § 19, p. 161-162.

Schopenhauer assumir que não apenas o corpo próprio, mas também todos os demais objetos do mundo são manifestações da Vontade, é o fato de que todos os objetos do mundo são em certa medida idênticos ao corpo próprio. Afinal, o que diferencia os demais objetos do meu corpo próprio? Enquanto representações, nada. Se é verdade que apenas de meu corpo posso ter um conhecimento imediato, é também verdade que *todos os demais objetos do mundo são corpos tanto quanto o meu corpo*. Meu corpo é, por um lado, um objeto do mundo fenomênico, preenchendo o espaço e o tempo e submetido à lei da causalidade. Por outro lado, meu corpo é Vontade. E se todos os demais corpos do mundo são, tanto quanto o meu próprio, também objetos do mundo fenomênico, também preenchendo o espaço e o tempo e submetidos à lei da causalidade, por que razão eu deveria julgar que todos esses outros corpos não são, por sua vez, ao mesmo tempo Vontade? Não há razão para acreditar nisso.

O que diferencia meu corpo dos demais não é o fato dele possuir em si mesmo qualquer qualidade especial; ao contrário, ele é corpo tanto quanto os outros corpos. O que diferencia meu corpo dos demais é o fato de apenas com ele eu estar numa relação privilegiada de conhecimento. Assim, se imediatamente só posso ter conhecimento da coisa em si a partir do meu corpo, mediamente posso, por analogia, estender essa significação do mundo a todos os demais corpos.

Assim formulado, o argumento analógico pode, à primeira vista, parecer pouco convincente. Afinal, a analogia parece ser atribuída somente ao que convém ao argumento. Pois se, como já vimos no capítulo anterior, o corpo próprio é tanto objeto entre objetos quanto objeto imediato, também se poderia afirmar, analogicamente, que todos os demais corpos do mundo fenomênico, que se apresentam como objetos entre objetos, também

seriam objetos imediatos. O que nos levaria a considerar, por exemplo, que corpos inorgânicos são também objetos imediatos. E isso Schopenhauer não está de modo algum disposto a admitir, na medida em que atribuiria, entre outras coisas, entendimento ao mundo inorgânico.

Além disso, o cético pode ainda atacar o argumento de analogia (se assim formulado) através da convicção no egoísmo teórico, afirmando que um argumento de analogia não é uma verdadeira demonstração. Mas vejamos o que o filósofo nos diz sobre isso:

“O egoísmo teórico, em realidade, nunca é refutado por demonstrações. Na filosofia, contudo, foi empregado apenas como sofisma cético, ou seja, como encenação. Enquanto convicção séria, ao contrário, só pode ser encontrado nos manicômios; e, como tal, precisa não tanto de uma refutação mas de uma cura... então nós, que procuramos mediante a filosofia ampliar os limites do nosso conhecimento, veremos aquele argumento cético que nos foi aqui contraposto como um pequeno forte de fronteira, que não se pode assaltar, mas do qual a guarnição nunca sai, podendo-se por conseguinte passar por ele e dar-lhe as costas sem perigo”¹¹⁴.

É claro que a partir da letra de Schopenhauer podemos sempre objetar que embora a refutação do egoísmo teórico não possa ser de fato demonstrada (e se em certa medida precisamos virar as costas para ele), isso se dá porque o terreno metafísico não é por si mesmo um terreno apto a demonstrações. Como já vimos, a descoberta da identidade entre vontade e corpo (que funciona como um dos pressupostos para o argumento de analogia) foi chamada pelo filósofo de “verdade filosófica por excelência”. E será justamente por ser uma verdade dessa ordem que ela possuirá a peculiaridade de não estar abarcada numa das

¹¹⁴ Schopenhauer. *O mundo*, § 19, p. 162.

quatro rubricas da verdade que o filósofo descreveu na *Quádrupla Raiz*. Demonstrações só valem para relações entre representações.

Porém, mesmo que Schopenhauer pretenda simplesmente lhe virar as costas, sem realmente refutá-lo em seu próprio campo, é preciso analisar se o que virá se contrapor diretamente ao egoísmo teórico (o argumento de analogia) será algo em si mesmo convincente. Até aqui, procuramos explicitar o argumento de analogia apenas com base na letra de Schopenhauer, valendo-nos de sua formulação. Entretanto, não é difícil perceber que tal formulação precisa ser melhor esmiuçada para se tornar convincente. Doravante, o que devemos nos perguntar é: como funcionaria estruturalmente tal argumento? O que é, afinal, essa analogia que não é uma demonstração? Ou ainda: conseguirá tal argumento ser mais convincente a partir de uma formulação baseada na própria definição de analogia? Afinal, perguntar pelo sucesso ou não do argumento de analogia é perguntar pela própria questão central da superação do egoísmo teórico. Tentemos então avançar mais um passo na direção da compreensão da estrutura do argumento de analogia presente no segundo livro d'*O mundo*.

No parágrafo 84 da *Jäsche-Logik*, Kant procura definir o que é uma analogia, em contraposição à indução. Nessa obra, o filósofo de Königsberg elucida que a analogia é um modo de inferência [*Schlussart*] da faculdade do juízo [*Urtheilskraft*]. Procedendo do particular ao universal, a analogia infere a partir de algumas determinações e propriedades concordantes entre duas coisas as determinações e propriedades restantes, na medida em que elas pertencem ao mesmo princípio. Assim, a analogia infere da semelhança parcial a semelhança total entre duas coisas: “coisas de um determinado gênero, das quais sabemos

concordar em muito, também concordam em relação ao restante”¹¹⁵. Sendo assim, como funcionaria então a estrutura do argumento de analogia schopenhaueriano?

O argumento analógico baseia-se numa dupla de pressupostos e numa distinção. Tais elementos são todos necessários para a estrutura do argumento. Vejamos inicialmente quais são seus pressupostos. O primeiro deles já nos é conhecido: a vontade humana é descoberta como apontando para a coisa em si a partir do nó do mundo, presente na autoconsciência. Daí segue o segundo pressuposto, que também já nos é conhecido: a identificação entre vontade e corpo próprio. Nessa identificação, o filósofo descobre que o corpo é a objetivação da vontade.

Porém, além desses dois pressupostos ainda é necessário estabelecer uma distinção. A fim de estabelecê-la, será preciso nos remetermos à duplicidade da palavra “corpo” em alemão. No idioma alemão, o corpo pode ser designado tanto pela palavra *Leib* quanto por *Körper*. Schopenhauer faz uso de ambos os vocábulos. É mister investigar se há, no interior do sistema schopenhaueriano, alguma diferença técnica entre essas duas palavras ou se são elas apenas sinônimos.

Conforme nossa pesquisa, nenhuma sistematização adotada neste ponto consegue dar conta de todos os usos feitos por Schopenhauer de *Körper* e *Leib*: sempre haverá casos de exceção. Entretanto, tendemos a crer que a diferença entre elas existe realmente, embora seja sutil. Tal diferença consiste no fato de Schopenhauer geralmente usar a palavra *Leib* para designar os corpos orgânicos, e sobretudo o corpo próprio como objeto imediato. Ao passo que *Körper* é geralmente usada para designar os corpos em geral, orgânicos e inorgânicos. Assim, o conceito de *Körper* seria um pouco mais amplo que o de *Leib*:

¹¹⁵ Kant, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften*, volume IX. Editada pela Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G Reimer, 1902 em diante, p. 133.

enquanto o primeiro referir-se-ia a qualquer corpo (orgânico ou inorgânico), o segundo referir-se-ia apenas aos orgânicos, sobretudo ao corpo próprio durante o mecanismo do conhecimento. Desse modo, a sinonímia não é perfeita porque *Körper* é gênero e *Leib* é espécie: nem todo *Körper* é também *Leib*, mas todo *Leib* é também *Körper*¹¹⁶.

Ao compreendermos essa duplicidade no interior da grafia alemã da palavra “corpo”, podemos agora estabelecer uma distinção que nos livra de um problema que restava sem solução a partir da formulação anterior do argumento de analogia: a saber, por que a analogia atribui aos demais corpos a propriedade de ser objetivação da Vontade mas não lhes atribui a propriedade de ser objeto imediato.

Afinal, se compreendemos a distinção entre *Körper* e *Leib*, vemos que não é preciso que admitamos que os demais corpos do mundo fenomênico são também objetos imediatos [conceito estritamente ligado à definição de *Leib*], pois isso seria extrapolar o terreno da analogia. Se o fizéssemos, estaríamos atribuindo a analogia a uma espécie particular, quando só possuímos elementos para atribuí-la a um gênero: o que é certo é que os demais corpos são *Körper* (objetos entre objetos tanto quanto o meu corpo próprio, pois assim eles se apresentam ao conhecimento), e jamais que são *Leib* (pois ao conhecimento não é dado que os demais corpos são objetos imediatos tanto quanto meu corpo próprio)¹¹⁷.

Num exemplo semelhante (e um tanto curioso) de extrapolação da analogia, Kant nos

¹¹⁶ Contudo, voltamos a frisar que tal distinção não é radical: haverá casos (embora não habituais) nos quais veremos Schopenhauer se referir a corpos inorgânicos como *Leib*. Schöndorf (op. cit., p. 112) também procura sistematizar uma diferença entre os dois vocábulos. E encontra nela uma variação histórica que se conforma à nossa distinção. Baseada em observações dos manuscritos do jovem Schopenhauer, Schöndorf relata que até 1812 o filósofo fez mais uso da palavra *Körper*. Teria sido apenas ao começar a desenvolver sua doutrina do corpo como objeto imediato que o filósofo teria passado a preferir o uso de *Leib*. Schöndorf nota ainda que a palavra *Leib* já era familiar a Schopenhauer a partir de seu uso em Schulze e Fichte.

¹¹⁷ É claro que Schopenhauer virá a assumir que os corpos animais também são objetos imediatos, mas não pela via do argumento de analogia.

mostra como podemos inferir por analogia que a lua possui habitantes racionais, mas não que tais habitantes são homens¹¹⁸.

