



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior

Schopenhauer: uma filosofia do limite

DOUTORADO EM FILOSOFIA

**SÃO PAULO
2011**



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior

Schopenhauer: uma filosofia do limite

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Doutor Ivo Assad Ibri.

**SÃO PAULO
2011**

BANCA EXAMINADORA

À Verônica de Oliveira, Rui de Carvalho (*in memoriam*) e José
Alberto de Oliveira.

AGRADECIMENTOS

À Verônica e Virna de Oliveira, por seu amor, sua força e determinação.

À Sara de Paula, por tornar minha caminhada possível e alegre, bem como por sua participação na leitura e formatação do texto final

Ao Eduardo, Artur e Letícia Gomes, por vocês existirem.

Ao Prof. Dr. Ivo Assad, que acreditou desde o primeiro momento na viabilidade deste trabalho, permitindo que sua execução pudesse ser feita de maneira tranquila, bem como por sua compreensão das dificuldades que enfrentei em sua realização.

Ao Gustavo Costa, por sua dedicação, sua leitura atenta e crítica da primeira versão do trabalho, assim como por sua amizade e ombro amigo em momentos delicados.

Ao Prof. Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento, pela leitura generosa de uma parte do trabalho.

À Marília Bezerra, pela amizade.

Ao Luvercy Rodrigues, pelas audições aos domingos.

Ao Ayrton Pessoa, por sua inigualável sensibilidade.

À Catarina Rochamonte, por todo o apoio e gentileza.

Aos membros do *Apoena*, Daniel Carvalho, William Mendes, Eduardo Lima e Rogério Moreira, pelo incentivo e honestidades intelectuais.

Ao Marcos Edson, com quem aprendi que o ser humano tem uma coceira na alma... e acreditei.

À Adriana Gurgel, por sua participação direta na minha ida à São Paulo.

À Eliana Paiva, pela amizade e incentivo.

Ao Luís Carlos, pela amizade e pelas conversas sinceras e honestas que tornaram o doutorado menos dolorido.

Ao Fabien e Lília Lins, pela leveza e alegria contagiantes.

À Siméia, por sua atenção, presteza e infatigável gentileza.

Ao Alcides e Lisi, pelas conversas estranhas.

Ao Laerte, Élder, Renato, Jamir, Bosco e André, pelo bom começo.

À Capes, sem a qual este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos funcionários e professores da Universidade Estadual do Ceará, por todo o apoio e compreensão.

O limite é o mistério do fenômeno, o mistério da força, da felicidade, da fé, e da missão de afirmar-se como minúsculo ser humano num universo.

(Robert Musil)

RESUMO

A presente tese tem por objetivo apresentar e justificar a hipótese de que a noção de *Vontade* na filosofia de Schopenhauer é melhor compreendida quando considerada como uma *hermenêutica da Representação*. Ela defende que o diálogo com a parte teórica da filosofia kantiana, assim como a distinção operada por Schopenhauer entre *ser* subjetivo e objetivo e *consideração* subjetiva e objetiva são fundamentais na construção do *pensamento único* de Schopenhauer. Analisando a relação entre filosofia e sabedoria no pensamento deste último propõe-se, através da noção de *passagem* (*Übergang*) e do que chamamos de *tese da inteligibilidade inversa* na Metafísica da Natureza e no processo de objetivação da Vontade no mundo, interpretar a filosofia de Schopenhauer como uma *filosofia do limite*. Esta deve, então, tornar possível a articulação tanto da relação entre *Vontade* e *Representação* quanto da filosofia com aquilo que se poderia chamar de sabedoria.

Palavras-chave: Vontade, Representação, Passagem, Limite.

ABSTRACT

The purpose of the present study is to introduce and justify the hypothesis that the notion of *Will* in Schopenhauer's philosophy is better understood when considered as a *hermeneutics of Representation*. It is defended that the dialogue with the theoretical part of Kant's philosophy, as well as its distinction, operated by Schopenhauer as objective and subjective *being* and subjective and objective *consideration* are fundamental issues while constructing Schopenhauer's *single thought*. By analyzing the relationship between the philosophy and wisdom of Schopenhauer's thought, through the notion of *transition* (*Übergang*) and through what we call *reverse intelligibility thesis* on Metaphysics of Nature and on the process of the objectification of the Will in the world, we intend to interpret Schopenhauer's philosophy as the *philosophy of limit*. This way, we would make possible the articulation of both the relationship between *Will* and *Representation*, and the philosophy with what could be named as wisdom.

Key-words: Will, Representation, Transition, Limit.

SUMÁRIO

Principais abreviaturas e traduções utilizadas	11
 PARTE I – DEMARCAÇÕES DE UMA FILOSOFIA DO LIMITE	
Introdução	15
Capítulo 1 – Entre conhecer e compreender	22
1.1 Abrindo-se ao sentido	22
1.2 A caminho de <i>O Mundo</i>	43
Capítulo 2 – A cicatriz dogmática	97
2.1 Realismo e idealismo: ameaça em duas frentes	97
2.2 Matéria: entre <i>Ser</i> subjetivo e <i>Ser</i> objetivo	110
 PARTE II – EM DIREÇÃO A UMA FILOSOFIA DO LIMITE E DO MISTÉRIO	
Considerações Iniciais	135
Capítulo 3 – Novamente o <i>em si</i>	140
3.1 O acesso à <i>Crítica da razão pura</i>	140
3.2 A coisa <i>em si</i> na <i>Crítica da razão pura</i>	145
3.2.1 A coisa <i>em si</i> nos <i>Prefácios</i> de 1781 e 1787	145
3.2.2 A caminho da <i>Estética transcendental</i>	164
3.2.3 A coisa <i>em si</i> na <i>Estética transcendental</i>	170
Capítulo 4 – De Kant a Schopenhauer: analogia, mistério e limite	203
4.1 Em busca da <i>analogia</i>	203
4.2 <i>Analogia</i> : por uma filosofia do <i>mistério</i>	210

4.3 <i>Matéria</i>: por uma filosofia do <i>limite</i>.....	246
Conclusão.....	288
Bibliografia.....	295

PRINCIPAIS ABREVIATURAS E TRADUÇÕES UTILIZADAS

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Lohneysen. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2003. 5 vols. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais SW, seguidas pelo número do volume (em algarismo romano) e da página (em arábico).

1. *O mundo* - **O Mundo como Vontade e como Representação**

Die Welt als Wille und Vorstellung, SW, I

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

2. *Complementos* – **Complementos a O mundo como Vontade e como Representação**

Die Welt als Wille und Vorstellung, SW, II.

3. *Sobre a quádrupla raiz* – **Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente**

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, *SW, III.*

4. *Parerga* – **Parerga e Paralipomena**

Parerga und paralipomena, SW, IV, V.

5. *Manuscript* – **Manuscript Remains**

Manuscript remains. Edited by Arthur Hübscher, Translated by E. F. J. Payne, in Four Volumes. New York, Berg, 1989.

6. *Apêndice* – **Apêndice a O mundo - Crítica da Filosofia Kantiana.**

Apêndice. Crítica da filosofia kantiana, in: *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Anhang. Kritik der kantischen Philosophie*, in: *SW, I.*

7. *Fragmenos* – **Fragmentos para a História da Filosofia**

Fragmentos para a história da filosofia. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, in: *SW*, IV.

8. *Crítica* – **Crítica da Razão Pura**

Kritik der reinen Vernunft, 2vols. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2004.

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3ªEdição, 1994.

Nota sobre as traduções e citações

No presente trabalho, as citações no corpo do texto estão em português. Em algumas notas de pé de página, quando julguei necessário, reproduzi o texto na língua original em que o mesmo foi escrito, quase sempre o alemão. Nas citações em alemão eu adotei a grafia do original. Sigo, sempre que possível, as traduções da Prof^a. Dr^a. Maria L. Cacciola e do Prof. Dr. Jair Barboza dos textos schopenhauerianos. Quando das citações de outros autores por parte de Schopenhauer, reproduzi as citações integralmente. Nos casos não contemplados acima, as traduções são de minha inteira responsabilidade.

PARTE I – DEMARCAÇÕES DE UMA FILOSOFIA DO LIMITE

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é o resultado de uma longa visitação à filosofia de Schopenhauer. Há pelo menos dez anos, em salas de aula ou fora delas, dialogamos com o autor de *O mundo* sobre os mais diversos temas. Entretanto, para falar francamente, apenas tardiamente pensamos na possibilidade de apresentar nossas inquietações, constantes nesse convívio com Schopenhauer, em um suporte acadêmico, em forma de tese de doutorado. Acreditávamos que, assim como desde muito tempo acontece em relação a Cioran, nosso relacionamento com Schopenhauer ficaria restrito ao âmbito privado e ao círculo de amigos de longas datas. É que a descoberta da filosofia schopenhaueriana teve para nós o sentido de um bom encontro, de um aumento da potência de existir, como pretendia Spinoza. Ler Schopenhauer foi como reencontrar um amigo que pensávamos perdido e um tipo de mestre que sabemos ser raríssimo, um mestre que edifica e educa, no sentido de Nietzsche. Isto porque, para Schopenhauer, a filosofia não exclui nem dispensa a sabedoria, não pretende substituir uma visão de mundo (*Weltanschauung*) por uma teoria (*theoria*). Nisso, na relação entre *filosofia* e *sabedoria*, numa filosofia que nunca esquece que não pode nem deve pretender *conhecer* e *explicar* tudo, reside, segundo pensamos, o maior mérito da obra de Schopenhauer.

Na verdade, parece ser mesmo no encontro entre *sabedoria* e *filosofia* que tudo se joga, e talvez alguma coisa se perca, no pensamento de Schopenhauer. Trata-se, de certa forma, de não renunciar a pensar o pior, mesmo que no percurso do pensamento algo fique para trás e, talvez, também algo acabe por ser recusado. Aquilo que se recusa e a que se renuncia pronuncia o nome desta filosofia e gesticula algo na direção do seu valor. Recusa-se o *conhecimento* do interior dos fenômenos do mundo, mas não se renuncia a pensar a sua *significação*. O veto a toda pretensão de *conhecimento* da essência do mundo não conduz à renúncia ao *pensamento* do *sentido* imanente a todas as coisas.

A filosofia de Schopenhauer não sublima o mistério, não pretende negá-lo e tampouco superá-lo ou resolvê-lo. Sua postura diante do incognoscível parece mesmo diferir *toto genere* daquela adotada por seu mestre de Königsberg. A sua consciência da finitude humana reflete-se na construção de um pensamento que nunca esquece que a filosofia não detém a última palavra, nem deveria tentar uma *explicação* última do mundo. O *sentido* de tal conhecimento, a *significação* profunda do mundo não podendo, segundo ele, ser exaustivamente *conhecidas*. Para Schopenhauer, que o mundo exista, seja cognoscível enquanto representação, não

constitui o verdadeiro problema da filosofia, mas sim que nosso mundo seja tão triste e que nele pereçamos sempre.

Defendemos que a obra do autor de *O mundo* revela uma difícil articulação entre aquilo que se pode *conhecer* e aquilo que se pode *compreender* e que sua tese de que o mundo deve ser concebido como Vontade e como Representação poderia ser também interpretada tomando-se a Vontade como uma espécie de *hermenêutica da Representação*, ou uma *hermenêutica da experiência*. Isto é o que apresentamos neste trabalho como uma hipótese para se tentar compreender a complexa articulação entre Vontade e Representação na obra de Schopenhauer. Semelhante intuição pode também ser encontrada nos trabalhos de alguns intérpretes da filosofia schopenhaueriana sem, no entanto, que a tenham investigado ou explorado conforme a importância que lhe imputamos devida. Assim, R. Safranski, S. Barbera, A. Philonenko, J. Young, Ch. Janaway, J. Atwell e o próprio Nietzsche, parecem ter vislumbrado a possibilidade de se conceber o pensamento de Schopenhauer a partir da tensão entre *conhecimento* e *pensamento*, *explicação* e *significação*, mesmo que não tenham levado adiante semelhante viés interpretativo. Safranski e Barbera, chegam mesmo a referir-se explicitamente à filosofia schopenhaueriana como uma hermenêutica. O primeiro, encontrando nela uma hermenêutica da existência (*Daseinshermeneutik*); o segundo, a designando de hermenêutica da experiência (*herméneutique de l'expérience*). Ambos, porém, ficam nisso, não apresentam nem como chegaram às suas teses nem as implicações das mesmas. Young e Janaway, que nesse ponto dialogam com Atwell, quando interpretam a significação de *coisa em si* e de *pensamento único*, inclusive a partir do epistolário schopenhaueriano, igualmente parecem ter intuído a possibilidade de se conceber a filosofia de Schopenhauer por um viés hermenêutico. Porém, talvez por seus interesses apontarem para uma outra direção, semelhante possibilidade não parece ter sido suficientemente explorada. Em todo caso, a própria ponte construída entre os Livros I e II de *O mundo como vontade e como representação* já seria sintomática da leitura que concebe a Vontade como instância de significação da Representação. O estudo comparativo dos tomos I e II de *O mundo*, bem como uma análise do ensaio *Sobre a Vontade na natureza* e o segundo volume dos *Parerga e paralipomena* atestariam com maior profundidade a tese que ora defendemos.

Acreditamos serem de conhecimento público as dificuldades envolvidas na articulação entre Representação e Vontade, na filosofia schopenhaueriana. Sabe-se que, na famosa carta a seu discípulo Frauenstädt (21 de agosto de 1852), Schopenhauer reafirma, categoricamente, aquilo que já havia dito tanto nos *Complementos* a *O mundo* como no tomo II de *Parerga e paralipomena*, a saber: que a *coisa em si*, tomada como Vontade, somente pode ser dita *em*

relação à Representação, portanto, *em relação* às suas próprias *manifestações*. Assim, a *coisa em si*, concebida de maneira absolutamente independente do sujeito, permanece insondável, incognoscível e mesmo impensável. Mas isto, claro, não elimina os problemas em sua metafísica da Vontade, apenas os desloca, pois se a Vontade somente se diz em sua relação com a Representação, então parece, finalmente, que nunca deixamos o solo desta última e, assim, a *analogia* entre esta e a Vontade deve ser repensada com grande vagar e detalhe. Reconhece-se também que este tema há muito vem sendo utilizado como plataforma de lançamento de inúmeras críticas à obra de Schopenhauer. Filosofia contraditória, paradoxal, ambivalente ou ambígua são algumas das acusações infligidas ao pensamento schopenhaueriano. No seio de tais posições residiria, entre outras coisas, o estatuto do *procedimento analógico* utilizado de diferentes maneiras por Schopenhauer como forma de apresentação de seu *pensamento único*. Uma outra fonte de dificuldades podemos encontrar na própria *teoria da representação* de Schopenhauer, a qual, segundo alguns intérpretes, apresentaria problemas insolúveis em seu núcleo mais íntimo: a noção de *matéria*, por exemplo. Como se pode facilmente constatar, os obstáculos a quem se dedica a compreender o pensamento do autor de *O mundo* são enormes, mesmo em relação às teses centrais de sua filosofia.

Defendemos aqui que a interpretação da Vontade como uma *hermenêutica da representação* exige que se leia, atentamente, a tese schopenhaueriana da distinção entre *ser* subjetivo e objetivo, bem como sua diferenciação entre *consideração* subjetiva e objetiva do mundo. O erro mais comum, acreditamos, é tomar *ser* objetivo por *consideração* objetiva, como se a *consideração* subjetiva não residisse, também ela, na pergunta pelo *ser* objetivo das coisas. Schopenhauer é claro a este respeito, ainda que apresente sua posição, mais persuasivamente, apenas nos *Complementos a O mundo*, e mesmo assim de maneira um tanto sutil. Trata-se, fundamentalmente, de uma distinção entre *metafísica* e *epistemologia*: a primeira, enquanto interrogação pelo *ser* subjetivo das coisas, e a segunda, enquanto investigação da possibilidade do conhecimento objetivo das mesmas, de sua objetividade. Por *ser* subjetivo dos fenômenos devemos entender, segundo Schopenhauer, a Vontade, a *coisa em si* tomada como Vontade; e por *ser* objetivo dos mesmos, o conhecimento verdadeiro (objetivo) destes por parte do sujeito. Assim, as *considerações* subjetiva e objetiva dos objetos complementar-se-iam ao oscilarmos a perspectiva epistemológica, ora tematizando-os do ponto de vista do sujeito da investigação, ora a partir dos objetos, residindo seu *ser* objetivo no ponto de conexão entre tais *considerações*.

Portanto, as *considerações* subjetiva e objetiva dos fenômenos dar-nos-iam um *conhecimento* e uma *explicação* acerca do *ser* objetivo destes, mas nada nos diriam, fundamentalmente, sobre seu *ser* subjetivo, ou seja, sobre seu *sentido* ou sua *significação* profundas. Para isso ter-se-ia que adotar uma outra estratégia, não mais epistemológica, mas propriamente metafísica. Semelhante estratégia, por sua vez, além do *argumento por analogia* acima referido, encontraríamos tanto no segundo livro de *O mundo*, quanto em *Sobre a Vontade na natureza*, nos *Complementos a O mundo*, em *Sobre a liberdade da Vontade* e ainda no tomo II de *Parerga*, e poderia ser chamada, como fizemos neste trabalho, de *tese da inteligibilidade inversa*. Trata-se da relação invertida entre *explicação* e *compreensão* em relação à causalidade, e que permitirá a Schopenhauer tentar compreender, analogicamente, a causa partindo do motivo, ou o motivo como causa. A tese, apesar do autor não a nomear como aqui fizemos, é conhecida: como podemos *explicar* a causa mas não compreendemos bem seu *sentido* e, inversamente, compreendemos bem a *significação* da motivação mas não a *explicamos* satisfatoriamente, então, tenta-se articular *explicação* e *compreensão* no ponto certo, para assim podermos tentar *explicar* a ação do motivo e *compreendermos* a causa desde dentro. Aqui residiria, entre outras coisas, a ilusão do livre arbítrio, pois como todos acreditamos *compreender*, imediatamente, o sentido de nossas ações, mas desconhecemos a *explicação* para as mesmas, então facilmente acreditamo-nos livres. Inversamente, como conhecemos razoavelmente bem o funcionamento da relação entre causa e efeito na natureza inorgânica, mas não compreendemos sua íntima significação, temos dificuldade em acreditar na existência de uma significação moral do mundo. Enfim, também naquilo que denominamos de *tese da inteligibilidade inversa*, residiria a chave para se poder ler a noção de Vontade schopenhaueriana como uma *hermenêutica da representação*.

Assim, para podermos apresentar nossa tese de que a Vontade deve ser concebida como a instância de significação da experiência, na filosofia de Schopenhauer, serão de fundamental importância: as distinções entre *ser* e *consideração* das dimensões subjetiva e objetiva do Real, a *tese da inteligibilidade inversa*, a análise do *procedimento analógico* e a noção de *limite* que, por assim dizer, sobrevoa toda a visão de mundo schopenhaueriana. Para este último passo, precisaremos revisitar a significação da noção de *matéria* na obra *consolidada* de Schopenhauer. É que semelhante noção representa o ponto mesmo de conexão entre o *ser* subjetivo (metafísica) e o *ser* objetivo (epistemologia) dos fenômenos, bem como, enquanto condição fundamental (*Grundbedingung*) da representação em geral, seu andaime fundamental (*Grundgerüst*), é o suporte ineliminável de todo o mundo concebido como representação. Daí que a pergunta pelo sentido e papel da noção de matéria na filosofia de

Schopenhauer termine por ser incontornável segundo nossos propósitos. Mostraremos como a distinção schopenhaueriana entre *sujeito cognoscente* e *objeto*, por um lado, e *sujeito puro* e *matéria*, por outro, exigirá a subsequente distinção entre *formas gerais da representação* e *condições fundamentais da representação*, ou ainda, implicará naquilo que denominamos de *formas gerais das representações específicas e condições fundamentais da representação em geral*. Com isso, conforme a exposição a seguir, poderemos apresentar a metafísica da Vontade de Schopenhauer como uma *hermenêutica da representação*, mais ainda, conceber a filosofia schopenhaueriana como uma *filosofia do limite*.

* * *

A presente tese está estruturada em duas partes e quatro capítulos. Na primeira parte, apresentamos os principais problemas hermenêuticos colocados ao intérprete da filosofia de Schopenhauer, a partir de uma detalhada discussão acerca daquilo que é exigido pelo próprio autor de *O mundo*, como condição para a correta compreensão do sentido profundo de sua obra. Estudamos com paciência e minúcia as recomendações schopenhauerianas apresentadas tanto nos *Prefácios a O mundo*, como no *Apêndice* a este. Discutimos a significação, o alcance, os limites e os problemas envolvidos em sua intenção de construir um *pensamento único*. Seguimos Schopenhauer em sua interpretação das convergências e divergências em relação à filosofia kantiana e mostramos as principais dificuldades oriundas do confronto destas duas filosofias. Na segunda parte, a mais importante do trabalho, procuramos mostrar em que sentido podemos aceitar e em que pensamos dever rejeitar as auto-interpretações schopenhauerianas no que se refere à filiação kantiana de sua filosofia; depois, a partir de uma leitura particular da obra do autor de *O mundo*, levantamos a pretensão de conceber sua fundamental noção de Vontade como uma *Hermenêutica da Representação* ou da *Experiência*. Isto tornará possível repor a relação entre Vontade e Representação como a articulação entre *significação* e *explicação* e, assim, a conceber a filosofia de Schopenhauer como uma filosofia do *mistério* e do *limite*.

Nosso primeiro capítulo consiste, em linhas gerais, numa apresentação dos principais pontos de partida da filosofia schopenhaueriana, juntamente com o mapeamento dos importantes problemas envolvidos na mesma. Mostramos que o próprio autor nos fornece fortes indicações de como deveríamos abordar sua obra e que tais apontam, fundamentalmente, para duas portas de entrada: uma metodológica, implicada na polimorfa noção de pensamento único (*einzigster Gedanke*); e outra teórica, situada no improvável ponto de contato entre a sabedoria védico-platônica e a filosofia transcendental, sobretudo em sua vertente teórica. Mostramos que ambas as chaves de leitura deixam-se perpassar por

problemas de várias ordens e que terminam por provocar complexificações incluíveis em sua teoria da representação. Procuramos mostrar, metodológico-teoricamente, que parte das acusações e críticas à filosofia schopenhauerianas podem ser suavizadas: 1) a partir de uma leitura não *genética*, mas *conceitual*, das *edições consolidadas* das obras de Schopenhauer; e 2) por uma interpretação da relação entre Vontade e Representação como articulação entre *significação* e *explicação*, o que nos conduzirá a conceber a noção de Vontade como uma espécie de *hermenêutica da representação* ou da *experiência*.

No segundo capítulo, apresentamos os principais problemas advindos das posições metodológica e teórica de Schopenhauer. Mostramos como e em que sentido a noção de *matéria* estará no centro das discussões e como sua correta significação será fundamental na intelecção do sentido das noções basilares de Representação e Vontade na obra de Schopenhauer. Com isto, encerramos a primeira parte do trabalho e passamos, na segunda, para a tentativa de solução dos problemas levantados na primeira parte, chegando assim à compreensão da filosofia schopenhaueriana como *filosofia do limite*.

No terceiro capítulo, debruçamo-nos sobre a parte teórica da filosofia kantiana, em especial a *Crítica da razão pura*, objetivando mostrar que a tese da idealidade do espaço e do tempo, centro nervoso de todo o projeto crítico, e fundamental para a filosofia de *O mundo*, deveria ser analisada com mais vagar pelos intérpretes do pensamento schopenhaueriano. Defendemos uma hierarquia na demonstração da referida tese. Pensamos que a ordem correta na *exposição*, em sentido kantiano, deveria ser: *tese da aprioridade* do espaço e do tempo, *tese da idealidade* dos mesmos, *tese da distinção entre fenômenos e coisa em si* e a subsequente *tese da incognoscibilidade* desta última. Isto nos levará a repor a pergunta pela gênese e pela significação da noção de *em si* no criticismo kantiano, sobretudo em sua primeira *Crítica*, assim como pelo papel, de todo fundamental, que semelhante noção representa na passagem da primeira para a segunda *Crítica*, como também na construção da teologia moral kantiana, via *Crítica da faculdade do juízo*, enquanto ponte construída sobre o abismo existente entre as duas primeiras *Críticas*. Após tal investigação, estaremos em condições de encontrar a origem da problemática noção schopenhaueriana de *passagem* (*Übergang*), assim como do procedimento analógico, ambos presentes em Kant. Também residiria na filosofia kantiana, mais precisamente na relação entre as duas primeiras *Críticas*, a possibilidade da articulação entre *explicação* e *compreensão*, entre *esquema* teórico e *esquema* prático, entre *significação* teórica e *simbolismo* prático, importantes na intelecção de nossa interpretação da filosofia de Schopenhauer.

Finalmente, no quarto capítulo, estaremos prontos para discutir o argumento analógico de Schopenhauer, assim como para apresentar nossa interpretação da significação e de nossa posição perante o problema da matéria na *obra consolidada* do autor de *O mundo*. Para tanto, apresentamos e analisamos a *tese da inteligibilidade inversa* e as distinções entre *ser* e *consideração* subjetiva e objetiva para, finalmente, extrair a conclusão de que se compreenderia melhor a filosofia schopenhaueriana, caso se a concebesse como uma filosofia do *mistério* e do *limite*, tomando, assim, a Vontade como uma *hermenêutica da Representação*.

Ainda algumas palavras sobre a metodologia de leitura aqui adotada. Utilizamos, neste trabalho, sobretudo as edições das *obras consolidadas* de Schopenhauer. Assim, não dedicamos muita atenção, por exemplo, às possíveis divergências existentes entre as três edições de *O mundo* (1818, 1844 e 1859), tampouco debruçamo-nos sobre as supostas discrepâncias entre a tese doutoral sobre o *princípio de razão suficiente*, de 1813, e sua segunda edição, de 1847. A razão de nossa escolha deve ser buscada no objeto e no objetivo de nosso estudo. Como não nos interessa, aqui, explicitar a gênese, o desenvolvimento ou as modificações nas significações de certas noções presentes na filosofia schopenhaueriana, mas compreender o sentido, o papel e o alcance de algumas noções na obra, por assim dizer, já consolidada, portanto, em linhas gerais, a partir de 1844, no caso de *O mundo* e seus *Complementos*, não lançamos mão, a não ser excepcionalmente, de mais de uma edição de uma mesma obra de Schopenhauer. Como o que nos interessa neste trabalho é apreender um sentido possível da natureza íntima da filosofia de Schopenhauer, não os avanços e recuos que a mesma sofreu no processo de sua constituição: suas vacilações, oscilações, ambivalências e hesitações, então, na maior parte do tempo o leitor nos encontrará tentando interpretar as posições schopenhauerianas apresentadas e defendidas em suas obras consolidadas, por assim dizer, definitivas.

Capítulo 1 – Entre conhecer e compreender

1.1 Abrindo-se ao sentido

Como ler Schopenhauer? Como foi montada e apresentada sua obra capital, *O mundo como vontade e como representação*? Quais referenciais teóricos (autores, obras) devemos conhecer para bem compreender a significação profunda de seu pensamento? Aparentemente, nada seria mais fácil do que responder a tais indagações. O próprio autor já as teria solucionado, explícita e claramente, tanto em sua tese doutoral (edição de 1847), como em *O mundo* (1818 e 1844) e nos *Complementos*¹ (1844) a este. Pretende-se, no entanto, mostrar que, não obstante a auto-interpretação schopenhaueriana, ainda subsistem problemas teórico-metodológicos sérios a serem resolvidos para uma boa compreensão de sua obra.

Nos prefácios de 1818 e 1844, assim como no capítulo 17 dos *Complementos* e no §14 dos *Fragmentos para a história da filosofia*, no primeiro volume dos *Parerga*, Schopenhauer apresenta quatro condições que devem ser satisfeitas por todo aquele que levante uma séria pretensão de inteligibilidade daquilo que será exposto por ele: 1) que se compreenda que se trata de um *pensamento único* (*einzigster Gedanke*) e não de um *sistema de pensamento* (*System von Gedanken*); 2) que se tenha conhecimento de sua tese de doutorado intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente. Um ensaio filosófico* (1813 e 1847); 3) que se tenha compreendido (feito sua “operação de catarata”) a obra de Kant; 4) que se tenha freqüentado a “escola do divino Platão” e, para estar preparado *da melhor maneira possível*, que se tenha iniciado na sabedoria das *Upanixade(s)*, dos *Veda(s)*.

É ainda o próprio autor quem nos comunica, nos textos acima referidos, o que ele entende por pensamento único (*einzigster Gedanke*), pensamento fundamental (*Grundgedanke*). Trata-se de uma mesma idéia que, devido às limitações inerentes a toda e qualquer

¹ Traduzimos o termo alemão *Ergänzungen* por *Complementos* por acreditarmos que semelhante opção estaria mais de acordo com as intenções e declarações do próprio Schopenhauer, que via no segundo volume de *O mundo*, uma complementação, uma exposição mais detalhada e enriquecida das teses já expostas no primeiro volume. Na verdade, é possível interpretar o segundo volume como um livro em que novas teses e perspectivas são apresentadas e que, em alguns casos, dificilmente teriam uma acolhida confortável no conjunto das teses do primeiro volume, em particular na Metafísica da Natureza. Razão pela qual poder-se-ia optar pela tradução do termo alemão como *Suplementos*, e não *Complementos*, uma vez que não haveria uma complementação, mas uma inovação e, em alguns casos, bastante problemática. Como pensamos que esse não era o caso para o próprio Schopenhauer, traduzimos *Ergänzungen* por *Complementos* e, sobretudo na segunda parte deste trabalho, apresentaremos nossa posição frente a relação entre os dois volumes de *O mundo como vontade e como representação*.

comunicação conceitual, apresenta-se decomposta em partes mas que, não obstante, deve ser apreendida: 1) em sua perfeita unidade (*vollkommenste Einheit*); 2) em sua coesão orgânica² (em que cada parte conserva e é conservada pelo todo; em que este é esclarecido por aquelas e em que a menor das partes é ininteligível sem o todo); 3) na contradição (*Widerspruch*) em que nela se encontram forma e conteúdo (a lógica da exposição difere da lógica da compreensão, em se tratando de um pensamento único)³; 4) em seus diferentes lados (metafísica, ética, estética); expostos a partir de dois pontos de vista e “quatro” considerações (duas para cada ponto de vista)⁴; 5) como chave de acesso ao significado de todos os fenômenos do mundo, ao sentido do mundo e à decifração do enigma do mundo⁵; 6) como

² As partes de um *sistema de pensamento* teriam, para Schopenhauer, uma “coesão arquitetônica”, ou seja, estariam articuladas de forma que a antecedente sustentaria a subsequente sem ser por esta sustentada e, assim, a primeira sustentaria todas sem ser por nenhuma sustentada. Como exemplos clássicos de um tal sistema Schopenhauer cita Spinoza e Wolff. Assim, enquanto um *pensamento único* espelharia o modo de existência de um organismo, o *sistema de pensamento* se pareceria com um objeto geométrico, como por exemplo uma pirâmide ou mesmo um edifício. Cf., *Prefácio de O mundo*, in: *SW*, I, p. 7. Esta noção de um *sistema de pensamento* talvez indique, também aqui, uma origem kantiana. De fato, tanto no *Prefácio aos Princípios metafísicos da ciência da natureza* quanto na *Crítica da razão pura*, na *Doutrina transcendental do método*, no capítulo intitulado *A arquitetônica da razão pura*, Kant procura conceituar as noções de arquitetônica, de sistema e de ciência. Segundo ele, no *Prefácio aos Princípios*, um sistema, entendido como ciência, é um todo do conhecimento ordenado segundo princípios; na primeira *Crítica*, afirma ele: “Por arquitetônica entendo a arte dos sistemas” Cf., *Crítica*, A832; B860. Contudo, para Schopenhauer, o que conferiria, propriamente, a unidade do conhecimento humano não seria a razão, como em Kant, mas a Vontade, por um lado, e o *princípio de razão*, por outro; o que talvez aponte mais para uma possível influência de Schulze que de Kant. Em todo caso, a noção de *arquitetônica da razão* em Kant aponta para inúmeras sutilezas e complexidades que a simples menção e descrição schopenhauerianas de *sistema de pensamento* estão muito longe de absorver e abarcar.

³ Realmente, numa obra concebida desta forma, em que tanto o fim pressupõe o começo como este aquele, o processo de compreensão diverge daquele da exposição, vez que não se pode expressar tudo de uma única vez, mas passo a passo, página a página. É por isso que o autor recomenda ler sua obra duas vezes, pois nela a forma da exposição difere daquela da compreensão.

⁴ Isto, na verdade, já estaria implicitamente dito no próprio título de sua obra fundamental: *O mundo como vontade e como representação* (grifo nosso). Já aqui se poderia vislumbrar que o mundo será investigado, concebido a partir de dois pontos de vista (*Gesichtspunkten*), como *Representação* e como *Vontade*. Isto fica mais claro no *Sumário*, onde o autor mostra que tanto a *Representação* como a *Vontade* serão analisados mediante duas *considerações*; ter-se-iam, assim, dois *pontos de vista* e “quatro” *considerações* sobre o mundo, o que já anteciparia ao leitor a existência, ou mesmo um sentido, para seu *pensamento único*: quatro livros divididos dois a dois, mas articulados entre si. Schopenhauer fala também, no prefácio de 1818, de quatro pontos de vista de um *pensamento único*, mas nos parece que, conforme está expresso no *Sumário*, tratar-se-iam de dois pontos de vista com duas considerações para cada um. É assim que os livros I e III apresentam o mundo como *Representação*; no primeiro esta está submetida ao princípio de razão, no terceiro ela aparece submetida apenas à forma mais elementar de tal princípio: a correlação sujeito-objeto; os livros II e IV, apresentam o mundo como *Vontade*; no segundo a *Vontade* objetivada na natureza e no último a *Vontade* que se conhece a si mesma e que, primeiro se afirma “e depois” nega a si própria. Desta forma deveria existir uma certa simetria entre os livros I e III; II e IV. Acerca do sentido não transcendente e não dualista de *Gesichtspunkt*, cf., Maria L. M. Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo, Edusp, 1994. Cf.tb., J. Atwell, *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1995. *Capítulo 1*. Voltaremos ao problema destes *pontos de vista e considerações*.

⁵ No Cap. 17 dos *Complementos* ao segundo livro de *O mundo*, Schopenhauer nos relata que: “ todos meus ensinamentos foram meditados frente à realidade intuitiva (*angeschauten Wirklichkeit*) e nenhuma de suas doutrinas se funda, exclusivamente, em noções abstratas. E como, por outro lado, em minha teoria há um pensamento fundamental (*Grundgedanke*) que, aplicado a todos os fenômenos do mundo, nos dá sua chave (*Schlüssel*), resulta demonstrado que este pensamento é o alfabeto verdadeiro, cujo emprego dá sentido e enlaça todas as palavras e todas as frases. A verdadeira chave do enigma se comprova porque resulta aplicável a todas

tendo surgida e sido exposta pela via analítica e não sintética, isto é, por apoiar-se numa apreensão intuitiva de um mesmo objeto visto por diferentes lados e, assim, por ser ascendente: ir do conhecimento intuitivo ao abstrato, e não o inverso; não ultrapassando, portanto, o mundo das experiências (externa e interna)⁶.

Para o autor de *O mundo*, o *pensamento único* seria, então, a expressão de uma filosofia que pretende explicitar, desvelar o sentido profundo do real e apresentá-lo por meio de conceitos; em outros termos: decifrar o enigma do mundo e expressá-lo abstratamente, conceitualmente. Schopenhauer, assim, orienta o leitor sobre a maneira de lê-lo; sobre o ponto de partida de seu pensamento (o conhecimento intuitivo), sobre a forma que este deve adquirir; sobre o modo como as diferentes partes de sua filosofia devem ser articuladas e, indiretamente, sobre os critérios a serem seguidos numa possível leitura crítica de sua obra.

Esta idéia de um *pensamento único*, além de poder ser interpretada negativamente, isto é, como aquilo que não se identifica como um *sistema de pensamento* de feição spinozista e problemáticamente kantiana, poderia ser ainda alcançada por meio de uma análise da noção de *movimento* nas filosofias de Kant e Schopenhauer. Para Kant, nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, o significado da noção de movimento é tematizado como *determinação da subjetividade transcendental* e, em *O mundo*, podemos ver que o autor pensa o movimento como um simples *fenômeno da Vontade*. Isto aponta para uma modificação, empreendida por Schopenhauer, no sentido mesmo do conceito kantiano de *representação*. Com efeito, o significado da noção de *movimento*, na obra consolidada de Schopenhauer, remete à idéia de *pensamento único*. Como ele nega a tese da dupla origem do movimento: interna, que teria por base a vontade; e externa, oriunda da causalidade em sentido estrito, então há apenas “um único princípio (*einzigste Prinzip*) de todo movimento; princípio uniforme (*ein förmiges*), geral (*durchgängiges*) e sem exceção (*ausnahmsloses*)”⁷. Sendo sua “condição interna (*innere Bedingung*)” a vontade e sua “ocasião externa (*äußerer*

as suas enunciações” (SW, II, p. 239). Ou ainda, em *O mundo*, acerca da tarefa de uma filosofia que pretenda constituir-se enquanto pensamento único: “A concordância que todas as partes e lados do mundo guardam entre si, justamente por pertencerem a um todo, também tem de ser novamente encontrada naquela cópia abstrata do mundo (...) sua mútua harmonia (**entre todas as partes e lados do mundo**) – em virtude da qual concorrem até para a unidade de um pensamento único- e que nasce da harmonia e unidade do mundo intuitivo mesmo, que é seu fundamento comum de conhecimento, não será utilizada como algo de originário para sua fundamentação (**o que faria um procedimento sintético**), mas apenas acrescido como confirmação de sua verdade (**método analítico**)” (SW, I, § 15, p. 136; *grifo nosso*). E é por isso que “A filosofia será uma repetição completa, por assim dizer um espelhamento do mundo em conceitos abstratos, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em um conceito, e separação do diferente em outro”. *Idem*, p.136.

⁶ Nos *Fragments*, após a crítica à utilização do método sintético em filosofia, afirma Schopenhauer: “De tudo isto aqui dito, pode-se depreender que minha filosofia **surgiu** (*entstanden*) e está **exposta** (*dargestellt*) na via analítica e não na sintética”. Cf. SW, IV, § 14, p.164.

⁷ Cf., SW, I, p.182; SW, III, *Sobre a Vontade na natureza*, Cap.: *Astronomia Física (Physische Astronomie)*, pp, 409-10.

Anlaß)” a causa. Tudo isto somente pode ser pensado assim porque, como veremos posteriormente, trata-se de uma mesma e uma Vontade que se manifesta na pluralidade de seus fenômenos. Parece estar em jogo aqui, consequentemente, não apenas o sentido de *pensamento único*, mas igualmente o estatuto da noção de *coisa em si*. Como para o autor de *O mundo*, o significado de representação deve ser pensado em co-relação com o de Vontade, então já na noção de movimento estaria pré-figurada a idéia de um pensamento único, pois é fundamental que se possa pensar uma mesma e uma Vontade atuando tanto na natureza quanto na moral. Isto é dito mais clara e explicitamente no segundo volume de *O mundo*, no capítulo 23, *Sobre a objetivação da Vontade na natureza carente de conhecimento*, em que Schopenhauer elenca os dois primeiros e fundamentais passos (*Schritt*) para se compreender a sua filosofia: o primeiro passo sendo a separação *toto genere* entre Representação e Vontade, sendo aquela secundária em relação a esta; e o segundo passo, a compreensão de que uma mesma e uma Vontade objetiva-se na natureza através de forças naturais⁸.

Alguns comentadores da filosofia de Schopenhauer viram na sua noção de *pensamento único* similitudes e convergências com a idéia de *intuição* bergsoniana. Somente para citarmos dois, um estrangeiro e uma brasileira, fiquemos com A. Philonenko e C. Rochamonte. Para o primeiro, Schopenhauer é o “homem de uma intuição única” que sustenta e torna compreensível “todas as suas idéias”. Esta intuição única, que poderia ser ilustrada pela noção homônima de Bergson, permaneceria sempre idêntica e, no fundo, seria inexpressável⁹. Para Catarina Rochamonte, que desenvolveu um pouco mais esta reflexão em sua recente dissertação de mestrado, caberia ao intérprete diferenciar, em se tratando da filosofia schopenhaueriana, *penamento único* de *pensamento fundamental*. Distinção que, diga-se de passagem, não é efetuada por Schopenhauer. O primeiro não sendo ainda, rigorosamente, um *pensamento*, mas um “pressentimento, uma intuição, cujo desdobramento se apresenta, este sim, como pensamento, logo como forma e partição de um conteúdo que, em si mesmo, é indivisível”¹⁰. Por isso mesmo, como para a comunicação de tal pressentimento é necessária a sua decomposição, o rompimento de sua “unidade originária”, então a coesão das partes de uma semelhante filosofia terá que ser orgânica e, assim, ela acarretará um “hiato entre forma e conteúdo”. O *pensamento fundamental* seria, por sua vez, “a organicidade, a harmonia, a coerência, a interdependência ou a complementaridade

⁸ Cf., *SW*, II, p.378.

⁹ Cf., A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofia de la tragédia*, p. 42. Anthropos, Barcelona, 1989.

¹⁰ Cf., C. Rochamonte, *Metafísica e moralidade na Filosofia de Schopenhauer*, p.48. Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2010. Orientador: Prof. Dr. Jaimir Conte.

existente entre os quatro livros de *O mundo como Vontade e como representação*¹¹. Seria, portanto, a argumentação propriamente dita levada a cabo por Schopenhauer para a legitimação de seu *pensamento único*. Seja como for, permanece o fato de que, para Schopenhauer, a apreensão de seu pensamento único é primordial para a correta compreensão do sentido fundamental de sua filosofia. Não distinguimos aqui pensamento único e fundamental, mas acreditamos que a separação proposta por Catarina pode dar bons frutos numa leitura comparativa entre as filosofias de Schopenhauer e Bergson. É importante ainda salientar que não é nosso objetivo, aqui, como também não o de Philonenko e Rochamonte, discutir o conteúdo mesmo da noção de *pensamento único* schopenhaueriano¹².

Segundo Schopenhauer, conforme afirmamos acima, somente o método analítico garante que a filosofia não ultrapasse o mundo dado na experiência, mas esclareça o que ele é, já que o decompõe em suas partes constitutivas. Aqui, a filosofia não deve se apoiar em simples conceitos abstratos, não pressupor arbitrariamente nenhum conteúdo como dado, nenhuma metafísica preexistente, mas partir do próprio mundo conhecido intuitivamente; não deve desenvolver-se por demonstrações e raciocínios meramente lógicos, mas por uma apreensão intuitiva de um mesmo objeto que é observado por diferentes lados, ou seja, deve partir do mundo real e de todos os seus fenômenos considerados pela consciência¹³. Em tal procedimento a unidade do pensamento é garantida pelo seu espelhamento da realidade, a qual, segundo Schopenhauer, concorda sempre consigo mesma. Parece ser também o método analítico que impede a filosofia de perguntar por uma causa eficiente ou final do mundo; de investigar de onde (*woher*) vem ou para quê (*wozu*) existe o mundo¹⁴. Segundo Schopenhauer, em filosofia, o “por quê” deve estar submetido ao “quê”¹⁵.

¹¹ *Idem*, p.49. Conforme Rochamonte: “Por pensamento fundamental compreendemos, portanto, a complexa teia de argumentações espalhadas em toda a obra de Schopenhauer e que visa à legitimação de sua metafísica da Vontade. Não se trata apenas do conhecido argumento da analogia, mas também de seus pressupostos e das diversas perspectivas pelas quais é possível apresentar o mesmo argumento. O pensamento fundamental é a expressão filosófica do pensamento único e, por isso mesmo, é aquilo que sustém e mantém coesa a totalidade da obra de Schopenhauer”.

¹² Para semelhante discussão, cf. J. Atwell, op.cit., sobretudo cap.1, p.25, onde o autor reflete sobre a proposta de Schopenhauer (*Nachlaß*, I,) de se condensar, numa espécie de fórmula, o conteúdo de seu *pensamento único*. Segundo Atwell, seguindo Schopenhauer, a expressão que melhor espelharia a significação de tal pensamento seria: “O mundo é o auto-conhecimento da Vontade (*the world is the self-knowledge of the will*)”.

¹³ Cf. *Fragmentos*, SW, IV, § 14.

¹⁴ Diz Schopenhauer: “Demonstrações não podem ser seu fundamento (da filosofia), já que elas deduzem princípios desconhecidos de outros conhecidos. Mas, para a filosofia tudo é desconhecido e estranho (**o próprio princípio de razão, organon de todas as ciências**). Não pode haver princípio algum em consequência do qual o mundo, com todos os seus fenômenos, primeiro existiria. Em virtude disso, não é possível uma filosofia como Spinoza ansiava, dedutível demonstrativamente ex *firmis principiis* (*aus festen Grundsätzen*).” Cf., SW, I, p. 134; (*grifo nosso*). Vê-se que a crítica que Schopenhauer faz a Spinoza parte de uma consideração metodológica da mesma. Talvez ele estivesse aqui fazendo uma referência indireta às *Respostas às segundas objeções*, nas quais Descartes discorre sobre o método adequado para a metafísica. Descartes distingue, no que se refere ao uso do

Quer isto dizer que a filosofia não deve *deixar resto* e que, portanto, o método analítico e o *pensamento único* mantêm uma íntima relação, uma vez que somente aquele seria capaz de satisfazer as altas pretensões deste?¹⁶ De todo modo, cabe então perguntar se tal chave de leitura (*pensamento único*) e se o método analítico realmente são suficientes para tornar plenamente compreensível a obra do autor de *O mundo*¹⁷. Esta idéia de uma chave capaz de abrir o acesso à significação do mundo tem uma inspiração kantiana e vincula-se à tentativa de Schopenhauer de solucionar o impasse apresentado por Kant na *Crítica do juízo*. Com efeito, diz este último na referida *Crítica*:

more geométrico na filosofia, a ordem (*ordo*) e o método (*manière*) mesmo de demonstração (*ratio demonstrandi*). A ordem diz respeito apenas à relação entre o antecedente e o conseqüente; deve-se evitar apresentar primeiro o que depende do que vem depois. A via, caminho (método), por sua vez, pode ser **analítica** (*resolução*) ou **sintética** (*composição*), isto é, segundo Descartes: modos de escrever (*scribendi modus*). A análise, “mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas” (*Respostas*, p.235), este teria sido o método usado tanto nas *Meditações metafísicas* quanto no *Tratado da reforma do entendimento* de Spinoza. O sintético, por outro lado, parte de definições, axiomas e proposições para demonstrar e encontrar os teoremas e conclusões. Seria, segundo Descartes, um método que extrai “o consentimento do leitor, por mais obstinado e opiniático que seja” (*Idem*, p.236), mas não propicia como o outro (**analítico**) “inteira satisfação aos espíritos dos que desejam aprender, porque não ensina o método pelo qual a coisa foi descoberta” (*Ibidem*, p.236). Por isso, para Descartes, o método sintético não deveria ser usado na metafísica, mas sim na geometria. Ele o utiliza, efetivamente, no *Breviário geométrico*, na conclusão das *Segundas respostas*. Ora, para Schopenhauer, tanto Descartes teria utilizado o método sintético, quanto a geometria deve ser analítica. Cf. *SW*, III, §§ 7,8; *SW*, I, § 15; Cf.tb., R. Descartes, *Objeções e repostas*, In.: *Descartes. Obras Escolhidas*. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.), São Paulo, Perspectiva, Texto 24, 2010, pp. 235-236. Schopenhauer cita ainda as *Respostas às segundas objeções* (*SW*, III, § 7) para criticar o conceito de Deus como *causa prima* em Descartes, mas não se posiciona perante a negação que Descartes previamente teria feito da sua interpretação. O autor de *O mundo* também não se refere à suposta diferença entre o método utilizado na *Ética* e aquele adotado no *Tratado da reforma do entendimento* de Spinoza.

¹⁵ Como ele nos diz: “O por quê [*warum*] está aqui subordinado ao quê [*was*], pois o primeiro já pertence ao mundo e surge exclusivamente mediante a forma dos fenômenos, o princípio de razão, e só assim possui significação e validade. Poder-se-ia até dizer que cada um, sem ajuda de ninguém, sabe o quê [*was*] é o mundo (...) Mas tal conhecimento é intuitivo, é conhecimento *in concreto*. Reproduzi-lo *in abstracto*, ou seja, elevar as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo que o vasto conceito de sentimento abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente – eis a tarefa da filosofia. Esta, por conseguinte, tem de ser uma expressão *in abstracto* da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes” Cf., *SW*, I, p. 135.

¹⁶ Em várias passagens do segundo livro de *O mundo*, sobretudo naquelas em que está em jogo a legitimidade do acesso ao *núcleo obscuro* do mundo, Schopenhauer parece proceder sinteticamente, até porque tal procedimento nem se fundamenta em uma intuição empírica e tampouco em um conceito, mas na consciência-de-si, porém o que seria tal consciência não fica muito claro. Segundo Jair Barboza, parece tratar-se, realmente de uma “intuição intelectual” no estilo schellinguiano. Cf. Jair Barboza, *Infinitude subjetiva e estética. Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. Cap.3. A respeito da passagem do fenômeno ao *númeno*, por intermédio do corpo como objetividade imediata da Vontade, Schopenhauer usa e abusa de expressões como “deve ser”, “tem de ser” etc. Para ficar apenas em um dos momentos em que ele assim procede, cito: “Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e agir efetivo (*Wirken*) de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave (*Schlüssel*) para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo (...) serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de uma lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado sua existência como representação do sujeito, **o que resta** (*Übrigbleibende*), conforme sua essência íntima, **tem de ser** (*sein muß*) o mesmo que denominamos em nós Vontade”. Cf., *SW*, I, p.164. (*grifo nosso*).

¹⁷ Isto irá ocasionar, como mais a frente discutiremos, outras dificuldades na compreensão do pensamento de Schopenhauer.

...como é ao menos possível considerar o mundo material como simples fenômeno e pensar algo como coisa em si mesma (a qual não é fenômeno) como substrato, e todavia colocar à sua base uma intuição intelectual correspondente (ainda que não seja a nossa), então encontrar-se-ia um fundamento real para a natureza, ainda que para nós incognoscível e supra-sensível, à qual nós próprios co-pertencemos e na qual nós consideraríamos segundo leis mecânicas aquilo que é necessário como objeto dos sentidos¹⁸.

Como discutiremos depois, não será numa intuição intelectual (racional) que Schopenhauer ancorará sua filosofia, mas no *corpo* como *objetidade* da Vontade.

O fato é que alguns problemas relevantes parecem surgir. No que se refere ao caráter orgânico de tal pensamento, Schopenhauer nos surpreende¹⁹ no final do § 54 do quarto livro de *O mundo*, quando afirma que: “a análise de nosso pensamento único em várias considerações era o único meio para sua comunicação, apesar de semelhante forma não lhe ser essencial [*wesentliche*], mas artificial [*kunstliche*]”²⁰.

Mas então como se constrói este artifício?²¹ E o método sintético, por ele tão criticado em Spinoza, pode também ser compreendido como contingente, não necessariamente ligado ao conteúdo da *Ética*, mas apenas “um meio para sua comunicação” mais rigorosa? Como se relacionam, então, método e conteúdo na filosofia de *O mundo*? Como entender a rudeza de Schopenhauer quando da construção de filosofias como *sistemas de pensamento*²²?

¹⁸ Cf., I. Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitaria, 2010, §77, p.250.

¹⁹ É verdade que, no *Prefácio* de 1818, ele nos diz que no seu *pensamento único* “o começo pressupõe o fim quase tanto quanto o fim o começo, e precisamente assim cada parte anterior pressupõe quase tanto a posterior quanto esta aquela. Digo “quase”, pois de modo algum é absolutamente assim”. No entanto, este “quase” parece ser um problema exterior (do leitor, mas aqui reside nosso problema), pois no que diz respeito ao conteúdo mesmo da obra, há uma “intercoação de todas as partes”. Seja como for, no § 54 do livro IV, lemos que se “(...) toda esta obra é apenas o desdobramento de um pensamento único, segue-se que todas as suas partes não apenas têm a mais íntima ligação entre si - e não meramente cada uma delas está numa relação necessária com as imediatamente anteriores, e, desta forma, apenas estas são pressupostas na memória do leitor, como no caso de todas as filosofias consistindo simplesmente numa série de inferências -, mas também cada parte da minha obra é aparentada às outras e as pressupõe” Cf., *SW*, I, § 54, p. 337.

²⁰ Cf., *SW*, I, p. 394.

²¹ Sobre esse problema do *pensamento único* como chave de leitura de *O mundo*, cf.tb., *Introdução à Sobre o fundamento da moral*, In: *SW*, III, pp.634-635. Ainda na referida *Introdução*, podemos ler a reafirmação de Schopenhauer de que, também ali, no ensaio *Sobre o fundamento da moral*, como ele não poderia partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira (*gegebenen und als wahr angenommenen Metaphysik*) para fundamentar a ética (*zum Fundament der Ethik*) por uma via sintética (*synthetischem Wege*), ele terá que partir dos fatos da consciência e da experiência externa utilizando, assim, um procedimento analítico (*analytische Verfahren*). Como ele nos diz, ainda em *Sobre o fundamento*, ele não pôde aplicar o método sintético, mas o analítico, isto é: “não o que tem de ir da razão (*Grund*) às consequências (*Folgen*), mas o que tem de ir destas àquelas”. Cf. *Idem*, p.801. Se ele foi fiel ou não a essa orientação auto-imposta, isso pertence a um outro campo de problemas. Cf., *Ibidem*, p.635. Cf. tb., sobre o mesmo problema e a reafirmação da posição de Schopenhauer, *Sobre a liberdade da vontade*, *SW*, III, pp. 483, 491, 586.

²² No *Prefácio* da segunda edição de *O mundo*, vemos Schopenhauer dizer: “O leitor sempre me encontrará no ponto de vista da reflexão (*Standpunkt der Reflexion*), isto é, da deliberação racional, nunca no ponto de vista da inspiração (*Inspiration*), chamado intuição intelectual (*intellektuelle Anschauung*) (Fichte e Schelling), ou do pensamento absoluto (*absolutes Denken*) (Hegel), cujos nomes mais corretos são: mundo aéreo (*Windbeutelei*) e

Em todo caso, parece que o *pensamento único* poderia ser comunicado de uma outra forma e, então, caberia a pergunta: será que esta outra forma (sintética) foi efetivamente utilizada por Schopenhauer em *O mundo* e, em caso afirmativo, onde e com que intenção, para resolver que problemas? Voltaremos a esse ponto.

Seja como for, o *pensamento único* pressupõe ainda a existência de uma simetria e complementaridade entre os livros de sua obra capital²³. Porém, se comparamos suas partes, vemos que a simetria não parece ser total, pois o quarto livro desdobra-se em duas partes (auto-afirmação e auto negação da Vontade), o que não nos parece acontecer nos outros três livros. Seria o caso de se perguntar se a chave (*pensamento único*) utilizada por Schopenhauer, mesmo que não explique a estrutura da obra (mas que se aplique a toda ela), não estaria necessariamente ligada apenas aos livros pares, principalmente ao segundo, àquele em que é apresentada sua Metafísica da Natureza. Isto porque nos outros livros é relativamente fácil identificar as influências de Schopenhauer, pois o livro primeiro é *espiritualmente*, segundo Schopenhauer, kantiano, o terceiro é fundamentalmente platônico, o quarto é kantiano e védico; mas e o segundo? Começa kantiano (teoria da representação)²⁴, termina platônico (teoria das Idéias) com escalas na escolástica aristotélica (*forma substantialis*) e na filosofia schellinguiana (teoria das objetivações da Vontade, polaridade, etc); mas de onde vêm o procedimento analógico, a irracionalidade e a voracidade inelimináveis da Vontade? Seria ele (livro II) mais verdadeiramente schopenhaueriano que os outros?²⁵

Acontece que é exatamente na relação entre o segundo e os demais livros que o problema do método aparece de forma mais urgente. Parece claro que na solução dos enormes problemas colocados pelo *procedimento analógico*, Schopenhauer tenha procurado seguir um

charlatanismo.” Cf., *SW*, I, p.17. Mais ainda, pois para ele os sistemas de pensamento pós-kantianos são tão somente uma reedição da teologia racional ou especulativa da escolástica e da modernidade, em substituição aos quais ele diz que “gostaria de oferecer despretensiosamente à reflexão desses senhores [Herbart, Krug, Fries, Schleiermacher, Schelling e Hegel] o fato de que, embora a teologia possa ser de grande valor, conheço algo que ainda é sempre mais valioso, a saber, a **honestidade** (*Redlichkeit*) – a **honestidade**, tanto no modo de vida como no pensar e ensinar; eu não a venderia por nenhuma teologia” (*grifo nosso*). Cf. *SW*, IV, *Sobre a filosofia universitária*, p.233.

²³ Conforme o que podemos encontrar na *Introdução à Sobre o fundamento da moral*, além do que é afirmado em *O mundo*. Cf., *SW*, III, p.635.

²⁴ Mas é aqui que Schopenhauer comete seu “parricídio” em relação a Kant, com o procedimento analógico como tentativa de “acesso” à coisa-em-si. De fato, o “parricídio” já se anunciava no livro primeiro e seu complemento, com a fisiologização da teoria da representação de Kant, assim como, pela influência de Platão e das *Upanixade*, a identificação entre *fenômeno* e *aparência* (ou mesmo sonho) entre mundo fenomênico e mundo ilusório etc.

²⁵ Quanto ao problema das fontes, já vimos que, apesar de Schopenhauer ter negado ou diminuído a importância da filosofia de Schelling na gênese e construção de seu pensamento (cf. *Fragmentos*, §14, p.121), a tese doutoral publicada de Jair Barboza nos parece desmenti-lo de modo considerável.

caminho analítico. Mas isso já não é tão claro se visualizarmos o conjunto da obra, começando por sua divisão, que parece sintética. Além de que, toda problemática em torno dos processos de *objetização* (termo nosso) e *objetivação*²⁶ da Vontade parece oscilar entre uma postura sintética e outra analítica²⁷.

Seja como for, por ora estamos apenas, por assim dizer, mapeando o território em que nossas discussões irão se realizar.

Isto quanto ao *pensamento único*; no que se refere à sua tese de doutorado, Schopenhauer a considera, no prefácio de 1818, como uma introdução (*Einleitung*) a *O mundo*. Na verdade, como já mostraram alguns intérpretes da obra schopenhaueriana²⁸, a primeira edição da tese sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente (1813) apresenta diferenças filosoficamente relevantes para o projeto idealista de Schopenhauer, quando comparada à sua segunda edição (1847). Não discutiremos por hora em que consistiriam, verdadeiramente, tais discrepâncias, bastando apenas reafirmar que utilizaremos a tese em sua segunda edição (1847), bem como a versão consolidada de *O mundo*, isto é, a edição que aparece com os *Complementos*, em 1844. Em todo caso, conforme é dito no *Prefácio* da tese (1847): “Este ensaio elementar de filosofia, o qual veio à luz pela primeira vez em 1813, quando consegui com ele meu doutorado, chegou a ser posteriormente a base (*Unterbau*) de todo meu sistema (*Systems*) filosófico”²⁹. Em que sentido isto deverá ser compreendido, veremos em breve.

A terceira exigência que faz Schopenhauer é que o leitor esteja familiarizado com a filosofia kantiana. Isto significa que se tenha compreendido e assimilado o espírito e o significado profundo da revolução operada, na filosofia, pela descoberta do pensamento transcendental. Trata-se de apreender o sentido da afirmação do autor de *O mundo* de que ele teria compartilhado com o filósofo de Königsberg um mesmo ponto de partida (*Ausgangspunkt*) e de que sua filosofia dependeria, estruturalmente, da obra daquele. Como diz Schopenhauer: “A filosofia de Kant, portanto, é a única cuja íntima relação cognitiva

²⁶ Schopenhauer não utiliza o termo *objetização*, mas *objetivação*. Porém, como mostraremos depois, o processo de objetivação da Vontade tem, por assim dizer, dois níveis: um primeiro, em que esta se *objetiza* em *objetidades* imediatas; e um segundo, em que ela se *objetiva* em seus diferentes graus de objetivação. Posteriormente, detalharemos este problema, de resto central e incontornável na metafísica da Natureza de Schopenhauer.

²⁷ Discutiremos isso na segunda parte deste trabalho.

²⁸ Como, por exemplo, Morgestern, Bloch, Brandão, entre outros.

²⁹ Cf., *Sobre a quádrupla raiz*, In: *SW*, III, p. 7.

(*gründliche Bekanntschaft*) é pressuposta (*vorausgesetzt*) para o que aqui será exposto”³⁰; ou ainda, conforme é reafirmado no *Prefácio* à segunda edição: “Já no prefácio à primeira edição explicitarei que a minha filosofia parte (*ausgeht*) da kantiana e, por conseguinte, pressupõe (*voraussetzt*) um conhecimento bem fundado dela. Isto eu repito aqui”³¹. Vinculação mais uma vez referida no *Apêndice* a *O mundo*, justamente quando Schopenhauer discute aquilo *de onde* sua filosofia da Vontade teria se originado, a saber, da discussão kantiana da idéia de liberdade como coisa em si (como Vontade), na tentativa de solução da terceira antinomia na *Crítica da razão pura*:

A solução da terceira antinomia, cujo objeto é a idéia de liberdade, merece uma consideração especial, na medida em que, para nós, é notável que Kant seja obrigado, precisamente aqui, em conexão com a idéia de *liberdade*, a falar detalhadamente da *coisa em si*, que até então fora vista apenas no pano de fundo. Isso nos é bastante compreensível após termos reconhecido a coisa em si como a *Vontade*. Em geral este é o ponto em que a filosofia kantiana conduz a minha (*auf die meinige hinleitet*), ou em que esta brota (*hervorgeht*) daquela como um galho do tronco³².

A relação entre ambas as filosofias não se faz presente apenas naquilo que é dito, explicitamente, por Schopenhauer, mas igualmente no procedimento metodológico adotado no *Apêndice* de *O mundo*. Quaisquer que sejam as possíveis convergências e pontos de contato entre a filosofia schopenhaueriana e a de outros filósofos, permanece uma diferença fundamental se compararmos com a maneira pela qual a filosofia kantiana a influencia, pelo menos segundo o autor de *O mundo*. A forma de *citação*, de *construção* e de *condução* da filosofia teórica de Schopenhauer está marcada pela especulação kantiana. Portanto, apesar da filosofia kantiana poder ser considerada mais como um *obstáculo* que como um *meio* para a compreensão da schopenhaueriana, como pretende Philonenko³³, permanece o fato de que não era, absolutamente, assim que o próprio autor pretendeu ser compreendido, e isso nos parece ter que ser respeitado, pelo menos em alguma medida, pelo intérprete. Voltaremos a esse ponto, bem como à tese de Philonenko de que Schopenhauer estaria mas próximo de Maimon, ou mesmo de Leibniz³⁴, que de Kant, assim como de que a noção de *finitude* deste não se compatibiliza com a de *limite*³⁵ do autor de *O mundo*.

³⁰ Cf., *SW*, I, p.11.

³¹ Cf., *Ibidem*, p.21.

³² Cf., *Ibidem*, p. 672.

³³ Cf., Philonenko, op. cit., p.44.

³⁴ *Idem*, p.119.

³⁵ *Ibidem*, p.60.

Pode ser que se possa encontrar, e de fato já se encontrou, formas de aproximações entre a filosofia de *O mundo* e a de autores pré-críticos, escolásticos ou mesmo Aristóteles e outros; mas permanece em questão se semelhantes pontos de contato são mais ou menos relevantes para se apreender, não a letra, mas o espírito da filosofia de Schopenhauer. Mesmo que existam aproximações entre as teses e as significações de certas noções da filosofia schopenhaueriana e a de outros autores, como por exemplo com a metafísica de Suarez, tais convergências somente deveriam ser aceitas quando se pudesse mostrar que as mesmas são mais relevantes que as divergências existente entre ambas, para a compreensão do conjunto da obra de Schopenhauer. Quando este cita autores escolásticos ele o faz com o intuito de *confirmar*, mostrar que mesmo em pensadores pré-kantianos podemos encontrar vislumbres de suas teses. Em uma palavra: as citações da obra kantiana o ajudam a *construir e montar* sua filosofia; as de outros autores, a confirmar suas intuições fundamentais. Seja como for, parece-nos que somente levando em consideração as quatro exigências, em conjunto, mas não da mesma maneira nem do mesmo ponto de vista, pode-se compreender o que pretendeu fazer o filósofo da Vontade.

A última exigência de Schopenhauer para se apreender o verdadeiro sentido de seu pensamento: a familiaridade e a iniciação à escola platônica e à sabedoria védica, são igualmente fundamentais, pelo menos para nós. Não se deve privilegiar os aspectos especulativos da reflexão schopenhaueriana. Primeiro, porque não se deve perder de vista que o autor pretendia que se o compreendesse como possuidor e autor de um *pensamento único*; segundo, porque se trata de dois aspectos e objetivos diferentes da obra em questão. Trata-se de, por um lado, *conhecer* e, por outro, ouvir e *compreender*. *Conhecimento* e *sentido*, caso se queira.

Escutemos, primeiramente, o autor:

Se, no entanto, o leitor já freqüentou a escola do divino (*göttlichen*) Platão, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir (*mich zu hören*). Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos Vedas - cujo acesso tornado possível pelo Upanixade, aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV -, se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer³⁶.

³⁶ Cf., *SW*, I, p.11.

Schopenhauer surpreende, talvez até assuste, seu leitor atento e de espírito aberto, quando afirma no *Apêndice a O mundo* que a mais espetacular e o maior mérito da filosofia kantiana, a descoberta da verdadeira separação entre fenômeno e coisa em si, já havia sido conhecida tanto por Platão quanto pelos *vedas* e *puranas*. O que com Kant teríamos, finalmente, conhecido, seria a possibilidade da exposição filosófica desta sabedoria, o conhecimento de uma mesma verdade por um novo lado e caminho. No mínimo, surpreendente:

Pois, descoberta (*gefunden*) com inteira autonomia e de maneira totalmente nova, ele (Kant) apresentou (*stellte...dar*) aqui a mesma verdade (*dieselbe Wahrheit*), por um novo lado (*neuen Seite*) e um novo caminho (*neuen Wege*), que já Platão incansavelmente repete.(....) A mesma verdade, reapresentada de modo totalmente outro (*wieder ganz Anders dargestellt*), é também uma doutrina fundamental (*Hauptlehre*) dos *vedas* e *puranas*, a saber, a doutrina de Maia, pela qual não se entende (*verstanden*) outra coisa senão aquilo que Kant nomeia o fenômeno em oposição à coisa em si.(...) Kant, porém, não só expressou (*drückte...aus*) a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria (*ruhigsten und nüchternsten Darstellung*), uma verdade demonstrada e incontestável (*erwiesenen und unstreitigen Wahrheit*); já Platão e os indianos, por seu turno, fundamentaram (*gegründet hatten*) suas afirmações meramente sobre uma intuição geral do mundo (*allgemeine Anschauung der Welt*), produzindo-a (*vorbrachten*) como enunciado imediato de sua consciência e a expondo (*darstellen*) mais mítica (*mythisch*) e poeticamente (*poetisch*) que filosófica (*philosophisch*) e claramente³⁷.

Percebe-se, então, que segundo Schopenhauer, a diferença entre o pensamento do filósofo de Königsberg e o de Atenas, bem como dos indianos, estaria mais na *exposição*, no *rigor*, na *forma*, naquilo que se pode *conhecer* mediante *conceitos* e de maneira regrada e conceitualmente bem fundamentada, que no *conteúdo*, no *sentido profundo* a ser compreendido.

Também surpreende a maneira como Schopenhauer se expressa quando se refere ao mundo concebido *como* Representação e quando tomado *como* Vontade. Somente para citarmos uma passagem fundamental em que isso se dá, justamente no início do segundo livro de *O mundo*, em que se trata de esclarecer o que ali se irá investigar e os objetivos fundamentais da reflexão acerca do mundo concebido como Vontade, diz-nos o autor:

Dirigindo inteiramente agora nossa atenção à representação intuitiva, ansiamos (*verlangen*) conhecer seu conteúdo (*Inhalt*), suas determinações mais precisas e as figuras que exibem para nós. Será de especial importância obtermos um esclarecimento sobre a significação própria (*eigentliche*

³⁷ Cf., *SW*, I, pp.566-7.

Bedeutung) dessa imagens, para que as mesmas, como teria de ser se sua significação fosse, ao contrário, apenas sentida, não passem diante de nós totalmente estranhas e insignificantes, mas nos falem diretamente, sejam entendidas e adquiram um interesse que absorva todo o nosso ser³⁸.

Parece sempre tratar-se, fundamentalmente, quando o objeto de investigação é o mundo como Vontade, mais de um sentido a ser compreendido que de um conhecimento a ser investigado em suas possibilidades e legitimidade. Claro que esta última investigação é tentada pelo autor de *O mundo*, tampouco se nega que isto tenha sido uma de suas preocupações principais, mas a maneira como ele se expressa, sugere que há algo além em jogo aqui, algo que diz respeito, mais propriamente, a uma *compreensão* que a um *conhecimento* em sentido estrito. Daí Schopenhauer poder afirmar:

Ao dirigirmos o nosso olhar para a matemática, para a ciência da natureza, para a filosofia, cada uma delas nos deixa esperançosos por obtermos uma parte do desejado esclarecimento (*gewünschten Aufschlusses*). Entretanto, em primeiro lugar, encontramos a filosofia como um monstro de muitas cabeças, cada qual falando sua própria língua. Certamente nem todas discordam entre si sobre o ponto aqui tratado, o significado (*Bedeutung*) da representação intuitiva (*anschaulichen Vorstellung*)³⁹.

Finalmente, para não nos estendermos demasiado sobre isso nesta parte inicial do trabalho, escute-se o que diz Schopenhauer quando anuncia, no segundo parágrafo do livro II de *O mundo*, a chave por meio da qual pretende decifrar o enigma do mundo, explicitar o sentido íntimo deste:

Mas tudo isso não é assim (apenas representação): a palavra do enigma (*Rätsel*) é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Esta palavra chama-se Vontade. Esta, e tão somente esta, fornece-lhe a chave (*Schlüssel*) para o seu próprio fenômeno, revela-lhe (*offenbart*) a significação (*Bedeutung*), mostra-lhe (*zeigt*) a engrenagem interior (*innere Getriebe*) de seu ser, de seu agir e de seu movimento⁴⁰.

Caso levemos, portanto, a sério o que o próprio autor afirma sobre a pedra fundamental (*Grundstein*) de sua filosofia, acerca da relevância relativa das partes de seu *pensamento único*, então, creio que estaremos no estado de ânimo apropriado para considerar

³⁸ Cf., *SW*, I, p. 151.

³⁹ Cf., *Idem*, p. 151.

⁴⁰ Cf., *Ibidem*, pp. 156-7.

a necessidade de tomarmos, em conjunto, mas com as devidas distinções, as exigências colocadas por ele nos *Prefácios* de sua obra magna⁴¹.

Escutemos, uma vez mais, sua voz na parte final, porém, segundo ele, a mais séria e importante de sua filosofia, no primeiro capítulo da quarta parte dos *Complementos a O mundo com vontade e como representação*:

A morte é o verdadeiro gênio inspirador (*eigentliche inspirierende Genius*) ou a musa (*Musaget*) da filosofia, razão pela qual Sócrates concebeu esta última como *thanátou meléte* (preparação para a morte [*Vorbereitung auf den Tod*; Platon, *Phaedo*, 81 a]). Sem a morte seria difícil que se fizesse filosofia. Por isso será totalmente apropriado que lhe dediquemos aqui um exame particular, no cume (*Spitze*) de nosso último livro, o mais sério e importante (*ernstesten und wichtigsten unserer Bücher*)⁴².

Portanto, que o mundo simplesmente exista (cognoscível enquanto representação), não é o verdadeiro problema da filosofia (metafísica), mas que ele seja tão triste e que nós nele pereçamos sempre:

Assim, pois, como se disse, a maldade (*Böse*), o mal (*Übel*) e a morte (*Tod*) são os que qualificam e elevam o assombro filosófico (*philosophische Erstaunen*): não somente que o mundo exista (*vorhanden*) senão, em maior medida, que ele seja tão triste, melancólico (*so trübselige*), constitui o ponto incômodo [*punctum pruriens* (*die juckende Stelle*)] da **metafísica**, o problema que cria no ser humano uma inquietude (*Unruhe*) que nem o ceticismo, nem o criticismo podem apaziguar⁴³. *Grifo nosso*.

Como se vê, então, o problema do sentido do mundo, expresso na milenar sabedoria hindu e na visão de mundo platônica não pode ser deixado de lado na tentativa de se pensar as condições de *compreensibilidade* do mundo concebido como representação. Portanto, as quatro exigências devem operar em conjunto, mas a partir de perspectivas diferentes, quando se pretende apreender o significado da filosofia de Schopenhauer. Saber *se, como e a que preço* ele conseguiu articular saber e sentido, Kant, Platão e a sabedoria oriental, é o que temos que averiguar. Começaremos, então, seguindo sua própria sugestão, igualmente apresentada no *Prefácio* à primeira edição de *O mundo*, a saber, sua sugestão de começar pelo *Apêndice* deste livro.

⁴¹ Prefácios que refletem humores e perspectivas bastante diferentes acerca da vida, da filosofia e de si mesmo, como bem mostrou J. Barboza em um curioso artigo em que analisa os retratos de Schopenhauer e o estado de seu espírito e pensamento à época dos três *Prefácios* a *O mundo* (1818, 1844 e 1859). Cf. J. Barboza, Três prefácios e alguns retratos: Schopenhauer e suas Fisionomias. In.: *Arthur Schopenhauer no Brasil. Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. D. Redyson (Org.). João Pessoa, Ideia, 2010, pp. 9-20.

⁴² Cf., *SW*, I, p. 590.

⁴³ Cf., *Idem*, p. 223.

Desta maneira, é o próprio Schopenhauer quem relata quais as raízes e os pressupostos teóricos que deveríamos ter em mente para bem compreender a construção, o sentido, o alcance e a originalidade de seu pensamento.

Caso se considere o estado das pesquisas sobre sua obra, verifica-se que a maior parte destas se debruça sobre a relação de sua filosofia com o criticismo kantiano, quer pela vertente teórica, quer pela prática. Há, por outro lado, estudos acerca da influência da obra de Schopenhauer nas filosofias de autores posteriores como Nietzsche, Freud, Wittgenstein⁴⁴, etc. Sobre a influência de outros pensadores na constituição da filosofia de Schopenhauer, ou mesmo no estabelecimento de diálogo com filósofos lidos por este, que poderiam iluminar o sentido de sua filosofia, ou o significado e o alcance real de seus agressivos ataques a outros autores, relativamente pouco se tem produzido no Brasil. É assim que Platão, Kant e, quando muito, algum aspecto do pensamento neoplatônico, parecem constituir as referências, não apenas necessárias, mas praticamente suficientes para a compreensão da origem e do significado da obra do filósofo de Frankfurt⁴⁵.

Na França, temos o ineludível estudo de Alexandre Baillot, sobre a influência da filosofia schopenhaueriana no pensamento francês (*Influence de la philosophie de*

⁴⁴ Cf., somente para citarmos duas: J. Urdanibia (Coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990; G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche. Un ciclo de conferencias*, Barcelona, 1ª Edición Castellana: Ediciones Espueda de Plata, 2004.

⁴⁵ Este quadro, lentamente, parece ter começado a mudar. Em 2000, temos a instigante tese de doutorado defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo (USP) pelo professor Jair Barboza da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Quanto à influência da obra de Schelling na gênese de *O mundo*, assim como na utilização de intuições e conceitos fundamentais daquele na Metafísica da Natureza de Schopenhauer, parece que a tese de doutorado de Jair Barboza, publicada pela Unesp em 2003, com o título de *Infinitude subjetiva e estética. Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, traz importantes e originais contribuições. Jair Barboza parte da desconfiança acerca do relativo silêncio sobre a influência de pensadores não citados ou não aceitos por Schopenhauer (ou mesmo por este menosprezados) como seus predecessores, e de uma tácita aceitação de tal interdição por parte dos intérpretes do pensamento do filósofo de *O mundo*. É desta maneira que os estudos schopenhauerianos, tanto aqui como no exterior, tenderiam a encarar ou privilegiar a linha que, de Platão, passando por Kant, mas não pelos modernos ou por Fichte, Schelling ou Hegel, levaria quase que diretamente a Schopenhauer. Boa parte do esforço de Jair Barboza incide, então, em mostrar que a Metafísica da Natureza de *O mundo* é devedora, não apenas de conceitos schellinguianos (a relação entre uma Vontade única originária e sem-fundamento e vontades individuais; a teoria das objetivações das Idéias, o conceito de polaridade, etc) como, o que seria mais fundamental ainda, o próprio procedimento analógico utilizado por Schopenhauer como forma de validação do nosso acesso ao miolo, ao cerne do mundo, não estaria isento da presença daquilo que, em Schelling, se denomina de *intuição intelectual*. Cf. Op. cit., principalmente cap. 3, p128 ,141 etc. Sobre a relação entre a filosofia de Schopenhauer e os pensadores gregos e escolásticos comentaremos mais à frente. Claro, também a tese de E. Brandão, sobre o conceito de matéria na obra de Schopenhauer, representa um esforço de pensar uma parte da obra de Schopenhauer, a partir de um horizonte, aparentemente, estranho e hostil, à sua filosofia: o horizonte das filosofias realistas de Aristóteles a Suarez. Há ainda a tese de doutorado de Flamarion Ramos: *A miragem do Absoluto: Crítica e Especulação em Hegel e Schopenhauer*, defendida em 2009, na Universidade de São Paulo (USP), sob a orientação da Prof.ª Drª Maria L. Cacciola.

Schopenhauer en France)⁴⁶, na qual se reconstrói os passos mediante os quais o autor de *O mundo* tornou-se conhecido na França, e como sua obra atuou sobre a filosofia e a literatura daquele país, de 1860 a 1900. De Renan a Bergson, dos românticos e neo-românticos à crítica psicológica dos romances de análise e romance social, Baillot nos apresenta um quadro impressionante por seu fôlego e sua capacidade analítica e, por assim dizer, arqueológica. No Brasil, até onde conhecemos, não temos nada parecido. Sabemos de um estudo, que está sendo realizado pelo *Apoena - Grupo de estudos e pesquisas em Nietzsche* - objetivando mapear a recepção, chaves de leitura e desenvolvimento das pesquisas em Schopenhauer e Nietzsche no Brasil, algo similar ao estudo sobre Kant, realizado por Daniel Omar Perez; porém, o resultado das pesquisas ainda não foi publicado. Seja como for, sabemos que já em 1875, em *Deve a metafísica ser considerada morta?*, Tobias Barreto⁴⁷ cita Schopenhauer como leitor e importante intérprete da filosofia kantiana; assim como Farias Brito, ainda no século XIX, cuja obra principal constitui-se em um permanente diálogo com a filosofia schopenhaueriana⁴⁸; portanto, Schopenhauer “entrou” muito cedo no pensamento brasileiro, mais precisamente na *Escola de Recife*, mas o desenvolvimento de seu pensamento e, portanto, a história de sua recepção pela academia brasileira, é um trabalho, pensamos, por fazer.

Schopenhauer reconhece-se herdeiro direto e, de certa maneira, único e legítimo continuador do idealismo transcendental de Kant⁴⁹. Apesar da letra (*Buchstaben*) da filosofia do pensador de Königsberg ter sido supostamente superada pelo teórico de Frankfurt, o espírito (*Geist*) daquela continuaria vivo na obra deste⁵⁰. Desta forma é que, para Schopenhauer, a teoria de *O mundo* chega a contradizer o conteúdo da primeira *Crítica* kantiana, mas não ao ponto de negar sua influência.

Schopenhauer pretende construir uma metafísica que fique equidistante, por um lado, da onisciência dogmática dos escolásticos e dos modernos e, por outro, do desespero e do negativismo da primeira *Crítica*, a qual é, apesar dos seus elogiáveis méritos, insuficiente, obscura, pouco clara e indeterminada⁵¹. Mas fica então o problema: como construir uma

⁴⁶ Cf., A. Baillot, *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900). Etude suivie d'un Essai sur les source françaises de Schopenhauer*, Paris, Archives Karéline, Bibliothèque D'Histoire de la Philosophie, 1927.

⁴⁷ Cf., D. O. Perez (Org.), *Kant no Brasil*, p. 8, São Paulo, Escuta, 2005.

⁴⁸ Cf., F. Brito, *Finalidade do mundo. Estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Vol. I, 2ª Edição, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1957. Vale lembrar que a primeira edição desta obra é de 1895.

⁴⁹ Cf., *SW*, I, § 27; idem, *Apêndice, Crítica da filosofia kantiana*, p. 562.

⁵⁰ *Ibidem*, *Crítica da filosofia kantiana*, p.562.

⁵¹ *Ibidem*, p.575.

Metafísica da Natureza que seja imanente, empírica e não dogmática⁵² no sentido acima referido?⁵³ Para responder a isso, deve-se inicialmente apresentar o sentido e os objetivos fundamentais de Schopenhauer, a partir de sua posição em relação à filosofia teórica de Kant e o significado, que disso se segue, de sua tese de doutorado acerca do princípio de razão suficiente.

Apesar da crítica schopenhaueriana à filosofia kantiana ser de publicação posterior à sua tese sobre as raízes do princípio de razão suficiente, defendemos que, do ponto de vista hermenêutico, a crítica a Kant funcionaria tanto como sustentação da posição epistemológica de Schopenhauer expressa na tese, como o significado mesmo das idéias fundamentais aí defendidas, teria sua fonte nos problemas encontrados por Schopenhauer na *Crítica da Razão Pura*. Daí começarmos por uma apresentação do *Apêndice a O mundo* em que se pode encontrar a posição schopenhaueriana em relação à validade, ao significado e aos limites da filosofia transcendental de Kant. Posteriormente, mostraremos em que sentido tal posição é confirmada e explicitada na tese de doutorado, de forma mais clara em sua segunda edição (1847).

Antes, porém, é preciso justificar melhor esse ponto de partida uma vez que, como é de conhecimento público, as teses de Schopenhauer dificilmente coadunam-se sem dificuldades àquelas defendidas por Kant em sua primeira *Crítica*. Sabe-se que a noção de *representação* não tem o mesmo sentido na filosofia de ambos. A simples “fisiologização” da representação por Schopenhauer já bastaria para distanciá-lo do filósofo de Königsberg. A aproximação entre mundo *fenomênico* e mundo *onírico* ou *aparente* realizada por Schopenhauer, igualmente o separaria de Kant. O caráter estético de seu pensamento dificilmente se deixa coadunar com a forte presença da matemática na parte teórica da filosofia kantiana, bem como a relação entre finitude e infinitude parece não seguir a *revolução copernicana* levada a cabo por Kant. Sendo assim, Gueroult⁵⁴ e Philonenko⁵⁵ não estariam corretos, sem falar em Rosset⁵⁶, em defenderem a impossibilidade de se

⁵² Diz ele: “Poder-se-ia chamar meu sistema (*mein System*) de *dogmatismo imanente* (*immanenten Dogmatismus*), pois, embora seus princípios doutrinários (*Lehrsätze*) sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem o que ele é, já que o decompõem em suas partes componentes”. SW, IV, *Fragmentos para a história da filosofia*, p. 162.; Cf., tb., SW, II, cap. 1 e 17.

⁵³ Parece claro que, para Schopenhauer, a metafísica já deve ser construída a partir dos resultados, tanto negativos quanto positivos da *Crítica da razão pura* de Kant, o que significa que a mesma já se estabeleça nos moldes de uma filosofia da subjetividade e de uma teoria da representação.

⁵⁴ Cf., M. Gueroult, *Études philosophiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1946.

⁵⁵ Cf. A. Philonenko, op. cit. e tb., *Schopenhauer. Critique de Kant*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

⁵⁶ Cf., C. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, PUF, 1994. Cf. tb., *Écrits sur Schopenhauer*, Paris, PUF, 2001.

compreender bem a significação profunda da metafísica schopenhaueriana partindo da filosofia teórica de Kant?

A depender dos textos de Schopenhauer, com certeza não. A julgar pela obra de um de seus mais conceituados intérpretes em língua inglesa, Christopher Janaway⁵⁷, também não. Schopenhauer nunca abriu mão de sua filiação kantiana e poderíamos mesmo afirmar que ao longo de toda sua obra ele nunca sequer cogitou a possibilidade de desvincular seu pensamento das conquistas da reviravolta transcendental, a saber: a distinção entre fenômeno e coisa em si e a superação da cosmo-psico-teologia racionais dos escolásticos que, para Schopenhauer, compreenderia as filosofias de Agostinho a Wolff. Os intérpretes podem julgá-lo não kantiano ou mesmo anti-kantiano, mas isso será um julgamento, ou seja, uma discordância em relação àquilo explicitamente dito pelo autor. Que ele não continue ou ressoe o pensamento de Kant no sentido que o faz o assim chamado *Idealismo Alemão*, isso é algo que o próprio Schopenhauer nem pretendeu e mesmo contestou veementemente a legitimidade. Que ele não tenha compreendido a filosofia de Fichte, de Schelling ou a de Hegel pode-se discutir, mas não sua posição em relação a eles, publicamente contrária.

O fato é que, no *Apêndice a O mundo*, o encontramos lendo com atenção a primeira *Crítica*, comentando-a e procurando mostrar como seu próprio pensamento arranca-se dela, mesmo a violando, conscientemente, em pontos importantes, mas procurando manter fidelidade àquilo que, segundo Schopenhauer, teria sido a maior contribuição do filósofo de Königsberg: a diferenciação entre fenômeno e coisa em si. Além disso, se acreditarmos nas palavras do próprio Schopenhauer, sua tese de doutorado nem teria sido realizada sem sua posição frente à concepção kantiana da *forma hipotética do juízo*. Como veremos, a tese doutoral sobre a quádrupla significação das quatro classes do princípio de razão suficiente é ininteligível, segundo Schopenhauer, sem a crítica à teoria kantiana dos juízos hipotéticos, realizada na *tábua dos juízos*. Razão adicional para levarmos em consideração a leitura schopenhaueriana da filosofia teórica kantiana, mesmo que, após a mesma, não aceitemos a auto-interpretação de Schopenhauer como herdeiro legítimo do pensamento transcendental. Se, por outro lado, com R. Pol-Droit⁵⁸, semelhante tentativa colocou o autor de *O mundo* no limbo entre clássicos e românticos, entre antigos e modernos, é algo que se pode discutir, mas

⁵⁷ Cf., Ch. Janaway, *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. New York: Clarendon Press. Oxford, 2007; sobretudo a primeira parte desta obra. No Brasil, além da Prof.^a Maria L. Cacciola e do Prof.^o Jair Barboza, quem aceita, entre outros, a decisiva influência de Kant no pensamento de Schopenhauer é o Prof.^o D. Redyson, Cf., *Metafísica do sofrimento do mundo. O pensamento filosófico pessimista*, João Pessoa, Idéia, 2009, pp.49-55.

⁵⁸ Cf., R. Pol-Droit, *Présences de Schopenhauer*, Paris, Bernard Grasset, 1989.

não, que não tenha sido de forma consciente que Schopenhauer pretendeu articular antigos (vedas, puranas e Platão) e modernos (Kant).

A leitura do *Apêndice*, assim, pode dificultar a compreensão da filosofia schopenhaueriana apenas se tivermos a intenção de julgar a legitimidade de sua leitura da obra kantiana. Em outros termos, se lermos o *Apêndice* procurando compreender a filosofia de Kant, mas não a de Schopenhauer, então teremos um problema sério, pois o próprio autor de *O mundo* tem plena consciência da distância que o separa de Königsberg. Por outro lado, acompanhar, mesmo as distorções e retorsões que Schopenhauer empreende na obra kantiana para, a partir dela, mostrar como foi elaborada sua filosofia, pode nos dizer muito de como Schopenhauer leu e compreendeu Kant, sem abrir mão de suas convicções, e como ele procurou, transcendentemente, montar e apresentar seu *pensamento único* em harmonia com a pedra fundamental do esforço heróico de Kant: a diferenciação na significação entre fenômeno e coisa em si. Semelhante posição parece ser encontrada em Guyer⁵⁹, para quem o distanciamento entre as filosofias de Kant e Schopenhauer dever-se-ia creditar à diferença fundamental em seus procedimentos metodológicos (*methodologies*): *fenomenológico*, no caso de Schopenhauer; e *transcendental*, em Kant⁶⁰. Estes, segundo o autor, seriam responsáveis pelo fato de Schopenhauer aceitar o *idealismo transcendental* kantiano sem, no entanto, concordar com os *argumentos transcendentais* oferecidos por Kant como base de sustentação da filosofia transcendental, ou seja, pela inspiração (*inspiration*) kantiana presente na teoria do conhecimento schopenhaueriana⁶¹. Teríamos, então, no caso de Schopenhauer, um *idealismo transcendental* sem uma *argumentação transcendental*, pelo menos em sentido kantiano, ou seja, aquela oferecida na *Lógica transcendental*. Segundo Guyer, isto poderia ser verificado na insistência schopenhaueriana em utilizar um método direto (*direct*), não indireto e reflexivo (*indirect or reflexive*), na descoberta e construção de um conhecimento transcendental isento, portanto, da análise levada a cabo na primeira *Crítica*, que objetivaria construir uma filosofia transcendental por meio de uma rigorosa argumentação transcendental⁶². A primazia da percepção (*primacy of perception*), em Schopenhauer, o teria afastado da letra da especulação kantiana no campo da teoria⁶³. Para Guyer, a questão

⁵⁹ Cf. P. Guyer, Schopenhauer, Kant and the Methods of Philosophy, in: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Edited by Christopher Janaway, Birbeck College, University of London, New York, Cambridge University Press, 2007, pp 93-137.

⁶⁰ Cf., *idem*, p.120.

⁶¹ Cf., *Ibidem*, p.107.

⁶² Cf., *Ibidem*, p.116.

⁶³ Isto em nada impede, claro, como constata corretamente Guyer, que não possamos discordar da interpretação kantiana levada a cabo por Schopenhauer. Segundo Guyer, e nisso concordamos com ele, a leitura schopenhaueriana da *Analítica dos princípios*, da *Crítica da razão pura*, é no mínimo parcial e precipitada,

fundamental (*chief issue*) para uma investigação completa entre as filosofias de Kant e Schopenhauer deveria centrar-se na pergunta acerca de como a *diferença metodológica* entre estes teria levado às *diferenças substanciais* que podemos encontrar em suas obras⁶⁴. Neste trabalho, pensamos que a pretensão de Guyer apenas poderia ser realizada por meio de uma leitura atenta, dentre outros textos, do *Apêndice a O mundo*, em que Schopenhauer apresenta suas divergências em relação à sua leitura da filosofia kantiana. Realmente, como veremos no próximo tópico, um dos principais argumentos elencados por Schopenhauer em sua crítica à filosofia kantiana incidirá, exatamente, numa suposta falta de clareza e cuidado, por parte de Kant, em relação à estrita distinção entre conhecimento direto e indireto, intuitivo e abstrato, imediato e mediato, entendimento e razão.

Schopenhauer, por outro lado, parece mesmo já ter antecipado uma possível resposta àqueles que, futuramente, procurariam dispensar, para o estudo de sua obra, a análise de sua posição em relação à filosofia kantiana. Apesar de ser no registro da *Ética* e da *Moral*, leiamos o que diz o autor de *O mundo*, em *Sobre o fundamento da moral*:

Mas em especial, porque os contrários esclarecem-se, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação (*beste Vorbereitung*) e método (*Anleitung*) e mesmo o caminho direto para a minha (*der gerade Weg zu der meinigen*), como sendo aquela que, nos pontos mais essenciais (*wesentlichsten Punkten*), opõe-se diametralmente (*diametral entgegengesetzt*) a de Kant. Por isso, seria um mal começo pretender saltar a crítica que se segue para rapidamente alcançar a parte positiva da minha exposição, a qual seria, assim, compreendida tão somente pela metade⁶⁵.

Como se pode constatar, também na *Moral*, onde a posição schopenhaueriana divergeria, por assim dizer, *toto genere*, da kantiana, Schopenhauer não autoriza seus leitores a desvincularem as respectivas filosofias. Mais ainda, afirma como sendo um mal começo (*verkehrteste Beginnen*), o esquecimento de que sua obra, mesmo onde ela mais se distancia da kantiana, ainda sim, ela seria iluminada e esclareceria-se através de sua suposta contrária. Talvez, sobre isso, Höffe tenha visto com mais clareza quando afirma, acerca da obra de Schopenhauer, que “embora sua filosofia, “no resultado”, distinga-se nitidamente de Kant, ela se deve à constante ocupação com suas obras”⁶⁶. Optamos por seguir, então, as palavras do autor e procurar, *inicialmente*, comprovar suas afirmações. Caso isso não se verifique, o que

sobretudo em relação às *Analogias da experiência* e à *Refutação do idealismo*. Em todo caso, isso não inviabiliza a tese de que a leitura do *Apêndice a O mundo* permanece fundamental para a compreensão da posição epistemológica de Schopenhauer. Cf., *Ibidem*, p.111.

⁶⁴ *Ibidem*, p.97.

⁶⁵ Cf., *Sobre o fundamento da moral*, *SW*, III, P.641.

⁶⁶ Cf., O. Höffe, *Immanuel Kant*, São Paulo, Martins Fontes, 2005, p.327.

acontecerá em alguns casos, empreenderemos uma nova análise, como o leitor poderá constatar em nosso terceiro capítulo.

Assim, não é o momento de tomarmos partido acerca da justeza ou não da interpretação schopenhaueriana de Kant, mas de levarmos a sério a palavra do autor e acompanhá-lo com o mínimo de pré-juízos ao longo do *Apêndice a O mundo*, no qual ele tenta mostrar como sua própria filosofia brotou como um galho da árvore denominada *Crítica da razão pura*. Posteriormente, mais especificamente, no terceiro capítulo, debruçaremos-nos sobre a legitimidade da auto-interpretação de Schopenhauer, ou seja, da relação entre sua filosofia e a de Kant, não mais de sua interpretação da obra kantiana e seu próprio pensamento.

1.2 A caminho de *O mundo*

Em sua *Crítica da filosofia kantiana*, no Apêndice a *O mundo*, Schopenhauer deixa claro, logo no início, que sua rejeição de algumas teses kantianas não atingirá o espírito da filosofia transcendental (*seinem Geiste*), mas tão somente sua letra (*seinem Buchstaben*)⁶⁷. Com tal apêndice ele objetiva, fundamentalmente, uma justificação (*Rechtfertigung*) da parte teórica da doutrina de *O mundo*, mostrando como, por que e em que sentido esta, por mais que difira - mesmo que contradiga (*widerspricht*) a *Crítica* em alguns pontos - da kantiana quanto ao conteúdo (*Inhalt*), a pressupõe (*voraussetzt*) e, portanto, a exige como ponto de partida⁶⁸. O sentimento de profunda reverência (*tiefgefühlte Ehrfurcht*) e gratidão (*Dankbarkeit*) em relação a Kant não impedem, no entanto, a adoção de uma atitude polêmica contra esse e a busca incessante daquilo que, aos olhos de Schopenhauer, constituiria um critério necessário para a refutação completa de um erro: a demonstração psicológica do modo como este se originou no espírito do filósofo⁶⁹. É exatamente isso que, reconhecendo os méritos imortais da descoberta (invenção?) kantiana do transcendental, motivará a persistência schopenhaueriana em encontrar e apresentar as intenções não-filosóficas dos principais erros de Kant, notadamente aqueles cometidos em relação à *doutrina das categorias* e seus *esquemas*. Em todo caso, é na adesão ao idealismo transcendental kantiano - da maneira como Schopenhauer o entende - que se deve, por um lado, buscar as condições para entendermos a sua posição em relação ao realismo e idealismo e, por outro, para compreendermos a rejeição schopenhaueriana das filosofias do Idealismo Alemão de Fichte e Hegel⁷⁰.

⁶⁷ Cf., , *SW*, I, p. 562.

⁶⁸ Na verdade, Schopenhauer reafirma o que foi dito no *Prefácio* a *O mundo*, a saber, que sua obra é marcada pela impressão das obras de Kant, de Platão e dos hindus: "...minha linha de pensamento (*Gedankenreihe*), por mais que difira da kantiana quanto ao seu conteúdo, permanece inteiramente sob a influência desta (*durchaus unter dem Einfluß*), necessariamente a pressupõe (*notwendig voraussetzt*), parte dela (*von ihr ausgeht*), e confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento (*das Beste meiner eigenen Entwicklung*) deve-se à impressão (*Eindrücke*) das obras de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo (*anschaulichen Welt*), dos sagrados escritos dos hindus (*heiligen Schriften der Hindu*) e à impressão de Platão". Cf., *Idem*, p.563.

⁶⁹ Segundo Schopenhauer: "a refutação de um erro só se completa quando é demonstrado, psicologicamente, o modo como ele se originou..."; Cf., *SW*, I, p. 608. Não deixa de ser um critério interessante, talvez e sobretudo, se aplicado ao próprio Schopenhauer.

⁷⁰ É importante enfatizar que a adesão a Kant, se torna possível a crítica aos modernos e aos expoentes do Idealismo Alemão, nem por isso significa uma filiação incondicionada à filosofia kantiana. A distinção, fundamental para esta última, entre duas significações para *objeto*, é seguida de forma, no mínimo original, por Schopenhauer. Na verdade, aqui é onde começa a delinear-se o estatuto da metafísica da Vontade schopenhaueriana e se decide sobre o sentido e os limites, assim como sobre as tensões, do seu idealismo.

A aceitação do espírito e a correção da letra da filosofia teórica de Kant têm um alcance e um significado mais amplo e importante do que o de empreender uma justificação da idéia fundamental que sustenta e perpassa o *pensamento único* de Schopenhauer. No cerne da relação entre tais filosofias está a nova maneira, efetivamente levada a termo pelo autor de *O mundo*, da própria noção de *transcendental*, através de um novo método (analítico, ascendente, dogmático e imanente) o que, em última instância, conduzirá Schopenhauer a um igualmente novo conceito de *mundo* pensado, na esteira do *Objekt* kantiano, a partir de dois pontos de vista ou duas significações⁷¹.

Segundo Schopenhauer, o primeiro e mais fundamental mérito (*Verdienst*) da filosofia kantiana reside na distinção (*Unterscheidung*) entre fenômeno (*Erscheinung*) e coisa em si (*Ding an sich*), na “completa diversidade entre ideal e real”⁷², já que entre os objetos e nós encontra-se o intelecto. Ligados a esta descoberta primeira e genial estão a separação (*Sonderung*) entre conhecimento a priori e a posteriori (“o *apperçu* de que tempo e espaço são por nós conhecidos a priori”⁷³); a descoberta de que as leis que regem a existência de algo não devem ser deduzidas desta; a separação entre as leis do fenômeno e leis morais (“significação moral das ações humanas”⁷⁴); a distinção entre filosofia dogmática e filosofia crítica bem como a completa demolição da filosofia escolástica e a conseqüente purificação da ciência natural dos conceitos teológicos (de seu “fundo metafísico”); a detalhada refutação da teologia especulativa e das Idéias da razão e a subseqüente eliminação do teísmo da filosofia; a barreira erguida a toda perspectiva eudemonista direta ou indireta ou a tomada deste mundo como o habitat do reino da virtude, etc.