A partir dessa dupla de pressupostos e dessa distinção, agora é possível tentar compreender melhor a inferência analógica, cuja estrutura procuraremos descrever a seguir, aplicando a definição kantiana de analogia.

Dado que a vontade humana aponta para a coisa em si e dado que essa mesma vontade é descoberta objetivada no corpo, temos agora uma tríade encadeada de elementos: vontade, coisa em si e corpo. A partir daí, o corpo assumirá o papel de elemento mediador. Sabemos que o corpo próprio é, como já vimos, objeto entre objetos. A partir daí, sabemos que ele possui um conjunto de propriedades como objeto entre objetos (como, por exemplo, estar submetido ao tempo e ao espaço e estar inserido na cadeia causal). Chamemos, a fim de facilitar a estruturação, esse conjunto de propriedades possuído pelo corpo próprio (enquanto objeto entre objetos) de P1. Mas sabemos também que o corpo próprio é objetivação da vontade, que aponta para a coisa em si. E chamemos essa propriedade (ser objetivação da vontade) de P2. Já que o corpo próprio possui o conjunto de propriedade P1 e também a propriedade P2, e já que os demais corpos possuem também o conjunto de propriedades P1 (ser objetos entre objetos, *Körper*, é seu “princípio comum”), a analogia virá inferir que esses demais corpos também devem possuir a propriedade P2: ou seja, todos os demais corpos do mundo fenomênico também devem ser objetivação de uma vontade.

Assim, segundo a definição de analogia fornecida por Kant, é assim que se estrutura o argumento analógico schopenhaueriano: a partir das conhecidas propriedades

¹¹⁸ Kant, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften*, volume IX. Editada pela Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G Reimer, 1902 em diante, p. 133.

(P1) comuns os dois elementos (corpo próprio e demais corpos), infere-se por analogia ao segundo elemento uma outra propriedade, dantes desconhecida.

Entretanto, após definir o que é uma analogia, Kant observa que essa forma de raciocínio não é uma inferência da razão, mas apenas uma presunção lógica, ou mesmo uma inferência empírica. E, na medida em que fornece apenas certezas empíricas (portanto gerais, e não universais), “deve-se fazer uso da analogia com cautela [*Behutsamkeit*] e cuidado [*Vorsicht*]”¹¹⁹.

E aqui é o ponto de colocarmos a questão: mesmo que tenhamos conseguido formular o argumento analógico de modo estrutural a partir da definição kantiana, não teria Schopenhauer, ao fazer uso de um argumento de analogia num momento central de seu sistema filosófico, desconsiderado a advertência kantiana, agindo sem cautela e cuidado ao se valer de uma inferência empírica para fundamentar sua metafísica? Mesmo que a intenção do filósofo de Dantzig, como vimos, não seja exatamente refutar o egoísmo teórico, mas apenas virar-lhe as costas, o que se propõe em seu lugar (uma analogia), na medida em que apenas uma presunção lógica (geral, e não universal), não coloca sob suspeita o próprio sistema schopenhaueriano num de seus pontos mais centrais?

Não pretendemos responder exhaustivamente tal questão aqui. Por ora, basta-nos apenas observar que muitos comentadores questionam a legitimidade e eficácia do argumento analógico. Alguns procuram tentar fortalecê-lo a partir de outras perspectivas. Julian Young, por exemplo, nos diz que o argumento de analogia só se torna efetivo a partir

¹¹⁹ Kant, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften*, volume IX. Editada pela Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G Reimer, 1902 em diante, p. 133.

de uma referência ao livro IV d'*O Mundo*¹²⁰. Eduardo Brandão, por sua vez, procura complementar o argumento de analogia exposto no segundo livro d'*O mundo* com o que viria a ser esse argumento em sua forma definitiva, desenvolvido apenas na filosofia do Schopenhauer tardio¹²¹.

¹²⁰ Para Young, o egoísmo teórico só pode ser refutado ao se considerar sua vinculação ao egoísmo prático, descrito no livro IV d'*O mundo*. Assim, se o egoísmo teórico não pode ser refutado por provas, o comentador assume a tese de que sua refutação decorre da refutação do egoísmo prático. Young nos diz que o egoísmo teórico é “exatamente a mesma doutrina, sugere Schopenhauer, que é expressa no egoísmo da ação. E tal ‘egoísmo prático’.... ele ‘refuta’, defendendo ser baseado numa ilusão metafísica. Assim há, por fim, uma refutação do solipsismo em Schopenhauer. Ela apenas deve ser encontrada na filosofia ética, no livro IV de *O mundo como Vontade*, e não no livro II” (Young, Julian. *Schopenhauer*. London: Routledge, 2005, p. 70).

¹²¹ A forma final do argumento viria a ser construída somente a partir do escrito *Sobre a Vontade na natureza* (1836), complementada com a publicação dos *Suplementos* (1844). Vale a pena procurar compreender, mesmo que resumidamente, qual o sentido da interpretação de Brandão, vislumbrando assim o que seria o argumento analógico em sua forma final.

A partir de passagens do filósofo, Brandão observa que o argumento de analogia confunde-se com a própria definição de metafísica para o Schopenhauer tardio. A metafísica schopenhaueriana seria então a “descoberta, através da consciência de si, da Vontade e seu reconhecimento, através das formas da causalidade e da matéria, como *essência* de todas as coisas, ou seja, o argumento de analogia entre homem e mundo na sua forma final” (Brandão, op. cit., p. 36). Partindo desses elementos, tentemos então reconstruir o sentido do argumento de analogia em sua forma final. A primeira parte da definição (“descoberta, através da consciência de si, da Vontade”) já foi exposta no início deste capítulo. Interessa-nos agora o restante. Inicialmente, vejamos o que significa o reconhecimento da Vontade através das formas da causalidade como essência de todas as coisas. A esse respeito, Brandão mostra como um ponto central da metafísica de Schopenhauer é a tripartição da causalidade [*Kausalität*] em três formas: motivo [*Motiv*], excitação [*Reiz*] e causa [*Ursache*]. Através de tal tripartição, Schopenhauer acaba por estabelecer um vínculo entre a primeira e a quarta classe de representações. A quarta classe (lei da motivação) torna-se então a “causalidade vista do interior”. A partir dessa “pedra fundamental” de sua filosofia, Schopenhauer localiza “a lei de motivação sob a égide tanto da primeira classe quanto da quarta: nesta, ela é causalidade (*Kausalität*) vista do interior e, na medida em que ela remete-se à primeira classe de representações através do motivo (*Motiv*), possibilita-se atribuir às duas outras modalidades de causalidade (*Kausalität*) (causa (*Ursache*) e excitação (*Reiz*) – também *exteriores* ao sujeito), ou seja, às demais representações intuitivas, a mesma explicação” (Brandão, op. cit., p. 235). Estando agora tanto a causa e a excitação (que regem, respectivamente, o mundo inorgânico e o mundo vegetal e parte vegetativa do mundo animal) quanto o motivo (que rege o mundo animal, e ao qual temos acesso direto em nós mesmos) submetidos, enquanto formas, à lei da causalidade, cria-se a condição de estabelecer conceitualmente uma analogia, pois estabelece-se uma “ponte” entre o mundo exterior e interior (Brandão, op. cit., p. 286). Por isso Schopenhauer poderá traçar uma espécie de argumento de analogia em sentido inverso em sua obra *Sobre a Vontade na natureza*. Se no segundo livro d'*O mundo* partíamos da Vontade em sua manifestação subjetiva (a partir da consciência de si, portanto da quarta classe), em *Sobre a Vontade na natureza* partir-se-á da Vontade em sua manifestação objetiva no objeto das ciências empíricas, portanto da primeira classe (Brandão, op. cit., p. 229). Assim, ao pólo subjetivo de manifestação da Vontade corresponderá um pólo objetivo. E é isso o que permitirá que compreendamos agora o que significa o reconhecimento da Vontade através da matéria como essência de todas as coisas.

Afinal, nos *Suplementos* Schopenhauer estabelece a matéria como correlato do sujeito, deslocando com isso toda a sua teoria da representação. A partir de tal correlação, a matéria encontra seu lugar como pólo *objetivo* da representação. Pois, se o corpo era a visibilidade subjetiva da Vontade, a matéria aparece agora como sua visibilidade objetiva: aquilo que subjetivamente é Vontade, objetivamente é matéria: “o problema da metafísica – encontrar a solução para o enigma do mundo - também deve ser resolvido *objetivamente*; por isso

Entretanto, o que nos importa mais de perto neste trabalho é observar que, mesmo que sua eficácia e poder de convencimento possam vir a ser questionados, o argumento analógico, tal como aparece no livro II d'*O mundo*, é usado por Schopenhauer num momento crucial de sua metafísica: a superação do egoísmo teórico. E é precisamente nesse momento que o corpo surge como operador central. Portanto, através do argumento de analogia, uma coisa torna-se certa: o corpo desempenha um papel fundamental para que Schopenhauer consiga, se não refutá-lo, dar as costas ao egoísmo teórico e, com isso, superá-lo (algo que, como vimos, era sua função primordial na constituição da metafísica). E assim vemos o corpo novamente ocupando um papel central na constituição da filosofia schopenhaueriana.

A importância do corpo no argumento analógico é admitida com todas as letras pelo próprio filósofo:

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

é fundamental para Schopenhauer encontrar um lugar – a matéria (*Materie*) – para que, no nível da representação, a Vontade se manifeste *objetivamente*” (Brandão, op. cit., p. 287). E vale mencionar que matéria em Schopenhauer bifurca-se num duplo ponto de vista: *Stoff* (matéria qualificada e formada, apresentando-se no espaço e no tempo) e *Materie* (matéria indeterminada, abstração jamais dada na experiência, porém condição de toda intuição enquanto substância). Sendo assim, ao assumir o pólo objetivo da representação, a matéria explicita o movimento que já havia começado em *Sobre a Vontade na natureza*: o argumento de analogia, que no livro II d'*O mundo* centrava-se apenas na subjetividade da descoberta da identidade entre Vontade e corpo na consciência de si, recebe agora uma dimensão objetiva. A tripartição da causalidade em três formas e a posição da matéria como pólo objetivo da representação permitem a Schopenhauer estabelecer conceitualmente o reconhecimento da Vontade tanto em sua dimensão subjetiva quanto objetiva. Esse seria, resumidamente, o argumento em sua forma final e ampliada.