A descoberta fundamental da filosofia teórica de Kant e suas conseqüências epistemológicas mais relevantes têm, segundo Schopenhauer, suas raízes nas obras de Locke, Leibniz, Berkeley, Hume e Wolff⁷⁵. A pergunta lockeana pelas origens dos conceitos e sua

⁷¹ Isso tornou-se bastante claro, para os estudiosos brasileiros da obra schopenhaueriana, após o pioneiro e fundamental trabalho da Prof^a Maria L. Cacciola sobre o problema do dogmatismo na obra de Schopenhauer. Cf., Cacciola, M. Lucia, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, Cap. I, São Paulo, Edusp, 1994.

⁷² Segundo o autor, nisto residiria a pedra de toque (*Grundzug*) da filosofia kantiana. Cf., *SW*, I, p. 566. Isto é reafirmado em *Sobre o fundamento da moral*, onde Schopenhauer nos diz que: “Mediante a separação entre o *a priori* e o *a posteriori* no conhecimento humano, ele (Kant) fez a descoberta mais brilhante (*glänzendste*) e a mais rica em conseqüência (*folgenreichste*) de que pode vangloriar-se a metafísica”. Cf., *SW*, III, p. 655. Ainda nesta obra, Schopenhauer afirma que o maior (*größtes*) e o mais brilhante (*glänzendes*) mérito (*Verdienst*) de Kant foi ter, a partir da distinção entre fenômeno e coisa em si, conciliado as noções de necessidade e de liberdade. Cf., *Idem*, pp. 704-705.

⁷³ Cf., *SW*, I, p. 604.

⁷⁴ *Idem*, p. 570.

⁷⁵ Segundo Schopenhauer, a filosofia kantiana manteria com a obra destes autores diferentes relações: com Locke, uma relação de *confirmação* e *ampliação*; com Hume, de *correção* e de *uso*; com a de Leibniz-Wolff, uma relação *polêmica* e *destruidora*. Seja como for, são inúmeras as passagens da obra de Schopenhauer em que este procura mostrar as dívidas que a filosofia kantiana teria com estas de seus predecessores. Cf., *SW*, I; *SW*, IV,

descoberta de que eles nunca nos poderiam conduzir para além da experiência - mesmo que o próprio Locke tenha, ainda segundo Schopenhauer, ultrapassado a experiência mediante princípios extraídos desta - e sua separação entre *qualidades primárias* e *secundárias*⁷⁶ dos objetos teriam aberto o caminho para a realização de uma “tendência fundamental (*Haupttendenz*) da filosofia kantiana”⁷⁷, ou seja, para a tese da total distinção entre *real* e *ideal*. Locke, ao abstrair da coisa em si suas *qualidades secundárias* (som, odor, cor, etc), aquilo que os órgãos dos sentidos lhe acrescentam, teria tornado possível a abstração mais radical, kantiana, da participação das funções cerebrais (*Gehirnfunktionen*) neste processo. Desta forma, as qualidades primárias atribuídas pelo inglês às coisas mesmas passam, em Kant, a pertencer apenas ao fenômeno, já que as condições da apreensão de todo e qualquer fenômeno (espaço, tempo e causalidade) devem ser buscadas na nossa faculdade de conhecimento.

Esta fundamental distinção entre fenômeno e coisa em si e a separação que lhe segue entre conhecimento a priori e a posteriori teriam, segundo Schopenhauer, uma raiz bem mais antiga e seria mesmo fruto de intuições profundas presentes na sabedoria hindu e na filosofia platônica⁷⁸. Platão e os indianos teriam conhecido e expresso de forma alegórica, poética e mítica a mesma verdade que Kant: “a índole onírica do mundo inteiro”⁷⁹. A intuição de que o mundo de nossa experiência não possui um verdadeiro ser, de que o mesmo é um incessante devir, de que, portanto, ele é e não é, de que seu conhecimento é ilusório, ou seja, de que a mesma verdade descoberta por Kant já havia sido captada e expressa de outra maneira pela doutrina dos Veda(s) e Puranas, a doutrina de que o verdadeiro mundo está encoberto por um

Fragmentos para a história da filosofia, §13 (*Ainda alguns esclarecimentos sobre a filosofia kantiana*); *SW*, III, *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, cap., II.

⁷⁶ Em seu já clássico livro sobre o papel fundamental desempenhado pelo ceticismo antigo (sobretudo a redescoberta das obras de Sexto, mas igualmente as de D. Laértios, Cícero e Agostinho) na construção da modernidade, Popkin, ao analisar a distinção operada por Gassendi em seus *Exercitationes paradoxicae*, entre as *qualidades aparentes* e as *qualidades reais*, sugere que aí residiria “uma das primeiras formulações da distinção entre qualidades primárias e secundárias na filosofia moderna”. Cf., R. Popkin, *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, Trad. Danilo Marcondes, 2000, p.175.

⁷⁷ Cf., *SW*, IV, p. 109.

⁷⁸ Para Schopenhauer, já encontramos a separação entre saber a priori e a posteriori na obra de Platão. Mais ainda, nesta podemos descobrir a importante tese de que o mundo em que agimos e vivemos é destituído de ser, de verdade e, assim, pode ser comparado a um sonho, uma ilusão. Isto estaria presente não apenas no famoso Livro VII da *República*, mas seria aquilo que Platão teria desejado expressar por meio de sua fundamental noção de *Idéia* e que Schopenhauer pretende encontrar também nas obras, segundo a edição bipontina de 1781-1784: *Philebus*, pp. 216-9, 305-312 (14e-16d; 57c-62c; ; *Parmenid*, pp. 80-90 (130e-135c) ; *Timaeos*, pp. 301-2, 3641-9 (27c-28c); *Epist.* 7^a, pp. 129-136 (340d-344d); *Sophista*, pp. 259-275 (245e-254^a); *Phaedo*, pp. 148-152, 168-175, 178-182, 188-191, 226-238 (65b-67b, 74a-77a, 78b-80b, 82d-83e, 99d-105b); *Politicus*, pp. 63-4 (285a-286a); *Cratylus*, pp. 345-47 (439c-440d); *Phaedrus*, pp. 322-3 (247a-247e); *Theatet*, p.143 (186a-186c); *Sympos*, pp. 237-249 (206b-212a). Cf., Schopenhauer, *Metafísica do belo*, São Paulo, Unesp, 2001, p. 32, Trad. Jair Barboza.

⁷⁹ Justamente por isso estariam para a filosofia kantiana como os pitagóricos Hiketas, Filolao e Aristarco estão para Copérnico. Cf., *SW*, I, p. 567.

véu, o véu de Maia. Na verdade, Schopenhauer propõe que esta sabedoria também poderia ser encontrada em Pitágoras, em toda a filosofia da *Escola eleata* (*ganze Philosophie der Eleatischen Schule*), em Plotino, Escoto Erígena, na mística inspirada dos *sufis* (*begeisterte Mystik der Sufis*), em Giordano Bruno, em Spinoza, no misticismo cristão (Jacob Böehme), na filosofia eclética de Schelling (*ekletische Philosophie Schellings*)⁸⁰, etc. Segundo ele, no entanto, a aproximação entre a sabedoria oriental, a filosofia platônica e o pensamento de Kant, aproximar-se-iam não apenas do ponto de vista teórico-especulativo, mas também no terreno da ética e da moral. Como nos diz o autor de *O mundo*:

aquela doutrina kantiana do caráter inteligível e empírico é uma intuição (*Einsicht*) elevada a uma clareza abstrata (*abstrakten Deutlichkeit*) que já Platão tinha tido; porém, por não ter ele reconhecido a idealidade do tempo, apenas pôde interpretá-la de forma temporal (*in zeitlicher Form*), de modo meramente mítico (*bloß mytisch*), e ligando-a à metempsicose⁸¹.

Mas isto não é tudo, pois mediante a interpretação do segundo livro, capítulo oitavo e parágrafos 37-40, das duas *Églogas* (*Eklogen*), de Porfírio, bem como do décimo livro da *República* de Platão, Schopenhauer chegará à conclusão de que o mito platônico da metempsicose pode ser visto (*angesehen werden kann*) não apenas como uma alegoria (*Allegorie*) da doutrina kantiana do caráter inteligível e empírico, esta construída com toda sua reconhecida pureza abstrata (*abstrakten Reinheit*), mas, que a própria teoria de Platão já fora “adquirida, no essencial (*im wesentlichen*), séculos antes” e que, segundo Porfírio, “Platão a recebeu dos egípcios”. Entretanto, o que é mais surpreendente ainda, conclui Schopenhauer: “ela já está presente (*liegt sie*) na doutrina da metempsicose do Bramanismo, da qual provém, com alta probabilidade, a sabedoria dos sacerdotes egípcios”⁸². Vê-se, assim, que não apenas no horizonte da teoria Schopenhauer pretende aproximar a sabedoria oriental, a filosofia platônica e a especulação kantiana, mas também no terreno da assim chamada razão prática. Claro que a legitimidade de semelhante tentativa permanece aqui em aberto⁸³.

Portanto, se a base de toda a filosofia kantiana, sua alma (*Seele*) e seu maior mérito (*allergrößtes Verdienst*) é ter expressado numa *linguagem filosófica* e por meio de *argumentos rigorosos*, esta *sabedoria* milenar: o caráter onírico do mundo, então talvez se possa arriscar que, conforme a leitura de Schopenhauer: 1) não haveria, quanto ao essencial,

⁸⁰ Cf., *Sobre o fundamento da moral*, SW, III, pp.805-807.

⁸¹ Cf., *Idem*, SW, III, p.708.

⁸² Cf., *Ibidem*, p.709.

⁸³ Permanece em aberto devido ao fato de não tratarmos, neste trabalho, das articulações de nossa hipótese no âmbito moral, pelas razões que ficarão claras ao longo de nosso texto. Futuramente, caso nossa tese tenha sentido e, quiçá, valor, desenvolveremos as implicações referentes à ética.

uma ruptura radical, uma descoberta verdadeiramente original na filosofia kantiana, uma vez que a mesma verdade já era conhecida, ainda que de maneira não propriamente filosófica, pelo menos por Platão e pela sabedoria milenar dos hindus; 2) o coração da filosofia kantiana não residiria em sua teoria do conhecimento, nem em uma fundamentação transcendental das condições subjetivas de possibilidade da experiência humana dos fenômenos e, portanto, do conhecimento científico, mas, sim, numa exposição calma, sóbria e filosófico-demonstrativa de uma verdade que, no limite, diria respeito, apontaria e significaria algo em relação à essência do mundo; 3) o estudo das faculdades do conhecimento humano empreendido por Kant pretenderia, em última instância, o conhecimento dos mecanismos pelos quais e com os quais os seres humanos instituiriam o mundo objetivo como uma fantasmagoria; 4) Schopenhauer, de fato, afirma que toda a *filosofia* ocidental desconheceu esta verdade acerca do caráter ilusório e onírico do mundo, mas não que todo *saber*, toda *forma de sabedoria* no ocidente tenha desconhecido tal verdade iniludível; isto implicaria, então, que o maior mérito kantiano seria o de ter pela primeira vez descoberto as condições, filosoficamente originais, da *expressabilidade rigorosa* de uma verdade milenarmente conhecida por uma certa tradição⁸⁴. Como nos diz Schopenhauer, no que tange à articulação entre filosofia transcendental e semelhante sabedoria imemorial, somente a primeira pode demonstrar a verdade latente na segunda:

Todavia a demonstração rigorosa (*strengere Beweis*) disto (o caráter apenas aparente [*scheinbar*] da multiplicidade fenomênica) somente pode ser realizada a partir da doutrina de Kant (*aus Kants Lehre*), conforme feito acima, embora o próprio Kant não o tenha feito (*obwohl Kant selbst dies nicht getan hat*), fornecendo, à maneira de um orador esperto, tão somente as premissas (*Prämissen*) e deixando aos ouvintes a alegria de extrair a conclusão (*Konklusion*)⁸⁵.

Somente a filosofia transcendental estaria, portanto, em condições de demonstrar as razões pelas quais a única e suprema realidade, a mais íntima e verdadeira essência das coisas estaria para sempre inacessível ao conhecimento objetivo. Somente ela poderia apresentar clara e rigorosamente os argumentos corretos mediante os quais a obra de Maia hindu e o mundo das sombras platônico (sempre segundo Schopenhauer) seriam não passíveis de

⁸⁴ Como diz Schopenhauer, Kant foi o primeiro a despertar tal verdade de seu sonho, transformando o discurso dos antigos em filosofia rigorosa e ancorada na instância correta, isto é, o sujeito: “Alle vorhergehend okzidentalische Philosophie, gegen die Kantische als unsäglich plump erscheinend, hatte jene Wahrheit verkannt und eben daher eigentlich immer wie im Traume geredet. Erst Kant weckte sie plötzlich aus diesem; daher auch nannten die letzten Schläfer (Mendelssohn) ihn den Alleszermalmer.” Cf., *SW*, I, p. 567.

⁸⁵ Cf., *Sobre o fundamento da moral*, *SW*, III, p.807.

“formatação” pelo sujeito de conhecimento. Isto não implicaria, por outro lado, como pretende Kathleen Higgins, que Schopenhauer estaria propondo algum tipo de síntese (*grand synthesis*)⁸⁶ entre estas posturas, de resto filosoficamente tão díspares, conforme ele, igualmente, não cessou de reconhecer. Em uma palavra: a primeira *Crítica* tornaria possível, ao mesmo tempo, explicar os motivos pelos quais a razão desemboca em antinomias quando usada de modo transcendente, mas, por outro lado, a compreensão de tais limites ajudaria na descoberta do verdadeiro lugar do mistério. Assim, não se deveria reduzir a primeira *Crítica* a seu resultado positivo: garantir as condições da objetividade do saber da ciência, como pretendeu Cohen. O ensinamento de Kant teria tornado possível, por um lado, a superação/rejeição de todo realismo ingênuo e, por outro, a intelecção (*Einsicht*) de que o princípio (*Anfang*) e o fim (*Ende*) do mundo devem ser buscados dentro de nós mesmos, e não em um além do mundo, fora deste. Teríamos aprendido com Kant, pois, a superar todo dogmatismo realista ou idealista⁸⁷, uma vez que o mundo de nossa experiência seria tão condicionado pelo sujeito quanto pelo objeto, já que a forma primeira e fundamental de todo fenômeno, de toda representação não está nem no sujeito nem no objeto, mas constitui-se como limite comum a ambos, disso se seguindo a total impossibilidade de, por meio da representação, atingirmos e conhecermos a natureza mais íntima quer do sujeito, quer do objeto⁸⁸. Daí, nesse sentido, poder-se compreender a posição de Schopenhauer, de que o resultado da *Crítica da razão pura* ser quase sempre negativo⁸⁹.

Duas coisas nos parecem fundamentais aqui: primeiro, que a posição de distanciamento em relação a Kant não deve ser buscada e não pode ser plenamente compreendida se a procuramos apenas em território especulativo, teórico-metodológico;

⁸⁶ Cf., Kathleen M. Higgins, Arthur Schopenhauer, in: Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins (Editors): *Routledge History of Philosophy. Volume VI. The Age of German Idealism*: London and New York, 2004. p. 334.

⁸⁷ Apresentaremos e discutiremos mais a frente as críticas e as razões com as quais Schopenhauer pretende ter superado todo dogmatismo, quer de matiz realista, quer idealista.

⁸⁸ Na verdade, como mostraremos posteriormente, existem a *forma geral da representação* (ser objeto para um sujeito e ser sujeito que conhece objetos) e as *formas secundárias da representação* (espaço, tempo e causalidade); a primeira sendo o limite comum a sujeito e objeto e as segundas presentes no cérebro do sujeito cognoscente. Portanto, qualquer tentativa de “dedução” de um destes pólos a partir do outro dogmatizaria a filosofia e implicaria um retorno à época pré-crítica. Mais ainda, qualquer insistência na derivação de um incondicionado a partir desta *forma geral da representação*, também redundaria em um retorno ao antigo dogmatismo das provas da existência de Deus. Aqui, as intenções de Schopenhauer já se deixam vislumbrar: construir uma metafísica que não resulte no dogmatismo do idealismo alemão, que pretende apreender o incondicionado diretamente pelo entendimento ou pela razão, nem no dogmatismo teísta fundado nas provas ontológica, cosmológica ou físico-teológica da existência de Deus, já supostamente eliminadas pela “operação de catarata” kantiana na sua primeira *Crítica*. Em uma palavra: que não retorne aos dogmatismos realista ou idealista, quer de feição escolástica, quer moderna.

⁸⁹ Cf., *SW*, I, 575.

segundo, que não se deve menosprezar o papel central que o embate com Kant desempenha na construção da filosofia de Schopenhauer. Quer-se dizer, por exemplo, que a crítica schopenhaueriana à noção de metafísica de Kant e a necessidade, disso derivada, de se encontrar uma (nova?) chave para a compreensão do sentido moral do mundo, não podem ser satisfatoriamente assimiladas a partir de um ponto de vista epistemológico ou ontológico⁹⁰. É preciso, como pretende Riconda, não esquecer nunca que aqui, como em geral na filosofia de Schopenhauer, este pretende conciliar filosofia e visão de mundo (*Weltanschauung*)⁹¹. Segundo Riconda, não se trata de ler Platão com óculos kantianos, mas sim de levar em consideração, de forma séria, a verdade do platonismo e a filosofia teórica de Kant. Isto, em tese, apesar de chocante, poderia ser tentado desde que se compreenda bem de que se trata. Será igualmente importante, como veremos no terceiro capítulo, constatar que a noção de metafísica não é unívoca em Kant; que há, pelo menos, quatro sentidos ou perspectivas a partir das quais se pode tentar apreender o que o filósofo de Königsberg entendia por metafísica.

Para Riconda, tratar-se-ia de uma tentativa de conciliação entre uma ontologia pré-crítica e uma epistemologia crítica. Apesar de tal leitura fazer sentido, pensamos tratar-se mais de uma tentativa de conciliação entre *filosofia* e *sabedoria* (no sentido em que Schopenhauer a entende), não entre duas disciplinas filosóficas (no interior da filosofia), portanto, mais entre a filosofia e seu limite, seu indizível. Como veremos na segunda parte deste trabalho, somente mediante uma correta distinção entre **ser** objetivo e subjetivo e entre uma **consideração** subjetiva e objetiva, é que se poderá diferenciar a epistemologia, ontologia e metafísica na obra de Schopenhauer. Portanto, acreditamos que seria mais conforme o espírito da filosofia schopenhaueriana, o que apresentaremos na parte II deste trabalho. Em todo caso, isso implicará, como dizíamos, no aparecimento de alguns sérios problemas na filosofia de Schopenhauer; problemas que, na tentativa de solução, não nos parece uma boa estratégia tentar fazer convergir ou aproximar a filosofia do autor de *O mundo* àquelas que lhe são, segundo Schopenhauer, espiritualmente distantes. Voltaremos a esse tema; estamos por ora, apenas *a caminho de O mundo*.

Em segundo lugar, também aqui, na relação polêmica com Kant, encontrar-se-ia o argumento de Schopenhauer para rejeitar, praticamente em bloco, toda a filosofia escolástica. Na verdade, ao que parece, a leitura do autor de *O mundo* da história da filosofia escolástica

⁹⁰ Na segunda parte deste trabalho, tentaremos operar uma distinção entre epistemologia, ontologia e metafísica na obra de Schopenhauer, o que tornará mais clara a posição assumida por nós aqui.

⁹¹ Cf., G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'occidente*, Milão, Mursia (Gruppo Editoriale), 1986.

não leva na devida conta os conteúdos mesmos desta tradição, uma vez que o que lhe interessa é, sobretudo, a relação entre filosofia e teologia no pensamento medieval, ou ainda a dependência da primeira quanto à segunda⁹². Daí, apesar das críticas que fará a Bruno, Descartes e Spinoza, considera-os como verdadeiramente grandes pelo fato de terem tentado emancipar a filosofia da teologia.

Em todo caso, um dos critérios que utilizamos para compreender o papel de outras filosofias na construção da obra de Schopenhauer é a maneira pela qual ele cita suas fontes. A maneira como ele cita a obra de Kant é única, absolutamente inigualável, o que mostra a dinâmica da constituição de suas próprias teses, independentemente do fato, claro, de ele ter razão em suas interpretações dos filósofos com os quais dialoga; além disso, a citação das intuições platônicas e orientais são quase sempre feitas como critério de confirmação de seus pontos de chegada, de suas conclusões; nas citações dos demais, quase nunca o encontramos procedendo desta maneira. O que lhe parece fundamental em Kant, não é, *rigorosamente*, a distinção operada por este, entre fenômenos e coisa em si, mas que se possa tematizar tal separação como *toto genere*; a tensão entre filosofia e sabedoria nunca desaparecerá, mas aquela distinção tornará possível uma certa articulação entre *explicação* e *compreensão*, *conhecimento* e *interpretação* capaz de, por meio da *analogia* ou *passagem* entre ambas, procurar pela *significação das representações*.

Alguns autores realistas estavam certos, sem dúvida, em sua compreensão do sentido do mundo, por exemplo, mas isto não implica que eles estavam, filosoficamente, corretos, nem que suas ontologias devam ser continuadas e seguidas, *Crítica da razão pura* impede, mas suas metafísicas exibem e espelham algo de verdadeiro e fundamental, mesmo que suas ontologias pré-críticas os tenham impedido de expressá-las de forma rigorosa, ou seja, transcendentalmente rigorosas. É assim que Schopenhauer pode afirmar tanto que Anaxágoras é seu antípoda filosófico como o elogia em outra ocasião; a mesma coisa com Aristóteles, Plotino, Suarez, Descartes e outros. Quando Schopenhauer diferencia, no segundo volume dos *Parerga*, o erudito (*Gelehrt*) e o filósofo de livros (*Bücherphilosoph*) daquele que pensa por si mesmo (*Selbstdenker*), ele afirma que todos os que pensam por si mesmos, coincidem naquilo que é mais relevante, sua divergência se dando unicamente na diversidade (*Verschiedenheit*) dos pontos de vista (*nur aus der des Standpunktes*). O mais importante surge quando ele nos diz que:

⁹² Quando discutirmos a problemática noção de matéria (*Stoff*; *Materie*) na obra de Schopenhauer, discutiremos o alcance das tentativas de aproximar a filosofia deste àquela dos escolásticos, sobretudo da de Tomás e Suarez. Em todo caso, a posição explícita de Schopenhauer quanto aos medievais é bastante negativa, à exceção de Bruno. Cf., *SW*, I, pp. 570-3; *SW*, IV, *Fragmentos*, §§ 7-11.

com frequência vacilei (*zaudernd*) em apresentar ao público determinados princípios (*Sätze*) devido a seu caráter paradoxal (*ihrer Paradoxie wegen*) e mais tarde, com satisfeito assombro (*freudigen Erstaunen*), os encontrei expressos em obras antigas de grandes homens⁹³

Difícil saber a quais princípios paradoxais ele se refere nesta passagem. O que importa, entretanto, é que ele se considerava um verdadeiro filósofo, e não apenas um erudito que aprendeu de livros, mas alguém que construiu uma obra a partir de uma compreensão própria e imediata das coisas (*aus eigener unmittelbarer Auffassung der Sache*). Como ele ainda nos diz: “aquele que pensa por si mesmo (*der Selbstdenker*) não chega a conhecer as autoridades a favor de suas opiniões a não ser tardiamente, e então lhe servem unicamente para reforçá-las (*Bekräftigung*) e para a sua própria confirmação (*Stärkung*)”⁹⁴.

Pensamos, assim, que é exatamente isso que Schopenhauer pensava ser o caso quando do encontro de suas teses com aquelas de matriz realista: 1) uma coincidência de fundo (*stimmen...im Grund doch überein*), devido ao fato de que aquilo que é alcançado imediatamente e por si mesmo é sempre o que foi captado objetivamente (*objektiv aufgefaßt haben*), apesar das divergências entre os pontos de vista; 2) uma *confirmação* de algumas de suas teses - mesmo que estas pareçam paradoxais à luz de seu pensamento único - e um *reforço* para estas em obras e autores antigos pertencentes a uma outra tradição de pensamento.

Retornando ao tema, a modernidade filosófica se caracterizaria, entre outras coisas, exatamente por essa pretensão de emancipação da filosofia frente ao saber dos teólogos. É verdade, porém, que Schopenhauer considera, ainda como conseqüência do maior mérito de Kant, ter ajudado a demolir, não apenas as posturas dogmáticas da modernidade, mas também todo realismo escolástico. Este último teria sofrido o mesmo golpe que todo e qualquer dogmatismo quando do aparecimento da visão idealista fundamental (*idealistischen Grundansicht*) a partir da obra teórica de Kant⁹⁵. É isso que autoriza Schopenhauer a chamar de Escolástica a filosofia que vai de Agostinho a Wolff; e a caracterizá-la por sua ausência de “reflexividade” na busca das leis do fenômeno, pela elevação de tais leis ao estatuto de verdades eternas (*aeternae veritates*) e, conseqüentemente, por terminar a identificar a existência fugidia do mundo à sua essência. E, finalmente, por acabar tratando até mesmo os problemas éticos conforme as supostas leis dos fenômenos, então tomadas como absolutas.

⁹³ Cf., *SW*, V, §263, cap. 22, *Pensar por si mesmo*, p.582.

⁹⁴ *Idem*, p.580.

⁹⁵ Cf., *SW*, I, p.573.

Daí que a descoberta kantiana, não propriamente daquelas verdades já conhecidas por hindus e Platão, mas a da filosofia capaz de expressá-las de forma racional, tornou possível a Schopenhauer dizer que “antes de Kant estávamos *no* tempo, agora o tempo está em nós”⁹⁶.

A visão idealista fundamental, acima referida, não apenas teria tornado possível a posição não dogmática (no sentido pré-crítico) de Schopenhauer, como já antecipamos antes, mas teria criado as condições para que Schopenhauer construísse seu conceito de metafísica. É sabido que Kant não eliminou a própria possibilidade de uma metafísica, mas a fez preceder de uma crítica da razão e, com isso, alterou-lhe o sentido tradicional. Não mais pergunta pelo ente enquanto ente ou por Deus, mas pelo “inventário, sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela razão pura” (*Crítica*, AXX). Seja como for, seja pela noção de metafísica dada na *Crítica da razão pura*, seja pela encontrada nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, seja ainda aquela presente nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, o fato é que, por meio desta tomada de posição em relação ao significado da metafísica dado por Kant, Schopenhauer construirá sua metafísica da Vontade, distanciando-se do conceito kantiano de razão e abrindo espaço para, por um lado, o difícil problema da objetivação da Vontade e, por outro, para a existência de uma enigma do/no mundo e, assim, para a busca de sua decifração.

A separação entre fenômeno e coisa em si torna, portanto, realizável aquilo que, segundo nossa leitura da filosofia de Schopenhauer, será considerada, desde Kant, a mais importante contribuição para a filosofia moderna: a separação das questões e perguntas pelo conhecimento do mundo e de suas leis, da pergunta pelo significado ético das ações humanas. Como defendemos neste trabalho, a *explicação* e a *significação* do mundo devem ser objeto de uma rigorosa e necessária distinção⁹⁷. Na verdade, isto já se faz presente quando se procura interpretar, conjuntamente, o maior mérito de Kant e sua consequência mais importante: a separação rigorosa, consciente e completa, entre conhecimento a priori e a posteriori. Para Schopenhauer, isto vai implicar não apenas na distinção entre real e ideal, Vontade e Representação⁹⁸, mas o que é decisivo, a possibilidade de compreender o significado da

⁹⁶ “Vor Kant also waren wir in der Zeit; jetzt ist die Zeit in uns”. Cf., *SW*, I, p. 573.

⁹⁷ Daí Schopenhauer poder atribuir a Kant esta revolucionária descoberta: que da separação entre fenômeno e coisa em si decorre a separação entre a pergunta pelas leis do fenômeno da pergunta pelo significado ético das ações humanas, o qual, por sua vez, concerne imediatamente à coisa em si. Diz Schopenhauer: “Kant,..., sonderte die unleugbare große ethische Bedeutsamkeit der Handlungen ganz ab von der Erscheinung und deren Gesetzen und zeigte jene als unmittelbar das Ding an sich, das innerste Wesen der Welt betreffend, wogegen diese, d.h., Zeit und Raum und alles, was sie erfüllt und in ihnen nach dem Kausalgesetz sich ordnet, als bestand –und wesenloser Traum anzusehn sind”. Cf., *SW*, I, p. 574.

⁹⁸ Na verdade, à distinção entre *Real* e *Ideal* não corresponde a existente entre *Vontade* e *Representação*, pois o *Real* pode ser concebido tanto em seu **ser objetivo** (Representação) quanto em seu **ser subjetivo** (Vontade) e, assim, tanto está sujeito a uma **consideração objetiva** como a uma *subjetiva*, ambas situadas no plano da

representação através da Vontade. Não nos parece que se trate apenas de poder explicar um pelo outro ou de esclarecer a Representação mediante a Vontade, porém mais do que isso: que por meio da Vontade - ou de uma de suas objetivações, nosso próprio corpo - pode-se ter acesso ao sentido, ao significado do conhecimento humano, da representação. São inúmeras as passagens relevantes, sobretudo no início do segundo livro de *O mundo* e nos capítulos correspondentes nos *Complementos*, em que Schopenhauer se expressa dessa maneira, isto é, por meio de uma distinção entre conhecer e significar. Quando tratarmos da transição (*Übertragen*) da Representação para a Vontade e da Metafísica da Natureza, retomaremos esse aspecto do problema da relação entre ambas na obra de Schopenhauer⁹⁹.

Não obstante as dúvidas e aproximações, Schopenhauer identifica três fontes das quais proviriam os principais problemas da filosofia kantiana: 1) o resultado meramente negativo (*nur negativ*) a que chegou a primeira *Crítica* kantiana, não chegando a estabelecer um sistema novo e acabado (*vollständiges neues System*); 2) a insegurança quanto ao verdadeiro agente da revolução empreendida por Kant na filosofia, a incerteza quanto àquilo (*was*) que se deveria responsabilizar pelo aspecto grandioso da filosofia kantiana; 3) A unilateralidade da filosofia transcendental. Passemos, então, às considerações gerais acerca dos limites da filosofia teórica de Kant, segundo Schopenhauer.

O primeiro grande problema diagnosticado por Schopenhauer na filosofia teórica de Kant reside, nada mais nada menos, em seu pensamento fundamental (*Grundgedank*), sobre o qual se constrói todo o edifício da *Crítica* da razão: trata-se da própria possibilidade da metafísica. Em última instância, aqui se decide o estatuto dogmático ou crítico de uma filosofia. Segundo Schopenhauer, neste ponto crucial, Kant teria seguido o dogmatismo de seus predecessores (sobretudo Wolff) ao aceitar, já no §1 dos *Prolegômenos*¹⁰⁰, que a metafísica, como saber daquilo que deve se encontrar para além de toda experiência possível,

Representação, quanto a uma compreensão de seu ser subjetivo, no plano metafísico. Sobre isto nos debruçaremos na segunda parte deste trabalho.

⁹⁹ Em todo caso, é também nesse sentido que se podem compreender as críticas Schopenhauerianas a Schelling, na forma de conceber a relação entre real e ideal, intuição e conceito, a priori e a posteriori, etc.

¹⁰⁰ Cf., I. Kant, *Prolegômenos a toda metafísica futura*, Lisboa, Ed. 70, 2001. Trad. Artur Morão. É sabido que, tanto na *Crítica da razão pura* quanto nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Kant fornece definições do que entende por metafísica. Daí que, como dissemos acima, metafísica é entendida como o inventário sistemático e ordenado dos princípios da razão pura (*Crítica*, AXX); o sistema de conhecimentos que, depurados pelo novo método fornecido pela *Crítica* (entendida, assim, como *Propedêutica*), terá uma utilidade negativa (conhecimento dos limites do uso teórico da razão) e uma positiva (possibilidade do uso prático-moral da razão para além dos limites da sensibilidade) e, neste sentido, estará imune ao materialismo, fatalismo, ateísmo, idealismo, ceticismo e fanatismo (*Crítica*, BXXXV); como, nos *Princípios*, metafísica - ou filosofia pura - é definida, no *Prefácio*, como “o puro conhecimento racional a partir de simples conceitos”. Metafísica é ainda entendida como *disposição natural* do homem. Nessas definições parece que o essencial permaneceria, para Schopenhauer, a saber, a impossibilidade, mesmo o absurdo, de se pretender, kantianamente, construir uma metafísica imanente e ancorada no ponto justo de contato (*Rechtspunkt*) entre a experiência externa e interna.

jamais poderia ser alcançada através de princípios, eles mesmos extraídos da experiência. Em outros termos, caso se conceba a metafísica como uma forma de conhecimento acerca daquilo que transcende a experiência, então, por princípio, estaria fadada ao fracasso toda e qualquer tentativa de construção de uma metafísica a partir da experiência. Ora, como para Kant a razão pode encontrar em si mesma princípios independentes de toda experiência, mas que, não obstante, não podem lhe propiciar nenhum conhecimento daquilo que estaria situado para além da experiência, então a metafísica seria, para ele, segundo Schopenhauer, simplesmente impossível. Como tais princípios da razão não são determinações ontológicas das coisas mesmas (*aeternae veritates*), mas simples formas de nosso intelecto; condição não das coisas enquanto tais, mas da mera possibilidade do conhecimento humano dos objetos, então a partir deles não se pode erguer nenhum edifício metafísico.

Todo o problema parece residir no fato de que Schopenhauer não distinguiu, com precisão, as diferentes significações da noção de metafísica em Kant. Em síntese, Kant parece entender por metafísica: a *metafísica geral (ontologia)*; a *metafísica especial*; a *metafísica como disposição natural*; e a *metafísica como sistema da razão pura*. Schopenhauer não faz estas distinções e, assim, torna possível sua crítica a Kant, mas por isso paga um certo preço. Discutiremos isso com mais sutileza quando apresentarmos nossa posição em relação aos pontos de contato entre as filosofias de Kant e Schopenhauer. Por enquanto estamos apenas tentando seguir e apresentar a posição de Schopenhauer em relação à filosofia teórica de Kant.

Para Schopenhauer, no entanto, estamos aqui diante de uma petição de princípio (*petitio principii*), uma vez que se teria primeiro que demonstrar que a metafísica deve, necessariamente, ser concebida como um saber cuja fonte não poderia jamais ser empírica. O pressuposto kantiano de que toda metafísica deve ser entendida como saber daquilo que se situa para além da experiência teria como fundamento apenas a definição nominal, etimológica do termo metafísica.

Em todo caso, para Schopenhauer o mundo, com ou sem metafísica - em sentido kantiano -, permanece um enigma (*Rätsel*), havendo divergência apenas acerca da chave (*Schlüssel*) - ou de sua inexistência - que resolveria tal enigma. Entretanto, pressupor, sem nenhum exame crítico, que tal enigma não poderia ser solucionado a partir da experiência, da “compreensão do mundo mesmo“, é antes de tudo uma precipitação. Ao contrário, para Schopenhauer podemos, sim, solucionar tal enigma por meio do “entrelaçamento adequado e executado no ponto certo” da experiência interna e externa. Isto, porém, vai significar que é

possível decifrar o mistério (sentido) do mundo¹⁰¹, mas não chegaremos jamais a uma explicação ou compreensão exaustiva, conclusiva de sua existência. É impossível a superação radical da finitude e da imanência a que tudo está submetido. A finitude em questão, porém, não deve ser concebida nem como uma simples constatação empírico-antropológica das limitações do sujeito concreto, nem como um mero resultado das análises da filosofia transcendental, mas como algo a priori inscrito na estrutura transcendental do sujeito para quem, portanto, o absoluto será desde sempre inexplicável (incognoscível), embora simbolizável ou compreensível. Ao contrário dos modernos, como por exemplo Descartes, o absoluto não é dado de saída e limita a finitude, mas a finitude é primeira e, assim, torna todo absoluto (objeto de uma *Idéia*, conforme Kant) problemático por princípio¹⁰². Schopenhauer quer, assim, construir uma metafísica que fique equidistante, por um lado, da onisciência dogmática dos escolásticos e dos modernos e, por outro, do desespero e do negativismo da primeira *Crítica*, a qual é, para ele, apesar dos seus elogiáveis méritos: insuficiente, obscura, pouco clara e indeterminada. Mas fica então o problema: como construir uma Metafísica da Natureza que seja imanente, empírica e, não obstante, dogmática¹⁰³?

Poderíamos resumir esta primeira crítica schopenhaueriana à filosofia kantiana diferenciando as convergências das divergências entre Kant e os filósofos dogmáticos seus predecessores e, ao mesmo tempo, apontando em que sentido a posição de Schopenhauer ficaria a meio caminho entre a “onisciência dogmática” e o “desespero” em que desembocaria a primeira *Crítica*. Por um lado: 1) Kant e os dogmáticos aceitariam a tese de que a metafísica deve ser um “conhecimento” a partir de princípios puros e a priori; 2) não é possível constituir

¹⁰¹ É bem verdade que nos *Complementos* ao primeiro livro de *O mundo*, Schopenhauer afirma, com relação à importância do mal, da maldade e da morte como constitutivos do assombro que impulsiona à filosofia, que “não somente que o mundo exista senão, em maior medida, que seja tão triste, constitui o *punctum pruriens* da metafísica, o problema que cria no homem uma inquietude que nem o ceticismo, nem o criticismo podem apaziguar”. Cf., *SW*, II, p. 223.

¹⁰² Posição que parece ser defendida por Luc Ferry. Cf., L. Ferry, *Kant. Uma leitura das três “Críticas”*, Rio de Janeiro, Difel, pp. 225-6

¹⁰³ Conforme Schopenhauer, “a solução do enigma do mundo (*die Lösung des Rätsels der Welt*) tem que provir do próprio mundo (*aus dem...hervorgehn muß*); que, portanto, a **tarefa da metafísica** (*Aufgabe der Metaphysik*) não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta (*dasteht*), mas **compreendê-la a partir de seu fundamento** (*sie von Grund aus zu verstehen*), pois a experiência, externa e interna, é sem dúvida nenhuma, a fonte principal (*Hauptquelle*) de todo conhecimento; que, por isso, só é possível a solução do enigma do mundo através do entrelaçamento, adequado e executado no ponto certo, da experiência externa com a interna e pela ligação, obtida através disso, (...), se bem que apenas no interior de certos limites que são inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal modo que chegamos ao entendimento correto do mundo mesmo sem atingir uma explicação conclusiva de sua existência, que suprima todos os problemas posteriores”. *Grifo nosso*. Cf., *SW*, I, p.578. Diz ainda que: “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, mas apenas esclarecem o que ele é, já que o decompõe em suas partes componentes”. Cf., *SW*, IV, *Fragmentos para a história da filosofia*, p.162, ; *SW*, II, caps. 1 e 17.

uma metafísica a partir de princípios ancorados na experiência; 3) existem, sim, princípios da razão não oriundos, portanto, da experiência. Por outro lado: para Kant, tais princípios são formas da nossa faculdade cognoscitiva; já para os filósofos pré-críticos aqueles seriam, antes, formas das coisas mesmas. Para Schopenhauer, no entanto, talvez seja possível uma metafísica que, apesar de não pretender ir além da experiência, possa constituir-se: 1) através de uma compreensão profunda do mundo mesmo (*aus dem gründlichen Verständnis der Welt selbst*); 2) mediante a conexão adequada entre a experiência interna e a externa; 3) por meio da distinção entre explanação e significação, ou seja, mediante um método que permita encontrar o significado do mundo, mesmo que dentro de certos limites, mas num *topos toto genere* diferente daquele reservado ao reino das causalidades¹⁰⁴.

Caso estejamos certos em interpretar o grande mérito de Kant, explicitamente destacado por Schopenhauer, como radicando, fundamentalmente, na descoberta da maneira transcendental de pensar e expor os *limites* daquilo que se pode *conhecer* com rigor e, portanto, deixando de todo intocado o conjunto das verdades já conhecidas pela sabedoria indiana e pela filosofia platônica, então, um dos principais problemas da metafísica seria: como se ocupar daquilo que o próprio método transcendental deixa impensado, a saber, o sentido, o significado do nosso conhecimento e, vale dizer, do próprio mundo? Se a revolução kantiana pretendeu superar todo dogmatismo anterior, ela ainda deixou espaço, pelo menos no entender de Schopenhauer, para uma outra forma de dogmatismo, um *dogmatismo imanente*, não construído *a partir de* conceitos mas *por meio destes* e que tem por preocupação fundamental o significado de nossas ações no mundo e o fato desse ser, não simplesmente, algo existente, mas tão triste e repleto de sofrimento. Metafísica que, fundamentalmente, deve

¹⁰⁴ Todo o problema, segundo Schopenhauer, residiria na aceitação, tanto por filósofos pré-críticos como pelo próprio Kant, da identidade entre metafísica e conhecimento a priori. Assim, se a “solução” dogmática para o enigma do mundo é insustentável ou destituída de sentido, isso se deve ao fato de que aquela não levou em consideração a possibilidade de semelhante enigma poder ser solucionado a partir do estofo (*Stoff*) mesmo do mundo; de maneira semelhante, se quiséssemos pensar uma saída mediante a filosofia transcendental kantiana a “solução” teria que ser meramente formal, uma vez que fechamos de início a única porta por meio da qual poderíamos ter acesso ao significado do mundo: a *experiência*. Desta forma, para Schopenhauer, se o a priori dos antigos é insípido, o kantiano é inútil, pois para os primeiros o mundo não basta, já que somente “fora” deste seria possível encontrar uma significação para sua existência; por outro lado, a partir de Kant o que se tem é muito pouco para a solução do enigma em questão, a mera forma vazia é incapaz de dar conta daquilo que importaria fazer, a saber, “a adequada conexão, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí realizada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, portanto, de tal maneira que alcançamos a correta compreensão do mundo mesmo sem, no entanto, atingirmos uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores”. Cf., *SW*, I, p. 578. O fundamental, entretanto, é não perder de vista que o *enigma* do mundo somente aparece para uma filosofia como a de Schopenhauer, isto é, uma filosofia que interpreta a separação kantiana entre fenômeno e coisa em si e a distinção entre a priori e a posteriori da maneira como indicamos acima: como passo determinante para sua metafísica da Vontade e, assim, para poder interpretar o significado da representação a partir da Vontade. Metafísica, essa, formulada e concebida diferentemente da kantiana.

desdobrar-se, pela exigência de um *pensamento único*, em Metafísica da Natureza, Metafísica do Belo e Metafísica dos Costumes, bem como em suas articulações mútuas e todos os problemas daí advindos¹⁰⁵. Em todo caso, isso será discutido somente quando tratarmos da relação entre os “dois lados” do mundo, as duas maneiras pelas quais podemos conhecê-lo, por um lado, e compreendê-lo, por outro, vale dizer, o mundo como *Representação* e o mundo como *Vontade*.

Entretanto, já aqui é importante lembrar que, para Kant, conforme aprendemos na *Lógica*, a metafísica é a “filosofia propriamente dita, a verdadeira filosofia” (*Und doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie*)¹⁰⁶. Na verdade, como lemos no *Prefácio* (AX) de 1781 à primeira *Crítica*, tanto o dogmatismo quanto o enfado (*Überdruß*) e o indiferentismo (*Indifferentism*), quando se trata de metafísica, são igualmente censuráveis. Todo o problema, como se verá adiante, reside na insistência kantiana em construir uma metafísica ancorada: 1) fundamentalmente, na razão, sobretudo e mais importante, numa suposta *razão pura prática* ou, melhor, numa certa articulação entre a *razão pura teórica* e a *razão pura prática*: metafísica como *sistema da razão pura*; 2) em *princípios* que todo ser humano, enquanto marcado por sua *natureza racional*, deve poder encontrar em si mesmo e, com respeito aos mesmos, portanto em sua *autonomia*, reconhecer, tanto em si como na humanidade em geral, a existência de máximas que devem ser desejadas como *leis* imperativas subjacentes a toda ação que se pretenda moral. Ora, se para Schopenhauer a natureza humana não é da ordem da razão, então, no mínimo, toda fundamentação da metafísica dos costumes e, no limite, a própria metafísica deverá ser pensada em outros moldes.

Permanecendo nas considerações críticas gerais à parte teórica da filosofia kantiana, Schopenhauer distingue aquilo que seria o estilo - esta fisionomia do espírito (*Physiognomie des Geistes*) - e as motivações não filosóficas de seu mestre, as quais seriam, entre outras coisas, responsáveis por boa parte das obscuridades, indeterminações e mesmo deslizes na exposição e na compreensão de alguns problemas fundamentais de sua, de resto, imortal contribuição ao pensamento filosófico. Trata-se da tensão entre o estilo kantiano como “marca de um espírito superior”, como manifestação de uma “força de pensamento incomum”, de uma “secura brilhante” e da demonstração singular de intimidade com o mundo dos conceitos, por um lado, e da presença, igualmente surpreendente, de uma exposição por

¹⁰⁵ Cf., *SW*, V, cap.1, *Sobre a filosofia e seu método*, p.27. Cf., tb, *Sobre o fundamento da moral*, *SW*, III, p.635.

¹⁰⁶ Cf., I., Kant, *Log.*, Ak.32, In: *Manual dos cursos de lógica geral*. Edição bilingüe: alemão e português. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. Campinas, SP, Editora Unicamp, 2006, pp.66-67.

vezes “indeterminada”, “pouco distinta”, “insuficiente” e “obscura”, por outro. A que se deve isso? A resposta de Schopenhauer nos parece ao mesmo tempo engenhosa e surpreendente: deve-se ao amor de Kant pela simetria¹⁰⁷.

Segundo Schopenhauer, a falta de simplicidade e de ingenuidade dos antigos seria facilmente visível na *Crítica da razão pura* de Kant, notadamente na lógica transcendental, na dedução a priori das categorias do entendimento e no esquematismo transcendental. Tratar-se-ia, segundo ele, da assunção e manifestação do estilo gótico em filosofia. A paixão pela ordenação da multiplicidade e pela repetição exaustiva dos mesmos princípios de organização teria conduzido Kant a assumir a simetria como “fio condutor de toda sabedoria”¹⁰⁸ e a perseguir com singular persistência “um sistema simétrico, lógico” sem a devida desconfiança crítica de, se assim procedendo, perderia ou não o contato com a realidade que esse “sistema” teria o papel de explicar. Schopenhauer chega mesmo a chamar este amor pela simetria de “método simétrico-arquitetônico” (*architektonisch-symmetrischen Methode*)¹⁰⁹ por ele ter conduzido Kant a perseguir a simetria e não propriamente os objetos de que tratava. Tudo isso poderia parecer apenas mais uma provocação schopenhaueriana se este não se dispusesse a mostrar, minuciosamente, de que modo semelhante paixão metódica teria levado Kant a cometer seus maiores erros: 1) a confusão entre conhecimento intuitivo e abstrato (Entendimento e Razão), conjuntamente com todas as sérias conseqüências daí advindas; 2) a ambigüidade, na melhor das hipóteses, na noção de *objeto* (*Objekt, Gegenstand, Vorstellung*, e mesmo *Ding an sich*), central para uma filosofia que se pretende transcendental; 3) a “dedução” causal da coisa em si e a necessidade da reflexão sobre o *esquema* transcendental. Pontos que passaremos a discutir a seguir.

Conforme Schopenhauer, o método simétrico-arquitetônico adotado, inconscientemente, por Kant, o teria levado, não apenas na *Crítica da razão pura*, a uma verdadeira inversão na lógica requerida para uma correta fundamentação do nosso conhecimento, tanto teórico, quanto prático e estético. Trata-se da insistência kantiana em perseguir uma fundamentação do saber intuitivo partindo de meros conceitos, ou seja, de conhecimentos abstratos, utilizando esse último como *câmara obscura*¹¹⁰ em que aquele

¹⁰⁷ Há trabalhos que apontam para a possibilidade de se interpretar a crítica schopenhaueriana ao suposto apego excessivo de Kant pela simetria como um reflexo, uma conseqüência de sua crítica à noção de unidade do entendimento e de sistema na *Crítica* do filósofo de Königsberg. Sobre isso, Cf., H. J., De Vleeschauwer, *La déduction transcendente dans l'Oeuvre de Kant*, New York, Garland Publishing, 1976.

¹⁰⁸ Schopenhauer fala, de fato, em: fio condutor supremo de toda sabedoria (*obersten Leitfadens zu aller Weisheit*). Cf., *SW*, I, p. 581.

¹⁰⁹ Cf., *SW*, I, p. 652.

¹¹⁰ Cf., *SW*, I, p. 710.

deveria ser fixado. No centro da primeira *Crítica* residiria, sempre segundo Schopenhauer, a confusão kantiana entre saber intuitivo e abstrato, o que teria resultado na estranha divisão/decomposição (*zerfallen*) da razão em teórica e prática, assim como na ambigüidade - por não ter definido rigorosa e claramente o que ele entendia por conceito - das noções de intuição, reflexão, entendimento e, sobretudo, na de objeto; antes de separar tão cuidadosamente os conceitos do entendimento (categorias) dos “conceitos” da razão (idéias), Kant teria terminado ainda por obscurecer as noções centrais de sua filosofia, como as de objeto e sujeito, absolutamente fundamentais para uma filosofia transcendental, subjetivamente mediada¹¹¹.

Nesta crítica schopenhaueriana, há algo mais importante que uma suposta ingenuidade kantiana naquilo que diria respeito às suas intenções mais íntimas e seus pressupostos não declarados. De fato, aqui começa a estrada que conduzirá Schopenhauer a um mundo, teoricamente, desconhecido por aqueles que habitam o território da *Crítica da razão pura*, pois semelhante recusa pelo autor de *O mundo* em seguir neste ponto o filósofo de Königsberg, levá-lo-á a rejeitar o coração da primeira *Crítica*: a *dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento* e, como se não bastasse, quase toda a *dialética transcendental*. A rejeição da *analítica* e *dialética transcendentais* tem por base a concepção schopenhaueriana de *entendimento*, bem como sua noção de *razão*. O que se decide aqui é, nada menos, que o próprio *significado* e *limite* da noção de *experiência*¹¹² e, consequentemente, o conceito de *metafísica*. Trata-se, para Schopenhauer, diferentemente do que fez Kant, de conceber a experiência (interna e externa) como fundamento *imediatamente* (corpo) para a construção da metafísica. Ora, na *Crítica*, tanto a experiência é concebida *mediatamente* como nela está vetada toda e qualquer pretensão de legitimidade a uma metafísica que parta da experiência. É desta forma que a crítica a Kant irá revelar não apenas uma nova concepção de *entendimento* em Schopenhauer mas, a partir do instante em que isto envolve e exige uma diferente concepção de experiência e uma distinta noção de metafísica,

¹¹¹ Esta parece ser também a posição da Prof^a Maria Lúcia Cacciola, em seu artigo sobre as significações e distinções dos saberes intuitivo e abstrato na filosofia de Schopenhauer. Segundo Cacciola: “A estrutura do pensamento kantiano é, pois, rejeitada por Schopenhauer como um retorno ao racionalismo escolástico, que se mostra na supremacia da ordenação lógica do pensamento em relação à efetividade”; ou seja, Kant teria, por fim, privilegiado o saber racional, abstrato, frente ao conhecimento intuitivo. Cf., Maria L. Cacciola, *O intuitivo e abstrato na filosofia de Schopenhauer*, pp. 169-186, in: João Carlos Salles (Org.), *Schopenhauer & o idealismo alemão*, Salvador, Quarteto Editora, 2004.

¹¹² É conhecida, desde Jacobi, Vaihinger, Cohen e Rousset, entre outros, a dificuldade envolvida na significação da noção de *experiência*, já em Kant. No terceiro capítulo deste trabalho, discutiremos, com mais vagar, as ambigüidades presentes no sentido de experiência na primeira *Crítica* kantiana, sobretudo na *Estética transcendental*.

semelhante crítica conduzirá o autor de *O mundo* a uma nova conceituação de *objeto*¹¹³ e, ainda mais importante, a um novo sentido de *sujeito transcendental*¹¹⁴. Sem tais re-significações, Schopenhauer jamais poderia esperar poder encontrar no próprio mundo (*imanência*) a chave metafísica (*acesso/analogia/passagem/trânsito*) para a decifração do enigma (*sentido*) do mundo. Schopenhauer, por outro lado, parece não dar muita atenção ao fato de que, para Kant, conforme lemos na *Refutação do idealismo*, não existe experiência interna sem a externa¹¹⁵.

Seja como for, parece certo que, para Schopenhauer, como de resto para todas as interpretações do kantismo que seguem, de uma forma ou de outra, as críticas de Jacobi, a não distinção clara e precisa entre conhecimento intuitivo e abstrato está na raiz daquilo que seria o mais grave problema na primeira *Crítica* kantiana: a ambigüidade no estatuto da noção de *coisa em si*, e a conseqüente oscilação no sentido do conceito de *objeto*.

Inicialmente, para Schopenhauer, o problema aparece na contradição entre a visão idealista fundamental (*idealistischen Grundansicht*), exposta na primeira edição (1781) da *Crítica da razão pura*, a qual pode ser sintetizada como: nenhum objeto sem sujeito (*kein Objekt ohne Subjekt*); com aquilo que passa a constar a partir da sua segunda edição (1787): a introdução da noção de *coisa em si*, isto é, a maneira como esta é colocada como tentativa de blindagem a todo e qualquer dogmatismo idealista de feição berkeleyana¹¹⁶. Ao tentar

¹¹³ É devido a isso que, para Schopenhauer, aparece como problema central a noção de *corpo* como objeto *imediato* e *mediato*. O significado da noção de *objetividade*, em sua filosofia, é relevantemente diferente daquele com que trabalha Kant. Claro, não apenas a noção de objeto sofre modificação, mas também a de seu correlato, a de sujeito transcendental, ou seja, toda a idéia de experiência, como falamos acima. Tudo isto se liga, direta ou indiretamente, à mudança no sentido das noções de entendimento e razão.

¹¹⁴ Como veremos, se Rousset já via diferentes denominações para o sujeito transcendental em Kant (*apercepção*, *Eu penso*, *consciência de si*, *consciência*), mesmo que este mantenha sempre a mesma significação, em Schopenhauer, por sua vez, teremos: *sujeito cognoscente*, *sujeito volente*, *puro sujeito de conhecimento*, *sujeito puro* e *indivíduo*. Cf., B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité. Autonomie comme devoir et devenir*, Paris, Vrin, 1967. Voltaremos a isso.

¹¹⁵ Segundo Kant, "...mesmo a nossa experiência interna (*unsere innere...Erfahrung*), indubitável para Descartes, somente é possível através (*unter*) do pressuposto (*Voraussetzung*) da experiência externa (*äußere Erfahrung*)". Cf. I. Kant, *KrV*, B275.

¹¹⁶ É sabido que, para Schopenhauer, a fatal contradição entre a pedra de toque da visão crítico-idealista e o realismo pré-crítico, advindo da introdução desastrosa da noção de coisa em si como causa da sensação - como medida profilática ao idealismo dogmático -, deve ser compreendida a partir da segunda edição da *Crítica da razão pura* e, sobretudo, nas cinco edições subseqüentes. Daí Schopenhauer poder afirmar que "... o texto da *Crítica da razão pura*, que circulou do ano de 1787 até 1838, tornou-se um livro desfigurado (*verunstaltet*) e corrompido (*verdorben*), autocontraditório (*widersprechendes*) e cujo sentido, exatamente por isso, não podia ser completamente claro e compreensivo a ninguém.... Que ninguém imagine conhecer a *Crítica da razão pura* e possuir um conceito distinto da filosofia kantiana caso a tenha lido apenas na segunda edição, ou nas seguintes nesta baseadas. Isto é simplesmente impossível (*schlechterdings unmöglich*), pois leu apenas um texto mutilado (*verstümmelten*), corrompido e, em certa medida, inautêntico (*gewissermaßen unechten*)". Cf., *SW*, I, p. 587. Por isso Schopenhauer escreveu ao editor da primeira *Crítica* kantiana, Sr. Prof. Rosenkranz, o qual restabeleceu a forma originária da *Crítica* a partir de 1838, no *Prefácio* ao segundo volume das *Obras completas de Kant*, Cf., *Sobre a fundamentação da moral*, *SW*, III, p.667. Ora, o próprio Kant é quem afirma, no *Prefácio* da segunda edição (1787) (BXXXVII), que não alterou, significativamente, nada nas proposições (*Sätzen*), nas provas

resolver o problema da causa das sensações “captadas” por nossos órgãos dos sentidos, Kant teria postulado a coisa em si como fonte destas afecções e, assim, terminou por vincular a coisa em si à lei de causalidade, tomando esta última como norma da ação da coisa em si em nossa faculdade de sensação¹¹⁷. Como nossas afecções sensíveis deveriam ter alguma causa externa, isto é, como as intuições empíricas teriam que possuir uma causa exterior, e como não podemos postular, como o realismo pré-crítico, a existência de algo no mundo inteiramente independente do sujeito - e, tampouco, que o mundo inteiro seja uma pura invenção deste (idealismo exacerbado) -, então Kant teria acabado por fazer com que a coisa em si pressupusesse a lei de causalidade. Note que a crítica dirige-se apenas ao modo pelo qual Kant “deduziu” a coisa em si, à maneira como ele a pensou e postulou, não à sua postulação mesma, quer dizer, não se trata, para Schopenhauer, de negar a existência da coisa em si, mas sim de rejeitar sua concepção a partir da lei de causalidade a qual, como veremos depois, somente se aplica aos fenômenos, ao nosso conhecimento de fenômenos.

A crítica de Schopenhauer em relação ao estatuto da coisa em si na filosofia de Kant parece sofrer a influência direta de Schulze¹¹⁸, o qual já havia chamado a atenção para a

(*Beweisgründen*), na forma (*Form*) e no conjunto (*Vollständigkeit des Plans*) da *Crítica*. Por isso, comentando a posição schopenhaueriana, de que as supostas mutilações e distorções teriam sido causadas pela idade avançada de Kant e pelo medo da opinião pública (acusação de ateísmo/impiedade), John P. Mahaffy, na *Introdução* à tradução inglesa do livro de Kuno Fischer, ironiza a tese de Schopenhauer dizendo: “A fraqueza da idade é mesmo uma boa desculpa para o homem que, depois disso, escreveu e publicou as *Críticas do juízo* e da *Razão prática*, e o tratado sobre a *Religião nos limites da razão pura*! O medo dos homens era de fato muito forte no homem que estava à época preparando este último tratado, e que não alterou uma só palavra na sua refutação de toda teologia especulativa!” Cf., K. Fischer, A commentary on Kant’s Critic of Pure Reason, in: L. W. Beck (Org.), *The philosophy of Immanuel Kant. A collection of eleven of the most important books on Kant’s philosophy* reprinted in 14 vols, Nova York: Garland, 1976.

¹¹⁷ Esta introdução da coisa em si vinculada à lei de causalidade será ainda a fonte das fortes reações à primeira *Crítica* de Kant. Para a Prof^a Cacciola, trata-se, para Schopenhauer, de “expulsar qualquer resquício dogmático da filosofia de Kant”, portanto, de cortar pela raiz qualquer possibilidade de atribuição causal à coisa em si. Cf., Cacciola, *O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer*, Art.cit., p.171. Realmente, a maneira como tal noção foi postulada, abre o flanco ao certo e infalível ataque cético, bem como as conhecidas discussões acerca do verdadeiro estatuto onto-epistêmico que darão início ao assim chamado Idealismo Alemão. Ver Bonaccini, A. J., *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão, sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

¹¹⁸ No §13 dos *Fragmentos*, Schopenhauer afirma que apesar da excelente contribuição lockeana quando de sua separação entre *qualidades primárias* e *secundárias* das “coisas”, ele permitiu a subsistência de um *resto*, de uma coisa em si, o que teria, nisto, sido seguido por Kant, estando exatamente aqui, o calcanhar de Aquiles de sua filosofia. No entanto, afirmação importante, “apenas a *maneira* (*Art*) pela qual Kant introduziu uma tal coisa em si e procurou uni-la com seus princípios é que foi errônea. No fundo, foi apenas sua *exposição* (*Darstellung*) da questão, não ela própria, que foi derrubada pelos seus expositores e, neste sentido, pode-se dizer que a argumentação que se fez valer contra ele foi propriamente *ad hominem* e não *ad rem*” Cf., *SW*, IV, p.114. Mas, como dizem os indianos, “não há lótus sem caule” (*Kein Lotos ohne Stengel*), ou seja, há um fundo de verdade na crítica que Schulze faz a Kant, pois: “As inconseqüências em que Kant se enredou por meio da via errada (*fehlerhaften Gang*) que tomou em vista disso foram-lhe demonstradas por Gottlob Ernst Schulze (....) primeiro anonimamente no *Enesidemo* e mais tarde na *Crítica da filosofia teórica* (Vol 2, pp. 205 ss)”. Cf., *Idem*. De fato, se lemos o *Enesidemo* de Schulze, fica claro que, segundo ele, a *Crítica* kantiana não teria conseguido imunizar-se nem contra o ceticismo nem contra dogmatismos pré-críticos como o de Leibniz ou de Berkeley; nem, tampouco, teria refutado, definitivamente, o materialismo. Cf., G. E. Schulze, *Aenesidemus*, pp.184-260.

possibilidade de se interpretar a coisa em si - conforme Kant a apresentou - numa perspectiva causal e, assim, tornar a *Crítica da razão pura* vulnerável aos ataques céticos, os quais a acusariam, então, com razão, de dogmatismo. Para Schopenhauer, portanto, o decisivo estaria em resolver o problema do estatuto da coisa em si, sem abandonar completamente a estrutura transcendental, por um lado e, por outro, sem fazer concessões excessivas ao realismo materialista, o que parece coadunar-se com a leitura de Schulze.

Trata-se, então: 1) de evitar que se postule a existência de uma coisa em si exterior e independente da representação do sujeito (realismo); 2) que se diferencie, radicalmente (*toto genere*), a coisa em si do objeto (intuição, representação, fenômeno) e, portanto, que se deixe intocado o compromisso com o maior mérito de Kant (diferenciação de aspectos, agora feita de forma inegociável, entre coisa em si e fenômeno); 3) de buscar um verdadeiro e correto acesso à coisa em si que, se dogmático, por um lado, seja imanente, por outro. Realmente, restaria saber se as modificações empreendidas por Schopenhauer nas noções de *sujeito transcendental*, de *objeto*, de *experiência* e de *metafísica* kantianas não seriam suficientes para que, aos olhos de Kant, o autor de *O mundo* não estaria, também ele, re-introduzindo a necessidade de uma *intuição intelectual* (racional) como chave para a porta de acesso ao enigma do mundo¹¹⁹.

Em contraposição a isso, Schopenhauer pretende mostrar, que tudo aquilo que é necessário para a sensação e intuição, tem origem inteiramente subjetiva. A lei de causalidade é uma função cerebral, portanto subjetiva; a sensação dos sentidos é, na sua gênese, uma afecção nervosa epitelial; o espaço em que situamos o objeto-causa da sensação por meio do entendimento é uma forma intelectual, logo subjetiva. Isto vai implicar que toda intuição empírica (já que quanto à pura não restaria dúvida acerca de sua origem subjetiva) tem

¹¹⁹ Possivelmente, para um kantiano, a posição schopenhaueriana, dificilmente, escaparia da acusação de dogmatismo. Apesar de o próprio Schopenhauer afirmar que sua metafísica é dogmática (mesmo que imanente), ele não aceitaria, jamais, que a razão disso devesse ser creditada a uma reedição da *intuição intelectual* (racional). Entretanto, lemos na *Crítica da razão pura*, que: "... aquilo que, enquanto representação (*Vorstellung*), pode preceder qualquer ato de pensar algo, é a intuição (*Anschauung*) e, se esta contiver apenas relações (*Verhältnisse*), é a forma da intuição (*Form der Anschauung*); e esta forma da intuição, como nada representa (*nichts vorstellt*) senão na medida em que qualquer coisa é posta no ânimo (*Gemüte*), só pode ser a maneira (*die Art*) pela qual o ânimo é afetado (*affiziert wird*) pela sua própria atividade (*Tätigkeit*), a saber, por esta posição da sua representação (*Setzen ihrer Vorstellung*), por consequência, por ele mesmo (*durch sich selbst*), isto é, um sentido interno (*innerer Sinn*) considerado na sua forma. Tudo o que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenômeno (*Erscheinung*); e, portanto, ou não se deveria admitir um sentido interno, ou então o sujeito (*Subjekt*), que é o seu objeto (*Gegenstand*), só poderia ser representado por seu intermédio como fenômeno e não como ele se julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse mera espontaneidade (*bloÙe Selbsttätigkeit*), quer dizer, intuição intelectual (*intellektuell Anschauung*)". Cf., *KrV*, B67-68. Ora, como veremos quando discutirmos o problema do acesso ao sentido do mundo, o resgate schopenhaueriano do sentido interno por meio da consciência de si, talvez fosse considerado, kantianamente, como um tipo de retorno a um momento pré-crítico em filosofia. Cf. tb., o §24 da *Dedução transcendental* em que Kant reafirma que, mediante o sentido interno, não temos nenhum acesso a nós mesmos como coisa em si, mas apenas enquanto fenômenos.

fundamento subjetivo e deve ser concebida como resultado de um processo que se passa em nós. Não saímos, portanto, das fronteiras que delimitam a representação, o mundo como representação, do qual trataremos, minuciosamente, mais a frente. Portanto, a coisa em si, o em si “do” mundo não pode ser acessado percorrendo as trilhas abertas pelo entendimento (consciência) e pela razão, mas percorrendo algo *toto genere* distinto da representação, por meio da consciência de si, objeto da segunda parte deste estudo.

A suposta não distinção clara e rigorosa entre entendimento e razão (saber intuitivo e abstrato) levará, segundo Schopenhauer, a uma perniciosa oscilação na noção de *objeto* na *Crítica da razão pura*. O objeto da experiência (*Objekt der Erfahrung*) de que fala Kant, isto é, o objeto (*Gegenstand*) específico das categorias nem seria uma representação intuitiva, já que pensado, nem um mero conceito abstrato, pois realmente existente; por outro lado, parece ser ambos, uma vez que tanto deve referir-se verdadeiramente a algo no mundo e, não obstante, ser objeto da lógica transcendental. Vejamos isso um pouco mais de perto.

Segundo Kant, o *conhecimento* humano advém de duas fontes: da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), responsável pela receptividade das impressões (*Eindrücke*), e do entendimento (*Verstand*), fonte da espontaneidade dos nossos conceitos. Pela primeira, “recebemos” representações/intuições empíricas; pelo segundo, conhecemos objetos (*Gegenstände*) mediante tais representações; pela sensibilidade, um objeto (*Gegenstand*) nos seria dado; pelo entendimento, ele seria por nós pensado. Aqui estaria a raiz do problema, pois, para Schopenhauer, se fosse assim, a impressão já seria, propriamente, aquilo que nos seria dado, uma vez que somente ela viria do mundo exterior, e, portanto, deveríamos tomá-la como representação (*Vorstellung*), como um objeto (*Gegenstand*)¹²⁰. Acontece que a impressão nada mais é, pelo menos para o filósofo de *O mundo*, do que uma sensação (*Empfindung*), afecção dos órgãos dos sentidos e, assim, algo totalmente subjetivo, somente “tornando-se” representação/objeto pela mediação da causalidade, função do nosso intelecto (cérebro). A “conversão” da sensação em representação, por meio da lei de causalidade, é que põe um objeto externo (situado no espaço e no tempo) como causa de nossas afecções sensíveis. Portanto, não há como, nem por que, distinguir a representação (*Vorstellung*) do objeto (*Gegenstand*), a não ser, é claro, que perguntemos pela coisa em si e, assim, terminemos por identificá-la ao objeto, com todas as conseqüências desastrosas para um projeto de filosofia

¹²⁰ Que o objeto nos seja dado, do mundo exterior, e recebido por nossa sensibilidade para que depois possamos pensá-lo mediante a aplicação das categorias (conceitos puros) do entendimento, é um procedimento considerado explicitamente falso por Schopenhauer, pois, desta maneira, “... a impressão (*Eindruck*) - unicamente para a qual possuímos mera receptividade, que portanto vem de fora, e somente ela seria propriamente *dada* - seria já uma representação (*Vorstellung*), sim, até mesmo um objeto (*Gegenstand*)”. Cf., *SW*, I, p. 591.

crítica daí advindas¹²¹. Eis porque para a constituição do saber intuitivo não se requer, sempre segundo Schopenhauer, nenhum conceito ou nenhum pensamento ou abstração. Não teria sido esse, entretanto, o procedimento kantiano, segundo Schopenhauer.

O objeto (*Gegenstand*) existe sempre e tão somente *na e para* a intuição¹²²; o conceito (*Begriff*) pensado, necessariamente, pela razão. Isto implica a obrigatoriedade de uma mediação para que o pensamento possa referir-se a objetos (da intuição, sempre intuitivos) através de conceitos¹²³. Kant, no entanto, segundo Schopenhauer, “prescreve ao pensamento os próprios objetos (*Gegenstände*)”¹²⁴ caindo, desta forma, num impasse, pois, assim procedendo, “traz” os objetos para dentro do entendimento sem, em contrapartida, conceber este último como uma faculdade de intuição. A conseqüência é que Kant diferencia, sim, a intuição do conceito, mas ao preço de fazer das coisas particulares objeto da intuição e do pensamento, quando aquelas são apenas objetos para a intuição. As coisas não são diferentes de suas representações, mas a representação mesma, quer dizer, os objetos já são aquilo que consideramos de forma imediata em nosso conhecimento. Daí Schopenhauer poder afirmar que:

em Kant, o objeto (*Gegenstand*) das categorias não é certamente a coisa em si, mas seu parente mais próximo: é o objeto em si (*Objekt an sich*), é um objeto (*Objekt*) que não necessita de sujeito algum, é uma coisa particular (*einzelnes Ding*), e no entanto não se encontra no tempo nem no espaço, porque não é intuitiva, é objeto do pensamento (*Gegenstand des Denkens*), e todavia não é um conceito abstrato. Portanto, Kant faz uma tripla distinção: 1. a representação (*Vorstellung*); 2. o objeto da representação (*Gegenstand der Vorstellung*); 3. a coisa em si (*Ding an sich*)¹²⁵.

A representação, neste sentido, seria o resultado da recepção das impressões pela sensibilidade, e o objeto da representação, o produto da ação do entendimento que, por meio

¹²¹ Cf., *SW*, I, p. 591-2.

¹²² Isto permanece sempre verdadeiro para Schopenhauer, mas talvez devêssemos acrescentar que, pode acontecer dos sentidos, que medeiam a constituição da intuição (que se dá no entendimento), falharem ou estarem ausentes, o que acarreta a necessidade da imaginação (*Einbildungskraft*) a qual, conforme o autor de *O mundo*, pode complementar, imediatamente, a impressão unilateral sobre os sentidos. A imaginação, portanto, funciona como um complemento dos sentidos em caso de necessidade. Cf., *SW*, I, p. 597.

¹²³ É fundamental ter sempre em mente que, segundo Schopenhauer, devemos creditar à Faculdade do Juízo (*Urteilkraft*) o “poder (*Vermögen*) de transmitir (*übertragen*), correta e exatamente, para a consciência abstrata (*abstrakte Bewußtsein*), o que foi conhecido intuitivamente (*anschaulich Erkannte*)”. Portanto, é preciso nunca esquecer que os conceitos não são, como comumente se diz em relação ao pensamento de Schopenhauer, pura e simplesmente, obra da Razão, mas da Faculdade de Juízo, a qual é sempre a intermediária (*Vermittlerin*) entre o Entendimento (*Verstand*) e a Razão (*Vernunft*) e, assim, quer se trate, kantianamente, de juízos reflexionantes (*reflektierende*) ou determinantes (*subsumierende*), “a faculdade de juízo sempre (*immer*) intermedeia o conhecimento intuitivo do entendimento e o reflexivo da razão”. Cf., *SW*, I, §14, pp.112-113.

¹²⁴ Cf., *SW*, I, p. 597.

¹²⁵ Cf., *SW*, I, p. 598.

de suas categorias, constituiria a representação como objeto da representação. O problema é que semelhante disjunção entre representação e objeto da representação põe a pergunta, de resto já levantada por Berkeley: o que seria uma representação que não fosse um objeto, ou melhor, um objeto da representação? A resposta do idealismo pré-crítico parece ser imediata: seria uma coisa em si, um não-objeto, aquilo que subsistiria em e por si mesmo, independente de qualquer subjetividade *sensiente* e *cognoscente*; ou, na versão realista, seriam as *qualidades primárias*, existentes nas coisas como suas propriedades essenciais e totalmente indiferentes à percepção e conhecimento humanos. Não haveria escapatória, segundo Schopenhauer, pois qualquer tentativa de distinguir *representação* de *objeto da representação* levaria a identificar um dos dois à *coisa em si* e, desta forma, retornar à filosofia pré-kantiana¹²⁶. Sempre lembrando que, para Kant, o retorno ao dogmatismo ameaça em duas frentes: tanto por meio da consideração da coisa em si como *essência*, como por meio de sua assunção como algo de *supra-sensível*. Não obstante, segundo Schopenhauer, o próprio autor da *Crítica da razão pura* teria dado margem à interpretação equivocada tanto da noção de objeto (*Gegenstand*, *Objekt*, *Vorstellung*) quanto do conceito e do sentido da coisa em si (*Ding an sich*).

Lembremos ainda que, segundo Schopenhauer, o conceito mesmo de coisa em si acabou por ser falseado por Kant a partir da própria exposição que este fez daquele, pois deduzir ou encontrar a noção de uma coisa em si mediante a tematização de uma causa incondicionada como a *Vontade* (*coisa em si*), implica pensar esta última a partir da relação de causa e efeito, somente em vigor no mundo concebido como representação¹²⁷. Seja como for, permanece claro que para o autor de *O mundo* somente há: representação (*Vorstellung*) e coisa em si (*Ding an sich*); representação e objeto sendo sinônimos¹²⁸. Como nos afirma Schopenhauer:

¹²⁶ Na verdade, Schopenhauer arrisca ter descoberto a inclinação ou “filiação” oculta de Kant, nunca por este expressa, e talvez mesmo nunca por ele tornada consciente, qual seja, a de que o objeto (*Objekt*) da intuição nada mais é do que o objeto (*Gegenstand*) do entendimento; de que semelhante confusão remeteria à noção de objeto absoluto (*absolut Objekt*), o qual seria o que é, em si, independentemente de todo e qualquer sujeito. Cf., *SW*, I, p. 596.

¹²⁷ Conforme Schopenhauer: “Através das passagens incorretas (*unrecht Stelle*) e da inferência tortuosa (*umgehende Ableitung*) nelas feitas, que a apresentação da coisa em si recebeu de Kant, também todo o conceito (*ganze Begriff*) de coisa em si foi falseado (*verfälscht worden*). Pois, encontrada pela investigação de uma causa incondicionada (*unbedingten Ursache*), a Vontade, ou coisa em si, entra aqui em cena relacionada ao fenômeno como uma causa ao seu efeito. Esta relação, no entanto, tem lugar apenas internamente ao fenômeno (*nur innerhalb der Erscheinung statt*), portanto já o pressupõe (*steht...voraus*) e não pode ligá-lo (*verbinden*) com aquilo que reside fora dele (*was außer ihr liegt*) e dele é *toto genere* diferente”. Cf., *S W*, I, p. 678.

¹²⁸ Cf., *SW*, I, p. 598.

Caso não se queira computar o objeto da representação (*Gegenstand der Vorstellung*) à representação (*Vorstellung*) e, assim, identificá-los, então ter-se-ia que transformá-lo em coisa em si (*Ding an sich*): isso depende, em última instância, do sentido atribuído à palavra objeto (*Gegenstand*). Sempre, no entanto, fica estabelecido que, para uma reflexão clara, nada mais se encontra que não seja representação (*Vorstellung*) e coisa em si (*Ding an sich*)¹²⁹;

Um pouco mais a frente, lemos que: “o objeto da representação de Kant é composto do que roubou (*geraubt hat*), em parte da representação, em parte da coisa em si”¹³⁰.

A gravidade de semelhante procedimento transparece quando descobrimos que, para Schopenhauer, é devido à noção de *objeto da representação*, este conceito hermafrodita/híbrido (*Zwitter*), juntamente com a aplicação daquele método simétrico-arquitetônico, que vemos surgir as principais lacunas e erros (*Irrtümer*) de Kant como, por exemplo: 1) a doutrina das categorias, segundo Schopenhauer, nem aplicáveis à intuição nem à coisa em si, portanto, inúteis; à exceção, claro, como veremos depois, da causalidade (tomada em um sentido distinto do kantiano); 2) o sintomático silêncio kantiano sobre a gênese das nossas intuições empíricas, consideradas pelo pensador de Königsberg como simplesmente *dadas*, idênticas às sensações dos sentidos; 3) a ausência de uma prova satisfatória da lei de causalidade como condição a priori de todo o nosso conhecimento fenomênico. As noções de causalidade e a de matéria (*Materie, Stoff*), a ela ligada, serão alvos de nossa reflexão posterior.

Portanto, como afirmamos acima, a confusão entre conhecimento intuitivo e abstrato, a indeterminação e oscilação no significado da noção de objeto (*Objekt, Gegenstand, Vorstellung*) e a conseqüente e desastrosa dedução causal da coisa em si, assim como a paixão pela simetria, tomada como método de exposição de uma filosofia análoga à construção de uma catedral gótica, teriam levado Kant, segundo Schopenhauer, a postular a necessidade de uma lógica transcendental. No entanto, já na própria exposição desta última poder-se-ia perceber a obscuridade, a indeterminação, a confusão e a incerteza com que Kant apresenta aquilo que deveria ser o centro nervoso de todo o projeto da *Crítica*: a dedução transcendental das categorias do entendimento e o esquema transcendental como a ponte de ligação entre saber conceitual e intuitivo¹³¹.

¹²⁹ Cf., *SW*, I, pp.599-600

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ Schopenhauer acompanha, detidamente, as - segundo ele - artificiais analogias entre a *Estética* e *Lógica transcendentais* exigidas pelo suposto amor kantiano pela simetria. Assim que: às intuições empíricas, corresponderiam os conceitos empíricos; às intuições puras (como condições das empíricas), os conceitos puros (como condições dos empíricos); a discussão sobre as condições da representação, como fundamento do saber

Como, para o autor de *O mundo*, a exposição de uma idéia filosófica carrega consigo a cicatriz de onde procede, então se poderia entender a diferença de clareza e força demonstrativa entre a *Estética* e a *Analítica transcendentais*, como ancorada no fato de que a primeira repousa em fatos inegáveis da consciência (*unleugbaren Tatsachen des Bewußtseins*), enquanto a segunda, em meros conceitos oriundos de uma inclinação gótico-barroca. Disso decorre, por exemplo, o fato de que Kant, na *Lógica transcendental*, não faz nunca referência àquilo de que seria razoável tratar: a relação entre as sensações dos nossos sentidos e suas causas exteriores. E, segundo Schopenhauer, não poderia mesmo tê-lo feito, sem que se desse conta da inevitabilidade da aceitação do caráter intelectual do conhecimento intuitivo ou, hipótese de Schopenhauer, talvez por medo de, ao negar o vínculo causal entre objeto e coisa em si, retornasse ao realismo de rosto lockeano¹³². O fato é que, das doze categorias kantianas, somente a causalidade será considerada como legítima por Schopenhauer - as restantes sendo consideradas por ele como janelas cegas (*blinde Fenster*) - e, mesmo assim, mediante variados reparos, os quais discutiremos quando apresentarmos sua teoria da representação.

Como veremos no terceiro capítulo deste trabalho, a análise minuciosa da *Estética*, talvez tivesse conduzido Schopenhauer a desconfiar de que, talvez, as teses da *aprioridade* e da *idealidade* das intuições puras do espaço e do tempo não sejam logicamente intercambiáveis, ou mesmo sinônimas; veremos que há uma hierarquia lógico-epistêmica entre as teses da *aprioridade*, da *idealidade*, da *distinção entre fenômenos e coisa em si* e, por último, a tese da *incognoscibilidade da coisa em si*; de tal maneira, que somente deveríamos aceitar a tese seguinte, caso aceitemos a precedente.

Antes disso, entretanto, é preciso pensar com mais calma as implicações desta substancial modificação empreendida por Schopenhauer em relação ao sentido e alcance da noção de *entendimento*, enquanto faculdade de intuição, não mais de conceitos (Kant). Para Schopenhauer, a intuição é intelectual, obra do entendimento, o qual é concebido, tanto na segunda edição de sua tese doutoral (1847) quanto no primeiro livro de *O mundo*, como correlato subjetivo da problemática noção de *matéria* (correlato objetivo). Sem entrarmos aqui nas sutilezas e indecisões que envolvem o conceito de matéria, sabemos que o

matemático, seria simétrica às discussões sobre as condições dos objetos da representação, como condição da lógica; ao esquema, como monograma da imaginação capaz de mediar a relação entre intuição empírica e pensamento abstrato, *deveria corresponder* um esquema, como monograma da imaginação pura a priori como instância de mediação entre a faculdade de intuição a priori (sensibilidade) e a faculdade de pensamento a priori (entendimento); aos esquemas empíricos, *deveriam existir* esquemas de conceitos puros do entendimento (categorias) análogos e sem conteúdo, etc. Cf., *SW*, I, p. 606-7.

¹³² Cf., *SW*, I, p. 602.

entendimento é pensado como a instância capaz de atuar sobre os dados oriundos da sensibilidade (sensações) - tomados como efeitos sobre nosso corpo - indicando-lhes uma causa externa por meio da “transformação” da sensação em intuição. O que Schopenhauer pretende com tal re-significação da noção de entendimento é impedir, segundo ele, a ambiguidade kantiana, ou seja, a oscilação e o equívoco na distinção entre as noções de objeto e intuição, ou entre as de intuição e fenômeno.

Podemos afirmar, então, que na raiz da suposta obscuridade da *Crítica da razão pura* estaria a difícil conciliação entre *Estética* e *Lógica* transcendentais, como consequência do impasse que Kant teria terminado por criar para si próprio, pois: se de um lado, o entendimento parece intrometer-se, *de fato*, na sensibilidade e condicionar, mediante uma e somente uma de suas categorias (causalidade), conforme Schopenhauer, a constituição do objeto exterior como causa das nossas sensações; por outro, *de direito*, lhe é negada toda e qualquer relação com o mundo intuitivo. Em resumo: para Kant, o entendimento não pode ser uma faculdade de intuição mas, sem ele nenhum objeto pode, realmente, ser intuído como objeto. Solução schopenhaueriana: conceber o entendimento como faculdade intuitiva e separá-lo da razão, faculdade discursiva e conceitualizante. É claro que, como já afirmamos, este procedimento schopenhaueriano está muito longe de ser isento de problemas: o mais grave entre eles, o de tornar viável a acusação de dogmatismo devido a sua defesa de, por meio do sentido interno, mas sem intuição intelectual, acessar, *analogicamente*, o sentido do mundo. Outra acusação: será a de ter buscado conciliar uma ontologia pré-crítica com uma epistemologia crítica, na tentativa de pensar coerente e consequentemente a articulação de sua Teoria da Representação e sua Metafísica da Natureza, bem como a relação desta com as Metafísicas do Belo e dos Costumes, no *pensamento único*¹³³. Seja como for, parece certo que permanece inegociável o objetivo maior de Schopenhauer, a saber: mostrar *como* e *em que sentido* uma mesma verdade (védico-hindu-búdica e platônica) poderia ser apresentada e exposta por meio de uma matriz transcendental.

Caso queiramos compreender profundamente, entretanto, de que maneira a filosofia de Schopenhauer emerge da e pressupõe a kantiana¹³⁴, então é preciso percorrer a crítica

¹³³ No Brasil, a tese de doutorado/livro do Prof. E. Brandão é uma referência relevante sobre o problema. Cf. E. Brandão, *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, São Paulo, Humanitas, 2009.

¹³⁴ Apesar, evidentemente, das sérias e inelimináveis rupturas entre ambas, conforme já indicamos acima. De qualquer modo, acreditamos que, talvez, Schopenhauer tenha sido infiel àquilo que afirma no *Apêndice* à sua obra magna, isto é, que sua filosofia vincula-se, espiritualmente, à kantiana, mesmo que suas letras difiram, e muito. Diríamos que o inverso, possivelmente, seria o caso, pois a letra, apesar da fisiologização do conhecimento e da dispensa da *Dedução transcendental*, destoa menos do que o espírito, uma vez que a primazia da vontade sobre o intelecto significa, a nosso ver, uma ruptura radical com o espírito mesmo da *arquitetônica* kantiana.

daquele à doutrina dos juízos exposta na *Crítica da razão pura*¹³⁵ indo até à discussão sobre a solução de Kant para a terceira antinomia (sobre a Idéia de liberdade), pois, conforme a explícita afirmação de Schopenhauer: “Em geral este é o ponto (a solução da terceira antinomia kantiana) em que a filosofia de Kant conduz à minha, ou em que esta brota daquela como um galho do tronco”¹³⁶. Lembremos que é exatamente na tentativa de solucionar esta antinomia que o filósofo de Königsberg, na discussão acerca da origem da Idéia de liberdade, abre a possibilidade de vinculação entre as noções de *liberdade*, *coisa em si* e *vontade*. Antes disso, porém gostaríamos de discutir alguns pontos da crítica schopenhaueriana à tábua dos juízos de Kant, em especial ao juízo hipotético, uma vez que este é considerado pelo autor de *O mundo* como a expressão abstrata do *princípio de razão*, a forma mais universal do conhecimento humano e, portanto, fundamental para a compreensão do sentido mesmo de sua tese de doutorado sobre as quatro raízes do referido princípio, sempre considerada aqui em sua segunda edição (1847).

A crítica de Schopenhauer à tábua dos juízos kantiana se justifica pelo fato de que, na doutrina dos juízos, deve-se buscar a base da teoria do pensamento (*Theorie des Denkens*) de Kant. É nela, segundo ele, ainda mais importante, que residiria o fundamento (*Grund*) de toda a filosofia (*granzen Philosophie*) kantiana¹³⁷. Trata-se, para Schopenhauer, de demonstrar a maneira pela qual a forma universal de todos os juízos emerge em nossa faculdade de conhecimento e, assim, mostrar a concordância existente entre tais formas dos juízos e sua própria filosofia.

Schopenhauer inicia sua crítica a Kant com uma rápida apreciação acerca das divergências entre o método adotado por este na exposição de seu pensamento e seu próprio método. Segundo ele, Kant teria partido, na construção de sua filosofia, de conhecimentos reflexivos, abstratos, portanto mediados; de representações de representações, em uma palavra: de conceitos. Seguindo, então, através de seu método simétrico-arquitetônico, teria erguido, tijolo a tijolo, conceito a conceito sua catedral abstrata e imponente, sua *Crítica da razão pura*. Na verdade, o procedimento kantiano seria já revelador, como a cicatriz de origem de que falávamos acima, da fatal confusão entre saber intuitivo e abstrato, entre entendimento e razão. Por sua vez, o método schopenhaueriano, partiria de conhecimentos imediatos, intuitivos; o que tornaria possível a construção de sua filosofia como a expressão

¹³⁵ Esta é, igualmente, a posição da Prof^a Cacciola, que considera como “fio condutor” da crítica schopenhaueriana a Kant, a dedução das categorias a partir dos juízos, operada por este na *Lógica transcendental*. Cf., Cacciola, Art.cit., p.169.

¹³⁶ “Überhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philosophie auf die meinige hinleitet oder wo diese aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht”. Cf., *SW*, I, p.672.

¹³⁷ Cf., *SW*, I, p. 609.

de um pensamento único (*einziger Gedanke*)¹³⁸. Esta divergência metodológica fundamental, expressão e reflexo da forma pela qual ambos concebem o sentido, a tarefa e os limites da filosofia, será responsável pelo fato da *Crítica da razão pura* ser, segundo Schopenhauer, uma obra construída **a partir de** (*aus*) conceitos¹³⁹, ao passo que *O mundo como vontade e como representação* seria a realização e exposição **em** (*in*) conceitos de um *pensamento único*.

Para Schopenhauer, a forma fundamental (*Hauptform*) de todo o conhecimento racional, discursivo e reflexivo é o conceito abstrato (*abstrakte Begriff*), forma mesma da razão (*Vernunft*). Entretanto, para exercer sua atividade, a unificação (*Vereinigung*) de conceitos em juízos, a razão faz uso de certas formas determinadas e regulares (*bestimmte und gesetzliche Formen*). Estas, segundo ele, são encontradas por indução (*Induktion*) e constituem a tábua das categorias. Tais formas podem ter três origens distintas: algumas seriam - na medida em que se originam daquilo que o autor de *O mundo* chama de verdades metalógicas (*metalogische Wahrheiten*) ou leis do pensamento (*Denkgesetze*) - dedutíveis imediatamente da razão; outras, fundamentar-se-iam no conhecimento intuitivo proveniente do entendimento a partir de sua única função: a aplicação da lei de causalidade; outras, ainda, resultariam da articulação entre os conhecimentos intuitivo e abstrato. Trata-se, portanto, conforme Schopenhauer, de mostrar como cada juízo procede de uma das fontes acima mencionadas: da razão, do entendimento ou do encontro de ambos. Disso decorre, por conseguinte, que qualquer tentativa de dedução das categorias a partir dos juízos estará fadada ao fracasso, e mesmo a postulação de uma tábua das categorias será sempre sem sentido (*grundlos*) e auto-contraditória (*selbst widerstreitend*)¹⁴⁰.

Schopenhauer passa, então, a examinar, caso a caso, a origem e natureza de cada juízo. Para os nossos objetivos, importa compreender sua posição quanto aos juízos de relação (sobretudo dos juízos hipotéticos) e os de modalidade. O tratamento do juízo hipotético é

¹³⁸ Como vimos, Schopenhauer afirma em várias passagens de sua obra que esta deve ser encarada como a expressão, a exposição em conceitos de um pensamento único, o qual deveria ser diferenciado de um sistema de pensamento (*System von Gedanke*). Isto nunca o levou, no entanto, a refletir sequer sobre a possibilidade do espírito da filosofia kantiana residir na noção de *Arquitetônica*. Como Schopenhauer não via com bons olhos as outras duas *Críticas* kantianas, então é razoável que ele assim procedesse. Se acrescentarmos a isso a defesa constante do caráter irracional da Vontade, portanto da essência do mundo, poderemos compreender a posição de Schopenhauer. Permanece, entretanto, pelo menos a curiosidade acerca de uma suposta relação, para Schopenhauer, entre sua intuição fundamental entendida como *pensamento único* e a idéia de *arquitetônica* kantiana. Sobre uma possível interpretação da articulação entre *intuição* e *pensamento* em relação à idéia de *sistema* e de “Arquitetônica da razão” no Idealismo Alemão, sobretudo em Fichte e Schopenhauer, cf., M. Koßler, *A única intuição – o único pensamento: Sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer*, in: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol.4, n.1, pp.153-173, Abril, 2007.

¹³⁹ Conforme podemos ler na *Lógica*, Kant considera a filosofia como: “o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos (*aus Begriffen*)”. Cf., *Log.* op.cit, AK. 23. In: *Manual dos cursos de lógica geral*, pp.48-49.

¹⁴⁰ Cf., *SW*, I, p. 612.

importante a partir do momento em que esse deve ser compreendido como a expressão abstrata (*abstrakte Ausdruck*) da forma mais universal de todo o conhecimento humano, o *princípio de razão suficiente*, tema da investigação da tese de doutorado do autor de *O mundo*. Tal princípio, como é sabido, é considerado a condição primeira e última de inteligibilidade de todo nosso conhecimento acerca de fenômenos. Ora, como Schopenhauer considera que a forma do juízo hipotético é a expressão mesma de cada uma das diferentes raízes/classes do referido princípio, isto é, que cada configuração deste princípio fundamental se expressa abstratamente através da forma do juízo hipotético, então se poderia afirmar que as quatro significações das quatro raízes do princípio de razão, originadas de classes distintas de representação, têm seu sentido fundamentalmente vinculado à forma do juízo hipotético¹⁴¹ e, assim, também por esta via se poderia compreender a dimensão da posição polêmica do autor de *O mundo* frente ao filósofo de Königsberg. A suposta confusão kantiana entre conhecimento intuitivo e abstrato estaria na base da impossibilidade em que se colocou Kant de solucionar, corretamente, o problema da origem dos juízos hipotéticos tendo, pois, a partir de seu já comentado amor pela simetria, postulado a necessidade de uma tábua de categorias concebidas como conceitos puros e a priori, condições de possibilidade dos juízos e, finalmente, de todo o conhecimento humano legítimo.

Como, para Schopenhauer, a forma hipotética do juízo é a própria expressão abstrata do princípio de razão, o qual, por sua vez, é a forma mais universal de todo nosso conhecimento, então o juízo hipotético jamais poderia originar-se no entendimento, ou seja, na causalidade, uma vez que essa última é apenas uma das quatro raízes do princípio de razão, em uma de suas configurações, a saber: Princípio de razão suficiente do devir (*Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*). Em outros termos, como a forma hipotética do juízo deve expressar *cada uma* das quatro distintas significações do princípio de razão, então elucidar o sentido de semelhante princípio (o que foi feito por Schopenhauer em sua tese doutoral) implicaria em elucidar o verdadeiro sentido da forma hipotética do juízo. A consequência disto é que uma mesma forma do juízo pode expressar conhecimentos oriundos de fontes diversas e com diferentes significações, como é aqui o caso: a forma do juízo hipotético expressaria saberes diversos, advindos das quatro raízes do princípio de razão suficiente. Ora, como uma mesma maneira de articulação de conceitos em juízos pode servir

¹⁴¹ Segundo Schopenhauer: "... todo o meu ensaio introdutório "Sobre o princípio de razão" deve, em certa medida, ser visto tão somente como uma elementar elucidação (*gründliche Erörterung*) da significação da forma hipotética do juízo". Cf., *SW*, I, p.615. Em certa medida devido, exatamente, ao problema da coisa em si, ou de seu acesso, via analogia entre a primeira e quarta classe de representação. Veremos depois em que sentido a concepção schopenhaueriana da quarta classe articula-se, intimamente, ao problema dos *Paralogismos da razão pura* de Kant.

de base para a constituição de conhecimento tanto intuitivo como abstrato, então, a confusão entre saber intuitivo e abstrato é fatal para a solução do problema acerca da origem dos juízos hipotéticos. Aqui, precisamente, residiria a força da crítica schopenhaueriana a Kant: como esse, segundo Schopenhauer, privilegia o conhecimento abstrato, e como somente o conhecimento intuitivo poderia ser utilizado como critério para discernir/distinguir as diferentes ligações entre conceitos nos juízos, então a “escolha” kantiana inevitavelmente teria que conduzi-lo a uma má solução do problema da gênese do juízo hipotético, assim como a uma obscura solução acerca da relação entre razão e entendimento (conhecimento *a partir* de conceitos e conhecimento *por meio* de conceitos ou *em* conceitos).

Para Schopenhauer, na verdade, tanto a forma hipotética quanto a disjuntiva do juízo somente são aplicáveis a juízos já constituídos, prontos, nos quais a ligação entre conceitos permanece categórica. Isto implica que apenas a forma categórica do juízo deveria ser considerada como a forma do juízo em geral, ou seja, a forma do juízo em sentido estrito¹⁴². Para o autor de *O mundo*, a intransigência na defesa do primado do conhecimento intuitivo frente ao racional justifica-se não apenas teoricamente, mas sobretudo, metodologicamente. Começar uma filosofia abstratamente seria condená-la, originariamente, a não compreender, metodológico-logicamente a incomensurabilidade existente entre uma forma lógica única de ligação entre conceitos nos juízos e as diversas formas de relação presentes nas diferentes espécies de conhecimento intuitivo. Trata-se de entender que: se há vários tipos de conhecimento imediato, os quais podem ser bem diferentes, e apenas uma forma geral do juízo, ou seja, a forma do juízo categórico, então, percorrer o caminho que leva do conhecimento abstrato ao intuitivo, em filosofia, implica, necessariamente, um procedimento logicamente incorreto e, portanto, metodologicamente problemático¹⁴³. Também por isso,

¹⁴² Cf., *SW*, I, pp. 615-623.

¹⁴³ Este problema metodológico estaria, segundo Manfredo Oliveira, já na base da passagem da ontologia clássica para a filosofia transcendental. Tal passagem faz-se, segundo ele, em dois níveis distintos. No primeiro, tratar-se-ia de um movimento que vai de uma *transcendência ontológica* para uma *transcendência transcendental*, ou seja, da modificação da própria pergunta e do horizonte (Heidegger) mesmo da filosofia. De Aristóteles a Kant, o que teria ocorrido seria o deslocamento da investigação acerca do ser a partir do ente, para a pergunta pela estrutura cognoscente do sujeito finito em função da experiência cognitiva da subjetividade. Tal procedimento resultou na substituição da ontologia tradicional de rosto realista, por uma *objetologia transcendental*, isto é, a tematização das condições subjetivas e transcendentais de possibilidade do conhecimento humano de fenômenos. O segundo nível em que teria havido uma substancial modificação na metafísica greco-escolástica diria respeito à lógica. Da lógica formal, enquanto doutrina de toda argumentação coerente, auto-consistente e formalmente correta, para a lógica transcendental, enquanto análise da própria gênese lógica do pensamento, residiria o segundo nível da transformação da ontologia em filosofia transcendental: o nível da *transcendentalidade*. A lógica formal, seja como for que se a considere, operaria sempre com conceitos já constituídos, perguntando tão somente pelas diferentes formas de ligação destes nos juízos, desde que isso possa ser feito de maneira meramente formal; a lógica transcendental, muito mais radical, por sua vez, perguntaria pelo processo mesmo de constituição dos conceitos. Em uma palavra: a primeira trabalharia com conceitos *constituídos*, a segunda com conceitos *constituintes*. Cf., Manfredo Oliveira, *A*

deste ponto de vista, poder-se-ia dizer que a crítica ao realismo filosófico deveria ter por base uma verdadeira compreensão da *relação* entre a natureza do *princípio de razão suficiente* e a *forma hipotética do juízo*, bem como o *significado* da *forma categórica do juízo*, segundo Schopenhauer.

Trata-se, na verdade, de compreender que, fundar o discurso filosófico em meros conceitos da razão, significa impor uma mesma forma lógica ao mundo conhecido intuitivamente. Semelhante tentativa torna-se historicamente inteligível quando se entende que, como a forma lógica aponta para a relação conceitual, nos juízos, entre sujeito e predicado, então se acreditou, desde o antigo realismo, ser legítimo exigir uma justa e verdadeira correspondência entre aquilo que realmente existe no mundo e as relações conceituais presente no plano lógico-abstrato. Daí decorre, segundo Schopenhauer, a disputa, milenar, acerca dos conceitos de substância, acidente, forma, matéria, etc. Portanto, a crítica schopenhaueriana à tábua dos juízos kantiana mantém uma íntima relação com seu esforço, na tese de doutorado, de explicitação da natureza, do sentido e dos limites das raízes do princípio de razão suficiente. Essa é a razão pela qual acreditamos ser mais razoável, até logicamente mais legítimo, começar pela crítica schopenhaueriana à filosofia de Kant e, então, passar à tese sobre o princípio de razão, apesar desta ser cronologicamente anterior àquela¹⁴⁴. O fato da anterioridade histórica da tese, nesse sentido, não impede que sua compreensão possa ser aprofundada caso a vinculemos, como fizemos acima, à crítica schopenhaueriana à tábua dos juízos kantiana. Aliás, somente a primeira edição da tese (1813) seria anterior a *O mundo* (1818-1844), não a segunda edição (1847), que é a que aqui utilizamos; sendo esta (1847)

filosofia na crise da modernidade, São Paulo, Loyola, 1995, pp. 29-40. Claro que tudo isso, segundo Schopenhauer, somente faria sentido com o acréscimo de duas observações: primeiro, da tese de que o realismo iria de Agostinho a Wolff; segundo, que mesmo Kant, por não ter corretamente distinguido intuição de conceito, acabaria por obscurecer sua *Lógica transcendental* tornando-a uma paródia de uma catedral gótica. Por trás de tudo isso estaria, além disso, a tese de que verdades lógicas são apenas uma dos quatro tipos possíveis de verdade, a saber: *empírica*, *lógica*, *metafísica* e *transcendental*. Seja como for, a diferenciação apontada por Manfredo entre dois níveis distintos em que se deve compreender a passagem da ontologia clássica para a filosofia transcendental é importante para podermos enfrentar os problemas de fronteira entre a ontologia pré-crítica e a filosofia crítica. Distinguir o nível das transcendências ontológica e transcendental do nível próprio da transcendentalidade pode ser heurísticamente fecundo. Sobre a diferença entre níveis de argumentação e o problema da noção de verdade na *Lógica transcendental*, cf.tb., Klaus von Stosch, *Criticismo transcendental e a questão da verdade*. In: *Kant e a teologia*. Georg Essen e Magnus Striet [eds.], São Paulo, Loyola, 2010, pp.45-90.

¹⁴⁴ Assim procedendo, estamos aceitando a sugestão schopenhaueriana feita no *Prefácio* à primeira edição (1818) de *O mundo*, com a diferença de que estamos tomando a segunda edição (1844) desta obra por acreditarmos que nela sua filosofia já se encontra efetivamente estabelecida. Em todo caso, recomenda Schopenhauer ao seu leitor no referido *Prefácio*: “Todavia, para não interromper e confundir a minha própria exposição com uma polêmica constante contra Kant, reservei para esta um apêndice especial. Assim como, seguindo o já dito, a minha obra pressupõe familiaridade com a filosofia kantiana, também pressupõe familiaridade com esse apêndice. Levando tal dado em consideração, seria aconselhável ler primeiro o apêndice, tanto mais que o seu conteúdo possui relação estreita com o primeiro livro da presente obra”. Cf., *SW*, I, p.11. *Grifo nosso*.

posterior tanto à primeira quanto à segunda edições de *O mundo como vontade e como representação*. Tal procedimento, evidentemente, somente tem sentido se o fazemos a partir das edições consolidadas de suas obras¹⁴⁵. Sabemos da existência de um movimento, desenvolvimento e mesmo re-significações e deslocamentos em alguns conceitos-chave da obra de Schopenhauer, ao longo de sua obra, o que faz com que o intérprete deva ter cuidado na seleção de suas citações. Por isso, estamos tomando aqui, salvo aviso em contrário, as edições consolidadas das obras de Schopenhauer¹⁴⁶.

Retornando à relação entre a crítica de Schopenhauer à *Lógica transcendental* kantiana e sua tese doutoral, temos que a posição schopenhaueriana em relação à tábua dos juízos kantiana o irá conduzir, quando da análise da forma categórica do juízo, ao princípio kantiano de permanência da substância e, a partir daí, ao complicado problema da matéria. Faremos, então, uma apresentação sucinta da concepção do autor de *O mundo* dos conceitos de *substância* e *matéria* (conforme apresentados no *Apêndice* de *O mundo*), depois passaremos, diretamente, a uma análise introdutória a este problema na tese de doutorado sobre o princípio de razão. Somente então estaremos em condições de acompanhar a apresentação schopenhaueriana de sua teoria da representação (tanto em *O mundo* como nos *Complementos* deste, assim como em *Sobre a vontade na natureza*) e os problemas presentes na mesma.

Após a análise da categoria de relação, da qual comentamos aqui apenas o que nos parece fundamental para o projeto schopenhaueriano, a saber: a relação entre a forma hipotética do juízo e o princípio de razão, por um lado e, por outro, a articulação entre o juízo categórico e o problema metodológico acerca do *começo* e da *exposição* em filosofia (problema da relação entre saber intuitivo e abstrato), Schopenhauer discute, então, a categoria de modalidade (necessidade, contingência e possibilidade).

Para ele, como não poderia ser diferente, a raiz do conceito de necessidade é o princípio de razão, única fonte de toda necessidade, ou seja, de toda relação de consequência a um fundamento (*Grund*) dado. Disto, mais uma vez e por outro ângulo, pode-se compreender a importância da distinção entre intuição e conceito, uma vez que as noções de contingência e possibilidade têm, segundo Schopenhauer, sua origem na reflexão aplicada ao princípio de razão, o que demonstra, para ele, que tais conceitos não surgem da faculdade do entendimento

¹⁴⁵ Trata-se, fundamentalmente, da segunda edição de sua tese sobre o princípio de razão suficiente (1847); da segunda edição de *O mundo* (incluindo o *Apêndice*), juntamente com os *Complementos* a este (1844).

¹⁴⁶ Para uma pesquisa acerca da gênese, por assim dizer, dos principais conceitos da filosofia schopenhaueriana é inevitável a preocupação com a cronologia das obras. No nosso caso, a análise das obras consolidadas nos parece suficiente para o objetivo do trabalho, uma vez que estamos interessados mais na significação e articulação dos conceitos fundamentais que na gênese e construção dos mesmos na obra em questão.

mas, sim, de um conflito (*Konflikt*) entre entendimento e razão, conhecimento intuitivo e abstrato. Daí a relevância de se estabelecer, rigorosa e claramente, a distinção entre ambos.

Do fato da noção de necessidade derivar-se, imediatamente, do princípio de razão segue-se que, como este possui quatro classes, haverá então quatro tipos de necessidade: física (causa-efeito); lógica (pelo fundamento de conhecimento nos juízos analíticos, silogismos, etc); matemática (mediante o fundamento do ser no espaço e no tempo) e prática (mediante um caráter empírico a partir de motivos). A grande consequência a ser extraída aqui é a impossibilidade de uma necessidade absoluta. Realmente, se toda necessidade é sempre relativa a um dado fundamento, então, a própria expressão *necessidade absoluta* já refletiria uma contradição. Vê-se, igualmente, por esta via, a importância de uma tese sobre a fonte de toda necessidade, isto é, sobre as quatro raízes do princípio de razão suficiente.

Da discussão sobre a contingência nos parece importante reter as seguintes teses, aqui tão somente elencadas: 1) como já havíamos sugerido acima, o conteúdo da noção de contingência é totalmente negativo: contingência é o não necessário, a negação da necessidade; seu conteúdo indica apenas a “ausência de conexão expressa pelo princípio de razão”¹⁴⁷; 2) assim como a necessidade, também a contingência é sempre relativa a algo que não é seu fundamento; 3) tudo no mundo, toda ação, todo objeto é sempre, ao mesmo tempo, necessário e contingente: necessário em relação àquilo que é sua causa e contingente no que diz respeito a todo o resto¹⁴⁸; 4) o conhecimento de que o contingente é uma relação de algo com tudo aquilo que não é sua causa, não é obtido intuitivamente, mas através de uma reflexão, de um conhecimento abstrato¹⁴⁹.

Para Schopenhauer, ainda, não se deve confundir contingência e possibilidade. Esta última noção é oriunda de uma abstração de todo espaço e tempo *determinados* (*bestimmten*) em uma representação. Quando, partindo do conhecimento intuitivo, fazemos abstração de

¹⁴⁷ Cf., *SW*, I, p.624. Cf. tb., *Sobre a liberdade da Vontade*, *SW*, III, pp.525-526.

¹⁴⁸ Para Schopenhauer, daqui decorre a noção de *acaso* (*Zufall*) e de co-incidência. A relação entre algo e aquilo que não é sua causa, ou seja, todo o restante do mundo, pode ser traduzida como uma relação casual. De tudo o que foi dito, Schopenhauer pode concluir a inexistência - assim como na necessidade - do acaso absoluto, pois: 1) tudo o que existe tem uma causa (razão de ser, pela qual existe); 2) o acaso nada mais é que contingência em relação a tudo, exceto à causa; 3) isto implica que um acaso absoluto seria uma contingência absoluta, isto é, inclusive em relação à causa, o que é impossível, portanto, não existe acaso absoluto. De fato, se a noção de acaso só tem sentido em relação ao princípio de razão, então um acaso absoluto significaria a supressão completa de referido princípio, logo, da própria condição da noção de acaso, portanto, acaso absoluto é somente um jogo de palavras. Daí ele poder afirmar que: “Na natureza, como representação intuitiva, tudo o que acontece é necessário, pois procede de uma causa”. Cf., *SW*, I, p.624.

¹⁴⁹ O mesmo raciocínio aplica-se à noção de real e de realidade, conceitos que se obtêm por abstração a partir da noção intuitiva de objeto; somente que agora já não se visa a relação à causa, mas ao efeito. Isto porque, segundo Schopenhauer, a modalidade do juízo aponta mais para a relação de nosso conhecimento com a constituição dos objetos que para esta última mesma. Sendo assim: “Todo real é também necessário (...) só na medida em que está neste tempo e neste lugar” (*SW*, I, p.625), pois somente até aí chega a lei de causalidade.

tudo aquilo que podemos conhecer de maneira a priori e a posteriori e passamos a representar, abstratamente, os objetos em qualquer tempo e em qualquer lugar, portanto não agora e nem aqui, então estamos no território da possibilidade. Note que, enquanto o contingente somente o é em relação a tudo aquilo que não é sua causa, mas co-incide num dado e determinado tempo, casualmente, com todo o resto que com ele é simultâneo, o possível resulta de uma abstração que, no limite, pode se dar em relação a todo e qualquer tempo e a todo e qualquer espaço determinados, embora não possa suprimir estas noções mesmas¹⁵⁰.

O importante nesta discussão sobre as noções de necessidade, contingência e possibilidade é poder compreender a gênese e o modo como se desenrolaram as intermináveis querelas acerca dos conceitos de necessidade absoluta, acaso, possibilidade, etc. Caso se apreenda corretamente o pano de fundo em que tal disputa se travou, talvez se possa, segundo Schopenhauer, solucionar definitivamente a questão apontando as razões pelas quais a mesma deve ser tomada como um mal entendido ou uma má compreensão do princípio de razão, de seu verdadeiro sentido e, portanto, dos seus limites. A argumentação schopenhaueriana parece simples: 1) o conceito de necessidade é a base de todo juízo apodítico; 2) ora, toda necessidade é, como vimos, relativa e condicionada pelo princípio de razão; 3) portanto, todo juízo apodítico é, em última instância, hipotético¹⁵¹. Isto irá significar que a passagem dos juízos hipotéticos para os categóricos e problemáticos exigirá a introdução de uma assertórica menor, quer dizer, dar-se-á apenas na conclusão. Portanto, como ele nos diz:

O que em geral (como regra) é apodítico (uma lei da natureza), é sempre problemático só em relação a um caso particular, porque primeiro tem de entrar em cena a condição que subsume o caso à regra. E, inversamente, o que no particular como tal é necessário (apodítico), (toda mudança particular, necessária mediante sua causa) é de novo em geral, e expresso universalmente, apenas problemático, porque a causa que entra em cena concerne somente ao caso particular, e o juízo apodítico, sempre hipotético,

¹⁵⁰ É a partir desta discussão que Schopenhauer irá afirmar as noções de possibilidade/impossibilidade física e metafísica. Como ele nos diz: “Conforme as leis da natureza, das quais partimos no pensamento do possível e do impossível, conforme conhecidas a priori ou a posteriori, a possibilidade ou impossibilidade é metafísica, ou apenas física, ou apenas metafísica”. Cf., *SW*, I, p.625.

¹⁵¹ Na verdade, Schopenhauer defende que o início da discussão, cara aos escolásticos, sobre as noções de necessidade e contingência, remontaria a Aristóteles que, em seu *De generatione e corruptione* (*Lib.* II, c.9 et 11), teria tomado o necessário por aquilo cujo não-ser é impossível; a ele contrapondo aquilo cujo ser é impossível e, assim, concebendo o contingente como algo situado entre ambos, isto é, como aquilo que tanto pode ser como não ser. Isto teria acontecido e permanecido devido a ancoragem de toda a discussão no terreno da abstração, sem a devida atenção ao concreto e intuitivo, instância genética de todo saber conceitual e abstrato. Como ele nos diz: “Algo cujo não-ser é impossível pode decerto ser pensado em abstrato. No entanto, se formos ao concreto, real, intuitivo, nada encontramos para comprovar o pensamento, mesmo só como algo possível, senão o mencionado seguir-se a partir de um fundamento dado, cuja necessidade, todavia, é relativa e condicionada”, Cf., *SW*, I, p. 627. Talvez neste ponto Schopenhauer tenha antecipado a crítica bergsoniana à noção de não-ser como contendo mais, e não menos, que a idéia de ser.

enuncia apenas leis universais, não casos individuais diretamente. *Tudo isso tem seu fundamento (Grund) no fato de a possibilidade só existir no domínio da reflexão e para a razão, o real (Wirkliche) só no domínio da intuição e para o entendimento, o necessário para ambos.* Em verdade, a distinção entre necessário (*notwendig*), real (*wirklich*) e possível (*möglich*) existe propriamente dizendo apenas *in abstracto* e segundo o conceito. *No mundo real, em contrapartida, todos os três coincidem em um só*¹⁵².

Daqui se seguem as importantes conclusões: 1) tudo o que acontece, acontece mediante uma causa e essa segundo uma causa, etc; a lei de causalidade aplicando-se, apenas, caso a caso, não ao conjunto de uma série causal; 2) não existe, propriamente falando, diferença entre realidade e necessidade; tampouco, entre realidade e possibilidade, “pois o que não aconteceu, isto é, não se tornou real também não era possível, porque as causas, sem as quais jamais apareceria, também não apareceram, nem o podiam, na grande concatenação de causas: era, portanto, algo impossível. Todo evento, pois, é necessário ou impossível”¹⁵³. Com a condição, claro, que se esteja falando do mundo empiricamente real, não do mundo (dos mundos) possível (eis), meramente pensável por meio de conceitos, pois nestes, quer dizer, na reflexão é onde as noções de necessidade, contingência e possibilidade se separam.

Portanto, na Natureza (na intuição, primeira classe do princípio de razão), segundo Schopenhauer, tudo é necessário conforme a lei de causalidade, sendo toda contingência fruto de uma operação da razão a qual, separando reflexivamente (segunda classe) a causa daquilo que não é causa em um fenômeno, descobre/inventa a noção de contingência e possibilidade e, assim, pode apreender um mesmo objeto como necessário e contingente, como real. Da mesma maneira, na matemática (terceira classe), há apenas necessidade, já que tudo nela se funda em uma intuição pura, quer do espaço (geometria) quer do tempo (aritmética), tendo a noção de possibilidade que ser buscada na razão. Em resumo, sempre chegamos ao possível e ao contingente apenas mediante o emprego da reflexão, da abstração e, portanto, também por esta via, como pretendeu mostrar Schopenhauer, é absolutamente fundamental distinguir, correta e claramente, o saber intuitivo do abstrato.

A grande conclusão a tirar dessa crítica schopenhaueriana às noções de necessidade, contingência e possibilidade é que, de Aristóteles a Kant fez falta uma reflexão mais detida sobre o sentido e os limites do *princípio de razão suficiente*. Esta parece ter sido a razão por trás da *violência* kantiana adotada na tábua das categorias ao concebê-la, segundo

¹⁵² Cf., *SW*, I, p. 628. *Grifo nosso*.

¹⁵³ *Idem*.

Schopenhauer (citando os *Prolegômenos*), como fundamento de toda sua filosofia¹⁵⁴. Podemos, agora, então, passar à discussão schopenhaueriana das noções de substância e matéria no *Apêndice* para, posteriormente, acompanhar o mesmo desenvolvimento destes conceitos em sua tese doutoral e, finalmente, abordarmos a sua teoria da representação em sua forma consolidada em *O mundo* e nos *Complementos* a este.

A apresentação que faremos neste momento, sobre a noção de matéria no *Apêndice* de *O mundo*, deve ser considerada simplesmente como uma primeira aproximação ao complexo problema envolvido em sua significação e seu papel na filosofia de Schopenhauer. Não é possível apreender toda a extensão de seu sentido apenas mediante o estudo de semelhante *Apêndice*. Na verdade, trata-se de um conceito central para a compreensão profunda da Metafísica da Natureza schopenhaueriana, bem como para a constituição de seu *pensamento único*, por meio de sua articulação com as Metafísicas do Belo e a dos Costumes. Além disso, este conceito sofre modificações e oscilações ao longo da constituição e apresentação das teses mais importantes de Schopenhauer, razão adicional pela qual o que faremos a seguir é apenas uma preparação para, na segunda parte deste trabalho, quando discutirmos a fundo a teoria da representação de Schopenhauer, podermos voltar ao tema com uma certa segurança e, então, tentarmos contribuir com as tentativas de compreensão do significado, alcance e papel que tal noção desempenha na obra consolidada do autor.

O conceito de matéria¹⁵⁵ (*Materie*) é, no *Apêndice* a *O mundo*, derivado do conceito de permanência da substância (*Beharrlichkeit der Substanz*) kantiano o qual, por sua vez, tem sua origem na forma categórica do juízo, mais precisamente, nas categorias de *subsistência* e *inerência*, a partir da ligação entre sujeito e predicado. Para Schopenhauer, semelhante derivação nada mais teria feito que espelhar, mais uma vez, a paixão do filósofo de Königsberg pela simetria, pois um tal princípio metafísico jamais poderia ter sua origem no entendimento humano, ancorar-se apenas e tão somente na forma lógica de um juízo. Para ele, o procedimento adequado para a elucidação da noção de permanência da substância é a

¹⁵⁴ Segundo Schopenhauer: “Semelhante tábua das categorias é tida como fio condutor segundo o qual toda consideração metafísica, sim, toda consideração científica deveria orientar-se (*Prolegômenos*, §39). De fato, ela não apenas é o fundamento de toda a filosofia kantiana e o tipo conforme o qual sua simetria é executada em toda parte, como acabei de mostrar acima, mas também tornou-se de fato o leito de Procusto no qual Kant força a entrada de toda consideração possível: como uma prática da violência (*Gewalttätigkeit*)...” Cf., *SW*, I, p.632.

¹⁵⁵ É sabido que *matéria* tem, para Schopenhauer, dois sentidos, os quais são expressos nas duas maneiras de nomear tal noção: *Materie* e *Stoff*. Não se trata de duas *matérias*, duas formas de matéria, mas sim, de *duas significações* de um mesmo “conceito”. Esta oscilação deve-se às funções distintas que a *matéria* terá de desempenhar na obra do autor. Seja como for, isto será ainda longamente tratado. Por ora, talvez baste saber que por *Materie* deve-se entender substância, aquilo que permanece em toda mudança, etc; e por *Stoff*, o material da experiência, a matéria qualificada e formada, aquela a que temos acesso e manuseamos quotidianamente, o que o senso comum costuma chamar de matéria.

intelecção do correto significado da lei de causalidade; daí o autor, neste ponto, remeter o leitor tanto ao §18 de sua tese de doutorado quanto ao §4 de *O mundo*¹⁵⁶. Como ele afirma:

Eu o derivo (o princípio de permanência da substância) de que o princípio de todo devir (*Werdens*) e perecer (*Vergehens*), isto é, a lei de causalidade, da qual somos conscientes a priori, diz respeito apenas e essencialmente às mudanças (*Veränderungen*), ou seja, aos estados (*Zustände*) sucessivos da matéria (*Materie*), portanto é limitada à forma, deixando a matéria (*Materie*) intocada, não submetida a nenhum devir ou perecer e presente em nossa consciência como o fundamento (*Grundlage*) de todas as coisas (*Dinge*), portanto, sempre existente (*gewesene*) e permanente (*bleibende*)¹⁵⁷.

Isto deveria ser entendido, segundo o autor, como residindo na *Materie*, como unificação de espaço e tempo (conforme o §4 de *O mundo*) e, portanto, imune à ação da causalidade, a condição para que se possa pensar aquilo que não muda, o permanente em toda mudança, a qual diria respeito, assim, apenas e tão somente aos estados da *Materie*, não a esta mesma.

Desta maneira, a causalidade teria “dois lados” co-relacionados, duas formas possíveis de consideração ou pontos de vista: o subjetivo (entendimento) e o objetivo (*Materie*)¹⁵⁸. Esta última, por sua vez, deveria então ser concebida como unificação de espaço e tempo, fazer-efeito (*Wirken*), causalidade integral (*durch und durch als Kausalität*). Realmente, não encontramos aqui nenhum problema significativo com o conceito de *matéria* se considerarmos a exposição sobre este mesmo tema, na segunda edição da tese doutoral (1847) e o §4 de *O mundo*. Tanto nestas obras como no *Apêndice*, ser e fazer-efeito são unos na *Materie*, como diz o autor:

Unificação íntima de espaço e tempo - causalidade (*Kausalität*), matéria (*Materie*) e efetividade¹⁵⁹ (*Wirklichkeit*) - são um só (*sind also eines*), sendo o **correlato subjetivo** deste uno o entendimento. A matéria (*Materie*) tem de (*muß*) carregar em si as propriedades contraditórias dos dois fatores dos

¹⁵⁶ Como, em verdade, acreditamos - e, posteriormente, mostraremos - que tal indicação não solucionaria os problemas que aqui surgirão (talvez, apenas, com a leitura dos *Complementos* e de *Sobre a Vontade na natureza*; mesmo assim ainda restariam sem respostas satisfatórias, alguns questionamentos legítimos) pensamos que se pode tratar dos textos em questão, paralelamente, ao texto do *Apêndice*.

¹⁵⁷ Cf., *SW*, I, p.635. Na verdade, a coisa não é tão simples assim e veremos que há algumas passagens em que Schopenhauer não toma a *Materie* como simplesmente o correlato objetivo do entendimento, como união entre espaço e tempo, etc. Por ora, nada disso será enfrentado.

¹⁵⁸ Como veremos na segunda parte deste trabalho, é absolutamente fundamental, não confundir **ser subjetivo**, **ser objetivo** e **consideração subjetiva e objetiva**. O *ser subjetivo* das coisas é sempre a Vontade, a coisa em si, objeto da metafísica dogmática e imanente; o *ser objetivo* de algo, sua objetividade, permite duas *considerações*: uma *subjetiva*, *epistemologia*, transcendentalmente determinada; e uma *objetiva*, vinculada à epistemologia crítica.

¹⁵⁹ Fazer-efeito e efetividade/realidade têm uma mesma raiz em alemão, daí Schopenhauer jogar com tais termos quando denomina a *Materie* de fazer-efeito (*Wirken*) e efetividade (*Wirklichkeit*).

quais resulta. É a representação da causalidade que elimina o contraditório deles e torna apreensível sua coexistência ao entendimento, através do qual (*durch den*) e somente para o qual (*für den*) a matéria (*Materie*) é, e a faculdade do entendimento inteira consiste no conhecimento da causa e do efeito: para ele, portanto, unificam-se na matéria (*Materie*) o fluxo instável do tempo, que aparece como mudança dos acidentes¹⁶⁰, com a mobilidade rígida do espaço, que se apresenta como a permanência da substância¹⁶¹. (*Grifo nosso*).

É assim que Schopenhauer demonstra, no *Apêndice*, diferentemente de Kant, a tese de que seu conceito de matéria corresponderia àquilo que, metafísica e kantianamente, denominava-se de princípio de permanência da substância.

A primeira e mais importante consequência da maneira pela qual Schopenhauer chega ao conceito de matéria no *Apêndice* é indicar, já em *O mundo* (*Apêndice*), portanto, que sua crítica à noção kantiana de substância pressupõe e aponta para a necessidade de se duplicar a significação do conceito de matéria, uma vez que por esta deve-se entender tanto o que permanece - porque condição mesma - em toda mudança como aquilo que nada mais é que articulação de espaço e tempo, causalidade objetivamente considerada. Pensar a matéria em termos de substância e acidentes já apontaria para a presença, na filosofia de Schopenhauer, de um duplo sentido da noção de matéria. Desta forma, as representações intuitivas mesmas já requisitariam a dupla significação: *Materie* e *Stoff*; matéria enquanto tal (*als solche*) e estados (*Zustände*) da matéria¹⁶².

Ainda relevante, na forma de “demonstração” da identidade entre matéria e substância, é a vinculação destas mais ao espaço que ao tempo. De fato, caso a *Materie* fosse suprimida conjuntamente com o desaparecimento dos acidentes, o objeto/representação sumiria no espaço e permaneceria apenas no tempo o que, em linguagem schopenhaueriana, significaria a anulação de todo um lado ou ponto de vista do mundo: do mundo como representação. Assim, o espaço desempenha um papel determinante na permanência da substância, e não apenas o tempo (Kant)¹⁶³.

¹⁶⁰ Posteriormente discutiremos estas apropriações schopenhauerianas, quando trata da noção de matéria, de conceitos de matriz aristotélica. Por ora, apenas acusamos a utilização do termo.

¹⁶¹ Cf., *SW*, I, p.636.

¹⁶² Evidente que semelhante oscilação se fará explícita nos *Complementos a O mundo*, tanto no Cap. 4 (*Von der Erkenntnis a priori*) quanto no Cap. 24 (*Von der Materie*). Cf., *SW*, II.

¹⁶³ É importante ressaltar que podemos encontrar variações na maneira schopenhaueriana de derivar, e mesmo conceber, a relação entre a permanência da substância e a noção de matéria. De fato, no §4 de *O mundo*, a matéria é definida - a partir da causalidade - como a articulação do simultâneo e permanente (espaço) com o sucessivo (tempo) e a substância, portanto, em função dos estados da matéria: “Mas o que constitui propriamente a essência da efetividade é a simultaneidade (*Zugleichsein*) de muitos estados, pois somente mediante a simultaneidade é possível a duração (*Dauer*), já que esta somente é cognoscível na alteração do que existe simultaneamente com aquilo que permanece. Todavia, também só por meio daquilo que permanece na alteração

O que novamente encontra-se em questão, segundo Schopenhauer, é a correta intelecção (*Einsicht*) e a rigorosa distinção entre intuição e conceito¹⁶⁴. Não parece ser casual que ele faça, justo aqui, referência à *Crítica da filosofia teórica* (*Kritik der theoretischen Philosophie*) de Schulze, ou seja, justamente no ponto em que se joga o destino do estatuto da matéria/substância a partir da refutação da prova kantiana da permanência da substância em função da forma lógica dos conceitos puros do entendimento. Ora, Schulze, com a sua *Crítica*, não parece pretender outra coisa senão refutar o idealismo transcendental, da maneira como então este fora apresentado por Kant. Trata-se, para ele, de uma dupla possibilidade: ou a representação é algo parecido a uma ilusão, uma aparência sem realidade efetiva; ou deve existir, de fato e realmente, algo que nos seja dado pela/na experiência, mas que não obstante exista, efetivamente. Na realidade, a crítica de Schulze inscreve-se dentro das duas possibilidades interpretativas do kantismo oferecidas por Jacobi: ou o racional-idealismo niilista, totalmente incapaz de aproximar-se da natureza das coisas; ou o apelo à crença e ao sentimento como forma de acesso ao sentido íntimo do mundo. As soluções para os problemas acerca da noção de *coisa em si* kantiana ter-se-iam que se constituir ou no solo realista ou idealista e, em ambos, parece não ser possível, realmente, solucionar o núcleo do problema: o sentido e a função teórica da noção de *coisa em si*¹⁶⁵. Em outros termos: a distinção kantiana entre matéria e forma do conhecimento não conseguiria evitar que se termine por identificar a primeira (*Materie*) à coisa em si¹⁶⁶. Vê-se, portanto, que a tarefa que

é que a alteração adquiere, agora, o caráter de mudança, isto é, a modificação da qualidade e da forma a despeito da permanência da substância (*Beharren der Substanz*), vale dizer, da matéria (*Materie*)”. Cf., *SW*, I, p.40. Mas nos *Complementos* a *O mundo* a *Substanz* é sem forma e sem qualidade e, portanto, não pode ser compreendida em função dos estados da matéria. Cf., *SW*, II, pp.68-9. Todavia, permanece o problema, pois se a *Materie* é sem forma e sem qualidade (*Complementos*), então como deduzir sua permanência em função do espaço, ou seja, de uma forma?

¹⁶⁴ Schopenhauer reconhece, pelo menos, que Kant tentou efetuar a correta separação entre intuição e conceito, mas o modo de semelhante separação teria sido completamente insatisfatório para o autor de *O mundo*. Cita, como indicação disso, o terceiro capítulo da *Análítica transcendental* (*Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos*), no qual Kant afirma: “Se retirar ao conhecimento empírico todo o pensamento (efetuado mediante categorias), não resta o conhecimento de nenhum objeto; porque pela simples intuição nada é pensado, e do fato desta afecção da minha sensibilidade se produzir em mim não deriva nenhuma referência de uma tal representação a qualquer objeto”. Cf., *SW*, I, 638; Cf. tb., *Crítica da razão pura*, B309.

¹⁶⁵ Sabe-se que as tentativas de solucionar o assim chamado *problema da coisa em si* são de variadas feições: a tentativa realista de F. Alquié; o salto idealista de Maimon; o saída cética de Schulze; a via da ontologia fundamental de Heidegger, que entende a primeira *Crítica* como tentativa de fundamentação da metafísica; a via de Cassirer, etc. O importante, aqui, é que a grande maioria das soluções propostas não parece escapar aos dilemas sugeridos por Jacobi. Voltaremos a isso.

¹⁶⁶ Assim se expressa Schulze: “Conforme os princípios da *Crítica da razão* a percepção empírica, no que se refere à sua matéria (*Stoff*) ou naquilo que diz respeito às suas sensações, está em relação com a coisa em si, ou seja, em relação a algo que independe dos efeitos de nossa capacidade de representação, que constitui o fundamento da gênese daquela matéria (*Stoffes*) mediante o fato de afetar a nossa faculdade de representação...”. Cf., G. E. Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, vol.II, Bruxelas, Culture et Civilization, p.503.

Schulze teria deixado ao autor de *O mundo* seria a de evitar, a todo custo, que a coisa em si tivesse alguma relação com a matéria.

A identificação entre *Materie* e substância evitaria, assim, tanto que se associasse a *matéria à coisa em si* (via causalidade) quanto prepararia o terreno para a re-significação do conceito de intuição, isto é, tornaria viável pensar a intelectualidade da intuição (origem no entendimento) e, assim, afastar para sempre o fantasma de uma coisa exterior e independente do sujeito. Conceber a matéria como mero correlato objetivo do entendimento é trazê-la para o seio da representação (que teria dois *polos*: *subjetivo* e *objetivo*¹⁶⁷) e afastar todo e qualquer envolvimento cético-materialista, além de, *no mesmo movimento*, manter os dois pés na imanência e, seguindo as exigências do princípio de razão, evitar os dogmatismos de rosto pré-críticos. Schulze desempenharia, então, neste ponto, um papel crítico importante ao mostrar os limites, problemas, mas também ao apontar para o critério de aceitabilidade das candidatas à solução do *problema da coisa em si*. Em todo caso, já aqui podemos vislumbrar a importância do sentido atribuído à noção de matéria em uma filosofia que se pretenda transcendental. Trata-se, em última análise, da maneira como se compreende a coisa em si e, portanto, da atitude e posição a serem adotadas diante do problema inaugural do próprio Idealismo Alemão: a pergunta pelo verdadeiro estatuto da coisa em si.

O que está em jogo aqui, portanto, é o estatuto da filosofia de Schopenhauer. Lembremos que Kant, na primeira *Crítica*, define clara e explicitamente, tanto o que entende por *idealista* quanto o que chama de *idealismo transcendental*. Idealista, para ele, não é aquele que nega a existência de objetos exteriores ao sujeito, mas “aquele que não admite que sejam conhecidos (objetos) mediante percepção imediata, concluindo daí que nunca podemos estar completamente seguros da sua realidade pela experiência sensível”¹⁶⁸(A369); da mesma

¹⁶⁷ Na segunda parte do trabalho veremos que Schopenhauer opera, no primeiro capítulo dos *Complementos a O mundo*, uma sutil e não explícita distinção entre a *forma geral da representação (sujeito-objeto)*, que rege e torna possível todas as *representações particulares* (dos objetos) e a *condição fundamental da representação (sujeito-matéria)*, que torna possível a *representação em geral*. Se a relação *sujeito-objeto* é a forma geral em que todo objeto **particular** pode ser conhecido pelo sujeito mediante as formas presentes neste; a relação **sujeito puro** (*reines Subjekt*) e matéria (**Materie**) torna possível, não representações particulares de objetos, mas garante, enquanto andaime fundamental (*Grundgerüst*) de toda representação, a **representação em geral** e, assim, a objetividade *do mundo* como representação. Sem a relação *sujeito-matéria*, Schopenhauer nem poderia abrir sua obra magna afirmando: “O mundo é minha representação”, pois, como ele mesmo mostra logo em seguida, apenas *objetos*, não **o** mundo, podem ser representados pelo sujeito. Portanto, se a *forma geral da representação* garante, por assim dizer, a *objetividade de toda representação particular*; a relação *sujeito puro-matéria* garante a *objetividade do mundo*, considerado como representação. Portanto, Schopenhauer não diz que o *sujeito* e o *objeto de O mundo* devem ser substituídos por *sujeito* e *matéria*; nem se trata do mesmo *sujeito*, nem a *matéria* é nem pode ser *objeto*.

¹⁶⁸ No início da discussão deste quarto paralogismo da razão pura, Kant fornece também uma definição de idealismo. Ao afirmar o caráter duvidoso da existência dos objetos exteriores ao sujeito, ele denomina esta incerteza de “idealidade dos fenômenos externos e a doutrina dessa idealidade chama-se *idealismo*, em confronto

forma, idealismo transcendental é concebido como “a doutrina que os considera (os fenômenos), globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si” (A369). A que opõe o *realismo transcendental* como a postura filosófica que defende a independência do tempo e do espaço em relação à subjetividade e, portanto, representa os fenômenos como coisas em si exteriores e independentes do sujeito cognoscente. É verdade que, tanto na *Refutação do idealismo*, na *Crítica da razão pura*, quanto nos *Prolegômenos*, ele apresenta uma classificação mais ampla e precisa do termo idealismo: *idealismo problemático* ou *empírico* (Descartes), *idealismo dogmático, místico e fantasista* (Berkeley), *idealismo sonhador e visionário* (Leibniz)¹⁶⁹, etc.

O mais importante nesta discussão é que, para Kant, tanto o *realismo transcendental* pode se coadunar com um *idealismo empírico*, como um *idealista transcendental* pode adotar um *realismo empírico*. Escutemos o filósofo de Königsberg: “Este realista transcendental é propriamente aquele que, em seguida, desempenha o papel de idealista empírico...” (A369). Por outro lado,

o idealista transcendental (*transzendente Idealist*) pode ser um realista empírico (*empirischer Realist*) e, portanto, como o chamam, um dualista (*Dualist*), isto é, admitir a existência da matéria (*Materie*) sem sair (*aus*) da simples consciência de si próprio (*bloßen Selbstbewußtsein*), nem admitir algo mais do que a certeza das representações em mim, por conseguinte, nada mais do que o *cogito ergo sum*. Com efeito, uma vez que considera essa matéria e mesmo a sua possibilidade interna, simplesmente (*bloß*) como fenômeno (*Erscheinung*) que, separado da nossa sensibilidade, nada é, para ele há apenas uma espécie de representações (a intuição) que se chamam exteriores (A370)¹⁷⁰.

com o qual a afirmação de uma certeza possível dos objetos dos sentidos externos recebe o nome de *dualismo*”. Cf., *Crítica*, A367.

¹⁶⁹ Cf., *KrV*, B275; *Proleg.* §13, *Observação III*.

¹⁷⁰ Kant conclui afirmando: “O idealista transcendental é, pois, um realista empírico; concede à matéria (*Materie*), como fenômeno (*als Erscheinung*), uma realidade (*Wirklichkeit*) que não tem necessidade de ser conclusão de um raciocínio, mas que é imediatamente percebida (*unmittelbar wahrgenommen*). Em contrapartida, o realismo transcendental (*transzendente Realismus*) cai, necessariamente, em embaraço e vê-se obrigado a dar lugar ao idealismo empírico (*empirischen Idealismus*), pois considera os objetos dos sentidos externos alguma coisa (*etwas*) separada dos sentidos, e simples fenômenos como seres independentes (*selbständige Wesen*) que se encontram fora de nós (*außer uns*), quando é evidente que, por mais perfeita que seja a consciência da nossa representação dessas coisas, ainda é preciso muito para haver a certeza de, existindo a representação, existir também o objeto correspondente. Ora, no nosso sistema (*System*), essas coisas exteriores (*äußere Dinge*), a saber, a matéria (*Materie*), com todas as suas formas (*Gestalten*) e transformações (*Veränderungen*), são apenas meros fenômenos (*bloße Erscheinungen*), isto é, representações em nós (*Vorstellungen in uns*), de cuja realidade (*Wirklichkeit*) temos imediatamente consciência (*unmittelbar bewußt*)”. Cf., *KrV*, A372.

Idealista transcendental e *realista empírico* são termos que, nos parece, calçam como uma luva a filosofia de Schopenhauer; com a ressalva, claro, de que este dualismo, na verdade, deve ser compreendido como um polarismo, perspectivismo; tudo, menos o radical dualismo cartesiano, haja visto que Schopenhauer acreditava ter encontrado o ponto certo (*Rechtpunkt*) por meio do qual superar semelhante dualidade e acessar, na medida do possível, a *coisa em si*¹⁷¹. Trata-se não só da concepção do corpo como porta de entrada para a metafísica, mas também, como veremos quando analisarmos as complexificações em sua teoria da representação nos *Complementos a O mundo*, da vinculação entre *Materie* e *Vontade*.

No entanto, o problema vai ainda um pouco mais longe, porque não se deve esquecer de que toda essa disputa acerca do estatuto da coisa em si (e também da matéria) na filosofia kantiana e, por via de consequência, na schopenhaueriana, é empreendida por Kant no capítulo primeiro (*Dos paralogismos da razão pura*) do livro segundo (*Dos raciocínios dialéticos da razão pura*) da *Dialética transcendental* (segunda divisão da *Lógica transcendental*), da primeira edição (1781), mais precisamente no *Paralogismo da personalidade*, terceiro paralogismo, e no *Paralogismo da idealidade* (*Da relação externa*), quarto paralogismo, em que se trata de distinguir, rigorosamente, filosofia e psicologia transcendentais.¹⁷²

O que tudo isto tem a ver com as noções de matéria e substância? Muita coisa, já que a matéria é ali definida como fenômeno, e a substância (como *personalidade*, *permanência*, *substancialidade da alma*), enquanto algo simplesmente transcendental - unidade de um sujeito por nós desconhecido - subsiste como noção necessária e suficiente para o uso prático da razão, não para o uso teórico¹⁷³. Ora, para Schopenhauer, nem essa noção de matéria será suficiente para conciliar Representação e Vontade e, por conseguinte, para estabilizar as

¹⁷¹ No mais, isto está expresso já no próprio título de sua obra magna: *O mundo como vontade e como representação*. Trata-se, como se sabe, de um só mundo, concebido ora como Vontade, ora como Representação. Sobre os problemas envolvidos na interpretação deste como (*als*), assim como sobre uma solução possível para os mesmos, cf. J. Atwell, op. cit., pp.18-24.

¹⁷² Claro que a problemática em torno da significação da coisa em si na primeira *Crítica* kantiana, não começa na *Dialética transcendental*; ela encontra sua gênese já no *Prefácio* de 1787, para a segunda edição, e na *Estética transcendental*, para a edição de 1781. Seja como for, dependendo do horizonte em que o leitor de coloque, bem como de seus interesses, o problema será “resolvido” idealística ou realisticamente; sem contar, claro, com as interpretações aporéticas, como a de Lebrun, que parecem optar por uma certa suspensão do juízo - não cética - em relação à disputa; ou ainda as interpretações, por assim dizer, criticistas (para além da dicotomia: idealismo ou realismo) de Cassirer e Heidegger, por exemplo.

¹⁷³ Diz Kant: “Entretanto, o conceito de personalidade, como o conceito da substância e do simples (*Einfachen*), pode subsistir (na medida em que é simplesmente transcendental, isto é, unidade do sujeito, que, de resto, nos é desconhecido (*unbekannt*), mas em cujas determinações há uma ligação completa, graças à percepção) e a esse título, esse conceito é também necessário e suficiente para o uso prático, mas não podemos contar com ele como extensão do nosso conhecimento de nós próprios pela razão pura”; Cf., *Crítica*, A366.

tensões que surgem, quando de sua solução do problema da coisa em si entre *idealismo transcendental* e *realismo empírico*; nem, por outro lado, a noção de substância, como Kant a entendia, será capaz de fornecer ao autor de *O mundo*, o alicerce seguro sobre o qual apoiar a passagem/analogia entre subjetivo e objetivo, micro e macrocosmos, em uma palavra: a articulação íntima entre a permanência da vontade no sujeito (tempo) e a permanência da substância na matéria (espaço)¹⁷⁴, entre experiência externa e interna articuladas em seu ponto de contato: o corpo, fisiológica e metafisicamente compreendido.¹⁷⁵

Além disso, a noção de *matéria* será ainda pensada por Schopenhauer como *absoluto*, não apenas como *substância*. Quando rejeita a tese kantiana de que a relação entre condição e condicionado possa aplicar-se entre um objeto dado e a totalidade da série de suas condições, Schopenhauer será levado a se posicionar sobre o significado de um suposto incondicionado primeiro a ser postulado como condição fundamental, primordial de toda causação universal. Sabe-se que, para o autor de *O mundo*, a relação causal aplica-se apenas e tão somente a estados da matéria (objetos), imediatamente envolvidos na relação, não a um dado estado e a todo o conjunto de estados anteriores a si¹⁷⁶. Isto implica que, para ele, é totalmente falsa a demonstração kantiana, na *Dialética transcendental*, da necessidade de um incondicionado como condição ineliminável da totalidade das condições para a existência de algo. Trata-se, de maneira diversa, daquela confusão kantiana, já bastante referida acima, entre saber intuitivo e abstrato. Desta vez, semelhante confusão impediria a correta aplicação do princípio de razão suficiente, quando da demonstração da relação entre condicionado e incondicionado. A não distinção kantiana o teria levado a por a questão acerca da existência ou não de um

¹⁷⁴ Brandão também acusa, inclusive, ter percebido a sutil, mas fundamental, remodelação do *Paralogismo da personalidade* da *Crítica* (1781) no §13 dos *Fragmentos* de Schopenhauer. Percebe, com razão, que se trata, nada mais nada menos, do que tornar, com semelhante procedimento, viável a relação entre *sujeito* e *matéria* na obra de Schopenhauer. Daí, inclusive, o diálogo ente sujeito e matéria no final do primeiro capítulo dos *Complementos a O mundo*. Cf., Brandão, op. cit., p.321.

¹⁷⁵ Este é um problema inaugurado pela primeira *Crítica*. Como veremos posteriormente, dependendo de como se compreenda o papel do sujeito no processo de conhecimento, já na *Estética*, Kant será considerado mais idealista ou realista, com possibilidade de variações nos matizes de ambos. Quanto mais ativamente for concebido o papel da subjetividade, mais facilmente se o tomará por um idealista; inversamente, quanto mais passivo for o sujeito na recepção do dado material na intuição, mais aumentará a força da interpretação realista de sua filosofia. Sobre isso, Cf., V. Delbos, *De Kant aux post-kantiens*, Paris, Aubier, 1992.

¹⁷⁶ Schopenhauer é claro e explícito neste ponto. Diz ele: “Uma série de causas e efeitos, somente por meio de uma abstração arbitrária (*willkürliche Abstraktion*), pode ser vista como uma série de puras causas que existiriam apenas em virtude do último efeito e, por conseguinte, seria sua razão *suficiente*. Numa consideração mais detida e clarividente, que desça da generalidade indeterminada da abstração ao real particular e determinado, encontra-se, ao contrário, que a exigência de uma razão suficiente estende-se somente até a completude das determinações da causa *mais próxima* (*bloß auf die Vollständigkeit der Bestimmungen der nächsten Ursache*), não à completude da série (*nicht auf die Vollständigkeit einer Reihe*). A exigência do princípio de razão extingue-se por completo em cada razão suficiente dada. Recomeça, porém, tão logo esta razão é considerada novamente como consequência, mas nunca exige imediatamente (*nie...unmittelbar*) uma série de razões (*eine Reihe von Gründen*)”. Cf., *SW*, I, p.648. *Grifo do autor*.

princípio primeiro incondicionado. A obscura noção do significado da necessária completude das condições da causação, as quais devem, segundo Schopenhauer, ser exigidas somente caso a caso - e não para a série das causas no tempo – teria levado Kant à pergunta pela condição incondicionada de todas as condições. Isto implica, por conseguinte, que toda a reflexão levada a cabo na antinomia sobre o problema da relação entre incondicionado e condicionado seria supérflua, bastando uma simples clarificação conceitual sobre o sentido e limites do princípio de razão e, portanto, entre conhecimento intuitivo e abstrato, para solucionar a disputa ali apresentada. Eis mais uma razão pela qual acreditamos ser importante começar a aproximação a *O mundo* pela leitura schopenhaueriana da primeira *Crítica* kantiana, pois isso, assim pensamos, torna inclusive inteligível as origens das inquietações que levaram Schopenhauer a dedicar seu doutorado a uma investigação do sentido, alcance e relevância do princípio de razão suficiente para a filosofia de sua época.

Para Schopenhauer, o que importa é saber que a essência da razão não está na necessidade de um incondicionado, mas simplesmente na faculdade de formar conceitos e, assim, entender que a noção de in-condicionado (*Unbedingt*) representa, na verdade, uma não-coisa (*Unding*), como os termos em alemão já sugerem ao portarem a palavra coisa (*Ding*). Em uma palavra: com o objeto, está posto o princípio de razão, e vice-versa. Segue-se, assim, que *incondicionado* e/ou *absoluto* são contra-sensos, contradição manifesta nos próprios termos, servindo apenas de base para a perpetuação das provas cosmológicas da existência de Deus (absoluto/incondicionado)¹⁷⁷. Na verdade, segundo Schopenhauer, Kant não teria feito nada além de seguir seu denominado método simétrico-arquitetônico até às últimas consequências, ou seja, derivado seus três incondicionados: alma, mundo e Deus, das três categorias de relação (*inerência e subsistência; causalidade e dependência; comunidade - ação recíproca*) segundo os três silogismos daí extraídos e os utilizados como fio condutor.

Em todo caso, alguns problemas permanecem após a resignificação da noção de matéria por Schopenhauer, pois: se a matéria é a articulação entre espaço e tempo, a causalidade tomada objetivamente, então ela, a *Materie*, não pode ser intuída, já que condição objetiva mesma de toda e qualquer intuição. Ela somente pode ser pensada *in abstracto*, ou seja, a única maneira de a conhecermos por si (*für sich*) é reflexivo-conceitualmente. Não se pode intuir as condições subjetiva e objetiva das intuições. Isto implica: 1) que a matéria

¹⁷⁷ Conforme Schopenhauer, “todo objeto para o sujeito está necessária e irrevogavelmente submetido e entregue ao princípio de razão *a parte ante*, mas também *a parte post* [com o objeto (*Objekt*) está posto o princípio de razão, e vice-versa]. A validade do princípio de razão está tão arraigada na forma da consciência que é absolutamente impossível representar algo objetivo sem que dele se pudesse exigir ainda um “por quê” (*Warum*); portanto não se pode postular um Absoluto absoluto (*absolutes absolutum*), como uma venda nos olhos (*Brett vor dem Kopf*)”. Cf., *SW*, I, p.649.

(*Materie*) não é um objeto (fenômeno); 2) como condição da intuição não pode ser intuída; 3) sendo a *Materie* algo meramente cognoscível *in abstracto*, poder-se-ia perguntar se ela é um conceito: se sim, então como um conceito poderia ser condição de uma intuição?; se não, o quê mesmo seria a *Materie*?; 4) o conceito de substância é, na verdade, resultado de uma abstração da noção de matéria retendo, apenas, a idéia de permanência; portanto, conforme Schopenhauer, o conceito de substância - enquanto gênero mais elevado - contém menos *em si* e mais *sob si* em relação à noção de matéria; 5) as posições realistas e dogmáticas (de Platão a Wolff, segundo Schopenhauer) teriam obtido a idéia de substância por meio de um ilegítimo procedimento lógico e partindo de uma falsa noção de matéria através da retenção de uma única determinação sua, desprezando todas as outras. Disso resultando que: “o conceito de substância, rigorosamente falando, deve ser rejeitado por completo e, em seu lugar, posto em toda parte o de matéria (*Materie*)”¹⁷⁸.

Note que há uma diferença sutil entre os procedimentos do filósofo de Königsberg e os do autor de *O mundo*, no que se refere à relação entre matéria e substância. O que Kant faz, na demonstração do princípio de permanência da substância, não tem o mesmo estatuto que aquilo efetuado por Schopenhauer. O que este executa no *Apêndice* é, em última análise, a derivação do conceito de substância do de matéria (*Materie*), por meio de uma abstração. No entanto, Schopenhauer realiza essa abstração partindo de um princípio transcendental (permanência da matéria) em direção a um princípio metafísico (permanência da substância); ora, não é desta maneira que procede Kant, pelo menos não nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, em que este parte da permanência da substância, enquanto princípio transcendental, e deriva a lei de conservação da massa, enquanto princípio metafísico. A sutileza está na presença, não declarada, de dois sentidos bastante distintos para o fundamental conceito de metafísica: conhecimento a partir de puros conceitos (Kant) e reflexão sobre a Vontade como fonte de significação de nosso conhecimento e de nossa existência, bem como do sentido do próprio mundo¹⁷⁹.

O que foi dito servirá de base para que Schopenhauer possa afirmar, de maneira que nunca deixa de ser surpreendente que, se os filósofos do Idealismo alemão insistem em exigir um significado para a noção de absoluto, então ele lhes dará um: a matéria (*Materie*)¹⁸⁰. É assim que chegamos às determinações do conceito de matéria no *Apêndice* a *O mundo*: o

¹⁷⁸ Cf., *SW*, I, p.660. Também desta mesma confusão entre subjetivo e objetivo na determinação do conceito de matéria teria nascido, segundo Schopenhauer, a tese que concebe o corpo e a alma como duas substâncias inteiramente independentes. Cf. tb., *Idem*, p.658.

¹⁷⁹ O mesmo dar-se-ia caso se tome, não os *Princípios*, mas também os *Prolegômenos a toda metafísica futura*.

¹⁸⁰ Cf., *SW*, I, p.650.

sentido de matéria (*Materie*) é sinonimo do de *substância* e *absoluto* para Schopenhauer. Veremos, posteriormente, que isso está bastante longe de resolver os problemas envolvidos em semelhante noção. Passemos, então, ao desenvolvimento do problema em sua tese doutoral sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente.

Trata-se, portanto, de mostrar agora, a partir da tese sobre o princípio de razão, como e por que retornam tanto o problema do sentido das noções de substância e matéria, quanto da verdadeira tarefa da filosofia, a saber: explicitar as condições do nosso conhecimento do mundo e a significação profunda deste conhecimento. Em uma palavra: se o mundo é Representação e Vontade, é preciso, urgentemente, explicá-lo e interpretá-lo.

A tese de doutorado¹⁸¹ de Schopenhauer foi redigida para satisfazer diferentes objetivos que, não obstante, estão entrelaçados. Com ela, ele pretende mostrar que há quatro classes (tipos) de objetos passíveis de conhecimento pelo sujeito e que, para cada e em cada uma, o princípio de razão suficiente assume uma raiz e determina o tipo de objeto que está em relação com o sujeito. Com isso, ele objetiva estabelecer o fundamento de todas as ciências¹⁸², já que o que a estas anima é a pergunta pelo “por quê”; e ele parte exatamente da assunção de que tudo tem uma razão (*Grund*)¹⁸³. Além disso, para qualquer ciência, o princípio de razão (em uma de suas figuras) é exigido como *organon*, assim como cada uma tem seu objeto específico como problema¹⁸⁴. A tese é também fundamental por mostrar, não apenas o significado geral do referido princípio (assim como de suas raízes), mas por apresentar os limites de sua validade e de sua aplicação. Assim é que nela se demonstra que o princípio de razão suficiente não antecede ao mundo, não pode ser concebido nem como causa (primeira

¹⁸¹ Utilizamos aqui a segunda edição (1847) a qual, segundo o autor, elimina as máculas (*Flecken*) e equívocos (*Fehlern*) de sua primeira edição, de 1813. Em sua tese, Schopenhauer defende a existência de quatro tipos ou classes de objetos cognoscíveis pelo sujeito e regidas por quatro formas ou raízes em que se manifesta o princípio de razão suficiente (“*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Nada é sem uma razão de por que antes seja do que não seja”, tradução que nos foi sugerida pelo Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, a quem agradecemos; segundo a formulação de Wolff, citada por Schopenhauer; § 5, p. 15). Assim, as classes e suas raízes são: primeira classe - as representações intuitivas, completas e empíricas (objetos da experiência possível); estão submetidas ao princípio de razão de devir (*Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*), isto é, lei de causalidade; segunda classe - as representações de representações: os conceitos; estão submetidos ao princípio de razão do conhecer (*Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens*); terceira classe - a parte formal das representações completas, as intuições a priori da forma do sentido externo (espaço) e interno (tempo); estão submetidas ao princípio de razão de ser (*Satz vom Grunde des Seins*); quarta classe - o sujeito do querer e seu agir segundo a lei de motivação; está submetido ao princípio de razão de agir (*Satz vom zureichenden Grunde des Handelns*); a lei de motivação (*Gesetz der Motivation*). Cf. *SW*, III. A consulta à primeira edição far-se-ia necessária numa discussão acerca da gênese e evolução do pensamento de Schopenhauer, e sua importância na construção/desenvolvimento de seu complexo conceito de substância, bem como das noções de representação e de matéria (*Stoff; Materie*). Como nossa análise aqui é eminentemente conceitual, não genético-evolutiva, consultaremos, apenas esporadicamente, a primeira edição de sua tese doutoral.

¹⁸² *SW*, III, cap. 1, § 4, p. 14.

¹⁸³ *Idem*, § 5, p. 15.

¹⁸⁴ *SW*, I, § 7. Quando tratarmos da divisão das ciências, segundo Schopenhauer, retornaremos ao tema.

classe) nem como princípio de inteligibilidade ou conhecimento (segunda classe) de todas as coisas, mas apenas como a forma na qual e a partir da qual todo objeto, qualquer que seja a sua classe, é sempre condicionado formalmente pelo sujeito¹⁸⁵.

Importante ainda é uma outra intenção com que Schopenhauer escreve sua tese: a de demonstrar que as diferentes tentativas de provar a existência de Deus feitas pelos filósofos modernos (portanto suas diferentes formas de metafísica) resultam de um desconhecimento ou de uma confusão entre as diferentes classes de objetos (mais frequentemente entre as duas primeiras), regidas por diferentes raízes do princípio de razão suficiente - sobretudo a não distinção entre causa (*Ursache*) e razão de conhecimento (*Erkenntnisgrund*). A grande maioria dos modernos (como Descartes, Spinoza, Leibniz e Wolff) teria reeditado as provas ontológicas, cosmológicas, e físico-teológicas da existência de Deus por ignorar a impossibilidade de se conhecer o núcleo do mundo, sua causa primeira, sua finalidade ou seu sentido profundo, a partir de um princípio meramente responsável pela dimensão formal do conhecimento humano. Desta maneira é que os diferentes sistemas modernos são concebidos, por Schopenhauer, como dogmáticos, teístas ou panteístas; em uma palavra, *teorias do absoluto*.

Apesar de sua crítica violenta aos filósofos modernos, Schopenhauer parece não ter conseguido eximir-se, completamente, do ponto de partida mesmo da modernidade, a saber: da revolução no significado da noção de *ser* operada por Scot e Suarez. Isto significa que o horizonte teórico em que sua obra se situa é profundamente marcado pelo pressuposto fundamental de que partem as diferentes filosofias na modernidade. O autor de *O mundo* parece mesmo operar, quer na crítica quer na parte positiva de seu pensamento, com um conceito unívoco de *ser* oriundo da filosofia escolástica de Scot e que se encontraria na base, tanto do sistema de metafísica de Suarez quanto da metafísica da subjetividade de Descartes¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Apesar desta significação, digamos *negativa*, do princípio de razão, ela será fundamental por manter o compromisso schopenhaueriano com o idealismo, já que, ao não aceitar a pretensão de estender o princípio de razão às *coisas* conhecidas, ou seja, ao negar-lhe uma interpretação ontológica, garantiria a recusa ao realismo que deveria marcar, pelo menos segundo o autor, todo seu pensamento.

¹⁸⁶ Aqui, lembramos apenas que, segundo H. C. de Lima Vaz, que sobre este tema segue principalmente as teses de E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1931 e *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948; G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959; M. de Gandillac, *Génèse de la modernité*, Paris, Cerf, 1992; A. de Libera, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1996; A. de Muralt, *L'Enjeu de la philosophie médiévale: études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, E. J. Brill, 1991; R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses: Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriff im Mittelalter*, Berlin, W. De Gruyter, 1986; L. Honnefelder, *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburgo, Meiner, 1990; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la Métaphysique*, Paris, PUF, 1990 entre

Para Schopenhauer, no entanto, trata-se fundamentalmente, em filosofia, do estabelecimento de uma explicitação/justificação, segundo o *espírito* do transcendentalismo kantiano, do conhecimento humano, por um lado; por outro, da compreensão do significado profundo espelhado neste conhecimento. Desta forma é que, independente de um suposto compromisso - nunca assumido explicitamente e provavelmente nem seria reconhecido como legítimo por ele, diga-se de passagem - entre a obra schopenhaueriana e a escolástica tardia, parece-nos mais importante a disjunção operada pelo autor de *O mundo* entre as duas significações do mundo e as duas tarefas impostas, desde então, à filosofia: se o mundo é Representação e Vontade, então se trata, como dizíamos acima, de explicá-lo, por um lado, e compreendê-lo, por outro. Veja, se o mundo fosse apenas Representação, então ele não teria sentido, significado, já que a significação da representação não reside nela, mas subjaz a ela e, como aprendemos deste o início do segundo livro de *O mundo*, temos que buscá-la na Vontade; por sua vez, se o mundo fosse apenas Vontade, teríamos uma significação que nada significaria. Portanto, o mundo tem objetividade e sentido somente se o tomamos como Representação e Vontade; pelo menos conforme Schopenhauer.

Sem que algo se apresentasse no mundo, ele não poderia ser, por nós, re-apresentado; assim, em toda representação, algo sempre se apresenta sem que possamos representá-lo: o sentido do mundo. A Representação exhibe e mostra sua significação sem que possa, ela mesma, representá-la; por sua vez, o sentido do mundo somente o é, porque existe um mundo para o qual ele pode apontar, isto é, significar. Em uma palavra: a Representação sem Vontade seria absurda; a Vontade sem Representação careceria de objetividade. Entretanto, como nos lembra Atwell, em seu belo livro sobre a metafísica da Vontade de Schopenhauer: se, por um lado, é verdade que Representação e Vontade são dois pontos de vista (*aspects*) sobre o mundo; por outro, é igualmente certo que a Representação é uma manifestação ou objetivação da Vontade e, assim, esta detém uma certa prioridade (*priority*) sobre aquela¹⁸⁷.

Tomando como ponto de partida a crítica schopenhaueriana a Descartes e Spinoza, pretende-se esclarecer a reação e a polêmica do filósofo alemão em relação aos filósofos do

outros, “Nas origens da formação do conceito *unívoco* de ser que traçará o horizonte último da *epistème* moderna, está sem dúvida uma profunda mudança na configuração do campo noético-especulativo sobre o qual se edificou a metafísica clássica”. Segundo ele, tal modificação se dá quando da passagem, operada por Duns Scot, do “princípio platônico-aristotélico da identidade intencional entre o intelecto em ato e o inteligível em ato (*Intellectus in actu est intellectum in actu*) como estrutura fundante da intelecção (*nous=noeton – noesis*) foi substituído pela primazia da *representação* que, do *esse objectivum* de Scot e dos escolásticos do século XIV à *idéia objetiva* de Descartes e ao *transcendental* kantiano, faz refluir para o *sujeito* o princípio último da fundamentação do ser”. Cf. H. C. Lima Vaz, *Escritos de filosofia III. Filosofia e cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 350-367. Cf. tb., H. C. Lima Vaz, *Escritos de filosofia VII. Raízes da modernidade*, São Paulo, Loyola, 2002.

¹⁸⁷ Cf., J. Atwell, op. cit., p.23.

absoluto, supostos herdeiros do criticismo, e pública e institucionalmente reconhecidos¹⁸⁸ expoentes do idealismo alemão: Schelling e Hegel. Trata-se da rejeição das pretensões de validade de toda teoria do absoluto que seja fundada quer em conceitos abstratos, quer numa intuição intelectual (racional) ou, por assim dizer, mística¹⁸⁹. Com isso, pretende-se mostrar que Schopenhauer é levado a problematizar, ou mesmo a complexificar sua teoria da representação (tal como esta é apresentada em *O mundo* de 1818), e que o cerne do problema residiria no conceito de matéria, ou substância, ou mesmo de absoluto¹⁹⁰.

Schopenhauer critica Descartes¹⁹¹ por esse, no axioma I das *Respostas às segundas objeções*, ter confundido, na demonstração da existência de Deus como *causa sui* e como causa necessária de tudo o que existe, princípio (ou razão) de conhecimento (segunda classe) e causa (primeira classe). Para ele, Descartes somente pôde utilizar o argumento ontológico de Anselmo¹⁹² para demonstrar a existência de Deus, porque substituiu a lei de causalidade¹⁹³ por uma razão de conhecimento¹⁹⁴. É desta forma que da simples definição de Deus, do mero conceito abstrato de Deus como ente perfeitíssimo, absoluto e necessário, Descartes (Anselmo) teria deduzido sua existência igualmente certa e indubitável. Assim é que do argumento ontológico se chegaria ao cosmológico¹⁹⁵. De uma dada definição, a qual, por mais que se queira tomá-la como real, será sempre nominal, pode-se extrair juízos analíticos, proposições necessárias e tautológicas que, enquanto logicamente verdadeiras ou consistentes, terão sempre sua razão de conhecimento ancorada na definição ou nos axiomas dados no início. Mas daí deduzir afirmações acerca da existência daquilo a que se referem tais juízos,

¹⁸⁸ Cf., *Parerga und Paralipomena*, I, *Sobre a filosofia universitária*, in: *SW*, IV.

¹⁸⁹ *SW*, II, cap. 17.

¹⁹⁰ Apresentei um pequeno esboço desta “intuição” numa comunicação intitulada *O desejo e o trágico em Spinoza e Schopenhauer*. À exceção de tal exposição e do artigo de E. Brandao intitulado: A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto, in: *Schopenhauer e o Idealismo alemão*, e de sua tese de doutorado sobre o tema, intitulada: *O conceito de matéria na Obra de Schopenhauer*, 2002, defendida junto ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), sob orientação da Prof^a Dr^a Maria Lúcia M. O. Cacciola, não conheço nenhum trabalho, de autor brasileiro, relevante sobre o tema, quer da presença da filosofia de Spinoza na de Schopenhauer (do qual o artigo não trata), quer das variações da teoria da representação deste (para as quais o artigo aponta), quer da leitura da polêmica que este travou com as obras de Schelling e Hegel a partir de sua leitura com a obra de Spinoza (de que trata, propriamente, o artigo).

¹⁹¹ Cf., *SW*, III, cap. 2, § 7, p. 20.

¹⁹² Na verdade, a interpretação do argumento anselmiano do ponto de vista unicamente ontológico é de procedência tomista. Quanto a outras possibilidades de interpretação do mesmo, Cf. Paulo Martinez, *O argumento único do Proslogion*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, Col. Filosofia, 53.

¹⁹³ A qual somente se aplica às mutações, uma a uma, dos estados da matéria (*Stoff*), de mutações na forma da matéria e nunca à matéria mesma (*Materie*) ou ao conjunto da série de mutações, quer dizer, ao mundo como tal. Cf., *SW*, III, cap. 4, § 20, p. 50.

¹⁹⁴ A qual assevera apenas que, se um juízo representa um dado conhecimento, então deve possuir uma razão suficiente, ou seja, estabelece somente a relação entre um juízo e seu fundamento, sua razão (*Grund*). *Idem*, cap. 5, § 29, p. 129.

¹⁹⁵ *Ibidem*, cap. 2, § 7; cap. 4, § 20.

equivaleria a confundir a definição de algo com sua existência, a confundir o saber que (*daß*) algo é com o saber o quê (*was*) ele é, ou por que (*warum*) ele é o que é, e como (*wie*) é¹⁹⁶.

Para Schopenhauer, toda confusão pode ser desfeita se perguntarmos pela origem e pela referência dos conceitos em questão¹⁹⁷. Conceitos, ou seja, representações de representações que não tenham origem em intuições concretas, empíricas e não abstratas, ou são tautológicos, lógicos, metalógicos, transcendentais, ou são fantasias, ficções, contos de fada. Para ele, que aqui afirma seguir Aristóteles, a *existência* de uma coisa não pertence à sua *essência*¹⁹⁸. Para nós, parece que aqui começa sua polêmica contra Schelling e Hegel. O indicador disso é que toda a crítica dirigida à concepção cartesiana de Deus culmina, no final do parágrafo, na afirmação de que as filosofias de Schelling e Hegel representam uma reedição do velho argumento ontológico, disfarçado, quer de prova cosmológica, quer de demonstração físico-teológica¹⁹⁹. No caso dos dois idealistas, no entanto, tal procedimento seria muito mais grave, porque desprezaria o terceiro maior mérito da primeira *Crítica* de Kant, o “tritura-tudo” (*Alleszermalmer*)²⁰⁰, qual seja, a refutação da teologia racional, da psicologia racional, do argumento ontológico e de seu associado, o cosmológico. Chama ainda a atenção o fato de, logo em seguida, Schopenhauer passar às considerações sobre a filosofia de Spinoza, as quais terminam com a tese de que schellinguianos e hegelianos seriam “neo-spinozistas”²⁰¹ disfarçados e, portanto, a crítica ao absoluto em Spinoza alcançaria os dois maiores filósofos do absoluto no séc. XIX.

¹⁹⁶ Segundo Schopenhauer, a proibição de se tomar definições por demonstrações de existência ou por causalidade, já havia sido feita pelo próprio Aristóteles quando este, nos *Analytica posteriora*, I,13, nos diz que “o saber e demonstrar *que* (*daß*) uma coisa é [segunda classe, razão de conhecimento], difere muito de saber e demonstrar *por que* (*warum*) uma coisa é [primeira classe, razão de devir, causalidade]”. *Grifo nosso. Ibidem*, cap. 2, § 6, p. 18. Cf. ainda *SW*, I, § 15, p. 122, em que Schopenhauer cita *Analyt. post.*, I, 27: “Mais certo e preferível é o saber que não apenas permite perceber *que* (*daß*) algo é, mas também *por que* (*warum*) algo é, e não o saber que separa *Que* (*Daß*) algo é de *Por que* (*Warum*) algo é”.

¹⁹⁷ Segundo Schopenhauer, a crítica ao argumento ontológico deve ser feita simplesmente perguntando-se pela origem de tal argumento, pela gênese do conceito que lhe serve de sustentação. Caso tal argumentação se ancore na experiência, então nela residirá seu objeto correspondente e, assim, já não se necessita mais de tal demonstração. Caso contrário, que é o que efetivamente se tem feito na metafísica (leia-se metafísica moderna, pré-crítica), segundo ele, então toda argumentação parte de uma confusão originária entre causa e definição e desemboca numa pura ficção. *SW*, III, cap. 2, § 7, p. 22.

¹⁹⁸ *Idem*, p. 23.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 23; *Parerga*, I, *Sobre a filosofia universitária*, in: *SW*, IV, p.229-233.

²⁰⁰ *Ibidem*, *Parerga*, I, *SW*, IV, p.211; seguimos, aqui, a tradução da Profª Cacciola e do Prof. M. Suzuki, *Sobre a filosofia universitária*, p. 54, São Paulo, Martins Fontes, 2001. A expressão *Alleszermalmer* foi atribuída a Kant por Moses Mendelssohn em *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Vorbericht*, in: *Schriften über Religion und Aufklärung*, ed. e introd. M. THOM, Darmstadt, 1989, 467-471 [469]. Cf., Klaus Müller, *Crítica às provas de Deus e fé na razão prática – Indícios de um subtexto das teologias kantianas*. In: *Kant e a teologia*, op.cit., p.127.

²⁰¹ “E se os neo-spinozistas (schellinguianos, hegelianos, etc) acostumados a tomar as palavras por pensamentos, se desfazem em reverente admiração por esta *causa sui*, eu não vejo nela nada mais que uma *contradictio in adjecto*, um por adiante o que está atrás (*ein Vorher, was nachher ist*), uma insolente arbitrariedade (*ein freches*

A crítica que Schopenhauer faz a Spinoza²⁰² segue, em linhas gerais, aquela já elaborada contra Descartes, ao afirmar que ambas as filosofias são teístas, uma realmente, outra nominalmente. Duas formas diferentes de otimismo que se explicariam pela confusão entre diferentes raízes do princípio de razão suficiente e pela não distinção entre diferentes classes de objetos de conhecimento. Spinoza, apesar de superar o dualismo (pensamento e extensão; alma e corpo; Deus e mundo) de Descartes, teria incorrido no mesmo erro, ou seja, posto no início de seu sistema uma mera definição, um mero conceito, e acreditado ser possível construir não apenas um edifício tão somente abstrato, coerente e logicamente consistente, mas também uma explicação do mundo como ele é em si mesmo a partir de sua causa primeira - de sua definição tomada como causa - o que, segundo Schopenhauer, é impossível. Isto teria feito com que Spinoza terminasse por elaborar tão somente um panteísmo, isto é, um teísmo nominal²⁰³. Dessa forma, a *Ética* não seria nada mais que uma realização mais perfeita da prova ontológica de Descartes²⁰⁴. Portanto, segundo Schopenhauer, aquilo que Descartes apresentou do ponto de vista ideal, subjetivo ou epistemológico, Spinoza teria formulado real e objetivamente como relação efetiva entre Deus e o mundo²⁰⁵.

Machtwort) para romper a cadeia infinita da causalidade, (...) O justo emblema da *causa sui* é o Barão de Munchhausen". *SW*, III, cap. 2, § 8, pp. 27-8.

²⁰² Não obstante, a crítica a Spinoza é, tanto na tese, como nos *Parerga*, I, *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*, *SW*, IV, pp. 20-1, como em *SW*, I, p.127, 138, etc, recheada de elogios e reconhecimentos.

²⁰³ Acerca da relação entre a definição de Deus e sua existência em Spinoza, ele diz que "semelhante relação entre o conceito e os juízos analíticos fundados nele e que dele podem derivar-se é a relação que tem o chamado Deus de Spinoza com o mundo, ou melhor, a relação da substância única com seus inumeráveis acidentes (*Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth., I, pr. 11. Deus, sive omnia Dei attributa*). É, por conseguinte, a relação da razão de conhecimento à sua consequência: enquanto que o verdadeiro teísmo (*wirkliche Theismus*) [o de Spinoza é meramente um teísmo nominal] adota a relação da causa ao efeito, na qual a razão permanece distinta e separada da consequência, não como na outra relação, somente pelo modo da consideração, senão essencial e realmente, isto é, em si mesma e sempre. Pois a palavra Deus, usada honradamente, não significa outra coisa senão esta mesma causa do mundo, com adição da personalidade. Por outro lado, um Deus impessoal é uma *contradictio in adjecto* [*ein Widerspruch im Beiwort*]. Querendo Spinoza manter a palavra Deus para a substância e chamando-a expressamente a causa do mundo, pode fazê-lo à custa da confusão de ambas as relações e, por conseguinte, de confundir por completo o princípio de razão do conhecimento com o princípio de causalidade". Cf. *SW*, III, cap. 2, § 8, p. 24. Um pouco mais à frente, "(...) Spinoza nunca pode dizer ou somente causa, ou somente razão, senão que se vê constrangido a por sempre *ratio seu causa*, o que repete em uma mesma página oito vezes, para dissimular a fraude (*Unterschleif zu dekken*). Isto mesmo já havia feito Descartes (...)". *Idem*, p. 26.

²⁰⁴ *SW*, III, cap. 2, § 8, p. 26.

²⁰⁵ Mais ainda, na filosofia do francês a existência seria pensada a partir do conceito de Deus e, portanto, Este seria a condição de validade daquela e de nosso saber sobre ela; na de Spinoza, Deus mesmo estaria contido no mundo e, assim, o que em Descartes era apenas uma razão de conhecimento, Spinoza teria concebido como uma razão real. Em uma palavra, do argumento ontológico cartesiano se concluiria que, da essência de Deus, se seguiria sua existência e, para Spinoza, o próprio Deus já seria tomado como causa, como *causa sui*. Nos *Parerga*, Schopenhauer esclarece melhor sua posição acerca deste problema. Para ele, trata-se da relação entre as considerações subjetiva e objetiva do mundo, da difícil articulação entre o *ideal* e o *real*. Deste ponto de vista, a metafísica spinozista é considerada insuficiente por ter traçado uma falsa demarcação entre as fronteiras do ideal e do real, ou seja, do mundo considerado, ora subjetivamente, ora objetivamente. Para o autor de *O mundo*, os

Apesar disso, segundo o autor de *O mundo*, a concepção e a exposição de Deus na *Ética* seria incompatível com o próprio método com que ele concebeu e apresentou seu pensamento único. Ele afirma em várias passagens que a marca distintiva de seu pensamento orgânico (*pensamento único*) e não arquitetônico (*sistema de pensamento*), é o fato de ter sido fruto de uma postura analítica, de uma filosofia que não parte de conceitos e de abstrações para deles deduzir o real (o que, segundo ele a faria sintética), mas sim, que se arranca de um conhecimento intuitivo, concreto e das nossas experiências, quer externas, quer internas. Metafísica, dogmática e imanente, sim, mas construída analiticamente, conforme vimos.

Do que foi dito, passamos à segunda objeção a Spinoza, uma objeção com um forte viés metodológico: Spinoza teria ignorado que o verdadeiro método da filosofia deve ser analítico²⁰⁶ - em que, aliás, teria sido seguido por Schelling e Hegel²⁰⁷. Somente tal procedimento garantiria, segundo Schopenhauer, que aquela mantenha sempre um pé na realidade. A filosofia não deve ser feita como se o filósofo possuísse uma “cabeça de anjo alada”²⁰⁸, como se a ele fosse permitido, por meio do entendimento ou da razão, um acesso direto e imediato ao miolo do mundo. Spinoza teria encontrado ou derivado tal conceito de acordo com seus interesses teóricos e sua necessidade sistemática, mas caberia ter-se perguntado seriamente pela gênese de tal conceito, por sua origem no nosso entendimento. Mas não, “também Spinoza, seguindo as pegadas de seu mestre (Descartes), partiu daquele conceito de substância, como se ele fosse um dado”²⁰⁹. Neste sentido, o erro fundamental e rico em conseqüências desagradáveis da filosofia da *Ética* foi não ter enxergado que somente a matéria (*Materie*) poderia ser responsabilizada pela origem do conceito de substância.

... se Espinosa tivesse investigado a origem daquele conceito de substância, então ele teria por fim de ter descoberto que essa origem é tão somente a matéria (*Materie*) e que, por isso, o verdadeiro conteúdo (*wahre Inhalt*) do conceito não é outra coisa senão as propriedades essenciais e a priori que são atribuídas a ela (*die wesentlichen und a priori angebbaren Eigenschaften*). De fato, tudo que Espinosa diz em louvor de sua substância encontra sua confirmação na matéria (*Materie*): ela é não-originada (*unentstanden*) e,

atributos da substância (pensamento e extensão) não resolveriam o problema pois restaria saber se de fato existe ou não um *absoluto*, isto é, algo totalmente independente da nossa representação. Além de que, a determinação da substância por infinitos atributos, dos quais conhecemos dois, pensamento e extensão, estaria assimetricamente mal traçada, pois, se seguirmos a filosofia de *O mundo*, então os atributos spinozistas cairiam ambos do lado da representação. Cf., *Parerga*, I, *Esboço de uma história*, SW, IV, pp. 21 e ss.

²⁰⁶ Sobre a afirmação de que sua filosofia deve ser interpretada como um dogmatismo imanente (*immanenten Dogmatismus*) e sobre a defesa da necessidade do método analítico em filosofia, Cf., *Parerga*, I, *Fragmentos*, In: SW, IV, § 14, pp.162 ss; Cf., tb., SW, I, § 15, pp. 118 ss.

²⁰⁷ Cf. *Parerga*, I, *Esboço de uma história*, SW, IV, p. 41. “Schelling, seguindo Spinoza, chamou Deus ao mundo. Hegel tomou isto ao pé da letra”.

²⁰⁸ SW, I, § 18, p. 156.

²⁰⁹ Cf., *Parerga*, I, *Fragmentos*, § 12, p.91, In: SW, IV.

portanto, sem causa (*ursachlos*), eterna (*ewig*), particular (*einzig*) e única (*alleinige*), e suas modificações (*Modifikationen*) são a extensão (*Ausdehnung*) e o conhecimento (*Erkenntnis*). Sendo este último uma propriedade exclusiva do cérebro, que é material. Espinosa é, de acordo com isso, um materialista inconseqüente²¹⁰.

Ou ainda:

... que substância é um mero sinônimo de matéria (*Materie*), porque o conceito de substância somente se pode realizar no de matéria (*Materie*), e portanto obtém sua origem desta²¹¹.

É ainda digno de nota, segundo Schopenhauer, que esta falta do suposto pensamento sintético de Spinoza foi reeditada e seguida por Schelling, em pleno idealismo alemão, e mesmo depois de Kant, cujo maior mérito consistiu na separação fundamental entre o real e o ideal - é isso que ele relata no apêndice ao *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*²¹². Ele vai ainda mais longe, quando diz que o nome de *filosofia da identidade*, conferido à filosofia da natureza de Schelling, é devido a sua filiação e a sua dívida intelectual com a obra de Spinoza, o qual já havia anulado as três diferenças que aquele pôs abaixo: as diferenças entre Deus e o mundo, entre a alma e o corpo e a diferença entre o real e o ideal no mundo intuído (*angeschauten Welt*), ou seja, da representação²¹³.

Spinoza teria construído, então, uma metafísica que, apesar de monista e substancialista, seria sintética - o que, em linguagem schopenhaueriana, faria da mesma um panteísmo, portanto um teísmo dissimulado, otimista, realista e nominal²¹⁴.

Como se vê, a crítica à metafísica monista da substância de Spinoza acaba por alcançar aqueles a quem Schopenhauer concebe como seus descendentes intelectuais na Alemanha do séc. XIX - Schelling e Hegel²¹⁵. O que nos parece relevante é que a crítica às filosofias do absoluto dos “sofistas” e “neo-spinozistas”, supostos herdeiros de Kant, parece tornar-se mais clara se nos esforçarmos por compreender a posição de Schopenhauer frente à filosofia moderna, sobretudo a sua compreensão do sentido e do alcance da *Ética* de Spinoza. Em uma palavra, a polêmica schopenhaueriana no que toca às pretensões de validade das

²¹⁰ Cf., *Parerga*, I, Fragmentos, § 12, p.91, in: *SW*, IV.

²¹¹ Cf., *SW*, III, cap.4, § 20, p. 60.

²¹² Cf., *SW*, IV, p.37.

²¹³ *Idem*, p.38.

²¹⁴ Para Schopenhauer, o realismo conduz ao materialismo (*SW*, II, cap. 1; *SW*, I, § 7), e este, no caso do monismo da substância de Spinoza, conduz ao panteísmo, ou seja, a um teísmo envergonhado, dissimulado o qual, por seu turno, nada mais é que uma forma erudita do otimismo judaico (*Parerga*, I, § 12, pp. 94-5, *SW*, IV; *Parerga*, II, *Algumas palavras sobre o panteísmo*, cap. 5, § 68-9, *SW*, V).

²¹⁵ Para isso, Cf. *Sobre a quádrupla raiz*, in: *SW*, III, cap. 2, § 7, 8; *Parerga*, I, *Fragmentos*, In: *SW*, IV, § 12 e 14.

filosofias do absoluto passaria por sua crítica à metafísica e ao método de Spinoza, bem como aos problemas referentes à teologia especulativa e suas bases nos argumentos ontológico, cosmológico ou físico-teológico²¹⁶. Na verdade, para Schopenhauer, absoluto, argumento ontológico, cosmológico ou físico-teológico são uma só e mesma coisa expressa de diferentes maneiras, submetida a diversos interesses.

É dessa forma que a análise dos conceitos de absoluto, de substância e de matéria na obra do autor de *O mundo como vontade e como representação*, talvez possa esclarecer, não apenas sua relação com os principais filósofos do idealismo alemão como, talvez, iluminar as noções de *analogia* e *limite*, fundamentais para se apreender o alcance da preocupação schopenhaueriana em distinguir e investigar as articulações possíveis entre o *conhecimento* humano de *fenômenos* e a abertura que nosso corpo nos propicia para uma *compreensão* da *significação* profunda subjacente a toda explicação fenomênica do mundo. Todo esse processo, no entanto, exigirá uma certa complexificação em sua teoria da representação, bem como em sua metafísica da Natureza, e na relação desta com as metafísicas do Belo e dos Costumes, no seio de seu *pensamento único*. Entretanto, primeiramente, vejamos como a crítica de Schopenhauer aos filósofos modernos torna possível sua posição quanto às duas formas fundamentais de dogmatismos em filosofia: o dogmatismo realista e o dogmatismo idealista.

²¹⁶ É a partir disso que podemos compreender a virulência com que Schopenhauer ataca Schelling e Hegel na sua crítica à filosofia universitária, por eles terem, depois de Spinoza e Kant, permanecido presos à confusão entre causa e razão de conhecimento e desembocarem numa teologia racional. Diz ele: “Depois de Kant ter subtraído todas as provas que constituíam os suportes (*Stützen*) da teologia especulativa e tê-las lançado radicalmente por terra, isso não impede de forma nenhuma os meus senhores [Schelling e Hegel] da filosofia lucrativa [filosofia universitária] de venderem ainda, sessenta anos depois, a teologia especulativa pelo objeto próprio e essencial da filosofia. E, porque eles não ousam acolher de novo aquelas provas rejeitadas, isso não os impede de falar agora, cada vez mais sem cerimônia, do *absolutum*, palavra que não é mais que um entimema (*Enthymem*), uma conclusão de premissas não-explicitas (*nicht ausgesprochenen*) para proveito do vil disfarce (*feigen Verlarvung*) e da astuta sub-repção (*hinterlistigen Erschleichung*) da prova cosmológica, que, desde Kant, não pôde mais ser vista em sua forma própria e, por isso, tem de ser contrabandeada nesse travestimento (*Verkleidung*)”. Cf., *Parerga*, II, *Sobre a filosofia universitária*, in: *SW*, IV, p. 226-7. E mais a frente: “Em nada ajuda que Kant tenha provado, com o emprego da mais rara acuidade e penetração, que a razão teórica jamais pode alcançar objetos (*Gegenständen*) que estão fora da possibilidade de toda experiência: esses senhores nem ligam para isso; mas, sem cerimônia, ensinam há cinquenta anos que a razão tem conhecimentos absolutos e imediatos (*unmittelbare, absolute Erkenntnisse*), que é uma faculdade dotada, de nascença, para a metafísica, e que, acima de toda possibilidade da experiência, reconhece imediatamente e apreende com segurança o assim chamado supra-sensível (*Übersinnliche*), o *absolutum*, o Deus amado e tudo mais que disso decorre”. *Idem*, p. 228. Seguimos muito de perto a tradução da Prof^a Cacciola. Op.cit., 75-77.

Capítulo 2 – A cicatriz dogmática

2.1 Realismo e idealismo: ameaça em duas frentes

Vimos acima, que a análise schopenhaueriana acerca da validade da *Lógica transcendental* de Kant serve a dois objetivos básicos: primeiro, mostrar sua obscuridade, insuficiência e mesmo falsidade, bem como as razões das mesmas, tanto metodológica quanto filosoficamente; segundo, resgatar a lei de causalidade como a única e verdadeira função do entendimento e, assim, fundamentar de maneira sólida seu compromisso com o idealismo transcendental. No centro do debate, residiam: a necessidade de se estabelecer uma clara distinção entre conhecimento intuitivo e abstrato; a justificativa do caráter intelectual do entendimento; a correta demonstração do estatuto a priori da lei de causalidade; e a tematização dos motivos que teriam levado o filósofo de Königsberg a uma falsa solução do problema referente à origem da forma do juízo hipotético. Tudo isso foi feito em função de garantir um espaço, totalmente excluído pela obra de Kant, segundo Schopenhauer, para a construção de uma metafísica que desse conta de expressar o significado moral do mundo. Em uma palavra: teve-se que garantir a possibilidade, talvez mesmo a necessidade de, ao lado da *explicação* do modo como chegamos a conhecer objetivamente o mundo por meio do princípio de razão, reservar-se um lugar para se poder *interpretar* o *significado* de tal conhecimento e, mais ainda, do próprio mundo. Explicar e interpretar deveriam permanecer como formas de acesso aos “dois lados” do mundo. Vimos também que a crítica à lógica kantiana poderia esclarecer a necessidade de uma investigação aprofundada sobre o princípio de razão suficiente e de suas diferentes configurações, pois afirmar que o juízo hipotético deve ser compreendido como a expressão abstrata da condição mais universal de todo o conhecimento humano, a saber, o princípio de razão, não acrescenta muito sobre a natureza e os limites desta condição epistemológica fundamental. Disso decorre o fato de que a análise da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente seja considerada, por seu autor, como a base (*Unterbau*) mesma de todo o seu sistema (*System*).

Como mostramos, a crítica schopenhaueriana à filosofia moderna assenta-se, por um lado, no fato desta construir-se a partir de certas supostas confusões fundamentais, todas, entretanto, ancoradas no desconhecimento da essência do princípio de razão e na correta

distinção entre suas diversas classes e configurações; por outro lado, no entanto, a crítica alcançaria os filósofos modernos de forma mais direta. Trata-se da questão do dogmatismo, ou seja, do alegado limitado e confuso conhecimento, por parte dos modernos, de uma verdade epistemologicamente fundamental, pelo menos segundo Schopenhauer: a de que “o mundo é minha representação”. Verdade a priori, mesmo que *unilateral*, mas que dever-se-ia colocar no princípio de toda filosofia que pretenda expor as condições de todo conhecimento *objetivo* acerca do mundo. Começo este tão ineludível, para Schopenhauer, que, mesmo uma filosofia que eleja como ponto de partida o *cogito ergo sum*, de resto totalmente inaceitável para ele²¹⁷, merece respeito e é digna de louvor por ter libertado o ser humano de mais de mil anos de submissão a uma filosofia meramente objetiva, de um realismo ingênuo e prejudicial, sempre segundo Schopenhauer. Que, como veremos na segunda parte do trabalho, o problema reside no fato de o *ser objetivo* das coisas, para Schopenhauer, requer uma *dupla consideração* - *subjetiva* e *objetiva* - para ser conhecido e, portanto, que hipostasiar uma destas *considerações* e tomá-la como o *ser objetivo* das coisas, implicará em parcialidade, em uma posição insuficiente em filosofia. Disso decorre que uma das chaves da leitura schopenhaueriana da filosofia moderna seja, justamente, o problema do real e do ideal e a descoberta do único ponto de partida legítimo para a filosofia, isto é, a consciência (*Bewußtsein*) e, portanto, a descoberta da única forma verdadeira (*wahre*) e honesta (*redlich*) de filosofia: o idealismo transcendental.

No entanto, segundo Schopenhauer, a descoberta (ou invenção?) deste ponto de partida por Descartes, levado adiante por Berkeley, não foi suficiente para o desvelamento da verdade mais preciosa, e responsável pelo brilho de “metade” de *O mundo como vontade e como representação*; a verdade mais simples e certa (*keine Wahrheit ist also gewisser*)²¹⁸: a de que o mundo *objetivo* somente existe como representação. Verdade que talvez nem mesmo Kant teria vislumbrado em toda a sua extensão e profundidade, caso sigamos a leitura e as rupturas schopenhauerianas em relação a seu mestre de Königsberg.

Que o mundo *fenomênico* somente (*nur*) exista como representação é, segundo Schopenhauer, uma verdade válida (*gilt*) para todo e qualquer ser capaz de conhecimento. Verdade simples e ineliminável, apesar de *relativa*, *unilateral* (*einseitige*) e de provocar, de fato, uma *resistência interior* (*innere Widerstreben*), psicológica, naquele que se depara com

²¹⁷ A respeito da relação entre os pontos de partida da filosofia cartesiana e da schopenhaueriana, bem como da justeza e insuficiência das críticas de Schopenhauer à filosofia moderna, em especial à filosofia de Descartes, cf., Barbara Stiegler, Refaire le Cogito: Schopenhauer et le commencement cartésien, pp.63-78, in: Ch. Bonnet et Salem (Éd.), *La raison dévoilée. Études schopenhaueriennes*, Paris, Vrin, 2005.

²¹⁸ Cf., *SW*, I, §1, p.31.

os objetos no mundo. Schopenhauer reconhece a estranheza provocada pela tese segundo a qual o mundo, com todas as suas nuances, riquezas e complexidades, passa a existir, *como realidade objetiva, apenas* a partir da abertura do primeiro olho²¹⁹.

Ele entende que se tenda, *naturalmente*, a aceitar como certo, sem rigorosa reflexão, a existência de um mundo real e totalmente independente do sujeito que o conhece. Claro que com isso ele não pretende que todo realismo, em filosofia, de Aristóteles a Locke, passando por Tomás e Scot, pura e simplesmente, seja desprovido de reflexão; não crítico, em sentido kantiano, sim. Parece, no entanto, ser somente mediante um conhecimento abstrato, conceitual, que se pode constatar a contradição existente na defesa acerca da realidade do mundo exterior, objetivo, preexistente e plenamente desvinculado do sujeito. Que todas as coisas existentes no mundo, submetidas à lei de causalidade, tenham apenas uma existência relativa²²⁰, parece mesmo ser uma tese não *imediatamente* muito acessível, ou mesmo razoável, até mesmo para Schopenhauer. Provaria isso, talvez, a própria data de seu nascimento/descobrimento: a modernidade; apesar de que, para Schopenhauer, esta verdade já ter sido plenamente conhecida no oriente mesmo antes de Platão e do cristianismo²²¹.

Entretanto, que *o mundo é minha representação* não deve ser considerada uma verdade apenas relativa, mas também, como dissemos, unilateral²²². Aqui também poderíamos encontrar o motivo da resistência psicológica acima referida. Conforme Schopenhauer, tal unilateralidade somente poderia ser desfeita (complementada) mediante uma investigação mais profunda, por uma reflexão (abstrata), pela separação do diferente e a unificação do

²¹⁹ Segundo Schopenhauer: “o mundo como representação, único considerado aqui, surge (*hebt*) apenas com a abertura do primeiro olho, o qual não poderia ser (*nicht sein kann*) sem a mediação (*Medium*) do conhecimento: portanto, não existiria anteriormente (*nicht vorher war*). Sem este olho, isto é, fora do conhecimento, não haveria nenhum antes (*kein Vorher*) e nenhum tempo (*kein Zeit*)”. Cf., *SW*, I, §7, p. 67.

²²⁰ Conforme nos diz Schopenhauer: “tudo o que resulta de causas e motivos, tem apenas (*nur*) uma existência relativa (*relatives Dasein*), existe apenas (*nur*) por (*durch*) e para (*für*) um outro que a ele se assemelha, ou seja, que é, por sua vez, igualmente relativo”. Cf., *SW*, I, §3, p.37.

²²¹ Que o mundo é a representação do sujeito não é, segundo Schopenhauer, uma verdade nova, talvez se possa dizer que é apenas uma verdade, *filosoficamente*, nova, pois ela, se já está presente de certa maneira nas influências céticas de Descartes, já era plenamente conhecida na Índia pela escola védica; saber que, segundo o autor de *O mundo*, já expressaria, em forma de uma sabedoria de vida, a profunda verdade filosófica descoberta por Kant: a íntima articulação entre idealidade transcendental e realidade empírica. Por outro lado, que segundo esta verdade as coisas têm apenas uma existência relativa, já era defendido por Heráclito, Platão, pela sabedoria védica pelos puranas. Cf., *SW*, I, §1, p.32; §3, p.37.

²²² Como afirma Schopenhauer: “que semelhante consideração, sem prejuízo de sua verdade, seja unilateral (*einseitige*), consequentemente produzida através de uma abstração voluntária (*willkürliche Abstraktion*) anuncia-se a cada um pela resistência interior (*innere Widerstreben*) com a qual aceita o mundo como sua mera representação (*bloße Vorstellung*)...O livro seguinte (Livro II) virá completar este aspecto unilateral com uma verdade que não é tão imediatamente certa como esta de que aqui partimos e que exige uma investigação mais profunda (*tieferer Forschung*), uma abstração mais difícil (*schwierigere Abstraktion*), a separação dos elementos diferentes e a reunião dos idênticos; uma verdade, em suma, grave (*ernst*) e própria para fazer refletir, se não tremer (*furchtbar*), qualquer homem, a saber: “O mundo é minha vontade (*Die Welt ist mein Wille*)”. Cf., *SW*, I, §1, pp. 32-3.

idêntico²²³ e, portanto, de maneira não tão imediata quanto a que expressa o mundo como representação. Ao acreditarmos no que é dito nos *Complementos* e no segundo volume dos *Parerga*, sobre a realidade do mundo exterior, pensamos que Schopenhauer tinha plena consciência do incômodo e do caráter contra-intuitivo da tese basilar do idealismo transcendental. Entretanto, apesar das dificuldades em validar sua posição, frente inclusive aos dados fornecidos pela astronomia, geologia e química de sua época, ele nunca se afastou da idealidade do espaço e do tempo, o que seria necessário, para relativizar ou problematizar sua tese. Veremos, ao final deste trabalho, como esse problema articula-se com a análise em torno da significação e do papel da noção de matéria na obra de Schopenhauer. Por ora, apenas estamos apresentando a posição do autor de *O mundo* e as dificuldades nela presentes para, na segunda parte, tentarmos uma “solução” ou uma interpretação das mesmas.

Como sabemos, é logo no início de sua obra magna, que Schopenhauer afirma a existência de “dois lados” do mundo²²⁴ e, assim, a necessidade de construção/descoberta de uma dupla via de aproximação, de consideração do mundo. A existência destas duas possibilidades de consideração do mundo exige uma dupla perspectiva filosófica para se obter o conhecimento daquele. Isto, diga-se de passagem, já deveria estar subentendido no próprio título da obra em questão: *O mundo como vontade e como representação*²²⁵.

O mundo é isso mesmo que aqui se diz, *Representação* “e” *Vontade*. Como ambos são *toto genere* diferentes entre si, isto põe à filosofia o problema do *como*, do *método*, do *acesso* aos dois lados do mundo. Como são irreduzíveis um ao outro, então a maneira de concebê-los

²²³ Sabemos, pela tese doutoral de Schopenhauer (1847), que a separação dos diferentes e a reunião dos idênticos são as duas leis, regras para a constituição do verdadeiro método da filosofia e de todo saber em geral: as leis (transcendentais) de *especificação* (*Spezifikation*) e de *homogeneidade* (*Homogenität*). Tais regras/princípios, já tematizados por Kant, são utilizados por Schopenhauer como instâncias de controle para a descoberta das quatro raízes do princípio de razão suficiente. Cf., *Da quádrupla raiz*, *SW*, III, §1, p.11.

²²⁴ Na verdade, o termo utilizado por Schopenhauer é *Standpunkt*, cuja tradução para o português por *ponto de vista* abriria a possibilidade para uma interpretação equivocada das intenções do autor, pois poderia forçar seu idealismo numa direção *pré-crítica*. De fato, não é correto afirmar que o mundo como *Representação* e o mundo como *Vontade* são dois pontos de vista acerca do mundo porque, mais sensivelmente no segundo caso, faltaria tanto o “ponto” em que nos deveríamos situar para concebê-lo como *Vontade*, como igualmente não existe nenhuma “vista” possível da essência mesma do mundo, ou seja, do mundo como *Vontade*; ademais, *Vontade* é, segundo Schopenhauer, a essência do mundo, um impulso cego e inconsciente, portanto não redutível a nenhum simples *ponto de vista*. O termo alemão em questão é composto pela substantivação (*Stand*) do verbo *stehen* (estar de pé), próximo a *stellen* (colocar em/de pé) e similar ao *to stand* inglês, originado do *stare* latino. Daí traduzirmos sempre conforme aquilo que julgamos o espírito da filosofia do autor de *O mundo*: o mundo *considerado como*, *significado como*, etc. Cf.tb., Atwell, op.cit., cap.1.

²²⁵ A herança kantiana de Schopenhauer faz-se sentir já no título de sua obra magna *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vez que a preposição *als* (em inglês *as*; em latim *qua*; em grego *hè*), sem equivalência em português, por ele utilizada, significa “na condição de”; “no sentido de”; “entendido como”; “tomado/considerado/concebido como”; e não, simplesmente, pelo nosso *como*. A preposição escolhida por Schopenhauer indica que o mundo deve ser concebido, tomado, considerado ora na condição de *Representação*, ora no sentido de *Vontade*. Cf., Rubens Rodrigues Torres Filho, *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula*, in: *Ensaio de filosofia ilustrada*, São Paulo, Iluminuras, 2004, p.141. Cf., tb, a respeito desta dupla significação, sobretudo na *Analítica transcendental*, Kuno Fischer, op.cit., p.129ss.

deve ser diferente em cada caso, e, portanto, o *procedimento* adotado para descobrir/desdobrar a verdade do mundo como *Representação* deve ser distinta daquela pela qual se pode chegar a desvelar/interpretar o significado do mundo como *Vontade*. Disso decorre, como vimos acima, a necessidade de uma filosofia que seja constituída como um *pensamento único*, assim como a exigência de sua construção por via analítica.