Tal ampliação do argumento de analogia, que acaba por fortalecê-lo sobremodo, não retira em absoluto a importância do corpo no interior da metafísica schopenhaueriana. Ao contrário, tal ampliação só vem ratificá-la. Afinal, a dimensão subjetiva do reconhecimento da Vontade (operada a partir do corpo) é tão importante quanto a dimensão objetiva para a realização do argumento de analogia.

serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós *Vontade*”¹²².

Também Maria Lúcia Cacciola não deixou de perceber que o argumento analógico só se torna possível a partir do corpo:

“ A ampliação da Vontade como essência de todos os fenômenos é estabelecida por meio de um procedimento analógico. A saber, o corpo humano é uma representação que se diferencia das demais apenas em vista da relação de conhecimento, sendo no restante igual a qualquer outra. É a relação de conhecimento do corpo que se caracteriza por um duplo aspecto: por um lado, como o conhecido imediatamente como vontade, por outro mediamente como representação. Admitir que esse objeto se diferencie intrinsecamente de todos os demais significaria negar realidade ao mundo exterior... A negação dessa realidade consistiria justamente no que ele denomina de ‘egoísmo teórico’... A base para a analogia que permite dotar todos os fenômenos da mesma essência que a humana reside no fato de que os demais objetos, considerados como representações, são idênticos ao corpo, isto é, preenchem o espaço e nele atuam, por meio da lei da causalidade. E assim, do mesmo modo que podemos conhecer o nosso corpo de duas maneiras distintas, podemos por analogia admitir que os demais fenômenos sejam, de um lado, representações, e de outro, ‘o que em nós chamamos de vontade’... Logo a duplicidade, no conhecimento do ser e da ação do nosso corpo, passa a ser a chave para o conhecimento do ser de cada fenômeno”¹²³.

Desse modo, é o corpo que nos permite, através do argumento de analogia, dar as costas ao egoísmo teórico e passar finalmente da vontade humana à Vontade como essência

¹²² Schopenhauer. *O mundo*, § 19, p. 162-163.

¹²³ Cacciola, op. cit., p. 50.

de todos os fenômenos do mundo. Porém, antes de passarmos à conclusão, é preciso ainda ver brevemente como essa Vontade se manifesta agora nos demais fenômenos, a fim de perceber mais algumas de suas características. Eis o que faremos a seguir.

g) Vontade e conhecimento, Vontade e vida

O argumento de analogia leva-nos portanto a reconhecer na essência de todos os fenômenos do mundo algo análogo àquilo que aparece em nós como a essência de nossas ações corporais: a Vontade. Assim, todas as ações do mundo corporal (o cair da pedra, o girar da agulha para o pólo norte, o crescimento da planta, a formação do cristal etc) têm sua base na Vontade como coisa em si, essência metafísica do mundo. É a mesma Vontade que aparece na raiz tanto das ações humanas quanto em todas essas ações do mundo como representação.

Ora, mas se é assim, temos de reconhecer prontamente uma característica crucial da Vontade: ela não precisa necessariamente vir acompanhada do conhecimento. Se no homem ela vem acompanhada de conhecimento abstrato, em todas as demais ações naturais a Vontade é algo que atua cegamente, sem qualquer conhecimento abstrato a ela vinculado. Mesmo em nós humanos, a Vontade está presente em ações que não são guiadas por nenhum conhecimento abstrato: as ações vegetativas do corpo humano, como por exemplo a respiração e a circulação. Além disso, a Vontade não se vincula necessariamente nem mesmo ao conhecimento intuitivo: afinal, se nos homens e animais aparece ela acompanhada de conhecimento intuitivo, o mesmo não ocorre no reino inorgânico. Desse modo, a última característica crucial da Vontade é ser “cega”, alheia ao conhecimento.

Não estando a Vontade necessariamente vinculada nem ao conhecimento e nem mesmo ao organismo, esses dois elementos são meros acidentes da Vontade. Em si mesma, a Vontade é uma força cega que pode aparecer, acidentalmente, ora vinculada ao conhecimento, ora vinculada à vida. Por isso Schopenhauer pode dizer no capítulo intitulado Astronomia Física, em *Sobre a Vontade na natureza*: “Que se precise atribuir uma Vontade ao universo inanimado, inorgânico, fui eu o primeiro a dizê-lo. Pois para mim a Vontade não é, como se pensou até aqui, um acidente do conhecimento e portanto da vida. Ao contrário, é a vida mesma que é fenômeno da Vontade. O conhecimento é mesmo um acidente da vida”¹²⁴.

Assim, há Vontade em todos os fenômenos do mundo: orgânicos (sejam animais ou vegetais) e inorgânicos. E se, como vimos, a Vontade tem por característica ser una, devemos mesmo dizer que é a mesma Vontade que se exprime em todos esses fenômenos tão variados. O que neles varia não é sua essência metafísica, mas o grau de objetivação fenomênica dessa essência. Com isso, podemos agora ver mais claramente a importância do argumento de analogia: é ele que permite ampliar o reconhecimento da coisa em si, indo do homem ao mundo ao estabelecer a passagem da vontade na autoconsciência à Vontade como essência de todos os fenômenos, sejam eles orgânicos ou inorgânicos.

Enfim, após nosso percurso pela metafísica schopenhaueriana e suas implicações, podemos dizer em suma que o corpo surge nela como uma condição necessária para a apreensão da Vontade. E uma condição em duplo sentido: primeiramente, porque o corpo é

¹²⁴ Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, SW III, p. 407.

aquilo que nos permite descobrir a Vontade (a partir da identidade entre corpo e vontade) nas ações humanas. E, em segundo lugar, o corpo é condição para a apreensão da Vontade porque, a partir do argumento de analogia, toda e qualquer ação da Vontade manifesta-se através de um corpo (*Körper*).

Considerações Finais

Portanto, vimos neste trabalho como o corpo possui um papel de destaque na filosofia schopenhaueriana. Afinal, o corpo surge sempre no interior de momentos cruciais da decifração do enigma do mundo: na teoria do conhecimento, surge como elemento mediador que permite o conhecimento do mundo como representação; na metafísica, como a própria objetivação da Vontade e, ao mesmo tempo, o centro da analogia que permite estender a Vontade a todos os fenômenos do mundo. A partir daí, duas observações se impõem em relação à história da filosofia: uma relativa ao legado schopenhaueriano, outra relativa ao contexto do qual surge seu sistema.

Quanto à primeira observação, é mister admitir que Schopenhauer certamente ajuda a estabelecer o corpo como um dos temas do debate filosófico. Tal inflexão, sem dúvida, ajudará a marcar a filosofia contemporânea, na medida em que nela o corpo torna-se tema relevante (a partir de perspectivas as mais diversas) em autores tão variados como, por exemplo, Merleau-Ponty, Lacan, Sartre e Foucault.

Contudo, é preciso observar que a abordagem schopenhaueriana do corpo, por sua vez, insere-se essencialmente num debate histórico: o corpo surge como elemento que auxilia Schopenhauer na tentativa de resolução de problemas centrais legados pela filosofia pós-kantiana.

Neste trabalho, portanto, procuramos ter mostrado qual o papel do corpo na filosofia de Schopenhauer (particularmente em sua teoria do conhecimento e metafísica), situando-o no interior da polêmica da coisa em si. Como vimos, ao procurar estabelecer

uma relação entre Schopenhauer e autores pós-kantianos, colocamos sob suspeita uma afirmação do próprio filósofo de Dantzig, que nos diz nada ter acontecido de relevante na filosofia entre ele e Kant, ligando-se com isso diretamente ao fundador da filosofia crítica. Assim, se conseguimos evidenciar que o corpo surge na filosofia schopenhaueriana para ajudar a resolver problemas herdados do pós-kantismo, acabamos constatando que nem sempre somos obrigados a confiar no juízo de um filósofo a respeito de sua filiação histórica.

Apêndice – A função do corpo na metafísica do belo

Até agora, vimos o corpo aparecer na filosofia de Schopenhauer em múltiplas acepções. Na teoria do conhecimento, o corpo aparecia como objeto entre objetos (objeto mediato) e ao mesmo tempo como ponto de partida do conhecimento (sendo designado inicialmente como objeto imediato). Na metafísica, vimos o corpo aparecer como lugar da objetivação da Vontade no mundo e, ao mesmo tempo, como aquilo que permitia a superação do egoísmo teórico por ser o centro da analogia que conferia a dimensão do em si (enquanto objetivação da Vontade) não apenas ao corpo próprio, mas também a todos os corpos.

Porém, mesmo que o corpo tenha aparecido em múltiplas acepções, há algo em comum quando observamos todas elas reunidas. A saber, em todas essas dimensões o corpo apareceu até agora cumprindo um papel “positivo”, ativo. Afinal, o corpo foi até agora sempre afirmado: foi afirmado como objeto entre objetos, foi afirmado como ponto de partida do conhecimento, foi afirmado como objetividade da Vontade e, por fim, afirmado como centro do argumento de analogia. Esse estatuto da positividade encontrará seu contraste na medida em que perceberemos doravante, na metafísica do belo, o corpo assumindo um papel inverso, negativo: haverá uma supressão do corpo na metafísica do belo schopenhaueriana. E será justamente pela negação do corpo, operada a partir de sua

submissão à noção de indivíduo e da reformulação da noção kantiana de interesse, que a contemplação do belo poderá ser alcançada.

a) Indivíduo e corpo na metafísica

A supressão do corpo que permitirá a contemplação do belo dependerá de uma submissão do corpo à noção de indivíduo. É preciso, portanto, investigar inicialmente tal submissão.

A noção de indivíduo aparece na filosofia de Schopenhauer já no livro II d’*O mundo*. Logo em seus primeiros parágrafos, o filósofo refere-se constantemente ao indivíduo. Nesse contexto, o indivíduo surge como algo que é constituído por duas partes: o sujeito do conhecimento e o corpo. Assim, a união entre sujeito do conhecimento e corpo perfaz o indivíduo. Numa passagem do início do parágrafo 18, Schopenhauer frisa essa constituição do indivíduo de modo bastante claro:

“A significação do mundo... nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como *indivíduo*, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado [*vermittelt*] por um corpo, cujas afecções são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo”¹²⁵.

Aparentemente, portanto, não há problemas nesta formulação. O indivíduo é composto pelo sujeito do conhecimento intermediado pelo corpo. Porém, não é assim tão simples. Um pouco mais à frente, Schopenhauer refere-se à noção de indivíduo como uma

¹²⁵ Schopenhauer. *O mundo*, §18, p.156.

“identidade” [*Identität*] entre sujeito do conhecimento e corpo: “Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua *identidade* com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes...”¹²⁶. Ora, não há como deixar de perceber que essa identidade parece problemática. Afinal, como conceber que o sujeito do conhecimento pode ser idêntico ao corpo? Uma coisa é dizermos que o indivíduo é formado por duas partes heterogêneas, outra coisa diferente é dizer que o indivíduo é formado pela identidade entre essas duas partes. Sujeito do conhecimento e corpo parecem ser coisas completamente distintas para serem subitamente declaradas idênticas. Não se trata mais aqui da plausível afirmação de identidade entre corpo e vontade, elementos que, como vimos, representavam as duas faces do mundo (sendo o corpo a objetivação fenomênica da vontade), e por isso poderiam ser declarados idênticos. Trata-se sim da identificação entre duas noções que de modo algum parecem à primeira vista idênticas. Se não, torna-se difícil explicar uma passagem como esta: “Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos”¹²⁷. Se um dos elementos pode ser considerado pelo outro como objeto, como podem eles ser idênticos? É preciso portanto investigar tal identidade.

Algumas explicações parecem possíveis para tentar compreender essa identificação do sujeito do conhecimento ao corpo. Uma delas seria dizer que o sujeito do conhecimento é idêntico ao corpo na medida em que é por meio de ambos que, como vimos na epistemologia, o conhecimento do mundo é possível. Outra explicação seria recorrer a um sentido lato de identidade, e dizer que os dois são idênticos na medida em que, unidos, formam o indivíduo. Mas nenhuma dessas explicações parece realmente convincente.

¹²⁶ Schopenhauer. *O mundo*, §18, p.157.

¹²⁷ Schopenhauer. *O mundo*, § 18, p.156.

Afinal, não é porque sujeito do conhecimento e corpo operam juntos para o conhecimento do mundo como representação que eles seriam por si só idênticos. E também não é porque as duas noções são partes constituintes do indivíduo que seríamos forçados a reconhecer sua identidade.

Porém, se observarmos atentamente, veremos que já temos elementos, se não para explicar, ao menos para descobrir por que Schopenhauer parece falar tão subitamente numa identidade entre sujeito do conhecimento e corpo. Como vimos no capítulo anterior, a *Dissertação* estabelecia a identidade entre sujeito do conhecer e sujeito do querer (que não é outra senão a identidade entre sujeito do conhecer e corpo, dado que o corpo é objetivação da vontade) como o “milagre por excelência”. Embora alguns comentadores questionem com razão o estatuto dessa identidade¹²⁸, vimos naquela ocasião que tal identificação pode tentar ser compreendida à luz daquilo que Schopenhauer chamava de “nó do mundo”: a saber, essa identidade seria possível porque sujeito do querer e sujeito do conhecer eram ambos abarcados pelo “eu”. Ou seja, a identidade pareceria possível novamente porque ambos são partes componentes do indivíduo. Sem dúvida, o argumento

¹²⁸ Tal identidade leva um comentador como Janaway a expor a questão com a perplexidade de uma aporia: “Na *Quádrupla Raiz*, Schopenhauer se refere à identidade entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecimento como o ‘milagre kat’ exochén’.... seria de fato um milagre se dois elementos distintos fossem idênticos. Pois que eles são distintos é uma simples consequência da manutenção por Schopenhauer neste estágio dos pontos de vista não desenvolvidos (1) de que o sujeito do querer é objeto para o sujeito do conhecer e (2) de que nada que é objeto para o sujeito do conhecer pode ser idêntico a ele. O último, como vimos, ele continua a afirmar; e apesar de todas as grandes sofisticações de sua visão da vontade n’ *O mundo*, ele nunca realmente abandonou o primeiro. E assim, poderíamos esperar o mesmo problema a assombrar sua filosofia: são o sujeito do conhecer e o sujeito do querer idênticos ou distintos?” (Janaway, op. cit., p. 264). Mesmo que o argumento de Schopenhauer pareça sobremodo obscuro, a justificação de Janaway para essa aporia também pode ser problematizada. Afinal, o comentador parece não levar em conta de que a tese “o sujeito do querer é objeto para o sujeito do conhecer” não é válida sempre em Schopenhauer. Ao contrário, na *Quádrupla Raiz*, com vimos, essa tese recebe a exceção exatamente do “nó do mundo”: o ponto no qual sujeito e objeto de certa forma coincidem.

Também Schöndorf, por sua vez, questionou essa identidade entre sujeito do querer e sujeito do conhecer: “... é claro para Schopenhauer que não se pode de modo simplesmente não problemático estabelecer o sujeito do conhecer como incognoscível e depois dizer que ele seria cognoscível como sujeito do querer. Como se comunica aqui a diferença com a identidade? Para isso Schopenhauer não oferece qualquer resposta. Ele constata que a identidade é ‘dada imediatamente’, e esse *Faktum* precisa permanecer inexplicável [como milagre por excelência]” (Schöndorf, op. cit., p. 122).

não parece ainda convencer. Como vimos, não é porque dois elementos formam um todo que eles precisam necessariamente ser idênticos. Ao contrário, se é preciso distinguir um todo como constituído por duas partes distintas, é muito mais provável que essas partes não sejam idênticas.

Um outro modo pelo qual nos parece possível entender a afirmação de identidade entre sujeito do conhecimento e corpo é remeter à filosofia do Schopenhauer tardio. Como é sabido, no velho Schopenhauer (sobretudo dos *Suplementos*) o cérebro é identificado ao sujeito do conhecimento. Vejamos as palavras do filósofo sobre isso: “O cérebro, na medida em que conhece, não é ele mesmo conhecido; ele é a parte que conhece, o sujeito de todo conhecimento”¹²⁹.

Mesmo que essa assimilação do cérebro ao sujeito do conhecimento seja problemática para outros aspectos da filosofia schopenhaueriana, no esclarecimento particular da noção de indivíduo ela acaba por permitir uma saída possível para a compreensão da identidade entre sujeito do conhecimento e corpo. Afinal, se o sujeito do conhecimento é identificado ao cérebro, e se o cérebro é certamente uma parte do corpo, vemos surgir aqui que o sujeito do conhecimento é uma parte do corpo. Portanto, em *algum* sentido, torna-se possível falar numa identidade entre sujeito do conhecimento e corpo.

Se lembrarmos que o corpo é objetivação da Vontade e tivermos agora em mente que o sujeito do conhecimento (função do cérebro) é parte do corpo, concluímos que o sujeito do conhecimento é uma objetivação da vontade. Eis por que poderiam ser, em alguma medida, idênticos. O Schopenhauer dos *Suplementos* deixa claro que o cérebro é a

¹²⁹ Schopenhauer. *Ergänzungen*, cap. 22, p. 335. Os vários problemas que tal identificação implica não serão aqui tratados por excederem o escopo do trabalho.

objetivação da “vontade de conhecer”: “O cérebro e sua função, o conhecimento ou intelecto, são mediatamente e secundariamente fenômenos da vontade: nele também se objetiva a vontade, como vontade de perceber o mundo exterior, isto é, como uma vontade de conhecer. Portanto, quão grande, quão fundamental seja em nós a diferença do querer e do conhecer, o substrato último dos dois é o mesmo: a vontade como essência em si de todo fenômeno”¹³⁰. Portanto, a identidade entre sujeito do conhecimento e corpo seria no todo intermediada pela Vontade: eles são idênticos na medida em que ambos são fenômenos da Vontade. Com isso, tornar-se-ia mais aceitável a afirmação de sua identidade.

Sem dúvida, uma identidade delicada, pois ainda assim uma parte específica (o cérebro) é identificada ao todo (o corpo). A identidade não é certamente perfeita: embora todo cérebro seja corpo, não é verdade que todo corpo é cérebro. Porém, esse é um modo pelo qual nos parece possível identificar, mesmo que de modo curioso, as noções de sujeito do conhecimento e corpo. Curioso sobretudo porque, se o sujeito do conhecimento é doravante o cérebro, e se o cérebro é uma parte do corpo, não precisaríamos mais definir o indivíduo como formado pela junção de sujeito de conhecimento e corpo. Poderíamos dizer simplesmente que o indivíduo é o corpo e nada mais. Haveria, com isso, uma identidade completa entre indivíduo e corpo.

Enfim, mesmo com todos os problemas observados na identificação entre sujeito do conhecimento e corpo na constituição do indivíduo, o que nos interessa aqui novamente é ressaltar o resultado, a tese schopenhaueriana: a saber, a participação do corpo - seja (respeitando a letra do *d'O mundo*) como um dos elementos constituintes ou (tirando possíveis conseqüências do Schopenhauer tardio) como único elemento - no conceito de indivíduo. Sempre que o filósofo de Dantzig fala em indivíduo, está se referindo por

¹³⁰ Schopenhauer. *Ergänzungen*, cap. 20, p. 334-5.

definição, se não apenas, também ao corpo. É essa consequência que precisávamos deixar clara para o curso da argumentação.