Do ponto de vista do conhecimento objetivo do mundo sabemos, segundo Schopenhauer, que sua *forma* mais universal, mais geral é a divisão (*Zerfallen*) entre sujeito e objeto. Portanto, a forma elementar de todo conhecimento humano reside, segundo ele, na co-relação, na co-originariedade entre sujeito e objeto, de tal maneira que não existe objeto que não seja objeto para um sujeito, nem sujeito (em relação ao objeto) que não seja cognoscente. Não há, aqui, nem anterioridade temporal nem relação causal entre ambos, uma vez que tempo, espaço e causalidade são meras *formas secundárias da representação* e condições subjetivas do conhecimento objetivo. É bem verdade que, ao longo da obra, nos deparamos com outras formulações que, para um leitor desatento, pode induzir a erro. Schopenhauer fala de *sujeito cognoscente* (em relação ao *objeto*); *sujeito volente* (em relação à *vontade*); *puro sujeito do conhecimento* (em relação à *Idéia*); *sujeito puro* (em relação à matéria/*Materie*); em *indivíduo* (em relação à totalidade do *corpo* entendido como *objetividade imediata da Vontade*). Seja como for, o *sujeito cognoscente*, mesmo que nem sempre venha assim denominado, tem como correlato o *objeto*; ambos constituem, segundo Schopenhauer, a *forma geral da representação*; mesmo que isso deva ser compreendido, como veremos posteriormente, como a *forma geral* das **representações particulares**, sendo a *condição fundamental da representação em geral*: a relação *sujeito puro - matéria (Materie)*.

A referida co-originariedade entre sujeito e objeto força, epistemologicamente, segundo Schopenhauer, a filosofia a tomar a *representação* (nem o *sujeito* nem o *objeto*) como ponto de partida para o conhecimento do mundo. Isto torna mais claro o porquê da crítica schopenhaueriana à postura do homem comum que, sempre segundo ele, vê o mundo como algo independente, anterior e causalmente responsável pelo conhecimento objetivo do sujeito; em uma palavra: sua crítica ao realismo de senso comum. Ele fará elogios ao realismo, mesmo ao materialismo, quando utilizados na interpretação do discurso científico; mas isto não impede, claro, que ele permaneça os considerando como posições insuficientes, em filosofia. Para o autor de *O mundo* não devemos colocar, *de direito*, a pergunta pelo que seria o mundo “antes” e independentemente da existência dos seres cognoscentes, já que neste “antes” estaria pressuposto o tempo, ou seja, uma condição subjetiva de todo conhecimento e, portanto, de todo perguntar; além de que estaria já pressuposta, igualmente, a *forma universal*

de todo *conhecimento*: a distinção entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. De qualquer maneira, permaneceria aberta a possibilidade, *de fato*, da posição da pergunta: o que seria o mundo, enquanto mundo objetivo (portanto, não considerado como Vontade), antes da existência do sujeito capaz de conhecimento? Voltaremos a isso ao final deste trabalho.

Conforme Schopenhauer, deve-se, epistemologicamente, partir da representação. Isto torna ilegítima tanto a adoção do sujeito cognoscente quanto a do objeto como início da reflexão em teoria do conhecimento. Mas se a *forma* elementar de todo conhecimento é a divisão entre sujeito e objeto, as formas secundárias de nosso saber acerca do mundo - espaço, tempo e causalidade - jazem inteiramente no sujeito do conhecimento. Por conseguinte, devemos partir da representação, mas saber que as *formas* desta, condições da objetividade do saber, devem ser procuradas no sujeito, somente o *conteúdo* da representação residindo no objeto. Claro que devemos partir, segundo Schopenhauer, da representação, numa **consideração** *objetiva* e *subjetiva* do mundo, isto é, numa investigação que tem como alvo conhecer as *condições fundamentais da objetividade* de nosso conhecimento objetivo, em uma palavra: as condições incluíveis da objetividade dos objetos, ou seja, do mundo considerado *como* Representação. No entanto, se nossa investigação estiver interessada na compreensão da *significação* das nossas *representações dos objetos*, ou na *representação em geral*, no sentido moral do mundo, então a análise deverá tomar uma outra direção; se o que estiver em jogo não for a pergunta pelo **ser objetivo** das coisas, mas aquela que se dirige aos **ser subjetivo** das mesmas, então, nenhuma **consideração** *subjetiva* ou *objetiva*, mesmo o conhecimento do **ser objetivo** delas será suficiente; será preciso um outro procedimento, mais *misterioso* e ancorado numa verdade diferente daquelas expostas na tese doutoral, uma **verdade filosófica** que apontará para os *limites* de todo o conhecimento humano.

Assim é que Schopenhauer pode considerar o *sujeito cognoscente* como sustentáculo do mundo (*Träger der Welt*)²²⁶, condição universal de tudo o que aparece, incognoscível, porque pressuposto em todo conhecimento objetivo, não submetido às formas secundárias da representação. O objeto, por seu turno, é simples fenômeno, espaço-temporal e causalmente determinado, em uma palavra: representação. Portanto, enquanto representação, o lado da cognoscibilidade (*Seite der Erkennbarkeit*)²²⁷ do mundo possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis (*zwei wesentliche, notwendige und untrennbare Hälften*)²²⁸; e todo o problema da filosofia, enquanto investigação da maneira pela qual chegamos a conhecer o

²²⁶ Cf., *SW*, I, §§2 e 7, pp. 33 e 66.

²²⁷ *Idem*, §1, p.33, §6, p.51. A distinção entre os dois lados do *mundo* em termos de *cognoscibilidade* e *significação* (significabilidade) perpassa toda a obra de Schopenhauer.

²²⁸ *Ibidem*, §2, p.34.

mundo, não enquanto pergunta pela significação de tal conhecimento, recai sobre a análise da representação e de suas implicações. Como chegamos, por meio do princípio de razão, a conhecer o mundo? Eis a pergunta central da filosofia enquanto teoria crítica do conhecimento; não *o que* (*was*) o mundo é, mas *como* (*wie*) ele se nos apresenta/aparece. Aqui, evidentemente, o conhecimento acerca do princípio de razão suficiente é fundamental, pois ele é a expressão comum de todas as formas do conhecimento humano de objetos (espaço, tempo e causalidade) e, portanto, tudo o que a ele está submetido tem uma existência meramente relativa, conforme mostramos anteriormente.

Note, no entanto, e isto nos parece fundamental, que a relatividade do mundo objetivo, aqui discutida e apresentada, deve-se à sua submissão à *forma geral da representação* (sujeito e objeto) e não ao *outro lado* do mundo, isto é, à Vontade, ao mundo considerado no sentido da Vontade, ou da Vontade como sentido. Portanto, para que o nosso conhecimento do mundo possa ser *explicado* e, além disso, tenha *sentido*, ou seja, para que o mundo possa ser *conhecido* e *interpretado*, é preciso a complementaridade entre as investigações acerca dos lados do mundo: o mundo **como** *Representação* e o mundo **como** *Vontade*. Como veremos depois, segundo Schopenhauer, não existe *Lotus* sem caule (*Kein Lotus ohne Stengel*)²²⁹.

Para Schopenhauer, ao desconhecimento de que a forma geral da representação nada mais é do que a divisão entre sujeito e objeto e de que as formas secundárias da representação (espaço, tempo e causalidade) são atribuídas pelos sujeitos aos objetos, ou seja, do fato de que não existe objeto que não seja passível de conhecimento por um sujeito, nem sujeito que não seja capaz de conhecimento objetivo, portanto ao desconhecimento de que as formas secundárias da representação constituem o limite comum a ambos²³⁰ (sujeito e objeto) é que devemos atribuir a longa controvérsia acerca da realidade do mundo exterior, central nos debates epistemológicos entre os filósofos modernos²³¹. Trata-se, aqui, do próprio estatuto da lei de causalidade. Caso não se tenha examinado corretamente a natureza e os limites do princípio de razão suficiente, então, estar-se-á exposto aos equívocos acerca da atribuição e da

²²⁹ Cf., *Parerga*, I, *Fragments*, in: *SW*, IV, §13, p.114.

²³⁰ Como nos diz Schopenhauer, acerca de seu próprio ponto de partida na filosofia da natureza: “Nela não partimos (*ausgegangen*) do objeto nem do sujeito, mas da *representação*, que já contém e pressupõe a ambos, pois a divisão em sujeito e objeto é sua forma primeira, mais universal e mais essencial. Esta forma, nela mesma, foi a primeira que consideramos (...) em seguida as outras que lhe são subordinadas [formas secundárias da representação], espaço, tempo e causalidade, que convêm apenas ao objeto (*Objekt*); entretanto, como são essenciais ao objeto *como tal* (*als solchem*), que, por sua vez, é essencial ao sujeito *como tal*, também podem ser encontradas a partir do sujeito, isto é, conhecidas a priori; nesse sentido é que podem ser vistas como o limite (*Grenze*) comum entre sujeito e objeto”. Cf., *SW*, I §7, pp. 59-60.

²³¹ Na verdade, o conhecimento da natureza e dos limites do princípio de razão serão utilizados como critério pelo autor de *O mundo* na classificação de todas as filosofias anteriores à sua e, portanto, não apenas as obras dos autores modernos.

validade da lei causal; em uma palavra: ao dogmatismo. Este, quer em sua face realista quer de rosto idealista, sempre se caracterizou pela má compreensão do estatuto da causalidade, segundo Schopenhauer.

O realismo dogmático pretenderia, segundo ele, considerar o objeto como causa das representações (efeitos) do sujeito; e o idealismo, igualmente dogmático, por ser meramente a imagem invertida do primeiro, teria pecado por pretender “deduzir” o objeto a partir do sujeito. Portanto, caso se conceba desta maneira a relação entre sujeito e objeto, ou seja, mediante a causalidade, dever-se-ia, então, concluir que somente a postura cética, em filosofia, seria razoável e, quiçá, a única legítima. Ora, a co-relação entre sujeito e objeto precede até mesmo o princípio de razão, sendo este apenas e tão somente a forma de todo e qualquer conhecimento de objetos²³². Isto vai implicar que tanto o dogmatismo realista quanto o idealista (de resto o próprio ceticismo) repousariam sobre um falso conhecimento acerca do princípio de razão suficiente. O objeto não pode ser considerado causa da representação do sujeito, tampouco este deve ser concebido como causa daquele, pois, no primeiro caso, como só teríamos acesso à representação, o objeto seria, então, incognoscível e, no segundo caso, todo o nosso conhecimento seria fantasioso e, simplesmente, ilusório. O objeto já é representação ele mesmo, e seu ser é seu agir-efetivo (*Wirken*); nada restando do mesmo para o *conhecimento* do sujeito fora, aquém ou além da representação.

Portanto, compreendendo em toda sua extensão o significado do princípio de razão suficiente e seu confuso e parcial conhecimento por parte dos diferentes dogmatismos apresentados acima, Schopenhauer estabelecerá uma espécie de tipologia filosófica em função do ponto de partida adotado pelo realismo e idealismo, lembrando que, apesar das críticas schopenhauerianas dirigirem-se, prioritariamente, aos autores modernos, sua classificação das filosofias pretenderá abranger toda a história do saber filosófico.

Segundo ele, podemos classificar as posturas filosóficas como: as que partem do objeto; as que partem do sujeito; e aquelas que, acreditando partir de uma identidade entre ambos, pretendem-se competentes para constituir-se como filosofias do absoluto. Desta forma, teríamos quatro possibilidades ou tipos de dogmatismo: um realista, um de feição idealista e dois para a filosofia do Absoluto ou filosofia da identidade.

²³² Segundo Schopenhauer: “O princípio de razão nada mais é senão a forma universal do objeto enquanto tal (*allgemeine Form des Objekt als solchen*), portanto já pressupõe (*voraussetzt*) o objeto, logo, não vale anterior e exteriormente a ele, como se pudesse produzi-lo e engendr-lo segundo a sua legalidade”. Cf., *SW*, I, §7, p.71.

Como existem quatro classes do princípio de razão, ou seja, quatro tipos de objetos passíveis de *conhecimento*, então, segundo Schopenhauer, teríamos quatro tipos possíveis de filosofia da natureza:

1. as que têm o mundo intuitivo como problema e o princípio de razão suficiente do devir como *organon*; como exemplo teríamos: Tales, os jônicos, Demócrito, Epicuro, G. Bruno e os materialistas franceses;

2. as que partem das representações abstratas e que são regidas pelo princípio de razão suficiente do conhecer: a filosofia de Spinoza e os eleatas;

3. as que seguem o princípio de razão do ser (sucessão) e, portanto, adotam a representação do tempo (número) como ponto de partida, são elas: os pitagóricos e a filosofia chinesa do *I-Ching*;

4. as que são comandadas pela lei de motivação (princípio de razão suficiente do agir) e que partem dos atos da vontade motivados pelo conhecimento, são: os escolásticos, os defensores de um Deus-Vontade onipotente, sumamente benevolente, pessoal e capaz de criação *ex nihil* de tudo o que existe²³³.

Segundo Schopenhauer, a forma mais consequente deste procedimento objetivo (*objektive Verfahren*) é, propriamente, o materialismo, pois este, ao prescindir totalmente do sujeito na construção de sua filosofia, pressupõe apenas o espaço, o tempo e, logicamente, a matéria (*Materie*) como condições necessárias e suficientes para a correta explicação do mundo. Sendo assim, o materialismo teria por tarefa demonstrar como tudo o que existe pode ser desdobrado de um estado da matéria primitivo (*einfachsten Zustand der Materie*) e, por instrumento, a lei de causalidade.

Ter-se-ia, no materialismo, que mostrar, então, como, por meio da lei de causalidade e da matéria, o mundo inteiro poderia ser engendrado e explicado. Conforme Schopenhauer: demonstrar como chegar ao *quimismo* partindo do *mecanismo*. Para ele, semelhante método é, simplesmente, circular. A petição de princípio (*petitio principii*) materialista seria proveniente do desconhecimento da verdadeira natureza subjetiva da causalidade e, portanto, também de seu *correlato* objetivo, a matéria (*Materie*). Esta, portanto, segundo Schopenhauer, jamais deveria ser pensada sozinha, independentemente do sujeito, pois que sua existência é uma abstração; dependente, portanto, do sujeito; acrescentada por este como *correlato*, na *consideração* objetiva, da *representação em geral*, daquilo que, numa *consideração* subjetiva, corresponde ao *sujeito puro*, conforme mostraremos. Assim, ir da matéria ao sujeito

²³³ Cf., *SW*, I, §7, p.61.

(entendimento) equivaleria, de uma certa maneira, a tomar o sujeito, a um só tempo, como ponto de partida e de chegada da teoria do conhecimento; ou do correlato objetivo da causalidade para seu correlato subjetivo, o que não seria muito, já que, segundo Schopenhauer, o princípio de razão impediria o isolamento e a independência absoluta de uma destas considerações²³⁴. Aqui, entretanto, a crítica ao materialismo é formulada de maneira um tanto sumária e unilateral.

Na verdade, as distinções schopenhauerianas acerca da significação da noção de matéria visam a diferentes objetivos e têm diversos alvos. No que se refere ao assunto em questão, trata-se, segundo Schopenhauer de erguer barreiras contra o realismo, o materialismo e as filosofias da identidade e do absoluto (Schelling e Hegel). Veremos, então, quando discutirmos o complexo conceito schopenhaueriano de matéria e as dificuldades em manter a integridade e a coerência de sua teoria da representação, que, por um lado, a partir de *Sobre a Vontade na natureza (Über den Willen in der Natur)*, de 1836, ocorrerá uma sutil mas importante complexificação na sua postura em relação ao materialismo (chegando a aproximações, possivelmente comprometedoras, nos *Complementos a O mundo*); por outro lado, que apesar das inclinações às teses materialistas, o autor procurou permanecer (e isso é afirmado explicitamente) fiel ao seu compromisso inicial com o idealismo transcendental, colocando ao *intérprete* - não ao *juiz* - de sua filosofia a difícil tarefa de, primordialmente, compreender o alcance de suas adesões ao materialismo, mais que simplesmente renegá-las como circunstanciais ou irrelevantes.

Quanto às filosofias que partem do sujeito, Schopenhauer afirma que até seu tempo nenhum filósofo teria inventado nada parecido, daí neste caso poder-se apresentar apenas um único exemplo: a filosofia-aparente (*Scheinphilosophie*) de J. G. Fichte. Aqui as críticas são ácidas e procuram minar todo e qualquer valor que por ventura a obra fichteana pudesse ter²³⁵.

²³⁴ É bem verdade que a coisa está longe de poder ser tão simples como, neste primeiro livro de *O mundo*, o autor dá a entender. Nos *Complementos*, que discutiremos quando da apresentação da teoria da representação de Schopenhauer, a crítica ao materialismo aparece muito mitigada e, mais importante, traz a possibilidade para, de maneira honesta e bem argumentada, a construção de uma interpretação do idealismo schopenhaueriano que mantenha, e, portanto, nunca resolva, a tensão entre idealismo e materialismo.

²³⁵ Após a fundamental e já clássica obra de Rubens R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, sobre o conceito de imaginação em Fichte, tornou-se impossível aceitar, sem maiores esclarecimentos, as críticas schopenhauerianas a este. No cerne da discussão estaria, como mostramos, o *problema da coisa em si*, como um dos importantes pontos de partida do assim chamado Idealismo Alemão. A filosofia de Fichte pode ser concebida, primeiramente, como uma tentativa de resposta aos impasses e aporias a que chegou a filosofia de Kant, sobretudo após os ataques por esta sofridos, principalmente aqueles dirigidos por Jacobi, Schwab, Maimon, Schulze e Beck. Fichte procura se posicionar frente ao *problema da fundamentação* do conhecimento filosófico. É sabido, desde Reinhold, a dificuldade de se encontrar, a partir da primeira *Crítica* de Kant, um princípio primeiro e absoluto em que se pudesse erguer, solidamente, o edifício do saber filosófico, mesmo que talvez isso nunca tenha sido pretendido por Kant, na *Crítica da razão pura*. Embora a dissidência com Reinhold seja em relação ao fundamento, quer dizer, à não aceitação por parte de Fichte da *representação*, enquanto princípio da

De maneira geral, segundo Schopenhauer, o ataque a Fichte poderia ser reduzido ao suposto desconhecimento, por parte deste, do espírito da doutrina capital (*Hauptlehre*), exposta na *Crítica da razão pura*, o qual residiria na impossibilidade, nela mostrada, de se tomar o *princípio de razão* como uma verdade eterna (*veritas aeterna*), portador de validade incondicionada e pairando sobre o mundo sem nenhum contato com este. Fichte não teria percebido que o referido princípio é tão somente a forma dos objetos, os quais, nesta exata medida, jamais poderiam ser tomados como coisas em si. Portanto, que por meio do princípio de razão nunca ultrapassaremos o mundo dos fenômenos, aquilo que é relativo e dependente, logo, não puramente subjetivo e, tampouco, nada de absoluto. Em uma palavra: Fichte não teria aprendido, segundo o autor de *O mundo*, o verdadeiro ensinamento do mestre de Königsberg, a saber, que quando o sujeito é dado, imediatamente também o objeto é dado, e vice-versa; disso resultando que o correto começo da filosofia deve ser buscado na *representação*, portanto não no sujeito, finita ou infinitamente determinado (Fichte), nem no objeto (demais filosofias à exceção dos filósofos do Absoluto). Devido a semelhante desconhecimento, Fichte teria, finalmente, construído uma filosofia do *Eu* como coisa em si.

Como o leitor já deve ter percebido, não estamos, aqui, investigando a fundo a pertinência das críticas schopenhauerianas, nem mesmo a validade daquelas dirigidas a Kant, confessadamente seu mestre. Realmente, se fôssemos investigar a legitimidade dos ataques de Schopenhauer a Aristóteles, aos escolásticos, aos modernos, a Kant, Fichte, Schelling e Hegel, ou mesmo a apenas um ou dois destes filósofos, teríamos que escrever um novo trabalho. Somente em relação a Kant, teríamos que repensar não apenas as críticas schopenhauerianas, mas sobretudo, e mais importante, até que ponto o autor de *O mundo*,

consciência, como fundamento de toda filosofia, e não apenas da dimensão teórica desta, Fichte parece aceitar o fato de que a tarefa básica da filosofia seja o estabelecimento de um princípio primeiro-último de todo o pensar. Portanto, partindo dos ataques às pretensões de validade da filosofia teórica de Kant, empreendidos, sobretudo, por Schulze e Maimon, Fichte percebe que a filosofia, ao contrário do que pensava o pensador de Königsberg, segundo Fichte, ainda não havia alcançado o estatuto de ciência rigorosa. Assim, parece lícito afirmar que, desde a disputa com Schulze (1792-1793) até à *Segunda introdução à Doutrina da Ciência* (1797), Fichte está preocupado com o problema da fundamentação última do conhecimento, o que aparece em termos do debate acerca da distinção entre a filosofia transcendental, a filosofia dogmática e o ceticismo. Trata-se, ali, de encontrar um princípio primeiro, absoluto do qual se possa derivar, “cientificamente”, toda a filosofia, tanto teórica quanto prática. Em outros termos, deve-se poder apresentar um princípio capaz de separar a filosofia de Kant da de Reinhold e a dele, Fichte, daquela dos dogmáticos e, além disso, mostrar a insustentabilidade das teses céticas de Schulze e Maimon. Para Fichte, a decisão entre uma postura idealista ou dogmática (realista ou cética) deve ser, em última instância, *prática*. Cada postura somente poderia refutar a adversária caso se lhe concedesse seu próprio ponto de partida, vale dizer, seus pressupostos próprios e inelimináveis. Seja como for, segundo Torres Filho, em relação a Fichte, “a pergunta pela origem radical da representação não pode ser decidida no interior da razão teórica, sem essa pseudotransgressão do círculo da razão finita”. Cf., Torres Filho, *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática, 1985, p. 106. Portanto, a acusação schopenhaueriana de que Fichte teria feito coincidir a noção de *Eu* com a de *coisa em si* é, para dizer o mínimo, *injustificada e injusta*; apesar de compreensível, pela recusa do filósofo de *O mundo* de uma razão prática *autônoma*.

legitimamente, poderia ser considerado herdeiro do pensamento daquele de Königsberg, uma vez que o privilégio da moral frente à teoria é a marca registrada de muitos pensadores do *Idealismo alemão* que, de resto, nada têm em comum com a posição de Schopenhauer. Portanto, reconhecemos a injustiça schopenhaueriana em relação a Fichte, apenas nos manifestamos sobre esta em particular por, talvez, ser a mais gritante. No que se refere a Kant, apresentamos a posição schopenhaueriana em relação à parte teórica de sua filosofia, restando por investigar, como faremos no próximo capítulo, os problemas presentes na interpretação de Schopenhauer.

Há, ainda, as filosofias que pretendem partir do indiferenciado (*Einerleiheit*), da identidade entre sujeito e objeto e, assim, postulam a legitimidade de uma teoria do Absoluto através da assunção de uma intuição intelectual/racional (*Vernunft-Anschauung*) como fio condutor. Segundo Schopenhauer, entretanto, somente o entendimento (*Verstand*) é capaz de representar o mundo intuitivamente mediante a lei causal (sua função), sendo a razão (*Vernunft*) competente tão somente para pensar tais representações abstratamente, em conceitos, ou seja, por meio de representações de representações. Estando vetado à razão o acesso direto ao mundo, tanto externo quanto interno, Schopenhauer mostra que, apesar de não cometer o erro unilateral anteriormente criticado nos dogmatismos (realista e idealista), a filosofia do Absoluto une, em verdade, os dois erros anteriores, o do idealismo transcendental da doutrina do Eu (*Ich-Lehre*) de Fichte e o da filosofia da Natureza dos demais pensadores da tradição²³⁶.

Para Schopenhauer, portanto, o correto procedimento, em teoria do conhecimento, é aquele que parte da representação, da correlação originária entre sujeito e objeto e, mediante o princípio de razão - através de suas distintas classes e configurações - demonstra, de forma não dogmática (no sentido acima referido), a maneira pela qual não apenas chegamos a constituir um *conhecimento* objetivo do mundo e os limites deste mesmo conhecimento, como também chegamos a saber que o *significado* deste conhecimento e do mundo assim conhecido devem ser procurados *em outro lugar* e de *uma outra forma*: no mundo *como Vontade* e mediante a *auto-consciência*. Mas disso trataremos depois, sobretudo quando discutirmos as

²³⁶ É importante que não esqueçamos do esforço e, no nosso entender, da justeza da pesquisa de Jair Barboza que, sem transformar Schopenhauer num discípulo de Schelling ou num schellinguiano, investigou a *recepção* e *assimilação*, por parte de Schopenhauer, de certas noções caras à filosofia de Schelling. Em sua análise *intertextual* destas filosofias, Jair nos apresenta como “Schelling e Schopenhauer se iluminam reciprocamente num projeto comum de reação contra Kant e a sua negatividade crítica relacionada ao mundo inteligível em oposição ao mundo sensível”. Sendo a *tarefa* de Schopenhauer “mais crucial porque ele, servindo-se de um caminho aberto por Schelling no idealismo transcendental, *unifica ética e estética*.” Cf. Jair Barboza, op. cit., pp. 13-14.

diferentes apresentações, por parte de Schopenhauer, da *forma geral da representação* (sujeito cognoscente-objeto) em *O mundo*, e dos *polos da representação em geral* (sujeito puro-matéria) nos *Complementos* a este.

2.2 Matéria: entre *Ser* subjetivo e *Ser* objetivo

Procuraremos agora apresentar um esboço do problema das significações da noção de matéria na filosofia de Schopenhauer: suas raízes, dificuldades, horizonte fundamental em que se coloca e limites. Trata-se de uma introdução ao problema, devido à sua relevância, não apenas para a compreensão da teoria da representação schopenhaueriana, tema da próxima parte do presente trabalho, mas sobretudo porque a correta intelecção do papel da matéria na obra de Schopenhauer, nos parece fundamental para a distinção entre *explicação* e *significação* em sua filosofia, a qual é, propriamente, aquilo que nosso estudo deve explicitar. Como a noção de matéria está intimamente implicada na articulação entre as *considerações* subjetiva e objetiva do mundo, então ela será um “conceito” capital na compreensão da passagem possível (*Übergang*)²³⁷ entre o mundo considerado como Representação e simbolizado como Vontade. Não pretendemos, entretanto, aqui, fazer uma exposição exaustiva de todas as nuances envolvidas na questão, nem tampouco trata-se de apresentar alguma proposta de solução para a mesma, até porque acreditamos que, caso o problema da matéria seja tematizado de forma meramente especulativa, ele não admite solução sem tensões fundamentalmente comprometedoras para o *pensamento único* de Schopenhauer. Também por isso, o que pretendemos realizar agora é uma exposição inicial da questão, assim como a apresentação dos argumentos que possam vir a iluminar a importância da discussão para uma compreensão da filosofia do autor de *O mundo*. Segue-se, então, aquilo que acreditamos ser de maior relevância para o estabelecimento dos principais contornos da problemática acerca da *matéria* na filosofia de Schopenhauer, sempre tendo em vista, no entanto, que o que nos interessa é o papel que o(s) sentido(s) conferido(s) por Schopenhauer a este termo desempenhará na articulação, em sua filosofia, entre o *conhecimento* objetivo do mundo e a *significação* profunda de tal conhecimento.

²³⁷ O Prof. Jair Barboza, em sua conhecida tradução de *O mundo*, na nota 21, da página 274, do parágrafo 39, do Terceiro Livro, referente à Metafísica do Belo, explica os motivos pelos quais prefere traduzir o termo alemão *Übergange* por “gradações”, e não por “transições”, esta última, segundo ele, seria uma tradução “mais comportada”. Para ele, “transição” é o que, propriamente, realiza Kant, quando da passagem entre o belo e o sublime, no conhecido capítulo 23 da *Crítica da faculdade do juízo*. Ora, como em Schopenhauer não há, efetivamente, deslocamento de um ponto a outro, passagem, realmente, uma vez que o “sentimento do sublime”, em sua “determinação fundamental (Idéia intuída) é “uno” com o do belo”, então, Jair Barboza opta por traduzir por “gradação” o que aqui traduzimos por “passagem”. Concordamos com Jair no que se refere à Metafísica do Belo, mas no nosso caso trata-se de pensar uma significação possível para a relação entre a própria Vontade e todo o mundo da Representação. Neste caso, pelas razões que apresentaremos no presente trabalho, pensamos ser razoável a tradução de *Übergang* por “passagem”.

Como vimos, Schopenhauer relaciona os conceitos de absoluto, matéria e substância em algumas passagens importantes de suas obras. Já na *Crítica da filosofia kantiana*, no Apêndice à segunda edição de *O mundo*, ao examinar a validade da *Dialética transcendental* de Kant e a possibilidade da *razão* alcançar um incondicionado, condição da prova onto-cosmo-teológica, ele nos diz, como referimos circunstancialmente, algo surpreendente:

Se os senhores [Schelling, Hegel?] querem, absolutamente, um *absolutum*, gostaria, então, de colocar-lhes um nas mãos, que satisfaz a todas as exigências de uma tal mercadoria, bem melhor do que suas esgarçadas figuras de nuvens (*Nebelgestalten*): é a matéria (*Materie*). Ela é incriada (*unentstanden*) e imperecível (*unvergänglich*), portanto efetivamente independente e *quod per se est et per se concipitur* [o que existe por si e por si mesmo é concebido]. Tudo provém (*aus...hervor*) do seu seio e para ela retorna (*zurück*): que mais se pode exigir de um absoluto? ²³⁸

Nem é preciso lembrar que a expressão latina citada nada mais é que a própria definição de substância (def. III) da *Ética* de Spinoza e que, utilizada no ataque às pretensões absolutistas da razão idealista de conhecer direta e imediatamente o incondicionado, acarreta a vinculação da polêmica schopenhaueriana com Schelling e Hegel com a crítica que o autor de *O mundo* faz ao pensamento de Spinoza, por esse não ter visto que a origem do conceito de substância somente poderia ser a noção de matéria (*Materie*).

Também não se deve desprezar, como importante na construção das significações do conceito de matéria pelo autor de *O mundo*, a leitura schopenhaueriana dos *Princípios metafísicos da ciência da natureza* de Kant, sobretudo a definição que este fornece de matéria no *Enunciado I* do primeiro capítulo (*Princípios metafísicos da Foronomia*); bem como das definições dinâmica e mecânica da matéria nos primeiros enunciados dos capítulos segundo e terceiro (*Princípios metafísicos da Dinâmica* e *Princípios metafísicos da Mecânica*)²³⁹. Como a tese de Schopenhauer, apresentada no quarto capítulo dos *Complementos*, de que a *Foronomia* dos *Princípios* de Kant é uma consequência de sua tábua dos *Praedicabilia a priori*, é uma tese um tanto problemática, pelo menos à luz dos *Princípios*, vamos discutir a importância e os limites destes últimos na formação do conceito schopenhaueriano de

²³⁸ Cf., *SW*, I, p.650. Isto é reafirmado no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, em que Schopenhauer diz que o “predicado de *absoluto* (*absolut*) pode ser atribuído, com toda a justiça, à matéria (*Materie*), uma vez que sua existência (*Dasein*) encontra-se completamente fora do domínio da causalidade”. Cf., *Sobre a liberdade da vontade*, *SW*, III, p.500.

²³⁹ No *Enunciado I* do primeiro cap. (*Foronomia*) diz Kant: “A matéria é o móvel no espaço”; no *Enunciado I* do segundo cap. (*Dinâmica*): “A matéria é o móvel, enquanto este preencha um espaço”; e no *Enunciado I* do terceiro cap. (*Mecânica*): “A matéria é o móvel, e este, enquanto tal, tem uma força motriz”. Cf., *Princípios*, op., cit.

matéria quando discutirmos a suposta complexificação da teoria da representação de Schopenhauer em *O mundo* e nos *Complementos*.

Também nos *Complementos* ao primeiro livro de *O mundo*, no capítulo quarto, *Do conhecimento a priori (Von der Erkenntnis a priori)*, na mesma tábua dos *Praedicabilia a priori* acima citada, parágrafo dezenove, ele diz que: “A matéria (*Materie*) é absoluta, isto é, não pode vir a ser ou perecer, daí que sua quantidade não pode ser aumentada ou diminuída”²⁴⁰.

Restaria por saber o que ele entende aqui, propriamente, por matéria. Também no Capítulo 6, §74 *Sobre a filosofia e a ciência da natureza (Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur)*, do segundo volume dos *Parerga*, Schopenhauer afirma que:

Compreende-se, agora, sob a expressão muitas vezes utilizada de *absolutum*, aquilo que nunca surge (*entstanden*) e jamais perece (*vergehn*), aquilo em que, ao contrário, tudo o que existe consiste (*besteht*) e se torna (*geworden ist*); portanto, não se deve procurá-lo em espaços imaginários, mas é totalmente claro que aquilo que corresponde plenamente àquelas exigências é a matéria (*Materie*)²⁴¹.

Mais uma vez, Schopenhauer parece conceber um espaço em seu *pensamento único* para a idéia de absoluto ou de substância e, concedendo à noção de matéria este “privilegio”, parece indicar, por meio desse “esquecimento” por parte de Spinoza, que a crítica ao absoluto dos schellinguianos e hegelianos deveria partir de um diálogo rigoroso com a metafísica de Spinoza. Retorna, então, a pergunta: mas o que Schopenhauer compreende mesmo por *matéria* e *substância*? Ainda: em que consiste o sentido e qual o alcance da vinculação entre os conceitos de matéria, substância e absoluto? Aqui entramos em um terreno acidentado e de difícil penetração.

A compreensão precisa do conceito de matéria parece ser condição de inteligibilidade, não apenas da crítica schopenhaueriana ao absoluto dos idealistas alemães mas, igualmente, ela estaria na base de uma relevante complexificação na teoria da representação de Schopenhauer²⁴², o que, apesar dos problemas daí advindos para a coerência do *pensamento único*, talvez torne manifesta a verdadeira intenção e intuição que estariam por trás da obra, a

²⁴⁰ Cf., *SW*, II, p.69.

²⁴¹ Cf., *Parerga*, II, *Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, cap. 6, § 74, 99. 128-9, in: *SW*, V.

²⁴² Sabemos que a dificuldade acerca da significação do termo *matéria*, na obra de Schopenhauer, foi apontada já pelo seu mais fiel discípulo e intérprete (Frauenstädt), bem como por alguns outros pensadores dedicados ao árduo trabalho de decifração de seu pensamento. Assim, já em 1876 Frauenstädt, nas *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, discute a relação entre os diferentes significados e funções entre matéria como *Materie* e matéria como *Stoff*; Otto Weid em *Die Materie bei Schopenhauer*, 1904 e Emil Schill em *Das Problem der Materie bei Schopenhauer* em 1940, também nos chamam a atenção para o problema. Aqui no Brasil temos, como já citamos, o trabalho de E. Brandão. Cf. E. Brandão, op.cit.

saber: a distinção entre as condições da objetividade do conhecimento humano, por um lado, e, por outro e mais importante, a garantia da manutenção de um sentido moral para o mundo; estando a noção de matéria intimamente ligada a estes domínios.

Tudo indica que a relevância entre os dois sentidos para o termo *matéria* (*Materie* e *Stoff*), de resto ambos presentes na primeira *Crítica* kantiana, começaria efetivamente a aparecer com a publicação de *Sobre a Vontade na natureza*, em 1836, e seria sedimentada com a segunda edição de *O mundo*, em 1844, em especial nos *Complementos*. Pode-se, igualmente, acompanhar a complexificação da noção de matéria em alguns fragmentos não publicados referentes a essa época²⁴³. Entretanto, é preciso desde já compreender que as análises schopenhauerianas acerca das significações do termo *matéria* não são, rigorosamente falando, incompatíveis ou incomensuráveis, mas suas articulações conceituais dificilmente não deixariam um “resto” - o que, em se tratando de Schopenhauer e de seu *pensamento único*, poderia constituir um considerável problema²⁴⁴.

Brandão, com sua tese doutoral sobre o significado da noção de matéria na obra de Schopenhauer, objetiva analisar, cronologicamente, segundo ele, as modificações sofridas pelo conceito de matéria ao longo da constituição do pensamento do autor de *O mundo*. Operando o que ele designa por *exercício de decantação*, trata-se ali de empreender um estudo das supostas influências e intenções de Schopenhauer, visando a construção de uma estratégia de compreensão daquilo que, *strictu sensu*, conforme Brandão, é algo *contraditório*, a saber: a teoria da representação de Schopenhauer. Tomando o texto *Sobre a Vontade na natureza*²⁴⁵ como um importante momento para se compreender a necessidade de revisão no conceito de representação na filosofia de Schopenhauer, a intenção do autor dirige-se, então, para a apresentação de uma *lectio purissima* - termo inspirado na interpretação kantiana de Lebrun - do significado, papel e limite da noção de matéria na obra do autor de *O mundo*. Sua

²⁴³ Cf. Devido à enorme dificuldade que encontramos na obtenção dos *Handschriftliche Nachlaß* (no caso, os *Berliner Manuskripte*, 1818-1830, HN, III, frag.263), utilizamos neste trabalho a tradução para o inglês. No fragmento em questão (263), trata-se do diálogo imaginário entre matéria (*Matter*) e sujeito cognoscente (*Subject of Knowing*), de resto reproduzido no cap. 1 dos *Complementos*, intitulado: *Sobre o ponto de vista fundamental idealista* (*Zur idealistischen Grundansicht*). Retornaremos a este diálogo, Cf., Schopenhauer, *Manuscript remains*. Edited by Arthur Hübscher, Translated by E. F. J. Payne, in Four Volumes. Vol. III. *Berlin Manuscripts* (1818-1830). New York, Berg, 1989, pp.687-688. Cf.tb., *SW*, II, cap.1, pp.29-30.

²⁴⁴ Cf., E. Brandão, A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto, in: João Carlos Salles (Org.). *Schopenhauer & o idealismo alemão*, Salvador, Quarteto Editora, 2004.

²⁴⁵ Brandão utiliza o conjunto das obras schopenhauerianas tendo o cuidado e a atenção na leitura das diferentes edições das mesmas e, mediante um estudo das divergências e oscilações de noções fundamentais para a filosofia de Schopenhauer, constrói uma interessante argumentação para defender, a partir do problema em torno da noção de matéria, a existência de uma tensão no pensamento do autor de *O mundo*, entre uma ontologia pré-crítica e uma epistemologia crítica de rosto kantiano, o que levaria a caracterização do estatuto da filosofia de Schopenhauer como um *ideal-materialismo*. Cf., E. Brandão, *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, op. cit., p.299.

tese nasce, segundo ele, à sombra de uma *suspeita* e caminha, lenta e progressivamente, para uma *certeza*. A suspeita de que a noção de matéria tem um significado mais amplo na filosofia schopenhaueriana do que aquele que lhe é comumente atribuído; e a certeza de que tal noção adquire, pouco a pouco, um estatuto central no seu pensamento e desempenha uma função determinante em sua metafísica da Natureza. O que o autor pretende mostrar, finalmente, é que apesar das inegáveis oscilações (talvez mesmo contradições) na filosofia de Schopenhauer, de seus *recuos, mudanças e escolhas*, estamos diante de um pensamento em que tais deslocamentos fazem sentido, pelo menos *na maioria das vezes*. Que vezes são essas e como tais contradições e ambigüidades podem chegar a constituir um sentido é a tarefa que Brandão propôs-se realizar.

Para o nosso objetivo, como afirmamos acima, a análise cronológica das edições das obras de Schopenhauer pode ser dispensada em nome da comparação das edições consolidadas das mesmas, já que o que visamos é tão somente mostrar como se poderia ler a diferenciação entre os pontos de vista acerca do mundo como uma distinção entre *conhecer* e *interpretar* ou entre *conhecimento* e *significação* e, assim procedendo, talvez fosse possível atenuar a acusação de ontólogo pré-crítico perpetrada contra o autor de *O mundo*. Em todo caso, estaremos aqui sempre atentos e abertos ao diálogo com a interpretação de outros autores que interpretam a filosofia schopenhaueriana mais ou menos no mesmo horizonte, como Riconda, Methling²⁴⁶, etc.

Nossa primeira diferença, em relação à posição escolhida por Brandão, é metodológica: não adotamos um ponto de vista genético, mas conceitual, na compreensão da questão. Isto não quer dizer, por outro lado, que Brandão não lance mão de análises conceituais em sua tese, ele o faz com frequência, e de forma rigorosa; quer apenas enfatizar que o próprio objeto de estudo que Brandão toma para si, o impulsiona para a *gênese* e o *desenvolvimento* dos conceitos utilizados por Schopenhauer. A segunda diferença, que ficará mais clara na segunda parte deste trabalho, diz respeito à ênfase que conferimos à distinção entre **ser** objetivo e subjetivo e **considerações** subjetivas e objetivas, o que nos levará a postular uma diferenciação entre **epistemologia**, *transcendentalmente mediada* (pergunta pelo *ser objetivo* a partir das *considerações* subjetiva e objetiva), e **metafísica** propriamente dita, metafísica da Vontade (pergunta pelo *ser subjetivo* das coisas). Isto por um lado; por outro, a distinção que operamos entre **forma geral das representações particulares** e **condição**

²⁴⁶ Cf., A. Methling, *Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauer: eine Untersuchung zur Struktur seines Systems*, Aachen, Verlag Schaker, 1993; G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'occidente*, Milano, U. Mursia & C., 1999.

fundamental da representação em geral, se não resolve, talvez pelo menos mitigue a tensão entre ontologia pré-crítica e epistemologia crítica analisada por Brandão. Em todo caso, isto permitir-nos-á propor que se tome a Vontade, a partir do pensamento de Schopenhauer, como uma *hermenêutica da representação*, e a metafísica como *hermenêutica da experiência*. Claro, retornaremos a esse ponto.

Passamos então à discussão sobre em que sentido a noção de matéria é responsável pela transformação acima referida e quais problemas tal significação deveria ajudar a equacionar.

O termo *matéria* (*Stoff*; *Materie*) não tem, real e textualmente, um sentido unívoco ao longo da obra de Schopenhauer. Pelo contrário, tal noção se compreende a partir de dois diferentes registros e, além disso, assume um papel fundamental no aprofundamento e complexificação que o filósofo inflige à sua teoria da representação.

Em Schopenhauer, matéria se diz *Materie* e *Stoff*²⁴⁷. A primeira (*Materie*) é uma abstração, um conceito, a condição formal de toda experiência e está fundada no intelecto:

(...) a matéria (*Materie*) como tal (*als solche*) não é meramente um objeto de intuição (*Gegenstand der Anschauung*), mas somente do pensamento (*des Denkens*) e é, portanto, propriamente uma abstração (*eine Abstraktion*)²⁴⁸.
(...) a matéria (*Materie*) é, propriamente falando, não o objeto (*Gegenstand*) mas a condição da experiência (*Bedingung der Erfahrung*), assim como é o puro entendimento ele mesmo....da simples matéria (*bloßen Materie*), portanto, há somente um conceito (*Begriff*), nenhuma intuição (*Anschauung*)²⁴⁹.

É indeterminada e, enquanto substância única e eterna, não nasce nem perece, ou seja, é absoluta e, assim, está fora do tempo e do espaço.

1. Há somente uma matéria (*Materie*), e todas as diferentes matérias (*Stoffe*) são diferentes estados (*Zustände*) da matéria (*Materie*): que como tal é chamada de Substância (*Substanz*).

²⁴⁷ Isto, conforme vimos acima, não representa nenhuma novidade. No entanto, permanece ainda uma difícil questão: a suposta dívida da filosofia do autor de *O mundo*, sobre a noção de matéria, em relação à tradição e, fundamentalmente, no que se refere à obra dos autores realistas e escolásticos tardios, principalmente à filosofia de Francisco Suarez. Quanto a isso temos a obra pouco citada de Heinrich Aby, *Schopenhauer und die Scholastik*, de 1930; temos também os trabalhos de L. Honnefelder, *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburgo, Meiner, 1990; e *La métaphysique comme science transcendante entre Moyen Âge et les Temps modernes*, Paris, PUF, 2002; Cf.tb., E. Brandão, op. cit., na qual o autor, percorrendo cronologicamente a filosofia do autor de *O mundo*, procura mostrar, entre outras coisas, a dívida do alemão com Aristóteles, Plotino, Tomás, Bruno e Suarez.

²⁴⁸ Cf., *SW*, II, cap., 24, *Da matéria*, p. 394.

²⁴⁹ *Idem*, p. 395.

7. A matéria (*Materie*) não tem origem ou extinção, mas todo surgimento (*Entstehen*) e perecimento (*Vergehn*) são, se dão na matéria (*Materie*)²⁵⁰.

Além disso, é conhecida por nós *a priori*, indiferente a repouso e movimento, impenetrável, é o *polo objetivo* do mundo como representação, do mundo tomado objetivamente; sendo o outro *polo*, o *sujeito cognoscente*, **destituído**, no entanto, das *formas* de seu conhecimento. Vê-se, como já havíamos indicado acima, que o *sujeito* de que se fala na relação com a *matéria*, não parece ser o mesmo daquele que conhecemos na relação com o *objeto*, pois neste último “sujeito”, residem as formas de todo conhecimento *particular* de objetos, enquanto um tal, por assim dizer, *puro sujeito cognoscente* destituído, totalmente (*schlechthin ohne*), de todas as formas de seu conhecer (*die Formen seines Erkennens*)²⁵¹, jamais poderia ser identificado com o sujeito cognoscente (*erkennende Subjekt*), em sentido estrito. Daí que, quando se trata da relação *sujeito-matéria*, é sempre importante ter em mente que estamos fazendo referência a um *sujeito* que não se reduz ao *sujeito cognoscente*.

Na verdade, rigorosamente, este *sujeito puro* (*reinen Subjekts*), *sujeito cognoscente simplesmente enquanto tal* (*erkennende Subjekt bloß als solches*)²⁵² nada conhece, pois não possui *formas* para isso. Portanto, se o *sujeito cognoscente* representa objetos *particulares* através de suas *formas*, o *puro sujeito* nada conhece, compondo apenas, juntamente com a *matéria*, as *condições fundamentais de toda representação intuitiva* (*Grundbedingungen aller empirischen Anschauung*)²⁵³; não de toda *representação particular*, mas da *representação em geral*; eles (*sujeito-matéria*) é que, no limite, tornarão possível a afirmação de abertura de *O mundo*: “O mundo é minha representação”, uma vez que o simples *sujeito cognoscente* nunca tem o mundo como objeto; o mundo não é nem pode vir a ser sua representação, já que o mundo nunca lhe poderá ser dado nem aqui, nem agora, mas tão somente objetos, representações *particulares*.

Mas, como dizíamos, a matéria (*Materie*) é, em si mesma, segundo Schopenhauer, sem forma e sem qualidade.

13. A matéria (*Materie*) é indiferente a repouso e movimento; 10. Nós conhecemos *a priori* as leis (*Gesetze*) da substância e dos acidentes; 11. A matéria (*Materie*) é meramente pensada *a priori*. 12. Os acidentes (*Akzidenzien*) mudam, a Substância (*Substanz*) permanece (*beharrt*). 22. (...) a matéria (*Materie*) é tão permanente quanto impenetrável

²⁵⁰ Cf., *SW*, II, cap., 4, *Do conhecimento a priori*, p. 66-70.

²⁵¹ Cf., *SW*, II, cap.1, *Sobre o ponto de vista fundamental idealista*, p.26.

²⁵² Cf., *SW*, II, *Idem*, p.27.

²⁵³ Cf., *SW*, II, *Ibidem*, pp.25-28.

(*undurchdringlich*). 25. A matéria em si (*Materie an sich*) é sem forma e sem qualidade²⁵⁴.

Schopenhauer nos diz que ela, a matéria (*Materie*), é a *condição* (não a *forma*) do mundo da experiência, uma vez que ela é o ponto de conexão da parte empírica com a parte pura e *a priori* do nosso conhecimento²⁵⁵. Ela é a causalidade objetificada, causalidade *in abstracto*, o correlato objetivo da causalidade, sendo o corpo, na consciência-de-si, o correlato subjetivo, aquilo que a lei de causalidade não alcança²⁵⁶. É “aquilo” pelo que a Vontade, que constitui a essência íntima das coisas, torna-se perceptível, visível, sendo assim a visibilidade da Vontade, o ponto de contato, o vínculo entre o mundo como Vontade e o mundo como representação. Em uma palavra, todo objeto que, como coisa-em-si é Vontade, como fenômeno é matéria (*Materie*). Veremos, posteriormente, o quão importantes serão estes aprofundamentos e complexificações na significação do conceito de matéria, para a teoria da representação de Schopenhauer, e o quanto surpreende o leitor atento do §4 de *O mundo*, descobrir nos *Complementos* a este que:

A matéria (*Materie*) é, por conseguinte, Vontade ela mesma, mas já não mais em-si, porém enquanto ela é intuída (*angeschaut*), isto é, assume a forma da representação objetiva; portanto, aquilo que objetivamente é matéria (*Materie*), subjetivamente é Vontade²⁵⁷.

Igualmente impactante é ler, logo em seguida: “Desde que a Vontade se objetiva, ou seja, passa (*übergeht*) para a representação, a matéria (*Materie*) é o substrato universal (*allgemeine Substrat*) desta objetivação”²⁵⁸. Por outro lado, matéria (*Stoff*) se diz dos diferentes estados da matéria (*Materie*), dos diversos acidentes da substância (*Materie*), dos distintos estados da causalidade. Neste sentido, matéria é aquilo que se determina e existe no tempo e no espaço, aquilo que muda, que não perdura, que nasce e perece; é nada mais nada menos que a própria lei de causalidade, objetivamente considerada; é, em uma palavra, causalidade *in concreto*, aquilo que possui forma e qualidade²⁵⁹.

Talvez, nesse sentido, a compreensão da belicosa posição de Schopenhauer em relação à noção de absoluto nas filosofias de Schelling e Hegel não deva desconsiderar a sua

²⁵⁴ Cf., *SW*, II, cap., 4, *Do conhecimento a priori*, p. 67-69.

²⁵⁵ Cf., *SW*, II, cap. 24, *Da matéria*, p. 396.

²⁵⁶ Cf., *SW*, III, §§ 20, 21; *SW*, I, §§ 7, 17, 25-27; *SW*, II, caps. 1, 4, 24.

²⁵⁷ “Die Materie ist demzufolge der Wille selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er angeschaut wird, d.h., die Form der objektiven Vorstellung annimmt: also was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille”. *SW*, II, cap.24, *Da matéria*, p. 398.

²⁵⁸ *Idem*, p.399.

²⁵⁹ Sobre isto, cf. as mesmas passagens supracitadas, *SW*, III, § 20, 21; *SW*, I, § 7, 17, 25-27; *SW*, II, caps. 1, 4 (*Tábua dos praedicabilia a priori*), 24.

concepção de matéria (*Materie* e *Stoff*), tampouco o fato de que esta se situa na gênese do conceito de substância e no cerne da problemática acerca do absoluto, ou seja, da possibilidade da existência de um lugar para este no corpo da imanência de seu *pensamento único*. Tal posição, no entanto, parece adquirir maior clareza quando compreendida à luz de sua recepção da filosofia de Spinoza e de sua interpretação do horizonte em que se situa a filosofia moderna e suas análises sobre a relação entre o ideal e o real.

Acreditamos, entretanto, que a relação da filosofia schopenhaueriana com aquelas compromissadas com outra matriz de pensamento (realismo, ontologias pré-kantianas) deve ser discutida levando-se em conta não apenas a sua necessária articulação com o idealismo transcendental de Kant (pelo menos segundo o próprio Schopenhauer), como também com aquilo que o autor afirma nos *Prefácios* de sua obra magna, reafirmado no *Apêndice* a essa, a saber: a necessidade de se tentar uma filosofia articulada no ponto certo, diríamos nós, entre filosofia e sabedoria, ou seja, entre a epistemologia kantiana e as verdades fundamentais presentes na visão de mundo védico-platônica, por mais incrível e estranho que isso possa parecer. Caso se esqueça esta última exigência, então toda a suposta dimensão aporética da filosofia do autor de *O mundo* ganha contornos mais nítidos. Por outro lado, ao se levar em consideração a necessidade da articulação com a sabedoria dos antigos, se não soluciona, totalmente, tais problemas, aproxima mais o leitor, se não da letra, pelo menos do espírito da filosofia de Schopenhauer.

Parece tratar-se aqui também, como foi o caso entre Schopenhauer e Kant, de uma tensão entre letra e espírito; sendo que, para o primeiro, se levarmos a sério a sua posição em relação à letra da filosofia kantiana, pareceria ser mais importante a comunhão no espírito, mesmo que talvez o inverso é que seja o caso, ou seja, talvez Schopenhauer esteja mesmo mais próximo da letra de Kant, apesar da distância, do que do espírito de sua filosofia. Seja como for, Schopenhauer acreditava-se, espiritualmente, kantiano e, se em várias ocasiões, inclusive em passagens importantes de sua obra, faz referência a autores muito distantes de seu pensamento, pensamos que ele o faz mais no intuito de confirmar suas teses, como se as mesmas expressassem uma verdade que, mesmo aqueles pertencentes aos antípodas de seu pensamento, já teriam - pelo menos os melhores ou mais honestos entre eles, segundo Schopenhauer - vislumbrado, apesar deles a terem apresentado e fundamentado incorretamente, pois desconheciam o criticismo kantiano. Quando cita Aristóteles ou Suarez, nunca parece sugerir que aprendeu com eles, ou seja, que utilizou suas obras na construção da sua, como se para compreendê-lo precisássemos revisitar a tradição. Acreditamos que quando ele os cita, seu objetivo é mostrar ao leitor que, mesmo nos antigos, por mais que suas obras

difiram da sua, podemos encontrar nelas uma confirmação da sua, não na sua uma confirmação delas. O que o interessa é que a verdade da sabedoria seria de conhecimento milenar e público, independente e anterior às divisões entre realistas e idealistas. Portanto, pensamos que não se trata, realmente, de uma relação entre tais filosofias, mas tão somente de uma tentativa schopenhaueriana de confirmação de suas teses e intuições fundamentais.

Tão relevante quanto a compreensão da polêmica schopenhaueriana contra “os neo-spinozistas” da filosofia, parecem ser as implicações que sua concepção da noção de matéria acarreta em sua teoria da representação e a possibilidade de uma melhor justificação da distinção e “passagem” entre Representação e Vontade em sua filosofia. Com efeito, em *O mundo*, e especialmente no §12 dos *Fragments para a história da filosofia*, no primeiro volume dos *Parerga*, Schopenhauer diz que o erro de todos os sistemas filosóficos anteriores residuiu no fato de deixarem resto (*Rest*), isto é, deixarem algo a ser explicado. Isto, segundo ele, deve ser creditado à unilateralidade dos próprios pontos de partida dessas teorias, pois talvez esteja inscrita na própria natureza da filosofia a impossibilidade de tudo explicar, devendo, portanto, ser suplementada por uma *Weltanschauung* que aponte para uma compreensão da significação oculta mas manifesta em toda explicação, em toda representação do mundo. Para ele, como vimos acima, começar uma filosofia quer pelo sujeito (idealismo não transcendental), quer pelo objeto (realismo materialista)²⁶⁰ leva sempre à mesma insuficiência, qual seja, ter que derivar e explicar o polo oposto a partir daquilo que ele não é, e ao qual não se deixa reduzir. Daí o inexplicável (o resto) do idealismo: o mundo objetivo, o real; e o inexplicável resto do realismo materialista: o mundo subjetivo, o ideal²⁶¹. Por isso, uma filosofia que acredita não poder ou não dever deixar resto teria de partir daquilo que nem está no sujeito, nem no objeto, ou seja, teria de partir da representação. Esta, ainda segundo Schopenhauer, já contém e pressupõe a ambos, pois sua forma mais geral, primeira, universal e essencial é a divisão entre *sujeito cognoscente* e *objeto*. Forma geral esta a que nem o princípio de razão alcança, visto que este, em suas diferentes raízes, condiciona apenas as formas de nosso conhecimento dos objetos.

Acreditamos que também aqui a discussão acerca do conceito de matéria parece adquirir fundamental relevância, pois podemos verificar a importante discrepância na noção mesma de representação quando comparamos a formulação desta no segundo parágrafo de *O*

²⁶⁰ Sobre a classificação dos sistemas filosóficos, cf. *SW*, I, § 7; *SW*, II, caps. 1, 12.

²⁶¹ Não confundir *mundo* objetivo e subjetivo com *ser* objetivo e subjetivo. O primeiro significa apenas a duplicidade dos pontos de vista, duas *considerações* sobre o mundo; ambas, portanto, dizendo respeito apenas à representação, ou seja, ao *ser objetivo* das coisas. O segundo, por sua vez, implica uma distinção mais importante, a própria distinção entre Representação (*ser objetivo*) e Vontade (*ser subjetivo*).

mundo com aquela fornecida por Schopenhauer no capítulo primeiro dos *Complementos*, intitulado *Sobre o ponto de vista fundamental idealista* (*Zur idealistischen Grundansicht*).

Em *O mundo*, §2, ele diz que:

(...) o mundo como representação, único aspecto (*Hinsicht*) no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis (*zwei wesentliche, notwendige und untrennbare Hälften*). Uma é o *objeto* (*Objekt*), cuja forma é espaço e tempo e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o *sujeito* (*Subjekt*), não se encontra nem no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa²⁶². *Grifo nosso*.

Comparem-se estas **metades** da representação com os **polos** apresentados no primeiro capítulo (*Zur idealistischen Grundansicht*) dos *Complementos* ao primeiro livro (§§1-7) de *O mundo*:

O mundo como representação, o mundo objetivo tem, portanto, dois polos opostos (*Kugel-Pole*), a saber: o *sujeito cognoscente* (*erkennende Subjekt*), *pura e simplesmente sem* (*schlechthin ohne*) *as formas de seu conhecer* (*Formen seines Erkennes*), e a *matéria bruta* (*rohe Materie*), *sem forma nem qualidade*. Nenhum destes pode ser conhecido (*unerkenbar*); o sujeito, porque é quem conhece; a matéria (*Materie*) porque, sem forma nem qualidade, *não é passível de ser intuída* (*angeschaut*). No entanto, ambos [*Sujeito-Materie*] são as *condições fundamentais de toda intuição empírica* (*Grundbedingungen aller empirischen Anschauung*). Assim, frente à matéria (*Materie*) bruta, informe e plenamente morta [destituída de vontade (*willenslosen*)], que nunca é dada na experiência, embora pressuposta (*vorausgesetzt*) em toda experiência, encontra-se, em sua frente, como seu *puro reflexo* (*reines Widerspiel gegenüber*), o sujeito cognoscente (*erkennende Subjekt*), *simplesmente enquanto tal* (*bloß als solches*), que constitui o pressuposto de toda experiência (*Voraussetzung aller Erfahrung*)²⁶³. *Grifo nosso*.

Ainda em referência aos *polos* subjetivo e objetivo do mundo, parece sintomático que, no mesmo capítulo primeiro dos *Complementos*, Schopenhauer afirme que, do *ponto de partida* (*Ausgangspunkt*) subjetivo, pode-se dizer que “o mundo é minha representação”²⁶⁴; e que, do *ponto de partida* objetivo, estaria igualmente justificado quem afirmasse que “o mundo é matéria (*Materie*), ou melhor, somente a matéria (*Materie*) existe pura e simplesmente [dado somente ela não está submetida ao vir a ser e perecer] ou tudo o que existe é matéria (*Materie*)”²⁶⁵.

²⁶² Cf., *SW*, I, §2, p. 34.

²⁶³ Cf., *SW*, II, cap.1, *Sobre o ponto de vista fundamental idealista*, pp. 26, 27

²⁶⁴ Cf., *SW*, II, cap. 1, p. 25.

²⁶⁵ “Allerdings nämlich steht dem subjektiven Ausgangspunkt “die Welt ist meine Vorstellung” vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der objektive “die Welt ist Materie” oder “die Materie allein ist schlechthin” (da sie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen ist) oder “alles Existierende ist Materie”” *Idem*. p. 25

O que está em jogo, na suposta oscilação acima referida, é a própria unicidade do conceito de *sujeito* na filosofia de Schopenhauer. Por um lado, e todo o primeiro livro de *O mundo* corrobora tal afirmação, o *sujeito* é sempre *sujeito cognoscente* e, através de suas *formas*, conhece *objetos*. O *objeto*, por sua vez, é sinônimo de representação e fenômeno. Por outro lado, a partir da duplicidade da noção de *matéria*, ficamos sabendo de um sentido mais fundamental, subjacente à relação entre *sujeito* e *objeto*, que é a relação entre *sujeito* e *matéria*. Esta última, claro, não é um *objeto*, já que não pode ser intuída; portanto, rigorosamente, não pode ser uma representação empírica do *sujeito cognoscente*. Assim, nem o *sujeito* de que fala Schopenhauer, nos *Complementos*, deve ser entendido no sentido do primeiro livro de *O mundo*, nem a *matéria* pode ser compreendida como *objeto*. O primeiro (*sujeito puro ou simplesmente enquanto tal*), porque sem suas *formas*, não pode conhecer nenhum *objeto*, nem a *matéria* enquanto *objeto*. A segunda (*Materie*), porque sem forma e sem qualidade, não se deixa capturar em nenhuma intuição. Portanto, se em *O mundo* sabemos que as *metades essenciais* de toda representação são *sujeito* e *objeto*, nos *Complementos*, sabemos que as *condições fundamentais* de toda intuição empírica, portanto de toda *representação particular* de objetos, são *sujeito* e *matéria* (ou *sujeito puro* e *matéria*). Passamos, finalmente, do nível das *formas fundamentais de toda representação particular*, para o nível, mais profundo, das *condições fundamentais da representação em geral*.

Portanto, a rigor, não acreditamos que haja, propriamente, um deslocamento ou oscilação nos conceitos de *sujeito* e *objeto*, já que nem o *sujeito puro* é *sujeito cognoscente*, nem a *matéria* é *objeto*. Claro, há uma *complexificação, aprofundamento*, construção de novos conceitos - ou distinção de níveis de análise - e, como Schopenhauer deixa muita margem para interpretações diferentes (basta analisar o diálogo entre *sujeito* e *matéria*²⁶⁶), entendemos ser bastante razoável que se pense tratar de um mesmo conceito com duas significações em um mesmo nível; porém não é, conforme nossa interpretação, o que acontece. Trata-se, segundo pensamos, de uma tentativa schopenhaueriana de fundamentação da sua teoria da representação, tal qual apresentada em *O mundo*.

Realmente, a teoria em questão, da forma como foi apresentada em *O mundo*, não era suficiente para garantir a verdade mais fundamental do idealismo transcendental (o mundo como representação do sujeito), pois a mesma nada afirmava da *representação em geral*, de suas *condições fundamentais*. Schopenhauer parece estar, em sua obra magna, desde 1818, sempre preocupado com a explicitação e a justificação das condições inelimináveis de todo

²⁶⁶ Cf., *Manuscript*, III, frag.263, pp.687-688; *SW*, II, cap.1, pp. 29-30.

conhecimento humano de *objetos*, não com as condições de possibilidade do *mundo* da representação mesma, ou seja, do *mundo como representação*, mas sim com as condições da representação dos objetos *no mundo*. Em síntese: na seção epistemológica de *O mundo*, Schopenhauer estava interessado em descobrir as condições da objetividade das *representações particulares*, da objetividade, por assim dizer, dos *objetos*; nos *Complementos*, ele está preocupado em estabelecer as condições fundamentais de todo o mundo da representação, da *representação em geral*, segundo ele, seus andaimes fundamentais (*Grundgerüst*)²⁶⁷. Em todo caso, voltaremos a esse tema quando discutirmos as noções de *metafísica* na obra de Schopenhauer.

Constata-se, assim, a discrepância entre tais investigações (a de *O mundo* e a dos *Complementos*) e a mudança de *nível* e de *perspectiva* que a noção de matéria (*Materie*) parece provocar na teoria da representação schopenhaueriana, pois, no segundo parágrafo da sua obra capital, temos o *sujeito cognoscente* e o *objeto* como as *formas gerais da representação*, sendo espaço e tempo as *formas* às quais está submetido o *objeto*. Trata-se, pois, das **metades essenciais** da representação intuitiva, daquilo que está submetido ao princípio de razão suficiente e, portanto, à causalidade. Nos *Complementos*, por sua vez, aparecem *sujeito* e *matéria* (*Materie*) como **polos do mundo**²⁶⁸. Agora, Schopenhauer, numa mudança fundamental de perspectiva, refere-se não à *representação intuitiva*, mas à *representação em geral*, já que *sujeito* e *matéria* (*Materie*) são aqui apresentados como estando fora do tempo e do espaço, ou seja, além (ou aquém) da vigência do princípio de razão. Como conciliar tais divergências, mantendo a simetria exigida pelo *pensamento único*, parece ser o núcleo do problema.

Tão importante quanto o que foi acima apresentado é encontrar, no mesmo capítulo primeiro dos *Complementos* ao livro introdutório de *O mundo*, aquela unilateralidade, isto é, o suposto erro comum a Spinoza e aos realistas materialistas, bastante atenuada, senão mesmo diluída, o que, por si só, já nos faz pensar. Schopenhauer afirma que:

O erro fundamental (*Grundfehler*) de todos os sistemas é o desconhecimento desta verdade: que o *intelecto* (*Intellekt*) e a *matéria* (*Materie*) são correlatos (*Korrelata*), quer dizer, que cada um deles existe em relação ao outro, que nascem (*stehn*) e morrem (*fallen*) juntos, que um é apenas o reflexo do outro e ambos são uma mesma coisa (*sie eigentlich eines und dasselbe*) considerada a partir de dois lados opostos (*zwei...Seiten betrachtet*); e esta

²⁶⁷ Cf., *SW*, I, cap.1, *Sobre o ponto de vista fundamental idealista*, p.27.

²⁶⁸ Entretanto, como veremos posteriormente, o problema da matéria não implicará apenas a necessidade de uma fundamentação na teoria da representações particulares, intuitivas, de Schopenhauer, mas de sua teoria da representação como tal, representação em geral.

coisa - digo antecipadamente - é o fenômeno da Vontade ou da coisa-em-si. Ambos são, portanto, secundários (*sekundär*); daí que a origem (*Ursprung*) do mundo não se pode procurar em nenhum deles. Todos os sistemas, porém (*com exceção do de Spinoza*), devido a este desconhecimento, colocaram a origem de todas as coisas em um deles²⁶⁹.

Talvez isto se coadune bem com o fato de Schopenhauer, numa passagem, para nós importante, dos *Parerga*, no *Esboço de uma história da teoria do ideal e do real*, afirmar que:

...Spinoza sustenta, manifestamente, um inegável *idealismo transcendental* (*unverkennbaren transzendentalen Idealismus*), a saber: um conhecimento, que embora seja puramente geral, das verdades, exposto com clareza por Locke e especialmente por Kant, quer dizer, uma verdadeira diferenciação entre o fenômeno e a coisa-em-si e o reconhecimento de que somente o primeiro nos é acessível²⁷⁰.

Afirmiação sumamente surpreendente se cotejada com outras passagens de sua obra capital, e mesmo com outros escritos (já aqui supracitados)²⁷¹, em que as críticas a Spinoza recaem sobre seu realismo, seu materialismo inconsciente, seu panteísmo e seu otimismo.

O que se pode constatar do que vem sendo discutido é que a concepção schopenhaueriana de matéria parece ter provocado uma necessária *distinção de níveis* em sua filosofia e, a partir disso, uma verdadeira *complexificação* em sua teoria da representação, no sentido de que esta, tal como apresentada em *O mundo*, será retrabalhada na direção de uma *teoria da representação em geral*, das *condições fundamentais* de toda intuição empírica, ou seja, na mudança do nível das *formas gerais* subjacentes a toda *representação particular*, para o nível das *condições últimas* - subjetiva (*sujeito puro*) e objetiva (*Materie*), os *andaimes fundamentais* de todo o mundo da representação - da *representação em geral*. Isso deverá tornar possível, esperança schopenhaueriana, a realização de sua sonhada analogia (*Analogie*), passagem (*Übergang*) ou trânsito (*Übertragen*) entre o mundo *como* Representação e o

²⁶⁹ Cf., *SW*, II, cap.1, *Sobre o ponto de vista fundamental idealista*, p. 27; grifo nosso.

²⁷⁰ Cf., *Parerga*, I, *Esboço*, *SW*, IV, p. 20

²⁷¹ E que dizer desta passagem de sua tese doutoral? “Spinoza, embora não tenha apurado este assunto (trata-se do debate entre idealismo e realismo-materialismo) e por isso não tenha chegado a conceitos claros, compreendeu muito bem a relação entre objeto e sujeito como uma relação tão essencial para eles, que é absolutamente a condição (*durchaus Bedingung*) que permite pensá-los, por isso a expôs como uma identidade do cognoscente e do extenso (*Ausgedehnten*) na única substância que existe” Cf., *Sobre a quádrupla raiz*, § 19, pp. 47-8, *SW*, III, edição de 1847. Ou ainda, desta de *O mundo* (*SW*, I, § 16, p. 138): “Em honra de Spinoza eu devo mencionar que seu senso de correção, ao contrário, explicava todo conceito ordinário como tendo se originado da confusão do que foi conhecido intuitivamente”. Enfim, Spinoza idealista, um inegável idealista transcendental? Mas ele não foi, como já vimos, um “materialista inconsequente”? Como entender, então, o estatuto da filosofia de Spinoza, segundo Schopenhauer? Claro, este não é o objeto próprio de nosso trabalho, mas talvez fosse interessante seguir a pista, já aberta por Jair Barboza em relação à interface entre as filosofias de Schelling e Schopenhauer, fazer recuar um pouco o estudo e investigar a *recepção* e *assimilação* da obra de Spinoza por parte do autor de *O mundo*, até porque, conforme este, Schelling seria um neo-spinozista.

mundo *como* Vontade e, assim, poder afirmar que o que, objetivamente (*ser objetivo*), é matéria, subjetivamente (*ser subjetivo*), é Vontade.

O que importa é, reafirmamos, percorrer as edições consolidadas da obra de Schopenhauer, empreender uma minuciosa análise do significado e do alcance das noções de matéria e representação, objetivando investigar a real existência de mais de um nível na teoria da representação de Schopenhauer.

O que faremos a seguir será uma retomada da filosofia kantiana e, a partir dela, uma problematização rigorosa em torno dos problemas da *analogia* e da *matéria* no pensamento de Schopenhauer para, então, tentarmos elucidar as condições e os termos da distinção na filosofia schopenhaueriana, fundamental a nosso ver, entre *explicação de fenômenos* e *compreensão de sentido*.

Schopenhauer, acreditamos, tinha plena consciência das dificuldades envolvidas no processo de fundamentação de sua metafísica da Natureza. Em todo o livro segundo de *O mundo*, encontramos o filósofo às voltas com tais obstáculos. O problema consiste em como podemos chegar a conhecer o *conteúdo* mesmo das representações intuitivas, suas determinações fundamentais, suas *significações* mais profundas. Trata-se do problema do acesso, de como se pode chegar a “conhecer” aquilo que é totalmente independente do princípio de razão, “aquilo” que difere, *toto genere*, da representação.

Já no início do segundo livro de *O mundo*, Schopenhauer reconhece que nem a matemática, nem as ciências da natureza podem nos propiciar um conhecimento do *sentido* das representações. A primeira está incapacitada pelo fato de tratar as representações apenas na medida em que as mesmas preenchem o tempo e o espaço (terceira classe), mas nunca nos dirão coisa alguma acerca da qualidade, do *conteúdo*, do significado daquilo que não se deixa submeter ou constituir pelas formas da representação. As segundas, as ciências naturais, as quais são por ele divididas em *morfologia* e *etiologia*, estão impossibilitadas de fornecer tal conhecimento, pois resumem-se a saberes descritivo-classificatórios (morfologia) e explanatórios (etiologia)²⁷². Em uma palavra, a etiologia está condenada à vigência da lei de causalidade, já que seus objetos pertencem à primeira classe de representação para o sujeito.

²⁷² A morfologia trabalharia tão somente descrevendo as formas e figuras permanentes que assume a matéria (*Materie*) e classificando-as segundo uma *unidade de plano*, não indo além disso, ou seja, nada podendo dizer acerca da maneira como tais figuras surgem, como tais formas entram em cena e dominam a matéria (*Materie*). A etiologia, por seu turno, estaria condenada à mera explanação da causa a partir do efeito, ou seja, apenas seria capaz de dizer como, a partir de uma determinada regra imutável, um dado estado da matéria se segue de outro sem, no entanto, nada dar a conhecer sobre a matéria (*Materie*) mesma, a substância de que tais estados são apenas acidentes. Cf., *SW*, I, §17.

Desta maneira, para aquele que permanecer no horizonte do saber científico, o mundo será um *hieróglifo indecifrável*.

Na verdade, a relação da filosofia de Schopenhauer, em especial de sua metafísica da Natureza, com as ciências empírico-analíticas será algo fundamentalmente importante para se compreender, adequadamente, o sentido da expectativa schopenhaueriana de que sua metafísica poderia ser, de uma certa forma, corroborada pelas ciências de sua época (e mesmo das futuras), mais propriamente, pela física (astronomia), pela fisiologia e anatomia. Assim, veremos emergir a importância de um texto como *Sobre a vontade na natureza*, como uma obra ineludível para a elucidação da significação mais íntima da tese schopenhaueriana das objetivações da Vontade na natureza, central em todos os sentidos. A manifestação da Vontade na matéria, por meio da causalidade, será imprescindível para a classificação das ciências oferecida nos *Complementos*. Isto implica que a relação entre as ciências, a teoria da representação e a metafísica da Vontade de Schopenhauer sofrem, de uma forma ou de outra, a influência de sua compreensão do significado concedido à noção de matéria (*Stoff; Materie*). Nem poderíamos esperar algo diferente, pois, se como afirmamos, caberá à noção de matéria a articulação entre conhecimento e compreensão, Representação e Vontade, na obra de Schopenhauer, então a complexificação do papel e do sentido daquele termo no pensamento schopenhaueriano implicará a necessidade, por parte do intérprete, de mais um esforço na tentativa de intelecção das noções de *analogia*, *limite*, *passagem* e, por fim, de *mistério* na filosofia do autor de *O mundo*, conforme veremos na segunda parte de nosso trabalho.

Retornando às insuficiências da etiologia e da morfologia para abrir janelas no véu de Maia, pode-se perguntar, então, pelo tipo de procedimento capaz de tornar o sentido do mundo permeável à consciência (auto-consciência)²⁷³.

Em *O mundo*, o sujeito volente (*Wollendes*) aparece como *indivíduo* (*Individuum*), cujo corpo será então o ponto de contato entre o mundo *como* Representação e o mundo *como*

²⁷³Schopenhauer, já na sua tese doutoral (§ 43), percebe o problema e encontra, descobre ou inventa uma solução que antecipará a demonstração (ou procedimento analógico) de justificação adotado mais tarde em *O mundo*. Partindo da identidade do *sujeito cognoscente* com o *sujeito volente* e da concepção do motivo (*Motiv*) como causa (*Ursache*), o autor pode afirmar que aquilo que pareceria, visto de fora, uma *qualidade oculta*, ou seja, a essência da causalidade, pode ser conhecido, desvelado, descoberto, explicitado a partir do momento em que tomamos consciência do mecanismo íntimo, interno daquela atuando em nós próprios por meio dos motivos, da lei de motivação. É assim que a motivação é concebida como a causalidade vista por dentro. Agora, se tomarmos o caminho inverso, aquele que parte de “dentro para fora”, de nós mesmos para os objetos e suas relações no mundo, podemos desvendar o mistério, o segredo do mundo. Aquilo que descobrimos em nós como nossa essência mais íntima, *deve* também ser tomado como a verdade do mundo: se somos vontade, o mundo também *deve* ser. Já na tese aparece, portanto, a sombra da analogia apresentada em *O mundo*. Sobre este ponto, parece mesmo ter havido algumas alterações e/ou correções da primeira edição (1813) para a segunda edição (1847) da tese de doutorado de Schopenhauer, mas permaneceremos consultando a edição consolidada de *Sobre a quádrupla raiz*, isto é, a segunda edição, de 1847, pelos motivos citados acima.

Vontade. O corpo é, assim, segundo Schopenhauer, representação para o sujeito e vontade para o indivíduo.²⁷⁴ Por isso, ele denomina o corpo como objetividade da Vontade (*objektität des Willens*), podendo, então, tentar a analogia e o trânsito da descoberta do corpo do indivíduo como objetividade imediata da Vontade, para a idéia do próprio mundo como Vontade. O que garantiria a validade do procedimento seria, no início do segundo livro de *O mundo*, uma espécie de redução ao absurdo: ou o mundo é Vontade, e meu corpo é apenas uma de suas objetivações, ou devemos nos contentar com o solipsismo, o egoísmo teórico o qual, apesar de irrefutável teoricamente, segundo Schopenhauer, leva praticamente a um absurdo, seu interesse seria meramente psiquiátrico²⁷⁵.

De todo modo, não pretendemos, pelo menos não aqui, problematizar a legitimidade do procedimento analógico de Schopenhauer. Tudo isso será visto em detalhes na segunda parte do trabalho. Aliás, o procedimento analógico pode ser enfrentado a partir de distintas perspectivas: pela idéia de causalidade (articulação entre primeira e quarta classes de objetos, ou seja, pela vinculação entre a lei de motivação e a lei de causalidade); pela apreensão do mundo como macrantropos (*Makranthropos*); pelo *pensamento único* (mútua pressuposição entre metafísica da Natureza, do Belo e dos Costumes); pela noção de matéria (*Materie*), etc. O que nos interessa, no momento, é tão somente equacionar/introduzir o problema, de resto sempre de difícil compreensão, que parece originar-se de tal procedimento. É que, como condição de possibilidade da analogia, para que ela funcione, Schopenhauer terá de elaborar a tese dos graus de objetivação da Vontade²⁷⁶. Segundo ele, a Vontade se *objetiva* na natureza

²⁷⁴ Schopenhauer diz que “a palavra do enigma (*Rätsels*) é dada (*gegeben*) ao sujeito do conhecimento (*Subjekt des Erkennens*) que aparece como indivíduo (*Individuum*). Tal palavra se chama Vontade. Esta, e tão somente esta, fornece-lhe (*gibt ihm*) a chave (*Schlüssel*) para o seu próprio fenômeno, revela-lhe (*offenbart ihm*) a significação (*Bedeutung*), mostra-lhe (*zeigt ihm*) a engrenagem interior (*innere Getriebe*) do seu ser, de seu agir, de seus movimentos”. Cf., *SW*, I, § 18, p. 157. *Grifo nosso*. Já se começa a perceber, desde o começo, a dificuldade da argumentação. É impressionante como Schopenhauer é sucinto, pelo menos em *O mundo*, na apresentação do cerne mesmo da justificação de sua metafísica da Vontade. Cf., tb., *SW*, I, § 19-22.

²⁷⁵ Segundo Schopenhauer, uma outra garantia da legitimidade da analogia poderia ser encontrada no método por meio do qual ela, a essência íntima do mundo, foi descoberta, ou seja, o método analítico. No §24 ele diz: “nós, diferentemente, que aqui intentamos não etiologia mas filosofia, isto é, não conhecimento relativo, mas **incondicionado** (*unbedingte*), da essência do mundo, escolhemos o caminho oposto (não partindo do princípio de razão, da pergunta pelo como, mas da pergunta pelo quê) e partimos daquilo que nos é de imediato conhecido da maneira mais completa e plenamente confiável, daquilo que nos é mais próximo, para então compreendermos o que é distante, unilateral e mediato”. Cf., *SW*, I, § 24, pp. 189-190. Idem, p.149; *grifo nosso*.

²⁷⁶ Jair Barboza parece defender a tese de que a metafísica dogmática e imanente pretendida por Schopenhauer, metafísica situada a meio termo entre a onisciência dogmática dos modernos e o desespero advindo do negativismo da primeira *Crítica* kantiana, vai buscar na filosofia da Natureza de Schelling “um *prius* inconsciente e volitivo do mundo independente do eu que reflete, das formas cognitivas da consciência, embora com dificuldade o admitisse, preferindo agradecer a inspiração de sua metafísica antes a Platão e Kant” (cf. Op. cit., p. 103). O que Jair Barboza demonstra é que o âmagô da metafísica do segundo livro de *O mundo*, quer dizer, a analogia (*transpassagem*) entre o que aprendemos em nós mesmos como sendo nossa própria essência e a essência mesma do mundo, é um “procedimento semelhante ao da intuição intelectual da filosofia-da-natureza, que leva à concepção das idéias por trás das quais se encontra também o uno, só que definido como identidade

em variados graus (Idéias): como *força* no mundo inorgânico, *espécies* nos vegetais e *caráter* nos animais. Em resumo, temos, ao que parece, dois processos de determinação²⁷⁷. O primeiro determina, *objetiza* a Vontade em variados graus ou Idéias, *objetidades* imediatas (*forma substantialis*), em cujo nível mais baixo estão as *forças naturais* e, no mais elevado, estão os *caracteres*. O segundo é aquele por meio do qual a Idéia (*objetidade* imediata da Vontade) se *objetiva* e se multiplica em um sem número de fenômenos. Quem rege a ordem do aparecimento, de entrada em cena no mundo destes fenômenos é a lei de causalidade, de acordo com a qual espaço, tempo e matéria (*Materie*) são distribuídos. Trata-se, assim, de uma luta cega, constante e eterna das Idéias (forças, espécies e indivíduos) pela posse dessa matéria (*Materie*) comum²⁷⁸. A lei de causalidade é, então, quem regula o aparecimento e desaparecimento dos acidentes (*Stoff*) da substância (*Materie*) incriada, imperecível, imutável e absoluta.

Mas então pensamos surgir um problema, na verdade não desconhecido por Schopenhauer: o procedimento analógico, que para funcionar parece exigir a teoria das Idéias, não é capaz de explicar o “primeiro” processo de objetivação da Vontade, o processo mediante o qual se chega às *objetidades imediatas* da Vontade, assim como a “tripartição” das

sujeito-objeto [sujeito-matéria?], mas que, em momentos decisivos, é “cópula-viva”, “querer-absoluto”, numa palavra, “organismo universal” (grifo nosso). (*Idem*, p. 119, 128-129). No entanto, apesar da presença de intuições e conceitos schellinguianos na filosofia de Schopenhauer, não se deve pretender reduzir esta àquela. Jair Barboza mostra duas divergências importantes entre tais filosofias. A primeira, é que, apesar da analogia existente em ambas entre micro e macrocosmo, ou seja, entre o ideal e o real, Schopenhauer recusa-se a concebê-los como idênticos, o que não teria feito Schelling, pois ao eliminar a diferença entre *a priori* e *a posteriori*, acabaria por ser obrigado a conceder à intuição empírica o acesso à coisa-em-si, isto é, teria regredido a um estágio pré-crítico, ou seja, pré-kantiano. (*Ibidem*, p. 114). A segunda, é que, em Schopenhauer, a Vontade é um ímpeto cego, impulso irracional sem origem nem finalidade, princípio sem fundamento e auto-discordante; em Schelling, por outro lado, a razão e o intelecto acabariam por imperar e submeter a Vontade, o princípio irracional do mundo. Cf., J. Barboza, *Infinitude subjetiva e estética*, op. cit.

²⁷⁷ Schopenhauer é, no mínimo, pouco preciso aqui, pois chama a *força natural*, que é uma Idéia, de *objetidade* da Vontade, depois de grau mais baixo de *objetivação* da Vontade; igualmente, a Idéia é chamada de *objetidade* imediata da Vontade, de *objetivação* da Vontade, etc. Cf., *SW*, I, §§26, 27. Daí nossa hipótese de que se tratam na verdade, de dois processos de determinação da Vontade: o primeiro pelo qual ela se *objetiza* em Idéias de diferentes graus, ou seja, em *forças, espécies e caracteres*; e o segundo por meio do qual as Idéias se pluralizam (os vários acidentes - *Stoffe* - da substância - *Materie*), lutam pela posse da matéria (*Materie*) única, indestrutível e incriada. Seja como for, aqui é onde o conceito de matéria (*Materie*; *Stoff*) enfrentará sua prova de fogo, pois trata-se, nada mais nada menos, que do estatuto mesmo da metafísica da Vontade (Natureza) de Schopenhauer. Retornaremos, claro, a este ponto.

²⁷⁸ Realmente, parece mesmo tratar-se aqui daquela auto-discórdia da Vontade consigo mesma, daquele reflexo de tal discordância íntima na natureza, daquela polaridade originária (*Urpolarität*) de que já falavam Goethe, Schelling e os românticos (Novalis) e de que Schopenhauer teria feito uso no vigésimo sétimo parágrafo de *O mundo* sem, no entanto, reconhecer a dívida. Cf., sobre isso, Jair Barboza, Op.cit., cap.2, pp.61-97. É ainda tal concepção de uma Vontade una (não no sentido em que um objeto ou um conceito são unos) se *objetivando* (ou *objetizando e objetivando*) em Idéias e estas se “materializando” em múltiplos fenômenos, a origem e a condição de um pessimismo metafísico. Pessimismo, este sim, criatura schopenhaueriana, já que em seus predecessores alemães, a Vontade parece ser ainda, no limite, um princípio racional e condutor do mundo, como igualmente mostrou Jair Barboza em sua *análise intertextual* das obras de Schelling e Schopenhauer. Daí que a resposta ao problema supostamente deixado por Schopenhauer traga conseqüências para a índole e o humor fundamentais do seu *pensamento único*.

Idéias, ou a própria multiplicidade dos *caracteres*. Há, em verdade, outros difíceis problemas em tal passagem referente à metafísica da Natureza schopenhaueriana: por exemplo, o papel desempenhado pela matéria enquanto *Stoff* e enquanto *Materie*; a função do filósofo neste processo todo, pois se o gênio é o “sujeito” da metafísica do Belo e o asceta, o da metafísica dos Costumes, quem é o “sujeito” da metafísica da Natureza? Em todo caso, é sabido que devemos já ter feito a “operação de catarata” kantiana e não confundir fenômeno com coisa-em-si, ideal com real, Representação com Vontade, perguntas pelo “quê” com perguntas pelo “como”; mas é o próprio Schopenhauer quem pergunta e não responde:

...de onde vem, dada a identidade e a unidade metafísica da Vontade como coisa-em-si, a enorme diversidade dos caracteres? A maldade demoníaca de um? A bondade ainda mais surpreendente do outro? (...) talvez, depois de mim, alguém venha esclarecer e iluminar este abismo²⁷⁹.

O surpreendente, aqui, é que a possibilidade de uma resposta positiva não é negada pelo autor, pelo contrário, é esperada. Resposta que, é de se imaginar, dificilmente a ciência poderia fornecer, já que esta, quando muito, opera com identidades físicas, não com as metafísicas. Tampouco poderíamos esperar um esclarecimento por meio de sua teoria do conhecimento (Livro I), uma vez que esta já parte da representação como dada e apenas pergunta por suas *metades* e *formas* essenciais e secundárias.

Este problema, no entanto, é apresentado, de maneira um pouco diferente, já em *O mundo*. No fundamental e problemático parágrafo 27, Schopenhauer parece trabalhar sua metafísica em três registros diferentes. Por um lado, permanece fiel a Platão quando afirma que o corpo, na verdade, todas as coisas, são a objetividade e objetivações de uma única e mesma Vontade, ou seja, são expressões ou manifestações de *Idéias*. Por outro lado, aquilo que aqui se concebe como grau de objetivação da Vontade em uma *Idéia*, objetividade imediata da Vontade, nada mais é que a *forma substantialis* (aqui em oposição às *formas accidentales*) dos escolásticos aristotélicos e, neste caso, talvez já não se trate apenas de arquétipos platônicos²⁸⁰.

²⁷⁹ Cf., *Sobre o fundamento da moral*, Prefácio, p. LVII, São Paulo, Martins Fontes, tradução: Maria Lúcia Cacciola.

²⁸⁰ Aqui reside, ao que parece, um difícil problema da metafísica da Natureza de Schopenhauer, qual seja, o verdadeiro sentido e a real legitimidade da referência schopenhaueriana, quando trata, em uma das partes mais relevante do segundo livro de *O mundo*, da fundamentação mesma de sua metafísica, da referência, dizíamos, à *forma substantialis* dos escolásticos e sua articulação com o conceito de *Idéia* platônico. O autor parece sugerir, de maneira surpreendente, uma relação entre *Idéia*, matéria, substância, forma e absoluto. A conhecida hostilidade de Schopenhauer a Aristóteles (*Fragmentos*, In: *SW*, IV, §5) parece ter sido incorporada, sem maiores problemas, por alguns de seus prestigiados comentadores sem, no entanto, parecerem levar na consideração devida, as referências que o próprio Schopenhauer fez ao Estagirita, ao longo de sua obra, como é

A relação entre *Materie* (substância) e *Stoff* (acidente) não pode, contudo, ser diretamente remetida à filosofia de Aristóteles, sem antes passar pelos escolásticos, pois o próprio Schopenhauer diz que: “Seu parente próximo (o *logos spermaticos* dos estóicos) é o conceito de *forma substantialis* dos escolásticos, como aquele por meio do qual é pensado o princípio interno do complexo de todas as propriedades de todo ser da natureza. Seu contrário é a *matéria prima*, a matéria pura, sem qualquer forma e qualidade”²⁸¹. Schopenhauer faz ainda referências, no que importa à compreensão da sua noção de matéria, ao extenso e complexo sistema de metafísica de Francisco Suarez²⁸². Logo em seguida, ainda no parágrafo

o caso das *Vorlesungen*, cap. I, *Sobre o conceito de metafísica*; nos *Complementos*, cap.17, *Sobre a necessidade metafísica do homem*; nos *Parerga*, II, cap. 1, *Sobre a filosofia e seu método*, etc. Schopenhauer parece ter procurado confirmação de suas teses e intuições na filosofia aristotélica, sobretudo quando pensa a relação entre matéria, intelecto e Vontade a partir da noção grega de *ètelékeia*. Para discutir a presença desse referencial aristotélico na filosofia do alemão faz-se necessário, ao que tudo indica, percorrer o longo processo de elaboração da noção schopenhaueriana de matéria e o problema da relação entre a filosofia de Schopenhauer e o materialismo, bem como, claro, revisitar as obras dos autores citados por ele. Este problema, no entanto, reafirmamos, não é o nosso, mais preocupado em explicitar e ressaltar a distinção schopenhaueriana entre *explicação* e *compreensão* do mundo, que na intelecção de como foram gestados os principais conceitos com que opera Schopenhauer, na construção de sua filosofia. Para um estudo do primeiro tipo, sobre a relação entre a *matéria* schopenhaueriana e a *ènérgεια* aristotélica, Cf., E. Bloch, *Das Materialismus-Problem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977; e sobre matéria e substância, cf. M. Morgestern, *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaften*, Bonn, Bouvier Verlag, 1985. Acerca da relação entre a filosofia de Schopenhauer e a Aristotélica, assim como com a dos neoplatônicos e escolásticos, bem como da significação da noção de matéria na obra de Schopenhauer, cf., E. Brandão, op.cit. O que talvez possamos concluir dos trabalhos realizados neste campo, é que a filosofia de Schopenhauer, caso seja interpretada mediante tal perspectiva, por assim dizer, comparativa, terminará por ser aporética ou, no mínimo, oscilará entre a tradição e a modernidade (Roger-Pol Droit) como um acrobata numa corda bamba. Preferimos, como já afirmamos, tentar compreender as passagens complicadas e aparentemente contraditórias de sua obra, a partir do conjunto da mesma, em suas edições consolidadas, assim como de suas intenções declaradas.

²⁸¹ Cf., *Fragmentos*, SW, IV, §6, p.70. Como se pode notar, aqui parece surgir uma complicação adicional, de peso, pois o conceito de *matéria prima* é algo de difícil compreensão ao longo da história da metafísica escolástica. Por sinal, o próprio autor de *O mundo*, ainda nos *Fragmentos*, diz que: “Encontram-se esclarecimentos sobre a *forma substantialis* em Scotus Erigena, *De divisione naturae*, liv. 3, p.139 da edição de Oxford; em Giordano Bruno, *Della Causa (principio ed uno)* dialogo 3, p.252 e ss e, detalhadamente, nas *Disputationibus metaphisicis* de Suarez (disputatio 15, sectio I), este genuíno compêndio de toda sabedoria escolástica. É aí que se tem que procurar travar conhecimento com ela, e não no prolixo mexerico dos professores de filosofia alemães sem espírito, que são a quintessência de toda sabedoria (*Schallheit*) e tédio (*Langweiligkeit*).” *Idem*, p.70. Restaria por saber, mais uma vez, se a indicação de Schopenhauer deve ser lida como um convite para se tentar entender sua obra a partir do esclarecimento do pensamento de tais autores ou, como fazemos aqui, se se deve compreender o que ele pretende dizer como uma confirmação das teses daqueles autores, deduzidas, por seu turno, através de um horizonte filosófico de todo estranho àquele habitado pelo autor de *O mundo*.

²⁸² As citações da metafísica de Suarez na obra de Schopenhauer formam um problema adicional na construção do significado de seu conceito de matéria. Elas aparecem ao longo de toda a obra schopenhaueriana, como por exemplo na primeira edição de *O mundo* (SW, IV, p.70); em *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, cap. II; aqui, a obra de Suarez é utilizada por Schopenhauer para a tematização do *principium individuationis* (*Disputatio V*), a teoria das quatro causas de Aristóteles (*Disputatio XII*) e a noção de causa final (*Disputatio XXIII*). Toda essa aproximação, feita pelo próprio Schopenhauer, entre sua filosofia e o pensamento escolástico, aqui representado pela sistematização de Suarez, complexifica a tese do próprio autor de que sua metafísica é fundamentalmente platônica (ou neoplatônica), mas, por outro lado, indica a preocupação de Schopenhauer de confirmar suas teses em outro horizonte filosófico. Diga-se, de passagem, que ele mesmo não via incompatibilidade entre as apropriações interpretativas que faz de Suarez e o conjunto de sua filosofia, assim como com o espírito da mesma; aliás, tal espírito é bastante elástico e tolerante, uma vez que alimenta em seu seio, Platão e Kant, os Upanishades e Suarez, os Vedas, os Puranas e G. Bruno. Sobre a problematização do

27, no entanto, ele apresenta o cerne do problema a partir de um terceiro registro - esse, schellinguiano -, o qual, como já indicamos, foi objeto de investigação da tese doutoral, posteriormente transformada em livro, de Jair Barboza, sobre a *recepção e assimilação* da obra de Schelling por parte de Schopenhauer.

Trata-se do problema gerado pelo fato de que todas as Idéias (*forças inorgânicas e figuras orgânicas*) manifestam uma única e mesma Vontade, ou seja, as formas substanciais (Idéias) são representações de uma Vontade uma que assim permanece em todos os seus fenômenos, numa unidade de plano (*unité de plan*) que perpassa toda a natureza e torna possível, assim, a analogia entre todas as suas formas. Vê-se que agora o procedimento analógico ancora-se na existência de um parentesco interior (*innere Verwandtschaft*) entre todos os fenômenos em que a Vontade se objetiva e, por isso mesmo, sua unidade **tem de ser** (*muß*)²⁸³ por nós reconhecida. A analogia, então, pode desvelar e descobrir aquela unidade de plano e uma uniformidade do elemento anatômico (*uniformité de l'élément anatomique*) subjacentes à natureza. A partir daqui ele passa a tratar da *Polaridade* sem, no entanto, reconhecer sua dívida em relação a Schelling e Goethe (o que seria de se esperar), mas acaba por fazer referência tão somente ao *Yin e Yang* dos chineses, à cabala e a filosofia matemática dos pitagóricos²⁸⁴.

De qualquer maneira, o procedimento analógico permanece a “pedra no sapato” de Schopenhauer, e este parece reconhecer isso quando diz que:

Também na escola de Schelling encontramos, em meio aos seus variados esforços por trazer a lume a analogia entre todos os fenômenos da natureza, muitas tentativas, embora infelizes, de deduzir leis naturais de meras leis do

platonismo schopenhaueriano, cf. H. Zint, *Schopenhauer und Platon*. Schopenhauer Jahrbuch n°14, Heidelberg, 1927, pp.17-41. Sobre a relação entre a filosofia de Schopenhauer (conceito de idéia) e a de S. Agostinho, cf. G. Mollowitz, *Die assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre durch Schopenhauer*, Schopenhauer Jahrbuch, n°66, Frankfurt am Main, 1985. Não obstante, não seria prudente esquecer o solo em que a filosofia schopenhaueriana é construída, qual seja, a modernidade e seu horizonte teórico fundado numa *epistème* em cujo cerne encontra-se a noção de representação e de subjetividade. Sobre isso nos diz Brandão, comentando a opinião de Mollowitz: “Schopenhauer liga à doutrina de Platão, além do conteúdo platônico-agostiniano da doutrina das Idéias, o fato, desenvolvido apenas na modernidade, de que as idéias estão relacionadas com as ciências da natureza. A investigação da natureza na modernidade, que começaria com Kepler, Galileu, Newton, tem raízes religiosas e cristãs: ao contrário do estudo de ciências na Idade Média, que tem a Bíblia como fonte da palavra de Deus, na modernidade ela pode ser conhecida e lida diretamente na obra de Deus, a natureza. É este o fundamento (...) pelo qual Schopenhauer vincula, na sua primeira apresentação de Platão, a noção de idéia com a divindade. Schopenhauer teria assimilado (no sentido schopenhaueriano) isto, na medida em que passou a descrever a idéia como objetivação da Vontade, e esta como a coisa em si kantiana.” Cf. E. Brandão, *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*, tese de doutorado defendida junto à Universidade de São Paulo, USP, 2002, p. 48. Orientação: Maria Lúcia M. O. Cacciola.

²⁸³ Cf., *SW*, I, p.213.

²⁸⁴ Sobre isso, cf., J. Barboza, op.cit., caps. 2 e 3.

espaço e do tempo. No entanto, não se pode saber quando alguma vez uma cabeça genial levará a bom termo tais esforços²⁸⁵.

Ora, tais esforços são a essência do procedimento analógico. Um pouco mais à frente encontra-se, o que é raro, um Schopenhauer bem menos seguro e até um pouco humilde, quando este diz:

Espero ter dissipado, mediante a clareza de exposição, a obscuridade própria à matéria desse pensamento. Contudo, confesso que a consideração pessoal do leitor tem de ser a minha aliada, para não permanecer incompreendido ou ser mal interpretado²⁸⁶.

Vê-se que, aqui, o filósofo de *O mundo* luta para não “deixar resto” no seu pensamento único. Sem o recurso a Deus, já que todas as provas de sua existência repousam, segundo ele, num abuso do princípio de razão suficiente; e sem a possibilidade de um conhecimento diretamente racional, e imediatamente conceitual (intuição intelectual do Absoluto) do núcleo obscuro do mundo, Schopenhauer não fica acuado diante da dificuldade e parte para a analogia²⁸⁷. De qualquer modo, os problemas parecem persistir como, aliás, ele próprio admite.

Schopenhauer, referindo-se à sua descoberta psicológica da suposta obsessão kantiana pela simetria, como responsável pela obscuridade e pela insuficiência da lógica

²⁸⁵ Cf., *SW*, I, p. 171.

²⁸⁶ Cf., *Idem*, p.173.

²⁸⁷ Parece claro que o problema da analogia está, *por um lado*, diretamente relacionado ao significado e ao papel que a difícil noção de *Idéia* desempenha no conjunto da obra schopenhaueriana, em especial na organicidade dos livros de *O mundo*. Aqui, mais uma vez, o intérprete se depara com a complexidade das fontes da metafísica da Natureza de Schopenhauer e, também sobre isso, a metafísica de Suarez é citada, sobretudo sua *Disputatio VI, sectio II*, que trata dos universais; a *Disputatio XXV, sectio I*, que trata do sentido de *exemplar* para os escolásticos (tematizado por Suarez a partir da filosofia de Aristóteles) o qual se aproximaria da noção de *Idéia* em Schopenhauer (Suarez parece usar os termos *exemplar* e *idéia* como sinônimos); a *Disputatio XV, sectio I*, citada por Schopenhauer no §24 de *O mundo* e no §6 dos *Fragmentos*, procura articular a noção de *exemplar* e a de *forma substantialis*. Apesar disso, como nos lembra Brandão, “Para tentar aproximar a posição de Suarez à de Schopenhauer seria necessário, no mínimo, colocar a irracionalidade da Vontade no lugar do intelecto divino e alojar as idéias no intelecto genial...”, ou seja, ou desfigurar a metafísica de Suarez ou violentar o ateísmo schopenhaueriano. Cf. Brandão, op. citada, p.81. Ora, isso significa, para nós, que é impossível aproximar, rigorosamente, a filosofia de Schopenhauer da de Suarez, uma vez que a irracionalidade da Vontade é, na filosofia de Schopenhauer, sua alma, seu espírito, seu humor, aquilo em que ele, realmente, parece ter trazido de inovador à história das idéias filosóficas. Metodologicamente, para aproximarmos duas filosofias construídas e ancoradas em referências teóricas tão diferentes e de humores tão díspares, seria preciso, inicialmente, que se estivesse de posse de um critério capaz de garantir que as convergências entre elas seriam mais relevantes e/ou legítimas que as divergências e, isso, é muito difícil de se realizar em relação às filosofias de Schopenhauer e de Suarez, por exemplo. *Por outro lado* e, a nosso ver, mais relevante, está a dívida de Schopenhauer em relação à noção de analogia kantiana. Isso fica mais evidente à luz da recente apropriação de textos kantianos compilados por seus alunos, entre eles a assim chamada *Metafísica Dohna*, e outros. Voltaremos a esse ponto. Tudo isso revela, entretanto, a grande complexidade que está por trás das bases da metafísica da Natureza schopenhaueriana.

transcendental, afirma, como vimos, que “a refutação de um erro só fica completa quando se demonstra psicologicamente a sua gênese”²⁸⁸. Talvez fosse o caso de se fazer a mesma pergunta em relação a ele próprio: qual teria sido sua obsessão? Quem sabe, talvez, sua insistente recusa em que sua filosofia deixe algum resto. Filosofia entre ciência e arte, mas feita por um espírito de artista para artistas; filosofia como decifração do mais complexo enigma, do mais bem guardado segredo, o enigma do mundo. Sem transcendência e sem misticismo, não obstante analógica, imanente e dogmática, assim parece dever permanecer a filosofia enquanto metafísica²⁸⁹. Tudo isto, claro, não impede que se reconheça que o próprio Schopenhauer nunca afirmou como possível um *conhecimento do ser subjetivo* de todas as coisas; ele sempre fez questão de deixar claro os *limites* de nosso *conhecimento* e sua ancoragem, rigorosa, no mundo da Representação. Sempre é ressaltada por ele, explícita e diretamente, a condição, no fundo e em si mesma, *misteriosa* e *obscura* da coisa em si. *Mistério* e *limite* sempre andam juntos quando se pretende que o mundo seja tomado *como* Vontade e *como* Representação.

Seja como for, julgamos que as referências de Schopenhauer aos autores da tradição realista - quer antigos, quer escolásticos - devem ser tomadas com extremo cuidado e com respeito ao espírito de conjunto de sua filosofia. A própria forma como tais citações são feitas parece, na maioria das vezes, como já afirmamos, indicar e apontar muito mais para uma necessidade de encontrar ora respaldo, ora inteligibilidade do que, rigorosamente, sugerir que seus conceitos formaram-se *a partir, sobre* ou *em função* de tais referências. Quase sempre, trata-se de resolver problemas de matriz especulativa e da tentativa de *exemplificação*, quando não de alguma vontade de *aceitação* e *confirmação* de seus resultados - de resto obtidos de maneira independente da filosofia dos antigos - mediante a comparação com conceitos consolidados e reconhecidos por uma outra tradição.

Acreditamos que o equacionamento do procedimento analógico deva passar por uma rigorosa investigação destas supostas oscilações de registro a partir de onde o autor pensa as relações entre *sujeito cognoscente-objeto*; *sujeito puro-matéria (Materie)*, etc. A compreensão do sentido consolidado da teoria da representação schopenhaueriana, assim como o significado e o papel desempenhado pelo conceito de matéria em sua metafísica da Vontade podem ajudar na apreensão do significado daquilo que o autor passou a vida a defender: a

²⁸⁸ Cf., *Crítica da filosofia kantiana*, In: *SW*, I, p.608.

²⁸⁹ Note-se que aqui se está apenas discutindo o acesso do **filósofo** ao miolo (*Kern*) do mundo. Para Schopenhauer, este saber somente será alcançado pelo **gênio** (artista) e pelo **sábio** (santo). Em todo caso permanece o desafio para a filosofia teórica, para a metafísica da Natureza, o problema da validade de seu conhecimento acerca do real.

necessidade de se construir, conceitualmente, uma filosofia que não deixasse ao relento a pergunta pela *significação* de seu próprio conhecimento e tampouco pelo *sentido* do mundo. Uma filosofia que, por mais comprometida com a *exposição* discursiva e rigorosa daquilo que podemos *conhecer* e de nosso *conhecimento* efetivo acerca do mundo, não vire, ao final, as costas às *significações* de nossas ações e de nosso saber; uma filosofia que, em uma palavra, não seja simplesmente *escolar*, mas que console e ajude a viver; uma filosofia que *represente*, mas igualmente *expresse* o mundo. Enfim, uma filosofia que possa erguer-se e apresentar-se como um *pensamento único*.

Partindo dessa compreensão, na próxima parte do trabalho, temos por tarefa a investigação: 1) das nuances da noção de representação para Schopenhauer; 2) da relação entre teoria da representação e matéria; 3) do significado e do alcance de sua metafísica da Vontade; 4) metafísica que, por dever ser confirmada pelas ciências, põe ao intérprete a tarefa de compreender a relação entre ciência e metafísica em Schopenhauer; 5) o problema do acesso a essa metafísica, vale dizer, o problema da argumentação analógica; 6) e, finalmente, a passagem do *conhecimento* à *interpretação*, ou seja, a relação entre *Representação* e *Vontade* na obra consolidada de Schopenhauer, ou a relação entre os livros I e III e os livros II e IV de *O mundo*, bem como, claro, de seus desenvolvimentos nos *Complementos*.

Trata-se, enfim, após a apresentação do caminho que nos pode levar a *O mundo* e dos principais obstáculos a serem superados nesta trajetória, de expor e discutir as teses basilares da noção de *Representação* e de *Vontade* na filosofia de Schopenhauer, assim como a *passagem* e a relação entre tais noções. Em uma palavra: importa agora tentar compreender as intuições fundamentais que sustentam o pensamento de Schopenhauer. *Teoria da representação*, *analogia* e *Metafísica* parecem ser as palavras-chave com as quais podemos abrir o *pensamento único* do autor de *O mundo* e o examinar desde dentro. Seja como for, como diz Schopenhauer, trata-se tanto de apreender as condições da cognoscibilidade do mundo quanto da significação profunda do mesmo; de conhecer e de explicitar sentido; de entender, mas igualmente de viver...De procurar saber viver e, se possível, viver bem.

PARTE II
EM DIREÇÃO A UMA FILOSOFIA DO LIMITE E DO MISTÉRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Podemos afirmar, em linhas gerais, que a primeira parte de nosso trabalho consistiu em uma apresentação dos principais pontos de partida da filosofia schopenhaueriana, juntamente com o mapeamento dos importantes problemas envolvidos na mesma. Vimos que o próprio autor nos fornecia fortes indicações de como deveríamos abordar sua obra e que aquelas apontavam, fundamentalmente, para duas portas de entrada: uma metodológica, implicada na polimorfa noção de *pensamento único*; e outra teórica, situada no improvável ponto de contato entre a sabedoria védico-platônica e a filosofia transcendental, sobretudo em sua vertente teórica. Vimos que ambas as chaves de leitura deixavam-se perpassar por problemas de várias ordens e que terminavam por provocar tensões e complexificações ineludíveis em sua teoria da representação. Em última instância, apesar de Schopenhauer, era o próprio estatuto de sua obra que parecia dever ser repensado, pois a indicação de que sua filosofia deveria ser compreendida como resultado das possibilidades abertas pela filosofia transcendental, e de que esta nada mais teria feito que expressar rigorosa e claramente uma sabedoria de matriz greco-oriental, poderia conduzir o leitor não somente a enxergar em sua obra uma problemática oscilação entre uma epistemologia crítica e uma ontologia pré-crítica (dogmática), como ainda por cima, através dos conceitos de representação e de matéria, interpretá-la como aporética ou até mesmo contraditória.

Problemas hermenêuticos e teóricos parecem emergir, quase “naturalmente”, das próprias exigências feitas pelo autor, nos *Prefácios* (1818 e 1844) e no *Apêndice* de sua obra magna, a todo aquele que pretender compreendê-lo seguindo suas próprias indicações. Acreditamos que duas são as principais fontes dos problemas para a apreensão do sentido da obra de Schopenhauer: a primeira, diz respeito a uma tensão que se arrasta ou é arrastada como uma cicatriz no próprio coração da primeira *Crítica* kantiana e que constituirá, não à toa, o assim chamado Idealismo Alemão, trata-se da tensão entre criticismo, dogmatismo, ceticismo e, em menor medida, o materialismo; em uma palavra, o famoso problema da significação ou da existência mesma de uma problemática *coisa em si*. A segunda fonte de problemas, ligada sem dúvida à primeira, diz respeito à querela da afecção, seu sentido, alcance, modo de realização, etc.

É sabido que, desde as primeiras recensões da *Crítica da razão pura*, mas sobretudo a partir do debate entre Reinhold e Jacobi, o problema da correta significação e do papel do *em*

si na *Arquitetônica* kantiana aparecerá como algo incontornável²⁹⁰. Da mesma maneira, desde o início da *Estética transcendental* já se joga, no embate não explícito travado pelo autor com newtonianos e leibnizianos, uma cartada decisiva para todo o projeto crítico. Referimo-nos, claro, à mais fundamental das teses envolvidas no debate acerca da coisa em si, isto é, à tese da aprioridade do espaço e do tempo, a qual irá condicionar a defesa da idealidade destes e a tese da distinção entre fenômeno e coisa em si, assim como a subsequente afirmação da incognoscibilidade desta última. Podemos então afirmar, mas em breve teremos que mostrar, que há uma hierarquia entre estas teses fundamentais: hierarquia que vai desde a aprioridade do espaço e do tempo até à incognoscibilidade da coisa em si e, conseqüentemente, ao problema da afecção. Falamos em hierarquia justamente porque nos parece que estas teses não podem ser afirmadas paralelamente, mas uma “após” - lógico-epistemologicamente - a outra, quer dizer, uma “depois” da “demonstração” e da aceitação da validade da anterior. Caso alguém não aceitasse a demonstração kantiana da aprioridade do espaço e do tempo, não estaria obrigado a aceitar, por exemplo, a idealidade dos mesmos. Portanto, não estaria coagido a aceitar a distinção entre fenômeno e coisa em si, nem tampouco, como é óbvio, a tese da impossibilidade de se conhecer esta última, ou ter que resolver o difícil problema da relação causal ou não entre esta e o fenômeno.

Assim, e ao contrário do que afirmava Schopenhauer, não podemos aceitar que o verdadeiro calcanhar de Aquiles da filosofia teórica de Kant esteja na *Lógica transcendental*, quer na *Analítica* quer na *Dialética*, pois ele realmente *começa* - mesmo que aí não se encontre sua verdadeira *gênese* - na *Estética*, e na sua tese mais importante: a tese da idealidade do espaço e do tempo e do conseqüente problema de saber, uma vez admitida a tese da aprioridade, o quê, realmente, deve-se entender por *sensação*, *percepção*, *matéria*, *intuição*, etc; noções absolutamente fundamentais para o soerguimento do projeto kantiano e fontes das principais objeções, refutações e tentativas de reconstrução e continuidade das possibilidades abertas pela inauguração do pensamento transcendental. Caso isso não fosse suficientemente importante, ou seja, refazer os primeiros passos de Kant na primeira *Crítica*, objetivando encontrar algumas marcas das dificuldades presentes na parte epistemológica da

²⁹⁰ Embora as primeiras recensões da *Crítica da razão pura* tenham sido favoráveis (as de 17 e 20 de julho de 1781, publicadas nos *Frankfurter gelehrte Anzeigen*; a segunda, de 3 de novembro de 1781, publicada nos *Neueste Critische Nachrichten*), a terceira resenha, bastante citada, atribuída a Feder e Garve, publicada em 19 de janeiro de 1782, no Terceiro Caderno do Suplemento dos *Göttingischen Anzeigen von Gelehrten Sachen*, pode ser considerada como a primeira posição negativa em relação à obra. No caso de Reinhold, aluno em Iena de Christian Gottfried Schütz, um dos primeiros a defender, na Academia, a filosofia kantiana, o problema em torno da noção de *em si* manifesta-se como necessidade de fundamentação última a partir de princípios. Neste sentido é que afirmamos que sem as considerações de Jacobi à primeira *Crítica*, dificilmente Reinhold teria sido arrastado para a disputa acerca da fundamentação do edifício *crítico*.

obra de Schopenhauer, tal procedimento ainda seria de especial relevância porque é na relação entre *Estética e Lógica transcendentais* que aparecerá a complexa e difícil noção de *analogia*; noção esta de que não se precisa enfatizar o quão fundamental será para a metafísica do autor de *O mundo*.

Não obstante, segundo pensamos, permanece legítima a posição de Schopenhauer quanto ao privilégio concedido pelo próprio Kant à sua *Lógica transcendental*. Ao final do *Prefácio* de 1787, da primeira *Crítica*, em uma longa nota de pé de página, Kant nos conta que - e por quê - refez a exposição do argumento, apresentado na edição de 1781, sobre o qual deverá repousar a *refutação do idealismo*. Como mostraremos a seguir, acreditamos que a *Crítica* se põe como tarefas fundamentais, por um lado, refutar o idealismo dogmático e o ceticismo e, por outro, demonstrar a compatibilidade, ou pelo menos a não incompatibilidade, entre idealismo transcendental e realismo empírico. Esta última intenção não pode ser de maneira alguma menosprezada sob pena de não compreendermos a ligação entre *Estética e Lógica transcendentais*. Para Kant, a rejeição do dogmatismo e ceticismo somente pode ser levada a cabo por meio de uma justificação - não de uma simples descrição - da validade objetiva dos conceitos puros do entendimento a partir da subsunção das intuições (do múltiplo dado nestas) a conceitos. Para ele, trata-se de mostrar que os conceitos puros podem ter significado (significação), isto é, referência a objetos. Com isso, como mostraremos, abrir-se-á uma dupla possibilidade de interpretação do *projeto crítico*: uma interpretação analítica (a lógica e a epistemologia como fundamentos da semântica) e uma interpretação semântica (a pergunta pelas condições de significação como mais fundamentais que aquelas de estatuto lógico-epistemológico)²⁹¹. Em todo caso, qualquer interpretação que vise reduzir a tarefa *crítica* a uma busca e explicitação das condições da objetividade do saber da ciência (Cohen), nos parece parcial, uma vez que isto pressuporia menosprezar o enorme esforço kantiano de *encontrar o verdadeiro lugar para a crença* e, assim, após a demolição das pretensões da ontologia tradicional, mostrar que ainda se deve ter o direito a uma confiança na utilização dos *conceitos puros* da razão, suas *Idéias* e seus *princípios*, desde que respeitemos os limites cravados na finitude de todo ser humano²⁹².

²⁹¹ Sobre estas duas interpretações acerca do sentido fundamental das principais teses da primeira *Crítica*, temos no Brasil, conforme Daniel O. Perez, duas leituras: a chave de leitura analítica, defendida por Guido A. de Almeida; e a interpretação semântica de Zeljko Loparic. Cf., Daniel O. Perez (Org.), *Kant no Brasil*, Escuta, São Paulo, 2005. O comentário de ambas transbordaria o escopo deste trabalho.

²⁹² Isto é o que parece pensar, além de Lebrun, O. Höffe, quando afirma que “a pergunta pelo direito de considerar como objetivamente válidos os conceitos *a priori* do entendimento é levantada por Kant a partir de um interesse metafísico, e em sua resposta ele não se limita à justificação de ciências dadas”. Cf. O. Höffe, *Immanuel Kant*, São Paulo, Martins Fontes, 2005, p.333.

Acreditamos poder mostrar, em linhas gerais, que na *Estética* trata-se, sim, de uma justificação lógico-epistemológica da idealidade do espaço e do tempo em relação às intuições empíricas, por um lado, e a garantia, já ali, derivada como consequência da exposição sobre ambos, da realidade empírica dos mesmos. Por outro lado, na *Lógica*, por sua vez, parece que uma interpretação semântica do procedimento adotado na *Dedução* seria mais conveniente ou, no mínimo, interessante. Infelizmente, uma discussão detalhada do problema conduziria este trabalho para um território bem distinto daquele para o qual ele pretende caminhar, a saber, os problemas herdados por Schopenhauer da paternidade que ele atribui à filosofia kantiana, bem como suas tentativas de superação dos mesmos.

Desta maneira, iniciaremos por uma releitura da abertura da *Crítica da razão pura* de Kant, seus *Prefácios* e sua *Introdução* e, à luz do conjunto da obra, reconstituiremos os passos que levaram o filósofo de Königsberg a postular aquilo que Schopenhauer acreditava ter sido seu maior mérito: a distinção entre fenômeno e coisa em si. Nosso objetivo aqui será apresentar argumentos que mostrem: primeiro, a presença tanto de uma ambiguidade na noção kantiana de *experiência* quanto na condicionalidade entre as teses da *aprioridade* e da *idealidade* do espaço e do tempo e a tese da *incognoscibilidade* da coisa em si; segundo, que o *problema da afecção*, resultado da difícil relação entre fenômeno e coisa em si, abre o debate entre a *teoria dos dois aspectos* e a *teoria dos dois mundos*, quer dizer, a disputa para saber se por *em si* - ou *coisa em si* - deve-se entender apenas um modo de consideração do mundo em contraposição à concepção deste como fenômeno e representação, ou se se trata, propriamente, de dois mundos²⁹³; por último, mostrar que, já na *Estética transcendental* aparece aquilo que se pode, legitimamente, denominar de *problema da matéria*. Com isso o que pretendemos é explicitar, por um lado, como Schopenhauer entra - ou pelo menos dever-se-ia considerá-lo assim - no debate aberto por Kant, que constituirá o Idealismo Alemão²⁹⁴,

²⁹³ Atualmente, cremos poder afirmar a existência de uma certa hegemonia entre os intérpretes da obra kantiana sobre o sentido da distinção entre fenômenos e coisa em si. Esta implicaria, não a existência de dois mundos (*Two worlds*), um dualismo, mas de dois aspectos ou duas perspectivas, pontos de vista ou dois modos distintos de consideração de um só e mesmo mundo, o que passou a chamar-se de teoria dos dois aspectos (*Two aspect theory*); somente para citarmos alguns intérpretes: G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, 1989; G. Buchdahl, *Reduction-realization: a key to the structure of Kant's thought*, in: J. N. Mohanty and R. W. Shahan (Eds), *Essays on Kant's Critique of pure reason*, University of Oklahoma Press, 1982; H. E. Allison, *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*, London, Yale University Press, 1983; *Transcendental idealism: the "two aspect" view*, in: *New Essays on Kant*, Ed. by B. Ouden, New York, 1987; V. Delbos, *De Kant aux Post-Kantiens*, Paris, Aubier, 1992; e, no Brasil, o grande Rubens R. Torres Filho, *Dogmatismo e antidogmatismo. Kant na sala de aula*, in: *Ensaio de filosofia ilustrada*, São Paulo, Iluminuras, 2004;.

²⁹⁴ Acreditamos não ser o caso, aqui, de entrarmos no debate sobre a pertença, ou não, do próprio Kant ao *Idealismo alemão*. Nossa posição, contudo, é que este não existiria sem aquele e, portanto, membro ou não do movimento, sua obra permanece como incontornável, pelo menos historicamente, para a compreensão do assim chamado: *Idealismo alemão*.

acerca do estatuto da coisa em si e da natureza da afecção. Por outro lado, buscaremos evidenciar como as respostas schopenhauerianas serão importantes para o resgate de uma noção de *sabedoria* que, apesar do privilégio kantiano da dimensão prática da vida humana, acabou por perder terreno para a teoria do conhecimento, a lógica e toda a dimensão teórica que marcarão os prolongamentos da obra kantiana²⁹⁵. Mostrar, primeiramente, que os principais problemas enfrentados por Schopenhauer - já destacados na primeira parte - têm sua raiz na primeira *Crítica* de Kant e, em segundo lugar, mostrar que o apelo que o autor de *O mundo* faz à sabedoria antiga, apesar de não afastar totalmente a tensão entre ontologia e epistemologia pode, não obstante, ganhar novos contornos a partir de sua relação com Kant e com Platão, também este em parte revisitado.

²⁹⁵ Apesar, claro, da Escola de Baden (Windelband, Rickert, Lask), diferentemente da Escola de Marburg (Natorp, Cassirer, Liebert), privilegiar a filosofia da cultura, trata-se de uma apropriação bastante diferente daquela realizada por Schopenhauer.

Capítulo 3 - Novamente o *em si*

3.1 O acesso à *Crítica da razão pura*

Sabe-se que a primeira *Crítica* kantiana pode, não obstante seu autor ter explicitamente apresentado seu(s) problema(s) e objetivos, ser abordada a partir de diferentes entradas, perspectivas e mesmo interesses. Poder-se-ia encará-la seguindo o ritmo de seus adversários - e que ela teria pretendido silenciar -, isto é, caminhando a partir do enfrentamento com aqueles que segundo ela seriam dogmáticos, céticos, materialistas, ateus, idealistas, (BXXXIV), etc. Não menos interessante seria percorrê-la através da história de alguns de seus problemas e, em particular, de sua posição perante as noções de espaço e tempo, então em disputa entre newtonianos e leibnizianos, e suas respectivas relevâncias para a interpretação do sentido das proposições da ciência da natureza e da matemática, sobretudo da mecânica newtoniana e da geometria euclidiana (BX-XVIII). Igualmente desafiador e motivante seria abri-la e investigá-la como um monumento que poria fim, e pretender-se-ia mesmo como uma solução crítica daquele que seria, talvez, o mais antigo problema filosófico, qual seja, a maneira pela qual estão relacionados ser e pensar, real e ideal, monismo e dualismo, (BXXXVI), ou seja, poder-se-ia tomá-la mais como uma investigação dos limites do conhecimento humano no plano teórico, que como a construção de uma teoria ou de uma doutrina do nosso saber acerca dos objetos. Claro, poderíamos também procurá-la com a disposição daquele disposto a tudo sacrificar para por fim às ilusões metafísicas, mesmo que, ao final, ainda colocaria a pergunta pela possibilidade da metafísica, ou seja, como aquele que enxerga na própria noção negativa de limite, uma positividade, uma liberdade intocada naquilo que estaria fora dos limites. Enfim, a *Crítica da razão pura* poderia servir de apoio a muitas visitas no terreno da filosofia mas, em todo caso, a pluralidade de pontos de vista sobre a primeira *Crítica* kantiana poderia ser simplificada se reduzíssemos os enfoques a dois: o histórico e o conceitual²⁹⁶.

Uma abordagem *conceitual* da *Crítica da razão pura* permitiria, sem dúvida, diagnosticar o exato momento em que Kant opera aquela que servirá de bússola para a leitura

²⁹⁶ Sobre as vantagens e limites de ambas as posturas, Cf., G. Lehmann, Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant, in: *Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786.1844)*, Coordenação de Fernando Gil, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1992.

da influência kantiana em Schopenhauer, a saber: a distinção entre fenômeno e coisa em si. Poderia não apenas captar o(s) momento(s) em que tal distinção toma corpo, mas também poderia tornar claras as diferentes significações que a noção de coisa em si comporta ao longo da *Crítica*, bem como o estabelecimento das devidas diferenciações entre *coisa em si* e *númeno*, por exemplo. Mais ainda, a investigação conceitual poderia iluminar as dificuldades kantianas em articular tais noções fundamentais, assim como permitiria acompanhar detidamente as definições de seus termos iniciais como: *sensação*, *percepção*, *intuições empírica* e *pura*, *experiência*, *matéria*, *fenômeno*, *espaço*, *tempo*, etc. A investigação meramente conceitual, com pouca concessão a aspectos histórico-hermenêuticos, poderia ainda tornar patente o vínculo entre o “início” e o “fim” da exposição kantiana. De fato, o próprio Kant nos diz que a lógica da compreensão não se identifica a da exposição das teses basilares da *Crítica*²⁹⁷. Ele supostamente já sabia onde queria chegar e, de certa maneira, somente quando percorremos todos os espaços desta “catedral gótica” que é a *Crítica da razão pura*, segundo Schopenhauer, é que nos damos conta de que o início pressupõe (ordem da compreensão) o resultado e, o que é mais importante, que somente uma outra *Crítica*, desta vez sobre o uso prático da razão, é que poderia e deveria ser utilizada como fio condutor (*Leitfaden*) para a solução dos problemas deixados em suspenso nesta primeira *Crítica* (A806;B834).

Mas o fato é que se interpretamos a *Crítica da razão pura*, por assim dizer, por ela mesma, a primeira coisa que talvez deixemos de compreender seja a diferença fundamental operada entre a primeira e a segunda edições da obra. Não se trata tanto daquilo que o autor desenvolveu, acrescentou, excluiu, lapidou, etc, mas da compreensão da história mesma do problema subjacente a todo o edifício kantiano e que, de um modo geral, não se encontra claramente exposto na própria obra, mas estaria para a *Crítica* como o plano diretor está para a disposição e funcionamento dos edifícios de uma cidade. Não apenas aquilo que a obra kantiana abre, a disputa em torno da coisa em si (*Streit um das Ding an sich*), mas também o solo de onde ela brota, parece somente serem inteligíveis se acrescentarmos ao conceito uma pitada em sua história. Porque o que ocorre é que a *Crítica* está visceralmente vinculada à tese da aprioridade do espaço e do tempo e, portanto, segundo Kant, à idealidade das intuições e à limitação de todo o conhecimento humano ao reino dos fenômenos. Mas, como dirá ele (BXXVII), como não pode haver aparição (*Erscheinung*, fenômeno) sem que algo apareça

²⁹⁷ Podemos encontrar tal perspectiva de leitura não apenas na primeira edição da *Crítica da razão pura*, mas já nas cartas a Herz (década de 1770) e a Garve (21/11/1798), em que o filósofo de Königsberg credita à disputa em torno das *Antinomias* da razão a intenção fundamental operando por trás da obra.

(*scheint*), isso não somente já amarra e engessa a relação entre estes e aquilo que existe mas não aparece (a coisa em si), como apenas é inteligível a partir do momento em que Kant toma posição no debate sobre a natureza do espaço e do tempo entre newtonianos e leibnizianos²⁹⁸. Por que, no prefácio de 1787, a insistência na noção de *em si*, que nem aparece no prefácio de 1781, a ênfase na distinção de aspectos, sentidos diferentes para objeto como fenômeno e como coisa em si, assim como seu correlato, isto é, a distinção entre pensar e conhecer? Por que agora a lógica, a matemática e a física newtoniana são expressamente citadas como modelos de cientificidade e, portanto, uma reflexão sobre o método destas formações discursivas seria importante para a compreensão das razões pelas quais a metafísica ainda balbuciava as suas primeiras palavras e, assim, o levantamento da pergunta pela possibilidade de uma metafísica rigorosa, elaborada como ciência seria, *analogicamente*, relevante?

Enfim, se em 1781 Kant afirmava que começar sua *Crítica* - da faculdade da razão em geral - por princípios era o único caminho que lhe restava seguir para delimitar e determinar as fontes, extensão e limites da metafísica (AXII - XIII) como saber independente de toda a experiência, nenhuma ênfase é dada às correlações entre as teses da aprioridade, da idealidade e da incognoscibilidade de uma suposta coisa em si. Fala ele, no *Prefácio* de 1781, com certeza, do coração de sua *Crítica*, a *Dedução transcendental* das categorias e a demonstração da validade objetiva dos nossos conceitos puros, mas isto implicava apenas uma distinção entre as instâncias objetiva e subjetiva do conhecimento humano, não em uma necessária distinção de aspectos ou significações na noção de objeto, muito menos fala em *objeto transcendental*, etc. Já aqui elenca seus adversários, os quais permaneceram os mesmos: dogmáticos e céticos, com destaque para aqueles que pretenderam, tal qual Locke, como futuramente fará Schopenhauer, mas de maneira distinta, elaborar uma *explicação* fisiológica para o conhecimento humano.

²⁹⁸ Na verdade, o debate entre newtonianos e leibnizianos referido, indiretamente, por Kant, no início da *Estética transcendental* (A23), insere-se em uma disputa mais ampla entre metafísicos e matemáticos na Alemanha do final do século XVII e no século XVIII. A primeira, oriunda do debate entre cartesianos e leibnizianos acerca do significado do conceito de força: este deve ser pensado em termos de extensão, quantidade de movimento (mv), como queriam os cartesianos, ou em função de sua extensão e da força vital inerente aos corpos (mv2), conforme a preferência dos leibnizianos? A segunda, era a querela entre leibnizianos e newtonianos em torno da existência ou não de mônadas: o espaço e tudo nele são infinitamente divisíveis (newtonianos), ou os corpos são constituídos de partes simples indivisíveis, mônadas (leibnizianos)? Quando lemos a primeira *Crítica* é quase impossível não sentirmos o cheiro destas disputas entre cartesianos, leibnizianos e newtonianos, mesmo que Kant, às vezes, não faça referência explícita a eles; sem falar, é claro, naquele que talvez seja o mestre oculto por trás da reviravolta *crítica*, a saber, o espanhol Francisco Suarez; mas isto já aponta para uma região muito longínqua. Sobre os debates entre metafísicos e matemáticos na Alemanha pré-kantiana e kantiana, Cf., F. C. Beiser, O desenvolvimento intelectual de Kant: 1746-1781, in: *Kant*, Org.: Paul Guyer, Idéias e Letras, Aparecida-SP, 2009; Cf., tb, M. Puech, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990, pp.38ss.

Para compreender não apenas a diferença entre os dois *Prefácios* (1781 e 1787), mas aquilo que neles nos parece essencial, ou seja, o problema do método e o problema teórico, ambos vinculados, e que sugerem tanto provocar quanto emergir daquilo que Kant chamou de “contra-prova (*Gegenprobe*) da experimentação”(BXX), temos que apreender o verdadeiro alcance da afirmação do autor de que o conhecimento humano apenas pode referir-se a fenômenos, não às coisas em si mesmas (*Sache an sich selbst*) as quais, “embora para si (*für sich*) mesmas reais (*wirklich*), se mantêm para nós desconhecidas (*unerkannt*)”(Idem). Isto, no entanto, juntamente com a tese dos dois aspectos da noção de objeto, com a tese que diferencia pensamento de conhecimento e com a distinção de resultados da *Crítica da razão pura*, isto é, um resultado negativo: apresentação dos limites do cognoscível; e um positivo: eliminação do verdadeiro obstáculo para se pensar Deus, Alma, liberdade, uma vida futura, ou seja, a má utilização da razão no seu uso teórico e a abertura do terreno para a correta aplicação da razão no seu uso prático. Tudo isto parece estar, no entanto, condicionado à tese da aprioridade. Não se trata de negar as diferentes possibilidades de se interpretar a *Crítica da razão pura*, também não queremos discutir os - supostos - verdadeiros caminhos a serem trilhados para se compreender a mensagem de Kant, mas tão somente afirmar que uma abordagem simplesmente conceitual da obra não nos parece ser interessante devido esta não permitir uma escuta dos debates e possibilidades que se reúnem em torno de si e, assim, poder apreender, na obra de Schopenhauer, a presença dos principais problemas enfrentados por sua filosofia: a acusação de dogmatismo, a oscilação em sua teoria da representação, etc. Claro que não pretendemos - nem o presente trabalho comportaria - refletir sobre o desenvolvimento intelectual de Kant até à formulação de sua primeira *Crítica*. Não obstante, e foi apenas isso que quisemos ressaltar, uma ou outra vez teremos que recorrer à história do problema em questão para podermos nos aproximar do que acreditamos ser seu correto significado.

Assim, começaremos com uma reconstrução da noção de *coisa em si* na *Crítica da razão pura* objetivando compreender as nuances e variações do *problema da afecção* a partir da mesma²⁹⁹. Em seguida, faremos um rápido levantamento da história deste *problema da coisa em si* no *Idealismo Alemão* procurando compreender a posição do autor de *O mundo* no debate acerca da coisa em si, do *problema da afecção* e da relação entre Representação e

²⁹⁹ Para alguns intérpretes da filosofia kantiana, desde Jacobi e talvez por causa dele, o problema da coisa em si é idêntico àquele em torno da significação da noção de afecção, daí compreenderem por problema da coisa em si, a questão da afecção. Vale lembrar, que já Schopenhauer apontava, a partir da segunda edição da *Crítica da razão pura*, para a presença de ambigüidades na exposição kantiana que poderiam conduzir o leitor, sobretudo se o mesmo não tivesse lido a edição de 1781, a interpretar a coisa em si como causa da afecção e, assim, a confundir ou identificar os problemas.

Vontade. Claro que, como afirmamos acima, as vias de acesso à primeira *Crítica* são numerosas e, quando escolhemos a *problemática da coisa em si* como eixo de leitura da obra em questão estamos, por um lado, refazendo um caminho que foi trilhado por uma parte significativa dos autores que perfazem o Idealismo Alemão e, por outro, fizemos esta escolha por nos parecer, como pretendemos mostrar, ser a melhor para compreender as implicações entre *representação* e *coisa em si*, assim como seus problemas e limites, na filosofia de Schopenhauer.

3.2 A coisa em si na Crítica da razão pura

3.2.1 A coisa em si nos Prefácios de 1781 e 1787

Na *Introdução à Crítica da razão pura*, Kant afirma que “o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos a priori?”(B19) Pouco depois ele subdivide esta pergunta em três: como é possível a matemática pura? (Como são possíveis juízos sintéticos a priori na matemática?) Como é possível a física pura (Como são possíveis juízos sintéticos a priori na física?) São possíveis juízos sintéticos a priori na metafísica, ou seja, é possível uma metafísica como ciência? Estas perguntas são o tema da obra que o leitor tem em mãos. Logo de saída chama a atenção o fato de as duas primeiras perguntas não dizerem respeito a uma possibilidade, mas ao *como* desta possibilidade, enquanto a terceira, ao contrário, dirigir-se à própria possibilidade da metafísica. Isto quer dizer, por um lado, que se a matemática e a física são possíveis, por outro, que até então não se sabia, pelo menos segundo Kant, *como*, legitimamente, elas tornaram-se possíveis, qual a verdadeira razão (*Grund*) desta possibilidade. Assim, tanto a geometria quanto a mecânica newtoniana eram, claro, possíveis, mas ainda carentes de justificação, de fundamentação filosófica. Não se sabia, até então, o *porquê* desta possibilidade. Possibilidade, aqui, não no sentido de sua simples existência, mas da concordância entre seus praticantes, sua elegância, acabamentos perfeitos, etc (BVII-VIII). Por outro lado, a metafísica, apesar de sua longa história, ainda dava seus primeiros passos na direção de um saber rigoroso, certo, perfeito³⁰⁰.

³⁰⁰ Na verdade, desde os primeiros escritos de Kant, a metafísica da Natureza está no centro de suas preocupações. Quer sua fundamentação (na *Nova dilucidatio*, de 1755; nos *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, de 1746-7; na *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, de 1755; na *Monadologia physica*, de 1756); quer sua utilização como *passagem* para a ética (em *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, de 1762; no *Der einzig Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, de 1762; no *Preisschrift, Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, de 1762, em que ele abandona a *transposição* do método matemático para a filosofia e, consequentemente, começa a separar, rigorosamente, conhecimento matemático e filosófico; no *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, de 1764; nas *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, de 1765; e nos *Träume eines Geistesehers*, de 1766); quer em suas investigações acerca do verdadeiro método a ser adotado em filosofia/metafísica (nas cartas a Lambert, Mendelssohn e Herder na década de 1770; em *Die Methode der Metaphysik*, livro programado para 1765; na importante *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio*, de 1770, onde a distinção entre sensibilidade e razão parece substituir aquela entre essência e existência, de *Der einzig Beweisgrund*, e aquela entre oposição real e lógica no *Versuch den Begriff der negativen Größen* e, a partir de então, a metafísica terá que ser antecedida de

Desta maneira é que uma *Crítica da razão pura* tem por *problema* investigar a condição de possibilidade de dois saberes *objetivando* a solução de uma *pergunta fundamental*, a saber, a pergunta pelas condições que tornariam possível a construção de uma *metafísica* que, finalmente, pudesse trilhar o caminho seguro e glorioso de uma ciência. Disso podemos concluir que o problema maior posto a uma tal propedêutica, a uma semelhante *Crítica* é o da possibilidade metódico-teórica para a elaboração de um saber metafísico sério e rigoroso, isto é, fundado em juízos sintéticos a priori³⁰¹. Daí ser por tal problema que o autor, tanto no *Prefácio* de 1781 quanto no de 1787, inicia o leitor no tema central de sua *Crítica*. No primeiro, trata-se de empreender uma investigação capaz de fornecer a

solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral (*Metaphysik überhaupt*) e a determinação tanto de suas fontes (*Quellen*) como da sua extensão (*Umfanges*) e limites (*Grenzen*); tudo isto, contudo, a partir de princípios (*aus Prinzipien*)(AXII).

Tal *Crítica*, que deve dirigir-se à faculdade da razão em geral e que pretende tirar a metafísica do “palco de disputas infundáveis”(AVIII), terá seu ponto alto, do ponto de vista da justificação, não numa “dedução subjetiva” - psicológica, fisiológica - da validade do nosso conhecimento, mas numa “dedução objetiva” dos conceitos ou regras com as quais determinamos o *conteúdo* de nossas intuições.

No prefácio de 1787, Kant lamenta que até então o destino não tivesse permitido à metafísica alcançar o status de ciência (BXIV), tais como a lógica, a matemática e a física teórica. Isto devido ao método da metafísica ter sido até ali um mero tateio (BXV) e que, quem sabe?, uma *analogia*³⁰², tanto quanto possível, com o método adotado pela matemática e pela física não pudesse colocar a metafísica, finalmente, em condições mais favoráveis que aquela ocupada nos últimos 2200 anos. Portanto, Kant parece ter encontrado a verdadeira tarefa a ser enfrentada por sua primeira *Crítica*, a saber:

alterar o procedimento/método que a metafísica (*Verfahren der Metaphysik umzuändern*) até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa

uma epistemologia que, para muitos, já deve ser pensada como quase crítica). Cf., Beise, op.cit., pp.52-77. Sobre isso, Cf.tb., Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, São Paulo, Martins Fontes, 2005, parte I, cap.3., pp.06-31.

³⁰¹ Sobre a leitura, não apenas da primeira *Crítica*, mas também da moralidade kantiana, em função do problema da objetividade, Cf., F. C. Mattos, *Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant*, São Paulo, am, 2009

³⁰² A noção de *analogia* parece ser, em filosofia, tão antiga e importante quanto problemática. Já conhecida por Aristóteles e fundamental para ninguém menos que Tomás de Aquino, em Kant mereceria um estudo atento e minucioso, sobretudo para um leitor exigente de Schopenhauer, que faz de semelhante noção uma das plataformas de lançamento para o salto da Representação em direção à Vontade. Em Kant, acreditamos, tal estudo deveria debruçar-se sobre as notas de aula e anotações não publicadas da obra como, por exemplo, a *Metafísica Dona* e outras.

(*gänzliche Revolution*), segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método (*Traktat von der Methode*), não um sistema ciência mesma (*System der Wissenschaft selbst*); porém, circunscreve-a totalmente, não somente descrevendo o contorno dos seus limites (*Ansehung ihrer Grenzen*), mas também toda a sua estrutura interna (*ganzen inneren Gliederbau*) (BXXII-XXIII).

Isto é o que já aparece, conforme vimos acima, no conteúdo das cartas da década de 1770, sobretudo as dedicadas a Lambert, Herz e Garve, em que o interesse de Kant parece voltar-se para as condições de aplicabilidade dos conceitos a priori da metafísica à experiência e, pouco a pouco, vai conduzindo-o às questões fundamentais das *Antinomias* da razão e à separação entre os usos transcendente e imanente desta. Não queremos sugerir com isso, que a primeira *Crítica* poderia ser deduzida, ou que a mesma já estava presente nos trabalhos kantianos na década de 1770. Seguimos, neste assunto, a interpretação de O. Perez, que vê nos trabalhos *pré-críticos*, um “pré-texto” e uma “pré-compreensão”, mas nunca um “pré-anúncio” das teses basilares da obra de 1781³⁰³. Na mesma linha interpretativa encontramos Lebrun, que enxerga nas cartas e nos textos anteriores à primeira *Crítica*: “etapas na formação da filosofia transcendental”, sem que isso implique que devamos concebê-las como anúncios da “irrupção do projeto crítico”³⁰⁴.

Porém se, por um lado, a tarefa e o verdadeiro problema da *Crítica* é a determinação das condições de possibilidade de uma Metafísica da Natureza rigorosa, pensada e construída por analogia ao método das ciências, por outro, há um grande empecilho a ser removido. Trata-se do trabalho negativo de refutação daquelas posições que o autor responsabiliza pelo estágio e descrédito da metafísica até sua época. Mais ainda, a *Crítica*, enquanto investigação apenas das condições de possibilidade de uma Metafísica da Natureza, não pode ser confundida com a metafísica mesma, ou seja, ela não apenas ainda não é metafísica como entendê-la, simplesmente, do ponto de vista metodológico, seria não compreender a radicalidade pretendida por ela. É que mostrar o método não é suficiente, pois se por metafísica entendemos um “conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos, (...), devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria” (BXIV), então será preciso mostrar também que semelhante *Crítica* tem por alvo tão somente as “pretensões arrogantes das escolas” (BXXIII), não a razão mesma. É preciso mostrar que a razão, *utilizada* corretamente e dentro de seus *limites*, não pode evitar certas ilusões teológicas, cosmológicas, etc, as quais

³⁰³ Cf., D. O. Perez, *Kant e o problema da significação*, Curitiba, Ed. Champagnat, 2008, p.26.

³⁰⁴ Cf., G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p31.

são inevitáveis/irresistíveis (*unwiderstehlichen*; A643;B671); mas pode mostrar que são ilusões e, assim, não construir sobre elas um sistema filosófico. É absolutamente necessário mostrar que “não há propriamente (*eigentlich*) nenhuma antitética da razão pura (*keine Antithetik der reinen Vernunft*)”(A743;B771) e, assim, que podemos continuar confiando no poder da razão para julgar em seu próprio tribunal e, portanto, tem-se que poder mostrar que as querelas entre dogmáticos e entre estes e céticos não devem ser creditadas à razão, mas tão somente ao *uso* a-crítico desta última. Não é então suficiente garantir a possibilidade da metafísica como ciência, é ainda preciso explicar as razões (*Grund*) profundas que levam(ram) a razão a embrenhar-se em antinomias quando a mesma tende a exceder seus limites e arriscar-se na tentativa de constituição dos objetos de nossa experiência.

Desta forma, o problema da *Crítica da razão pura* poderia ser formulado não apenas como o estudo das condições transcendentais de possibilidade de uma metafísica futura, Metafísica da Natureza elaborada como ciência (questão metódica), mas fundamentalmente como a tentativa kantiana de, na refutação de dogmáticos e céticos cartesianos e humeanos, mostrar o porquê, as razões de se dever manter a confiança na razão pura mediante a instauração de um tribunal em que a razão seria ao mesmo tempo juíza, ré, promotora e advogada de defesa.

Evidentemente, para nosso estudo, que tem por horizonte a leitura schopenhaueriana da primeira *Crítica*, podemos prescindir da análise das posições que situam esta última no terreno da lógica e da filosofia da ciência. Loparic, por exemplo, aborda a *Crítica da razão pura* a partir da “história da ciência do ponto de vista heurístico” e da “história da metafísica como doutrina dirigida para a especificação de condições de calculabilidade do real” e, assim, pode encontrar em Kant: “o verdadeiro precursor, senão o fundador, da filosofia analítica moderna”. Ao interpretar a primeira *Crítica* como “teoria da solubilidade de problemas necessários da razão pura teórica”, Loparic pode ler a obra kantiana como uma tentativa de construção de uma “semântica a priori dos conceitos puros da razão” e, assim, distante das interpretações ancoradas nas *Teorias da Subjetividade*, concebe o *projeto crítico* na tradição da filosofia analítica e filosofia da ciência³⁰⁵. Ainda na perspectiva aberta pelas pesquisas de Loparic, temos a interpretação de Perez, que compreende a obra kantiana posterior a 1781, mais como uma *atividade sistemática* que como um *sistema* ou uma *doutrina*, propriamente

³⁰⁵ Cf., Z. Loparic, *A semântica transcendental de Kant*, Campinas-SP, Coleção CLE, Volume 41-2005, *Prefácio* e *Cap.1*. No *Prefácio* à terceira edição de seu livro, Loparic sintetiza as teses básicas de sua abordagem semântica da primeira *Crítica*: 1) Pergunta fundamental da *Crítica da razão pura*: como são possíveis juízos sintéticos a priori no âmbito da teoria; 2) Objetivo fundamental: fornecimento de uma garantia de solubilidade aos problemas necessários da razão pura teórica; 3) Interpretação de tal garantia como uma *semântica transcendental*; 4) Extensão do *programa* da primeira *Crítica* aos juízos sintéticos a priori em geral.

ditos. Perez concebe o deslocamento ocorrido entre o assim chamado período *pré-crítico* para o *crítico*, como uma “passagem da reflexão na metafísica para a reflexão sobre a metafísica”³⁰⁶ e, desta forma, pode interpretar a filosofia kantiana, que tem como problema fundamental o mesmo que para Loparic, a saber, a pergunta pelas condições de possibilidade dos juízos sintéticos a priori, como a pergunta pelas *condições de significação* dos referidos juízos nas três *Críticas*. Segundo Perez, Kant nunca teria, propriamente, chegado a realizar sua promessa de construção de uma *Doutrina*, a qual deveria ter seguido à *Crítica* entendida como *Propedêutica à Filosofia Transcendental* em sentido positivo. Em todo caso, o objeto da filosofia seria “esse perguntar pelo fazer sentido”, tanto no campo teórico quanto no prático e na esfera do gosto e da teleologia e, portanto, a filosofia crítica deveria ser compreendida, conforme Perez, como: “uma (pré)-ocupação com o próprio perguntar que pergunta pelo sentido”. Assim, ele pode afirmar que: “o sistema Kantiano é a pergunta sistemática pelas condições de possibilidade das proposições sintéticas em cada âmbito”; e o trabalho a ser feito pelo intérprete da obra de Kant seria “indagar aquelas condições como lógico-semânticas”³⁰⁷.

Quanto ao problema de uma crítica da razão no seu uso puro teórico, vê-se ainda que a refutação das posições dogmáticas e céticas estaria intimamente ligada à solução das antinomias da razão e, desta maneira, uma das vias de acesso ao problema da primeira *Crítica* kantiana poderia ser concebê-la como uma tentativa de pensar as condições de uma metafísica metodologicamente rigorosa e purificada das funestas incompreensões do uso transcendente da razão por parte da tradição³⁰⁸.

Mas isto não é tudo, pois Kant afirma que

a Crítica não se opõe ao *procedimento dogmático* (*dogmatischen Verfahren*) da razão no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta deve ser (*muß*) sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios a priori seguros), mas sim ao *dogmatismo* (*Dogmatism*), quer dizer à presunção de seguir adiante apenas por um conhecimento puro a partir de (*aus*) conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade* (*Vermögens*) (BXXXV-XXXVI).

³⁰⁶ Cf., Perez, op.cit., p.16.

³⁰⁷ Cf., *Idem*, pp.20-23.

³⁰⁸ Heidegger, contra as interpretações neokantianas da primeira *Crítica*, que a concebem, fundamentalmente, como uma teoria do conhecimento das ciências naturais e da matemática, interpreta a *Crítica da razão pura* como uma “fundamentação explícita da metafísica”. Segundo ele, “não se trata de teoria alguma do conhecimento”. Sobre a posição heideggeriana sobre o problema, cf., M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 208-210.

Aqui reside a ideia kantiana de empreender uma *Crítica* de forma “necessariamente dogmática (*notwendig dogmatisch*) e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (não popular)”(*Idem*) da faculdade da razão em geral.

O que significa e para onde aponta esta distinção, operada por Kant, entre procedimento dogmático - necessário na execução da *Crítica* - e dogmatismo? Significa que a *Crítica*, enquanto propedêutica a toda metafísica futura (BXLIII), procederá dogmaticamente sem que, com isso, possa-se acusá-la de dogmatismo. Isto significa que o método posto em ação na/pela *Crítica* deve diferir, radicalmente, daquele adotado pela metafísica tradicional ou dogmática. Uma diferença fundamental entre o que se faz na *Crítica* e aquilo tentado pelos predecessores de Kant estaria em que naquela, apesar de se partir de “princípios a priori seguros”, trata-se de mostrar como os mesmos possuem validade objetiva, ou seja, tornam possível o conhecimento empírico e, assim, explicitar as razões da interdição de certas utilizações de puros conceitos da razão para além da possibilidade da experiência; enquanto no dogmatismo - da metafísica greco-escolástica, mas igualmente na moderna - far-se-ia um uso puro da razão pura. Trata-se, na *Crítica*, em uma palavra, de distinguir o uso puro do empírico da razão, mas não mediante um uso puro da mesma³⁰⁹. O procedimento e a dedução dos conceitos puros serão transcendentais, mas isto não implica que se possa desconsiderar a experiência. Ao contrário, um dos graves erros do dogmatismo pré-kantiano teria sido pressupor acriticamente como legítimo o uso puro da razão na tematização de objetos não-empíricos, inteligíveis. Ora, o objetivo de Kant é, justamente, partindo da experiência, mostrar que nem todo nosso conhecimento origina-se da experiência (B2), isto é, que existe um conhecimento a priori, puro e que não se dirige a objetos inteligíveis, mas que condiciona todo o conhecimento humano de objetos empiricamente dados. Kant não pretende, portanto, investigar as condições de possibilidade da metafísica dogmática, ou seja, não tem por objetivo analisar as causas do problema do uso puro da razão pressupondo este mesmo uso como legítimo. Nisso residiria o nervo da questão. Tematizar a possibilidade ou impossibilidade da metafísica, envolver-se numa investigação que põe como meta a determinação das *fontes, extensão e limites* do conhecimento metafísico a partir de princípios

³⁰⁹ Sobre a interpretação do significado destes diferentes usos na especulação kantiana, Cf., J., A., Bonaccini, *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*, p. 169, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2003.

(*aus Principien; ex principiis*)³¹⁰, tudo isso terá que ser feito “partindo” da própria experiência, ou seja, daquilo que não está sob suspeição.

Sutileza, sem dúvida, mas originalidade e, segundo Kant, radicalidade. Sutileza, pois trata-se de saber até onde se pode ir com a razão, mesmo retirada toda a matéria da experiência mas, por outro lado, tomando como dado que “todo o conhecimento se inicia *com* (*mit*) a experiência”(B2), não *da* (*aus*) experiência; originalidade, já que se aceita, aqui, a tese básica, do ponto de vista genético, do “empirismo” (mentalismo) moderno, segundo a qual todo conhecimento humano tem por começo, no tempo, uma impressão, sensação, etc.

Portanto, a distinção entre *procedimento dogmático* e *dogmatismo* será fundamental para a compreensão dos objetivos de Kant na *Crítica da razão pura*, pois nesta não se trata, de maneira nenhuma, de simplesmente mostrar uma suposta natureza antitética da razão, o que poria, talvez, a necessidade de se levar a sério a sugestão cética de suspensão do juízo (*Epokhé*), mas sim, de salvar a razão de acusações que têm tão somente a ver com seu mau uso por parte daqueles que, por não terem tido a paciência ou a sagacidade de empreender uma *Crítica*, terminaram, por assim dizer, por “derramar a água juntamente com o bebê”. Longe de aceitar que o conflito entre dogmáticos e entre estes e céticos pudesse ser creditado na conta da razão, Kant procurará mostrar que as aporias e antinomias resultantes deste debate não devem ser buscadas em uma suposta natureza antinômica (antitética) da razão, mas sim em pressupostos falsos, aceitos como válidos pela metafísica tradicional. Que a razão, sem o freio da *Crítica* e submetida apenas às suas “disposições naturais”, “inclinações naturais” conduz a antinomias, isso Kant não nega, mas recusa que isso possa justificar o dogmatismo ou o ceticismo, pois não é suficiente, segundo ele, *reconhecer* tal “fato”, é ainda fundamental *apresentar as razões* (*Grund*) que esclarecem o *porquê* e o *como* do dogmatismo. Ora, tais razões somente uma crítica racional da razão poderia fornecer. Portanto, como nos diz Kant:

Os conflitos intermináveis de uma razão simplesmente dogmática (*endlosen Streitigkeiten einer bloß dogmatischen Vernunft*) obrigam-nos também a procurar finalmente repouso (*Ruhe*) numa crítica dessa própria razão (*einer Kritik dieser Vernunft selbst*) e numa legislação (*Gesetzgebung*) que nela se funda (*sich auf sie gründet*)(A752;B780).

Por isso ele pode considerar sua primeira *Crítica* como “o verdadeiro tribunal (*wahren Gerichtshof*) para todas as controvérsias desta faculdade” (a razão)(A751;B780).

³¹⁰ Conforme igualmente aprendemos na sua *Lógica*. Cf. *Log.*, Ak. 22, In: *Manual dos cursos de lógica geral*, op.cit., pp. 46-47.

O que parece estar em jogo na *Crítica da razão pura*, portanto, é a possibilidade mesma de uma metafísica não dogmática elaborada como ciência e, além disso, construída como saber a priori de objetos não inteligíveis. Assim, se a metafísica tradicional fracassou e sempre fracassará - conforme o autor - em sua pretensão de se constituir enquanto ciência rigorosa de objetos inteligíveis, Kant precisa discutir a possibilidade de uma metafísica enquanto saber a priori e puro de objetos. Até mesmo porque, como vimos acima e aprendemos na *Lógica*, a metafísica é a “filosofia propriamente dita, a verdadeira” filosofia³¹¹. Ora, isto não elimina o fato, claro, de que para Kant a metafísica tradicional jamais poderá justificar sua pretensão à cientificidade. Se a *Crítica*, enquanto *Tratado do Método*, deve anteceder à *Metafísica da Natureza*, mesmo esta nunca deverá ser concebida no sentido forte de *Teoria*, pois, como bem sintetizou Lebrun: “O simples projeto de instaurar metodicamente o fundamento da metafísica já equivale à morte “desta coisa” que sempre se chamou de metafísica”³¹². Daí a conclusão cirúrgica de Lebrun: “A *Crítica* foi escrita porque existe uma “ciência” tal que o tratado de seu método a faz desaparecer enquanto teoria”³¹³.

Segundo Kant, já no prefácio de 1787, o fracasso das tentativas dogmáticas em construir uma metafísica rigorosa poderia começar a ser compreendido a partir de seus próprios pontos de partida. A postura metafísica tradicional poderia ser encarada como aquela que, ingênua e acriticamente, acreditava poder ter um conhecimento legítimo das coisas em si mesmas e que, ao final, por suas afirmações sem fundamento e indecidíveis quanto à sua veracidade, nada mais faria que nos conduzir ao ceticismo (B23). Espelhando-se no modo a priori do conhecimento matemático, o qual julgava analítico, a metafísica esperava poder construir um saber acerca de entes não-empíricos a partir da simples razão, de forma não apenas independente da experiência, mas ainda de maneira absolutamente isenta de qualquer referência à experiência. Tal procedimento, no entanto, sem a *Crítica*, levará inevitavelmente a antinomias insolúveis. Aquela seria responsável pela

mudança de método (*veränderte Methode*) na maneira de pensar (*Denkungsart*), a saber, que só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos (*was wir selbst in sie legen*)”(BXVIII).

³¹¹ Cf., Log., Ak.32. In: *Manual dos cursos de lógica geral*, op.cit., pp. 66-67.

³¹² Cf., G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p.39.

³¹³ *Idem*.

Isto quer dizer que na *Crítica* dever-se-á mostrar como é possível que objetos possam *ser dados* na experiência mediante conceitos a priori³¹⁴. É assim, mediante semelhante inversão, não mais regulando nosso conhecimento por objetos, mas submetendo estes últimos às regras do nosso entendimento, que Kant espera poder solucionar as tarefas da metafísica (BXVI) e, o que seria ainda mais importante, “dotar de provas suficientes as leis a priori que fundamentam a natureza”(BXIX).

É neste passo, nesta mudança de método e inversão de perspectiva imposto à metafísica tradicional, que Kant apresentará pela primeira vez na *Crítica da razão pura* (1787), aquilo que provocará um certo escândalo na filosofia alemã: referimo-nos, claro, à noção de coisa em si. Ele afirma que tal modificação da maneira de pensar traz para a filosofia, aparentemente, um resultado insólito (*befremdliches*) e muito desfavorável (*sehr nachteiliges*) (BXIX-XX) porque, se assim procedermos, ocupando-nos com conceitos a priori, pareceria que jamais conseguiríamos ultrapassar os limites da experiência possível, justamente aquilo que se deveria realizar em metafísica. Entretanto, exatamente nesta passagem histórico-conceitualmente crucial, ele nos fala daquela contra-prova a que já fizemos menção acima e que consistiria, precisamente, na distinção de aspectos ou de significação do termo objeto (*Objekt*). É aqui (BXX) que ficamos sabendo que nosso conhecimento apenas se refere e pode se referir a fenômenos, nunca a coisas em si, incognoscíveis, muito embora sejam estas reais em si mesmas, segundo a *Crítica*³¹⁵.

Kant está, como veremos a seguir, com um só golpe, tanto limpando o território para a filosofia transcendental ao inaugurar ou, no mínimo, tornar possível o Idealismo Alemão, como destituindo as pretensões dos diversos matizes dogmáticos da metafísica tradicional. Se a distinção (*Unterscheidung*) em questão é apenas de aspecto, consideração, significação, então, a partir de agora, as coisas têm que ser distinguidas de si mesmas, quer dizer, dever-se-á operar na própria coisa (que não são duas, portanto; é o *Mesmo* que terá que ser considerado de duas maneiras diferentes) uma disjunção semântica entre as coisas (*Dinge*) como nos são dadas e estas mesmas como *não* nos são - nem podem vir a ser - dadas, ou seja, conforme são em si mesmas (*ebendenselben*). Quando se diz, no entanto, que a distinção terá que ser

³¹⁴ Este é um ponto muito importante e que aqui não podemos explorar. Concordamos com Lebrun, de que é uma espécie de “decisão de princípio” que leva Kant a conceber a análise transcendental como somente referida a uma “objetividade constituída; portanto, jamais teremos de lidar senão com um *diverso* tal que a unidade sintética se aproprie dele integralmente”. Ora, isso equivale, como percebeu Lebrun, a recusar, de saída, toda e qualquer alternativa de pensar uma filosofia transcendental na vereda aberta por Maimon. Voltaremos a isso. Cf., G. Lebrun, *A filosofia e sua história*, São Paulo, Cosacnaify, 2006, p.552.

³¹⁵ Como veremos posteriormente, a noção de coisa em si é objeto de extensas e complexas controvérsias entre os intérpretes da obra kantiana. A realidade da coisa em si é, além da primeira *Crítica*, fortemente afirmada por Kant nos *Prolegômenos*, §§13, 32, 33, entre outros. Cf., Kant, *Prolegômenos*, op. cit.

operada na própria coisa, não se deve entender que primeiro teríamos acesso a esta *própria coisa*; pelo contrário, e isso trará problemas hermenêuticos e teóricos sérios, somente porque, como sem que algo aparecesse em toda aparição não poderia haver aparição alguma, então deve haver³¹⁶ algo em si, isto é, sem relação alguma ao sujeito, uma existência independente da representação. Uma mesma coisa considerada de duas maneiras diferentes, a partir de dois pontos de vista. Assim: como afirmar, de fato - já que para Kant as coisas em si existem, realmente, pelo menos em 1787 - não meramente de direito, a existência deste outro do *mesmo*, do fenômeno? Se forem *toto genere* distintos, como um pode ser a aparição/manifestação/representação do outro? Rigorosamente, esta pergunta talvez esteja mal colocada e indique a dificuldade de libertação de uma posição pré-crítica. Em todo caso, prossigamos!

Por que tudo isso? A resposta fornecida no prefácio de 1787 é que a razão exige um *incondicionado* (em si) para todo o condicionado (fenômenos); e o exige, necessária e legitimamente nas coisas em si, para por fim à série de condições (BXX-XXI). Caso pensemos desta maneira e aceitemos a necessidade de semelhante diferenciação, então deverá ficar claro que enquanto insistirmos, com os dogmatismos, em regular nosso conhecimento pelos objetos concebidos como coisas em si mesmas, jamais alcançaremos *incondicionado* algum, somente aporias, contradições e antinomias. Porém,

desaparece a contradição se admitirmos que a nossa representação das coisas (*unsere Vorstellung der Dinge*), tais como nos são dadas (*wie sei uns gegeben*), não se regula (*richte sich nicht*) por estas, consideradas como coisas em si mesmas (**als Dingen an sich selbst**), mas que são esses objetos (*Gegenstände*), como fenômenos (*Erscheinungen*), que se regulam pelo nosso modo de representação (*Vorstellungsart*), tendo conseqüentemente que buscar o incondicionado (*Unbedingte*) não nas coisas (*an Dingen*), na medida em que as conhecemos (*kennen*) (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos (*nicht kennen*), enquanto coisas em si mesmas (**als Sachen an sich selbst**)” (BXX-XXI). (Grifo nosso)

Vê-se bem a importância desta distinção operada por Kant. Nada menos do que a possibilidade de construção de um caminho seguro para a colocação da metafísica nos trilhos que levam a uma ciência rigorosa é o que parece jogar-se aqui. Nesta mudança de ponto de vista e disjunção de significado parece fundar-se, pelo menos à luz do *Prefácio* que ora analisamos, “a tarefa (*Geschäft*) desta crítica da razão especulativa”(BXXII), isto é, a “revolução completa (*gänzliche Revolution*)” do método em metafísica, seguindo o exemplo

³¹⁶ Claro que estes *deve haver, ter de, deve poder*, vão aparecer inúmeras vezes na *Crítica* sem que as dificuldades diminuam para os intérpretes.

dos geômetras e dos físicos, estaria intimamente relacionada nesta separação entre dois sentidos da noção de objeto: *fenômeno* e *coisa em si*.

Aparentemente, aqui no prefácio de 1787, nada parece autorizar que se tome esta distinção kantiana como se o autor estivesse se referindo a dois entes diferentes, existentes em dois mundos distintos. Tratar-se-ia, aqui, apenas de dois sentidos diferentes atribuídos ao termo objeto (BXXVIII): um primeiro, para demarcar o papel *ativo* do entendimento, que o toma (esquematiza, configura) como fenômeno, recebido *passivamente* pela sensibilidade enquanto sensação; e um segundo, para marcar a existência do objeto quando considerado em si mesmo, sem referência à nossa faculdade de conhecimento³¹⁷. Kant não nega, absolutamente, a existência (real) daquilo que aparece (*scheint*) em todo fenômeno (*Erscheinung*); nega apenas a pretensão arrogante dos dogmáticos de reduzirem a conceitos isto mesmo que aparece em toda aparição (fenomênica). O que está em jogo aqui, fundamentalmente, é demonstrar (tarefa da *Crítica*) que não existe nem pode, rigorosamente, haver conflito entre natureza (*Erscheinung, Vorstellung*) e liberdade (*Freiheit, Ding an sich*), uma vez que se trataria, segundo Kant, de ordens estruturalmente distintas. Daí a condição de uma autêntica investigação sobre Deus, liberdade, e imortalidade dever estar vinculada à crítica às pretensões naturais da razão, ou seja, ao seu uso transcendente e para além dos limites de uma experiência possível. Portanto, a distinção operada por Kant deveria limitar o uso da razão teórica, por um lado, e propiciar o legítimo uso da razão prática, por outro. Trata-se, segundo ele, de encontrar um lugar (*Platz zu bekommen*), com a *Crítica*, para a verdadeira metafísica e, portanto, para a crença (*Glauben*)³¹⁸. Apesar de que, e nisso tendemos a concordar com Perez, semelhante *Metafísica da Natureza* tenha sido sempre adiada devido à necessidade, sempre reposta, de crítica a toda tentativa de construção de uma doutrina positiva e sistemática de uma filosofia verdadeiramente transcendental. O que acabaria por exigir a redução da pretensão sistemática, pelo menos no campo teórico, a uma incessante *atividade sistemática*, a uma eterna *problematização sistemática* das pretensões metafísicas da razão pura teórica³¹⁹.

³¹⁷ Sobre o problema do caráter ativo e passivo do sujeito, na constituição do conhecimento na *Estética* e na *Analítica transcendental*, Cf., V. Delbos, op.cit., pp.139ss.

³¹⁸ Não poderíamos jamais deixar de citar e indicar, aqui, o excelente artigo, hoje já clássico, do Prof. Rubens R. T. Filho sobre esta passagem fundamental - do *Prefácio* de 1787 da *Crítica da razão pura* - para a compreensão das últimas e verdadeiras intenções da filosofia kantiana. Trata-se, claro, da análise que Rubens Filho realiza sobre a significação da preposição alemã *als*, bem como a dificuldade colocada ao intérprete acerca do sentido deste *encontrar lugar* referido por Kant. Sobre isso, Cf., Rubens R. T. Filho, Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula, in: *Ensaio de filosofia ilustrada*, São Paulo, Iluminuras, 2004.

³¹⁹ Cf., Perez, op.cit., *Primeira parte*, pp.25-187.

Tão importante quanto o fato de Kant apenas “tomar o objeto em dois sentidos diferentes (*das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen*)”(BXXVIII)³²⁰, não afirmar a existência de dois supostos entes diferentes - fenômeno e coisa em si -, é o seu silêncio acerca da natureza desta distinção de sentidos. Ele não diz, por exemplo, que são radicalmente distintos, no sentido de que seriam *toto genere* diferentes, nem afirma que poderia haver alguma relação entre eles, mesmo que não teórica, como por exemplo de tipo: 1) essencial: coisa em si como suposta essência dos fenômenos; 2) causal: coisa em si como causa dos fenômenos; 3) ou que as coisas em si seriam transcendentais aos fenômenos. Tais relações são, por um lado, incognoscíveis mas, por outro lado, nem são impensáveis nem contraditórias, apenas antinômicas. Entenda-se, não se está afirmando que, para Kant, a coisa em si seria a essência ou a causa do fenômeno, não, apenas pretende-se afirmar que pensá-la assim leva a antinomias cuja solução, no campo teórico, somente seria possível, exatamente, por meio da distinção entre coisa em si e fenômeno. De qualquer maneira, permanece problemática, na *Crítica da razão pura* em geral, e no *Prefácio* de 1787 em particular, como se relacionariam coisa em si e fenômeno. Prova disso é a difícil noção de *afecção*, a distinção entre *sensação* e *intuição*, a diferenciação entre *coisa em si*, *objeto transcendental* e *númeno*, etc.

Entretanto, com a separação entre coisa em si e fenômeno e entre pensar e conhecer estaria assegurada a proibição de se aplicar o princípio de causalidade às *coisas em geral* - coisas em si. Tal distinção de aspectos e significação seria uma espécie de antídoto ao dogmatismo e à sua insistência em estender o referido princípio para além do mundo dos fenômenos. Sem a diferenciação kantiana poderia haver contradição manifesta, por exemplo, em considerar a alma humana como livre e, ao mesmo tempo, submetida à necessidade natural (BXXVII). Note-se bem que, apesar de Kant ter usado a categoria de causalidade, isto deve valer para os outros conceitos puros do entendimento, ou seja, que a não confusão entre fenômeno e coisa em si é fundamental para a solução das antinomias da razão na *Dialética transcendental*. No entanto, a escolha da causalidade não é desprovida de significação e relevância, uma vez que de sua correta interpretação, pré-crítica ou crítica, dependerá o compromisso filosófico com o determinismo moral, a redução da dimensão prática da razão à teórica, com a conciliação da liberdade enquanto coisa em si e a necessidade dos fenômenos (*Crítica*) ou com a queda na contradição.

O importante, aqui, parece residir naquilo que Kant sacrifica para obter o que lhe é mais caro, ou seja, o sacrifício do saber para poder continuar a crer (BXXX). Caso não se

³²⁰ Cf., *Idem*.

percorra as veredas da *Crítica* corre-se o risco de acreditar possível uma fundamentação objetiva da crença e, assim, dogmatizar o pensamento e abrir o flanco para a crítica cético-atéia. Com a *Crítica*, separa-se e mapeia-se rigorosamente as fronteiras entre o conhecer e o pensar, tornando então possível a construção de um pensamento coerente dos valores fundantes da fé cristã, a saber: a crença em um Deus sumamente bom, a imortalidade da alma, etc. Como para moral, basta que “a liberdade tão somente não se contradiga....e que não ponha obstáculo algum ao mecanismo natural da própria ação (tomada em outra relação)”(BXXIX), então, a separação operada na/pela *Crítica* entre fenômenos e coisas em si pode tornar possível a justificação não apenas da ciência da natureza, como também evitar futuros conflitos entre esta e a verdadeira moral. Isto torna mais claro a estranha afirmação kantiana:

Tive (*Ich mußte*) pois de suprimir o *saber* (*das Wissen aufheben*) para encontrar lugar (*Platz zu bekommen*) para a *crença* (*Glauben*), e o dogmatismo da metafísica (*Dogmatism der Metaphysik*), ou seja, o preconceito (*Vorurteil*) de nela se progredir (*fortzubekommen*), sem a crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda incredulidade (*die wahre Quelle alles...Unglaubens*), que está em conflito (*widerstreitenden*) com a moralidade (*Moralität*) e é sempre muito dogmática”(BXXX).

Portanto, é preciso, negativamente, mostrar todos os limites do uso teórico da razão para, justamente por/com isso, abrir e deixar intocado o espaço da moralidade - o mais importante -, onde aquilo que se pode demonstrar, apesar de não possuir objetividade tem, por sua vez, sua coerência e possibilidade.

Entretanto, é muito importante que não nos apressemos em conceber a *Crítica da razão pura* como *simplesmente* um meio para a justificação da crença. Que Kant defenderá como possível e mesmo como desejável a construção de uma *teologia moral*, parece certo. Mas isto não autoriza a tomar sua crítica à *teologia racional* como possuindo *tão somente* uma função de mediadora à *teologia prática*. Como diz Lebrun, e nisso concordamos com ele, a *Dialética transcendental* não deve ser interpretada como sendo *unicamente* uma propedêutica à moral e como tendo *apenas* um sentido *polêmico* ou *negativo*³²¹. É preciso não esquecer que as *Idéias* da razão possuem, sim, uma *significação teórica*: elas permitem-nos conceber a razão como instância garantidora da *unidade sistemática* para o uso do entendimento.

³²¹ Cf., G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, op.cit., pp.172-173.

De qualquer forma, parece permanecer o fato de que é no *mesmo movimento* de restrição de um certo uso teórico da razão que se descobre a possibilidade de uma extensão em um outro uso, a saber, prático. Entretanto, somente no decorrer da primeira *Crítica* é que tais questões poderão ser respondidas, mesmo que talvez não sem problemas, ambiguidades, indecisões, etc³²².

Note-se, no entanto, e isto nos parece fundamental, que a primeira exposição de uma das mais polêmicas e importantes noções do idealismo transcendental kantiano nasce vinculada à necessidade de uma contra-prova experimental com o objetivo de evitar resultados *insólitos e aparentemente desfavoráveis* quando da tentativa de *analogia* entre o método da física teórica e o da metafísica. O que ocorre é que Kant sabia que partir, em filosofia, de conceitos a priori e tentar mostrar que aos mesmos correspondem objetos dados empiricamente, conforme semelhantes conceitos (BXIX), abriria não apenas a possibilidade de uma validação objetiva de conceitos puros do entendimento, o que ele, evidentemente, pretendia, mas igualmente a suspeita de que com tal procedimento não se evitaria o solipsismo, a circularidade ou mesmo o dogmatismo; daí a necessidade de uma contra-prova experimental. Ora, justamente de semelhante contra-prova espera Kant obter a validação da revolução metodológica operada na filosofia (BXX) e, ao mesmo tempo, exatamente esta contra-prova é que exige, segundo ele, a distinção entre fenômeno e coisa em si (*Idem*). Esta passagem, já no *Prefácio* de 1787, é importante porque demonstra que o autor parecia estar consciente dos riscos e dos problemas que sua descoberta (invenção?) comportava. Tomar isso como simples hipótese no *Prefácio* não resolve o problema porque sabemos que Kant já conhecia o resultado da *Crítica* de antemão (por exemplo: A703; B731)³²³. Por outro lado, mostra que a acusação de que ele teria partido de algo mediato (conceito) e não do imediato (intuição) é no mínimo problemática, como veremos quando reavaliarmos a posição schopenhaueriana em relação a Kant.

³²² Como se verá ao longo deste trabalho, a caracterização da *coisa em si* como noção *aporética*, conforme afirmação do Prof. G. Lebrun, receberá cada vez mais nossa aceitação e justificação. Tal dimensão aporética, aliás, estará, segundo pensamos, na base dos inúmeros problemas enfrentados pelo *Idealismo alemão*, por um lado, e pela filosofia de Schopenhauer, por outro. Sobre a interpretação da coisa em si kantiana como conceito aporético, Cf., G. Lebrun, A aporética da coisa em si, in: *Sobre Kant*, Iluminuras/Edusp, São Paulo, 1993. Em *Kant e o fim da metafísica*, Lebrun parece defender a tese de que mais do que *ruptura*, existiria uma *fronteira* entre as noções de fenômeno e coisa em si, garantindo assim “um mínimo de continuidade” entre ambos. Cf. G. Lebrun, op.cit., p.55.

³²³ Conhecer o resultado significa: pelo menos a idéia de *Arquitetônica* e o papel da(s) *Crítica(s)* nela já devem ser pressupostas. Ainda segundo Lebrun: “A palavra *hipótese* só conviria verdadeiramente se eu pusesse a existência de Deus *para* garantir a unidade da natureza; ora, trata-se de uma referência indispensável à idéia de Deus *pelo fato de que* eu devo pensar a unidade da natureza. Objetivamente, é bem menos do que uma hipótese; subjetivamente, é bem mais, e, a fortiori, bem mais do que uma simples opinião.” Cf., G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, op.cit., p. 287.

Tal distinção estará ainda na base do duplo resultado da *Crítica*, assim como também no solo em que se erguerá uma outra importante diferenciação: trata-se dos resultados negativo e positivo da *Crítica*, anteriormente já referidos, e da separação entre *pensar* e *conhecer*, igualmente mencionada. Realmente, se apenas conhecemos fenômenos, ou seja, se somente podemos falar de conhecimento no caso em que conteúdos intuídos sejam dados ao entendimento, então, nada parecido com uma coisa em si - *inintuível* - poderá ser conhecida, vez que situada fora dos limites de toda intuição sensível possível. Isto implicará, como já se adivinhou, em um resultado negativo, uma restrição às pretensões quanto ao uso da razão, ou seja, “a restrição (*Einschränkung*) de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da experiência (*auf bloße Gegenstände der Erfahrung*)”(BXXVI). Mas então Kant realiza uma segunda e fundamental distinção para o projeto de depuração (BXXIV) da metafísica mediante a *Crítica*, quando afirma que:

deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos poder *pensar* (*müssen denken können*) esses objetos (*Gegenstände*) como coisas em si mesmas (*als Dinge an sich selbst*) embora os não possamos *conhecer* (*erkennen*). Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno, aparição (*Er-scheinung*), sem haver algo (*etwas*) que, realmente, aparecesse (*erscheint*) (BXXVII).(*Grifo nosso*)

Estas diferenciações serão fundamentais não apenas para o projeto de construção de uma filosofia teórica mas, sobretudo, porque será com base nela, como discutiremos posteriormente, que Kant poderá encontrar “o fio condutor (*Leitfaden*) para a resposta à questão teórica”(A806-B834) levantada e não respondida pela primeira *Crítica*. É sempre importante não perder de vista o movimento do pensamento de Kant: 1) ele descobre, como solução para os impasses da metafísica dogmática constatados por ele, um *método*; 2) aplica-o à metafísica, ou melhor, levanta a *hipótese* de que se poderia colocar a metafísica nos trilhos da ciência, caso assim se procedesse; 3) entrevê resultados desinteressantes; 4) postula uma contra-prova experimental; 5) esta exige uma distinção fundamental - fenômeno e coisa em si - que, por sua vez; 6) o conduz a uma outra disjunção - pensar e conhecer - e à percepção de que sua *Crítica* desembocará em um resultado *restritivo-negativo* e outro *prático-positivo*.

Acreditamos que a intenção fundamental de Kant, aquilo que para ele era, absolutamente, imprescindível, articula-se em *um mesmo movimento*, mas realizado em duas direções: por um lado, legitimar as pretensões humanas de objetividade no que se refere ao

conhecimento de fenômenos³²⁴; por outro, mas segundo o mesmo movimento, encontrar lugar para a verdadeira credulidade e moralidade. Portanto, ler a obra kantiana como se sua *intenção fundamental* estivesse voltada apenas para a fundamentação da objetividade do saber humano, como parece pretender Rousset³²⁵, ou como discussão da metodologia da ciência de sua época, conforme Cohen, parece- nos algo problemático.

De tudo o que foi dito resulta que podemos antecipar, já nos prefácios de 1781 e 1787, que qualquer pretensão dogmática de conhecimento *a priori* de coisas em si está fadada a isto mesmo: dogmatismo. Não obstante, a metafísica permanece como algo a ser buscado, não, evidentemente, tomando as coisas em si como objeto de investigação, tampouco como no período dito *pré-crítico*, mas sim como “o inventário (*Inventarium*), sistematicamente ordenado (*systematisch geordnet*), de tudo o que possuímos pela razão pura (*reine Vernunft*)”(AXX), ou seja, como exposição dogmática e sistemática (BXXXVI) dos princípios de todo o conhecimento *a priori*, dos conceitos *a priori* do entendimento e válidos objetivamente, ou seja, daqueles cujos objetos correspondentes podem ser dados numa intuição empírica, portanto, em uma experiência (BXIX).

Portanto, os diferentes dogmatismos (idealistas, realistas, etc) nada mais conseguiram, segundo Kant, que elaborar um discurso sobre algo meramente pensável, mas para nós incognoscível, o que não seria motivo para muito orgulho. Na verdade, ele vai muito além disso quando credita ao dogmatismo não apenas a descrença no poder da razão, mas enxerga nele as fontes das incredulidades na fé e na religião, conforme vimos acima, pois, sem que se

³²⁴ Pensamos ser importante a distinção operada por Kant, nos *Prolegômenos*, entre *juízos de experiência* e *juízos de percepção* e, assim, entre *validade subjetiva* e *objetiva* do conhecimento. Desta maneira, a primeira *Crítica* teria por objetivo investigar as condições subjetivas de possibilidade dos *juízos de experiência*, sua validade necessária e universal, pois esta não deve ser buscada nos simples juízos subjetivos (*de percepção*), mas nas condições transcendentais de toda experiência possível. Cf., Kant, *Prolegômenos*, §§18 e 19, op.cit.

³²⁵ É conhecida a tese de Rousset, que enxerga no *em si* kantiano um elemento *constitutivo* da objetividade do conhecimento humano. Para ele, o *em si*, longe de ser uma noção aporética, como pretende Lebrun; de ter um duplo sentido - como condição e freio - na aplicação das categorias, conforme Kuno Fischer; ou como resíduo da ênfase na dimensão constituidora e construtora da subjetividade, como quer Lachièze-Rey; para Rousset, que aceita a tese schopenhaueriana de que há uma modificação substancial na segunda edição da primeira *Crítica*, “o fenômeno e a coisa em si têm apenas uma única e mesma existência” e, assim, afirmar que algo (coisa em si) tem que aparecer em toda aparição (fenômeno) é “uma proposição analítica, fundada no mero princípio de não contradição”, portanto: “em razão da identidade ontológica dos termos, afirmar a existência do *em si* é, pura e simplesmente, constatar a existência do fenômeno empiricamente dado.” (Rousset, p.171). Contra isso, pensamos que não apenas a constatação de Philonenko, que considera a tese de Rousset não original e insuficiente, por esta não apresentar provas conclusivas, ancoradas nos textos kantianos; mas sobretudo é a posição de Lebrun que nos parece mais correta, a qual concebe a *coisa em si* como uma noção aporética, no que respeita à parte teórica da filosofia kantiana. Cf., B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité. Autonomie comme devoir et devenir*, Paris, Vrin, 1967; K. Fischer, *A commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. In: L. W. Beck (Org.), *The philosophy of Immanuel Kant. A Collection of eleven of the most important books on Kant's philosophy*, reprinted in 14 volumes, New York, Garland, 1976; P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Paris, Vrin, 1950; A. Philonenko, *Schopenhauer critique de Kant*, Paris, Les Belles Lettres, 2005; G. Lebrun, *A aporética da coisa em si*, In: *Sobre Kant*, São Paulo, Iluminuras, 1993 e *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

suprima correta, rigorosa e *criticamente* o saber, dogmaticamente constituído, então jamais se deverá poder esperar encontrar o verdadeiro lugar para a reflexão séria sobre a crença, pois somente podemos admitir Deus, liberdade e esperança em uma vida futura se, *ao mesmo tempo* e no *mesmo movimento* de pensamento, recusarmos ao uso especulativo e dogmático da razão o recurso à intuições transcendentais (*Einsichten*)(BXXX).

Mais importante ainda: no *Prefácio* de 1787, assim nos parece, já estaria formulada, mesmo que sem ulteriores determinações, a tese básica do *Idealismo transcendental*, tal como Kant a apresentará na *Dialética transcendental* (*Livro II, Cap. I, Quarto paralogismo: Paralogismo da idealidade*):

Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina (*Lehrbegriff*) que os considera, globalmente (*insgesamt*), meras representações (*bloÙe Vorstellungen*) e não como (*als*) coisas em si mesmas (*Dinge an sich selbst*) e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos (*Bedingungen der Objekte*) considerados como (*als*) coisas em si mesmas (A369).

Na segunda edição da *Crítica*, a tese basilar do *Idealismo transcendental*, aqui também chamado de *Idealismo formal* (*Sexta Seção, Cap.II, Livro segundo da Dialética transcendental*; B519) é apresentada por Kant como já tendo sido demonstrada por ele na *Estética transcendental*, mas a idéia fundamental permanece ancorada na distinção entre representação (fenômeno) e coisa em si.

O *movimento do pensamento* kantiano no *Prefácio* de 1787 parece caminhar, portanto, como afirmamos acima: 1) da constatação das infundáveis disputas metafísicas, dos conflitos insolúveis entre dogmáticos, céticos, fisiólogos, etc; para 2) a postulação de uma *analogia* possível entre o método adotado com êxito pelos geômetras e físicos teóricos e a possibilidade de uma aplicação bem sucedida do mesmo na metafísica; e, assim operar uma 3) nova significação que esta última viria a ter com a inversão metodológica então vislumbrada, como saber fundado em conceitos a priori, aos quais deveriam corresponder intuições empíricas de objetos dados na experiência conforme a tais conceitos; porém, 4) da resignificação da metafísica adviria, com a necessidade de ultrapassagem dos limites da experiência possível, a imperiosa condição de ter de distinguir os sentidos/aspectos da noção de objeto - como fenômeno e como coisa em si - e, assim, procurar uma solução para o problema da metafísica não nas coisas em si mesmas (dogmatismo), mas no exame crítico da faculdade da razão em

geral; e, assim 5) chega à tese do *Idealismo transcendental* e à verdadeira tarefa da *Crítica da razão pura*.

Nisto que chamamos de *movimento de pensamento* kantiano no *Prefácio* à segunda edição da *Crítica da razão pura*, não poderia passar sem referência a indicação do próprio Kant daquilo que, segundo ele, deveria ser considerado como uma tentativa de atenuação de algumas dificuldade e obscuridades (BXXXVII), talvez já previamente apontadas por aqueles que comentaram a primeira edição da obra³²⁶ e aos quais, quem sabe, estariam referidas as imprecisões feitas pelo autor um pouco acima:

Os que rejeitam o seu método e ao mesmo tempo o procedimento da *Crítica da razão pura* não podem ter em mente outra coisa que não seja desembaraçar-se dos vínculos da ciência e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia (BXXXVII).

Em todo caso, como logo veremos, esta preocupação kantiana nos importará de perto e, já podemos antecipar, não nos parece, de maneira alguma, que Schopenhauer tenha razão quando procura justificar (no *Apêndice a O mundo*) sua decepção com a segunda edição da *Crítica* atribuindo-a à “mudança de governo”, devido à morte de Frederico, o Grande. Sabe-se que, para Schopenhauer, a primeira edição da *Crítica* é, verdadeiramente, mais anti-dogmática que a segunda, devido à sua decidida recusa de acordo no que respeita à coisa em si e às concessões excessivas à razão prática. Bem, com tudo o que afirmamos acima, pensamos que, neste pormenor, Kant sentiu-se, realmente, pressionado pelas recepções negativas da *Crítica*, preocupado em fornecer argumentos mais claros e persuasivos para a refutação dos céticos - sejam cartesianos ou humeanos - e dogmáticos (correta solução das antinomias da razão). Em uma palavra, mais interessado, honestamente, em “suprimir o saber para encontrar lugar para a crença” (BXXX), do que em resguardar-se de acusações de impiedade.

Kant começa reconhecendo, em parte, a culpa por algumas obscuridades e dificuldades presentes na exposição da obra e que possam ter dado oportunidade para alguma má interpretação. Continua afirmando que, quanto às proposições e suas demonstrações, assim como no que toca ao plano geral da obra e sua índole, nada teria a acrescentar e que somente na exposição (*Darstellung*) haveria muito a fazer (*noch viel zu tun*). Refere-se ele tanto à *Estética*, sobretudo ao conceito de tempo; quanto à *Analítica*, ou seja, à *Dedução*

³²⁶ Refiro-me, aqui, sobretudo a necessidade de resposta, por parte dos defensores do projeto *crítico*, às objeções levantadas por Jacobi, Schulze e Maimon.

transcendental dos conceitos puros do entendimento e às provas dos princípios do entendimento puro; e à *Dialética transcendental*, aos *Paralogismos da psicologia racional*. Entretanto, o mais relevante parece- nos ter sido dito numa nota de pé-de-página, onde ele revela em que lugar a forma da demonstração (*Beweisart*) foi verdadeiramente modificada (*eigentliche Vermehrung*): trata-se, justamente, da refutação do *idealismo psicológico* e da demonstração da realidade objetiva da intuição externa, isto é, daquilo que desde Descartes conhecia- se como o problema da existência de um mundo exterior. Queremos apenas registrar o reconhecimento do próprio Kant acerca das dificuldades envolvidas na questão e que, aqui, parece estar em jogo nada mais nada menos do que os mais intrincados problemas não só da filosofia kantiana mas, a partir dela, também da schopenhaueriana: o problema da coisa em si e de sua relação com o fenômeno, o problema da afecção e o problema do significado do conceito de matéria. Em todo caso, a refutação do idealismo psicológico está condicionada à rejeição, na *Estética*, das posições de newtonianos e leibnizianos acerca do sentido da noção de espaço, conforme mostraremos em breve.

O que nos parece decisivo, no entanto, neste percurso inicial de Kant, no *Prefácio* de 1787, para o projeto de um *crítica da razão*, é o fato de que a noção de coisa em si esteja no ponto de encontro, no núcleo mesmo da crítica ao dogmatismo e da possibilidade de um idealismo transcendental. Sem a defesa da existência de uma coisa em si, como “cortar pela raiz o materialismo, fatalismo, ateísmo,....., o idealismo e ceticismo”? (BXXXV); e, por outro lado, como arquitetar um idealismo transcendental sem ter que admitir algo que aparece em toda aparição mas que nunca poderá ser intuído?; como postular que existe, e mesmo que deve existir, algo que subjaz - mesmo que não saibamos e talvez não possamos saber como subjaz e como pode subjazer - a tudo aquilo que nos é dado e que, por sua vez, nunca poderá ser nos dado, conhecido? Enfim, é no encaixe desta importante e difícil noção que estamos procurando seguir os rastros. Por isso, uma vez tendo-a procurado nos prefácios às edições de 1781 e 1787, vamos tentar agora capturá-la na *Estética transcendental*.

3.2.2 A caminho da *Estética transcendental*

Após definir e distinguir, na *Introdução*, uma série de noções importantes para a execução da tarefa que pôs como fundamental para uma crítica da razão: determinação de suas fontes, extensão e limites, bem como a elaboração do esboço arquitetônico de um plano total, a partir de princípios, de uma filosofia transcendental pensada como a idéia de uma ciência (B27), Kant chega, finalmente, na primeira parte de sua *Crítica*: a *Estética transcendental*. Esta pressupõe, portanto, a importante separação operada por ele logo no início da *Introdução*, a saber, a distinção entre a ordem do tempo e a ordem, por assim dizer, lógico-epistemológica do conhecimento humano; pois se todo conhecimento começa pela experiência, tem aí seu início, isto não implica que todo ele derive, justamente, da experiência (B2). Isto é assim porque, segundo ele, nosso conhecimento é um híbrido, um composto daquilo que

recebemos através das impressões (sensações; A1) sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas por ocasião de impressões sensíveis) retira (*hergibt*)³²⁷ de si mesma...”(B2).

Trata-se da diferenciação entre uma faculdade receptiva e uma ativa de conhecimento. Pela primeira, recebemos uma matéria-fundamental (*Grundstoffe*); pela segunda, separamos aquilo que pertence a esta última daquilo que retiramos de (produzimos por) nós mesmos.

Portanto, é logo no início que se apresenta o tema a ser investigado em seguida: haveria um conhecimento que, apesar de possuir uma matéria oriunda de impressões sensíveis, poderia existir “independente (*unabhängiges*) da experiência (*Erfahrung*) e de todas as impressões dos sentidos (*allen Eindrücken der Sinne*)”. (B2). Haveria, no conhecimento humano, uma instância empírica e outra a priori. O que importa é que neste movimento Kant será impulsionado para depurar suas noções e defini-las de maneira cada vez mais rigorosa até alcançar aquela que será a formulação técnica e textualmente responsável

³²⁷ Sobre a dificuldade na compreensão do significado do verbo alemão *hergeben* (*produz*, para os tradutores portugueses da Fundação Calouste Gulbenkian, mas *devolver* e *presentear*, segundo a concepção do Prof. Bonaccini), optamos aqui por uma tradução na linha de Bonaccini, mas um pouco diferente da mesma, a qual, nos parece, enfatiza o caráter receptivo da sensibilidade, mais de acordo com as intenções kantianas. Traduzir *hergibt* por *produz*, poderia sugerir uma atividade, própria do entendimento, e não da sensibilidade, porém, como permanece, sempre, uma certa ambigüidade, já que na sensibilidade nem tudo parece poder ser explicado de forma passiva, realismo impede, então preferimos traduzir o verbo em questão por *retirar*. O Prof. Bonaccini traduz: “...e do que nossa faculdade de conhecimento devolve [como resposta] a partir de si mesma”, Cf., Bonaccini, *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*, op. cit., nt:80, p.196.

pela exposição da “verdadeira tarefa (*eigentliche Aufgabe*) da razão pura”(B19), isto é, “como são possíveis juízos sintéticos a priori?”(*Idem*).

Após realizar uma espécie de desmembramento desta questão geral, assim como da distinção entre *Crítica*, *Doutrina* e *Sistema* de filosofia transcendentais, Kant estabelece os limites e o papel da *Crítica da razão pura* e, operando a divisão desta tendo por base a idéia de um sistema em geral, afirma que sua *Crítica* conterá uma *teoria dos elementos* e uma *teoria do método*. A primeira, investigará tanto a faculdade receptiva, a sensibilidade: mediante a qual os objetos nos são dados (*Estética Transcendental*); quanto a faculdade ativa, o entendimento: por meio de que os objetos são pensados (*Lógica Transcendental*). A segunda, terá por tarefa “a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura”(A708; B736).

Antes de refazermos os passos e procedimentos kantianos em sua *Estética*, gostaríamos de justificar, mais uma vez, o porquê desta análise. Partimos, aqui, da afirmação de Schopenhauer de que esta parte inicial da *Crítica* é algo tão

extraordinariamente meritório (*so überaus verdienstvolles*), que, sozinha, teria bastado para eternizar o nome de Kant. Suas provas têm uma força de convicção tão plena que computo suas proposições entre as verdades incontestáveis (*unumstößlichen Wahrheiten*) e, sem dúvida, fazem parte das mais ricas em consequências. Portanto, devem ser consideradas entre o que há de mais raro no mundo, uma descoberta real e grandiosa na metafísica”³²⁸.

Não iremos, inicialmente, investigar a maneira pela qual Schopenhauer interpreta a *Estética* e, desta forma, verificar se seus empolgados elogios procedem ou não. Faremos isso, mas posteriormente. Primeiramente, retornaremos a Kant e tentaremos descobrir se as exposições/demonstrações metafísica e transcendental da aprioridade e da idealidade do espaço e do tempo são, conforme pretendia o autor, incontestáveis e, a partir disso, examinar se as consequências que o mesmo extrai de suas análises comporta alguma dificuldade tanto para a compreensão das noções de espaço e de tempo como para as noções, a estas vinculadas, de matéria e de afecção. Em seguida, retornaremos a Schopenhauer e verificaremos como a sua recepção da *Estética* poderia ser compreendida à luz de nossas investigações. Assim, se mostramos a posição schopenhaueriana frente à filosofia kantiana, no primeiro capítulo, juntamente com os problemas levantados por aquela; agora é chegado o momento de, inversamente, irmos de Kant a Schopenhauer e, assim, procurarmos na recepção

³²⁸ Cf., *SW*, I, p. 590.

da *Crítica* pelo autor de *O mundo*, a origem daqueles problemas apresentados no nosso primeiro capítulo, bem como de procurarmos uma chave para a apresentação de uma tentativa de solução dos mesmos.

Como vimos, Kant parte da *experiência*, pelo menos na *ordem do tempo*, para determinar aquilo que, na *ordem do conhecimento*, das condições formais de possibilidade da experiência, seria responsável pela receptividade - as impressões sensíveis - da matéria deste. Partir da experiência e investigar a possibilidade de um conhecimento independente de toda experiência é uma continuação, por outros meios, do debate entre dogmáticos, céticos e empiristas modernos. Realmente, Kant não nega as teses fundamentais do assim chamado empirismo inglês, naquilo que se refere à origem temporal do conhecimento humano, pois aceita que todo nosso conhecimento, sem exceção, *começa* pela impressão, pela experiência (B1); mas disso não concluirá, como os empiristas (mentalistas) ou céticos, que nosso conhecimento ou recebe sua *validade* igualmente pela empiria - fisiologicamente articulada ou não - ou não tem validade nenhuma, justamente por esse seu vício de nascimento. Por outro lado, aceitará a tese básica dos conhecidos racionalistas modernos de que cabe à razão a justificação do saber humano, mas, também aqui, rejeitará a forma de validação proposta por semelhantes filósofos, por elas não passarem, no fundo, de uma reedição, via teológica ou físico-cosmológica, do famoso argumento ontológico de Anselmo³²⁹. Uma espécie de terceira via parece ser aqui proposta. Na verdade, a distinção entre *objeto* para a sensibilidade e entendimento e o mesmo *objeto* considerado independente destes, ou seja, considerado *em si mesmo*, parece ser a condição para se poder pensar, ao mesmo tempo, a possibilidade de um conhecimento a priori de objetos (possibilidade da metafísica) e a possibilidade de uma validação objetiva, não meramente subjetiva ou transcendente, do conhecimento humano (fundamentação do saber da ciência). Não apenas da experiência, mas tampouco totalmente da razão, a distinção tornaria exequível, de uma só vez, a crítica a todo dogmatismo e a inauguração do idealismo transcendental. Desta maneira, se seguirmos o que foi apresentado na *Introdução*, então teremos que nosso conhecimento é um composto que resulta de uma *ocasião* e de uma *ação/atividade*: a ocasião seria dada pela *matéria* de nossas impressões e a *ação* seria realizada por nossa faculdade cognoscitiva; deste encontro teríamos a experiência. Todavia, infelizmente, a coisa está bem longe de ser tão simples.

³²⁹ Para uma defesa da utilização, embora modificada, e de uma “recuperação da intenção mais intrínseca do argumento ontológico”, por parte de Kant, sobretudo no que se refere aos textos do *opus postumum*. Cf., Klaus Müller, *Crítica às provas de Deus e fé na razão prática - Indícios de um subtexto das teologias kantianas*, in: *Kant e a teologia*, op.cit., pp.132-140.

O problema surge quando procuramos detalhar a noção de *experiência* a que acima se fez referência. De um modo geral, poder-se-ia pensar que aquilo a que Kant se refere na *Introdução*, quando afirma a origem temporal de todo conhecimento humano, deveria ser identificada ao que empiristas como Locke ou Hume defendiam, isto é, que nosso conhecimento começa com uma impressão (*impression*), seguem-se disso idéias (*ideas*) por meio das quais e de suas associações podemos fazer afirmações com pretensões de verdade sobre o mundo. Aqui, um pouco caricaturalmente, a experiência seria o “resultado” de impressões nos órgãos dos sentidos provocadas por uma certa “matéria”. *Objetos* “causariam” nos sentidos impressões, as quais seriam “convertidas”, por uma faculdade humana - esta, sim, inata - em idéias ou representações mentais destes mesmos objetos. A dificuldade aparece quando comparamos essa noção empirista de *experiência*, um tanto grosseiramente apresentada, com aquela oferecida por Kant no primeiro parágrafo da *Introdução*, quando ele, por um lado, admite que são os objetos que *afetam* nossos *sentidos* originando por si mesmos *representações* - pondo em ação nossa capacidade de receber *impressões* - mas, por outro lado, fornecem a *ocasião* para que nossa *faculdade intelectual* compare, ligue ou separe “a matéria bruta (*rohen Stoff*) das impressões sensíveis (*sinnlicher Eindrücke*) em um conhecimento que se denomina experiência (*Erfahrung*)”(B1). Portanto, a experiência seria o resultado de uma conjunção de duas faculdades, uma receptiva de afecções que provocam representações, e outra intelectual que, atuando sobre a matéria bruta das impressões recebidas, constituiria a experiência.