Tal consequência será de especial importância no decorrer desta exposição. Afinal, já que o conhecimento estético surge pela supressão do indivíduo, teremos nele também uma supressão do corpo.

b) Indivíduos e Idéias na metafísica

Além disso, é preciso observar que já no livro II d’*O mundo* Schopenhauer aborda outra diferença que aparecerá posteriormente como essencial na metafísica do belo: a saber, a diferença entre indivíduo e Idéia. Na metafísica schopenhaueriana, as Idéias são descritas como os graus de objetivação da Vontade. Arquétipos dos fenômenos e alheias ao *principium individuationis*, as Idéias são justamente as formas eternas e a-espaciais de todos os indivíduos. Portanto, a diferença é bastante clara: enquanto as Idéias são os graus de objetivação da Vontade, os indivíduos (fenômenos espaciais e temporais) são os fenômenos particulares dessas formas no mundo como representação. Schopenhauer não deixa dúvida a esse respeito:

“Os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os *graus de objetivação da Vontade*, ia dizer, não são outra coisa senão as *Idéias de Platão*... Entendo, pois, sob *Idéia* 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”¹³¹.

Com efeito, embora a caracterização do estatuto das Idéias na filosofia de Schopenhauer (e mesmo sua relação com as Idéias em Platão) seja um terreno assaz profícuo para a análise, o que nos interessa mostrar por ora é apenas a relação entre Idéias e indivíduos. Tal relação será melhor esclarecida a partir da análise das noções de indivíduo, Vontade e Idéia no interior da metafísica do belo.

c) A metafísica do belo: indivíduo, Vontade e Idéia

Schopenhauer refere-se à parte destinada à arte em seu sistema filosófico como metafísica do belo (*Metaphysik des Schönen*). Mas por que afinal trata-se de uma “metafísica do belo”? O que há de metafísico em tal tratamento do belo?

Para responder a essa pergunta, precisamos primeiro relembrar o que é a metafísica para Schopenhauer. Como já vimos, para o filósofo de Dantzig a metafísica não se refere à determinação de qualquer domínio transcendente, e sim ao reconhecimento da Vontade como a outra face do mundo como representação. Em contrapartida, nas *Vorlesungen* de 1820 Schopenhauer define a metafísica do belo como a “doutrina de apreensão das *Idéias*, que são justamente o objeto da arte”¹³².

Ora, mas se é assim, aparentemente não há qualquer relação entre metafísica e metafísica do belo: ao passo que esta diz respeito às Idéias, aquela diz respeito à Vontade.

¹³¹ Schopenhauer. *O mundo*, § 25, p. 191.

¹³² Schopenhauer. *Metafísica do Belo*. São Paulo: Edunesp, 2001, p. 23. Doravante referido apenas como *MB*.

Porém, não é exatamente assim. O vínculo entre metafísica e metafísica do belo, ou seja, aquilo que faz com que o tratamento do belo seja por si só “metafísico”, reside na própria definição de Idéia. A saber, a Idéia schopenhaueriana será a objetividade imediata e adequada da Vontade. Nas palavras do filósofo: “... a Idéia é para nós a objetividade imediata e por isso adequada da coisa-em-si, esta sendo precisamente a *Vontade*”¹³³.

Toda a metafísica do belo schopenhaueriana está ancorada num terreno metafísico porque o esquema geral da arte, afora todas as suas particularidades, é bastante preciso: o belo refere-se ao conhecimento das Idéias; tais idéias, por sua vez, são a objetividade imediata e adequada da Vontade. Noção metafísica por excelência, as Idéias serão assim o centro da metafísica do belo de Schopenhauer: “A *arte*, a obra do gênio. Ela repete as Idéias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo, que, conforme o estofa em que é repetido, expõe-se como arte plástica, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das Idéias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento”¹³⁴.

Mas se já sabemos que a consideração schopenhaueriana sobre o belo está ancorada no plano metafísico das Idéias, só sabemos ainda superficialmente o que são tais Idéias. O que significa, afinal, dizer que a idéia é a objetividade imediata e adequada da Vontade? Compreender melhor a noção de Idéia a partir da metafísica do belo nos permitirá, num primeiro momento, distingui-la de duas outras noções centrais para a estética: Vontade e indivíduo; e, num segundo momento, nos permitirá compreender como Schopenhauer

¹³³ Schopenhauer. *O mundo*, § 32, p. 241.

¹³⁴ Schopenhauer. *O mundo*, § 36, p. 253.

concebe o conhecimento das Idéias e por que o corpo ocupa um lugar decisivo nesse mecanismo.

Afinal, o que são as Idéias para Schopenhauer? É evidente que a noção de Idéia no sistema schopenhaueriano é altamente tributária da noção platônica. Enquanto graus de objetivação da Vontade, as Idéias possuem inegavelmente uma raiz metafísica. Mas se já sabemos que as Idéias são uma instância metafísica, ainda não conhecemos o seu estatuto propriamente dito no interior da filosofia schopenhaueriana. Para compreendê-lo melhor, será preciso atentar para a diferença entre Idéia e Vontade. Se ambas são igualmente instâncias metafísicas, não são certamente a mesma coisa para Schopenhauer.

Nesse ponto, o filósofo de Dantzig sempre frisa que a coisa em si kantiana e a Idéia platônica são elementos irmanados, mas possuem uma diferença fundamental. A coisa em si (que Schopenhauer traduzirá em seu sistema por Vontade) é o *was* do mundo como representação, sua essência íntima, porém sem comungar de nenhum aspecto dele. Nenhuma forma do mundo como representação pertence à Vontade, que é, por assim dizer, a essência pura do mundo. A Idéia, por sua vez, é essa mesma Vontade atravessada pela forma mais geral do mundo como representação: o ser-objeto-para-um-sujeito. Diz o filósofo:

“Embora... Kant e Platão tenham uma concordância íntima tanto em suas cosmovisões quanto na identidade do fim a que aspiram, o que os incentivou e conduziu ao filosofar, a Idéia e a coisa-em-si não são absolutamente uma única e mesma coisa. Antes, a Idéia é para nós apenas a objetividade imediata e por isso adequada da coisa-em-si, esta sendo precisamente a *Vontade*, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação. Pois a coisa-em-si, segundo Kant, deve ser livre de todas as formas vinculadas ao conhecimento enquanto tal e... é um erro de Kant não computar entre tais formas, anteriormente a todas as outras, a do ser-objeto-para-um-

sujeito, que é exatamente a primeira e mais universal forma de todo fenômeno, isto é, de toda representação... A Idéia platônica, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e justamente por isso, e apenas por isso, diferente da coisa-em-si. A Idéia simplesmente 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 conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito”¹³⁵.

A Idéia schopenhaueriana é a Vontade que se tornou objeto mas ainda não foi atravessada pelas formas subordinadas do princípio de razão; a Idéia é a objetivação imediata e mais adequada da Vontade, é a Vontade ainda livre das formas subordinadas do princípio de razão (espaço, tempo e causalidade) mas já submetida à sua forma mais universal: tornada objeto. Nas palavras do filósofo: “a Idéia é a Vontade assim que esta se tornou objeto, contudo ainda não entrou no espaço, no tempo e na causalidade. Espaço, tempo e causalidade não concernem à Idéia, tampouco à Vontade. Mas à Idéia já concerne o ser-objeto, à Vontade não”¹³⁶.

Assim, vemos Schopenhauer estabelecer uma gradação clara: no nível mais fundamental e alheio a qualquer forma da representação situa-se a Vontade; no nível intermediário e atravessada apenas pela forma mais universal da representação, a Idéia; e no nível mais superficial, atravessado tanto pela forma mais universal da representação quanto por suas formas subordinadas, aparecerá agora uma outra instância. Tal instância é aquela onde se encontra o indivíduo. Vejamos então novamente (e agora com foco no livro III, e não mais no livro II d’*O mundo*) a diferença entre indivíduo e Idéia para Schopenhauer.

¹³⁵ Schopenhauer. *O mundo*, § 32, p. 241-242.

¹³⁶ Schopenhauer. *MB*, p. 34.

As Idéias expõem-se fenomenicamente como indivíduos. Os indivíduos, em relação às Idéias, nada mais são que sua cópia já turvada pelas formas subordinadas do princípio de razão: espaço, tempo e causalidade. Enquanto as Idéias são a objetivação imediata e adequada da coisa em si, os indivíduos ou coisas particulares são sua objetivação mediata¹³⁷. E mediata porque já turvada pelas formas subordinadas do princípio de razão. Turvados por essas formas, os indivíduos pertencem ao mundo do vir-a-ser e perecer, em oposição ao mundo imóvel e eterno das Idéias. Diz o filósofo:

“Todas essas idéias se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares, com os quais se relacionam como os modelos se relacionam com suas cópias. A pluralidade desses indivíduos só pode ser representada por meio do tempo e espaço, enquanto o seu nascimento e morte só o são pela causalidade. Nessas formas reconhecemos as diversas figuras do princípio de razão, que é o princípio último de toda finitude, de toda individuação, forma universal da representação tal como esta se dá ao conhecimento do indivíduo. A Idéia, ao contrário, não se submete a esse princípio; por conseguinte não lhe cabem pluralidade nem mudança. Enquanto os indivíduos, nos quais a Idéia se expõe, são inumeráveis e irrefreavelmente vêm-a-ser e perecem, ela permanece imutável, única, a mesma....”¹³⁸.

Em termos gerais, podemos então dizer que o indivíduo, em oposição à idéia, é a instância do corpo (entendido aqui em sua acepção mais ampla, como *Körper*). Afinal, se o indivíduo é a exposição da Idéia já turvada pelas formas subordinadas do princípio de razão, temos que o indivíduo é um certo limite temporal (um agora), um certo limite

¹³⁷ “A coisa isolada é, assim, apenas uma objetivação *mediata* da coisa-em-si, isto é, da Vontade; entre as duas se encontra a Idéia: unicamente esta, pois, é a objetividade imediata da Vontade, tendo em vista que aquela não assumiu nenhuma outra forma do conhecer enquanto tal senão a da representação em geral, isto é, a do ser-objeto para um sujeito”. Schopenhauer, *MB*, p. 40.

¹³⁸ Schopenhauer. *O mundo*, § 30, p. 235-236.

espacial (um aqui) e um papel numa cadeia de relações causais. Em suma, o que define em última instância um indivíduo em oposição a uma Idéia é o fato do indivíduo possuir um corpo. E assim reencontramos a partir da metafísica do belo aquela submissão do indivíduo ao corpo que havíamos já constatado a partir do Schopenhauer tardio.

Tendo agora em mente a diferença estabelecida pelo filósofo entre Idéia e indivíduo no livro III d’*O mundo*, rumamos a passos largos em direção à compreensão do mecanismo central de funcionamento da metafísica do belo. A saber, será num jogo entre Idéia e indivíduo que a contemplação do belo será produzida. Vejamos como.

d) A contemplação do belo

A contemplação das Idéias surge a partir de uma elevação sobre o conhecimento do indivíduo humano. Mas o que é o conhecimento do indivíduo? Numa palavra, é um conhecimento servo da Vontade. Todo conhecimento do indivíduo possui relação direta ou indireta com sua vontade. E, se lembrarmos que o corpo é vontade objetivada, *conhecer individualmente torna-se então conhecer a partir do corpo*. O filósofo usa aqui a noção de interesse para designar essa subordinação do conhecimento individual à Vontade. Agindo com base em motivos, o conhecimento individual vê apenas interesses relativos à sua vontade; preso às formas subordinadas do princípio de razão, esse conhecimento acaba por estabelecer apenas relações: conhece neste tempo, neste lugar, sob este elo causal. Schopenhauer é bastante claro quanto a todo esse movimento:

“Originariamente e conforme sua natureza, o conhecimento está por inteiro a serviço da Vontade. Ora, assim como o objeto imediato (ponto de partida do conhecimento via emprego da lei

da causalidade) é tão-somente Vontade objetivada, assim também todo conhecimento conforme o princípio de razão encontra-se numa relação próxima ou distante com a Vontade. Pois o indivíduo acha seu corpo como um objeto entre objetos, com os quais mantém as mesmas e variadas relações e referências segundo o princípio de razão, cuja consideração, portanto, sempre conduz novamente, por um caminho mais curto ou mais longo, ao seu corpo, por consequência à sua vontade. Visto que é o princípio de razão que põe os objetos nessa relação com o corpo, portanto com a sua vontade, o conhecimento que serve a esta também estará exclusivamente empenhado em conhecer as relações dos objetos postas pelo referido princípio, logo, seguindo suas variadas situações no espaço, no tempo e na causalidade. Pois somente mediante estes o objeto é *interessante* para o indivíduo, isto é, possui uma relação com a Vontade. Por isso o conhecimento que serve à Vontade nada mais conhece dos objetos senão suas relações, conhece-os apenas na medida em que existem neste tempo, neste lugar, sob estas circunstâncias, a partir destas causas, sob estes efeitos, numa palavra, como coisas particulares”¹³⁹.

Esse é o conhecimento individual. Mas, como dissemos, a contemplação da Idéia surgirá num jogo em relação a esse conhecimento no indivíduo humano. A regra central desse jogo não poderia ser mais clara: o conhecimento da Idéia surge justamente quando o conhecimento individual é suprimido. Portanto, se quisermos conhecer as Idéias, será preciso suprimir a característica central do conhecimento do indivíduo: o conhecimento das Idéias só pode surgir a partir da supressão do corpo no mecanismo do conhecimento. Nas palavras de Schopenhauer: “Ora, apesar de o conhecimento ter surgido originariamente da Vontade, ter brotado desta e se enraizado em seu fenômeno, o corpo, ainda assim ele é constantemente turvado e tornado impuro por este... Se devemos conceber a essência íntima

¹³⁹ Schopenhauer. *O mundo*, § 33, p. 244.

de alguma coisa, a Idéia que nela se expressa, não podemos ter o mínimo interesse por essa coisa, isto é, ela não pode ter relação alguma com nossa vontade”¹⁴⁰.

Sendo que já temos claro o que é o conhecimento individual, fica mais fácil agora entender quais serão as características centrais do conhecimento das Idéias. Suprimido o corpo no mecanismo de conhecimento, suprimir-se-ão todas as características do conhecimento que derivam dele, surgindo, por sua vez, características opostas. Assim, se o conhecimento do indivíduo nos levava a coisas particulares e suas relações a partir das formas subordinadas do princípio de razão, o conhecimento que suprime o corpo não se ocupará mais de coisas particulares, mas de Idéias; tratar-se-á de um conhecimento que não verá mais o aqui, o agora ou o porquê, mas apenas o quê. Se o conhecimento do indivíduo estava a serviço da Vontade, sendo portanto interessado, o conhecimento das Idéias libertar-se-á do jugo da Vontade¹⁴¹, sendo completamente desinteressado¹⁴². Enfim, *se o*

¹⁴⁰ Schopenhauer. *MB*, p. 44-45.

¹⁴¹ Talvez pelo fato de haver no conhecimento estético uma libertação do conhecimento de seu servilismo em relação à Vontade, alguns comentadores defendem a tese de que há um parentesco entre o conhecimento das Idéias e a negação da Vontade que aparecerá na ética de Schopenhauer. Jair Barboza, por exemplo, chega mesmo a dizer que há uma negação da Vontade na metafísica do belo: “Schopenhauer, após firmar que as Idéias são atos originários e adequados da Vontade, expondo-se em toda a natureza, agora as firma não enquanto exposições fenomênicas, manifestações que afirmam a Vontade, sim como Idéias contempláveis esteticamente, implicando isso a negação da vontade, pois *na contemplação estética da Idéia* desaparecem os sinais de luta pela matéria, característica da afirmação da Vontade, somem os impulsos de vida e os interesses conectados a eles, e a própria Vontade, ao contemplar-se... deixa de querer a vida. Movimento expositivo que antecipa o conteúdo do quarto livro da obra magna do filósofo, subintitulado: ‘Chegando ao conhecimento de si, afirmação e negação da Vontade de vida’. De modo que não é temerário dizer-se que a contemplação da Idéia, seja na natureza ou na arte, é, para Schopenhauer, de fato um grau de negação da Vontade – embora momentânea, de curta duração” (Barboza, Jair. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001, p. 63-64);

¹⁴² Neste ponto, uma questão se coloca: seria mesmo o conhecimento das Idéias completamente desinteressado? Rosset procura problematizar a afirmação schopenhaueriana de que a contemplação do belo é desinteressada: “... o ‘desinteresse’ contemplativo é apenas aparente; ele é mesmo supremamente interessado, em um certo sentido, já que ele satisfaz, de todos os ‘interesses práticos’, aquele que possui, aos olhos de Schopenhauer, o mais alto valor: não mais sofrer” (Rosset, Clément. *Écrits sur Schopenhauer*. Paris: PUF, 2001, p. 167). De fato, vemos Schopenhauer sublinhar em diversas passagens que o conhecimento estético tem como pano de fundo a supressão do sofrimento humano. De algum modo, conhecer as Idéias é livrar-se, mesmo que parcialmente, do sofrimento. Mas seria por isso o conhecimento estético interessado numa supressão do sofrimento? Talvez precisemos distinguir dois sentidos de interesse. Primeiramente, se

conhecimento do indivíduo era por completo condicionado pelo corpo, o conhecimento das Idéias promoverá a supressão do corpo e o indivíduo elevar-se-á a puro sujeito do conhecimento.

Mais uma vez, vale recorrer à letra de Schopenhauer a fim de caracterizar o conhecimento das Idéias a partir do puro sujeito do conhecimento:

tomarmos a expressão num sentido não-sistemático e usual podemos sim dizer que a contemplação do belo procura satisfazer um dos maiores interesses schopenhauerianos na metafísica do belo, a saber, a supressão do sofrimento.

Para Schopenhauer, sempre que estamos guiados pela Vontade, presos à perspectiva individual ao orientar nosso conhecimento a partir do corpo, estamos no domínio do sofrimento. Há um vínculo essencial entre querer e sofrer. A tese de que todo querer é sofrer (por representar uma carência) e de que somos Vontade, portanto condenados a querer, nos leva a vislumbrar um mundo que conhece apenas o sofrimento.

A arte surgirá como uma breve exceção a esse mundo penoso. No momento em que estamos a contemplar a Idéia, conseguimos afastar brevemente a Vontade, que é a própria condição de possibilidade do sofrimento. É o que observa o próprio Rosset: “O segundo aspecto do prazer ligado à contemplação estética, o aspecto ‘subjetivo’, importa mais aqui: a libertação em relação à vontade, silêncio do querer que, incansavelmente reafirmado por Schopenhauer, constitui seguramente o caráter essencial da contemplação schopenhaueriana. A contemplação significa antes de tudo libertação: contemplar é cessar de querer, é portanto cessar de sofrer” (Rosset, op. cit., p.166).

Assim, a partir de um sentido ordinário e não-sistemático da noção de interesse, podemos dizer que a contemplação estética é interessada. Porém, é preciso ressaltar que o emprego da noção de interesse para Schopenhauer não é ordinário, mas sistemático, técnico: para o filósofo, interessado é aquele conhecimento que possui relação com a Vontade, conhecimento que se efetua a partir do corpo. Portanto, mesmo que em sentido lato a contemplação do belo possa ser dita interessada em suprimir o sofrimento humano, em sentido estrito ela é sim desinteressada.