Assim, parece que por experiência deve-se entender tanto as impressões sensíveis (sensações?): enquanto modificação de nossa sensibilidade (afecção) e enquanto representações originadas pelas afecções; como, igualmente, experiência significaria o resultado da ação do entendimento na articulação da *matéria bruta* das impressões: aplicação dos *esquemas da sensibilidade* enquanto realização das categorias, isto é, a realização das condições de *significação* dos conceitos puros do entendimento, segundo a *Analítica* (A146). Percebe-se, então, que Kant não entende por *experiência*, pura e simplesmente, aquilo que os empiristas costumavam entender³³⁰. Note-se ainda que o segundo sentido de experiência é

³³⁰ Bonaccini, em sua tese anteriormente citada, sobre a gênese e a significação da noção de coisa em si no *Idealismo alemão*, percebeu e apresentou, rigorosa e claramente, a dificuldade que agora expomos. Daí ele poder defender a existência de dois registros na noção de *experiência* na obra kantiana, os quais denomina de: *experiencial* e *experiência*². Sobre o problema, Cf., Bonaccini, Op.cit., pp.175-180. Na verdade, este é um problema antigo, já registrado por ninguém menos que Vaihinger, que encontrava na filosofia do filósofo de Königsberg, nada menos que três significações diferentes para a noção de experiência. Cf., H. Vaihinger, *Die Philosophie des “Als ob”*, Reuter e Richard, Berlin, 1913, aqui utilizamos a versão em inglês: *The philosophy of as if*, Routledge-USA, 2008; e *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Auflage, Stuttgart/Leipzig/Berlin, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.

mais amplo que o primeiro, chegando mesmo a englobá-lo, pois a atividade do entendimento somente pode acontecer - do ponto de vista do conhecimento de uma experiência possível - se algo afetar nossa sensibilidade e, por meio desta recepção, originar em nós impressões/sensações/representações cuja matéria terá que ser sintetizada pelo entendimento. Semelhante *resultado* (experiência) pressupõe *afecções, impressões/sensações/representações* (experiência). Portanto, logo de início, na *Introdução à Crítica*, parece haver uma certa oscilação no conceito de experiência, existindo duas significações para tal noção, onde uma pressuporia ou englobaria a outra. Mesmo que refinemos a noção de experiência em Locke ou Hume, persistirá a diferença. Por exemplo: ainda que façamos a distinção lockeana entre experiência como percepção (*perception*) ou observação (*observation*) e experiência como resultado do conhecimento das relações entre substâncias (conhecimento sem necessidade e/ou universalidade), parece claro que, não obstante a semelhança, sobretudo o segundo sentido de experiência é, profunda e radicalmente, distinto na *Crítica* kantiana. O mesmo poder-se-ia mostrar no que se refere ao pensamento humeano.

No fundo, e é disso que se trata, o que parece interessar ao pensador de Königsberg é reconstituir a tese empirista acerca da gênese do conhecimento humano à luz da distinção entre fenômeno e coisa em si, pois não seria razoável postular a possibilidade de um conhecimento a priori de objetos sem que estes últimos pudessem ser considerados como fenômenos. Ora, a partir do instante em que ele põe ou postula a existência de uma aparição (fenômeno), compromete-se com o problema acerca do modo de relação entre tal aparição e aquilo que nela e por ela se mostra, aparece (coisa em si), mas que não é nem pode ser aparição, objeto. A distinção de Lebrun entre objeto de experiência (*Phänomen*) e imagem sensível (*Erscheinung*), em função da necessidade de se enfatizar o fato de que há mais no *Phänomen* do que na *Erscheinung*, a saber, a determinação deste último pelo entendimento, na “constituição” do primeiro, não nos parece alterar o problema, uma vez que a pergunta pela *Erscheinung* ou remetria de volta ao *Phänomen* ou ficaria sem resposta³³¹.

Claro que a noção de experiência, nos dois registros acima referidos, implicará uma dupla abordagem da questão. Ora, a faculdade da sensibilidade, por meio da qual somos afetados por objetos que nos são dados e provocam em nós sensações, ou representações sensíveis, é heterogênea àquela por meio da qual sintetizamos a matéria destas sensações a partir de conceitos (entendimento), o que acarreta, de início, não apenas a separação entre

³³¹ Lebrun faz a ressalva de que “essa “transformação” do fenômeno (*Erscheinung*) em experiência não deve sobretudo ser imaginada como uma progressão no “interior da natureza”. Em si a experiência possível, assim como o “*Erscheinung*”, permanece da competência da fenomenologia - na acepção negativa que Kant dava a essa palavra em 1770”. Cf., G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, op.cit., p.148.

matéria e forma do conhecimento, mas a necessidade de duas demonstrações/exposições, na *Estética*. É preciso mostrar como é possível, formalmente (tese da aprioridade), que sejamos afetados por objetos (tese da intuitividade/problema da afecção); e é necessário demonstrar como é possível que conceitos, que não se referem, diretamente, a objetos, podem ser responsáveis pela objetividade do conhecimento humano (demonstração da validade objetiva dos conceitos puros do entendimento). Caso os conceitos do entendimento atuassem *diretamente* sobre a matéria “fornecida” pelas afecções nas *sensações*, então não seriam puros e a priori mas, em dependência desta matéria, seriam a posteriori e não haveria nenhum avanço em relação ao empirismo. Daí dever existir, já na sensibilidade, uma instância formal, simétrica àquela presente no entendimento, para “condicionar”, “moldar”, “formatar” a *matéria bruta* das sensações em *intuições*. Somente então a engrenagem posta em movimento pela *Crítica* poderia funcionar.

É necessário, portanto, inicialmente, realizar uma *Estética* enquanto investigação de nossa capacidade de recepção de afecções e sensações (*aisthesis*) por *objetos* exteriores que nos são *dados* (experiência, primeiro sentido) *a partir de* formas puras e a priori que condicionam e tornam possível tal recepção (intuições: espaço e tempo). É preciso mostrar, então: 1) que existe algo a priori (forma); 2) de natureza não conceitual, mas intuitiva e 3) que torna possível que algo exterior (matéria) nos seja dado e, assim, afete (cause?) nossa sensibilidade. Portanto, demonstrar, nesta ordem de importância: a tese da aprioridade, a tese da intuitividade, a tese da idealidade e, assim, solucionar o problema da afecção. Isto implica, como se pode perceber, que o *Idealismo transcendental* tem por tarefa, inicialmente, dar conta da experiência no primeiro sentido acima referido e, somente caso isso seja adequadamente feito, então solucionar as dificuldades envolvidas na experiência, considerada no segundo sentido, como resultado da atividade do entendimento.

Dito direta e claramente: o problema inicial da *Crítica*, na *Estética*, reside na significação da noção de *dado*. *Algo* nos é *dado* - sem o que não teríamos *matéria* para a sensação (A1)/impressão(B1) - e não pode ser uma coisa em si, caso contrário nem seria possível esperar-se obter uma experiência no segundo sentido. Se não pode ser uma coisa em si, então *tem que ser* um fenômeno mas, por sua vez, este não poderia ser *dado*, já que constituído a partir da formatação da matéria bruta das sensações pelas intuições puras do espaço e do tempo. Eis o problema, mergulhem na *Estética*!

3.2.3 A coisa em si na *Estética transcendental*

Na *Estética transcendental*, Kant enfrentará o difícil problema de conciliar a tese empirista de que o conhecimento começa *com* a experiência (com algo que nos é *dado*) com a tese fundante de seu idealismo transcendental, de face racionalista, de que existe uma parte deste “composto” (conhecimento) que não se origina *da* experiência; conciliar experiência como *afecção* e *impressão* com experiência como *intuição* empírica, resultado de uma “formatação”. Para isso, o caminho escolhido foi começar com as devidas definições ou conceituações dos termos envolvidos.

Kant abre então a *Estética* com a definição de intuição como o modo pelo qual nosso conhecimento se refere, imediatamente (*unmittelbar*), a objetos (*Gegenstände*) que lhe são dados (*gegeben*). Assim, é para a intuição (*Anschauung*), considerada como fim, que tende todo o pensamento, considerado como meio (A19;B33). No entanto, esta referência imediata a objetos somente pode concretizar-se, segundo ele, se estes nos forem dados, o que, por sua vez, exige que sejamos afetados pelos mesmos. Ele denomina essa capacidade de receber representações, conforme o modo pelo qual somos afetados por objetos dados, de sensibilidade (*Sinnlichkeit*), e afirma que somente por intermédio desta última podem ser-nos dados objetos, somente ela fornecendo intuições, cabendo ao entendimento pensar tais objetos produzindo conceitos. Portanto, temos uma capacidade receptiva (sensibilidade) e uma ativa/produtora (entendimento) em que pela primeira algo (matéria, *Materie*) nos é dado e, pela segunda, este dado será pensado e elaborado em conceitos - direta ou indiretamente; nem cabendo, assim, à primeira pensar, nem ao segundo intuir. Temos, desta forma, um objeto dado, uma afecção provocada por este na sensibilidade e o fornecimento por esta - e somente por esta - de uma intuição, a qual se refere, *imediatamente*, àquele objeto dado.

Continua ele com a afirmação de que a afecção (efeito, *Wirkung*) de um objeto sobre (*auf*) a sensibilidade (*capacidade representativa*), quando por aquele esta é afetada, chama-se sensação (*Empfindung*) (B34); e a intuição relacionada ao objeto por meio da sensação denomina-se intuição empírica; sendo definido como fenômeno (*Erscheinung*) o “objeto indeterminado de uma intuição empírica”(B34). Aqui, honestamente, começam a se manifestar nossas inquietações. A sensação é uma representação - originada em nossa capacidade representativa mediante a ação ou efeito de um objeto -, pelo menos uma representação recebida pela sensibilidade, enquanto receptividade (*Rezeptivität*). Ora, como se relacionam sensação e intuição, com o que vimos até aqui? Bem, se são noções idênticas - o

que não acreditamos, nem Kant, ao que parece³³² - então não faria sentido afirmar a existência de um tipo de intuição que se referiria ao objeto por meio da sensação, o que é dito, justamente, porque Kant pretende que exista um tipo de intuição (intuição pura) referida ao objeto “sem passar” pela sensação; se não são termos sinônimos, então, como a intuição poderia ser imediata, uma vez que seria necessária a mediação da sensação?

De outra forma: objetos nos são dados, afetam a sensibilidade provocando representações/sensações; aquela (sensibilidade) “oferece” uma intuição que, mediante a sensação, refere-se (imediatamente?) aos objetos. Por outro lado, sem que objetos nos sejam dados não temos intuições. Conclusão possível: sensações são a posteriori, dependem da “matéria” e de sua “ação” sobre a sensibilidade; intuições, não necessariamente têm que ser a posteriori, apenas aquelas empíricas, isto é, que se relacionam com o objeto por intermédio de sensações. O problema, então, não consiste em que intuições não possam, além de empíricas, ser puras, mas sim, em sua referência imediata ao objeto, porque aí emerge a pergunta: as sensações, de fato, são mediatas ou imediatas? Se mediatas, o que as media? Se imediatas, são intuições? Mas não podem ser intuições sob pena de retornarmos ao empirismo. Realmente, hesitamos em responder. A resposta que tomamos por correta nos parece, confessamos, estranha. Em uma palavra: pensamos que, segundo Kant, a sensação ocorre na intuição, no horizonte aberto por ela. O que Kant afirma, explicitamente (A19;B33), é que intuições referem-se, imediatamente, a objetos. Então, ou as sensações também se dirigem, diretamente, aos objetos - e não teríamos como diferenciá-las das intuições e nem manter o idealismo transcendental - ou mediatamente, de alguma forma³³³.

Aqui compreendemos, clara e precisamente, o incômodo de Schopenhauer quando da leitura da primeira *Crítica*. Ele nos confessa, desapontado, que esperava de Kant algum esclarecimento (*einige Aufklärung*) acerca do conteúdo (*Inhalt*) das intuições, da maneira pela qual as intuições empíricas advêm a “nossa consciência e como nasce (*entsteht*) o nosso conhecimento de todo esse mundo, tão real e importante para nós”³³⁴; mas, desolado,

³³² Além do que já vimos, cf. tb. KrV, A29-30;B44-45.

³³³ Segundo Höffe, que em sua apresentação da *Estética* parece estar mais interessado na tentativa kantiana de responder aos ataques racionalistas, empiristas e céticos do que com o nosso problema aqui descrito, afirma que, para Kant, a sensação é a “ação do objeto sobre a mente”. Mesmo reconhecendo que “a definição da sensação como “efeito” do objeto gera dificuldades internas à crítica, as quais, já segundo a opinião de F. H. Jacobi, Fichte e Schelling, não podem ser superadas sem ir além da *Crítica*”. Cf., Höffe. *Immanuel Kant*, op.cit., pp.65-69.

³³⁴ Cf., *SW*, I, p. 591. Não devemos nos surpreender, por outro lado, quando o vemos afirmar, em *Sobre o fundamento da moral*, que ele considera a doutrina kantiana da conciliação entre liberdade e necessidade, juntamente com a *Estética transcendental*, como “a maior realização da profundidade humana (*die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns*)”, bem como, “os dois maiores diamantes na coroa da fama kantiana”. Cf., *Sobre o fundamento da moral*, *SW*, III, p.706. Ou ainda, mais a frente: “Se nas elucidações (*Aufschlüssen*) do mundo fornecidas pelo sentido profundo e digno de admiração de Kant *alguma coisa* (*irgend etwas*) for

reconhece que, no que respeita a tais interrogações, Kant nada teria nos dito a não ser que “o empírico da intuição (*Das Empirische der Anschauung*) é dado de fora (*von außen gegeben*)”³³⁵.

Retomemos a afirmação kantiana do início da *Estética*:

A capacidade (*Fähigkeit*) de receber representações (*Vorstellungen*), mediante o modo como somos afetados (*affiziert*) pelos objetos (*Gegenständen*), denomina-se sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Por intermédio, portanto, da sensibilidade são-nos dados (*gegeben*) objetos e só ela fornece intuições (*sie allein liefert uns Anschauungen*)(A19;B33).

Interpretando: 1) objetos nos afetam; isto significa que eles atuam sobre a nossa sensibilidade, *afetando-a* de uma *determinada* maneira (*auf gewisse Weise*), provocando representações; 2) mas esta mesma sensibilidade é que fornece intuições que, conforme dito antes, referem-se, imediatamente, aos objetos; 3) então, apesar da dificuldade - e talvez da ambiguidade -, teríamos que, através da sensibilidade, enquanto instância fornecedora de intuições, somos afetados e recebemos sensações/impressões; 4) por meio de intuições sensíveis (sensibilidade), portanto, podemos nos dirigir, imediatamente, aos objetos que afetam nossa capacidade de receber sensações. Assim, a sensação deveria ser encarada como já existindo no horizonte aberto pela intuição. Como a referência imediata a objetos é afirmada por Kant em relação à intuição e como pensar uma identidade entre sensação e intuição demoliria o edifício erguido pelo idealismo transcendental, então a solução é conceber a sensação como mediada pela sensibilidade, capacidade receptiva, representativa e fornecedora de intuições, estas sim, imediatamente referidas a objetos. Isto, no fundo, parece ser a idéia de Schopenhauer, ou seja, pensar a sensação como algo diferente da intuição, mas sempre responsabilizando esta última pela objetividade do nosso conhecimento de fenômenos³³⁶.

Isto talvez fique mais claro com a definição de intuição empírica, assim como com a conceituação de fenômeno como “objeto indeterminado (*unbestimmte Gegenstand*)” da intuição empírica (B34). Por que Kant não define intuição pura logo após a definição fornecida para a intuição empírica? Por que passar pela noção de fenômeno? A resposta nos

indubitavelmente verdadeira (*unbezweifelt wahr*), será então a *Estética transcendental*, portanto a doutrina da idealidade do espaço e do tempo”. Cf., *Idem*, p.805.

³³⁵ Cf., *Ibidem*, *SW*, I, 591.

³³⁶ Sobre isso, não apenas a tese sobre o princípio de razão suficiente (§§20 e 21), mas sobretudo o Cap. 20 (*A objetivação da Vontade no organismo animal*) dos *Complementos a O mundo*, parecem ser mais que suficientes no que respeita a distinção entre *sensação* e *intuição*, restando por saber se a solução schopenhaueriana, realmente, dá conta do problema.

parece clara: porque sem a definição de fenômeno não seria possível a de intuição pura. Por que não? Porque esta pressupõe a distinção entre *matéria* e *forma* do fenômeno e, conseqüentemente, a prévia delimitação do campo semântico deste último. Com efeito, intuição pura (*reine Anschauung*) é o nome da “forma pura da sensibilidade”(A20;B35), ou ainda, da “*forma* pura das intuições sensíveis em geral”(Idem), algo que se encontra a priori no espírito (*Gemüte*³³⁷) e em que “todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições”(Idem). Vê-se, assim, que a noção de fenômeno deve ser dada antes daquela de intuição pura, já que esta estabelecerá as condições em que o diverso nos fenômenos possa vir a ser, efetivamente, intuído. Portanto, também as noções de *matéria* e de *forma* deverão ser fornecidas antes da de intuição pura. Esta, assim, deverá desempenhar, após as devidas *exposições* ou demonstrações de seu caráter puro e não-conceitual, isto é, intuitivo, um papel fundamental e iniludível na *Estética*. As intuições puras são, enquanto puras e a priori, totalmente independentes das sensações e/ou da existência de objetos reais, passíveis de serem dados ao espírito/ânimo (A21).

Kant opera, pois, no fenômeno, a importante distinção entre *matéria* (*Materie*) e *forma* (*Form*). Segundo ele, *matéria* é o que “no fenômeno (*Erscheinung*) corresponde (*korrespondiert*) à sensação (*Empfindung*)”(B34); e *forma* é aquilo que torna possível a ordenação (*geordnet*) do múltiplo do fenômeno “segundo determinadas relações”(B34); ou aquilo que torna possível que “o múltiplo do fenômeno seja organizado, intuído segundo determinadas relações”(A20). Também aqui parece que nos deparamos com uma certa ambiguidade. Por um lado, a *matéria*, enquanto *matéria bruta* (*rohen Stoff*) (B1) e *matéria fundamental* (*Grundstoffe*)(B2) seria aquilo que, do ponto de vista do objeto, provocaria a sensação, aquilo que, *no* fenômeno, corresponderia à sensação. Por outro lado, do ponto de vista do sujeito, a *matéria* seria o resultado da modificação de nosso espírito (sensação) devido à ação do objeto da intuição. Em uma palavra: parece que *matéria* seria tanto aquilo mesmo que nos afeta, quanto aquilo que, no fenômeno - portanto, após uma certa constituição, formatação -, corresponderia à sensação³³⁸. Seja como for, o fundamental para Kant parece consistir em se poder demonstrar o estatuto *a priori* da forma e o *a posteriori* da

³³⁷ Sobre as grandes dificuldades de tradução do termo alemão *Gemüt* para o português, Cf. o fundamental artigo do Prof. Valério Rohden, O sentido do termo *Gemüt* em Kant, in: *Kant no Brasil*, pp.23-83. Aqui, salvo justificadas exceções, traduziremos o referido termo alemão por *espírito*.

³³⁸ Sobre as oscilações, ambigüidades e problemas na noção de *matéria* na obra Kantiana, Cf., H. Vaihinger, *Commentar*, op.cit., pp.26ss. Na verdade, a questão aparece já em Reinhold, em seu *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, de 1789. Sobre o problema, cf.tb., B. Dörflinger, *Zum Status der Empfindung als der materialen Bedingung der Erfahrung*, in: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*, II.1, pp.101-17; e H. J. Paton, *Kant's metaphysic of Experience*, Lightning Source, 2008.

matéria. Inicialmente, a única coisa que ele faz é apresentar, por assim dizer, apagógicamente, a seguinte afirmação:

Uma vez que aquilo, unicamente dentro (*worinnen*) do qual as sensações (*Empfindungen*) podem ser ordenadas e colocadas sob determinada forma não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria (*Materie*) de todos os fenômenos (*aller Erscheinung*) nos é dada somente a posteriori (*nur a posteriori*); a forma do fenômeno deve encontrar-se a priori no espírito (*Gemüte*), pronta a aplicar-se a ela e, portanto, *tem que poder ser considerada (muß...können betrachtet werden)* independentemente de qualquer sensação”(B34) *Grifo nosso*.

Portanto, pelo fato de aquilo que ordena não poder residir no que é ordenado, deve-se admitir a existência a priori de uma forma pura, presente no espírito, como condição sem a qual nenhum múltiplo sensível poderia chegar a constituir-se como intuição empírica; nenhuma matéria bruta dada à sensibilidade poderia ser elaborada e organizada em intuições sensíveis, empíricas. Desta maneira, ficamos sabendo que nada de sensível pode ser encontrado nas formas puras das intuições empíricas. Assim, restaria por mostrar e justificar, então, que existem, realmente, formas puras enquanto condições de possibilidade de intuições sensíveis, o que Kant fará a seguir nas *exposições metafísica e transcendental* das intuições puras do espaço e do tempo.

Com a separação entre intuição pura e empírica, a partir da definição de fenômeno, podemos voltar ao nosso incômodo inicial e refazer a pergunta: qual a diferença, se é que há, entre sensação e intuição empírica? A pergunta cabe porque Kant, na *Estética*, chama de representação (*Vorstellung*) tanto a sensação (*Empfindung*), quanto a intuição empírica (*empirische Anschauung*), quanto o fenômeno (*Erscheinung*), daí a dúvida se existe uma diferença real ou apenas nominal - ou discursiva - entre tais noções. Schopenhauer, sem dúvida, percebeu isso com tremenda clareza e, atribuindo a falta ao próprio Kant, lamentou este não ter se preocupado em distinguir com suficiente rigor estes termos fundamentais com que opera a *Crítica*. Entretanto, e por isso esse retorno prolongado a Kant, Schopenhauer parece não ter dimensionado suficientemente bem, a relevância, do ponto de vista da justificação do projeto crítico, de semelhante distinção, assim como deveria, segundo pensamos, ter se debruçado sobre a *Estética transcendental* com mais vagar e cuidado. Seja como for, essa é uma das principais razões de estarmos tentando, minuciosamente, refazer os passos de Kant, esperando chegar, após o exame dos *Prefácios* à primeira *Crítica*, naquilo que, segundo Schopenhauer, constituir-se-ia no maior mérito do filósofo de Königsberg, a saber, conforme já havíamos mencionado: a distinção entre fenômeno e coisa em si.

Quanto à diferenciação entre sensação e intuição empírica parece mesmo tratar-se, por um lado, de uma distinção conceitual, uma vez que em um fenômeno, a matéria (sensação) e a forma (intuição pura) estão sempre entrelaçadas numa intuição sensível. Por outro lado, permanece o fato de que a intuição empírica refere-se a um objeto *por meio* da sensação (B34) e, assim, seria estranho que ambas fossem uma e a mesma coisa. Uma certa ambiguidade? Sim. Por um lado, o conhecimento pareceria progredir do objeto, “passando” pela sensação/impressão, até a intuição; por outro, isto não pode ser assim, uma vez que está dito, expressamente, que não importa de que maneira um conhecimento possa referir-se a objetos, ele sempre se relacionará com estes, *imediatamente* (A19;B33), pela intuição. Oscilação difícil de responder neste estágio em que nos encontramos, pois ora é dito que o objeto é *dado* e *afeta* o espírito (*Gemüt*) de certa maneira, provocando, como efeito desta ação, uma sensação; ora é dito que o objeto é imediatamente conhecido pela intuição. Kant, nas *Consequências e Observações gerais sobre a Estética transcendental*, tanto em relação ao “conceito” de espaço quanto ao de tempo, retomará, de certa maneira, esta discussão. Em todo caso, as distinções aparecerão na *primeira seção* do *Livro primeiro* da *Dialética transcendental* (A320;B377). Aqui, ele não apenas estabelece distinções, como as hierarquiza: há, como termo genérico, representação (*repraesentatio*); representação com consciência (*perceptio*); percepção referida ao sujeito, como modificação do seu estado, isto é, sensação (*sensatio*); percepção referida ao objeto (objetiva), ou seja, conhecimento (*cognitio*), o qual, por seu turno, pode referir-se imediata (*intuitus*) ou mediatamente (*conceptus*), etc.

Percebe-se que longe de resolver, Kant parece, na *Dialética*, complicar ou complexificar o problema, sobretudo porque agora a sensação parece ser um tipo de percepção a qual, adicionalmente, envolve a noção de consciência. Em todo caso, ficamos sabendo que a sensação e a intuição são percepções, em que a primeira refere-se ao sujeito e a segunda, imediatamente, ao objeto. Talvez seja apenas isso que Kant quer fazer desde o início, separar o lado subjetivo do objetivo de *uma mesma consideração*. Assim, aquilo que do *ponto de vista do sujeito* seria *sensação*, do *ponto de vista da referência ao objeto* seria *intuição*. Enfim, talvez se pudesse resumir dizendo que, por *sensação*, dever-se-ia compreender, *objetivamente*, a *matéria do fenômeno* e, *subjetivamente*, a *matéria da intuição*. Isto eliminaria a ambiguidade? Acreditamos que não. Em todo caso, permanece mais importante o fato de que a diferença entre sensação e intuição empírica pressupõe uma outra, bem mais significativa epistemologicamente - mesmo que somente apareça depois na ordem da exposição - que é aquela operada entre *matéria* e *forma*.

Restaria por justificar o *como* da relação entre o dado (matéria) e a *condição* de sua recepção sensível na intuição (forma), já que sabemos que em nós existe - a priori - a condição lógico-epistêmica que torna possível a intuição imediata da representação sensível, ou seja, tudo parece ocorrer da seguinte forma: um objeto é dado à sensibilidade, cuja matéria será, mediante a sensação, fornecida à intuição empírica a qual, por sua vez, somente poderá ser recebida pela sensibilidade conforme uma certa forma (intuição pura) a priori e, portanto, lógico-epistemologicamente anterior à própria sensação³³⁹. Portanto, como a referência mais imediata de nosso conhecimento aos objetos seria a intuição empírica, então, o ponto zero de nosso conhecimento não residiria na sensação. Isto implica que a sensação, de alguma maneira, apesar de situada na sensibilidade, permaneceria uma espécie de janela fechada, somente sendo aberta, indiretamente, “quando” a sensibilidade fornecesse a priori intuições puras capazes de moldar o conteúdo, até então incognoscível, das sensações em intuições empíricas. Seja como for, julgamos que a sensação permanece uma noção a ser esclarecida na *Estética transcendental* e que, sob este ponto de vista, parece mesmo ser um problema para boa parte das filosofias que aceitem a tese fundamental do idealismo transcendental, a qual se funda na distinção entre fenômeno e coisa em si. Não é à toa, vê-se logo, o problema herdado por Schopenhauer ao aderir totalmente às teses da *Estética transcendental*, na qual, para ele, nada se teria que descartar (*nichts hinwegzunehmen*), mas apenas acrescentar (*nur einiges hinzuzusetzen*)³⁴⁰. Voltaremos a isso.

O procedimento kantiano para mostrar e justificar que intuições puras são condições inelimináveis de toda intuição empírica, de toda referência imediata e intuitiva a objetos, é então apresentado por ele ao final do §1 da *Estética*. Ele pretende, inicialmente, isolar pedagógico-metodologicamente a sensibilidade do entendimento, quer dizer, reter do conhecimento do objeto apenas aquilo que diz respeito à intuição empírica. Trata-se, portanto, de abstrair de toda referência conceitual, fruto da atividade do entendimento. Em seguida, tomando a intuição empírica, ele irá retirar desta tudo o que pertencer à sensação (matéria) e concentrar-se-á naquilo que se obterá como “resto”: “a intuição pura e simples, forma dos fenômenos”(A22;B36). Com isto ele espera poder mostrar que “há duas formas puras da

³³⁹ Há, como se sabe, uma antiga e acirrada disputa em relação à melhor significação desta *anterioridade*, daquilo que é *dado* à sensibilidade e às condições desde *dar-se*. Deve-se compreender tal articulação como temporal ou lógico-epistemologicamente determinada? Atual ou potencialmente articulada? Enfim, não podemos, numa tese sobre Schopenhauer, participar deste debate entre os comentadores da obra kantiana. Seja como for, nossa posição é que a referida anterioridade deve ser pensada numa perspectiva lógico-epistemológica. Cf., Vaihinger, *Commentar*, pp.72ss; Bonaccini, op.cit., pp.180-205; Paton, op.cit., p.80, etc.

³⁴⁰ Cf., *SW*, I, p.590.

intuição sensível, como princípios do conhecimento a priori, a saber, o espaço e o tempo”(Idem).

O que isto significa? Significa que, do ponto de vista da *exposição*, ele irá partir da experiência, irá analisar seus elementos constitutivos. Significa que o exame exclusivo da sensibilidade, mais precisamente, da intuição empírica pode revelar aquilo que a torna possível, em uma palavra, o não-empírico de toda intuição empírica. Significa que devemos poder esperar - retirando da intuição empírica todo seu conteúdo, tudo aquilo que nela corresponde à matéria da sensação - encontrar a única “coisa” que a sensibilidade pode fornecer a priori, a saber, a forma dos fenômenos, as intuições puras do espaço e do tempo (A22;B36). Significa que devemos poder esperar a exposição ou justificação da tese que afirma que a sensibilidade “acrescenta” o espaço e o tempo - os únicos que ela pode acrescentar a priori -, suas formas a priori, como condição *sine qua non* da organização da matéria da sensação. Significa também, mais do que o que foi dito acima, que devemos poder esperar, como resultado negativo desta exposição, a derivação da difícil e problemática noção de *coisa em si* como uma espécie de outro do fenômeno.

Kant inicia, então, a *exposição transcendental* do conceito (*Begriff*) de espaço assumindo uma distinção, adotada por Locke, Leibniz e Wolff, entre *sentido externo* e *sentido interno*, como “propriedades (*Eigenschaft*) do nosso espírito(*Gemüts*)”(B37); propriedades que tornam possível a representação de objetos fora de nós (espaço) e a representação de nossos próprios estados de ânimo como sucessivos (no tempo). Em uma palavra: o espaço será tomado como a *forma* do sentido externo e o tempo como a *forma* do sentido interno. Claro que as *exposições metafísicas* de tais *conceitos* visarão, justamente, mostrar por que eles devem ser considerados formas (intuições puras) de nossas intuições empíricas de objetos fora de nós e sucessivos no tempo, ou seja, que os mesmos são condições transcendentais de possibilidade - portanto, subjetivas, necessárias e universais - de toda e qualquer intuição humana de objetos e, desta maneira, que devem ser concebidos como formas puras da sensibilidade. Trata-se, em última instância, de mostrar o caráter subjetivo e a priori do espaço e do tempo para, a partir daí, demonstrar que somente intuímos fenômenos e, assim, podermos afirmar, então rigorosamente, não apenas que deve existir uma *coisa em si* como também que a mesma, enquanto imperceptível, será necessariamente incognoscível. Trata-se, nada mais nada menos, de avançar - via *Estética* - em defesa da tese básica do *Idealismo transcendental*, ulteriormente apresentada e desenvolvida.

Se, por um lado, Kant utiliza as noções de sentido externo e interno, mobilizadas na disputa entre racionalistas (Leibniz-Wolff) e empiristas (sobretudo Locke), por outro, ele

tomará uma posição distinta tanto dos newtonianos (Clarke) como dos leibnizianos acerca da significação das noções de espaço e de tempo³⁴¹. Sabe-se que, para os primeiros, mesmo que isso seja duvidoso em relação ao próprio Newton, espaço e tempo são tomados como absolutos, ou seja, não relativos a nenhum sistema inercial, quer do sujeito, quer do objeto: são indecomponíveis, existem independentemente do sujeito (observador), da massa, da energia, etc; para os segundos, são propriedades relacionais abstraídas dos objetos, ainda que subsistentes no caso (hipotético?) destes não serem percebidos, ou mesmo no desaparecimento destes. Kant alude a este debate, importante na época, quando pergunta:

Que são então o espaço e o tempo? São entes reais (*wirkliche Wesen*) [newtonianos]? Serão apenas determinações (*Bestimmungen*) ou mesmo relações de coisas (*Verhältnisse der Dinge*), embora relações de espécie tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas (*angeschaut*) [leibnizianos]?”(A23).

A solução kantiana para as antinomias acerca do estatuto do espaço e do tempo, emergentes do debate entre Leibniz e Clarke, parece relacionar-se de alguma maneira com a própria existência da *Crítica*. Kant, numa famosa carta a Garve (21/11/1798), afirma que o conflito entre newtonianos e leibnizianos poderia ser considerado como o ponto de partida, uma espécie de causa ocasional, diríamos, do seu projeto crítico. Segundo O. Market, no *Prefácio* à edição portuguesa da *Recepção da Crítica da Razão Pura*, a preocupação com o método, o problema da matéria e a natureza antinômica da razão estariam por trás da gestação da primeira *Crítica*, o que se poderia acompanhar a partir da análise do epistolário kantiano de 1765 a 1770. Kant teria sido despertado por Lambert (carta de Fevereiro de 1766) para a idealidade do espaço e do tempo, e para a condicionalidade da matéria em relação a ambos, quando Lambert o alertou, na referida carta, que “embora a forma não determine de nenhum modo matéria nenhuma, determina, porém, a sua ordem”³⁴². Kant, então, teria passado a investigar a viabilidade de conceber espaço e tempo como condicionantes da matéria e, com isso, juntamente com a descoberta da natureza antinômica da razão no seu uso transcendente,

³⁴¹ Sobre o papel fundamental que a disputa em torno do espaço, realizada na Alemanha nos séculos XVII e XVIII, e a posição kantiana acerca do mesmo, bem como sobre a evolução da filosofia de Kant da *Dissertatio* de 1770 até a *Crítica* de 1781, assim como a importância do problema da significação do *conceito* de espaço aí desempenhada, Cf., G. Lebrun, O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano; Cf, tb, O aprofundamento da *Dissertação* de 1770 na *Crítica da razão pura*, in: *Sobre Kant*, op.cit., pp. 25-50. Ainda sobre a relação entre as teses da *Dissertação* de 1770 e aquelas presentes na primeira *Crítica* kantiana, Cf., O. B. Linhares, Realismo e idealismo transcendentais na “Dissertação de 1770”, in: *Kant e o kantismo. Heranças interpretativas*, pp.56-87, Célia Aparecida Martins e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Orgs.), Marília, SP, Ed. Brasiliense, 2009.

³⁴² Cf., O., Market, *Prefácio à Edição Portuguesa. Kant e a Recepção da sua obra até aos alvares do século XX*, in: *Recepção da Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1992, p. XXIV.

ter-se-ia colocado na trilha que o conduziria à pedra fundamental do *Idealismo transcendental*³⁴³.

Conforme Market, Kant, em 1769,

desvela a índole antinômica da razão (*Reflexão* 5037), que põe timidamente em correlação com o método, ao falar, na secção V da *Dissertatio*, da *subreptio* (do caráter subreptício com que o espaço e o tempo se intrometem na representação do ser). Mas, por essa altura, já terá descoberto a necessidade de que a razão funcione à margem de toda a experiência ao presidir aos juízos práticos (carta a Lambert de 2 de Setembro de 1770). O processo é já imparável: a tão buscada metodologia parece estar ao alcance da mão. Bastou estender a idealidade das formas da sensibilidade a toda a forma intelectual. Mas isto conduz à questão com que se abre a carta a Marcus Herz de 21 de Fevereiro de 1772: mesmo que quisesse, não poderia evitar enfrentar-se com o problema de procurar uma solução gnosiológica à questão da relação da representação com o seu objecto, a qual não pode ser oferecida por um estudo “fisiológico” (psicológico) do conhecimento³⁴⁴.

Na verdade, a este respeito, a posição da *Crítica* será enriquecida à luz das argumentações oferecidas na *Dissertação* de 1770 e nos *Prolegômenos* de 1783. Em todo caso, o que acreditamos revelar-se claramente a partir da leitura das cartas é a centralidade da teoria da idealidade do espaço e do tempo para a construção da tese fundamental do idealismo transcendental, já na *Estética*; bem como, claro, da descoberta das *antinomias* (cartas a Garve e a Herz) como um dos motores a conduzir toda a *Crítica* e, de cuja solução, dependerá a legitimidade da abolição do *saber* e a descoberta do lugar para a verdadeira *moralidade* e *credulidade*.

O que Kant fará, ao interpretar as proposições da física teórica de Newton como verdades sintéticas a priori, como necessárias, universalmente válidas e não analíticas, será postular uma via intermediária que possa dar conta de sua interpretação do método e da teoria newtoniana. Perguntará, então:

³⁴³ Conforme defendemos neste trabalho, tanto a disputa entre leibnizianos, newtonianos e cartesianos, quanto a descoberta da natureza antinômica da razão em seu uso transcendente são fundamentais para se compreender a gênese da primeira *Crítica*; não obstante, isso somente seria de fundamental interesse para Kant se, como acreditamos, ele estivesse em condição de, *no mesmo movimento* em que a *Crítica da razão pura* é tornada exequível, fosse possível desenrolar o fio condutor (*Leitfaden*) por meio do qual se criasse as condições de “passagem” entre esta e a moralidade e a crença. Ora, nada disso parece antecipar-se nem na *Dissertação de 1770*, nem em nenhuma outra obra do assim chamado período *pré-crítico*. O que nos leva a concordar tanto com Perez quanto com Linhares de que por mais que a fase *pré-crítica* seja relevante para o estudo da consecução do *Idealismo transcendental*, ela não deveria ser interpretada como já contendo as teses basilares da *Crítica da razão pura*, mas tão somente *pré-textos* e *pré-compreensões* do que virá a seguir, a partir de 1781. Cf., Perez, *Kant e o problema da significação*, op.cit.; Linhares, *Realismo e idealismo transcendentais na “Dissertação de 1770”*, in: *Kant e o kantismo. Heranças interpretativas*, op.cit.

³⁴⁴ Cf., O., Market, Prefácio à Edição Portuguesa. Op.cit., p.XXIV.

Ou serão [espaço e tempo] unicamente dependentes da forma da intuição e, por conseguinte, da constituição subjetiva do nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma?(A23).

Assim, nem entes reais e independentes do sujeito, nem propriedades relacionais abstraídas das coisas, espaço e tempo - deve-se poder mostrar - têm que ser considerados como *formas da intuição*, condições subjetivas (sensibilidade) e transcendentais de possibilidade da percepção humana dos objetos, para que a interpretação kantiana da ciência newtoniana da natureza esteja correta e, portanto, para que seja verdadeira a tese de que somente conhecemos fenômenos, tese basilar do idealismo transcendental.

A solução engenhosa de Kant consiste, em última análise, em defender a tese de que espaço e tempo são reais, se os tomamos do ponto de vista empírico; mas são ideais, caso os consideremos do ponto de vista transcendental. Reais e ideais, mas não sob um mesmo aspecto, espaço e tempo devem ser analisados ora em referência ao objeto, ora do ponto de vista do sujeito. Pensamos que esta oscilação de perspectiva deve ser levada a cabo, segundo Kant, dentro do horizonte da *subjetividade*, ou seja, que o ponto de vista “do” *objeto* não deve ser interpretado como sendo aquele das *coisas consideradas em si mesmas*, do “objeto” totalmente independente do sujeito, mas da *objetividade* e, portanto, sempre dentro do território aberto pela filosofia transcendental, conforme será explicitado quando da formulação da tese fundamental do *Idealismo transcendental* (como em A158; B197). Percebe-se, desta forma, que aquela divisão exigida quando da dificuldade da distinção entre *sensação e intuição empírica* continua operante. Mais até do que operante, fundamental para o projeto em questão, pois o espaço e o tempo somente podem ser *ideais* se considerados como condições formais e a priori (subjetivas) da percepção de fenômenos, portanto em oposição às coisas tomadas em si mesmas; e, por outro lado, somente podem ser considerados reais enquanto representam a única maneira segundo a qual algo concretamente existente pode vir a ser intuído por nossa sensibilidade como objeto de uma experiência possível. Claro que todo o problema reside em demonstrar, de início na *Estética*, esta tese intermediária (entre Leibniz e Clarke).

Como afirmamos acima, o que se joga aqui é algo muito precioso: trata-se, nada mais nada menos, de poder mostrar que o ponto de partida mesmo da *Crítica* é correto, isto é, que existem, sim, juízos sintéticos e a priori na geometria e na física teórica de Newton e, assim, garantir a objetividade do conhecimento humano de fenômenos. Ora, sem a demonstração da *idealidade* do espaço e do tempo, como explicar e justificar (pelo menos inicialmente, já que sem referência aos conceitos) a possibilidade daqueles juízos naqueles saberes? Sem tal

demonstração (*exposição*), como legitimar a pretensão à universalidade e à necessidade das proposições científicas verdadeiras, as quais, segundo Kant, seriam constituídas de proposições necessárias e universais? Sem isso, por sua vez, nem faria sentido investigar - muito menos postular - a possibilidade de uma metafísica futura construída como ciência, objetivo último da primeira *Crítica*. Objetivo fundamental, sem dúvida, mas como afirma Lebrun, e Schopenhauer³⁴⁵ antes dele, sem que se pudesse fazer da teologia uma ponte entre a fundamentação do saber científico e a legitimação dos princípios morais, a *Crítica da razão pura* careceria de significação, quer dizer, esgotaria-se em seu resultado negativo, como já antecipado por Kant no *Prefácio* de 1787. Tem-se, portanto, que poder mostrar que o ateísmo emerge mais facilmente do antigo dogmatismo que do projeto *Crítico*. Este, pelo contrário, teria encontrado o verdadeiro lugar para a legítima teologia moral. Conforme Lebrun:

Supondo que se prove que *todo entendimento* - e não somente nosso entendimento discursivo - deve representar-se “tecnicamente” uma totalidade orgânica, disto se seguiria que nosso modo de conhecer é a medida das coisas, que é legítimo, pois, considerar os fenômenos como coisas em si...a *Crítica* teria sido escrito à toa. Mas que benefício o teísta obteria com isso? Desapareceria a idéia de um princípio incognoscível da natureza e, com ela, o direito que a *Crítica* nos dá de justapor sem contradição a explicação mecânica e a “compreensão” teleológica. Nada haveria mais que o confronto de dois modos de explicação que se excluíam mutuamente³⁴⁶.

Seguindo nossa interpretação, acreditamos ser isto que torna possível a Lebrun afirmar, em relação à articulação entre *explicação* e *compreensão*, entre a primeira e terceira *Críticas* que: “Desta vez, aparecerá uma bifurcação conduzindo à verdadeira teologia. Como é frequente em Kant, um procedimento de aparência puramente deceptiva vai inverter-se, convertendo-se em investigação positiva”³⁴⁷. Como já esclarecemos acima, a *Dialética transcendental* não deve ser interpretada como tendo apenas a função instrumental de antecipação da análise da *Idéia* de liberdade pela *razão prática*. Ela tem uma função teórica fundamental enquanto instância de tematização de uma *unidade sistemática* para o uso do *entendimento*³⁴⁸. Em uma palavra: não será apenas como *postulados* que expressões como *Deus*, *unidade sistemática*, etc serão utilizados. Como nos lembra Lebrun, embora

³⁴⁵ Esta é a tese básica defendida por Schopenhauer em sua *Crítica do fundamento dado à ética por Kant*, na segunda parte de *Sobre o fundamento da moral*. Cf., *SW*, III.

³⁴⁶ Cf., G. Lebrun, *Sobre Kant*, op.cit., p.75.

³⁴⁷ *Idem*, p.80.

³⁴⁸ É isso que torna possível a afirmação de Höffe que “é falso procurar a teoria da experiência de Kant unicamente na *Crítica da razão pura* e nos *Princípios metafísicos da ciência natural*.” Cf., O. Höffe, *Immanuel Kant*, São Paulo, Martins Fontes, 2005, p.307.

inconcebíveis, “já que “conceber” (*begreifen*) quer dizer “apreender a possibilidade do objeto”, nós devemos “pelo menos compreender (*verstehen*) o sentido, ali mesmo onde o conteúdo não pode ser exibido”³⁴⁹. Trata-se, segundo o autor, de “significar sem designar” e de “compreender sem ver”³⁵⁰. Ora, pensamos poder encontrar nessa interpretação, como veremos sobretudo em nosso quarto capítulo, algo muito parecido com o que ocorre na relação estabelecida por Schopenhauer entre Representação e Vontade.

Retornando, entretanto, à *Estética*, Kant está pronto, então, para apresentar sua *exposição metafísica* do “conceito” de espaço, exposição que será condição da *exposição transcendental* do mesmo e, de saída, diz-nos o que entende e o que espera de semelhante *exposição*: “Entendo...por *exposição* (*expositio*) a apresentação clara (embora não pormenorizada) do que pertence a um conceito; a *exposição é metafísica* quando contém o que representa o conceito enquanto dado a priori”.(A23) A primeira coisa que aqui chama a atenção é o fato de Kant referir-se ao espaço como um conceito (*Begriff*), sendo que aquilo que ele terá que mostrar é, justamente, que o mesmo deve ser considerado como uma intuição pura (*reine Anschauung*), portanto, não um conceito. Vejamos a *exposição* apresentada para o conceito de espaço, já que a oferecida para o tempo segue, simetricamente, os passos trilhados na anteriormente apresentada para o espaço.

Para justificar a tese da aprioridade e da intuitividade do espaço, Kant nos fornece, na primeira edição (1781), cinco argumentos - sem distinção entre *exposição metafísica* e *transcendental* - e, na segunda edição (1787), quatro argumentos na *exposição metafísica* e um na *exposição transcendental*. Os argumentos da *exposição metafísica* podem ser divididos dois a dois: aos dois primeiros caberia provar que a representação do espaço não pode ser derivada da experiência (1) mas que, ao contrário, deve anteceder, necessária e aprioristicamente (2) toda e qualquer representação humana de objetos (fenômenos), mas como, com isso, não poderíamos saber se ele seria um conceito ou uma intuição a priori, então é preciso continuar a argumentação (A24; B39); os dois últimos teriam por tarefa a demonstração de que o espaço não deveria ser considerado como um *conceito discursivo* (3), mas como uma intuição (4)(A25;B40). Assim, articulando os quatro argumentos, teríamos que o espaço seria uma intuição necessária e a priori, condição - e não condicionada - de toda percepção humana de fenômenos. No argumento transcendental, Kant recorre à geometria para mostrar a necessidade do caráter intuitivo e a priori do espaço pois, se assim não fosse, como poderia a geometria extrair da representação do espaço informações que ultrapassam o

³⁴⁹ Cf., Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, op.cit., p.288.

³⁵⁰ *Idem*, p.289.

conceito de espaço? Em uma palavra: se o espaço não fosse uma intuição a priori, então as proposições da geometria não poderiam ser todas apodíticas (B41). Disto, da impossibilidade de que uma *intuição externa* possa preceder *os próprios objetos*, Kant pergunta e conclui, acerca do espaço:

Como poderá haver no espírito (*Gemüte*) uma intuição externa que preceda os próprios objetos e que permita determinar a priori o conceito destes? É evidente que só na medida em que se situa meramente no sujeito (*bloß im Subjekt*), como forma do *sentido externo* em geral, ou seja, enquanto propriedade formal (*formale Beschaffenheit*) do sujeito de ser afetado (*affiziert*) por objetos e, assim, obter uma *representação imediata* (*unmittelbare Vorstellung*) dos objetos, ou seja, uma *intuição* (*Anschauung*)” (B41).

O que deveria resultar, assim, de toda a *exposição* acerca do espaço e do tempo é que, como ambos *têm que ser* concebidos enquanto formas da nossa sensibilidade, então somente podemos perceber objetos no espaço e sucessivos no tempo, em uma palavra, somente podemos conhecer fenômenos. Claro, se nossa maneira de perceber objetos condiciona-os espaço-temporalmente, então jamais poderemos esperar conhecê-los independentemente destas condições, ou seja, neles mesmos, considerados como *coisas em si*. Daí que, como afirmamos acima, demonstrar - da maneira pretendida por Kant - a existência das condições intuitivas e a priori da percepção de objetos implica, por um lado, em restringir todo conhecimento humano ao âmbito fenomênico e, por outro, em pressupor a noção (existência?;significação?) de uma coisa em si (*Ding an sich*) que aparece (*scheint*) e que nunca poderá ser conhecida, jamais será uma aparição (*Er-scheinung*).

O que ocorre na *Estética* pode, então, ser traduzido como a vinculação da tese da fenomenalidade do conhecimento humano - e a consequente tese da incognoscibilidade da coisa em si - à tese da aprioridade das representações espaço-temporais. Disso decorre que, caso se encontre problemas nas *exposições* do espaço e do tempo fornecidas por Kant, então parece que não se estará obrigado a aceitar a tese fundamental do *Idealismo alemão*, pelo menos como a mesma é apresentada no *Prefácio* de 1787, já aí indiretamente formulada, como mostramos; e na *Dialética*, primeira e segunda edições, como também já fizemos referência. É justamente por isso que Kant, primeiramente, tem que apresentar os argumentos que justificam a consideração do espaço e do tempo como formas puras da sensibilidade para, em um segundo movimento de pensamento, concluir que, se isso é assim como ele pretende, então deve-se aceitar a limitação de toda percepção humana - portanto, como o conhecimento começa por aqui, de todo o conhecimento humano - ao universo dos fenômenos. Isso, no

entanto, ainda não é suficiente para solucionar o problema acerca do real estatuto da coisa em si - noção que emerge como segunda implicação da tese da aprioridade. O assim chamado *problema da coisa em si* é apenas tornado possível na *Estética*, tem tão somente seu certificado de nascimento e, portanto, está longe de ser ali solucionado³⁵¹.

Em todo caso, vejamos um pouco mais de perto as *exposições* kantianas acerca do espaço e as consequências que emergirão de tal análise para, posteriormente, podermos começar o caminho de volta à terra em que germinaram as intuições da filosofia de Schopenhauer.

Os dois primeiros argumentos utilizados por Kant visam justificar: 1) sua tese de que o espaço não deve ser concebido como um conceito empírico - a posteriori - mas sim como uma representação, ela mesma, anterior e condição de toda e qualquer representação de fenômenos externos; e 2) que o espaço é uma representação necessária e a priori, condição de possibilidade de todos os fenômenos exteriores ao sujeito.

Em primeiro lugar, ele afirma que a condição para que nossas *sensações* possam referir-se a alguma coisa fora de nós e para que nossas representações dos objetos possam representá-los como exteriores uns aos outros, seria preciso que o fundamento de tais representações, isto é, a noção de espaço, já se encontrasse em nós como fundamento de tais representações, sob pena de não podermos possuir semelhantes *sensações*. Isto provaria, segundo ele, o caráter não empírico do nosso *conceito de espaço*. Como se pode notar - e Kant tinha consciência disto -, tal procedimento jamais poderia valer como argumento suficiente para mostrar que o *espaço* é uma *representação a priori*, pois aquilo que é dito é, justamente, o objeto da demonstração, ou seja, que o espaço não pode ser uma representação empiricamente determinada. Afirmar que “o espaço não é um conceito empírico”(A23;B38) porque a “experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação[espaço]”(Idem) não nos parece ser realmente uma prova - pois implicaria uma circularidade, uma *peitio principii* -, já que isso mesmo é que teria que ser demonstrado. Daí a necessidade da segunda *expositio*, ou seja, de mostrar que: como não podemos ter nenhuma representação de objetos sem que haja *espaço*, mesmo que possamos ter uma representação de um *espaço* em que não se encontre nenhum objeto, então deveríamos considerar “o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles”(A24;B39). Portanto, “uma representação a priori que fundamenta, necessariamente, todos os fenômenos exteriores”(Idem). A argumentação (apagógica, elêntica?) nos parece

³⁵¹ Sobre isso, confira a brilhante tese de Bonaccini, a qual acompanhamos de perto no que tange a este assunto. Bonaccini, op.cit., pp.214-220.

bem simples: como não podemos representar objetos sem a representação do espaço, assim como não podemos representar o não-espaço - o que deveríamos, em tese, poder fazer caso tivéssemos aprendido, com a experiência, em algum momento, a representar espacialmente objetos -, então o espaço deve ser concebido como uma condição anterior a toda representação sensível de objetos exteriores a nós e externos entre si. Em uma palavra: podemos representar *espaço* sem *objeto*, mas não *objeto* sem *espaço* e, tampouco, o *não-espaço*, logo... Isto provaria, segundo Kant, a anterioridade/aprioridade e, portanto, a necessidade da representação do espaço.

Aqui enxergamos, honestamente, duas dificuldades: a primeira diz respeito à conclusão do argumento; a segunda, digamos, à interpretação do sentido de “condição da representação”. Quanto à conclusão, por mais que aceitássemos o argumento kantiano, não vemos por que, do *espaço* como condição da representação dos fenômenos *no* espaço, deveríamos passar para o *espaço* como condição *dos próprios* fenômenos, início da tese fundamental do *Idealismo transcendental* (A158;B197), como afirma Kant. Em todo caso, por ora, fiquemos na segunda dificuldade.

Kant mostra que, *de fato*, se não podemos fazer algo, então não faremos isto, pois a condição deve anteceder o condicionado. Assim, se não pudéssemos representar objetos, então não os representaríamos, logo, como os representamos espacialmente, então a condição deve ser pensada antes. Ora, se ela fosse empírica, então teríamos que primeiro adquiri-la para depois, com ela, representar objetos no espaço; mas como adquirir tal coisa, se a mesma seria a condição para tal posse? A intenção de Kant é provar que o espaço é uma representação necessária e universal, pois somente assim ele evitaria que se o tomasse como algo empírico. Entenda-se, ele *tem que poder* mostrar que conceber o espaço como um conceito empírico derivado da experiência é impossível - absurdo - pois se aquele é uma representação necessária, então seu oposto deve ser *contraditório*. Muito bem, Kant mostra, assim nos parece, que realmente não poderíamos representar objetos sem que, anteriormente, já dispuséssemos da condição para tal, mas isto, por outro lado, não nos convence de que seria *contraditório* pensar o espaço como conceito derivado da experiência, como propriedade dos objetos ou como característica do espaço em si mesmo. Não nos parece restar dúvida de que, *de fato*, não poderíamos jamais representar objetos no espaço sem pressupor o espaço, pois não podemos representar objetos fora do espaço nem o não-espaço; mas seria necessário concluir desta impossibilidade fática a tese da aprioridade (necessidade e universalidade) e idealidade do espaço? A nosso ver, não, até mesmo porque, não seria *contraditório* pensar diferentemente da maneira kantiana.

É preciso, de início, assim pensamos, distinguir *necessidade subjetiva* e *necessidade objetiva*. De fato, temos necessidade subjetiva de pressupor o espaço como condição de possibilidade da representação espacial de objetos pois, para nós, seres humanos finitos, é impossível perceber/representar objetos fora do espaço ou representar o não-espaço, já que toda representação de objetos externos pressupõe o espaço como condição subjetiva desta representação. Mas estamos autorizados a afirmar que tal limitação é algo além de uma restrição subjetiva, provocada por nossa constituição perceptiva/cognitiva? Seria mesmo absurdo suspender, como os céticos, o juízo acerca daquilo que, supostamente, existiria independentemente de nossa constituição? Ou ainda, a tese dos newtonianos seria contraditória, em si mesma? Seriam elas contraditórias ou excluídas pelas pressuposições fundamentais do *Idealismo transcendental*? O fato é que, de alguma maneira, sabendo o que sabemos atualmente a partir da física einsteiniana e da mecânica quântica, não pode ser contraditória uma tese que afirma que, no máximo, a necessidade de consideração do espaço e do tempo como condições da percepção, deva ser considerada como uma necessidade tão somente subjetiva. Mas, em todo caso, não pretendemos utilizar a física do começo do século XX como argumento contra uma metafísica do século XVIII, construída a partir de uma certa interpretação da física de Newton. Que Kant pretendia erradicar do solo da filosofia uma metafísica dogmática, tanto inútil quanto fonte de graves erros (inclusive de incredulidade, segundo ele), não parece duvidoso; que ele tenha pretendido criar e encontrar - mesmo que por meio, inicialmente, da destruição de certas pretensões filosóficas - o *verdadeiro lugar* (BXXX) para uma metafísica que abrigasse a crença em um Deus bom e na vida após a morte (A811;B839ss), também não parece improvável; mas que isso implique que as outras formas de se conceber o espaço sejam contraditórias, aí seria ir um pouco longe.

Retornemos aos dois primeiros argumentos de Kant: argumentos que visam provar a aprioridade (necessidade e universalidade) e a idealidade (subjetividade) do espaço. O fundamental na *expositio* metafísica da *Estética* é que afirmar que o espaço não é uma representação necessária seria contraditório, portanto, ele *deve ser* ou *tem que ser* pensado como uma condição a priori da representação espacial de objetos. Ora, do fato de que temos que pressupor o espaço como semelhante condição, não devemos concluir que o mesmo seja uma condição necessária, quer dizer, logicamente ou objetivamente necessária. Por exemplo, podemos imaginar, sem contradição, que os objetos sejam espaciais em si mesmos - claro que sem que jamais pudéssemos saber com certeza disso, mas tampouco saber o inverso - e que o fato de somente podermos percebê-los no espaço, isto é, de estarmos submetidos a esta restrição subjetiva, em nada nos autorizaria a tomar tal limitação antropológica como

autorização para pensá-los como se fossem, considerados em si mesmos, não-espaciais, eternos no tempo, livres, etc. Afirmar que considerá-los como coisas em si, equivaleria a tomá-los como, por exemplo, livres, é ir além do razoável, pois nada garante que eles não seriam nada além do que são para nós, ou que seriam inteiramente diferentes, ou que seriam espaciais, temporais, etc. Afirmar que se fossem em si mesmos como são enquanto fenômenos implicaria que então deveríamos conhecê-los em si mesmos é, evidentemente, uma petição de princípio ou um retorno ao dogmatismo.

Afinal, em que seria contraditório afirmar que a representação espacial seria obtida por meio de uma abstração de percepções de objetos no espaço? Confessamos que não vemos *auto-contradição* nisso. Claro, haveria contradição se se afirmasse isso e, ao mesmo tempo, se defendesse a tese de que os objetos deveriam ser encarados de um duplo ponto de vista, em si mesmos e como fenômenos, porque a ciência newtoniana - supostamente - contém afirmações verdadeiras (necessárias e universais) e infalíveis e, ainda assim, dever-se-ia compatibilizar semelhante necessidade com a liberdade envolvida nas postulações da moralidade. Mas é necessário conceber a física newtoniana como conjunto de proposições verdadeiras, perpassadas de necessidade e universalidade? É necessário que exista uma liberdade que deve ser tornada compatível com a necessidade natural? É *auto-contraditório* ver na física newtoniana uma necessidade subjetivo-psicológica oriunda do hábito de percebermos os fenômenos do mundo como os percebemos, encadeados no tempo e localizados no espaço? É necessário que “científico” seja sinônimo de fundado na razão pura teórica? Ou, antes, tem que ser assim para que o derradeiro esconderijo de Deus, a *razão pura prática*, tenha carimbado seu passaporte na filosofia moderna alemã? Em uma palavra: é *auto-contraditório* conceber o espaço como um ente real e seu conceito como o resultado de uma abstração?³⁵² Pensamos que não, mesmo que saibamos que seria contraditório a partir dos pressupostos da *Crítica da razão pura* (BXXVII-VIII).

A filosofia de Hume, por exemplo, pode ser tudo, menos contraditória³⁵³. Ele mostrou como seria possível pensar, com rigor, uma epistemologia sem compromissos práticos a

³⁵² Há, na verdade, como se sabe, uma *história* da noção de espaço. Ao longo da história foram desenvolvidas no ocidente diversas concepções de *espaço*, tanto na filosofia como fora dela. Estas diferentes formas de se conceber o espaço não são, pura e simplesmente, ingênuas ou auto-contraditórias. Sobre a história da noção de espaço na física, cf., M. Jammer, *Conceitos de espaço: A história das teorias do espaço na física*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2010.

³⁵³ Segundo a importante observação de Ivo Assad Ibri, sob o ponto de vista do *pragmatismo*, a filosofia de Hume seria fundamentalmente contraditória, devido ao vínculo pragmático entre epistemologia e crença. Tal contradição se evidenciaria na dissonância entre ceticismo e conduta. Conforme veremos na sequência, esta não será a opinião de Lebrun que, diga-se de passagem, não a tematiza do ponto de vista do *pragmatismo*. Claro que o pressuposto aqui é que a filosofia humeana desembocaria no ceticismo. Entretanto, Plínio J. Smith não nos

priori. A nosso ver, o julgamento que dele faz Kant, tanto na *Crítica* quanto nos *Prolegômenos*, bem como em outras passagens importantes de sua obra, parece ser simplesmente injusto. O naturalismo ou ceticismo humeanos estão longe de inviabilizar o conhecimento científico, embora não autorizem, claro, a crença no poder de uma razão com pretensões de fundamentação a priori do saber da ciência. Concordamos, plenamente, com as palavras de Lebrun, quando este nos diz:

Muito penaríamos à cata de um único texto em que Hume confessasse reduzir a “ficções” as leis da natureza e pulverizar as ciências. Este newtoniano convicto nada tinha de um Doutor Fantástico da *episteme*. Sua verdadeira audácia - vertiginosa, é verdade - foi libertar o saber do sistema de segurança ideológica chamado “razão universal”. Foi pensar que uma proposição, para ser *científica*, não precisa inscrever-se num *logos* que já tivesse organizado o Ser ou o “fenômeno”. E, este desafio radical, Kant não o enfrentou...³⁵⁴

Bem, caso aquela necessidade que investigávamos fosse lógica ou uma condição epistêmica objetivamente incontornável, portanto não meramente uma restrição subjetiva derivada de nossa finitude, da constituição de nosso aparato cognitivo, então dever-se-ia admitir, com Kant, que o espaço e o tempo (a argumentação seria análoga) teriam que ser considerados como representações a priori, ou seja, como condições subjetivas, necessárias e universais de toda e qualquer intuição objetiva, de toda e qualquer apreensão sensível de objetos. Mas tal não parece ser o caso pois, do simples fato de existirem posições antinômicas não se pode concluir a existência de autênticas e legítimas contradições como, de resto, aprendemos com o próprio Kant (A504;B532; A743;B771). Isto quanto aos dois primeiros argumentos da *expositio* metafísica do *conceito* de espaço.

Ora, os dois últimos argumentos pressupõem os dois primeiros, vez que aqueles visam apenas mostrar que a representação do espaço não pode ser conceitual, mas sim intuitiva. Realmente, com os primeiros argumentos, Kant pretende mostrar o caráter a priori (ideal?) do espaço. Isto significa que o leitor poderia pensar, caso aceitasse seus argumentos que, apesar de ideal, o espaço poderia ser um conceito, um conceito puro. Daí a necessidade das duas

deixa esquecer a existência de uma acirrada polêmica sobre o estatuto da filosofia de Hume: esta estaria mais comprometida com o ceticismo ou com o naturalismo? Caso se interprete o pensamento de Hume pela via naturalista, talvez, a acusação do pragmatismo poderia vir a ser atenuada. Também remetemos o leitor à interessante posição de Ibri, no que respeita à significação da noção de *coisa em si* kantiana, em seu livro sobre a filosofia de Peirce. Em todo caso, essa discussão não pode ser travada neste trabalho, pois implicaria um desvio indesejável. Cf. I. A. Ibri, *Kosmos noetos: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*, Perspectiva, 1992, Cap. 6. Cf.tb, P. J. Smith, *O Ceticismo de Hume*, São Paulo, Loyola, 1995.

³⁵⁴ Cf., Lebrun, *Sobre Kant*, op.cit. p. 13

últimas *exposições*. Mas se encontramos dificuldades na demonstração da idealidade do espaço, então ser-nos-ia um tanto indiferente tomá-lo como conceito ou como intuição. Veja, com tudo isso não estamos, de forma alguma negando que espaço e tempo *possam ser* pensados como Kant gostaria. Estamos, claro, considerando a tese de que pensar diferente não conduz à contradição; que conceber de maneira diferente a relação entre filosofia e ciência não implicaria, necessariamente, nem contradição nem dogmatismo obscurantista, embora possa, é verdade, conduzir à incerteza quanto à fundamentação da ciência pela filosofia, à dúvida quanto a vida após a morte, à legitimidade da esperança em um consolo metafísico, etc.

O fato é que, se seus primeiros argumentos não possuem a força pretendida, então os destinados a expor a intuitividade do espaço tampouco possuirão, uma vez que ancorados nos primeiros. A coisa é um pouco mais séria, e realmente se complica bastante, se levarmos em conta que o enfrentamento das *antinomias* na *Lógica* somente fará sentido se supusermos como resolvidas as tarefas (*expositio*) da *Estética*. Ora, a *Lógica* deveria fornecer, indiretamente e como uma espécie de reforço, argumentos para provar aquilo mesmo que encontramos dificuldades em aceitar como demonstrado na *Estética*. A refutação do *idealismo dogmático* e a afirmação da tese basilar do idealismo alemão supõem como solucionadas as tarefas colocadas na *Estética* (A369;A491;B519).

O que ocorreria caso não aceitássemos, conforme a argumentação acima, a posição kantiana nas *exposições* dos *conceitos* de espaço e tempo, na *Estética*? Primeiramente, seríamos levados a repor o problema entre *sensação* e *intuição empírica* e, no mínimo, a uma resignificação restritiva da noção de *intuição pura*. De fato, teríamos que postular uma separação entre a priori e puro (ideal). Até poderíamos conceder a existência de representações a priori, mas não puras, pois não teríamos como saber se haveria ou não uma concordância entre aquilo que está em nós e aquilo que supostamente existiria de forma independente de nossa faculdade de intuição. Não podendo afirmar a origem pura de uma parte de nosso saber, tampouco poderíamos afirmar que ela teria uma origem empírica, isso sendo, igualmente, apenas possível; possibilidade, desta vez, objetiva. O ceticismo, então, deveria ser considerado como uma possibilidade ainda viva. Depois, uma reinterpretação do estatuto da geometria e da física, pois suas proposições (*definições*, *axiomas*, etc) poderiam ser analíticas ou sintéticas a posteriori. Por último, seria preciso recolocar o problema da relação entre *matéria*, *sensação* e *intuição* em novos termos e, assim, repensar aquilo sobre o que ainda não nos debruçamos, a saber, o *problema da afecção*. Tudo isso respingaria, claro, na filosofia do autor de *O mundo*. Na verdade, já acarreta uma série de dificuldades na

condução de sua teoria da representação por um caminho isento de oscilações e ambiguidades. Como antecipamos ao final da primeira parte deste trabalho e voltaremos a discutir, o *problema da afecção* e a relação entre *Representação* e *Vontade*, bem como a sutil e fundamental distinção entre **ser** objetivo e subjetivo das coisas e as **considerações** ou **pontos de vista** objetivo e subjetivo acerca das mesmas irá provocar consideráveis dificuldades à filosofia de Schopenhauer.

Seja como for, parece-nos correto pensar que Kant: 1) não aceitava a confusão entre geometria (saber *por construção* de conceitos a partir de intuições puras e a priori) e filosofia (saber *por* conceitos), pois esta tornar-se-ia dogmática (A713,B741); 2) não aceitava a fundamentação da ciência newtoniana pela metafísica de Leibniz, devido à incompatibilidade entre a *tese do contínuo* deste último e sua (Kant) interpretação do significado da geometria euclidiana e, assim, da matematização newtoniana do saber acerca da Natureza, conforme a *Dissertação* de 1770 e *Prolegômenos*; 3) tinha como objetivo resguardar a verdade da geometria e da física newtoniana das interpretações dogmáticas e céticas oriundas quer da metafísica leibniziana quer do naturalismo (ou ceticismo) de Hume; 4) tinha como objetivo maior a explicitação dos verdadeiros e profundos motivos das *antinomias* da *razão pura*, não para promover uma despedida crítica da razão, mas para encontrar o lugar próprio da crença e estabelecer os limites territoriais do legítimo uso da razão pura; 5) teria, para tanto, na *Crítica*, já desde a *Estética*, que derivar a *aprioridade* das intuições espaço-temporais a partir de uma necessidade meramente subjetiva e, desta aprioridade subjetivamente mediada, chegar à *tese da idealidade* de semelhantes intuições (agora, puras); 6) somente assim, poderia ele, por um lado, mostrar que somente intuímos fenômenos e, por outro, como consequência, postular a *incognoscibilidade* das *coisas em si mesmas*; 7) tudo isso realizado, então, pelo menos a geometria euclidiana já teria a justificação de sua possibilidade; cabendo à *Lógica* a demonstração da validação objetiva do conhecimento humano em sua articulação intuitivo-conceitual.

Ora, como acreditamos ter apontado, mesmo que por meio de uma exposição deveras resumida para a importância do tema, pelo menos segundo os intérpretes da filosofia kantiana, Kant: 1) *expõe*, na *Estética*, a *tese da aprioridade* de modo problemático porque a deriva de uma necessidade meramente subjetiva; 2) que ele passa da aprioridade para a *idealidade* das representações espaço-temporais, as quais, de a priori - para nós, seres finitos - passam a ser, já que derivadas da subjetividade, ideais, isto é, transcendentais; 3) o que irá implicar: a) que as representações do espaço e do tempo devem ser consideradas como intuições puras, ou seja, formas das intuições empíricas e b) portanto, que toda a matéria da intuição resulta da

sensação (intuição empírica?); 4) pode então derivar, na *Estética transcendental*, a tese básica do idealismo transcendental: que espaço e tempo são *realidades empíricas* e *idealidades transcendentais* e, desta forma, que somente intuímos fenômenos, não as coisas em si mesmas.

Vê-se, assim pensamos, que a demonstração da *aprioridade* do espaço e do tempo é fundamental para a validação da tese da *idealidade* transcendental dos mesmos. Não basta mostrar, para justificar as pretensões kantianas, que espaço e tempo são condições subjetivas de possibilidade das representações humanas de objetos externos, seria ainda preciso demonstrar que os mesmos não são meramente uma condição de nossa faculdade cognitiva, uma limitação onto-antropológica provocada por nossa finitude, mas que são condições necessárias e universais que, como tais, impediriam que se pensasse, sem contradição, as próprias coisas como espaço-temporalmente determinadas. Em uma palavra: não se trata apenas da impossibilidade humana de perceber objetos fora do espaço, mas de mostrar, igualmente, o absurdo ou auto-contradição em que se chegaria caso pensássemos espaço e tempo como propriedade das coisas mesmas. Acreditamos, como indicamos, que podemos pensar, sim, sem contradição, as coisas sob esta última condição, mesmo que não mais possamos pensá-las sob a dupla diferenciação de fenômenos e coisas em si, que a *Crítica* as impôs.

Uma outra via pela qual se poderia abordar este problema consistiria em nos aproximarmos da distinção entre fenômeno e coisa em si - a partir das discussões sobre as noções de espaço, tempo e matéria suscitadas pelo confronto entre as interpretações kantianas da geometria euclidiana, da física newtoniana e da metafísica leibniziana - pela estrada da *Dissertação* e dos *Prolegómenos*, a qual, acreditamos, nos arrastaria para muito longe do nosso tema.

Como vimos no primeiro capítulo, Schopenhauer explicava a maioria dos erros de Kant, do ponto de vista teórico, não psicológico, pelo fato deste não ter diferenciado, rigorosamente, intuição e conceito, saber intuitivo e saber abstrato, etc. Isto, por sua vez, assentava-se tanto nas ambiguidades presentes nas noções de *sensação*, *intuição*, *impressão*, *percepção*, *matéria* (*Estética transcendental*), como na insistência, sobretudo a partir da segunda edição da *Crítica* (1787), de que “o empírico da intuição é *dado de fora* (*außen gegeben*)”³⁵⁵; de que o objeto nos é dado, etc. Concordamos plenamente com o autor de *O mundo* e, para sermos honestos, temos que ir um pouco além. Tais ambiguidades e hesitações

³⁵⁵ Cf., *SW* I, p. 591.

kantianas não apenas acarretam uma dificuldade na distinção entre saber intuitivo e conceitual mas, antes disso, erguem barreiras para se pensar, claramente, o verdadeiro papel da *afecção* e, com esta, da *matéria* no *idealismo transcendental* kantiano. Os problemas em torno do conceito de *matéria* na obra de Schopenhauer têm sua filiação, assim nos parece, muito mais ancorada na filosofia transcendental kantiana que na obra de autores realistas, mas não apenas. Acreditamos que semelhantes problemas devem, não obstante, ser investigados na árvore, de cujo tronco parte, como um galho, a filosofia schopenhaueriana³⁵⁶.

Kant afirma que os objetos *têm que poder* ser-nos dados, que nos afetar de uma certa maneira, para podermos intuí-los, relacionarmos-nos com eles imediatamente. Diz que temos uma faculdade (sensibilidade) pela qual podemos receber representações (afecções) graças a uma modificação operada pelos objetos, os quais afetam e modificam o espírito (*Gemüt*) de uma certa maneira. O importante aqui é que esta afecção ou modificação da sensibilidade forneceria como que a *ocasião* para que o aparato da sensibilidade (intuições puras) tornasse possível a recepção do material fornecido pela sensação a partir de intuições. Resumindo: o objeto nos é dado, afeta a sensibilidade provocando um certo efeito (sensação), com isso torna possível a recepção espaço-temporal do conteúdo de semelhante sensação por meio de intuições puras concebidas como condições das intuições empíricas, com as quais nos relacionamos, imediatamente, com aquele objeto dado. Não acreditamos estar distorcendo ou sendo desonestos com os dois primeiros parágrafos da *Estética transcendental* kantiana. O fato é que nos parece nítida a dificuldade de compreender o que Kant afirma nestas passagens introdutórias, pois nem a relação imediata das intuições aos objetos, nem a suposta passividade da sensibilidade, nem o sentido transcendental de *matéria* parecem isentos de problemas, pelo menos para nós.

Suponhamos, no entanto, que nem este começo da *Estética* nem as dificuldades encontradas nas *exposições metafísica e transcendental* dos *conceitos* de espaço e tempo sejam problemáticos como vimos apresentando. Passemos em revisão as conclusões (*Schlüsse*) extraídas por Kant logo após a sua *exposição* do espaço na *Estética transcendental*,

³⁵⁶ Na verdade, como veremos em breve e aqui antecipamos, todo o problema, a nosso ver, decorre da distinção schopenhaueriana entre *ser* subjetivo e objetivo e *consideração* subjetiva e objetiva. Para ele, *ser* subjetivo é sinônimo de *coisa em si*, de *Vontade*; enquanto o *ser* objetivo de algo é a verdade objetiva, a objetividade de algo na consciência de um sujeito. As *considerações* subjetiva e objetiva são apenas, epistemologicamente, os *pontos de vista* adotados sobre o sujeito ou sobre o objeto. Ora, semelhante distinção sugere uma espécie de dois tipos, por assim dizer, de *ontologia*, em Schopenhauer: uma articulada com a epistemologia do idealismo transcendental (o *ser* objetivo depende da constituição do objeto pelo sujeito; a ontologia atrelada à epistemologia); e outra independente dela, uma vez que o *ser* subjetivo de algo independe da relação com o sujeito. Haveria como que uma *ontologia transcendental* e uma *ontologia metafísica* operando por trás das distinções schopenhauerianas entre as tomadas do mundo como (*als*) Representação e como (*als*) Vontade. Evidentemente, voltaremos a isso.

e vejamos se lá poderemos encontrar esclarecimentos ulteriores capazes de dissolver as ambiguidades na forma de *exposição* e de argumentação até então desenvolvidas.

A primeira coisa que chama a atenção é o fato de ser a primeira vez, na *Estética transcendental* - não na *Crítica* (referência no *Prefácio* de 1787, como mostramos) - que Kant se refere às *coisas em si*. A dificuldade em que nos encontrávamos aumenta, então, logo de saída, pois Kant inicia afirmando que: “O espaço não representa qualquer propriedade (*Eigenschaft*) das coisas em si (*Ding an sich*), nem tais coisas em suas relações recíprocas”(A26;B42). Em uma palavra: deve-se inferir do que foi exposto sobre o espaço a tese da não-espacialidade das coisas em si. Problema: por que do fato de estarmos impossibilitados de intuir objetos fora do espaço (assim como o não-espaço) devemos concluir que os objetos, em si mesmos, são não-espaciais? Poderiam ser espaciais mas não tridimensionais; poderia ser que nossa maneira de percebê-los fosse idêntica à constituição deles mesmos; também poderia ser que as coisas em si fossem um ente de razão, uma invenção meramente semântica, etc. Enfim, haveria algumas hipóteses não auto-contraditórias nem absurdas. Mas isso não é tudo, pois da *idealidade* do espaço, Kant sugere a *incognoscibilidade* das coisas em si (A26;A42).

A dificuldade aparece porque ele não se limita a dizer: “Somente (*nur*) assim, do ponto de vista do homem (*aus dem Standpunkte eines Menschen*), podemos falar do espaço, de seres extensos” (A27;B43). Isto não parece ser suficiente para ele, pois afirma, além da citação acima (A26;B42), que:

O espaço não é outra coisa que (*ist nichts anders, als nur*) a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva (*subjektive Bedingung*) da sensibilidade, única que permite a intuição externa”(A26;B42) (*Grifo nosso*).

Como saber se ele, *espaço*, não poderia *ser mais*? Que ele seja semelhante forma, aceita-se, mas que *ele não possa ser mais*, somente se poderia conceder se se acrescentasse à expressão, que traduzimos por “não é outra coisa que a forma”, a expressão: “não *pode ser mais* do que a forma *sob pena da tese fundamental do idealismo transcendental sofrer sérios abalos*”. Se todo conhecimento começa com a experiência (*sensação, impressão, intuição*) e esta é possível graças às intuições puras e a priori do espaço e do tempo, condições subjetivas de toda e qualquer intuição empírica de fenômenos, então, coisas em si são incognoscíveis porque não-espaciais. Como a forma de todos os fenômenos *deve poder ser* encontrada antes, lógico-epistemicamente, no sujeito da percepção e, como possuímos apenas as formas da

perceptibilidade de fenômenos, então *coisas em si* são, por nós, imperceptíveis; portanto, incognoscíveis (A26;B42). Assim, em vez de afirmar que somente conhecemos as coisas que podem entrar numa certa relação conosco, Kant parece ir além e sugerir que as coisas, fora desta relação, seriam completamente diferentes daquilo que são enquanto submetidas às nossas formas de cognição das mesmas; daí elas serem não-espaciais, eternas (atemporais), livres, etc.

Ora, para serem intuídas, não basta que as coisas conformem-se à maneira de recepção da sensibilidade, que as intui no espaço e no tempo; é preciso que elas possam ser dadas na sensação “como efeito de um objeto”(B34) sobre a nossa faculdade de representação sensível, ou seja, é necessário que objetos possam afetar, de um certo modo, a sensibilidade, pois sem algum tipo de ação do objeto sobre nossa capacidade representativa, não teríamos afecção, logo não existiria sensação nem *ocasião* para que uma intuição pudesse referir-se, imediatamente, a objetos. Mesmo que aceitemos que não são coisas em si que causam em nós afecções, que os objetos, ao serem recebidos, já os são mediante as formas puras e a priori da sensibilidade, mesmo assim, o objeto deve poder despertar alguma reação em nossa faculdade receptiva, sob pena de não termos nem esta *ocasião* (nós estamos chamando assim) para a recepção transcendental. Em resumo: se a intuição não pode ser, de algum modo, o efeito de um objeto sobre a nossa sensibilidade, pelo menos a sensação o é e tem de ser, sob pena da intuição não poder existir; ora, a intuição existe, portanto...

Vê-se, assim, que pelo menos da maneira como a noção de sensação é apresentada no início da *Estética transcendental*, o problema da causalidade da afecção é um problema real. Na primeira edição da *Crítica* (1781) Kant reconhece, claramente, o problema - na controvérsia com Eberhard, por exemplo, isto fica bastante claro - e sobre ele se posiciona na discussão acerca do *paralogismo da idealidade* (sintomático?). Diz ele que:

pode-se (*kann man*), sem dúvida, admitir que *alguma coisa* (*etwas*) que pode estar fora de nós (*außer uns sein mag*) no sentido transcendental (*im transszendentalen Verstande*), seja a causa (*Ursache*) das nossas intuições externas (*äußeren Anschauungen*); mas essa *alguma coisa* não é o objeto (*Gegenstand*) que compreendemos ao falar das *representações da matéria* (*Vorstellungen der Materie*) e das coisas corporais (*körperlicher Dinge*); estas são meros fenômenos (*leidiglich Erscheinungen*), isto é, simples modos de representação (*bloße Vorstellungsarten*)...”(A373)Grifo nosso.

A solução seria, como sempre, distinguir objeto empírico (simples fenômeno) de objeto transcendental (*transszendentale Objekt*) (A46); ou melhor, mesmo que Kant fale de objeto empírico e transcendental, *objeto no sentido empírico e objeto no sentido*

transcendental, isto resolveria a questão? Sim, se se pudesse precisar, sem ambiguidade, a noção de objeto transcendental (também na primeira edição, de 1781: *transzendente Gegenstand*), mas este, conforme as palavras de Kant: “é-nos igualmente desconhecido (*gleich unbekannt*), quer se trate da intuição interna, quer da externa”(A373). Enfim, poder-se-ia continuar seguindo o fio da exposição e da argumentação kantianas que, ainda assim, se conseguiria saber muito pouco, ou quase nada, sobre este objeto transcendental (*transzendente Objekt*),

que jaz na base (*Grunde liegt*) dos fenômenos externos (*äußeren Erscheinungen*), tanto como aquele que serve de fundamento à intuição interna, [e que] não é, em si, nem matéria (*Materie*) nem um ser pensante, mas um *fundamento* - que *nos é desconhecido* (*ein uns unbekannter Grund*) - dos fenômenos que nos fornecem o conceito empírico, tanto da primeira como da segunda espécie”(A380) (*Grifo nosso*).

Kant parece reconhecer a equivocidade, segundo ele inevitável, da expressão *fora de nós* (A373), pois esta sugere, por um lado, a existência de algo como uma coisa em si; por outro, a existência de alguma coisa que existe em relação a nós como fenômeno. Disso decorreria a necessidade da distinção. Mas, como diz Kant, a ambiguidade é inevitável. Se objetos empíricos podem existir independentemente de nós mas não das condições formais de nossa sensibilidade; e se objetos, transcendentalmente considerados, estariam isentos de tais condições, então a ambiguidade é insuperável. Acompanhemos Kant:

A sensação (*Empfindung*) é, portanto, aquilo que designa uma realidade (*Wirklichkeit*) no espaço ou no tempo, conforme reporte-se a uma ou outra espécie de intuição sensível. Uma vez que *é dada* (*gegeben*) a sensação (que, se aplicada a um *objeto em geral* (**Gegenstand überhaupt**), sem o determinar (*bestimmen*), designa-se por percepção (*Wahrnehmung*)) pode-se,..., figurar na imaginação (*Einbildung*) muito objeto (*Gegenstand*) que fora desta faculdade não tem nenhum lugar empírico (*empirische Stelle*) no espaço ou no tempo”(A374) (*Grifo nosso*).

Note que não é apenas na segunda edição (1787), como pretende Schopenhauer, que o problema acerca daquilo que *tem que ser dado* aparece, assim como a dificuldade em saber o que seria um *objeto em geral* é tão grande quanto a de saber o que quer dizer *causalidade in abstracto* para Schopenhauer. Dizer que objeto em geral, sem determinação pela sensibilidade (mas esta não é apenas receptiva?), é percepção; e que objeto determinado é fenômeno, não ajuda muito porque o problema estaria na elucidação da maneira pela qual um certo objeto transcendental poderia afetar (causalmente?) a nossa faculdade representativa fornecendo,

com isso, a *ocasião* para que esta determine o objeto em geral como objeto empírico. De qualquer forma, esta ambiguidade em torno da significação da noção de afecção reaparecerá na filosofia de Schopenhauer.

Seja como for, o que está dito na *Estética transcendental* é que “o objeto indeterminado (*unbestimmte Gegenstand*) de uma intuição empírica (*empirischen Anschauung*) chama-se fenômeno (*Erscheinung*)”(B34). Portanto, se temos o correlato objetivo (fenômeno, matéria) da intuição empírica, faltaria o correlato objetivo da sensação. A matéria? Segundo Kant, esta é aquilo “que, no fenômeno, corresponde à sensação”(Idem). Mas como o correlato objetivo da sensação (subjetiva) poderia ser a matéria, se a sensação é “o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa” (Idem) e se tal objeto (transcendental?) jamais poderia ser um fenômeno, pois assim identificar-se-iam sensação e intuição empírica? A matéria (*Materie*), aliás, é chamada de *sensação em geral* (*Empfindung überhaupt*) (B60); de *substância* (*Substanz*) e substância mesma (*Substanz selbst*)(A185,636;B664); de *substantia phaenomenon* (A277;B333); de *mero fenômeno externo* (*bloß äußere Erscheinung*) (A359;370); de *extensão impenetrável* (*undurchdringliche Ausdehnung*) (A398) e de

uma simples forma (*bloße Form*) ou um certo modo de representação (*eine gewisse Vorstellungsart*) de um *objeto desconhecido* (*eines unbekannten Gegenstandes*), formado por aquela intuição que designamos por sentido externo. [Que] deve, portanto, haver certamente algo fora de nós (*mag also wohl etwas außer uns sein*) a que corresponde este *fenômeno que chamamos matéria* (*Erscheinung, welche wir Materie nennen*). Porém, na qualidade de *fenômeno*, não esta fora de nós (*ist nicht außser uns*), mas simplesmente em nós, como um pensamento (*sondern lediglich als ein Gedanke in uns*), se bem que este pensamento o represente (*vorstellt*), pelo (*durch*) chamado sentido externo, como (*als*) situado fora de nós. Assim, a matéria (*Materie*) não significa (*bedeutet*) uma espécie de substância tão inteiramente diferente e heterogênea ao objeto (*Gegenstand*) do sentido interno (*alma*), mas somente fenômenos sem conformidade com os seus objetos...”(A385) (Grifo nosso).

Vê-se, aqui, não apenas a complexidade do problema como uma clara antecipação das caracterizações schopenhauerianas acerca da noção de matéria, sobretudo quando ficamos sabendo, por Kant, que esta não se encontra *fora* de nós, mas pode ser concebida como algo *no* pensamento. Para Schopenhauer, como veremos, uma das formulações da matéria é que ela é algo *acrescentado pelo pensamento* (*hinzugedacht*) como aquilo que é idêntico em todas as coisas.

Em todo caso, apesar das dificuldades acerca do papel da matéria na *Estética transcendental* e na *Crítica* como um todo, parece permanecer certo, para Kant, que:

aquilo que é o objeto verdadeiro (*wahre Gegenstand*) (transcendental; *transzendente*) dos nossos sentidos externos não pode ser a causa (*Ursache*) daquelas representações (*Vorstellungen*) (fenômenos, *Erscheinungen*) que compreendemos (*verstehen*) pelo nome de matéria (*Materie*)(A390);

Ou ainda que: “o único conceito (*einzigste Begriff*) que representa (*vorstellt*) a priori este conteúdo empírico dos fenômenos (*empirischen Gehalt der Erscheinungen*) é o conceito de coisa em geral (*Dinges überhaupt*)...”(A720;B748) (Grifo nosso).

Como se pode constatar, se há uma causa de nossas sensações, esta deveria chamar-se coisa em geral, objeto em geral ou objeto transcendental mas não matéria, pois esta parece dever ser associada à noção de fenômeno ou, em alguns casos, de substância. Claro que isto não poderia evitar a pergunta: coisa em geral, objeto em geral, objeto transcendental são expressões sinônimas de coisas em si? Coisas em si, enquanto coisas em geral - representação a priori do conteúdo dos fenômenos - causariam as sensações? Enfim, restaria por saber se tudo isso se compatibilizaria bem com a tese da incognoscibilidade das coisas em si, pois Kant afirma em várias passagens a existência desta suposta coisa e, ao mesmo tempo, sua incognoscibilidade. Como afirmar que uma coisa em geral incognoscível seria a causa das sensações mas não das intuições empíricas, uma vez que estas dirigem-se a fenômenos, cuja matéria é o correlato objetivo da intuição (subjetiva)? Um objeto em geral provoca a sensação mas a sensibilidade, ao modificar-se em resposta a essa afecção, molda espácio-temporalmente o conteúdo da sensação como matéria do fenômeno por meio de suas formas a priori? Acreditamos que é isso mesmo o que acontece. O problema é que isto não impede que se ponha, de direito, a pergunta pelo conteúdo da sensação e por sua causa. Como parece que em relação à coisa em si nada se pode afirmar de preciso, mas se insiste em dizer que ela deve existir e que é incognoscível, então a dificuldade é sempre reposta. Sabemos, com Jacobi, que não podemos admitir uma afecção causal da sensação e pretendermos permanecer em território crítico; mas, por outro lado, caso não a postulamos, como dizer até mesmo que ela é incognoscível?

Sabemos que a resposta, já tradicional, da maioria dos comentadores da filosofia de Kant é, por um lado, sempre distinguir os estatutos empírico e transcendental das análises o que, segundo eles, atenuaria as contradições, ambivalências e indecisões supostamente

presentes na *Crítica*, por outro lado, enfatizar o caráter tão somente negativo da noção de coisa em si.

Sem que possamos entrar em uma discussão mais detalhada aqui, gostaríamos apenas de reforçar que: a) tanto em 1781 quanto em 1787, Kant afirma que *alguma coisa* tem que *nos ser dada*, sem o que não haveria afecção, impressão (A1)/sensação (B1) que pudesse servir como ocasião para a “formatação” das intuições empíricas a partir da recepção da sensibilidade, por meio de suas formas a priori; b) que este algo dado nos afeta e provoca em nós sensações; c) que estas não se referem, imediatamente, aos objetos mas que, *por meio delas* (B34), as intuições referem-se, imediatamente, aos objetos; d) que, portanto, sabemos que este *algo* existe, afeta, provoca ou causa afecções em nós e, não obstante, porque nossas formas de percepção não são capazes de afigurá-lo, esta *coisa em si*, *objeto em geral*, *coisa em geral* ou *objeto transcendental* é totalmente incognoscível, mesmo que real (BXX) e pensável (BXXVII). Mais surpreendente, apesar de tudo, este algo é: 1) responsável pelo saldo positivo da *Crítica da razão pura* (BXXV-XXX); 2) e que o *uso puro prático da razão*, que deverá servir de fio condutor na solução das inevitáveis antinomias (não antitética) da *razão em seu uso teórico*, pressupõe, como uma espécie de ponto mágico de encruzilhada, a noção de *coisa em si*. Afinal, é porque:

A esperança (*Hoffen*) leva, por fim, à conclusão (*Schluß*) que *alguma coisa é* (*daß etwas sei*) (que determina o fim último; *letzten Zweck bestimmt*), *porque alguma coisa deve acontecer* (*weil etwas geschehen soll*); o saber, à conclusão que *alguma coisa é* (*daß etwas sei*) (que age como causa suprema; *was als oberst Ursache wirkt*) *porque alguma coisa acontece* (*weil etwas geschiet*)(A806;B834) (*Grifo nosso*)

que se pode pensar uma resposta satisfatória à pergunta: “se eu faço o que devo fazer, que me é permitido esperar?”(*Idem*)³⁵⁷.

Pensamos que poder-se-ia ler a afirmação kantiana da seguinte maneira: como a esperança nos diz que alguma coisa é - *em si* - porque alguma coisa deve acontecer; e o saber nos diz que alguma coisa é - *em si* - porque alguma coisa acontece, então aquilo que é - *em si* - estaria, exatamente, no ponto de encontro entre a ordem prática e a teórica e, portanto, deveria ser encarado tanto como a condição da validação da lei moral quanto da justificação de uma esperança, condicionada à realização da lei moral, de felicidade (*Glückseligkeit*), etc. O fato de que alguma é - *em si* - estaria no cruzamento de que alguma coisa *acontece* e de que

³⁵⁷ Sobre as três perguntas kantianas pelo que se pode saber, o que se deve fazer e pelo que seria legítimo esperar caso se soubesse o que se pode, e se fizesse o que se deve, cf. tb., *Log.* AK25, in: *Manual dos cursos de lógica geral*, op.cit., p.53.

alguma coisa *deve acontecer*. Seria *como se*, apesar de não conhecermos isso que *é*, pudéssemos pensá-lo como fundamento tanto de um *acontecer* quanto de um *dever* e que, se não podemos demonstrá-lo como fundamento daquele *acontecer* - *Crítica* impede - podemos, por um lado, não apenas postulá-lo como condição fundamental deste *dever* mas, o que seria melhor ainda, utilizar esta última ordem de argumentação como *fio condutor* para solucionar problemas insolúveis existentes na primeira (âmbito da *Teoria*).

Assim é que a noção de *em si* parece fundamental, não apenas para a formulação da tese basilar do *idealismo transcendental*, mas também para a construção do projeto de uma metafísica futura. Se na *Crítica* seu papel conduz a uma negatividade, isto somente será assim se se insistir em uma filosofia do desespero (des-esperança). De fato, nada impediria que alguém - como Schopenhauer - descartasse a pergunta: “se eu faço o que devo fazer, que me é permitido esperar?” formulada acima. Realmente, para uma filosofia em que nada *se deve*, então toda esperança seria vã, talvez inutilmente otimista, segundo Schopenhauer. Mas, então, para que *em si*? Se o *em si* não for o nó que torna possível, após a negatividade da primeira *Crítica*, a manutenção da crença em um Deus bom e a esperança em uma vida após a morte, então para que insistir na pensabilidade de alguma coisa que *é* porque alguma coisa *acontece* e *deve acontecer*? Se se elimina o postulado do *dever*, que exige o pensar prático, e fica-se apenas com aquele do *acontecer*; se se pretende construir uma filosofia, não *a partir de* conceitos, mas tão somente exposta *em* conceitos, como é o caso de Schopenhauer, então porque seria ainda preciso refazer os passos de Kant na *terceira antinomia* e colher a idéia de um *em si* pensado como *Liberdade* e como *Vontade*?

A *Crítica* não parece proibir tanto a noção de um *em si* quanto a tentativa de construir uma moral do dever e uma filosofia da esperança fundadas numa idéia equivocada e perniciosa do mesmo. O problema não seria tanto o *em si* - como tal - mas encontrar o verdadeiro lugar para a crença (BXXX); o que somente seria possível, segundo Kant, caso não se tomasse *coisas em si* por *fenômenos*. Mesmo se desprezássemos a segunda edição da *Crítica*, como queria Schopenhauer, os resultados da primeira em nada modificariam, não apenas o predomínio da ordem prática sobre a teórica como, o que é mais importante, o fato de que sem tal predomínio, pensado à maneira kantiana, não se compreende como se poderia, após a *Crítica da razão pura*, pretender salvar, filosoficamente, a credulidade. Afinal, para Kant, o importante é não apenas o predomínio da ordem moral sobre o conhecimento da natureza, mas a intocabilidade da última morada de Deus: a *razão* (pura) e sua cicatriz no coração humano.

Portanto, por mais que se queira, por meio de distinções de aspectos, negar a existência de *coisas em si* na primeira *Crítica*, ou mesmo eliminar o problema da afecção, acreditamos que a noção de *em si* deve ser pensada como condição da tese fundamental do idealismo transcendental - a qual pressupõe a incognoscibilidade de coisas em si - e do estabelecimento do verdadeiro lugar para a crença em um Deus bom e da legitimidade de uma esperança na felicidade e na vida após a morte, quando se age conforme o dever.

O que nos parece fundamental é que, já na *Crítica da razão pura*, seu humor final tornava possível pressentir o fio condutor (*Leitfaden*) que se deveria seguir para realizar a passagem (*Übergang*) da teoria para a moralidade, da natureza para a liberdade. Este fio é indicado a partir daquela interrogação que é ao mesmo tempo teórica e prática, a saber, a pergunta por aquilo que se poderia, legitimamente, esperar, caso as condições da ação moral fossem satisfeitas. Nesta pergunta, segundo Kant, parece anunciar-se grandes perspectivas, pois para ele a esperança estaria para a felicidade na ordem prática e para a lei moral, como o saber e a lei natural estão para a *teoria* acerca da natureza (A806;B834). Por isso é que a assunção de que alguma coisa *é* porque alguma coisa *deve* acontecer poderia articular-se com o pensamento de que alguma coisa *é* porque alguma coisa *acontece*. O fato da segunda interrogação: o que devo fazer? (A805;B833), não poder ser objeto da *Crítica da razão pura*, enquanto questão moral (não-teórica), indica que a solução para a transição deveria ser buscada a partir de uma questão que fosse, ao mesmo tempo, teórica e prática, isto é, uma interrogação que, sabemos, somente será posta na terceira *Crítica*, sobre a faculdade de juízo (*Urteilkraft*).

Isto implica que a restrição imposta pela *Crítica* e pela tese do *idealismo transcendental*: conhecimento somente de fenômenos e incognoscibilidade de coisas em si, não impede o uso da razão para além da possibilidade da experiência, mas tão somente a tentativa de agregar a tal uso uma pretensão de *objetividade*³⁵⁸. Em uma palavra: não impõe que se considere o *em si* como uma fantasmagoria ou um delírio da razão. Trata-se não apenas de encontrar lugar para a crença como uma mera possibilidade, como uma não-impossibilidade; pelo contrário, o que parece antecipar-se na citação acima é algo muito mais importante, é algo que dirá respeito ao próprio “sistema” kantiano, à *arquitetônica* mesma gestada e construída mediante o *projeto crítico* do filósofo de Königsberg. Assim, se não houvesse a terceira interrogação (esperança entre moralidade e natureza) como operar a

³⁵⁸ Claro que se pode falar de objetividade também no âmbito da razão prática, mas nunca, primeira *Crítica* impede, no sentido de conhecimento válido de objetos de experiências possíveis. Sobre o sentido de objetividade prática na obra kantiana, cf., F. Costa Matos, *Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant*, São Paulo, am, 2009.

transição entre determinação (necessidade) e liberdade? Como fazer a passagem da teoria à prática sem encontrar um vaso comunicante, uma via teórico-prática, justamente aberta pela investigação acerca da teleologia na terceira *Crítica*? A *Crítica da razão pura* não apenas restringe o uso teórico da razão e abre a possibilidade de uma metafísica futura prática mas, *neste e por este mesmo movimento*, ainda indica por onde dever-se-ia investigar a possibilidade desta última, justamente na pergunta por aquilo que se deverá entender por *fim*, para que entre moralidade e natureza não haja in-compossibilidade. Não basta, portanto, a Kant, mostrar que Deus, liberdade e esperança numa vida futura não podem ser objetos de teoria; não é suficiente ainda mostrar que se pode pensá-los sem contradição como *postulados* e *condições* da moralidade das ações humanas, é preciso ainda mostrar e justificar a possibilidade de se encontrar uma *analogia* (*Crítica da faculdade do juízo*) entre as *Idéias da razão* e as *leis naturais*, entre natureza e liberdade: é preciso poder justificar a *teologia moral*, não apenas a possibilidade de uma *metafísica dos costumes*.

Pode-se ver, então, que a intenção fundamental de Kant não reside, nem de longe, na discussão acerca das condições de possibilidade do conhecimento humano. Claro que isso é importante enquanto fundamento para a consecução do projeto crítico, mas está distante de ser o mais relevante.