Assim, quando Rosset nos diz que o conhecimento das Idéias é, num certo sentido, interessado, chama a atenção para o fato de que o sofrimento humano é uma questão a ser levada em conta na metafísica do belo. Porém, certamente o próprio Rosset tem consciência do sentido lato de “interesse” que é usado ao afirmar que a contemplação do belo é interessada. Prova disso é a ressalva feita: “num certo sentido” (*en un certain sens*). Além disso, é preciso ressaltar que essa questão sobre o caráter realmente desinteressado da contemplação estética em face do interesse lato de suprimir o sofrimento possui também forte relação com a própria noção de corpo schopenhaueriana: a saber, o conhecimento estético é desinteressado também porque suprime um corpo que é, ele mesmo, sede de sofrimento. Enquanto constituinte da noção de indivíduo, o corpo é o lugar de uma finitude que se apresenta em Schopenhauer como luta sem trégua de todos os indivíduos contra todos, culminando na morte; enquanto objetivação da Vontade, o corpo é onde se manifesta a dor, já que todo ato contrário à Vontade apresenta-se no corpo como sofrimento. Assim, na medida em que é objetivação da Vontade e que todo conhecimento individual é operado a partir dele, o corpo torna-se o que nos prende àquilo que Schopenhauer costuma chamar de roda de Íxion, a roda do sofrimento. Portanto, suprimir o sofrimento a partir da contemplação estética será suprimir o corpo do mecanismo da intuição das coisas particulares, alcançando a contemplação das Idéias e libertando-se do servilismo da Vontade.

“A transição possível – embora, como dito, só como exceção – do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Idéias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação.... quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a Vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a *Idéia*, a forma eterna, a objetividade imediata da Vontade neste grau. Justamente por aí, ao mesmo tempo, aquele que concebe na intuição não é mais indivíduo, visto que o indivíduo se perdeu nessa intuição, e sim o atemporal *puro sujeito do conhecimento*”¹⁴³.

Assim, o conhecimento das Idéias é uma exceção à regra geral do servilismo do conhecimento à Vontade. Exceção que só ocorre nos indivíduos humanos, e que é chamada por Schopenhauer de gênio. Ou seja, o gênio é a capacidade, possuída (de certo modo) apenas por alguns homens¹⁴⁴, de contemplar as Idéias.

¹⁴³ Schopenhauer. *O mundo*, § 34, p. 245-246.

¹⁴⁴ E aqui surge a seguinte questão: é preciso ser gênio para contemplar as Idéias? Seria o belo, portanto, destinado a um pequeno círculo de indivíduos geniais, e inacessível ao homem comum? Com base nas *Vorlesungen* de 1820, podemos dizer que não. Nesse texto, é mostrado como o homem comum também possui acesso à contemplação das Idéias a partir das obras de arte. Diz Schopenhauer: “Entretanto, a capacidade para tal conhecimento tem de encontrar-se também, em menores e diversos graus, em todos os homens, porque do contrário eles seriam incapazes de fruir as obras de arte, como o são de produzi-las, e não poderiam possuir em geral nenhuma receptividade para o belo e o sublime... Se, portanto, não há homens absolutamente incapazes de satisfação estética, temos de admitir que em todos se encontra aquela faculdade de conceber nas coisas suas Idéias” (Schopenhauer. *MB*, p. 83). Mas, se é assim, em que se diferenciam o gênio e o homem comum? Isso é o que precisamos compreender, a fim de elucidar por que não apenas o gênio tem acesso às Idéias. A partir da citação acima, fica claro que o fator distintivo do gênio em relação ao homem comum é quantitativo: o gênio tem acesso à contemplação das Idéias em maior e mais diversos graus. Mas como se dá tal diferença quantitativa? Compreenderemos isso se levarmos em conta que, na mesma citação, Schopenhauer menciona que o homem comum é incapaz da produção de obras de arte. A partir daí, devemos perceber que o filósofo menciona amiúde a capacidade de criar obras artísticas como um fator distintivo do gênio, “somente do qual podem originar-se as obras de arte autênticas” (Schopenhauer. *MB*, p. 61).

Assim, precisamos ter em mente que o gênio possui maior aptidão à contemplação das Idéias porque apenas ele é capaz da criação artística. E é neste ponto que precisamos ressaltar um elemento nem sempre observado

Além disso, a elevação do conhecimento individual ao conhecimento das Idéias, do indivíduo ao puro sujeito do conhecer, também não é concebida como um processo. Como se vê pelo início da citação acima, Schopenhauer diz que essa elevação é súbita. É como se o gênio fosse subitamente arrastado a contemplar as Idéias. É preciso ainda frisar que o conhecimento das Idéias é intuitivo, e não abstrato. O gênio intui as Idéias. Tal intuição, porém, não é de modo algum atravessada pelo corpo, como a intuição da teoria do conhecimento schopenhaueriana. Ao contrário, essa intuição surge mesmo a partir da supressão da Vontade (cujo corpo é objetivação). Assim, a arte em Schopenhauer é o conhecimento intuitivo das Idéias; conhecimento que ocorre na elevação do indivíduo (cujo conhecimento “existe originalmente para o serviço da vontade, isto é, seu interesse, seu

em relação à metafísica do belo schopenhaueriana, a saber: embora Schopenhauer não reduza a contemplação do belo somente à obra de arte (ao contrário de Hegel), admitindo tanto a contemplação natural quanto a artística, tais espécies de contemplação possuem uma diferença interna. Se a satisfação gerada pela contemplação do belo é “uma única e a mesma, seja provocada por uma obra de arte, seja imediatamente pela intuição da natureza e da vida” (*MB*, p. 84), a capacidade de contemplar as Idéias a partir da obra de arte ou a partir da “natureza e da vida” não cabe às mesmas pessoas. Apenas o gênio é capaz da contemplação das Idéias a partir da “natureza e da vida”, e justamente por isso apenas ele é capaz de produzir obras de arte autênticas: pois as obras de arte serão a comunicação dessa contemplação natural; serão, por assim dizer, a contemplação das Idéias comunicadas de modo mais acessível ao homem comum, que não possui o mesmo grau de capacidade de contemplação do gênio. Isso fica claro na letra de Schopenhauer: “A obra de arte é simplesmente um meio de facilitação do conhecimento da Idéia, no qual repousa aquele prazer [único e o mesmo]. A Idéia se nos apresenta mais fácil a partir da obra de arte do que imediatamente a partir da natureza ou da efetividade... O artista nos deixa olhar com seus olhos para a realidade, e assim tornamo-nos participantes, por sua intermediação, do conhecimento das Idéias. Que ele possua tais olhos, a desvelar-lhe o essencial das coisas, independentemente de suas relações, eis aí o dom do *gênio*” (Schopenhauer. *MB*, p. 84-85). Ou ainda de modo mais claro: “... se devemos apreender a Idéia a partir da *realidade efetiva* da vida, temos de abstrair-nos de nosso querer e personalidade, elevar-nos por sobre eles, o que só pode acontecer mediante uma especial faculdade de arrebato. Daí, justamente, ser a concepção da Idéia a partir da efetividade uma coisa do gênio, o qual haure as Idéias da jazida inesgotável do mundo efetivo, as quais ele expõe na obra de arte, pelo que elas ainda agora se nos tornam mais facilmente apreensíveis. Ao gênio é possível essa apreensão das Idéias da vida mesma” (Schopenhauer. *MB*, p. 86)

Portanto, a partir dessa distinção em relação ao agente da contemplação do belo a partir da “efetividade” e a partir da obra de arte, distinguindo com isso a finalidade da obra de arte em seu papel de facilitador, conseguimos entender por que o belo é acessível a todos os homens, e não apenas ao gênio.

querer, seus fins”) ao puro sujeito do conhecer; tal conhecimento intuitivo das Idéias cabe ao gênio, “olho claro do mundo”¹⁴⁵.

e) A supressão do corpo na contemplação da Idéia

Em linhas gerais, portanto, já sabemos que o conhecimento do belo é o conhecimento das Idéias. Já sabemos também que tal conhecimento ocorre a partir da supressão do indivíduo, que é sobretudo supressão do corpo. Mas se voltarmos às páginas iniciais deste apêndice, recordaremos que a noção de indivíduo em Schopenhauer possuía uma constituição ambígua. Por um lado, a definição clássica de indivíduo (definição que aparece algumas vezes na letra do filósofo) nos diz que o indivíduo é composto por sujeito do conhecimento e corpo. Por outro lado, vimos como essa união entre sujeito do conhecimento e corpo é proposta a partir de uma certa identidade bastante problemática. Vimos ainda como o indivíduo poderia também ser definido a partir do Schopenhauer tardio (que acaba assimilando o sujeito do conhecimento ao cérebro) como sinônimo de corpo. Essa ambigüidade do indivíduo não será desfeita quando o filósofo se refere à contemplação do belo.

Se o indivíduo for definido, com base na identificação do sujeito do conhecimento ao cérebro, como sinônimo de corpo, não há diferença nas formulações “o conhecimento das Idéias ocorre na supressão do indivíduo” e “o conhecimento das Idéias ocorre na supressão do corpo”. Porém, entrariamos assim num terreno bastante perigoso. Afinal, se o

¹⁴⁵ “A genialidade reside na capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e de afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente para o serviço da vontade, isto é, seu interesse, seu querer, seus fins, e assim a personalidade se ausenta completamente por um tempo, restando apenas o *puro sujeito que conhece*, claro olho cósmico” (Schopenhauer. *MB*, p. 61).

cérebro é o sujeito do conhecimento e ao mesmo tempo parte do corpo, a supressão do corpo levaria à supressão do próprio sujeito do conhecimento. O que não é de modo algum uma via possível para a compreensão de uma metafísica do belo na qual o puro sujeito do conhecimento¹⁴⁶ deve permanecer ainda como instância na qual ocorre o conhecimento das Idéias.

Por outro lado, se o indivíduo for definido (respeitando a definição à qual Schopenhauer pretende geralmente nos levar) como sujeito do conhecimento e corpo, não se torna tão simples dizer que o indivíduo é suprimido no conhecimento das Idéias. Afinal, o que é suprimido é apenas uma parte constituinte dele (o corpo), enquanto a outra parte (sujeito do conhecimento) permanece como o próprio domínio no qual se dá tal conhecimento.

Poderíamos então alegar que o indivíduo é suprimido quando se suprime o corpo porque a identidade entre sujeito do conhecimento e corpo é desfeita, restando apenas o puro sujeito do conhecimento. Porém, a dificuldade inerente a esta identidade (dificuldade que já comentamos no início) só faria crescer; afinal, se sujeito do conhecimento e corpo

¹⁴⁶ Podemos ainda argumentar que o sujeito do conhecimento não é, com efeito, o puro sujeito do conhecimento. Aparentemente, quando Schopenhauer fala em puro sujeito do conhecimento, sua “pureza” reside no fato de ele estar agora separado do corpo. Como diz Maria Lúcia Cacciola: “Ao afastar o corpo e, portanto, a vontade da experiência do belo, Schopenhauer desloca o prazer estético do indivíduo para a esfera da apreensão das Idéias que desconhecem a mutabilidade e a particularidade, e, por outro lado, abre espaço para o puro sujeito do conhecimento que se desprende das características individuais que são próprias à corporeidade” (Cacciola. O conceito de interesse. In: *Cadernos de filosofia alemã*, vol. 5. São Paulo: USP, 1999, p. 10). Decerto, o sujeito do conhecimento não é mesmo o puro sujeito do conhecimento. Mesmo assim, resta ainda a pergunta: não seria o caso de pensarmos que, mesmo que qualificado agora como “puro”, continua a haver algo essencial daquele sujeito do conhecimento após a supressão do corpo? Afinal, se a “pureza” do sujeito do conhecimento, protagonista da contemplação estética, consiste apenas em estar alheio à corporeidade, o que temos no puro sujeito do conhecimento é o mesmo sujeito do conhecimento que é protagonista do conhecimento comum, mas agora sem o intermédio do corpo. Porém, levando em conta o Schopenhauer tardio, como podemos ainda falar em sujeito do conhecimento (mesmo que puro) se o corpo (e, portanto, o cérebro) foi suprimido? Ou seria o puro sujeito do conhecimento um sujeito do conhecimento que não se refere ao cérebro?

são idênticos na constituição do indivíduo, é curioso pensar que a supressão de um não leva à supressão do outro.

Problemas à parte, cabe-nos frisar aqui o resultado fundamental para o argumento central do trabalho: a supressão que permite o conhecimento das Idéias é supressão do corpo, seja ele constituinte único ou parcial da noção de indivíduo. Quando Schopenhauer afirma que o indivíduo é suprimido na contemplação do belo, o que está em questão (dado, como vimos, o pertencimento essencial do corpo à noção de indivíduo) é o corpo. Há passagens nas quais Schopenhauer inclusive deixa de falar em supressão do indivíduo em geral e fala explicitamente em supressão do corpo. Vejamos, por exemplo, a letra do filósofo em dois momentos distintos. Primeiramente, diz ele no livro III d’*O Mundo*:

“Se, numa suposição absurda, fosse-nos permitido não mais conhecer coisas particulares, nem acontecimentos, nem mudança, nem pluralidade, mas apenas Idéias, apenas o escalonamento das objetivações de uma única e mesma Vontade, verdadeira coisa-em-si, apreendidas em puro e límpido conhecimento; *se, como sujeitos do conhecer, não fôssemos ao mesmo tempo indivíduos, ou seja, se nossa intuição não fosse intermediada por um corpo, de cujas afecções ela parte*, corpo que é apenas querer concreto, objetividade da Vontade, portanto objeto entre objetos, e que, enquanto tal, só pode aparecer na consciência pelas formas do princípio de razão, portanto já pressupõe e introduz o tempo e as outras formas que esse princípio expressa – então o nosso mundo seria um *Nunc stans*”¹⁴⁷. Portanto, se não fôssemos também corpo, conheceríamos sempre e apenas Idéias.

Nas *Vorlesungen* Schopenhauer é ainda mais claro a esse respeito:

“... suponhamos que o corpo não existisse: então conheceríamos não pelo *medium* do espaço, tempo e mudança, conheceríamos, portanto, não mais coisas isoladas, nem incidentes, nem

¹⁴⁷ Schopenhauer. *O mundo*, § 32, p. 242-243. Itálico nosso.

mudança, nem pluralidade, mas conceberíamos, em puro e límpido conhecimento, tão-somente as Idéias...”¹⁴⁸.

Em ambas as passagens supracitadas, torna-se claro que o que ocorre no conhecimento das Idéias é a supressão do corpo. É porque o corpo é suprimido do mecanismo da intuição – marcando assim a diferença entre a intuição do gênio e a intuição do conhecimento ordinário do mundo como representação - que Schopenhauer pode dizer que o indivíduo é suprimido. Tal especificidade negativa do papel do corpo não passou despercebida a um comentador como Philonenko: “Na beleza, na arte em geral, o existente alcança a eternidade subitamente, ao passo que a consciência, destacada do útil, se esquece tornando-se pura receptividade na qual desabrocha uma Idéia. É isso o que constitui a apreensão do *was*, esquecimento de mim mesmo como indivíduo, negação ou desinteresse do corpo...”¹⁴⁹.

Com isso, deve-se notar ainda que a noção de interesse que aparece na metafísica do belo de Schopenhauer, embora venha na esteira do interesse kantiano, é agora uma noção que tem relação direta com o corpo. Se em Kant já era interessada qualquer consideração relativa à utilidade ou agradabilidade do objeto contemplado, também em Schopenhauer tais considerações serão qualificadas como interessadas. Porém, a noção kantiana de interesse está radicada numa complacência (*Wohlgefallen*) que acompanha a representação da existência de um objeto. Desinteressada, assim, é uma consideração indiferente em relação à existência do objeto contemplado¹⁵⁰. Já em Schopenhauer, observamos que o

¹⁴⁸ Schopenhauer. *MB*, p. 40.

¹⁴⁹ Philonenko, Aléxis. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin, 1999, p. 122-123.

¹⁵⁰ Vemos Kant dizer no parágrafo 2 da *Crítica da faculdade de julgar*: “Chama-se interesse a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto”. Portanto, o enfoque dado por Kant à noção de desinteresse está baseado numa apreciação indiferente em relação à existência do objeto da representação:

conhecimento interessado é sobretudo aquele conhecimento servo da Vontade. Destinado a conhecer individualmente, atado às coisas particulares e agindo com base em motivos relacionados à Vontade, o conhecimento interessado é aquele no qual o corpo é operador central. Sendo assim, se tanto em Kant quanto em Schopenhauer o conhecimento estético é um conhecimento privado de interesse, é preciso notar uma diferença no seio da própria noção de interesse: a saber, em Schopenhauer o interesse não está mais relacionado a uma complacência, e sim ao corpo, sendo desinteressado, portanto, o conhecimento que suprime o elemento corporal. Novamente, portanto, vemos assim o corpo aparecendo na filosofia schopenhaueriana para reformular noções do criticismo.

Em suma, o resultado ao qual chegamos ao final da apreciação da metafísica do belo é o seguinte: o corpo, que até agora possuía um papel positivo na teoria do conhecimento e metafísica de Schopenhauer, passa a ocupar um papel negativo em sua metafísica do belo. Reformulando a noção kantiana de interesse através de sua referência ao corpo, ao definir o conhecimento desinteressado como um conhecimento do qual o corpo não participa o filósofo acaba por distinguir o corpo como um protagonista da metafísica do belo: afinal, a supressão do corpo é a própria condição de possibilidade do conhecimento estético. E assim vemos que o corpo, além de operador fundamental na teoria do conhecimento e na metafísica, torna-se agora (não mais através de uma atividade, e sim através de uma negatividade constitutiva) operador central na metafísica do belo de Schopenhauer.

“Vê-se facilmente que se trata do que faço dessa representação em mim mesmo, não daquilo em que dependo da existência do objeto” (Kant, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 49-50).

BIBLIOGRAFIA

Obras de Schopenhauer:

- SCHOPENHAUER, ARTHUR. *Sämtliche Werke* (org. Paul Deussen) em 10 volumes. München: Piper & Co., 1912.
- _____. *Sämtliche Werke* (org. Löhneysen) em 5 volumes. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- _____. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- _____. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Tradução de F.-X. Chenet. Paris: Vrin, 1991.
- _____. *Metafísica do Belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- _____. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____. *Le monde comme volonté et comme representation*. Tradução de A. Burdeau. Paris: PUF, 2003.
- _____. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- _____. *Sobre a visão e as cores*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.
- _____. *Metafísica do amor/ Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza e Introdução de Martial Gueroult. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Bibliografia geral:

- BARBOZA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001.
- _____. *Infinitude subjetiva e estética*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- BOOMS, M. *Aporie und Subjekt*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- BONACCINI, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2009.
- BRUM, J. T. *O Pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CACCIOLA, M.L.M.O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.
- _____. *O conceito de interesse*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 5. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, Paulo, 1999.

- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento*, volume 3. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- FICHTE, J.G. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. In: Coleção *Os pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- _____. *Reseña de Enesidemo*. Madrid: Hiperión, 1982.
- GOETHE, J. W. *Doutrina das cores*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- GIL, F. (org). *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1976.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- JANAWAY, C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- _____ (org). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, 1999.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Editada pela Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer, 1902 em diante.
- _____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Crítica da faculdade de julgar*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

- _____. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MANN, T. “Schopenhauer”. In: *Adel des Geistes*. Oldenburg: Fischer, 1967.
- MÉDITCH, P. *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*. Paris: Alcan, 1957.
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin, 1999.
- RAMOS, F.C. *A “miragem” do absoluto : sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: crítica, especulação e filosofia da religião*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2009.
- ROSSET, C. *Écrits sur Schopenhauer*. Paris: PUF, 2001.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*. Paris: PUF, 1990.
- SCHÖNDORF, H. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München: Johannes Berchmans Verlag, 1982.
- TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.
- _____. *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula*. In *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 7. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, Paulo, 2001.
- YOUNG, J. *Schopenhauer*. London: Routledge, 2005.