A primeira *Crítica*, sem a segunda, seria totalmente negativa (Schopenhauer que o diga); as duas primeiras, sem a terceira, seriam duas belas paisagens separadas por um abismo incomensurável (*unübersehbare Kluft*),³⁵⁹ sem uma ponte que as ligasse. Ora, sem a noção de *coisa em si*, como a *Crítica da razão pura* continuaria de pé?; e, sem tal noção, como postular uma liberdade?; mas, sem postular que algo *é*, poder-se-ia conceber uma *teologia moral* como *passagem* entre aquilo que *é* porque algo *deve acontecer*, e aquilo que *é* porque algo *acontece*? Pensamos que não. Daí a centralidade da noção de *em si* na *arquitetônica* da razão kantiana.

Por outro lado, se se prescinde deste objetivo maior, construir uma *teologia moral*, não apenas uma *metafísica dos costumes*, por que manter a noção de *em si*? Para que distinguir *coisa em si* de *fenômeno*, se não se precisará deste *em si* para realizar nenhuma passagem

³⁵⁹ É assim que Kant se refere, na terceira *Crítica*, à clivagem existente entre o fenômeno e o supra-sensível. Abismo que a teologia teria que descobrir uma maneira de fazer a passagem (*Übergang*) para a comunicação entre os dois lados, mesmo que Jacobi já se levantasse, após a publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura*, e dissesse que a síntese a priori kantiana não passava de “um ligar de nada, em nada, através de nada”; ou que a “atitude que sustenta a coisa em si só pode ser a da fé”; ou ainda que, *sem* a distinção entre fenômenos e coisa em si, ele “não podia penetrar no sistema” mas, *com* tal diferenciação, ele “não podia aí permanecer”. Cf., F. H. Jacobi, Estudo introdutório, notas e bibliografia. In.: *Recepção da Crítica da Razão Pura*, op.cit., pp.86-111.

(*Übergang*) entre natureza e moralidade porque, justamente, *Representação* e *Vontade* são *toto genere* diferentes? Se o *em si*, no fundo, garante a moralidade e a crença (*teologia moral*); se, no limite, ele sustenta a idéia de *dever* e a legitimidade da *esperança*, então, para uma filosofia como a de Schopenhauer, arredia a todo *dever* e virulenta a todo *esperar*, por que aceitar e incensar o maior mérito da filosofia kantiana: a distinção entre *fenômeno* e *coisa em si*? E por que buscá-lo logo na solução da *terceira antinomia*? Por que não no *Prefácio* de 1787 ou na *Estética transcendental* (somente para ficarmos na primeira *Crítica*)?

Capítulo 4 - De Kant a Schopenhauer: analogia, mistério e limite

4.1 Em busca da *analogia*

Vimos no primeiro capítulo que, conforme Schopenhauer, sua *metafísica da Vontade* deveria ser compreendida como fruto da discussão kantiana acerca da significação, da função e do lugar da noção de *liberdade* numa *filosofia crítica* que entende a totalidade dos fenômenos naturais como submetida à determinação causal. Portanto, o intérprete é convocado a considerar a posição schopenhaueriana no debate alemão sobre a *coisa em si*, a partir da discussão kantiana sobre as *antinomias* da razão pura na *Dialética transcendental*. Caso aceitemos o que Kant afirma nas famosas cartas a Garve e a Herz, conforme anteriormente citadas, de que a primeira *Crítica* teria sido escrita a partir da necessidade de se encontrar uma solução para as inevitáveis antinomias da razão pura, sem com isso incorrer numa nova metafísica nos moldes da tradição, então ver-se-ia que, seguindo Schopenhauer, o problema da conciliação entre necessidade e liberdade, fenômeno e coisa em si, estaria presente no cerne mesmo do projeto crítico, já que presentes no seio da análise kantiana da *terceira antinomia*. Claro, pode-se ler assim a *Crítica da razão pura* e a filosofia de Schopenhauer. Na verdade, essa estratégia é não apenas promissora quanto bastante eficaz para contornar os problemas que levantamos quando tratamos da *Estética transcendental*. O próprio Schopenhauer, talvez, ao vincular sua teoria da Vontade à discussão de Kant sobre a liberdade, na *Dialética*, tenha se sentido dispensado de esmiuçar a posição kantiana a respeito da *aprioridade*, *idealidade*, distinção entre *fenômeno* e *coisa em si* e, finalmente, a *incognoscibilidade* desta última. Seja como for, semelhante posição pode velar certos pressupostos relevantes na leitura de ambos os pensadores.

Como já deve ter ficado claro durante nossa exposição sobre os *Prefácios*, *Introdução* e *Estética* da primeira *Crítica*, acreditamos que o interesse fundamental de Kant com a mesma está na construção de um movimento de pensamento no qual se pudesse articular, metodologicamente, *em um mesmo movimento*, uma supressão e uma construção; uma negação e uma afirmação. Quando ele afirma que teve (*mußte*) que suprimir (*aufheben*) o saber para encontrar lugar (*Platz zu bekommen*) para a crença (BXXX), sentimos isso como uma amputação necessária de um membro numa guerra teórica, como um gesto corajoso e

quase heróico, de uma seriedade ímpar mas também reveladora de um certo desespero, para salvar, segundo ele, o mais importante, mesmo que deixando para traz algo muito valioso: aquilo em que se acreditou como possível desde Parmênides, isto é, uma filosofia fundada em simples conceitos, uma metafísica erguida conforme o uso transcendente da razão.

Uma *Crítica* não é uma *Metafísica*, e ninguém mais do que Kant sabia disso; como ele, igualmente, sabia que havia passado o tempo em que uma metafísica poderia ser, séria e rigorosamente, projetada e construída sem a argamassa e os tijolos elaborados na maquinaria *Crítica*. Daí esta ser tomada por ele como um tratado sobre o método (*Traktat von der Methode*; BXXII); nem *sistema* nem *metafísica*, mas investigação acerca dos elementos (uma *Doutrina transcendental dos elementos*!) com os quais se poderá esperar construir, com o resultado da fornalha *crítica*, a Metafísica da Natureza (*Metaphysik der Natur*; BXLIII), prometida e nunca realizada. Portanto, a *Crítica da razão pura*, acreditamos, deve ser fundamentalmente tomada como o autor a concebia, isto é, como uma propedêutica (*Propädeutik*). Mas uma tal propedêutica não é, aqui, apenas uma *introdução*, já que tem como tarefa ineludível cortar, *ao mesmo tempo*, em um movimento bipartido, qualquer pretensão de legitimidade aos dogmatismos antigos e modernos, bem como a rejeição do ceticismo e, mais importante, abrir, rasgar e encontrar o verdadeiro lugar em que a *teologia moral* e, portanto, a credulidade possam sentir-se seguras e, finalmente, sossegadas frente ao avanço da ciência moderna e à insubordinação dos filósofos descrentes.

Disso resulta que conceber a gênese da primeira *Crítica* a partir da posição kantiana sobre as *antinomias* em nada interfere em nossa leitura, uma vez que essa apenas diria que as análises de Kant acerca das *antinomias* - juntamente com alguns outros problemas anteriores inclusive à *Dissertação de 1770* - é que o teriam levado à compreender a necessidade e a possibilidade de um *movimento único* em que dois problemas poderiam vir a ser solucionados. Talvez pudéssemos até mesmo vislumbrar que, se a filosofia de Schopenhauer é tomada por ele como a expressão de um *pensamento único*, a kantiana seria fruto de um *movimento único* de pensamento, conforme descrevemos acima. Deste ponto de vista, a *Crítica* tornaria possível, segundo seu autor, tanto uma *metafísica da natureza* quanto uma dos *costumes*, sem ser nenhuma das duas e, mais importante, encontraria não apenas o lugar para a crença, a esperança e a liberdade, mas o *fio condutor* (A806;B834) que nos levaria da *natureza* a eles; das leis naturais à esperança legítima numa vida após a morte através da descoberta daquilo que *deve (soll)* acontecer porque algo *é (sei)*. Falamos, claro, da *coisa em si*!

Caso nossa leitura tenha interesse, então não basta, para compreender a problemática noção de coisa em si - quer na obra de Kant quer na de Schopenhauer -buscá-la na tematização da liberdade, na *Dialética*. É preciso, como fizemos na primeira metade do capítulo anterior, procurá-la na própria base do empreendimento crítico, no impulso que o põe em movimento; e isto, acreditamos ter realizado mediante a análise dos *Prefácios* (1781, 1787), da *Introdução* e da *Estética* na *Crítica da razão pura*. Porém, como se verá, a metafísica terá sentidos bem diferentes em Kant e Schopenhauer. Investigação da totalidade dos princípios sintéticos a priori, para o primeiro, e Teoria da Vontade/coisa em si, para o segundo.

Podemos então afirmar que, mesmo que possivelmente haja problemas nas teses da aprioridade, da idealidade, da distinção entre fenômenos e coisa em si e da incognoscibilidade desta, na primeira parte da *Crítica da razão pura*, tudo isso talvez possa ser considerado menor, numa visão retrospectiva, frente ao fato de que tal obra, se não inaugura (como pensamos), pelo menos torna viável uma das maiores aventuras de pensamento da modernidade: o *Idealismo Alemão*. Sabemos que, historicamente, a distinção entre fenômenos e coisa em si levou os alemães a porem no centro do debate filosófico a problemática acerca da fundamentação: a partir daquela distinção e da incognoscibilidade da coisa em si, como fundamentar, sistematizar a filosofia transcendental? Desde Reinhold, passando por Schulze e Fichte, a noção de *em si* e a fundação do *projeto crítico* - ou sua rejeição - passam para a ordem do dia. Por outro lado, e isso nos interessa mais de perto, o privilégio da moral e da razão prática, portanto a defesa da existência de uma significação moral do mundo, será, talvez, o específico e o centro de gravidade da filosofia pós-kantiana. Refletir sobre isso poderá nos conduzir a uma resposta às perguntas levantadas ao final do item anterior.

A questão que deixamos em aberto ao final de nosso enfrentamento com a *Crítica da razão pura* foi: se o que levou Kant a repor a *pergunta pelo método*, que de resto inaugura, grosso modo e desde Descartes, a filosofia moderna, foi não apenas o abuso dos dogmáticos mas, sobretudo, o interesse pelo real motivo de semelhantes abusos e, no *mesmo movimento*, a procurar um lugar para a crença, inalcançável pelas objeções da filosofia de até então e pelos resultados da ciência de seu tempo, então ao tentarmos compreender, do ponto de vista de Schopenhauer, semelhante postura, temos que, no mínimo, comparar a posição kantiana frente ao problema com a do autor de *O mundo*.

De saída, a estratégia kantiana deveria soar suspeita a Schopenhauer, já que abrir ou encontrar um lugar filosófico para o *dever* e para a *esperança* estavam longe dos seus interesses. Preocupar-se com a elaboração de um *tratado do método* objetivando a

explicitação dos reais motivos das querelas dogmáticas acerca de Deus, da alma e da totalidade do mundo, colocando no cerne do mesmo uma distinção entre fenômenos e coisa em si - que, segundo Kant, deve ser pensada como pressuposto da solução das antinomias e, *ao mesmo tempo*, como condição da passagem para a moral e para a construção de uma nova teologia - deveria, segundo o autor de *O mundo*, ser igualmente suspeito. Dito claramente, Schopenhauer jamais aceitaria que a noção de *em si* fosse utilizada como operador de comunicação entre teoria e prática, no sentido kantiano; pelo menos, que fosse usada sem prestidigitação. Se o maior mérito da filosofia kantiana foi ter diferenciado fenômenos de coisa em si, dever-se-ia também considerar que esse mérito somente pode ser-lhe conferido, pelo menos segundo Schopenhauer, se essa separação for entendida no sentido de uma distinção *toto genere*. Se a noção de coisa em si kantiana é aporética, conforme Lebrun, ou pelo menos ambígua - substrato incognoscível dos fenômenos e condição da teologia moral -, em Schopenhauer ela não terá ambivalência alguma, ela é a Vontade. Claro, a ambiguidade na noção de coisa em si kantiana talvez reapareça no conceito schopenhaueriano de matéria (*Materie*), mas isto é um outro problema. Antes disso apontar para o conhecido e complexo problema da analogia (*Analogie*) ou passagem (*Übergang*) entre fenômenos e coisa em si, tal distinção deveria impedir que se a tomasse como possibilidade de uma *teologia racional* ou como condição para esperança numa felicidade futura. O relevante é que, para Schopenhauer, pode-se aceitar a distinção kantiana independentemente da função que a mesma ocupa na “catedral gótica” de Königsberg. O fato de Kant ter dito o contrário, expressamente, no *Prefácio* à segunda edição (1787) de sua primeira *Crítica*, não poderia incomodar quem defendia que a verdadeira *Crítica da razão pura* viu a luz do sol em 1781.

Ora, se como acreditamos, a filosofia transcendental de Kant nasce, dentre outras coisas, de um compromisso metafísico fundamental, qual seja o de encontrar lugar para a crença, mesmo cortando na carne a própria possibilidade de um *conhecimento* dos tradicionais objetos da metafísica: Deus, alma e mundo, a filosofia de Schopenhauer nasce da convicção de que o mundo tem uma significação moral e que isso tem que poder ser mostrado a partir do respeitoso silêncio que a obra de Kant deveria ter provocado em todo espírito honesto, acerca de questões transcendentais. Tal silêncio estaria diretamente ligado, segundo Schopenhauer, à correta intelecção da distinção kantiana entre fenômenos e coisa em si.

Como mostramos no primeiro capítulo, quem compreendeu tal separação fez, segundo Schopenhauer, a propedêutica *operação de catarata* e pode começar a filosofar. Articular este maior mérito do filósofo de Königsberg com a intuição fundamental de que o *em si* é a *Vontade*, pode ser considerado o marco zero da filosofia schopenhaueriana. Que os maiores

problemas da filosofia do autor de *O mundo* tenham, igualmente, nascido de ambiguidades e dificuldades oriundas desta distinção, já visíveis no começo da *Crítica da razão pura* - como por exemplo o *problema da afecção*, a ambivalente noção de *matéria*, as enormes dificuldades na significação e legitimidade do *procedimento analógico*, etc - em nada alteram que, segundo pensamos, o impulso fundamental que colocou em movimento a incansável pena de Schopenhauer foi a necessidade de, após a vereda aberta pela filosofia transcendental, mostrar que o verdadeiro nome do *em si* é *Vontade* e que isso garante uma significação moral do mundo de cunho verdadeiramente cristão, isto é, segundo ele, pessimista³⁶⁰. Evidentemente que isso, por si só, não distingue a filosofia de Schopenhauer da de Fichte ou Schelling, por exemplo, as quais também levam a sério a possibilidade de se enxergar um sentido moral no mundo a partir da noção de *em si*.

A favor disto depõem as aberturas do quarto livro de *O mundo* e dos *Complementos* ao mesmo no segundo volume: “A última parte de nossa consideração anuncia (*kündigt...an*) a si mesma como a mais séria de todas (*ernsteste*)...”³⁶¹; nos *Complementos*, é dito que a consideração moral é a mais séria e importante (*wichtigsten*). Portanto, apesar da verdade fundamental (*Grundwahrheit*) de sua filosofia ter sido exposta não em *O mundo* mas, segundo ele mesmo, no ensaio *Sobre a Vontade na natureza*, de forma tal que o que ali se diz dever ser considerado pelo intérprete como a expressão mais correta (*richigeren*) e exata (*genaueren*) do núcleo (*Kernes*) da filosofia schopenhaueriana, pois tal ensaio contém os maiores e importantes avanços (*Schritt*) de seu pensamento³⁶²; nem por isso a sua consideração moral sofre abalos, já que nela e dela não devemos esperar maior clareza e correção, ao contrário, já que nelas se manifesta a tensão entre o que se pode e o que não se pode dizer com sentido unívoco. As investigações e considerações morais serão sempre, apesar de *mais importantes*,

³⁶⁰ Isto aparece em vários momentos da obra schopenhaueriana, mas temos uma sistematização de sua posição quanto à relação entre filosofia e religião, no cap.15 (*Sobre religião*), do segundo volume dos *Parerga*. Cf., *SW*, V.

³⁶¹ Cf., *SW*, I, p.375.

³⁶² Este avanço a que se refere Schopenhauer diz respeito à filosofia kantiana. Se Kant distinguiu fenômeno de coisa em si, Schopenhauer teria pensado e exposto a passagem (*Übergang*), julgada impossível por Kant, do fenômeno à coisa em si. Cf., *SW*, II, cap.18, p.247. Afirmção estranha já que, para o autor de *O mundo*, fenômeno e coisa em si são *toto genere* diferentes. No máximo se poderia, legitimamente, defender a possibilidade de uma *aproximação analógica* entre ambos. Na verdade, Schopenhauer, ao longo da obra, afirma várias vezes a incognoscibilidade, até mesmo ser impensável algo como uma coisa em si e, por outro lado, afirma, como é o caso na página citada acima, que “.... o avanço mais característico (*eigentlichsten*) e importante (*wichtigsten*) de minha filosofia: a passagem (*Übergang*) do fenômeno à coisa em si, que Kant deu (*aufgegeben*) por impossível (*unmöglich*).” Cf., *Idem*. Claro que a incognoscibilidade da coisa em si torna-se compatível com a assunção da mesma como Vontade, a partir do momento em que diferenciamos os sentidos de *coisa em si*: incognoscível, enquanto algo totalmente independente do sujeito; Vontade, em relação à Representação. Voltaremos a este ponto.

menos claras e exatas; tornam mais difícil e não mais fácil a compreensão da metafísica de Schopenhauer.

Em todo caso, colocamos o problema e iremos enfrentá-lo. Como perguntamos acima: para que distinguir coisa em si de fenômeno se não se precisará deste *em si* para realizar nenhuma passagem (*Übergang*) entre natureza e moralidade porque, justamente, *Representação* e *Vontade* são *toto genere* diferentes? Se o *em si*, no fundo, garante a moralidade e a crença (teologia moral) kantianas; se, no limite, sustenta a idéia de dever e a legitimidade da esperança, então, repondo a pergunta: para uma filosofia como a de Schopenhauer, arredia a todo dever e virulenta a todo esperar, por que aceitar e incensar o maior mérito da filosofia kantiana: a distinção entre fenômeno e coisa em si? E por que buscá-lo logo na solução da terceira antinomia? Por que não no *Prefácio* de 1787 ou na *Estética transcendental* (somente para ficarmos na primeira *Crítica*)?

A primeira pista para responder a essa pergunta encontramos naquilo que, para Schopenhauer é absolutamente inegociável, ou seja, a defesa da existência de uma significação moral do mundo. Isto perpassa toda a sua obra como uma convicção fundamental e, segundo ele, teria sua possibilidade de apresentação rigorosa a partir da distinção operada por Kant entre fenômenos e coisa em si. Isso será levado até os *Parerga*³⁶³, obra de maturidade, mesmo considerada menor pelo autor. Outra pista que temos que seguir, esta bem mais complexa, é a negação radical, levada a cabo pelo autor de *O mundo*, de toda tentativa de conceber o *em si* como matéria (*Materie*). Segundo ele, conceber a *Materie* como coisa em si conduziria a filosofia, diretamente, ao realismo e, desse, à sua expressão mais coerente: ao materialismo. O *em si* seria, então, para Schopenhauer, ao mesmo tempo garantia de uma significação moral para o mundo e, no mesmo movimento, por não poder ser concebido como matéria, mas como algo *toto genere* diferente da representação, evitaria o retorno ao realismo pré-crítico e ao materialismo de feição democritiana.

Os problemas oriundos de semelhante posição são: 1) se *Vontade* e *Representação* são *toto genere* diferentes, então como extrair uma significação de “algo” a que, rigorosa e

³⁶³ Cf., *SW*, V, *Parerga*, cap.5 (*Algumas palavras sobre o panteísmo*), § 69, onde Schopenhauer diz que: “Porém, justamente aquela idéia, que o mundo tem somente uma significação física e não moral, constitui o erro mais funesto, nascida da máxima perversidade do espírito (*Aber eben jener Gedanke, daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der heilloseste Irrtum, entsprungen aus der größten Perversität des Geistes*)”; p. 122. Cf., tb., “...a essência interior do mundo não necessita uma objetivação superior para tornar possível sua salvação. Porém a moral é o núcleo ou o baixo fundamental do assunto, por pouco que os simples físicos possam entendê-lo (...*das innere Wesen der Welt jetzt keine höheren Objektivation zur Möglichkeit seiner Erlösung daraus bedarf. Das Moralische ist aber der Kern oder der Grundbaß der Sache, sowenig bloße Physiker dies begreifen mögen*)”; *Parerga*, cap.6 (*Sobre a filosofia e a ciência da natureza*), §85. A defesa desta tese aparece, igualmente, em todo o Livro IV de *O mundo*.

exaustivamente, não temos acesso, e sobre o qual nada de positivo deveríamos poder afirmar? Se a Vontade não tem fundamento nem razão de ser (*Abgrund*); se não pertence à cadeia causal e não está submetida a nenhuma necessidade, já que fora de alcance do princípio de razão suficiente; se não tem finalidade alguma nem quer, ela mesma, coisa nenhuma, então como podemos afirmar que nela, concebida como *em si*, podemos encontrar uma significação moral para o mundo? Este, enquanto expressão e objetivação daquela, não deveria ser melhor compreendido como absurdo³⁶⁴, misterioso, gratuito, etc? Vê-se que o que temos pela frente é o difícil *procedimento analógico*, com o qual Schopenhauer pretende - ao que tudo indica - poder transitar da Representação à Vontade mantendo a incognoscibilidade rigorosa desta última. Em uma palavra: o que vale a analogia entre vontade (como representação) e Vontade?; 2) se a matéria (*Materie*) não é e nem pode ser tomada como o *em-si*, mas como uma *abstração*, como algo acrescentado pelo pensamento (*hinzugedacht*) para o posto de *correlato objetivo da representação* sem, portanto, transpor os limites desta, então como tal noção seria algo mais que uma instância subjetiva ou simples hipótese explicativa para uma teoria do conhecimento que insiste em permanecer fiel ao idealismo transcendental? Como pode a matéria fazer a ponte, ser o ponto de contato entre objetivo e subjetivo e, assim, coroar uma filosofia da representação que pretende objetividade? Vê-se, assim, que este segundo problema, diferentemente do acesso ao *em si* (analogia), levanta a questão de - dispensando o conhecimento deste - como legitimar uma teoria da representação que aceita e parte das mesmas ambiguidades já lançadas à luz pela/na *Estética transcendental* kantiana.

³⁶⁴ Como o faz, brilhantemente, Clément Rosset em seus *Escritos sobre Schopenhauer* e em seu *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, aos quais voltaremos oportunamente. Cf., C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 2001; *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, PUF, 1994.

4.2 Analogia: por uma filosofia do mistério

O procedimento analógico com o qual Schopenhauer pretende legitimar sua tese de que o mundo pode e deve ser considerado segundo dois pontos de vista - Vontade e Representação - e duas considerações para cada ponto de vista, aparece: 1) desde sua tese doutoral, na articulação entre a quarta e a primeira classe do princípio de razão suficiente; 2) no Livro II de *O mundo* e seus *Complementos*, como procedimento necessário para se obter uma significação para aquilo que foi explicado no Livro I, a simples representação; 3) no ensaio *Sobre a Vontade na natureza*, em especial no capítulo sobre *Astronomia física* e, finalmente; 4) nos textos dos *Parerga*, volume II, sobretudo nos caps. 4 e 6. Trata-se, na verdade, do núcleo da fundamentação da tese de que o mundo, um só e o mesmo, tem “dois lados”; que ele pode ser *conhecido* como *representação*, mas que isso é apenas sua casca, sua superfície, pois podemos, por uma via analógica, desvelar seu mistério mais íntimo, inscrito em nós mesmos: que aquilo que na *aparência* é simples representação, em *essência* é Vontade. Tese que não deve ter sua importância apenas vinculada a uma teoria do conhecimento que se pretende crítica em sentido kantiano, mas que deve ser concebida como a única forma de articular, no terreno desbravado por Kant, uma sabedoria milenar com uma epistemologia do século XVIII, nascida na pacata cidade de Königsberg.

Note-se que, logo ao nascer, a reflexão schopenhaueriana já mostra suas garras para sua genitora, a *Crítica da razão pura*. Primeiro, acreditamos que Kant estava muito longe de sequer imaginar que alguém pudesse vir a afirmar que sua primeira *Crítica* abriria caminho rumo ao oriente, ou que facilitaria a irrupção da sabedoria oriental na filosofia alemã. Segundo, a estratégia kantiana, ao operar a distinção entre fenômenos e coisa em si, sempre preservou esta última de surtos irracionalistas. Na verdade, a coisa em si parece mesmo ser, para Kant, tão incognoscível quanto racionalizável, ou seja, pensável; sob pena do desaparecimento do lugar para a crença e para a moral. Ora, para Schopenhauer, sabemos que a coisa em si/Vontade, por jazer intocada pelo princípio de razão, nem pode ser dada, rigorosamente, numa intuição nem numa representação de uma intuição, isto é, em um conceito, já que a mesma é sem razão, sem fundamento, sem começo nem fim/finalidade e sem vontade. Daí, para desvendá-la, a necessidade de uma *analogia*, segundo Schopenhauer, e não de uma *postulação* via *razão pura prática*, conforme teria pretendido Kant. Terceiro, a significação moral do mundo aberta por Kant passaria pela reconstrução transcendental da

teologia racional³⁶⁵, encontrando um novo e moderno lugar para o sumo Bem, ou melhor, para uma filosofia da esperança de rosto otimista. Isso, acreditamos, deve-se ao “apego” kantiano à *razão*, ou seja, à adesão de Kant (nisso ele é não somente moderno mas filósofo no sentido mais tradicional do termo) ao racionalismo: seu incômodo nunca teve como alvo a *razão*, mas apenas o *uso* dogmático-transcendente e antinômico desta, pois isso fecharia as portas, segundo ele, à verdadeira moralidade e credulidade. Parece, pois, que temos de dar graças à *razão* pelo fato dela, feita a assepsia *crítica*, poder ainda guiar-nos na moral e na teologia.

A filosofia de Schopenhauer, por outro lado, nasce já com uma desconfiança visceral e indestrutível do poder da razão. Se toda estratégia e filosofia kantianas se jogam no terreno da razão, não mais no seu uso transcendente, claro, mas no seu uso imanente, com mediação do método e da postura transcendentais, o movimento e o humor da filosofia schopenhaueriana têm outro metabolismo. Sem a razão no timão, já não se pode ser otimista e, se o mundo continua com uma significação moral, a estratégia kantiana está longe de conduzir-nos a ela e, o que é pior, de revelar o caminho até ela; pois somente uma reviravolta completa no espírito mesmo da matriz kantiana poderia revelar o sentido oculto por trás e por dentro de toda representação, isto é, que a coisa em si é a Vontade. Por isso, discordamos da auto-análise do mestre Schopenhauer quando este nos diz que permanece fiel ao *espírito* kantiano, mesmo que, confessadamente, tenha pecado contra a *letra* de sua obra. Ora, nada disso parece ser o caso aqui, ao contrário; talvez o autor de *O mundo* tenha sido até mais fiel à *letra* que ao *espírito* do kantismo, pois se na *letra* ele fisiologizou a teoria do conhecimento de seu mestre, pecado mortal para este (AIX), no *espírito* ele inferniza muito mais a *pax* kantiana ao destronar a razão de seu posto e implodir seu tribunal com estrondo.

Portanto, se Schopenhauer tenta, honesta e sinceramente, permanecer kantiano na teoria do conhecimento, seguindo, não sem dificuldades, até onde pode, a *letra* do idealismo transcendental, os riscos de queda no realismo e no materialismo que sofre parecem ser consequências do movimento de des-racionalização radical e inversão total da relação entre

³⁶⁵ Segundo a *Crítica da razão pura*, a teologia racional (*theologia rationalis*) é o conhecimento do ser originário (*Urwesen*) mediante a simples razão (*bloßer Vernunft*). Quanto ao modo de relacionar-se com seu objeto, ela divide-se: em teologia transcendental (*transzendente Theologie*), quando procede de conceitos transcendentais (*transzendenter Begriffe*) da razão pura (*reine Vernunft*); e teologia natural (*natürliche Theologie*), quando provém de conceitos derivados da natureza de nossa alma (*unserer Seele*). A teologia natural, por sua vez, diferencia-se em teologia física (*Physikotheologie*) e teologia moral (*Moraltheologie*). A primeira, ascende deste mundo (*dieser Welt*) até à inteligência suprema (*höchsten Intelligenz*) como fundamento da ordem e perfeição presentes na natureza física; a segunda, concebe o ser supremo como princípio (*Prinzip*) de toda a ordem e perfeição moral (*aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit*). Portanto, a teologia moral faz parte da teologia natural, a qual, por sua vez, pertence à teologia racional, e não à revelada (*revelata*) Cf., *Crítica da razão pura*, A631,632; B660.

Representação e Vontade que leva a cabo e que são, para ele, o essencial de sua filosofia. Portanto: *idealista*, sim, mas desesperadamente; *consolo*, sim, mas não racionalmente, não idealisticamente.

O problema da analogia ou trânsito (*Übergang*) entre Representação e Vontade impõe, por sua vez, uma correta compreensão do significado da distinção entre **subjetivo** e **objetivo** na filosofia de Schopenhauer. Este separa as significações, por assim dizer, *ontológicas*, das *epistêmicas*, e isto parece nem sempre ter ficado claro para os intérpretes³⁶⁶. Assim é que sabemos que o *ser em si* de todas as coisas é o seu **ser subjetivo**, embora numa **consideração subjetiva** seja o inverso, ou seja, as coisas são tomadas em relação a nós. Inversamente, o **ser objetivo** das coisas aponta para a relação, onto-epistemologicamente determinada, entre sujeito e objeto. Portanto: **ser subjetivo** é distinto de **pontos de vista subjetivo e objetivo**, assim como igualmente distinto de **ser objetivo**, pois o primeiro diz respeito à *metafísica*, no sentido schopenhaueriano, e os segundos, à *epistemologia crítica*. O **ser objetivo** de algo implica, criticamente, a tese fundamental do idealismo kantiano. Quando Kant diz que as condições de possibilidade da experiência em geral são condições de possibilidade dos próprios objetos da experiência (A158;B197), ele está “condicionando” a ontologia à epistemologia, ele está pondo abaixo a ontologia tradicional enquanto pergunta pelo ser das coisas mesmas. Algo similar acontece aqui. Para Schopenhauer, o *ser objetivo* de uma coisa é pensado em função da co-originariedade da relação entre sujeito e objeto, isto é, o *ser objetivo* de algo é a representação verdadeira do mesmo na consciência de um sujeito, daí que seu *ser objetivo* pode ser tomado como sua objetividade, a verdade objetivamente determinada a partir das formas do entendimento do sujeito. Portanto, *ser objetivo* implica o entrecruzamento, criticamente considerado, entre epistemologia e ontologia³⁶⁷. A *metafísica*, segundo Schopenhauer, diz respeito tão somente ao **ser subjetivo** de algo.

³⁶⁶ Realmente, quando Schopenhauer fala de *ponto de vista objetivo*, algumas vezes, pode sugerir que se trata de *considerações ontológicas*, o que não é o caso. Da mesma maneira, quando ele tematiza o *ser do objeto* isto não implica tomá-lo independentemente do sujeito. Em uma palavra: *ser objetivo*, *consideração subjetiva* e *consideração objetiva* estão todos do lado da Representação; no caso do *ser objetivo*, porém, trata-se de uma ontologia possível a partir da tese fundamental do idealismo transcendental. O *ser subjetivo*, por sua vez, a Vontade tomada como coisa em si, pertenceria ao âmbito próprio da metafísica.

³⁶⁷ A questão da objetividade é, para os intérpretes da filosofia kantiana, ponto de acirradas disputas. Basta lembrar o debate entre Rousset, Philonenko e Lebrun acerca da significação, papel e limites da noção de *em si*, na construção da objetividade do conhecimento na primeira *Crítica*. A introdução do tópico *Refutação do idealismo* (B274-5), na edição de 1787, adiciona combustível à disputa. Realmente, dependendo da posição do intérprete em relação à *Refutação*, sua postura frente às filosofias de Berkeley e Descartes sofrerá modificações. Nesta querela, aparecem duas teses que, embora relacionadas à filosofia kantiana, parecem ter um certo parentesco com o que estamos fazendo aqui: a primeira, a de Jakyoungh Han, distingue três níveis no que se refere ao ser do objeto: 1) objeto como conteúdo da sensação (representação sensível); 2) objeto como intuição empírica; 2) objeto como coisa em si; a objetividade sendo pensada, em Kant, como apreensão e constituição do sujeito, somente nos dois primeiros níveis; ficando o terceiro nível, inteiramente, deixado às coisas existentes

Ora, todo o esforço do autor de *O mundo* compromete-se na tentativa de construção de uma passagem, articulada no ponto certo, da Representação (**consideração** subjetiva e objetiva; e do **ser** objeto/objetivo das coisas) para a Vontade (**ser subjetivo**). Isso pode ser confirmado tanto no segundo tomo de *O mundo* quanto no segundo volume dos *Parerga*. Como nos diz Schopenhauer:

...todo conhecer (*Erkennen*) é essencialmente um representar (*Vorstellen*): porém meu representar, precisamente porque é meu, não pode ser nunca idêntico ao **ser em si** (*Wesen an sich*) da coisa (*Dinges*) exterior a mim. O **ser em si e por si** (*An-und-Für-sich-sein*) de todas as coisas há de ser necessariamente **subjetivo** (*subjektives*): na representação de outro, em contrapartida, apresenta-se (*steht..da*) com igual necessidade como **objetivo** (*objektives*); uma distinção tal que jamais pode ser totalmente compensada³⁶⁸. (*Grifo nosso*).

Um pouco mais a frente, Schopenhauer nos diz que:

Se, aprofundando mais, intuo corpos inertes de magnitude facilmente apreciável e de forma regular e abarcável, e logo intento conceber sua existência espacial em suas três dimensões como o ser em si (*Sein an sich*) e, em conseqüência, como a *existência subjetiva* das coisas (*Dingen subjektive Dasein*), se me fará imediatamente palpável o impossível de tal tentativa; porque não posso pensar aquelas *formas objetivas* (*objektiven Formen*) como o **ser subjetivo** das coisas (*Dingen subjektive Sein*), senão que sou imediatamente convencido de que o que eu me represento aí é uma imagem (*Bild*) produzida em meu cérebro, que somente existe para mim como sujeito cognoscente e que não pode constituir o **ser em si e por si último e subjetivo**, nem sequer aqueles corpos inertes. Mas, por outro lado, não posso admitir que estes corpos inertes existam somente em minha representação, senão que há que conceder-lhes algum tipo de ser em si (*ein Sein an sich irgendeiner Art zugestehn*), posto que possuem propriedades insondáveis (*unergründliche Eigenschaften*) e, em virtude destas (*vermöge dieser*), atividade (*Wirksamkeit*)³⁶⁹. (*Grifo nosso*).

Aqui se pode perceber o problema: como posso dizer que *propriedades insondáveis* devem poder ter *atividade* para que eu possa representar, *objetivamente*, aquilo que existe,

fora de nós, nelas mesmas (o que, segundo Schopenhauer, corresponderia ao *ser subjetivo* das coisas). A segunda tese, apresentada por Lachiéze-Rey, na polêmica sobre a objetividade em Kant, parece poder ser utilizada em outro debate, aquele relacionado à noção de matéria, concebida como algo acrescentada pelo pensamento (*hinzugedacht*) na representação; refiro-me à tese de Lachiéze-Rey, que entende a subjetividade como, simultaneamente, ativa e passiva, caso em que ela daria a si mesma, sob um certo aspecto e de uma certa maneira, “o material a que irá aplicar as formas a priori”, o que implicaria, assim, a necessidade de pressupormos, além da *idealidade formal* do conhecimento, uma certa *idealidade material*. Cf., P. Lachiéze-Rey, op. cit., pp.208-241; H. Jakyoung, *Transzendentalphilosophie als Ontologie*, pp.143-147, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988.

³⁶⁸ Cf., *SW*, II, cap. 18, *Da cognoscibilidade da coisa em si*, pp.250-1.

³⁶⁹ Cf., *Idem*, p.251.

subjetivamente, fora de mim? Se o *ser subjetivo* das coisas é impensável, então como a pergunta por sua *objetividade* pode ser posta de um ponto de vista *epistemologicamente subjetivo*?

Em todo caso, como ficamos sabendo, mais claramente, nos *Parerga*:

A diferença entre coisa em si e fenômeno se pode expressar também como diferença entre o **ser subjetivo** e **objetivo** de uma coisa (*subjektiven und objektiven Wesen eines Dinges*). Seu **ser** puramente **subjetivo** é justamente a **coisa em si** (*sein rein subjektiven Wesen ist eben das Ding an sich*): porém esta não é um objeto (*Gegenstand*) de conhecimento. Pois para um objeto tal lhe é essencial (*wesentlich*) existir sempre (*immer*) em uma consciência cognoscente (*erkennenden Bewußtsein*) como representação sua: e o que aí se representa é justamente o **ser objetivo** da coisa (*das objektive Wesen des Dinges*). Este é, em consequência, objeto do conhecimento (*Gegenstand der Erkenntnis*); mas, enquanto tal, é mera representação (*bloÙe Vorstellung*)³⁷⁰.

Vê-se, portanto, que há uma distinção entre *ser* e *ser tomado como*, entre a *existência subjetiva* e a *objetividade* desta existência na/para/por meio de uma representação. Ontologia/metafísica e epistemologia são os horizontes em que se articulam estas afirmações de Schopenhauer. O que está em jogo aqui é que, *rigorosa e exaustivamente*, nunca podemos escapar do **ser** objetivo ou sair de uma **consideração** acerca do ser objetivo de uma coisa. Mesmo que o autor fale de uma **consideração** objetiva e de uma subjetiva, ambas dizem respeito ao **ser** objetivo da coisa, do *objeto* considerado em sua relação com um *sujeito*, da *Idéia* em relação ao *puro sujeito de conhecimento*, da *matéria* (*Materie*) em relação a um *sujeito puro*, como se verá adiante. Veremos que há uma diferença entre *sujeito*, *puro sujeito de conhecimento* e *sujeito puro*: se *sujeito* e *objeto* constituem a **forma geral da representação**, o *sujeito puro* e a *matéria* constituem os **polos da representação**, as **condições fundamentais da representação**. Portanto, existem a **forma geral da representação** e algo como a **condição da representação em geral**.

A Representação engloba, portanto, *duas considerações* ou dois *pontos de vista* (subjetivo e objetivo) e um *ser objetivo*, a verdade do objeto enquanto representação do sujeito. Isto implica que, para ser preciso, o título da obra maior de Schopenhauer deveria ser algo como: O mundo como *se fosse* Vontade e o mundo como Representação. O *als*, do título, apesar de sua difícil tradução para o português, ainda carrega um outro problema: é que a

³⁷⁰ Cf., *Parerga*, II, *SW*, V, cap.4, §64, pp.112-113.

assimetria entre o *como se* e o *como* espelha a dificuldade da relação entre metafísica e epistemologia na obra de Schopenhauer.

Em todo caso, por tudo isso que estamos mostrando, podemos concluir que há algo como uma *oscilação* entre “duas ontologias” na filosofia do autor de *O mundo*. Uma - por assim dizer - *crítica*, articulada com o idealismo transcendental, que defende que a *objetividade do objeto* está condicionada por sua relação, epistemologicamente determinada, com as formas do entendimento do sujeito; outra, no limite, misteriosa, silenciosa e incognoscível (*pré-crítica*, segundo alguns intérpretes, desde Jacobi³⁷¹), que aponta para a existência de um *ser subjetivo* de algo (não objeto, porque não representação), ao qual somente podemos nos *aproximar* conforme a *lei da inteligibilidade inversa*, como mostraremos em seguida. Schopenhauer, claro, tinha consciência desta oscilação, mas, igualmente, nunca abriu mão de tentar dizer mais do que podia. Afinal, segundo ele, o filósofo não deve estar comprometido apenas com a explicação (*Erklärung*) do mundo mas, sobretudo e fundamentalmente, com a interpretação (*Auslegung*) da significação (*Bedeutung*) do mundo, subjacente a toda representação deste. Em uma palavra: o horizonte aberto pelo *pensamento* é sempre mais amplo que aquele do *conhecimento*.

Em suma, por princípio nada podemos conhecer acerca do *ser subjetivo* de algo, isto é, de seu *ser em si*, de sua existência independentemente de toda relação com a representação. Em uma palavra, nada podemos afirmar com rigor, ontológico-metafisicamente, de seu *ser subjetivo*. Dizer que o mesmo é Vontade é, no mínimo, uma maneira problemática de se expressar, uma definição *por antonomásia*. Que seja ou isso ou o silêncio, acreditamos que era sabido por Schopenhauer. Este nunca afirmou que conhecia ou que *conhecemos/representamos* o *ser subjetivo* das coisas como *Vontade*. O que ele insitiu durante boa parte de sua vida foi que sabemos, *compreendemos* o que significa querer e que, se não pudermos estender isso para o resto do mundo, então somente restaria, segundo ele, duas opções: ou o *egoísmo teórico* ou a *suspensão do juízo*: um silêncio cético ou um ceticismo silencioso (esta última opção sendo mais uma interpretação nossa que, propriamente, uma afirmação schopenhaueriana).

³⁷¹ Jacobi via na distinção kantiana entre fenômenos e coisa em si a fonte de uma tensão insuperável entre *realismo metafísico* e *idealismo crítico*. As obscuras noções de *objeto transcendental*, *coisa em geral*, *objeto em geral*, etc, espelhariam esta oscilação no projeto *crítico*. Seja como for, não há *arquitônica da razão* sem a diferenciação de pontos de vista entre fenômenos e coisa em si; mas, por outro lado, com e através de semelhante distinção, o *Idealismo transcendental* é somente a primeira tentativa de conciliação e resolução daquela tensão.

Quando Schopenhauer pretende considerar o mundo, ora partindo do sujeito, ora do objeto (*subjektiven und objektiven Ausgangspunkt*)³⁷² devemos ter em mente que nos dois pontos de vista, nas duas perspectivas trata-se sempre, *rigorosamente* falando, de um só e mesmo lado do mundo, a saber, de seu *ser objetivo*. Por *ser subjetivo* de algo, como decorre das citações acima, somente podemos conceber a coisa em si, o ser em si mesmo da coisa *considerada* (a qual, *enquanto considerada*, terá sempre seu *ser objetivo* e sua *objetividade* em questão). Disso decorre que, para se poder transitar, não de uma *consideração* objetiva para uma subjetiva (pontos de vista epistemologicamente determinados), mas do *ser* objetivo de algo para seu *ser* subjetivo, é preciso primeiro aprender a saltar e, por assim dizer, encontrar ou construir uma adequada plataforma de lançamento. Ora, é exatamente isso que Schopenhauer parece às vezes chamar de passagem (*Übergang*), analogia (*Analogie*), transferência ou trânsito (*Übertragen*) etc; e que está no cerne de muitas dificuldades.

Pensamos que a proposição que abre *O mundo*, “O mundo é minha representação”, esconde uma sutileza somente apreensível quando da leitura dos quatro primeiros capítulos dos *complementos* ao primeiro livro, no segundo volume de *O mundo*. É que, rigorosamente, **o mundo** não é nem pode ser *representado* por nós, não temos nenhuma *representação do mundo*, apenas de *objetos, fenômenos no mundo*. Toda representação que temos é particular, *representação de um objeto* (redundância); não representamos a condição última de todo representar; toda representação como que exhibe, aponta para a forma e a condição de todo representar sem que, claro, possa representar tal forma e condição. Por isso, o sujeito tudo representa sem que se possa representá-lo, uma vez que toda forma da representação encontra-se nele, daí porque somente representamos objetos, não a nós mesmos, que os representamos. Da mesma maneira, a *forma geral da representação* jamais poderia existir sem que algo a tornasse possível, ou seja, sem que algo fosse sua *condição*. A **forma geral da representação** é apenas e tão somente a condição, por assim dizer, necessária mas insuficiente, a forma em que toda representação específica é tornada possível. Portanto, ela não pode ser pensada como a **condição da representação em geral**. A rigor, esta última não tem forma pois não é, em sentido estrito, representação. Por isso os *polos da representação*, sujeito e matéria são condições fundamentais (*Grundbedingungen*) da representação em geral e, enquanto tais, incognoscíveis: nem o sujeito (puro) nem a matéria (*Materie*) podem ser representados, ser submetidos à forma geral da representação. Sempre lembrando que este sujeito aqui não é aquele do §1 de *O mundo*, vez que este está totalmente desprovido de

³⁷² Cf., *SW*, II, cap.1, *Sobre o ponto de vista fundamental idealista*, p. 25.

formas (*schlechthin ohne die Formen seines Erkennens*), isto é, diferentemente daquele, nada representa, não é nem detém forma alguma, mas é a *condição subjetiva* de toda representação em geral, sendo a *condição objetiva*, a matéria. Voltaremos a esse ponto.

Em todo caso, o objeto *tem que* ser algo em si mesmo, sob pena do *idealismo transcendental* desembocar em um indesejado *idealismo absoluto* ou em um *egoísmo teórico*. Isso reconhece, explicitamente, Schopenhauer:

Mas o objeto intuído (*angeschaute Objekt*) tem que (*muß*) ser algo *em si mesmo* (*etwas an sich selbst*) e não meramente algo para outro (*etwas für andere*): pois, se não, seria unicamente representação e teríamos um idealismo absoluto (*absoluten Idealismus*) convertido, finalmente, em egoísmo teórico (*theoretischer Egoismus*), no qual toda a realidade se suprime (*wegfällt*) e o mundo devém (*wird*) um mero fantasma subjetivo (*subjektiven Phantasma*)³⁷³.

Tal argumentação parece ser, assim apresentada, no mínimo circular. De fato, todo o problema consiste em descobrir ou inventar uma chave capaz de tornar pensável o *ser subjetivo* das coisas, já que o conceito pode, quando muito, apontar ou indicar (*zeigen*), por assim dizer, o lugar (*Ort*) de algo em e por si mesmo existente, isto é, de uma coisa em si³⁷⁴.

O autor de *O mundo* enfrentará sempre, neste pormenor, mais dificuldades que Kant quando da necessidade de construção de uma “passagem” entre natureza e liberdade, reino dos fenômenos e reino do *em si*, *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*. Para Kant, a transição da teoria à prática, tornada possível pela noção de *em si*, já teria sido antecipada na jogada de mestre com que ele, no *Prefácio* de 1787 (BXXX), afirma ser em e por meio de um único movimento, que ele irá suprimir o saber e encontrar lugar para a crença. Ora, o que ele pretende é apresentar com quais elementos (primeira parte da *Crítica da razão pura*) se pode demonstrar que o verdadeiro ateísmo é fruto do dogmatismo antigo e moderno, os quais, levados até às antinomias da razão, conduzem à incredulidade e à imoralidade. A primeira *Crítica* tornaria possível a única credulidade e moralidade legítimas e, assim, todo o projeto crítico poderia ser entendido como a busca das condições de possibilidade de uma rigorosa filosofia da esperança. Claro, o que une o filósofo de Königsberg aos seus antecessores é a aceitação do primado da razão frente à vontade, é pensar o *em si* como racionalizável, pensável. Desta forma, a analogia, por assim dizer, entre fenômenos e coisa em si é toda operada no território da razão. No caso de Schopenhauer, a coisa se complica bastante porque ao maior mérito kantiano, a distinção entre fenômenos e coisa em si, ele acrescenta que

³⁷³ Cf., *SW*, II, cap.18, *Da cognoscibilidade da coisa em si*, p.250.

³⁷⁴ Cf., *SW*, II, cap. 7, *Da relação do conhecimento intuitivo com o abstrato*, p. 114.

semelhante distinção deve ser entendida *radicalmente*, isto é, entre fenômenos e coisa em si, entre Representação e Vontade a distinção deve ser concebida como *toto genere*.

Para Kant, e aqui seguimos Lebrun, a articulação entre razão teórica e razão prática pressupõe uma reavaliação do papel do elemento simbólico na filosofia. Esta não pode utilizar-se do simbolismo matemático, mas isto não implica que a mesma esteja condenada aos discursos sobre objetos de experiências possíveis. Ora, uma das intenções confessas da primeira *Crítica* é justamente deixar aberta a via à teologia moral, a partir da *Dialética transcendental*. Trata-se, segundo Lebrun, de garantir ao metafísico “seu direito de *simbolizar* e, para isso, tirar da “caracterização” ou designação operacional o monopólio do simbolismo”³⁷⁵. Assim, segundo ele, a intuição estaria subdividida em: *esquemática* e *simbólica*.

Uma palavra, uma expressão (“unidade sistemática”) não são desprovidas de sentido por não serem sinalizáveis no sensível; elas ainda podem ser ilustradas “simbolicamente” por uma representação, mesmo abstrata (Deus enquanto objeto-na-Idéia), que basta para lhes dar um sentido³⁷⁶.

Aqui residiria a difícil questão da noção de *analogia* em Kant, uma vez que, como ele mesmo sugere, parece haver um *esquema* da razão prática que, por não remeter a uma *intuição*, sugeriria antes uma certa relação com o *símbolo*. Como afirma ainda Lebrun:

Para entender, o homem precisa de *imagens*. O que é dissimulado, de uma certa maneira, pelo esquematismo teórico, onde a doação da imagem ou do exemplo acha-se no mesmo nível que a relação com o objeto. Ao contrário, que se amplie o esquematismo para que ele convenha tanto ao juízo teórico quanto ao juízo prático, seu centro de gravidade se deslocará e nós nos contentaremos em defini-lo como a possibilidade de traduzir em imagens³⁷⁷.

Desta forma, torna-se compreensível a fórmula de Lebrun: “os fenômenos são esquemas, mas nem todos os esquemas são fenômenos”³⁷⁸. E, se não o são, então talvez se possa pensar, *imagético-simbolicamente*, uma *coisa em si*. Evidentemente que, no caso kantiano, isso parece ser mais facilmente alcançado uma vez que semelhante *simbolismo* dar-se-ia no território da razão, ainda que prática; e que, ao fim e ao cabo, a *teologia moral* pareça ter levado a melhor frente ao *simbolismo*. Em todo caso, o “bilhete da passagem” seria

³⁷⁵ Cf., G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, op.cit., p.291.

³⁷⁶ *Idem*, p.292.

³⁷⁷ *Ibidem*, p.294.

³⁷⁸ *Ibidem*.

adquirido no guichê da razão; o que já não mais seria possível em um *mundo* schopenhaueriano.

Portanto, se Kant, ao operar a passagem entre natureza e moral já dispõe de um fio condutor, a razão, Schopenhauer terá que encontrar um fio ou uma chave para si, já que, em princípio, nada pode ajudá-lo a realizar o trânsito entre Representação e Vontade. Daí, como se pode ler na obra schopenhaueriana, a necessidade de uma via ou um acesso subterrâneo (*unterirdischer Gang*), de uma conexão secreta (*geheime Verbindung*), de uma traição (*Verrat*), para tentar adentrar neste segredo insondável (*unergründliches Geheimnis*) e decifrar o ser subjetivo das coisas³⁷⁹. Daqui a necessidade, como veremos, de alcançarmos uma nova verdade, mais radical que aquelas anteriormente conhecidas, ou seja, as verdades empíricas, lógicas, metalógicas e transcendentais. Em uma palavra: é preciso estarmos de posse de uma *verdade filosófica fundamental* para pretendemos, não apenas deslocarmos e intercambiarmos os *pontos de vista* subjetivo e objetivo mas, algo mais radical, tentarmos uma *aproximação* ao *ser subjetivo* das coisas a partir do *ser objetivo* delas, isto é, da representação. Para isso, Schopenhauer irá, primeiramente, conjecturar, já na tese doutoral sobre o princípio de razão suficiente, a possibilidade de que o *sujeito da vontade* torne-se objeto para o *sujeito cognoscente*. Tudo isto porque ele, talvez como poucos, compreendeu que, se por um lado Kant deixou a porta aberta a um certo *simbolismo analógico*, por outro, isto jamais deveria ser interpretado como um retorno à metafísica ou à teologia dogmáticas da tradição. Conforme Lebrun:

o estilo figurado só é tornado possível pela crítica ao uso das categorias; uma vez determinados os limites de seu sentido objetivo, podemos sem perigo nos referir ao seu sentido transcendental para visar significações não objetivas, cujo caráter não objetivo, aliás, é relembrado por isso mesmo. Não dá no mesmo tomar a causalidade como *exemplo* de um conceito e atribuí-la como *predicado* a um objeto. Aqui, eu aplico a relação causal e lhe dou um sentido; ali, eu me benefico do fato de que a significação “causalidade”, se bem que indefinível e, propriamente falando, inimaginável fora da experiência, também não é um não-senso. Portanto, **a impossibilidade de conhecer está estipulada na permissão de compreender.**³⁸⁰ (*Grifo nosso*)

Mais a frente, Lebrun sintetiza esta importante interpretação afirmando que: “não tenho o direito de me reportar a uma causalidade demiúrgica para *explicar* um fenômeno

³⁷⁹ Cf., *SW*, II, cap. 18, *Da cognoscibilidade da coisa em si*, pp. 252-253.

³⁸⁰ Cf., G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, op.cit., p.309. Sobre a significação da noção de *analogia* em Kant, cf., *Idem*, pp.297-323.

orgânico, mas quando se trata de *compreender a sua possibilidade*,..., tem-se o dever de recorrer à analogia técnica”³⁸¹.

Na verdade, Schopenhauer utiliza distintas estratégias argumentativas para tentar uma aproximação àquilo que, rigorosamente, sua teoria da representação proíbe, isto é, o acesso à cognoscibilidade da Vontade, tomada como coisa em si: na tese de doutorado (1847) isso se fará mediante a articulação entre a quarta e a primeira classes do princípio de razão suficiente³⁸²; no livro II do primeiro tomo de *O mundo* isso será tentado mediante a distinção entre *sujeito* e *indivíduo* e pela descrição do processo de objetivação (objetização) da Vontade em Idéias e destas em fenômenos; nos *Complementos a O mundo*, a estratégia passará pela complexificação da noção de matéria (*Materie*); no ensaio *Sobre a Vontade na natureza*, pela tese da relação inversa de inteligibilidade entre as *considerações* subjetiva e objetiva do ser objetivo; nos livros I e III do tomo I de *O mundo*, pela relação entre razão e sentimento (*Gefühl*) e mediante a noção de clarividência ou ponderação (*Besonnenheit*). Vejamos, então, um pouco mais de perto, o esforço schopenhaueriano para desvelar o véu que encobre o *ser subjetivo* das coisas.

Na segunda edição de sua tese doutoral (1847) encontramos a primeira tentativa de Schopenhauer em compreender a causalidade desde dentro. Interessa a ele encontrar uma maneira de se aproximar o máximo possível do núcleo (*Kern*) opaco de todas as coisas, dos fenômenos, independentemente de sua consideração a partir de um sujeito. Em uma palavra: se tudo no mundo ocorre necessariamente - a tal ponto que real e necessário são noções intercambiáveis - devido à lei de causalidade então, das duas, uma: ou a natureza da causalidade será, definitivamente, impossível de ser vislumbrada ou, melhor opção, já que micro e macro-cosmo articulam-se (pressuposto schopenhaueriano) intimamente, talvez haja uma forma de compreendermos por dentro aquilo que conhecemos desde fora: a lei causal.

Schopenhauer parte da *forma geral* de toda representação, a saber, a distinção fundamental entre sujeito e objeto. Esta leva à conclusão de que em todo conhecimento há um cognoscente e um conhecido e, no caso da quarta classe do princípio de razão, à consequência de que o que por esta se conhece é a vontade. Isto conduz o autor à importante tese de que por

³⁸¹ *Idem*, p.317.

³⁸² Na verdade, o que acontece na tese de 1847 é uma tentativa de estender a vontade, subjetiva e imediatamente compreendida (digo compreendida porque não se trata, propriamente, de conhecimento, uma vez que nem a intuição nem o conceito estão envolvidos, isto é, nem entendimento nem razão) por meio de uma *percepção imediata* da consciência de si mesmo. Ainda não se trata da teoria de objetivação da Vontade, mas de tentar acessar, por dentro, a causalidade e, assim, compreendê-la como vontade. Se, como veremos, a causalidade é o mais inteligível e o menos compreensível, e a vontade o inverso, o mais compreensível mas o menos cognoscível, então, talvez na articulação de ambos possamos compreender o ânimo de toda a natureza. Em todo caso, isso somente será realizado no segundo livro de *O mundo* e no ensaio *Sobre a Vontade na natureza*.

meio da lei de motivação o sujeito conhece a si mesmo somente como sujeito “querente”, volente, não como sujeito cognoscente (*erkennt das Subjekt sich nur als ein Wollends, nicht aber als ein Erkennendes*)³⁸³, o que seria impossível por infringir a forma geral da representação. No entanto, não nos consideramos apenas objetivamente, mas temos um conhecimento interior de nós próprios o que, segundo Schopenhauer, implicará na possibilidade de tomarmos, no caso do conhecimento interior, o conhecido como o sujeito do querer (a vontade) e o cognoscente como o sujeito de conhecimento, propriamente dito. Resulta disso uma diferença fundamental entre o estatuto das proposições *eu conheço* (*Ich erkenne*) e *eu quero* (*Ich will*), pois a primeira será, então, analítica (*analytischer*) e a priori, enquanto a segunda, sintética (*synthetischer*) e a posteriori, isto é, dada pela/na experiência interna. A grande lição a tirar disso é, dentro dos limites estabelecidos por Schopenhauer, a transformação do sujeito do querer em *objeto* para o sujeito do conhecer e, assim, poder chegar à tese da identidade do sujeito volente com o sujeito cognoscente (*Identität...des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt*)³⁸⁴.

Aqui reside, na identidade entre tais sujeitos, expressa pela/na palavra *eu*, algo inexplicável (*unerklärlich*), um mistério e, ao mesmo tempo, o nó do mundo (*Weltknoten*), a catapulta em que devemos sentar para sermos lançados, o mais próximo possível, diretamente dentro da causalidade; não mais observadores das nossas relações com os objetos mas das relações entre estes mesmos, sem nossa participação. Portanto, segundo Schopenhauer, a esta identidade entre sujeitos já não mais se aplicaria a lei formal que rege o conhecimento dos objetos (distinção entre sujeito e objeto) e, assim, é nos dada imediatamente (*unmittelbar gegeben*) uma identidade real (*wirkliche Identität*) entre cognoscente e conhecido, entre sujeito e objeto. Ora, isto parece ultrapassar o mais fundamental interdito da teoria da representação, que afirma a distinção inegociável entre sujeito e objeto na representação. Exatamente por isso, Schopenhauer batiza esta identidade como milagre (*Wunder*) inexplicável, como uma verdade filosófica (*philosophische Wahrheit*). Em uma palavra: *kat exokhén*. Desta maneira, se o correlato subjetivo da primeira classe é o entendimento (*Verstand*); da segunda, a razão (*Vernunft*); da terceira, a sensibilidade (*Sinnlichkeit*); da quarta será a consciência de si mesmo (*Selbstbewußtsein*) do sujeito.

Do que foi dito deve-se concluir, segundo Schopenhauer, que do carácter imediato com que o sujeito do querer é dado à consciência de si mesmo, deve-se esperar que isto possa vir a ser utilizado na elucidação dos conhecimentos mediatos. Precisamente isto é o que será

³⁸³ Cf., *Quádrupla raiz*, SW, III, cap.7, §41, p.168.

³⁸⁴ Cf., *Idem*, p.171.

realizado ao tomar o motivo das nossas ações como causa e, assim, aproximar a lei de motivação (*Gesetz der Motivation*) da lei de causalidade (*Gesetz der Kausalität*). Desta maneira é que o autor de *O mundo* pretende construir uma ponte entre a *consideração* objetiva e a subjetiva das coisas. Como diz Schopenhauer:

Assim, vemos os efeitos mecânicos, físicos, químicos, como também os originados pelos excitantes resultar sempre de suas respectivas causas, porém sem que nunca possamos por esta via entender totalmente todo o processo, já que o principal deste segue sendo para nós um mistério (*Mysterium*): algumas vezes atribuímos isso às propriedades dos corpos, às forças naturais, também à força vital, porém todas estas coisas não são mais que *qualitates occultae*. Tampouco estaríamos em melhor posição para entender o movimento e as ações dos animais e dos homens, e as veríamos também surgir de uma maneira inexplicável de suas causas (motivos), se para nós não estivesse aberta a visão profunda do interior deste processo (*Einsicht in das Innere des Vorgangs*): sabemos, com efeito, pela experiência interior (*innern Erfahrung*) feita em nós mesmos, que tal processo é uma ato da vontade (*Willensakt*), que é provocado (*hervorgerufen*) pelo motivo, o qual consiste (*besteht*) em uma mera representação (*bloßen Vorstellung*). A influência (*Einwirkung*) do motivo não nos é conhecida unicamente como a de todas as outras causas, isto é, de/por fora (*von außen*) e, portanto, somente mediatamente, mas ao mesmo tempo desde dentro (*von innen*), de um modo totalmente imediato (*ganz unmittelbar*) e, por conseguinte, de acordo com seu total modo de ação. Aqui estamos, por assim dizer, entre bastidores (*hinter den Kulissen*), e descobrimos o segredo (*Geheimnis*) de como, de acordo com sua mais íntima essência (*innersten Wesen*), a causa produz (*herbeiführt*) o efeito: pois aqui conhecemos por uma via completamente diferente, portanto, de uma maneira inteiramente diversa. Disso se conclui esta importante proposição: a motivação é a causalidade vista por dentro (*die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen*)³⁸⁵.

Em primeiro lugar, o que temos que destacar é que semelhante procedimento pode ser tomado como necessário para uma futura aproximação ao *ser subjetivo* de algo, mas ainda está bastante longe de ser suficiente. Não é suficiente, na exata medida em que permanece, totalmente, preso ao horizonte da representação. Mesmo que aceitemos a tese de que um motivo é uma causa, ou deva ser tomado como causa, ainda assim, nada ficamos sabendo sobre a causalidade da causa, ou seja, sobre aquilo que torna possível a ação causal (forças naturais permanecem, na tese, qualidades ocultas; ainda não são Idéias)³⁸⁶. Tampouco, nada aponta para o fato de que se deva pensar a representação como objetivação da Vontade, etc. Por outro lado e em segundo lugar, a tese schopenhaueriana de que a partir de tal identidade

³⁸⁵ Cf., *Ibidem*, p. 173.

³⁸⁶ Saberemos posteriormente, tanto pelo ensaio *Sobre a Vontade na natureza* como por *Sobre a liberdade da Vontade*, que há condições internas e externas para a causalidade. As internas são: *força natural*, *força vital* e *caráter*; e as externas: *causa*, *excitação* e *motivo*.

entre sujeito volente e cognoscente pode-se concluir o *primado* da vontade sobre o intelecto e sobre a razão - mesmo com a *primazia* destes últimos - adquire maior significação³⁸⁷. Realmente, na tese sobre o princípio de razão, o que se tematiza são as *condições* para uma futura transição (*Übertragen*) entre Representação e Vontade. Não poderia mesmo ser diferente uma vez que a mesma tem por objeto, precisamente, recolocar em seu devido lugar aquilo que Kant supostamente não teria conseguido por meio de sua tábua dos juízos.

Conforme vimos na primeira parte deste trabalho, como a forma hipotética do juízo (kantiana) deve expressar *cada uma* das quatro distintas significações do princípio de razão, então elucidar o sentido de semelhante princípio implica em elucidar o verdadeiro sentido da forma hipotética do juízo. Segundo Schopenhauer, ao confundir saber intuitivo e abstrato Kant teria desconhecido que o fundamental, na justificação do idealismo transcendental, não deveria residir numa *Dedução transcendental*, mas sim, numa investigação sobre a significação e os limites do princípio de razão suficiente. Questão não apenas teórica mas metodologicamente relevante tanto na construção da filosofia como no enfrentamento ao realismo e ao materialismo. Como vimos, trata-se, na verdade, de compreender que fundar o discurso filosófico em meros conceitos da razão significa impor uma mesma forma lógica ao mundo conhecido intuitivamente. Portanto, como mostramos, a crítica schopenhaueriana à tábua dos juízos kantiana deve manter uma íntima relação com seu esforço, na tese de doutorado, de explicitação da natureza, do sentido e dos limites do princípio de razão suficiente. Tudo isso, no entanto, dentro do horizonte aberto pela teoria da representação.

Em todo caso, com a tese doutoral, segundo pensava Schopenhauer, estaria construída a *possibilidade* da transição. Se podemos articular causa e motivo, então unificamos a representação e, assim, ultrapassamos o primeiro obstáculo no caminho de um *Übergang*

³⁸⁷ Apesar da filosofia de Schopenhauer ser costumeiramente associada ao *irracionalismo*, o *intelecto* e a *razão* desempenham nela papéis importantes e ineludíveis. Sem o conhecimento, os *motivos* (condição externa) não poderiam fornecer o material ao *caráter empírico* (condição interna) para a consecução da ação moral, assim como sem que o intelecto, por assim dizer, dominasse a vontade em seu desinteresse momentâneo pelo mundo, não haveria contemplação da beleza, bem como sem a depuração racional, o *caráter adquirido* teria pouca valia na orientação da *conduta* humana. Portanto, se *metafisicamente*, a Vontade detém o *primado*, isto é, é primeira e soberana, a *primazia* para as ações humanas, para a contemplação do belo e mesmo para a manutenção da elevação mística, pertence ao intelecto e à razão. Assim, haveria uma certa articulação, que aqui expressamos via relação entre *primado* e *primazia*, da vontade com o entendimento e a razão: *primado* da vontade, mas *primazia* da razão. Isto parece coadunar-se bem com o fato, por exemplo, de Schopenhauer afirmar que o Livro IV de *O mundo* é o mais importante e o mais sério mas, ao mesmo tempo, sua metafísica da Natureza (*Sobre a Vontade na natureza*) ser a parte mais fundamental (fundamentos) de sua filosofia. Em todo caso, é interessante encontrar, no Brasil, um trabalho que nos chame a atenção para a verdadeira significação do papel da razão na obra de Schopenhauer, refiro-me ao livro recém publicado de Vilmar Debona. Cf., V. Debona, *Schopenhauer e as formas da razão. O teórico, o prático e o ético-místico*, São Paulo, Annablume, 2010.

entre Representação e Vontade, o que será tentado no segundo livro do tomo primeiro de *O mundo*.

Logo na abertura do segundo livro de *O mundo*, Schopenhauer delimita seu campo de interesse. Trata-se, agora, de investigar o *conteúdo* ou a *significação* da representação. A primeira coisa que chama a atenção na passagem do primeiro para o segundo livros da obra é a mudança dos verbos. Agora, o objetivo do autor é *compreender*, *apreender o sentido* da representação. Difícil não lembrar do empreendimento kantiano e da necessidade de passar de um *saber* para um *dever* por meio de um *esperar*. Quando Kant pergunta: se eu sei o que posso, e faço o que devo, então o que me é permitido, legitimamente, esperar (A806;B834)? Ele pode levantar tal interrogação porque, conforme afirmamos acima, nunca abandona a pátria da razão. Daí que poderíamos reformular a questão kantiana mais ou menos assim: se, após a negatividade da primeira *Crítica*, eu sei até onde e como posso ir com a *razão*, e se descobri, *na natureza da razão*, um dever que todo ser *racional tem que* querer, enquanto ser racional, então o que me é permitido esperar? A passagem é quase imediata, claro, após a crítica racional da razão. Em uma palavra: se a *Crítica da razão pura* investiga as condições do conhecimento do que acontece (*Erscheinung*), mas isso em nada nos auxilia na direção de nossa conduta no mundo cotidiano, uma vez que neste último o que importa é o que acreditamos dever fazer numa situação dada, ou como interpretamos o que julgamos importante para agir no mundo da vida, então a única utilidade de uma tal *Crítica* estaria em que, com base na mesma poderíamos, positivamente, colocarmo-nos no reino do sentido e do valor. Ora, é isso mesmo que a *Crítica* abre, ou seja, a possibilidade de, racionalmente, pensarmos imperativos de ação que não se coloquem em choque com os resultados negativos oriundos dela.

A *passagem da explicação para a compreensão*, via *Crítica*, não oferece maiores problemas porque entre o que há para explicar (fenômenos) e o que se tem que descobrir para compreender (lei moral) não existe uma diferença *toto genere*. Assim, se entre o saber e o crer, entre o ser e o dever, entre o conhecer e o pensar, entre o fenômeno e a coisa em si não há um abismo, a comunicação é mais fácil de ser pensada. Agora, se o conhecer e o pensar estão ambos do lado da Representação, então como transitar desta para a Vontade? Como passar da explicação para a compreensão? Em Kant, a distinção entre fenômeno e coisa em si pede a separação entre conhecer e pensar, explicar e compreender. Em Schopenhauer, ao contrário, tanto o conhecer quanto o pensar estão do lado do fenômeno. Como fazer, então, a passagem (*Übergang*), como operar o trânsito (*Übertragen*)?

Os seis primeiros parágrafos do segundo livro de *O mundo* pretendem responder a esta difícil pergunta. No §17, logo no início, ficamos sabendo do que se trata: o que interessa é, examinando a representação intuitiva, conhecer o seu conteúdo (*Inhalt*), sua significação própria (*eigentliche Bedeutung*), mais precisamente, o sentido da representação intuitiva (*die Bedeutung jener anschaulichen Vorstellung*)³⁸⁸. Sabemos também que, supostamente de maneira kantiana, o conteúdo e a significação procurados residiriam naquilo que se encontraria no fundamento de toda representação, uma espécie de “objeto” que fosse distinto desta. Ora, como não podemos sequer pensar, segundo Schopenhauer, um objeto que não seja representação, já que objeto, fenômeno e representação são sinônimos, então semelhante busca conteria um vício de origem. Por outro lado, devemos saber, conforme o autor de *O mundo*, “que aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência (*Wesen*), fundamentalmente diferente (*Grundverschiedenes*) da representação”³⁸⁹. Claro, se não é objeto, então tem que ser *toto genere* distinto deste, isto é, não deve estar submetido ao princípio de razão e, assim, jamais agarraremos seu significado seguindo o fio condutor (*Leitfaden*) da leis que tornam possível o conhecimento de objetos. Daí a necessidade de tentarmos nos colocar dentro mesmo de semelhante significação, uma vez que, desde fora (*von außen*), ela para sempre nos será inacessível.

Devido a isso, no §18, surge a base para o *procedimento analógico* a ser tentado: a distinção conceitual entre sujeito (*Subjekt*) e indivíduo (*Individuum*). Como nos diz Schopenhauer, sem corpo, somente com a cabeça, como uma espécie de anjo (*Engelskopf ohne Leib*), jamais nos apossaríamos da significação (moral) do mundo.

De fato, seria impossível encontrar a significação procurada deste mundo, dado a mim simplesmente como a minha representação, ou então a passagem (*Übergang*) deste mundo, enquanto mera representação do sujeito que conhece, àquilo que pode estar fora da representação, se o próprio filósofo não fosse nada mais do que o puro sujeito que conhece (uma cabeça de anjo alada destituída de corpo). Mas, com efeito, ele tem a sua raiz no mundo: enquanto *indivíduo*, faz parte dele; o seu conhecimento é o sustentáculo e condição da representação do mundo inteiro; mas este mesmo conhecimento tem como condição necessária a existência de um corpo, cujas modificações são, como vimos, o ponto de partida do entendimento para a intuição deste mundo³⁹⁰.

A tese é conhecida: “a palavra do enigma (*Rätsels*) é dada (*gegeben*) ao sujeito do conhecimento (*Subjekt des Erkennens*) que aparece como indivíduo (*Individuum*): e esta

³⁸⁸ Cf., *SW*, I, §17, p. 151.

³⁸⁹ Cf., *Idem*, p. 156.

³⁹⁰ Cf., *SW*, I, §18, p.156-7.

palavra chama-se vontade”³⁹¹. Desta ele obterá a chave (*Schlüssel*) para compreender (*verstehen*) o verdadeiro significado de seu próprio fenômeno e de sua engrenagem interior (*innere Getriebe*), de seu ser (*Wesen*) e de seu agir (*tun*). A grande condição para que tudo isso aconteça é, segundo Schopenhauer, que se entenda a *identidade do indivíduo com o seu corpo* e a duplicidade de acesso, portanto, do conhecimento do sujeito em relação ao seu corpo: por um lado, objeto entre objetos (*ponto de vista* objetivo, de fora) e, por outro, vontade, como algo dado e conhecido imediatamente (*ponto de vista* subjetivo, de dentro). Isto irá implicar a simultaneidade/coincidência do querer e do agir:

o ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos causal; tampouco encontram-se na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição³⁹².

Igualmente, tornará possível conceber o corpo como, por um lado, *objeto imediato* (livro I) e, por outro, como *objetidade da Vontade* (*Objektivität des Willens*). Daqui surge o núcleo da argumentação de todo o segundo livro: a tese da objetivação da Vontade (em graus determinados) e a possibilidade da analogia, da passagem entre Representação e Vontade. Tese cuja primeira formulação diz: “a vontade é o conhecimento a priori do corpo, assim como o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade (*der Wille ist die Erkenntnis a priori des Leibes und der Leib die Erkenntnis a posteriori des Willens*)”³⁹³.

Se o ato da vontade não se separa da ação do corpo, então não deve existir separação entre o conhecimento de minha vontade e o conhecimento do meu corpo, com a ressalva de que somente conheço os atos de minha vontade no tempo, não todos de uma vez, mas um após o outro, logo, a posteriori. Portanto, o corpo será o campo de batalha em que se decidirá a viabilidade de uma metafísica da Vontade. Corpo como condição da metafísica, eis o que se trata de pensar! Caso isso proceda, então é de se esperar, segundo Schopenhauer, que aquele milagre a que fomos conduzidos na tese doutoral, ou seja, a identidade entre sujeito volente e cognoscente, seja aqui esclarecido. Conforme o autor: “de certa maneira, todo o presente livro é um esclarecimento de tal milagre”³⁹⁴.

³⁹¹ Cf., *Ibidem*, p.157.

³⁹² Cf., *Ibidem*, p. 158.

³⁹³ Cf., *Ibidem*, p.158.

³⁹⁴ Cf., *Ibidem*, p.160.

Vê-se, agora, a razão da estratégia adotada na tese doutoral quando da postulação de um milagre verdadeiramente filosófico. Precisamente, se posso compreender a intimidade da lei de causalidade por meio de uma analogia com a lei de motivação, então, talvez também possa esperar compreender, analógica e mais profundamente, o segredo da totalidade do mundo como representação, sua significação mais misteriosa. Porém, Schopenhauer, já aqui, lembra de que todo seu esforço não passa de uma *analogia* e que, rigorosa e exaustivamente, a identidade da vontade com o corpo não pode ser demonstrada (*bewiesen*), apenas atestada (*nachgewiesen*)³⁹⁵. Podemos antecipar que, apesar de todo o esforço e complexificações empreendidos por Schopenhauer, de fato, o procedimento analógico continuará, pensamos, para sempre problemático. Resta saber se isso seria a última palavra sobre o assunto, isto é, se o que realmente o interessa é explicar fenômenos, analogamente, à Vontade, ou *encontrar um lugar*, como diria Kant, não para a crença, mas para o mistério, o inexplicável, o silencioso. Enfim, temos que continuar a análise schopenhaueriana acerca do *Übergang*, tanto aqui como no tomo II de *O mundo* e no importante ensaio *Sobre a Vontade na natureza*.

No §19 é a primeira vez, em *O mundo*, que aparece, explicitamente, o procedimento analógico. Ele surge como opção a uma espécie de argumentação apagógica, elêntica, como demonstração pela constatação do absurdo da tese oposta, a posição denominada por Schopenhauer de egoísmo teórico (*theoretischen Egoismus*) o qual, por ser tão irrefutável quanto indemonstrável, somente poderia ser “superado” por um procedimento como o analógico. O procedimento é espantosamente simples. Consiste, basicamente, em partir do suposto duplo conhecimento que temos de nosso corpo, ambos na esfera da representação, ou seja, o imediato (interno, de dentro) e o mediato (externo, de fora), e afirmar que, de duas uma: ou somos o único ser no mundo, caracterizando uma espécie de egoísmo teórico, que deve ser considerado como Representação e Vontade, já que sabemos disso direta ou indiretamente; ou, diferentemente, aquilo que sabemos que somos, também temos que estender, analogamente, ao restante dos seres do mundo. Portanto, ou tudo no mundo é representação e vontade, ou somente nós (no limite, apenas eu), seres humanos, assim o somos, todo o resto sendo meras representações (*bloÙe Vorstellungen*), meros fantasmas (*bloÙe Phantome*). Trata-se, essencialmente, de uma utilização daquele mistério verdadeiramente

³⁹⁵ É nessa passagem que Schopenhauer identifica aquele milagre por excelência, a que nos referimos acima (*kat exokhén*), como uma verdade filosófica (*philosophische Wahrheit*), distinta de todas as elencadas na tese sobre o princípio de razão suficiente. Na verdade, ele afirma que se pode expressar de várias maneiras semelhante verdade misteriosa: “meu corpo e minha vontade são uma coisa só”; “o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade”; “meu corpo é a objetividade de minha vontade”, etc. Cf., *Ibidem*, p.160-1.

filosófico, como uma chave de abertura da significação da essência de todo fenômeno à compreensão humana. Como afirma Schopenhauer:

...o duplo conhecimento, dado de dois modos totalmente heterogêneos e elevados à nitidez, que temos da essência e do agir efetivo (*Wirken*) de nosso corpo, será em seguida utilizado como uma chave (*Schlüssel*) para todo fenômeno na natureza, de modo tal que todos os objetos que não são nosso corpo, portanto que não são dados desse modo duplo, mas tão somente como representação na nossa consciência serão, por analogia (*Analogie*), julgados (*beurteilen*) exatamente conforme aquele corpo e, portanto, serão tomados, precisamente, como ele, de um lado como representação e, sob este aspecto, iguais a ele; mas, por outro lado, caso se desconsidere sua existência enquanto representação de um sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima (*innern Wesen*), tem de ser (*sein muß*) o mesmo que aquilo que denominamos em nós de vontade. Pois que outro tipo de existência ou realidade deveríamos atribuir (*sollten...beilegen*) ao mundo dos corpos (*Körperwelt*)? De onde retirar os elementos para compô-los? Além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido (*bekannt*), nem pensável (*denkbar*). Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, existente imediatamente apenas em nossa representação, a maior e a mais conhecida realidade (*Realität*), então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ela é para nós o que há de mais real (*Realste*)³⁹⁶.

Surpreendente procedimento! Primeiro, fica claro que sem o milagre da tese e sem a descoberta de que tal milagre é uma verdade filosófica indemonstrável, não haveria analogia, pelo menos não a acima apresentada, uma vez que esta apóia-se na tese da duplicidade de conhecimento que temos acerca de nosso próprio corpo e, portanto, no duplo acesso - mediato e imediato - que temos ao mesmo. Segundo, surpreende encontrar aqui aquilo que Schopenhauer censurava em Kant, o uso do *tem de* e *deve ser* em argumentações importantes; é interessante saber que aquilo que os corpos são, além de representações do sujeito, *tem de ser* o mesmo que reconhecemos, imediatamente, em nós como vontade. Terceiro, por saber que, excetuando a representação e a vontade, nada mais existe de conhecido nem pensável; supor que a representação é conhecida e a vontade é pensável não ajuda muito, já que a vontade de que se fala aqui não é a Vontade, mas sim aquela a que se tem acesso no tempo, portanto via representação, ou seja, a distinção kantiana (BXXVI) entre o que se pode conhecer (*erkennen*) e aquilo que se deve poder pensar (*müssen denken können*) não deveria poder ser aplicada aqui, uma vez que a distinção em questão não é aquela postulada entre fenômeno e coisa em si (Representação e Vontade, segundo Schopenhauer), mas sim entre dois tipos de representação, uma *considerada* objetivamente, e outra subjetivamente.

³⁹⁶ Cf., *SW*, I, §19, p.163-4.

De qualquer maneira, o que interessa a Schopenhauer parece claro, sobretudo se continuamos a leitura da obra. O que lhe exige toda a atenção é mostrar que o corpo mesmo, todo o corpo (*ganze Leib*) *tem de ser* apenas minha vontade tornada visível, isto é, “tem de ser (*muß...sein*) a minha vontade mesma na medida em que esta é objeto intuído (*anschauliches Objekt*), representação da primeira classe”³⁹⁷. Vê-se que as dificuldades vão aumentando, pois se na tese a condição da analogia é um *milagre*, aqui, na explanação deste, temos que lançar mão de uma *verdade filosófica indemonstrável* e de um argumento por absurdo de legitimidade duvidosa. Apesar disso, no §21, Schopenhauer nos surpreende quando diz que aquilo que na tese era o correlato subjetivo da vontade, ou seja, a consciência de si, agora é afirmado do sentimento (*Gefühl*), saber *in concreto* daquele milagre e da verdade filosófica³⁹⁸. Ora, sabemos pelo livro I (§11) que o sentimento é uma noção negativa e que aponta para o fato de a razão, simplesmente, ainda *não* poder conceber um conteúdo volitivo dado, aplicando, então, o conceito de sentimento. O fato é que tanto no §21 quanto no §18 aparece a noção de sentimento, como se a razão pudesse penetrar em conteúdos irracionais e os re-significar em forma de saber. Isto não deixa de ser surpreendente, visto o papel secundário da razão na filosofia de Schopenhauer. Em todo caso, isso não parece ter sido levado a cabo por ele³⁹⁹.

A analogia, não obstante os problemas a ela relacionados, será utilizada por Schopenhauer em todo o restante do livro II. No §22 ele defende, mais fortemente ainda, aquilo que chama de ampliação (*Erweiterung*) do conceito de vontade e afirma que estaria sempre em incompreensão (*immerwährenden Mißverständnis*) de sua filosofia quem não estivesse em condições de apreender o necessário e, segundo ele, justificado alargamento da noção de vontade. Daí ele poder afirmar *não* ter sido casual a escolha do palavra Vontade para expressar a essência de todas as coisas, como se tal nome apenas fosse o indicador de algo desconhecido. Ao contrário, pois, segundo ele, o termo é uma espécie de palavra mágica (*Zauberwort*) capaz de nos desvelar (*aufschließen*) a essência mais íntima (*innerste Wesen*) de todas as coisas e, além disso, por meio de um conhecimento tal que aquilo que conhecemos

³⁹⁷ Cf., *SW*, I, §20, p. 167.

³⁹⁸ Cf., *Idem*, p. 169.

³⁹⁹ Quem procura explorar esta hipótese, na investigação da significação do problema da passagem ou analogia, é Margit Ruffing. Cf., Margit Ruffing, O sujeito do conhecimento - o objeto da ação: a “passagem”, identidade e diferença na filosofia de Arthur Schopenhauer, in.: *Cadernos de filosofia alemã XIII*, pp.11-28. Publicação semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH-USP, Jan-Jun. 2009. Apesar de interessante, pensamos que a hipótese de Margit precisaria de uma maior comprovação textual.

como vontade, sabemos e compreendemos melhor que qualquer coisa (*besser Wissen und verstehen als sonst irgend etwas*)⁴⁰⁰.

Vamos ao que está, realmente, em jogo na descoberta do *milagre* na tese de 1847 e da *verdade filosófica* em *O mundo* e o porquê da complexificação do problema no segundo volume deste. Trata-se da legitimidade não apenas da metafísica da Natureza mas, ao acreditarmos no que é dito nas *Preleções (Vorlesungen)* de 1820, da metafísica mesma. Pelo menos a partir de 1820, metafísica e metafísica da Natureza são termos sinônimos, segundo Schopenhauer, tautológicos⁴⁰¹. A vontade, correlato objetivo da consciência de si na tese doutoral, e a causalidade, correlata do entendimento, devem articular-se para que a passagem (*Übergang*) da percepção interna e imediata (*innern unmittelbaren Wahrnehmung*) da vontade em nós para a teoria do mundo como Vontade seja pensável, compreensível.

Para isso, é claro, não basta a analogia entre a quarta e a primeira classes do princípio de razão suficiente, pois é necessário que uma mesma e única Vontade possa se expressar em diferentes formas e diferentes graus em todos os seres, orgânicos e inorgânicos, do mundo; sem isso, não se poderia esperar construir uma metafísica imanente em relação a um só e mesmo mundo, considerado de dois pontos de vista. Precisamente, ainda falta a teoria da objetivação da Vontade e, óbvio, que se possa encontrar um correlato objetivo, do lado da *representação em geral* (não de uma *representação particular*, isto é, um objeto), uma *condição fundamental* e garantidora de toda a objetividade dos objetos e, assim, que acompanhe as distintas etapas de objetivação de uma Vontade una em seus diferentes graus. Schopenhauerianamente: é preciso encontrar - caso se pretenda realizar uma analogia rigorosa - um *correlato objetivo* para o *ser subjetivo* tomado como coisa em si ou Vontade. A analogia somente poderá funcionar com a introdução das noções de Idéia e matéria (*Materie*) do lado da representação, o que irá ocasionar, no mínimo, uma complexificação na teoria da representação de Schopenhauer.

Vê-se de modo claro que todo o problema das polêmicas noções de Idéia e matéria na obra de Schopenhauer está, visceralmente, vinculado à necessidade de justificar seu projeto idealista por meio de um procedimento analógico. É aqui que podemos encontrar a origem do assombro causado ao leitor desavisado do segundo volume de *O mundo*, quando lê que a representação tem dois *polos*: o sujeito e a matéria, não mais sujeito e objeto, os quais, devido

⁴⁰⁰ Cf., *SW*, I, §22, p. 172.

⁴⁰¹ Diz Schopenhauer, na abertura de sua *Metafísica da Natureza*, nas *Preleções de Berlin*: “Den zweiten Theil meiner Betrachtung betittle ich “*Metaphysik*”, zur Unterscheidung der beiden noch folgenden nenne ich ihn zwar *Metaphysik der Natur*; aber eigentlich liegt hierin eine **Tautologie**.” (*Grifo nosso*) Cf., Schopenhauer, *Metafísica da Natureza*, *Philosophische Vorlesungen*. Teil II, Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling, München Zürich, Piper, 1984. pp.55.

à maneira como Schopenhauer os apresenta no §1 de *O mundo*, poderia sugerir que ambos eram *polos da representação*, quando na verdade, são apenas a *forma geral* de toda representação *particular*. De fato, para promover uma ampliação (*Erweiterung*) analógica da noção de vontade, é necessário apontar para a condição objetiva de sua apreensão por nós, ou seja, algo *tem que poder* desempenhar o papel, numa *consideração* objetiva, daquele desempenhado pelo corpo, do *ponto de vista* subjetivo. Ora, Schopenhauer vai postular, justamente, a noção de matéria como candidata ideal para tanto. Não somente isso mas, como se verá no próximo tópico, justamente porque o conceito de matéria está vinculado ao milagre verdadeiramente filosófico é que Schopenhauer acabará por transladar para a noção de *Materie* as características da causalidade e a tentativa de solução do procedimento analógico.

Conforme vimos acima, é preciso passar pela teoria da objetivação da Vontade e reconhecer suas lacunas para podermos nos dirigir, finalmente, para uma possível solução do procedimento analógico e, aí, investigarmos seus restos, a saber: o problema da matéria.

Schopenhauer começa a apresentação da importante tese da objetivação da Vontade, no §24. Criando o que chamamos acima de *lei da inteligibilidade inversa*⁴⁰², entre as *considerações* subjetiva e objetiva do *ser* objeto, ele nos conduz a uma caracterização negativa da noção de Vontade, Conforme o que conhecemos da Representação, e a partir de sua distinção *toto genere* da Vontade, devemos imaginar que esta última será: *livre*, ou seja, não submetida ao princípio de razão suficiente (condição de toda necessidade); *una*⁴⁰³, já que toda pluralidade e individualidade pressupõem, igualmente, aquele princípio; *universal*, pois particularidade e singularidade somente são possíveis na Representação. Enfim, tudo o que imaginamos da Vontade é obtido através de uma espécie de negação das condições e características da representação. Claro que Schopenhauer não pretende *deduzir*, negativamente, a Vontade; trata-se apenas de mostrar a radical distinção entre esta e a Representação. Assim, como veremos, disto se pode concluir a existência de uma total inversão no que respeita ao conhecimento dos objetos e da vontade. Quanto **mais objetividade**

⁴⁰² Esta “tese” aparecerá tanto nos dois volumes de *O mundo* quanto no importantíssimo capítulo intitulado: *Astronomia física*, do ensaio *Sobre a Vontade na natureza*; quanto no cap.3, *A vontade ante a consciência das outras coisas*, de *Sobre a liberdade da Vontade*. Schopenhauer nunca se referiu a esta sua concepção como *lei da inteligibilidade inversa*, *tese da relação inversa de inteligibilidade*, ou mesmo *tese da inteligibilidade reversa*, nomenclaturas possíveis para a sua referida tese.

⁴⁰³ Schopenhauer distingue a unidade da Vontade daquela das Idéias e dos conceitos. As Idéias, apesar de apresentarem uma unidade em relação aos indivíduos que a expressam são múltiplas, ou seja, existem várias Idéias; os conceitos, por seu lado, têm uma unidade abstrata, fruto de uma simples abstração dos conteúdos intuitivos, portanto, uma unidade, por assim dizer, racionalmente mediada. Somente da Vontade, radicalmente distinta da Representação, é que se pode falar, rigorosamente, de unidade; aliás, nela é que devemos procurar a origem da unidade das Idéias. A mesma coisa no que se refere à universalidade: as Idéias, apesar de *universalia ante rem*, são distintas umas das outras; e os conceitos manifestam tão somente uma *universalia post rem*. Cf., *SW*, I, §23, p.174 e *SW*, II, cap. 29, p. 473.

um conhecimento possuir, **menos** referir-se-á ao *ser subjetivo* do *objeto*; quanto **menos** *objetividade* tiver, **mais próximo** do *ser subjetivo*, da *coisa em si/Vontade* estará. Vejamos duas passagens em que isto é afirmado e a tomemos como ponte entre o primeiro e o segundo tomos de *O mundo*.

...quanto *mais* necessidade um conhecimento apresentar (*führt*), *mais* haverá nele aquilo que *não* pode ser pensado nem representado de outra maneira,...; quanto *mais* claro e suficiente ele é, *tanto menos* puro conteúdo objetivo (*rein objektiven Gehalt*) possui, ou *tanto menos* realidade propriamente dita (*eigentliche Realität*) ele fornece. Ao contrário, *quanto mais* nele houver que tenha que ser apreendido de modo puro e contingente (*rein zufällig*), *quanto mais* ele se imponha a nós de maneira simplesmente empírica, *tanto mais* haverá nele algo de propriamente objetivo (*eigentlich Objektives*) e verdadeiramente real, mas também *mais inexplicável* (*Unerklärliches*) será, isto é, *não* poderá ser deduzido de outra coisa⁴⁰⁴. (Grifo nosso).

A primeira coisa que chama a atenção nesta passagem é a maneira como o autor se expressa, podendo levar à confusão, acima discutida, entre **ser** *subjetivo* (*metafísica*) e *objetivo* (*ontologia*), e **consideração** *subjetiva* e *objetiva* (*epistemologia*). Ora, o que aí é denominado de **puro conteúdo objetivo** nada mais é que o **ser subjetivo** de algo, ou seja, como diz Schopenhauer, *realidade propriamente dita*; assim como o verdadeiramente *real*, o *ser objeto*, o propriamente *objetivo*, enquanto o **mais explicável** (**menos** compreensível), está na razão inversa do **mais inexplicável** (**mais** compreensível), o *ser em si* das coisas. O Real não é nem pode ser reduzido ao conjunto dos fenômenos; este é tão somente o real, objetivamente considerado, o real de que podemos ter conhecimentos cientificamente verdadeiros. Mas há ainda o real como que nele mesmo, o *ser subjetivo* das coisas, a essência Real do real, a coisa em si/Vontade, totalmente inexplicável e incognoscível uma vez que não passível de nenhuma representação, mas a base de toda compreensão da significação moral do mundo. Esta tese será fundamental para a continuação da analogia no segundo volume de *O mundo*, em *Sobre a Vontade na natureza*, em *Sobre a liberdade da Vontade* e no segundo volume dos *Parerga*.

Neste último, a tese será exposta claramente. No capítulo em que Schopenhauer discute a oposição entre a coisa em si e o fenômeno, após apresentar o *ser puramente subjetivo* como a *coisa em si* e o *ser objetivo* como *representação* e, portanto, concluir a existência da possibilidade aberta aos humanos de um duplo conhecimento, pela consciência

⁴⁰⁴ Cf., *SW*, I, §24, p. 185-6.

de si (percepção imediata) e pelo entendimento e razão (intuição e conceito), ele re-apresenta a *tese da inteligibilidade inversa* como condição do procedimento analógico. Vamos ao texto:

Mas *devido* a esse duplo conhecimento, como também à *grande proximidade* em que se encontra aqui o intelecto (*Intellekt*) no que respeita a sua origem ou raiz - a Vontade -, o conhecimento do *ser objetivo* (o *fenômeno*) difere aqui do conhecimento do *ser subjetivo* (o da *coisa em si*) *muito menos* que no caso do conhecimento através do sentido externo ou da consciência das outras coisas (*Bewußtsein von andern Dingen*) em oposição à autoconsciência (*Selbstbewußtsein*). Esta, com efeito, na medida em que conhece exclusivamente mediante o sentido interno, está vinculada tão somente à forma do tempo e não a do espaço, a qual é, juntamente com a distinção de sujeito e objeto, o único que a separa da coisa em si⁴⁰⁵. (*Grifo nosso*).

Portanto, como se pode ver, trata-se de uma tentativa de aproximação até o *limite da representação* para examinar se, desta maneira, podemos descobrir como saltar para o outro lado, o lado de dentro do mundo, seu misterioso e insondável núcleo obscuro e cego, a Vontade. Infelizmente, se podemos deixar para trás espaço e causalidade, não podemos adentrar sem mais no atemporal, o tempo nos segura pelo pé ou pelos cabelos. Mesmo que aquilo a que temos acesso, imediatamente, seja concebido como vontade, tal acesso apenas autoriza nosso movimento no território da representação. Mesmo que semelhante movimento seja muito mais rápido e com bem menos empecilhos, uma vez que isento das limitações geográficas (espaciais), ainda assim estaremos presos à história pelas restrições impostas pelo tempo.

Em todo caso, parece clara a vinculação entre este duplo conhecimento - oriundo, por sua vez, da identidade entre os sujeitos volente e cognoscente - e a possibilidade mesma da passagem buscada entre Representação e Vontade. Isto, no entanto, terá que ser articulado com a tese da objetivação da Vontade em diferentes graus, o que nos conduz tanto ao segundo tomo de *O mundo* quanto ao ensaio *Sobre a Vontade na natureza*.

Na segunda metade do livro II de *O mundo*, Schopenhauer apresenta a tese de que a Vontade tem *objetidades imediatas* (como o corpo, por exemplo) e estas apresentam graus (“Nos graus mais altos de objetividade da Vontade...”⁴⁰⁶) variados. Segundo ele, para realizar o que lhe interessa neste livro, isto é, *compreender* a significação das representações, é preciso poder *explicar* como o mundo da Representação está estruturado.

⁴⁰⁵ Cf., *SW*, V, cap.4, *Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa em si e o fenômeno*, §64, p. 113.

⁴⁰⁶ “Auf den obern Stufen der Objektität des Willens...”. Cf., *SW*, I, §26, p.197.

O que ocorre é que a Vontade se **objetiza** em *objetidades* imediatas e, estas, se **objetivam**, por meio do princípio de causalidade, nos diferentes seres existentes no mundo. Na verdade, Schopenhauer não se expressa como estamos fazendo aqui; ele nunca falou de uma **objetização** da Vontade. Porém, como pensamos que não poderiam existir *objetidades* sem que “algo” se *objetizasse*, da mesma forma como a *objetivação* pressupõe que alguma “coisa” se *objetive*, então tomamos a liberdade de apresentar, diferentemente do autor de *O mundo*, sua própria teoria de *objetivação* da Vontade⁴⁰⁷. Há, de fato, uma certa oscilação na nomenclatura neste ponto da obra. Schopenhauer denomina a Idéia ora de *objetidade imediata*, ora de *objetivação da Vontade*. Seja como for, nossa posição é clara. Pensamos em dois processos: um de **objetização** (da Vontade em *objetidades imediatas*) e outro de **objetivação**, mediata, da Vontade, via Idéias, em fenômenos.

Retornando, a Vontade se *objetiza* em Idéias e estas, por sua vez, se *objetivam*, ou seja, entram no mundo dos objetos com a participação, a regulação do princípio de causalidade. Como Schopenhauer nos diz: “Através (*durch*) do tempo e do espaço a Idéia se multiplica (*vervielfältigt*) em incontáveis fenômenos (*unzählige Erscheinungen*)”⁴⁰⁸. A causalidade regula a ordem (*Ordnung*) de entrada (*eintreten*) dos fenômenos, de seu aparecimento no mundo, isto é, controla a distribuição daqueles enquanto *objetivações mediatas* da Vontade através das Idéias. O importante, aqui, é a tese de que uma única e mesma Vontade *objetiza-se* em Idéias (como as *forças naturais*, *forças vitais* ou os *caracteres animais*), as quais devem ser compreendidas como modelos inalcançáveis (*unerreichten Musterbilder*) ou formas eternas das coisas (*ewigen Formen der Dinge*).

A pergunta que logo se faz é: se a Vontade é imaterial e incorpórea, como compreender que os fenômenos sejam todos materiais e corpóreos? Aqui vem a segunda parte da teoria da objetivação schopenhaueriana: na objetivação das Idéias em fenômenos ocorre uma luta sangüinária pela posse da matéria. Na entrada em cena daqueles ocorre uma guerra fratricida pela única e mesma matéria existente. Na verdade, é exatamente por isso que a causalidade será chamada de norma (*Norm*) reguladora neste processo de objetivação pois, caso contrário, nenhum fenômeno cederia lugar ao outro; sempre lembrando que, o que subjetivamente é causalidade (entendimento), objetivamente é matéria. Assim, Schopenhauer pretende poder articular a lei de causalidade com a lei de permanência da substância, contanto que, vê-se logo, se possa conceber a matéria (*Materie*) como substância. Como ele nos diz:

⁴⁰⁷ Cf., *SW*, I, §24-28.

⁴⁰⁸ Cf., *SW*, I, §26, p.201.

Porque a totalidade dos fenômenos das Idéias eternas remete a uma única e mesma matéria (*eine und dieselbe Materie*), tem de (*mußte*) existir uma regra (*Regel*) do seu aparecer e desaparecer (*Ein-und Austritts sein*), do contrário nenhum deles cederia lugar ao outro. Por causa disso, a lei de causalidade (*Gesetz der Kausalität*) está intimamente ligada à lei de permanência da substância (*Gesetz der Beharrlichkeit der Substanz*). Ambas adquirem significação (*Bedeutung*) uma da outra⁴⁰⁹.

Seja como for, como já antecipamos ao final da primeira parte deste trabalho, tanto através da *Crítica da filosofia kantiana*, quanto pela sua própria teoria da *objetivação* da Vontade - portanto, também do procedimento analógico - a noção de matéria desempenha importante papel na tentativa schopenhaueriana de equilibrar, quer as *considerações* subjetiva e objetiva quer a análise do *ser* subjetivo e objetivo das coisas, ou seja, a assunção do mundo como Vontade e como Representação, mesmo que ela (matéria) esteja, total e plenamente, situada do lado desta última.

A objetivação de uma única e mesma Vontade numa pluralidade de fenômenos pela mediação das Idéias e através da supervisão da causalidade somente é possível, como vimos, com a condição de que tal manifestação - tornar-se representação - da Vontade⁴¹⁰ tenha como suporte uma única e mesma matéria (*Materie*). Essa multiplicidade de Idéias disputando uma mesma matéria é que levará à interpretação schopenhaueriana de que “a Vontade de vida crava continuamente os dentes em sua própria carne”⁴¹¹, isto é, ele vê na natureza uma espécie de espelho a refletir, eternamente, uma disputa (*Streit*) originária e primeva. Em uma palavra: o espetáculo agônico que podemos observar na natureza nada mais seria que “a revelação (*Offenbarung*) da discórdia essencial (*wesentlichen Entzweiung*) da Vontade consigo mesma”⁴¹². Percebe-se, então, como a *analogia*, com o apoio da *teoria da objetivação da Vontade* e da *tese da inteligibilidade inversa*, pode fornecer uma explicação nada otimista do funcionamento das relações entre seres orgânicos e inorgânicos na natureza, uma vez que a gravidade luta tanto com o eletromagnetismo quanto com fenômenos químicos e orgânicos em geral pelo domínio da matéria; ou da matéria originária (*Urmaterie*)⁴¹³, como suporte em que se manifestam as forças naturais. Trataremos disso no próximo tópico.

⁴⁰⁹ Cf., *SW*, I, §26, p. 202.

⁴¹⁰ Segundo Schopenhauer: “Todo o conjunto (trata-se do corpo humano) é, em última instância (*zuletzt*), Vontade que se converte a si mesma em Representação (*der sich selber Vorstellung wird*)...”. Cf., *SW*, II, cap. 20, *A objetivação da Vontade no organismo animal*, p. 336.

⁴¹¹ No original: “...*der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt...seine eigene Nahrung ist*”; Cf., *SW*, I, §27, p.218. Seguimos a tradução do Prof. Jair Barboza.

⁴¹² Cf., *Idem*.

⁴¹³ Cf., *SW*, V, cap.6, *Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, §85, p.168.

É isso que será levado a cabo, como uma comprovação rigorosa (*Rechnungsprobe*) do dogma fundamental (*Fundamentaldogma*) da doutrina de Schopenhauer, no ensaio *Sobre a Vontade na natureza*. Este pequeno livro, o mais fundamental para a compreensão do núcleo de sua metafísica, conforme o autor⁴¹⁴, tem como meta uma espécie de *confirmação* dos resultados de sua metafísica da natureza, em cujo centro nervoso está a teoria da objetivação da Vontade em seus fenômenos. Na verdade, ele parece ser muito mais do que isso. Ao acreditarmos no conteúdo da carta a Johann August Becker, um jurista de Mainz, de 3 de Agosto de 1844, no referido ensaio estaria, de forma mais clara que em toda a obra, a *essência* de sua metafísica; ele mostraria que a essência de todas as coisas, “o real por antonomásia neste mundo, a coisa em si a nós tão familiar quanto desconhecida, é o que se nos apresenta na autoconsciência como Vontade”⁴¹⁵. Este saber, “junto com a idealidade dos corpos”⁴¹⁶, conhecida a partir da *Crítica da razão pura*, constituiriam, segundo Schopenhauer, “os princípios de toda minha doutrina”⁴¹⁷. Seu autor pretende usar o referido ensaio, ainda, como arma contra o realismo materialista (redundância, segundo Schopenhauer); contra a teologia racional e suas provas onto-cosmo-teológica da existência de Deus; como detalhamento da significação da noção de matéria (*Materie*) e o esclarecimento de seu papel na teoria da objetivação da Vontade e, portanto, tanto no procedimento analógico quanto na teoria da representação; por fim e, profundamente sintomático, como exposição da passagem, ou pelo menos a articulação, entre metafísica da Natureza e metafísica dos Costumes (ética)⁴¹⁸.

Realmente, é no mínimo insólito, estranho mesmo, que ao final de um livro sobre o tornar-se representação da Vontade (*der sich selber Vorstellung wird*) na natureza, encontremos um capítulo intitulado: *Remissão à ética (Hinweisung auf der Ethik)*. Porém, como afirma o autor neste último capítulo:

somente é base efetiva e imediata da ética (*wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik*) aquela metafísica que é já originariamente (*ursprünglich*) ética e construída do material (*Stoffe*) da ética, a Vontade, pelo que eu poderia, com mais razão ainda que Spinoza, ter chamado ética a minha metafísica...⁴¹⁹

⁴¹⁴ Cf., *SW*, II, cap.18, *Da cognoscibilidade da coisa em si*, p.247.

⁴¹⁵ Cf., Schopenhauer, *Cartas desde la obstinación*, México, Los libros de Homero, 2008, p. 132.

⁴¹⁶ *Idem*.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ Schopenhauer parece não gostar muito da expressão *metafísica dos costumes*; no entanto, ao oferecer uma especificação da *metafísica*, no capítulo sobre o método da filosofia, ele nos diz que a metafísica divide-se em: metafísica da natureza (*Metaphysik der Natur*), do belo (*Metaphysik des Schönen*) e dos costumes (*Metaphysik der Sitten*). Cf., *SW*, V, cap.1, *Sobre a filosofia e seu método*, §21, p.27.

⁴¹⁹ Cf., *SW*, III, cap.: *Remissão à ética*, p.473.

Afirmação sumamente importante porque coloca no centro do palco em que se apresenta sua tentativa de pensar uma passagem entre Vontade e Representação, sua teoria da objetivação da Vontade e aquilo que a torna exequível: a noção de matéria e a teoria da inteligibilidade inversa. Isso é, extamente, o que encontramos no capítulo considerado pelo autor como o mais importante do ensaio *Sobre a Vontade na natureza*, a saber, o capítulo sobre *Astronomia física*. Neste, aparece de maneira mais clara que no restante da obra, aquilo que estamos chamando de teoria da inteligibilidade inversa, bem como o papel que ela desempenha na tentativa schopenhaueriana de elucidação do *mistério hermenêutico* velado pela representação. A teoria, como vimos, é simples e já está em germe na tese doutoral de 1847, assim como é rapidamente apresentada no capítulo terceiro de *Sobre a liberdade da Vontade*: a *causalidade* é o mais *inteligível* (explicável) e o menos *compreensível* (significação); *inversamente*, a *vontade* é o mais *compreensível* e o menos *inteligível* para nós. Disso parece ter nascido a suspeita de que entrecruzar as considerações (na tese: classes do princípio de razão suficiente), ou seja, articular, no ponto certo, as considerações objetiva e subjetiva de nosso conhecimento, talvez nos conduza tanto à *compreensão* do sentido da causalidade quanto à *intelecção* da motivação. Portanto, se conhecemos a vontade somente a partir de seus atos desdobrados temporalmente, ou seja, a posteriori, e se conhecemos a causalidade de maneira a priori, enquanto forma do entendimento, então, articulemos o a priori e o a posteriori e esperemos o desvelamento do véu que encobre a representação. É isto que leva Schopenhauer a dizer:

Tudo aquilo que, nas coisas, não se conhece mais que empiricamente, a posteriori é, em si, Vontade; ao contrário, enquanto as coisas são determinadas a priori, pertencem tão somente à representação, à mera fenomenalidade. Daí que *decrezca* a *inteligibilidade* (*Verständlichkeit*) dos fenômenos naturais *na mesma medida* em que se manifesta (*manifestiert*) claramente neles a *Vontade*, isto é, conforme estejam situados em um lugar cada vez mais alto na escala dos seres (*höher auf der Wesenleiter*); e, ao contrário, é *tanto maior* (*um so größer*) sua *inteligibilidade*, quanto *menor* (*geringer*) é seu *conteúdo empírico* (*empirischer Gehalt*) porque permanecem mais ancorados no domínio da mera *representação* (*bloßen Vorstellung*), cujas formas, conhecidas por nós a priori, são o princípio mesmo da inteligibilidade (*Prinzip der Verständlichkeit*)⁴²⁰. (Grifo nosso).

É ele mesmo quem extrai a conclusão: o “conteúdo é Vontade (*Gehalt ist Wille*), o aposteriori, o ser em si (*das Ding an sich*), o livre (*das Freie*), o que não tem fundamento (*das*

⁴²⁰ Cf., *SW*, III, cap., *Astronomia física*, p. 409-10.

Grundlose)”⁴²¹. Portanto, **metafísica, ontologia e epistemologia** estão em jogo aqui, mesmo que, claro, Schopenhauer não faça uso destes termos, desta maneira. O *ser subjetivo* (*metafísica*; conteúdo, Vontade como coisa em si) e *objetivo* (*ontologia*; representação) e as *considerações* (*epistemologia*) subjetivas (sujeito, causalidade, entendimento) e objetivas (objeto, matéria/*Materie*, vontade enquanto Vontade objetivada) são peças-chave para se desvelar e des-dobrar o significado oculto na e pela representação. A inteligibilidade inversa entre as *considerações* subjetiva e objetiva, bem como a tentativa de, por ela, arriscar-se no reino da *metafísica*, isto é, fazer afirmações acerca da essência mesma do mundo *considerando-o como* se fosse Vontade, portanto mediante (*Übergang*; *Übertragen*) o plano da representação, devem ser interpretadas, segundo Schopenhauer, como os pensamentos fundamentais (*Grundgedanken*) de sua doutrina (*Lehre*). A epistemologia deve nos levar o mais longe possível na direção da metafísica, segundo Schopenhauer; ou seja, tomar o mundo *como* Representação e *como* Vontade deve abrir caminho para, *metafisicamente*, afirmar algo sobre os lados do mundo: o mundo é minha representação, de um lado; e Vontade, não a minha vontade, por outro; mesmo que ele diga, no início de sua obra magna: “o mundo é minha vontade”⁴²². O que teremos que examinar no próximo tópico é se essa metafísica coaduna-se bem com uma epistemologia crítica e com a “ontologia” a ela vinculada.

A tese da inteligibilidade inversa pode, então, juntamente com o duplo conhecimento humano acerca do mundo, mobilizar o mais compreensível (vontade, conhecimento imediato, a partir de dentro) no esclarecimento da significação do mais inteligível (causalidade em sentido estrito, conhecimento desde fora). A possibilidade de uma dupla *consideração* do mundo, que descobre que o mesmo é representação e vontade, no nível da representação, é que pode e deve ser utilizada pelos filósofos, segundo Schopenhauer, como *chave* (*Schlüssel*) *hermenêutica* para se compreender (*Einsicht*) a significação oculta e interna (*Innere*) dos “processos (*Vorgänge*) da natureza não dotada de conhecimento (*erkenntnislosen*)”⁴²³. Portanto, se pela física (representação) podemos *explicar* o mundo, por ela não podemos *compreendê-lo*; por sua vez, se pela metafísica *compreendemos* o que ele é - objetivação de uma Vontade em eterna discórdia consigo mesma -, por outro lado, por ela não podemos *explicá-lo*, mas tão somente usá-la na tentativa de comunicação (*Übertragen*) entre o que *compreendemos internamente* e *conhecemos exteriormente*. Por isso, pode afirmar Schopenhauer:

⁴²¹ Cf., *Idem*.

⁴²² Cf., *SW*, I, §1, p. 33.

⁴²³ Cf., *SW*, III, cap., *Astronomia física*, p. 415.

As duas fontes indiferenciáveis (*unverschiedenen Quellen*) de nosso conhecimento, a externa e a interna, devem (*müssen*), pois, enlaçar-se (*Verbindung*) neste ponto, através da reflexão. Tão somente deste enlace brota (*entspringt*) a inteligência (*Verständnis*) da natureza e do próprio eu, abrindo-se assim o interior (*Innere*) da natureza ao nosso intelecto, o qual, por si mesmo, não tem acesso mais que ao exterior; e assim torna-se patente o segredo (*Geheimnis*) cuja elucidação (*liegt offen*) a filosofia buscou por tanto tempo⁴²⁴.

Em resumo, no procedimento analógico, parece tratar-se de uma *projeção*, na totalidade do mundo ordenado causalmente, daquilo que sabemos quando compreendemos que nossa essência é vontade para, através disso, podermos compreender que aquilo que em nós chamamos vontade é, igualmente, a essência da causalidade, da força gravitacional e elétrica, da excitação nas plantas e dos motivos nos animais. Tal procedimento é que permite a Schopenhauer realizar o *Übergang* desejado e, finalmente, poder afirmar que: “onde quer que (*überall*) exista causalidade existe Vontade, sem que esta atue (*agiert*) jamais sem aquela”⁴²⁵. Portanto, a tese da objetivação da Vontade pressupõe: 1) a tese do duplo conhecimento humano (sujeito e indivíduo); 2) a tese da inteligibilidade inversa e 3) o postulado de uma única e mesma matéria (*Materie*) como suporte de todo o processo de *objetização* e *objetivação* da Vontade. Claro que, para que toda essa maquinaria possa funcionar, Schopenhauer é levado a fazer afirmações que parecem infringir o maior mérito kantiano (distinção entre fenômenos e coisa em si) e o que é dito em toda a obra do autor de *O mundo*: que a Vontade é, rigorosamente, incognoscível. Quando ele diz que: “o que vale (*gilt*) da Vontade em si mesma (*vom Willen an sich selbst*) vale também dela sob as condições da experiência e intuição (*unter den Bedingungen der Erfahrung und Anschauung*)”⁴²⁶, pensamos que ele afirma mais do que pode. Aqui estamos no olho do furacão da metafísica schopenhaueriana, ou seja, na noção de matéria, condição objetiva e primeiro-última de toda a teoria da objetivação da Vontade.

O processo de objetivação descrito acima pretende não apenas justificar a tese de por que a física nunca poderá substituir a metafísica, uma vez que a força, enquanto Idéia, jamais será bem compreendida caso a tomemos por causa mas, sobretudo, tornar viável, *na medida do possível*, a *passagem* entre Vontade e Representação e, assim, legitimar aquilo que está, realmente, em jogo: a filosofia enquanto expressão conceitual de um *pensamento único*. A

⁴²⁴ Cf., *Idem*.

⁴²⁵ Cf., *Ibidem*, p.417.

⁴²⁶ Cf., *SW*, II, cap.24, *Da matéria*, p.399.

problemática noção de *Idéia* é que deveria, mais facilmente, articular as metafísicas de *O mundo*: metafísica da Natureza, do Belo e do Costumes⁴²⁷. Quer como força natural, quer como objeto de contemplação artística, quer como expressão da vontade de viver, ela deveria facultar o *trânsito* de uma metafísica a outra e, assim, articulá-las em um *pensamento único*. Não entraremos aqui, no entanto, nas dificuldades levantadas por tal procedimento.

Schopenhauer reconhece, sincera e honestamente, no início do capítulo 20 do segundo tomo de *O mundo*, *A objetivação da Vontade no organismo animal*, que toda *objetivação* estará sempre condicionada (*bedingt*) pelo sujeito. Isso significa que sua teoria da objetivação da Vontade não deve ser entendida como porta de acesso ao mistério inscrito na face de todo fenômeno, mas tão somente como uma tentativa de *aproximação*, até onde se pode ir sem misticismo ou teologia, na busca pela significação moral do mundo, pelo sentido de toda representação. A razão disso já se faz visível naquilo mesmo que torna possível a analogia entre Vontade e Representação. É que todo paralelismo entre estes somente pode ser posto dentro e a partir desta última, o resto pertencendo ao silêncio. Pois, como o autor mesmo reafirma, no capítulo supracitado, o intelecto (*Intellekt*) está, subjetivamente, para a autoconsciência (*Selbstbewußtsein*), assim como o cérebro (*Gehirn*), objetivamente, está para a consciência das outras coisas (*Bewußtsein anderer Ding*); o mesmo acontecendo, claro, com seus correlatos: o que é a vontade, subjetivamente, na autoconsciência, é a totalidade do corpo (*gesamte Organismus*) para a consciência dos fenômenos exteriores, objetivamente. Tudo se passa, portanto, como já havia sido dito na tese doutoral (§21), do lado da representação, portanto, no sujeito, ou neste tomado como indivíduo. Mesmo que o acesso à vontade não seja *intuitivo* nem *racional*, mas mediante uma espécie de *percepção interna imediata* (*innern unmittelbaren Wahrnehmung*), ainda assim, isto deve acontecer nos limites impostos pela representação. A tese da incognoscibilidade rigorosa da *Vontade* como *coisa em si* permanece válida para Schopenhauer. Se sua maneira de se expressar às vezes é um tanto ambígua, sua filosofia não permite que se o acuse de incongruência neste caso. Não temos nenhum *conhecimeto* das coisas em si mesmas pois somente podemos *conhecer* aquilo que se deixa sujeitar às formas cerebrais de nosso entendimento. Portanto, se Schopenhauer afirma algo acerca da coisa em si, não se deve interpretá-lo como se o mesmo pretendesse que

⁴²⁷ Segundo Schöndorf, a partir da análise dos *Manuscritos*, a noção de *Idéia*, na filosofia de Schopenhauer, é bastante antiga e sumamente importante, uma vez que ela, juntamente com a noção, posteriormente abandonada, de consciência melhor (*besseres Bewußtsein*), será responsável pelo pessimismo do autor de *O mundo*, por sua recusa em aceitar o sofrimento como o negativo na existência. Entretanto, dificilmente se poderia aceitar, a não ser, talvez, com muitas ressalvas, a tese de Schöndorf de que o pensamento de Schopenhauer já estaria *totalmente* constituído em 1818, na primeira edição de *O mundo*. Cf., H. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Munique, Berchman, 1982.

pudéssemos conhecer a essência das coisas, de maneira totalmente independente de nossa constituição fisiológica. Mas, assim como Kant, mesmo que não mais no terreno da razão pura, ele postula, sim, uma *compreensão* da essência da natureza, desde que se entenda tal *significação* simbolicamente, analogicamente como uma espécie de projeção aproximativa entre o que encontramos em nós mesmos e o que deveríamos poder encontrar no restante do universo.

Portanto, quando Schopenhauer afirma, com diferentes intensidades, que a vontade é o que mais imediata e verdadeiramente conhecemos, nunca devemos esquecer que isto que sabemos com maior certeza escreve-se sempre com letra minúscula e que, portanto, tal conhecimento está condenado a uma certa perspectividade, será sempre relativo. Aliás, isso é reconhecido e dito sem reservas pelo autor, quando veta qualquer pretensão de resposta à pergunta por aquilo que seria o *em si* nele mesmo, a Vontade em si mesma:

A pergunta pelo quê (*was*) é propriamente e em si mesma (*schlechthin an sich selbst*) aquela Vontade que se apresenta (*darstellt*) no mundo,....- Esta pergunta não se pode responder nunca (*Diese Frage ist nie zu beantworten*)⁴²⁸.

Porém, que façamos a pergunta, *de direito*, indica (*zeigt*) pelo menos que “a coisa em si que conhecemos com maior imediatez na vontade”⁴²⁹ - talvez se devesse dizer: com a maior imediatez *possível* - pode muito bem ter propriedades (*Eigenschaften*), modos de existência (*Daseinsweisen*) totalmente incognoscíveis (*schlechthin unerkennbar*) e inconcebíveis (*unfaßlich*) para nós. O fato é que tais supostas *propriedades* da coisa em si continuariam existindo, segundo Schopenhauer, mesmo que se tenha negado e superado (*auhgehoben*) a vontade (tema do quarto livro de *O mundo*) e, então, o mundo dos fenômenos tenha se convertido em puro nada (*ins leere Nichts übergegangen ist*). Em sua afirmação mais forte e hermética:

Se a Vontade fosse a coisa em si própria e absolutamente (*schlechthin und absolut*), então também esse nada seria absoluto e não relativo, como ali (último parágrafo de *O mundo*) se apresenta expressamente⁴³⁰.

Acreditamos estar aqui no limite entre o que se pode e o que não se pode dizer. Do *ser subjetivo* de algo, de seu *ser em si*, nada pode mesmo ser dito, pensado e, muito menos, claro,

⁴²⁸ Cf., *SW*, II, cap.18, *Da cognoscibilidade da coisa em si*, p. 256.

⁴²⁹ Cf., *Idem*.

⁴³⁰ Cf., *Ibidem*.

conhecido. Dele só podemos, conforme Schopenhauer, (pré)supor (*voraussetzen*)⁴³¹ algo, fazer suposições. Portanto, tudo indica que temos que *supor* que a Vontade produziu (*hervorgebracht*)⁴³² o mundo como Representação para si; que este *manifesta, expõe e apresenta* a Vontade dentro dos limites da objetividade possível, etc. Afirmações como estas encontramos ao longo de toda a obra schopenhaueriana, mas sobretudo nos *Complementos*.

O que se torna cada vez mais evidente, quanto mais nos embrenhamos na obra de Schopenhauer, é que o marco zero de sua filosofia, conforme designamos acima, isto é, a separação *toto genere* entre aquilo que Kant, simplesmente, distinguiu, sobretudo semanticamente: fenômeno e coisa em si, é a fonte das disputas epistemológicas em torno de sua filosofia. Vejamos: 1) acreditamos que Schopenhauer, de fato, parte do maior mérito de Kant, a referida distinção entre coisa em si e fenômeno, levando-a à sua máxima radicalidade (*toto genere*); 2) em seguida ele inverte, completa e totalmente, a ponto de correr mesmo o risco de deixar de pertencer à pátria kantiana, a relação entre Representação e Vontade, com sua tese, imutável ao longo de toda sua trajetória filosófica, do *primado* da vontade sobre o intelecto, profundamente anti-kantiana; 3) pensa a representação como processo fisiológico no cérebro e distancia-se, até mesmo neste terreno, da primeira *Crítica* kantiana; sem mencionar a transformação do entendimento em faculdade intuitiva e a transmutação de toda *Dedução transcendental* numa investigação acerca da natureza, dos limites e do significado do *Princípio de razão suficiente*; 4) se mantém a distinção, que julgamos presente já em Kant, entre *explicação* e *compreensão*, o acesso a esta última será incomparavelmente mais árduo que o kantiano, uma vez que na ausência de um fio condutor (*Leitfaden*) fornecido pela natureza da razão, terá que o descobrir num *milagroso encontro* entre dois sujeitos (volente e cognoscente), numa teoria da objetivação da Vontade, num retorno ao problema acerca da matéria e da substância e, além de tudo, nunca pode baixar a guarda à ameaça realista e materialista; 5) se aquilo em que nunca deixou, verdadeiramente, de ser kantiano: a crença numa significação moral do mundo, pode ser defendida, o sentido e o caminho que leva a ela deve percorrer um campo minado de problemas, mas completamente diferente do kantiano.

Após esse sucinto resumo, em fortes pinceladas, do ponto de partida e do desenvolvimento da obra de Schopenhauer é inevitável, honestidade exige, que coloquemos as perguntas: como nos posicionamos frente à filosofia do autor de *O mundo*? O que, sinceramente, pensamos de seus fracassos, de suas ambiguidades, suas oscilações e seus

⁴³¹ Cf., *Ibidem*, p252.

⁴³² Cf., *SW*, II, cap.15, *Das imperfeições essenciais o intelecto*, p. 180.

resultados? O que nos toca e queremos reter? Após a pergunta com que abrimos a tese, como ler Schopenhauer?, agora essa: como continuar lendo-o e admirando-o?

Acreditamos que, quando Schopenhauer afirmou que o maior mérito da filosofia de Kant consistiu na distinção entre coisa em si e fenômeno, ele quis significar com isso que o maior mérito da obra de um grande pensador pode, sim, e em alguns casos, deve poder ser separado tanto daquilo que ele faz com seu *maior mérito*, quanto daquilo que o conduziu a ele. Foi assim que Schopenhauer procedeu em relação ao seu mestre: nem permitiu que a distinção kantiana seguisse a vocação que seu criador lhe havia preparado, nem compartilhou com Kant da piedade protestante que a exigiu como condição do encontro de um verdadeiro lugar para moralidade, a crença e a esperança.

Não desconfiamos, nem por um segundo, de que Schopenhauer estava sendo sincero quando afirmava sua filiação kantiana ou quando disse que sua própria obra brotava da primeira *Crítica* como um galho do tronco. Se, por um lado, como vimos mostrando, nada mais averso ao humor, às intenções, aos objetivos, aos resultados e ao procedimento kantiano do que a obra de Schopenhauer; por outro, este nunca se enxergou como algo distinto de um filósofo transcendental em sentido kantiano.

Acreditamos poder mostrar agora, que o motivo de semelhante vinculação tem relação direta com o fato de que, para Schopenhauer, qualquer outra postura, em filosofia, levaria: 1) ou ao retorno do realismo e, deste, ao materialismo, portanto do otimismo em filosofia e, mais grave ainda, à pretensão de erradicação do mistério no âmbito teórico; 2) ou a uma abertura de espaço para a crença, inclusive a kantiana, como este a conduziu conforme anunciado no *Prefácio* de 1787 à sua primeira *Crítica*; 3) ou ainda ao idealismo absoluto e ao egoísmo teórico.

Clément Rosset foi de uma sensibilidade tocante e generosa, ao mesmo tempo de uma precisão quase cirúrgica, quando afirmou que, a Schopenhauer, “não interessa, primeiramente, *explicar (expliquer)* os fenômenos pela influência da Vontade, senão descrever a própria Vontade em seu absurdo precisamente *inexplicável (inexplicable)*”⁴³³. Dissemos *quase cirúrgico* porque defendemos que a filosofia de Schopenhauer estaria mais preocupada com o *mistério* que com o *absurdo*. Sua angústia não parece ser tanto diante da impossibilidade de pensar até o fim a *necessidade*, como pretende Rosset, mas que esta não alcance nem possa ser estendida até o núcleo silencioso de todas as coisas. Não é que o mundo se afundaria no absurdo sem a necessidade, conforme Rosset, mas que sem a

⁴³³ Cf., Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, PUF, 1994, p.43.

necessidade perderia o sentido mesmo do *consolo metafísico*, e toda a observação realizada por Schopenhauer acerca do sofrimento no mundo em que uma Vontade se objetivou, perderia a *significação*. Quando Rosset afirma que “a intenção de Schopenhauer não consiste em explicar, mas em denunciar as explicações”⁴³⁴, acreditamos enxergar aqui uma intuição profunda de Rosset acerca da filosofia de Schopenhauer. Realmente, se há algo que grita das bem escritas páginas schopenhauerianas é o senso de nossa finitude, de nossos limites. É preciso reconhecer que Schopenhauer disse, no fundo, muito pouco sobre a Vontade, mas muito sobre a condição humana no mundo e sobre um mundo em que tal condição tem no intelecto um servo da vontade.

O que move a filosofia de Schopenhauer é a certeza de que o *significado* do mundo não deve ser buscado pela via da *representação*. O que se pode *explicar* não serve de base para se *compreender*. No fundo, toda interpretação do mundo nasce morta se a buscamos numa intuição ou em um conceito; somente em algo como em uma *percepção interna imediata*, com todas as dificuldades daí decorrentes, podemos abrir uma pequena janela para tentar interpretar aquilo que deveríamos ter antes constatado, verificado numa observação atenta da conduta humana no mundo e de todos os seres nele existentes. Como ele nos diz em várias passagens de sua obra, a *autoconsciência* é a via epistemológica que nos leva mais profundamente para dentro do *mistério* que descobrimos em nós mesmos como sendo vontade; mas isto nem decifra o enigma, como ele pretendeu, nem o dissolve, o que seria impossível.

Entretanto, assim como Kant reconhecia que sua primeira *Crítica* tinha um resultado negativo, por impossibilitar o *conhecimento* de Deus, da liberdade e da totalidade do mundo, mas, por outro lado, um positivo, por não impedir que se construísse novos templos com os tijolos fabricados na *Crítica da razão pura*; poderíamos dizer que *O mundo como Vontade e como Representação* tem um resultado negativo, pois por ele aprendemos que não se pode ir até à Vontade pela estrada da Representação, mas, por outro lado, tem um resultado positivo, pois a assunção de que a Vontade é a coisa em si e de que a coisa em si somos nós⁴³⁵, pode conduzir-nos a uma reflexão que ultrapassa as fronteiras da filosofia e bate na porta da sabedoria. Em uma palavra: a *compreensão* do mundo a partir da *metafísica da Vontade* garante, segundo Schopenhauer, que a significação moral do mundo permaneça, eternamente, um *mistério* para toda teoria da representação. Portanto, somente uma metafísica da Vontade

⁴³⁴ Cf., *Idem*, p.53.

⁴³⁵ Cf., *SW*, II, cap.18, *Da cognoscibilidade da coisa em si*, p. 253.

pode pretender aproximar-se do mistério imanente ao mundo: que este seja sofrimento sem razão e sem fim...Que ele tenha um sentido moral.

4.3 Matéria: por uma filosofia do limite

Para quem lê apenas o primeiro tomo de *O mundo*, nada mais fora de esquadro que encontrar problema na significação ou no papel desempenhado pela noção de matéria (*Materie*) no pensamento de Schopenhauer. Realmente, ali sabemos que ela, enquanto articulação de espaço e tempo, é o correlato objetivo da causalidade; ela é a perceptibilidade (*Wahrnehmbarkeit*) do conteúdo das formas do espaço e do tempo, e que sua essência (*Wesen*) é o agir efetivo (*Wirken*), fazer-efeito, na tradução de Jair Barboza. Portanto, a matéria atua sobre o nosso corpo - enquanto objeto imediato, ele mesmo matéria - condicionando a intuição, na qual unicamente ela, matéria, existe. Disso resulta que somente podemos conhecer o que acontece quando um corpo atua sobre o outro porque sabemos, por experiência própria, o que acontece conosco quando a matéria “afeta” nosso corpo tornando possível a ação do entendimento na constituição da intuição⁴³⁶. Como nos informa Schopenhauer:

O ser da matéria é seu agir efetivo (*Wirken*) . Nenhum outro ser lhe é possível nem sequer pensável. Apenas agindo efetivamente ela preenche o espaço e o tempo. Sua ação sobre o objeto imediato (ele mesmo matéria) condiciona a intuição, na qual unicamente ela existe. A consequência da ação de qualquer objeto material sobre um outro só é conhecida na medida em que este agora age diferentemente de antes sobre o objeto imediato, e consiste apenas nisto. Causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria. Seu ser é seu agir efetivo⁴³⁷.

Portanto, parece tratar-se de matéria agindo sobre matéria. Esta age, no fundo, sobre si mesma e, assim, o mundo inteiro da Representação pode ser concebido como causalmente determinado. Em tese, somente aparecem aqui os mesmos problemas que já encontramos na *Estética transcendental* kantiana. Se na noção de matéria apresentada no livro I não se percebe, claramente, o risco de confusão entre sua significação e a da coisa em si/Vontade, já nele pode surgir a pergunta pelo sentido próprio da afecção. Em uma palavra: se não temos aqui o problema da coisa em si, temos a questão da afecção, embora ambas estejam relacionadas.

⁴³⁶ Os problemas que podemos levantar aqui são, comparados aos que aparecerão nos *Complementos*, de pouca relevância. O que, por sinal, a própria exposição no segundo volume da obra já atestaria por si só.

⁴³⁷ Cf., *SW*, I, §4, p.38.

Ora, a dificuldade na noção de afecção começa, no idealismo transcendental, quando Kant diz (B33) que objetos nos são dados (*gegeben*) e afetam (*affiziere*) o espírito (*Gemüt*) de uma certa maneira (*gewisse Weise*). De que maneira? Eis o problema! Como, ao mesmo tempo, nada podemos *conhecer* acerca do conteúdo mesmo destes “objetos”, então surge a questão de como articular idealidade e realidade, ou seja, de como compatibilizar *idealismo transcendental* e *realismo empírico*. Problema que nasce, portanto, na *Estética transcendental*, e que será analisado com mais vagar e rigor somente na discussão do *quarto paralogismo* (A369), na *Lógica transcendental*. Seja como for, já apresentamos o quadro quando discutimos as condições da tese da incognoscibilidade da coisa em si. Resumindo: afirmar a incognoscibilidade da coisa em si pressupõe a aceitação prévia das teses da aprioridade, da idealidade e, conseqüentemente, a distinção entre fenômenos e coisa em si. Caso se aceite tudo isso, então surge, com toda a força, o problema da afecção.

Schopenhauer, na verdade, nem discute o problema. Dá por idênticas as teses da aprioridade e da idealidade do espaço e do tempo e, ao aceitá-las, conclui que o maior mérito de Kant foi ter, portanto, distinguido fenômenos de coisa em si e, assim, ter aberto a possibilidade de solução para o problema moderno da relação entre pensar e ser no seio da representação, sem nenhuma referência à metafísica (no sentido schopenhaueriano), isto é, ao *ser subjetivo* das coisas em si mesmas. Claro que pensamos que as dificuldades que mapeamos na *Crítica da razão pura* reaparecem em *O mundo*, pelas razões já apresentadas.

Para Schopenhauer, entretanto, parece não haver problema algum na noção de *afecção*, uma vez que, segundo ele, tudo se passa no horizonte da objetividade, a saber, no *ponto de vista* subjetivo⁴³⁸. Quando uma matéria afeta nossa sensibilidade⁴³⁹ com a intensidade suficiente para despertar em nós o interesse da vontade, esta põe seu servo

⁴³⁸ Cf., *SW*, III, *Sobre a quádrupla raiz*, §21; *SW*, I, , §s4-6; *SW*, II, , caps. 1-4, 20, 22; *SW*, V, *Parerga*, II, caps., 3,4,6.

⁴³⁹ Na realidade, para sermos fiéis a Schopenhauer, na ação humana, não é bem a *sensibilidade* que devemos responsabilizar pela primeira recepção das afecções, mas sim a *excitabilidade*. A primeira sendo propriedade dos nervos e a segunda dos músculos. Numa ação corporal atuam *excitação* e *motivo*, por meio do *estímulo* sensível. Como diz Schopenhauer: “Quando se produz um ato de vontade real, os motivos, cuja oficina (*Werkstätte*) é o cérebro, atuam por mediação do cerebelo sobre a medula espinhal e os nervos motores que partem dela os quais, por sua vez, atuam sobre os músculos, porém unicamente como *estímulos* (*Reize*) de sua irritabilidade (*Irritabilität*),...; assim, aquilo que no cérebro era *motivo*, quando chega ao músculo através do conduto nervoso, atua como mero *estímulo*. A sensibilidade (*Sensibilität*) em si mesma é totalmente incapaz de contrair um músculo: isto somente o pode fazer este mesmo, e sua capacidade para isso denomina-se *irritabilidade*, quer dizer, *excitabilidade* (*Reizbarkeit*): esta é uma propriedade exclusiva do músculo, como a sensibilidade o é do nervo. Este dá ao músculo o motivo para a sua contração, porém de modo algum é o que o contrai mecanicamente, pois isso produz-se única e exclusivamente em virtude da *irritabilidade*, a qual é a força própria (*selbst-eigene Kraft*) do músculo. Concebida desde fora esta força é uma *qualitas occulta* e somente a autoconsciência (*Selbstbewußtsein*) a revela como *vontade*”. Cf., *SW*, II, cap. 20, *A objetivação da Vontade no organismo animal*, pp., 321-2.

(entendimento) em ação, o qual, por ser causalidade subjetivamente considerada, toma o conteúdo da afetação (afecção) como o efeito de uma causa externa e, assim, os liga necessariamente. Tudo, portanto, acontecendo do lado do sujeito (*consideração subjetiva*). O problema começa quando insistimos em saber o que é mesmo essa matéria, já que ela não apenas afeta nossa sensibilidade mas, como nosso corpo mesmo, ela também terá que ser considerada como suporte do mundo inteiro sem, no entanto, poder ser concebida como algo corpóreo e material (*Stoff*), como gostariam os materialistas.

No livro I de *O mundo* a matéria, portanto, é simplesmente o correlato objetivo do entendimento, não no sentido de que existiria independentemente deste (realismo materialista), mas como sendo aquilo que, numa consideração objetiva, ocuparia o ponto de vista do objeto. No livro II, no entanto, a coisa começa a se complicar quando ficamos sabendo que aquela matéria do primeiro livro, cuja essência era agir efetivo (fazer-efeito), agora também deve ser tomada como substância, como suporte de todo o processo de objetivação da Vontade, uma vez que uma única e mesma Vontade se *objetiza* em diferentes e hierarquizados graus os quais, por sua vez, para se *objetivarem* como fenômenos, devem devorar-se a si próprios numa guerra eterna e sem tréguas pela posse de uma única e mesma matéria (*Materie*) a qual, enquanto causalidade, também coordenará o processo de entrada em cena das Idéias. Objetivamente causalidade, substância e suporte do mundo da representação, a noção de matéria irá requisitar uma consideração mais detida de Schopenhauer em vários e importantes capítulos do segundo tomo de *O mundo*. Neste, como já antecipamos ao final da primeira parte, as surpresas serão muitas, a ponto de deixar perplexos alguns intérpretes mais atentos.

Confessamos aqui que em dois momentos da leitura da obra de Schopenhauer ficamos, por motivos completamente distintos, verdadeiramente, emocionados: os parágrafos iniciais e finais do livro IV de *O mundo* e os capítulos 4 e 24, do segundo volume, sobre a significação e o papel da noção de matéria em sua obra. O livro IV do primeiro tomo de sua obra maior tirou-nos o sono e fez-nos voltar a freqüentar o companheiro de infortúnio: E. Cioran. De saída, apesar de Frankfurt pouco comparar-se à Transilvânia, sentimo-nos em casa, vimo-nos sendo descritos, minuciosamente, por aquele que escreveu que *toda vida é sofrimento* (*Leiden*), um *esforço interminável* (*beständiges Streben*), *sem fim* (*ohne Ziel*) e *sem descanso* (*ohne Rast*)⁴⁴⁰. A emoção de saber que, apesar de não sermos legião, não estávamos sós, foi enorme, daí termos retornado a Cioran, como para contar-lhe que ele estava certo, ou quase!,

⁴⁴⁰ Cf., *SW*, I, §§56-7, pp. 426-7.

sobre Schopenhauer. Ora, nada deste tipo de sentimento foi o que encontramos quando nos deparamos com a discussão sobre a matéria. Nossa cabeça girou, não entendemos mais nada, achamos que teríamos que *voltar a reler* toda a obra, pressentimos que jamais sairíamos daquele labirinto e que, de uma maneira ou de outra, Schopenhauer tinha vencido a guerra; estávamos presos na encruzilhada em que ele nos colocara. Já não sabíamos mais se estávamos diante de um ontólogo pré-kantiano, de um kantiano desesperado, de uma filosofia esquizofrênica ou se, mais plausível, não tínhamos entendido nada do que tínhamos lido. Lemos e relemos, num frenesi alucinante, os capítulos 4 e 24 e, somente semanas depois - após a releitura de *Sobre a Vontade na natureza*, dos capítulos 1, 18 e 22 do segundo tomo e dos capítulos 3, 4 e 6 do segundo volume dos *Parerga* - é que conseguimos ter um mínimo de clareza sobre o que Schopenhauer quis dizer nos capítulos sobre a matéria. Vamos a eles e seus afins!

Ao final da primeira parte deste trabalho, mostramos como a noção de matéria recebe um significativo aprofundamento no segundo volume de *O mundo*. O mais emblemático, na complexificação do referido conceito, podemos verificar na tábua dos *Praedicabilia a priori*, apresentada ao término do capítulo 4, sobre o conhecimento a priori. Ali, ficamos sabendo que matéria é tanto a *Materie* quanto o *Stoff*. Vimos ainda que na diferenciação entre os significados de ambos, Schopenhauer fazia amplo uso de termos aristotélico-escolásticos, porém em um sentido que, dificilmente, poderia ser considerado coincidente com aqueles empreendidos pela tradição realista que os fez nascer e os desenvolveu. Além disso, somos informados que os verdadeiros *polos da representação* são, não o sujeito e objeto, *forma geral de toda representação*, conforme o livro I de *O mundo*, mas sujeito (puro) e matéria (*Materie*). Por sua vez, no capítulo 24, intitulado: *Da matéria (Von der Materie)*, descobrimos o papel, absolutamente fundamental, que semelhante conceito representa na teoria da objetivação da Vontade e, através disso, no cerne do procedimento analógico.

Tais considerações, presentes no segundo volume de *O mundo*, fizeram com que alguns intérpretes⁴⁴¹ desconfiassem, com razão, de que o segundo tomo estava longe de ser apenas um volume de complementos e esclarecimentos àquilo que havia sido dito no primeiro volume, em 1818. Na verdade, em 1844, do intérprete é exigido um esforço adicional para articular a teoria da representação do primeiro livro de *O mundo* com as afirmações fornecidas quando do tratamento da matéria. Elencamos os problemas ao fim da primeira parte. Agora é chegado o momento de tentarmos, se não propriamente uma solução, pelo

⁴⁴¹ Como foi o caso, no Brasil, de E. Brandão. Cf. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, op. cit.

menos uma apresentação de nossa postura frente à questão. Para isso, vamos discutir a posição schopenhaueriana diante do tema, apresentar a decisão metodológica de não tratamento genético do problema ao longo da obra de Schopenhauer e, finalmente, expor nosso ponto de vista sobre a questão.

No capítulo específico sobre a matéria (capítulo 24), no segundo tomo de *O mundo*, Schopenhauer nos orienta sobre aquilo que devemos compreender por *Materie*: 1) a atividade em geral (*Wirksamkeit überhaupt*); 2) uma abstração (*Abstraktion*), não uma intuição (*Anschauung*); 3) a atividade (*Wirksamkeit*) em abstrato (*in abstracto*); 4) um objeto do pensamento (*Gegenstand des Denkens*) apreendido por meio de conceitos; 5) substância (*Substanz*); 6) causalidade, objetivamente pensada (*Kausalität selbst objektiv...gedacht*); 7) totalmente (*durch und durch*) causalidade (*Kausalität*); 8) forma (*Form*) da causalidade objetivada; 9) condição (*Bedingung*), não objeto (*Gegenstand*), da experiência (*Erfahrung*) e função (*Funktion*) do entendimento (*Verstand*); 10) forma (*Form*) do nosso intelecto (*Intellekt*) na qual o mundo como representação se apresenta (*in welchem die Welt als Vorstellung sich darstellt*); 11) suporte (*Träger*) de todas as formas (*Formen*), propriedades (*Eigenschaften*) e ações (*Wirkungen*); 12) substrato permanente (*bleibende Substrat*) de todo fenômeno, de todas as exteriorizações das forças naturais (*aller Äußerungen der Naturkräfte*) e de todos os seres vivos (*aller lebenden Wesen*), mas gerada pelo intelecto (*aus den Formen des Intellekt entsprungen*); 13) algo meramente pensado a priori (*bloß ein a priori Gedachtes*), portanto diferente de uma intuição a priori; 14) ponto de conexão (*Anknüpfungspunkt*) entre a parte empírica e a pura e a priori de nosso conhecimento, portanto a pedra fundamental (*Grundstein*) do mundo da experiência (*Erfahrungswelt*); 15) aquilo através de que a Vontade (*wodurch der Wille*) torna-se visível (*sichtbar wird*), perceptível (*Wahrnehmbarkeit*), isto é, a mera visibilidade da Vontade (*bloß Sichtbarkeit des Willens*); 16) o nexo de união entre o mundo *como* Vontade e o mundo *como* Representação (*das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung*), portanto o polo objetivo (*ser objetivo*) das coisas; aquilo que em seu *ser subjetivo* é coisa em si/Vontade, em seu *ser objetivo* é matéria/*Materie*; aquilo que, *objetivamente*, é matéria, *subjetivamente* é Vontade (*was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille*); 17) a Vontade mesma, enquanto intuída, não, é claro, enquanto coisa em si (*der Wille selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er angeschaut wird*); 18) o substrato geral (*allgemeine Substrat*) de objetivação (*Objektivation*) da Vontade; 19) objetivação, em abstrato, da Vontade (*Objektivation selbst in abstracto genommen*); 20) a origem temporal das formas, configurações ou espécies (*der zeitweilige Ursprung der Formen, der Gestalten oder Spezies*); 21) aquilo que é acrescentado pelo

pensamento (*hinzugedacht*) como o que é idêntico (substância) em todas as coisas e subjacente a todas as diferenças acidentais de suas qualidades⁴⁴².

O certo é que poderíamos continuar a lista com os textos de *Sobre a Vontade na natureza* e com passagens dos parágrafos 20 a 22 da tese sobre o princípio de razão suficiente, de 1847; sem contar com as comparações elencadas no capítulo 4, *Do conhecimento a priori* (tábua dos *Praedicabilia a priori*), já comentadas ao final da primeira parte deste trabalho e, claro, sem mencionar o capítulo 6 (*Sobre a filosofia e a ciência da natureza*), do segundo volume dos *Parerga*, em que ficamos sabendo da existência de uma matéria originária (*Urmaterie*), obscura e incognoscível, que suporta as forças e as objetivações da Vontade e que, por meio dela, conhecemos nosso próprio ser como Vontade. Seja como for, um exame rápido e mesmo displicente do que citamos acima, já encontraria bastante material para comentar.

O ponto de partida e o fio condutor para tentarmos compreender o autor dos dois volumes de *O mundo* é, estamos convencidos, a relação entre epistemologia, ontologia e metafísica. Como vimos acima, há uma diferença enorme entre o idealismo transcendental, como Kant o formulou na seção: *Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos* (A158, B197), e a totalidade da postura schopenhaueriana. Em Kant, a ontologia é limitada e condicionada pela epistemologia no momento em que somos informados que as condições dos *objetos* da experiência devem ser procuradas nas condições subjetivo-transcendentais de possibilidade da *experiência em geral*. Isto significa, por um lado, o decreto de morte da ontologia tradicional, pré-crítica; por outro, a recolocação da pergunta pelo ser do objeto em termos de sua objetividade. Desde então, ontologia, caso pretenda ter algum sentido, deve ser construída em função da epistemologia, uma vez que aquilo que podemos afirmar com sentido acerca do mundo pressupõe a pergunta pelas condições subjetivas e intelectuais de toda significação, de toda experiência possível. A *Dedução transcendental*, ao demonstrar a validade objetiva das categorias do entendimento, condiciona, necessariamente, o *ser objetivo* das coisas à *consideração* das *condições subjetivas* de seu conhecimento *objetivo*.

Ora, ao dispensar a *Dedução* e - pelos motivos já discutidos na primeira parte deste trabalho - realizar uma investigação sobre a natureza, o significado, o papel e os limites do *princípio de razão suficiente*, Schopenhauer pretende lançar a pedra fundamental (*Grundstein*) de sua *filosofia do limite* e do *mistério*, conforme defendemos. Se a primeira *Crítica* tem um resultado negativo e um positivo, a tese de 1847 também os tem. O negativo é

⁴⁴² Cf., *SW*, II, cap., 24, pp. 394-403.

o veto que ela impõe, por via diferente da kantiana, ao conhecimento do *ser subjetivo* das coisas em função da forma geral da representação; o positivo, de forma igualmente distinta da empregada por Kant, é a descoberta de um fio condutor misterioso: a identidade entre os sujeitos cognoscente e volente. Da mesma maneira, se podemos ler a passagem da *Crítica da razão pura* para a *Crítica da razão prática*, mediante a *Crítica da faculdade do juízo* (A806;B834), como a transição entre o problema do que se pode *conhecer* para a questão acerca do *sentido* de nossa vida; a articulação da quarta classe do princípio de razão com a primeira, e o trânsito (*Übergang*) da *vontade* como Representação (*ser objetivo*) para a *Vontade* como coisa em si (*ser subjetivo*), pode ser vista como a tentativa schopenhaueriana de operar uma passagem da *intelecção* dos fenômenos do mundo para a *compreensão* da significação dos mesmos.

Portanto, se em Kant o problema da passagem entre *explicação* e *compreensão* é possibilitado por meio de uma teologia moral, e realizado em função da construção de um novo, rigoroso e verdadeiro lugar para a moralidade e a credulidade; em Schopenhauer, a passagem será tentada, antes de tudo, como *salto* do *ser objetivo* - onto-epistemologicamente pensado no território do idealismo transcendental desbravado por Kant e profundamente modificado pelo autor de *O mundo* - para o *ser subjetivo* das coisas, mais propriamente *hermenêutico* que *ontologicamente determinado*. O que é preciso compreender, finalmente, é que quando levamos ao extremo o idealismo, por meio de um *duplo ponto de vista* (subjetivo e objetivo), chegamos à tese de que, no limite, o *ser objetivo* de todas as coisas é matéria (*Materie*); por outro lado, para manter o paralelismo, o *ser subjetivo* deverá ser *compreendido* como Vontade. Veja: o paralelismo não é, propriamente falando, entre dois seres, já que o mundo é um só e não se sai da imanência, segundo Schopenhauer.

Não existem dois seres, mas um mesmo ser que, por um lado, podemos *conhecer*, objetivamente, porque seu “ser” está/será condicionado pela forma de nosso conhecimento; e o mesmo ser que, devido à nossa forma geral de representação não torná-lo cognoscível, inteligível a nós, podemos, por outro lado, apreender/postular seu sentido e *compreender* sua significação. Portanto, se Kant encontra na *natureza da razão* aquilo que todo ser racional *deve querer, enquanto ser racional*, caso pretenda poder, *legitimamente, esperar* pela *felicidade* e por uma vida após a morte, Schopenhauer pensará ter encontrado no nosso próprio *corpo* a *chave* que faz comunicar o que podemos, mediatamente, *conhecer* e o que, imediatamente, é-nos dado a *compreender*. Um “lado” do ser que se pode *conhecer*, objetivamente, porque encontramos em nós as condições para isso; e outro “lado” que podemos *compreender*, subjetivamente, porque encontramos em nós a sua significação. Claro

que o significado que encontramos em nós *tem que poder* ser trasladado para todo o real, mas isso não necessariamente precisa ser interpretado como a passagem ou o conflito entre uma filosofia crítica, cuja objetividade encontra-se bem fundada no sujeito, e uma ontologia pré-crítica de rosto dogmático. Isto porque defendemos que Schopenhauer nunca pretendeu *conhecer* o *ser subjetivo* das coisas, mas apenas *compreender* seu *sentido*. Portanto, talvez fosse melhor falar, não de uma ontologia pré-crítica, mas de uma *hermenêutica* ou *semântica* do limite, do mistério ou quíça do absurdo *a la* Rosset.

O que está em jogo aqui parece ser o fato de Schopenhauer ter-se deparado com a verdadeira intenção da *arquitetônica* kantiana⁴⁴³ e, claro, não ter conseguido sentir nenhuma atração por ela: em Kant, o problema do *limite* do conhecimento tende a ser resolvido ou atenuado por uma *filosofia da esperança*, a ordem prática (*Praktische*) operando como fio condutor (*Leitfaden*) para a solução (*Beantwortung*) das questões teóricas (*theoretischen*) e, acima destas, das especulativas (*spekulativen*) (A806;B834): ou Kant fazia isso ou a primeira *crítica* terminaria totalmente negativa e *des-esperada*. Ora, Schopenhauer aceita o *des-espero* oriundo da *Crítica da razão pura*, mas tenta superá-lo sem o apelo a uma filosofia da esperança. No entanto, para a solução do problema, não pode retornar ao antigo dogmatismo, à con-fusão entre fenômenos e coisa em si. O que ele faz: concebe o corpo como espelho e manifestação do sentido do mundo; como *manancial hermenêutico* em que se pode des-cobrir e des-velar a significação profunda do Real.

Como de um *significado* não se deve exigir a mesma coisa que de uma *explicação*, então, esperar da filosofia schoopenhaueriana que ela não oscile e não seja permeável a certas ambigüidades seria privilegiar aquilo que para ela é o mais *fundamental*, e não o mais *importante*, isto é, a tentativa de *encontrar* uma *significação moral para o mundo*, sem que com isso tenha-se que se ajoelhar ou esperar por uma vida bem aventurada após a morte - no caso de termos feito aquilo que devíamos e conhecido aquilo que podíamos.

Entretanto, o que veremos agora - repitamos, não sem problemas - é que a *matéria* será aquilo que de mais profundo podemos postular como condição de todo conhecimento, já que ela não é *objeto*, mas *condição da objetividade* do nosso conhecimento de objetos; enquanto a *Vontade*, eternamente incognoscível, é o que de mais íntimo podemos *compreender*. Do sujeito e objeto, ambos pertencentes ao *ser objetivo* das coisas, apenas *considerado*, este último, ora *subjetivamente*, ora *objetivamente*, como *forma geral da Representação*, passaremos à *matéria* (*ser objetivo*) e à *Vontade* (*ser subjetivo*), não como

⁴⁴³ Mesmo que concebida como *atividade sistemática*, conforme D. Omar Perez. Cf. *Kant e o problema da significação*, op.cit., *Primeira parte*.

forma geral da Representação, mas como condição primeiro-última de toda *intelecção* (matéria), e como condição ineliminável de toda *compreensão* (Vontade).

O que ocorrerá, logo no capítulo primeiro do segundo tomo de *O mundo*, *Sobre o ponto de vista idealista fundamental* (*Zur idealistischen Grundansicht*) é a diferenciação entre *forma geral da representação* e *polos da representação*. É preciso dizer que Schopenhauer não é muito preciso acerca disso e, em algumas passagens, expressa-se de maneira decididamente ambígua ou mesmo equívoca. Seja como for, é neste capítulo que ficamos sabendo que os dois *polos da representação* são: *sujeito* (*Subjekt*) e *matéria* (*Materie*). Ora, como o sujeito, mesmo que Schopenhauer o chame de cognoscente (*erkennende*), é aqui pensado sem as formas de seu conhecer (*ohne die Formen seines Erkennens*), e a matéria é i-representável (*unerkennbar*), ou seja, não é nem pode ser *objeto*, submetida às formas da representação, então, nem este *sujeito* é aquele da abertura do livro I de *O mundo* - no qual estão as formas da representação -, nem a *matéria* é aquele objeto de que se falava, pois este é *cognoscível*, isto é, representável. Portanto, *sujeito* e *matéria* apontam para uma relação fundamentalmente diferente daquela entre *sujeito* e *objeto* e, se esta última relação é a **forma geral da representação**, aquela é, segundo pensamos, a **condição fundamental da representação**, uma vez que, como diz Schopenhauer, sujeito e matéria são as *condições fundamentais* (*Grundbedingungen*) da intuição empírica, são os *andaimes fundamentais* (*Grundgerüst*) da representação e, assim, *condições*, tanto do sujeito quanto do objeto, no sentido do primeiro volume de *O mundo*. Em uma palavra: *sujeito* e *matéria* são as *condições fundamentais da representação em geral*, ou seja, condições dos próprios *sujeito* e *objeto*, *formas gerais da representação*.

Assim, não se trata aqui de nenhuma *representação particular*, como era o caso no §1 de *O mundo*, mas das *condições últimas, subjetiva e objetivamente*, de toda a *Representação*, da *representação em geral*, portanto, não do *ser subjetivo* das coisas, isto é, da Vontade. Apesar de Schopenhauer fazer o personagem “*Materie*”, no diálogo com o “*sujeito*” (*Subjekt*) - ao final do capítulo 1 - dizer: “tu (*du*) és sujeito (*Subjekt*) somente na medida (*nur, sofern*) em que tens um objeto (*Objekt*). E este objeto sou eu (*bin ich*, a matéria)”⁴⁴⁴ ; logo em seguida a mesma “*Materie*” diz: “eu sou seu núcleo (*Kerne*) seu conteúdo (*Gehalt*), o

⁴⁴⁴ Cf., *SW*, II, cap.1, *Sobre o ponto de vista idealista fundamental*, p. 30. Como afirmamos acima, este diálogo imaginário já havia sido escrito bem antes de 1844, data dos *Complementos a O mundo*, pois o encontramos nos *Manuscritos de Berlin*, entre 1818-1830. Cf., *Manuscripts*, op.cit., pp.687-688.

permanente nele (*das Bleibende darin*)..”⁴⁴⁵; portanto, não poderia tratar-se, aqui, do *objeto*, estritamente falando. Da mesma maneira, o personagem “sujeito” diz, em seguida:

somos apenas abstrações (*nur Abstraktionen*). No fundo (*im Grunde*) existe um ser (*ein Wesen*) que se intui a si mesmo (*das sich selbst anschaut*) e é por si mesmo intuído (*von sich selbst angeschaut*), porém cujo ser em si (*Sein an sich*) não pode consistir nem em intuir (*im Anschauen*) nem em ser intuído (*im Angeschautwerden*)⁴⁴⁶;

e ambos (“sujeito” e “matéria”), ao final:

estamos inseparavelmente ligados como partes necessárias de uma totalidade que nos engloba a ambos e subsiste por nós (*So sind wir denn unzertrennlich verknüpft als notwendige Teile eines Ganzen, das uns beide umfaßt und durch uns besteht*)⁴⁴⁷.

Assim, pensamos que não seria correto imaginar que o sujeito de que se trata aqui seria o mesmo do §1 de *O mundo*, já que aquele, assim como o objeto, não são *apenas abstrações*, mas constituem a *forma geral da representação*. Na verdade, em uma passagem deste capítulo, ficamos sabendo que o sujeito, correlato da matéria, chama-se *sujeito puro* (*reinen Subjekt*)⁴⁴⁸. Como diz Schopenhauer: “...pode-se considerar a permanência da matéria (*Beharrlichkeit der Materie*) como o reflexo (*Reflex*) da intemporalidade (*Zeitlosigkeit*) do sujeito puro (*reinen...Subjekts*)”⁴⁴⁹. Para Schopenhauer, finalmente, os polos (*Kugel-Pole*) da representação, *sujeito cognoscente* (**sem as formas de seu conhecer**) e *matéria bruta* (*rohe Materie*), são incognoscíveis (*unerkennbar*) e condições fundamentais de toda intuição empírica (*Grundbedingungen aller empirischen Anschauung*)⁴⁵⁰. Vê-se claramente a diferença, na medida em que o *sujeito conhece objetos*, enquanto o *sujeito puro não conhece*, rigorosamente, a *matéria*, uma vez que esta não pode ser representada. Se são tais *condições*, então, não podem ser confundidos nem com o *sujeito* nem com o *objeto* do §1 de *O mundo*, pois lá o *sujeito* é a condição formal da intuição empírica e o *objeto* é sua representação, portanto, esta intuição mesma; aqui, são as condições fundamentais de toda representação e, enquanto tais, i-representáveis.

⁴⁴⁵ *Idem*.

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ Traduzimos aqui *reinen Subjekt* por *sujeito puro*, para diferenciá-lo do puro sujeito do conhecimento (*reinen Subjekt des Erkennens*), sujeito da metafísica do Belo.

⁴⁴⁹ Cf., *SW*, II, cap.1, *Sobre o ponto de vista idealista fundamental*, p.27.

⁴⁵⁰ *Idem*.

Portanto, rigorosamente, o mundo não é nem pode ser minha representação, uma vez que não posso representar o mundo, apenas objetos no mundo. Mas, por outro lado, posso, sim, afirmar que “o mundo é minha representação”, na medida em que a *representação em geral*, não as *representações particulares*, pressupõe dois *polos* ou duas *condições fundamentais* que dependem, tão somente, do *ser objetivo* e das *considerações subjetiva e objetiva* das coisas. Parodiando Wittgenstein, que afirmava que a proposição não pode afigurar sua própria forma de afiguração, que ela não pode representar a forma lógica de sua representação, mas tão somente exibi-la⁴⁵¹, poderíamos dizer que a representação não pode representar as condições fundamentais de toda representação, ela apenas aponta (*zeigt*) para elas e as pressupõe. Se o *objeto* e a representação são sinônimos, a *matéria* é a condição objetiva e fundamental de toda objetividade dos objetos e, assim, o pressuposto ineliminável de toda representação. Da mesma maneira, se o *sujeito* é a condição formal de toda representação particular de objetos, o *puro sujeito* é a condição última e fundamental de toda consideração subjetiva do mundo.

Como vimos acima, no entanto, a caracterização schopenhaueriana toma a matéria como: condição da objetividade de nosso conhecimento de objetos, como uma abstração, uma atividade *in abstracto*, suporte e substrato de todas as objetivações da Vontade, como aquilo que o pensamento acrescenta como substância subjacente e permanente em todas as mudanças acidentais nas qualidades das coisas, etc. O maior problema, à primeira vista, nesta descrição da noção de matéria é que ela parece implicar que uma abstração seria a condição de uma intuição. Ora, sabemos pela tese de 1847 e pelo livro I de *O mundo*, que abstrações, algo meramente pensado, como um conceito, por exemplo, jamais deve ser considerado como condição de nenhuma intuição, pois exata e precisamente o inverso é que ocorre, ou seja, abstrações são representações de representações, portanto, condicionadas por estas últimas, as representações intuitivas. Como uma representação abstrata, portanto, poderia condicionar uma representação intuitiva? Por outro lado, Schopenhauer parece retornar à primeira *Crítica* ao afirmar que a matéria é acrescentada pelo pensamento como aquilo que permanece idêntico (substância) em toda mudança qualitativa nos objetos. Ora, a matéria seria, então, uma categoria do entendimento? Começemos, então, tentando desvendar o que acreditamos ser aquilo que Schopenhauer compreendia como o problema da matéria e, depois, passemos aos problemas mais importantes daí decorrentes.

⁴⁵¹ Cf., L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, São Paulo, Edusp, 1993, *Proposições* 2.1 a 2.225 e 4.12 a 4.1212.

Schopenhauer somente pode manter sua tese da objetivação da Vontade nos fenômenos da natureza se algo puder ser apontado como a condição objetiva de todo o processo. Sem isso, teríamos um *ser subjetivo* totalmente independente do conhecimento do sujeito e sem nenhuma possibilidade de objetivação, isto é, sem nenhuma objetividade possível. Sem que algo possa ser concebido como *ser objetivo*, nenhuma aproximação poderia ser pensada ao *ser subjetivo* das coisas, a não ser, é claro, se sacássemos da cartola uma *intuição racional* que nos colocasse em contato direto com o ser em si de tudo. Conforme aprendemos no §7 de *O mundo*, em filosofia, ou partimos do objeto, ou do sujeito, ou da identidade de ambos, ou da representação do objeto na consciência do sujeito. Vimos as razões pelas quais o autor rejeitou todas as posturas, com exceção da última. Portanto, se aceitamos o §1 de *O mundo*, então, das duas uma: ou consideramos a matéria apenas o correlato objetivo da causalidade, cujo correlato subjetivo é o entendimento/cérebro, e fechamos a porta a toda pretensão de compreender a significação das representações; ou a matéria deve ser algo mais do que isso e, então, podemos, através da tese da objetivação da Vontade na natureza, tentar uma aproximação ao conteúdo das representações, ao sentido do mundo. Por outro lado, se não fosse a complexificação operada por Schopenhauer na noção de matéria, nada o poderia ser, uma vez que, sendo o mundo da representação inteiramente perpassado pela necessidade - princípio de razão suficiente o exige - e causalidade, portanto pela matéria, nada garantiria que a Vontade, totalmente livre do alcance do princípio de razão, viesse a se apresentar, ao objetivar-se, como inteiramente necessária e causalmente determinada. Assim, somente uma candidata poderia desempenhar a função de *condição objetiva e suporte material* de todo o processo de objetivação da Vontade. Porém, como a *objetivação* pressupõe a *objetização*, então a noção de matéria deve, igualmente, ser diferenciada da noção de Idéia. Isto já aparece desde a tese de 1847 (§21), quando Schopenhauer afirma que a lei de causalidade não atinge nem a matéria nem as forças naturais, isto é, as Idéias, conforme saberemos depois no segundo livro de *O mundo*.

Portanto, sem que a matéria pudesse ser pensada como limite de todo *ser objetivo* e de todo *ponto de vista objetivo* acerca do mundo, o salto na direção do *ser subjetivo* seria muito mais longo, senão impossível. Claro que isso não elimina o problema do grande pressuposto apontado por Schopenhauer, no momento mesmo em que este se lança no mar de significação aberto pela concepção da *Vontade* como *coisa em si* e *ser subjetivo* de todas as coisas: trata-se da afirmação de que aquilo que vale (*gilt*) para a Vontade em si vale, igualmente, para as suas objetivações, isto é, para aquilo que podemos experimentar. Ele chega a dizer que os fenômenos da Vontade reproduzem mesmo todas as relações (*Beziehungen*) e propriedades

(*Eigenschaften*) desta, conforme dissemos acima. Ora, isso parece transgredir em muito a interdição que sua própria filosofia havia posto desde o início.

Em todo caso, sem isso, sem pressupor tal espelhamento, é impossível tomar a matéria como ponto de contato (*Band*) entre o *ser objetivo* e o *ser subjetivo* e, assim, afirmar, como vimos, que o que subjetivamente é Vontade, objetivamente é matéria. Esta somente pode ser a *condição objetiva de todo o processo de objetivação da Vontade* e, assim, condição primeiro-última de possibilidade de todo conhecimento objetivo, se a Vontade, enquanto *ser subjetivo* de todas as coisas, for a *condição de significação de todos os seus fenômenos*, de todas as suas objetivações.

Se, como é dito no início do livro II de *O mundo, conhecer e explicar* o mundo em nada nos ajuda a viver nele sem que *compreendamos* o *significado* oculto em e por toda representação, então: ou jamais poderíamos apreender o sentido do mundo, viveríamos o absurdo rossetiano, ou *projetamos* em todos os fenômenos a *significação* que encontramos em uma representação específica da Vontade, qual seja, o nosso próprio *corpo* concebido como *objetidade imediata* da Vontade. É isso que leva Schopenhauer a dizer que:

Porque a matéria (*Materie*) é a visibilidade da Vontade (*Sichtbarkeit des Willens*) e toda força é em si mesma Vontade (*jede Kraft aber an sich selbst Wille ist*), nenhuma força pode aparecer sem um substrato material (*materielles Substrat*) e, inversamente, não pode haver nenhum corpo (*Körper*) sem uma força inerente a ele que constitua sua qualidade. Assim, o corpo é a união da matéria e forma denominada estofo (*Stoff*)⁴⁵².

A força é, como tudo o mais considerado em seu *ser subjetivo*, Vontade. A *força*, quer dizer, a *Idéia* é, *em si mesma*, Vontade; assim como a *matéria* é, subjetivamente, igualmente Vontade. O problema é que a força sem o *aonde* (*woran*) exercer sua capacidade (*vermöge*); e a matéria sem que nada nela atue (força) não propiciam, sozinhas, nenhuma objetivação⁴⁵³. Em todo caso, por *estofo* devemos entender a união de *matéria* e *forma*, a matéria qualificada, *Stoff*, da tábua dos *Praedicabilia a priori*. Vê-se, assim, que a matéria não apenas é incorpórea como, por si mesma, amorfa, inerte, sem qualidade alguma, incriada e eterna. Como *ser objetivo* e correlato mais radical da Vontade, ela é una e livre de acontecimento, de toda necessidade e causalidade, uma vez que condição objetiva de tudo isso.

Acontece que, como já deve ter se tornado manifesto, a ordem desta argumentação tem algo de artificial, pois não é do fato da matéria *ter* que poder ser pensada como quer

⁴⁵² Cf., *SW*, II, cap.24, *Da matéria*, p.400.

⁴⁵³ Cf., *SW*, III, *Sobre a quádrupla raiz*, §20, p.60.

Schopenhauer, que ela será, *efetivamente*, o que ela *deve ser*. Aliás, mesmo que ela fosse o que deve ser, mesmo assim, o trânsito desejado ainda seria, no máximo, uma *analogia*. Sem falar, é claro, no problema de saber se sua teoria da representação se coaduna bem com toda essa complexificação da noção de matéria. Há como resolver? Talvez não. Há como ser diferente? Talvez sim. É preciso mesmo que haja solução? Talvez não.

Sem entrarmos nas duas dificuldades acima elencadas: uma representação abstrata como condição de uma intuitiva; e a noção de matéria sendo operada como se fosse uma categoria kantiana, o que iremos discutir depois, os problemas envolvidos no significado de matéria talvez possam ser amenizados se os encarmos à luz do conjunto das intenções explícitas do autor e do significado geral de sua obra. Referimo-nos: 1) à necessidade de Schopenhauer de articular filosofia e sabedoria; e 2) a inegociável disposição de encontrar uma significação moral para o mundo.

Como vimos na primeira parte do trabalho, Schopenhauer, ao criticar a filosofia kantiana no *Apêndice* de *O mundo*, diz que a obra de seu mestre apenas expressaria, rigorosa e conceitualmente, o conteúdo de uma sabedoria védico-hindu e platônica. Aquilo que seria uma verdade milenar e já conhecida por estas escolas de sabedoria, encontraria nos tijolos da *Crítica*, pela primeira vez, as condições de sua correta expressabilidade filosófica. A diferença, portanto, entre Kant e Platão e os Vedas e Puranas⁴⁵⁴ seria de rigor e de expressão, ou seja, de *intelecção* do mundo, mas não de *compreensão* deste. Tratar-se-ia de uma mesma verdade (*dieselbe Wahrheit*) a ser apresentada (*dargestellt*) de modos diferentes (*anders*): em Königsberg, falar-se-ia de fenômenos e de coisa em si; na Índia, em doutrina de Maia (*Lehre von der Maja*); em Atenas, de mundo sensível e suprasensível. Schopenhauer chega mesmo a dizer que o maior mérito do pensamento de Kant (a distinção entre fenômeno e coisa em si), a base de toda a sua filosofia (*die Basis der ganze kantischen Philosophie*), sua alma (*ihre Seele*) residiria no claro *conhecimento* (*deutliche Erkenntnis*) - não na *compreensão* - da índole onírica do mundo (*traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt*)⁴⁵⁵. O que pensar disso tudo e em que isso ajuda a compreender o problema em torno da noção de matéria? Como alguém pode pretender que não tenha ocorrido nada de novo, no que tange à compreensão do mundo, dos Puranas a Kant, com escala em Platão. Seja como for, ou o intérprete leva a sério o que diz Schopenhauer, ou não. Nós levamos.

⁴⁵⁴ Lembrem-se que, em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer, além de Platão e das sabedorias orientais, associa a esta tradição: Pitágoras, Plotino, E. Erígena, G. Bruno, Spinoza, J. Böehme, Schelling, etc. Cf., *Sobre o fundamento da moral*, *SW*, III, pp.806-807

⁴⁵⁵ Cf., *SW*, I, pp. 566-7.

Que Kant nunca tenha dito que este mundo é um sonho, que a representação seja a casca ou o véu de uma realidade outra, mais imediatamente apreendida como Vontade, etc, não parece incomodar o autor de *O mundo*; que tudo isso seja mesmo incompatível com a filosofia kantiana é o que Schopenhauer *não* estaria disposto a conceder. Pelo contrário, ao crermos no que está dito no *Prefácio* de 1818, a filosofia de *O mundo* deve ser lida, ao mesmo tempo, como a que mantém uma relação visceral (*gründliche Bekanntschaft*) com a de Kant; e como aquela de que se pode extrair (*ausmachen*) os ensinamentos contidos nos Upanixades (*Upanischaden*)⁴⁵⁶.

Ao lermos o livro IV de *O mundo* e os complementos a este no segundo tomo, bem como algumas passagens do segundo volume dos *Parerga*, a sensação é a de que, se o marco zero da filosofia de Schopenhauer pode ser encontrado na separação *toto genere* entre fenômenos e coisa em si e a identidade desta com a Vontade, nada disso teria interesse se ele não acreditasse poder desvelar e apontar, conceitualmente, a partir do maior mérito kantiano, uma significação moral do mundo, diferente daquela apresentada por Kant e similar àquela que ele tomava como védico-platônica. Na verdade, o próprio Schopenhauer é quem nos diz que o primeiro passo (*erste Schritt*) para o conhecimento fundamental (*Grunderkenntnis*) de sua metafísica (*Metaphysik*), é a separação entre Representação e Vontade e que aquela está subordinada a esta; o segundo passo (*zweite Schritt*) consistindo na objetivação de uma única e mesma Vontade em todos os fenômenos da natureza, o que, segundo ele, tornaria possível a *compreensão* da *significação velada pela representação* mediante o trânsito (*Übertragen*) daquilo que conhecemos imediatamente em nós como vontade para o conjunto de todos os fenômenos da natureza⁴⁵⁷.

Desde o livro II de *O mundo*, mas sobretudo e mais fortemente no IV, o que lhe obseda é a certeza de que o mundo tem uma significação moral e a dificuldade de expressá-la por meio de simples conceitos. Na verdade, tudo indica que já em 1813⁴⁵⁸, na depois abandonada noção de consciência melhor (*besseres Bewußtsein*), a Vontade apresenta um componente moral. Talvez a própria tese de doutorado - bem como os *manuscritos* deste período - tivesse já uma motivação moral, pois ao limitar a *consciência empírica* ao mundo dos fenômenos, resultado negativo da tese, talvez encontrasse um acesso à Vontade e ao mal,

⁴⁵⁶ Cf., *SW*, I, p.11.

⁴⁵⁷ Por isso, também aqui, Schopenhauer volta a afirmar que pensar que a Vontade seria apenas uma palavra para designar uma magnitude desconhecida (*unbekannte Größe*), seria o mais grosseiro (*gröbste*) de todos os erros (*Mißverständnisse*). Cf., *SW*, II, cap.23, *Sobre a objetivação da Vontade na natureza carente de conhecimento*, pp.378-9.

⁴⁵⁸ Cf., *Manuscript remains. Early manuscripts* (1804-1818), op.cit.

nesta época indissociáveis, via a problemática noção de *consciência melhor*⁴⁵⁹. É o que também parece pensar aquela a quem todos os estudiosos da obra de Schopenhauer no Brasil devem bastante, a Prof^a Cacciola, quando afirma:

Nos *Manuscritos* de 1813, Schopenhauer estabelece a duplicidade da consciência de si, que se manifesta na consciência empírica e na consciência melhor (*besseres Bewußtsein*). O que esclarece a duplicidade da consciência é a experiência das atitudes diversas em relação à morte, em momentos diferentes. Quando tememos a morte como o maior mal, como uma aniquilação, somos apenas uma consciência temporal, empírica, meros fenômenos. Pelo contrário, quando pensamos na morte com tranquilidade e sentimos até mesmo uma nostalgia (*Sehnsucht*) em relação a ela, é a consciência melhor que se alegra com o seu desvincular-se da consciência empírica...⁴⁶⁰

Por outro lado, mesmo nos textos tardios dos *Parerga*, se não encontramos a *consciência melhor*, encontramos a necessidade de uma significação moral do mundo. No capítulo 5, *Algumas palavras sobre o panteísmo*, § 69, dos *Parerga*, Schopenhauer diz que:

Porém, justamente aquela idéia, que o mundo tem somente uma significação física e não moral (*daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe*), constitui o erro mais funesto (*der heilloseste Irrtum*), nascida da máxima perversidade do espírito (*entsprungen aus der größten Perversität des Geistes*)⁴⁶¹;

ou ainda no capítulo 6, *Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, § 85, da mesma obra, ele diz que:

a essência interior do mundo não necessita uma objetivação superior para tornar possível sua salvação. Porém, a moral é o núcleo ou o baixo fundamental do assunto, por pouco que os simples físicos possam entendê-lo (*das Moralische ist aber der Kern oder der Grundbaß der Sache, sowenig bloße Physiker dies begreifen mögen*)⁴⁶².

Portanto, desde 1813, parece que o cerne ou o núcleo do assunto da filosofia é a questão em torno da significação moral do mundo e, claro, a dificuldade de seu acesso. Se a noção de *consciência melhor* desaparecerá da filosofia de Schopenhauer, aquilo para o que ela foi pensada permanecerá: a busca *metafísica* de uma *significação* velada por toda

⁴⁵⁹ Isso é o que também parece sugerir o tradutor francês, François-Xavier Chenet, da tese doutoral schopenhaueriana, no prefácio à tradução francesa da tese sobre a quádrupla raiz.

⁴⁶⁰ Cf., Maria L. M. O. Cacciola, op.cit., p.106.

⁴⁶¹ Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap.5, §69, p.122.

⁴⁶² Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap.6, §85, p.171.

representação. O mesmo podemos encontrar no segundo volume de *O mundo*, quando Schopenhauer afirma que:

...a maldade (*Böse*), o mal (*Übel*) e a morte (*Tod*) são os que qualificam e elevam o assombro filosófico (*philosophische Erstaunen*): não somente que o mundo exista (*vorhanden*) senão, em maior medida, que seja tão triste (*trübselige*), constitui o *punctum pruriens* da metafísica, o problema que cria no homem uma inquietude (*Unruhe*) que nem o ceticismo, nem o criticismo, podem apaziguar (*beschwichtigen läßt*)⁴⁶³.

Afirmção confirmada pelo fato de o *conhecimento* não dar conta daquilo que importa *compreender*, que “apesar do tempo, da morte e da putrefação (*Verwesung*), estamos todos juntos!”⁴⁶⁴ e, assim, de que “a verdade é: temos de ser miseráveis (*elend*)...e o somos.”⁴⁶⁵.

Escutemos, uma vez mais, sua voz na parte final, porém a mais séria e importante de sua filosofia, no primeiro capítulo da quarta parte dos *Complementos ao O mundo com vontade e como representação*:

A morte é o verdadeiro gênio inspirador (*eigentliche inspirierende Genius*) ou a musa (*Musaget*) da filosofia, razão pela qual Sócrates concebeu esta última como *thanátou meléte* (preparação para a morte [*Vorbereitung auf den Tod*; Platon, *Phaedo*, 81 a]). Sem a morte seria difícil que se fizesse filosofia. Por isso será totalmente apropriado que lhe dediquemos aqui um exame particular, no cume (*Spitze*) de nosso último livro, o mais sério e importante (*ernstesten und wichtigsten unserer Bücher*)..... porém, como na natureza todo mal (*Übel*) está sempre acompanhado de um remédio (*Heilmittel*), ou ao menos de uma compensação (*Ersatz*), esta mesma reflexão que conduz ao conhecimento da morte proporciona também as concepções metafísicas que nos consolam dela...⁴⁶⁶.

Como se vê, então, o problema do sentido do mundo, expresso na milenar sabedoria hindu e na visão de mundo platônica não pode ser deixado de lado na tentativa de se pensar as condições de cognoscibilidade do mundo concebido como representação. No capítulo oitavo do segundo volume dos *Parerga, Sobre a ética*, Schopenhauer faz uma importante distinção entre *significação interna* e *externa* e, em seguida, reafirma aquilo dito no *Apêndice a O mundo*, a saber, que a filosofia kantiana tornou possível a expressão do conteúdo de uma sabedoria milenar, já compreendida pelos budistas e hinduístas. Diz ele:

⁴⁶³ Cf., *SW*, II, cap.17, *Sobre a necessidade metafísica do homem*, p.223.

⁴⁶⁴ Cf., *SW*, II, cap. 41, *Sobre a morte e sua relação com o caráter indestrutível de nosso ser em si*, p.612.

⁴⁶⁵ Cf., *SW*, II, cap.46, *Da niilidade e do sofrimento da vida*, p.739.

⁴⁶⁶ Cf., *SW*, I, p. 590.

As verdades físicas podem ter muita significação externa (*äußere Bedeutsamkeit*); porém lhes falta a interna (*innere*). Esta é privilégio (*Vorrecht*) das verdades intelectuais e morais, que têm por tema os graus superiores de objetivação da Vontade, enquanto aquelas ocupam-se dos inferiores.

...por mais seguro que seja o sentimento de uma significação moral do mundo (*Gefühl einer moralischen Bedeutung der Welt*) e da vida, resulta tão difícil explicá-la e interpretar a contradição entre ela e o curso do mundo que julgo poder reservar-me o direito de expor o verdadeiro fundamento da moralidade - o único autêntico e puro, e por isso eficaz em todo tempo e lugar -, assim como o fim a que conduz; nisso tenho a realidade do processo moral a meu favor para preocupar-me de que esta teoria seja alguma vez substituída e desmentida por outra⁴⁶⁷.

Poder-se-ia encontrar inúmeras passagens, ao longo da obra, em que algo de semelhante é afirmado. O mais importante, aqui, é que se o intérprete não conceder a Schopenhauer a necessidade de separação entre estes dois níveis, o da *explicação* e o da *significação*, então se pode correr o risco de exigir de um nível o que somente o outro poderia fornecer, e vice-versa. Assim, é tão injustificável exigir da matéria uma *significação*, quanto esperar da noção de Vontade uma *explicação*. Mesmo a matéria estando do lado da Representação ela, como veremos agora, está no limite deste lado do mundo, somente temos dela um *conhecimento* pouco preciso, como aquele obtido das condições da representação; o mesmo acontecendo, do lado da *significação*, no que diz respeito à Vontade.

O que se quis mostrar com essa breve exposição é que, se a Representação tem o *primado* na filosofia de Schopenhauer, na medida em que por meio dela se pode tentar uma *aproximação* ao *ser subjetivo* das coisas; por outro lado, reside na *significação moral do mundo* e na tentativa de *compreensão* da Vontade como essência do mundo, a *primazia* de toda a obra; se a Representação tem um certo *primado*, a *primazia*, o mais importante, caberia à Vontade. Por isso, se encontramos problemas na *passagem* e nas noções por meio das quais operar semelhante *trânsito*, devemos ter sempre em mente que o paralelismo, se deve existir, terá que ser pensado em função da *passagem* da *explicação* dos fenômenos para a *compreensão* do que significa existir e querer em um mundo concebido como Vontade.

Retornando agora ao problema da matéria, passemos à tentativa de uma aproximação a seu sentido a partir do que acabamos de apresentar, sobre o problema da *explicação* e da *significação* na filosofia schopenhaueriana, bem como sobre a relação entre metafísica e epistemologia em seu pensamento.

⁴⁶⁷ Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap.8, *Sobre a ética*, §§108-9, pp.238-9.

A *matéria*, como vimos, não substitui, propriamente, o *objeto*, enquanto *forma geral da representação* (sujeito-objeto). É verdade que Schopenhauer afirma, como mostramos, que ela é o *polo objetivo* da representação, sendo o sujeito, o *polo subjetivo*. Mas ela não é um *objeto de experiência*, mas sua *condição* e, portanto, não pode nunca estar numa consciência cognoscente, ou seja, ser uma representação do sujeito. Como ela também não está nem pode vir a estar sob a jurisdição do princípio de razão suficiente, então ela é, rigorosamente falando, incognoscível⁴⁶⁸. Mas Schopenhauer afirma ainda que ela é uma *abstração*, um *objeto do pensamento*, algo apreendido por meio de *conceitos* e meramente *pensado a priori* e, assim, poderia ser que ela fosse, no sentido de sua tese doutoral e do primeiro livro de *O mundo*, uma representação de representação.

Apesar de Schopenhauer expressar-se da maneira acima descrita, acreditamos que por *abstração*, neste contexto, não devemos entender um *conceito*, em sentido estrito. Este pressupõe uma intuição, pura ou empírica, como os conceitos dos objetos da experiência e os conceitos geométricos, por exemplo. A noção de *matéria*, por sua vez, não a obtemos nem por *abstração* do conteúdo de intuições empíricas e nem a encontramos por *construção* a partir das intuições puras do espaço e do tempo. Portanto, rigorosamente, a *matéria* não poderia ser uma *abstração*, um *conceito*. A *abstração* que nos leva a ela é de um tipo diferente. Sabemos algo acerca da *matéria* de forma, diríamos, negativa, por absurdo, indiretamente. Dito claramente: ela *deve existir* porque, sem ela, todo o mundo da Representação careceria de suporte (*Träger*). Como existem representações, então *têm que poder* existir as suas *condições*: uma é o *sujeito puro*, a outra, a *matéria* e, se o primeiro é incognoscível, mas compreensível - ele é, essencialmente, Vontade -, a segunda também o é - incognoscível e compreensível -, sendo seu ser subjetivo, igualmente, Vontade. No limite, mas isto não inviabiliza o que estamos apontando, pelo contrário, ela, a *matéria*, é não apenas o *polo objetivo* da Representação, mas a condição última de todo *ser objetivo*; sendo a condição de todo *ser subjetivo*, a Vontade.

Portanto, apesar da maneira estranha e, honestidade exige, ambígua e mesmo equívoca, com que Schopenhauer apresenta a *matéria* como uma *abstração*, o que levaria a um total contrasenso em relação a sua teoria da representação, que afirma que toda *abstração* é secundária e dependente de uma intuição, defendemos que isto significa que seu sentido deve ser buscado de maneira indireta, como condição de todo representar.

⁴⁶⁸ Cf., *SW*, II, cap.1, *Sobre o ponto de vista idealista fundamental*, p. 26.

O próprio Schopenhauer é quem afirma que a matéria é algo diferente de uma intuição a priori e, como ela jamais poderia ser uma intuição empírica, nem formada a partir desta última, realismo e materialismo proíbem, então ela *tem que poder ser* apenas o ponto de conexão (*Anknüpfungspunkt*) entre a parte empírica e a pura e a priori de nosso conhecimento, aquilo que ele denomina a pedra fundamental (*Grundstein*) do mundo da experiência (*Erfahrungswelt*). Veja, se ela não é uma intuição nem um conceito, nem o pode ser, em sentido estrito, então o que ela é? Esta dificuldade é que faz com que, não apenas compreendamos, mas aceitemos, dentro de seus limites, as críticas que têm sido feitas à filosofia de Schopenhauer, neste terreno.

A rigor, somente conhecemos aquilo que passa pelo filtro do princípio de razão e a Vontade, a matéria, os dois polos do mundo da representação, o subjetivo e o objetivo, passam. Então, falar sobre eles, somente é possível por *antonomásia*. Entretanto, parodiando transgressivamente Wittgenstein, daquilo sobre o que não podemos falar, é exatamente disto que devemos falar, sob pena de o mais importante, pelo fato de ser incognoscível, também ter quer ser silenciado. Bem, aqui cremos dividirem-se as filosofias e os filósofos: há os que pretendem somente dizer o que podem, ou acreditam poder; e há os que pretendem dizer, justamente, o que não podem, ou porque acreditam que devem, como Kant, ou porque acreditam que compreenderam, como Schopenhauer. Claro, há os que suspendem o juízo, mas isto é outra história, uma bela história.

Procuremos, então, compreender o autor de *O mundo*! Se a matéria nem é intuição nem conceito, mas a condição de toda representação, então ela é, *de um certo modo*, a *condição objetiva* do mundo; o *suporte*, segundo Schopenhauer, de todo o mundo objetivo, em uma palavra: o *ser objetivo* de todas as coisas. Por isso ele pode dizer que, como vimos acima: aquilo que em seu *ser subjetivo* é coisa em si/Vontade, em seu *ser objetivo* é matéria/*Materie*; aquilo que, *objetivamente*, é matéria, *subjetivamente* é Vontade (*was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille*). Ela é a noção *limite*, sem a qual, qualquer *explicação* do mundo seria impossível, uma vez que nela reside a *condição mais fundamental de toda representação*, sendo esta, por sua vez, a *condição da inteligibilidade do mundo objetivo*. Neste sentido é que o *limite objetivo* deve tocar, roçar no *limite subjetivo*, na Vontade e, assim, tornar possível a Schopenhauer dizer que, na matéria (*Materie*), encontra-se a ligação ou o nexo de união entre o mundo *como* Vontade e o mundo *como* Representação (*das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung*), o polo objetivo (*ser objetivo*) das coisas. Portanto, aquilo que em seu *ser subjetivo* é coisa em si/Vontade, em seu *ser objetivo* é matéria/*Materie*; aquilo que, *objetivamente*, é matéria, *subjetivamente* é Vontade. Daqui

decorre que se possa chamar a matéria de simples visibilidade da Vontade (*bloß Sichtbarkeit des Willens*), sendo ela *aquilo por meio de que* a Vontade *entra, expressa-se, expõe-se, realiza-se, apresenta-se* no mundo; em uma palavra: aquilo através de que a Vontade (*wodurch der Wille*) torna-se visível (*sichtbar wird*), perceptível; ela é, em uma palavra: a perceptibilidade (*Wahrnehmbarkeit*) da Vontade.

Enquanto condição da representação e de todo o mundo objetivo, ela torna inteligível como a Vontade, que se *apresenta* no mundo, pode ser a condição da *re-apresentação* deste no/pelo sujeito. Na verdade, o mundo somente pode ser minha *representação* porque “algo” torna possível a *apresentação* do mundo. Se não houvesse “algo” através de que a Vontade pudesse se *apresentar* enquanto mundo, então este não poderia ser uma *re-apresentação* na consciência de um sujeito cognoscente. É isto que faz com que Schopenhauer possa dizer que a matéria é, como vimos acima, o substrato geral (*allgemeine Substrat*) de objetivação (*Objektivierung*) da Vontade; objetivação, em abstrato, da Vontade (*Objektivierung selbst in abstracto genommen*); a origem temporal das formas, configurações ou espécies (*der zeitweilige Ursprung der Formen, der Gestalten oder Spezies*).

Ora, nada disso é *intuível* e, portanto, nada disso pode ser, rigorosamente, representado. Precisamente por isso o “acesso” à matéria tem que ser realizado pelo pensamento e, por meio de uma expressão bastante infeliz, para dizer o mínimo, Schopenhauer afirma que a noção de matéria é *acrescentada pelo pensamento* (*hinzugedacht*), o que põe o problema de distingui-la de uma categoria em sentido kantiano.

Acreditamos que o próprio Schopenhauer é, sim, o responsável pela possibilidade desta interpretação. Entretanto, vimos que Kant também sugere que a *matéria* é algo pertencente ao pensamento e condição da intuição sem, no entanto, ser uma categoria do entendimento. Kant afirma, na primeira edição (1781) da *Crítica da razão pura*, que a matéria é, como vimos na importante citação acima referida, que agora repetimos:

uma simples forma (*bloße Form*) ou um certo modo de representação (*eine gewisse Vorstellungsart*) de um *objeto desconhecido* (*eines unbekannten Gegenstandes*), formado por aquela intuição que designamos por sentido externo. [Que] deve, portanto, haver certamente algo fora de nós (*mag also wohl etwas außer uns sein*) a que corresponde este *fenômeno* que chamamos *matéria* (*Erscheinung, welche wir Materie nennen*). Porém, na qualidade de *fenômeno*, não está fora de nós (*ist nicht außser uns*), mas simplesmente em nós, como um pensamento (*sondern lediglich als ein Gedanke in uns*), se bem que este pensamento o represente (*vorstellt*), pelo (*durch*) chamado sentido externo, como (*als*) situado fora de nós. Assim, a *matéria* (*Materie*) não significa (*bedeutet*) uma espécie de substância tão inteiramente diferente e heterogênea ao objeto (*Gegenstand*) do sentido interno (*alma*),

*mas somente fenômenos sem conformidade com os seus objetos...”(A385)
(Grifo nosso).*

Portanto, apesar da verdadeira confusão de sentidos, sabemos que, já em Kant, a matéria é um tipo especial de fenômeno, um fenômeno que *não* está fora de nós mas *em* nós, *como (als)* um pensamento, o qual representa isto que está em nós *como (als)* algo fora de nós por meio do sentido externo. O que seriam fenômenos sem conformidade com seus objetos, e aquilo que não é muito diferente da alma, enquanto objeto do sentido interno, são coisas difíceis de dizer. Em todo caso, o mais importante no contexto de nossa discussão sobre a matéria é saber que, também em Kant, ela não apenas é uma noção envolta em disputas como ele, pelo menos nessa passagem da edição de 1781, da *Crítica da razão pura*, justamente na discussão do quarto paralogismo, *Paralogismo da idealidade (da relação externa)*, na *Dialética transcendental*, parece obscurecer uma noção que, desde a *Estética*, deveria ter sido conceituada o mais clara e precisamente possível, devido ao problema da afecção e, mais fundamental ainda, o seu papel na conceituação da tese basilar do idealismo transcendental. De qualquer forma, a matéria é, na primeira *Crítica*, apresentada como um pensamento em nós (*als ein Gedanke in uns*) sem, no entanto, ser um conceito ou uma categoria. Compreende-se, enfim, que não foi sem motivo que Jacobi ficou indeciso e perplexo diante da *visão idealista fundamental*, exposta na primeira edição da *Crítica da razão pura*.

Mas a pergunta permanece, como a matéria seria algo acrescentado pelo pensamento (*hinzugedacht*)? Bem, categoria ela não é nem pode ser. Não é porque ela não *sintetiza*, mas *suporta*, todo o múltiplo da intuição empírica e, assim, toda a objetividade do conhecimento humano, portanto, todo o ser objetivo dos fenômenos. Ela não é aplicada pelo pensamento como instância constituidora das representações abstratas; ela, enquanto algo que é gerado a partir das formas do intelecto (*aus den Formen des Intellekt entsprungen*), é uma função (*Funktion*) do entendimento (*Verstand*) e, assim, deve ser pensada do lado da representação, *porém*, como ela é o *correlato objetivo* do entendimento (*correlato subjetivo*), ela não poderia, portanto, pelo menos em sentido kantiano, ser tomada como uma categoria. Poderia ser concebida *como se* assim fosse? Não, pois então já não seria razoável tomá-la como o polo objetivo e o ponto de contato com o ser subjetivo das coisas, com a coisa em si/Vontade. A *matéria*, enquanto *ser objetivo da representação*, sua *condição objetiva*, não pode ser pensada enquanto categoria cerebral, sob pena de não poder ser encontrada como suporte, inclusive, do que não dispõe de cérebro, o que nos conduz a um outro problema.

Há, sem dúvida, uma *projeção*. Aliás, é o autor quem assim se expressa no capítulo 6, §74, *Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, do segundo volume dos *Parerga*, quando diz que a matéria não é mais que causalidade objetivada (*objektivierte*), isto é, *projetada* para fora (*nach außen projiziert*), ela é uma hipóstase objetiva (*objektiv hypostasierte*) do agir efetivo em geral (*Wirken überhaupt*), sem maior determinação, portanto sem determinação subjetiva, de seu modo e maneira. É como se o pensamento se *projetasse*, não *constituísse*, no sentido kantiano, mas *lançasse* no mundo objetivo, este sim constituído por ele, a *condição* de toda esta constituição: a matéria. Os fenômenos do mundo objetivo são representações do sujeito, o próprio mundo, segundo Schopenhauer, é representação do sujeito. O que ocorre, então, é que ao descobrirmos, indiretamente, por meio do pensamento, a condição desta representação, somos levados a uma tripla possibilidade: ou a supomos no mundo, como o realismo e o materialismo; ou a pensamos como idêntica no mundo e em nós, como as filosofias da identidade; ou, por assim dizer, “nos livramos dela” e a projetamos no mundo como garantia da objetividade de nosso conhecimento. Na passagem importante dos *Parerga* em que Schopenhauer afirma ser a matéria uma projeção e uma hipóstase, ele articula, teoricamente, todos os problemas que vimos discutindo, desde a disputa em torno da afecção. Diz ele:

...na captação objetiva (*objektiven Auffassung*) do mundo corpóreo (*Körperwelt*) o intelecto (*Intellekt*) proporciona por seus próprios meios todas as *formas* deste: espaço, tempo e causalidade, e com estas também o conceito (*Begriff*) da matéria pensada em abstrato (*abstrakt gedacht*), carente de forma e qualidade que, enquanto tal, nunca pode se apresentar na experiência (*in der Erfahrung gar nicht vorkommen kann*). Porém, logo o intelecto, por meio (*mittelst*) destas formas e nelas, percebe um conteúdo real (que sempre procede exclusivamente da afecção sensorial; *nur von der Sinnesempfindung ausgehenden*); quer dizer, algo independente (*Unabhängiges*) de suas próprias formas cognoscitivas que não se manifesta no *agir efetivo em geral* (*Wirken überhaupt*) senão em uma determinada forma de ação; e então estabelece isso como corpo (*Körper*), isto é, como matéria formada e especificamente determinada (*als geformte und spezifisch bestimmte Materie*), que se apresenta assim como independente das formas intelectivas, ou seja, como algo plenamente objetivo (*durchaus Objektives*). Mas aqui há que recordar que a matéria, empiricamente dada (*empirisch gegebene*), manifesta-se sempre e exclusivamente através das forças que nela se exteriorizam; assim como, inversamente, nenhuma força é conhecida senão enquanto inerente (*inhärierend*) à matéria: ambas, juntas, constituem os corpos empiricamente reais. Não obstante, todo empiricamente real (*empirisch Reale*) mantém a idealidade transcendental (*transzendente Idealität*)⁴⁶⁹.

⁴⁶⁹ Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap.6, §74, *Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, pp. 127-128.

Esta passagem é importante porque nela grande é a tentação de aproximar a noção de matéria da de categoria, em sentido kantiano. Sobretudo quando ficamos sabendo que o intelecto lança mão do *conceito de matéria* para tornar possível a experiência⁴⁷⁰. Seja como for, para Schopenhauer, sem que o intelecto “formatasse” o conteúdo das *sensações* (elaborando as *intuições*) e *projetasse* a noção de *matéria* como *condição* última de todo esse processo, ele não teria como manter a sua *visão idealista fundamental*. Caso *projeção* e *hipóstase* não pudessem ser defendidas, então restariam duas opções dolorosas: ou o idealismo absoluto e, portanto, o egoísmo teórico; ou o realismo que, levado às últimas conseqüências, desembocaria no materialismo.

Este procedimento está isento de problemas? Muito longe disso e, como veremos agora, o paradoxo de Zeller sempre irá assombrar, ora mais, ora menos, a filosofia de Schopenhauer. É possível responder a Zeller? Claro. Sem que fiquemos com uma desconfiança de que talvez nossa resposta não seja de todo convincente? Isso é bem mais difícil. Vamos ao problema.

Como é sabido, Zeller apontou para a existência de um paradoxo na teoria da representação schopenhaueriana: como é possível que o cérebro seja, ao mesmo tempo, condição de toda representação e representação ele mesmo? Como é possível que todo o conjunto dos fenômenos tenha “esperado” pelo aparecimento do primeiro olho para existir? Se o sujeito nasce *em* um mundo, como este pode ser tomado *apenas* como a representação daquele? A solução é sempre apontada a partir da distinção de aspectos na significação dos pontos de vista sobre o mundo e, portanto, sobre o problema em questão. Em tese, afirma-se que o cérebro é, ao mesmo tempo, *mas não no mesmo sentido*, condição e condicionado pelo mundo. Enquanto *ser subjetivo*, seu ser é Vontade; enquanto *ser objetivo*, no *limite*, é matéria. Portanto, na diferenciação kantiana entre fenômenos e coisa em si, também poderíamos sair da aporia de Zeller. Como sujeito e objeto são, para Schopenhauer, co-originários, apenas residindo no primeiro as formas através das quais o segundo será representado, mas sendo ambos, essencialmente, Vontade, então poder-se-ia, assim, resolver o problema.

Não nos sentimos, confessamos, confortáveis com esta postura diante do paradoxo apontado por Zeller. A partir dos textos de Schopenhauer, a solução nos parece, ao mesmo

⁴⁷⁰ E. Brandão também percebeu o problema e o interpreta em sentido diferente deste aqui apresentado. Isto devido ao fato de que seu *objeto* é diferente do nosso: o dele, a elucidação do conceito de matéria; o nosso, a tematização do pensamento schopenhaueriano como uma *filosofia do limite*, em que a Vontade deveria ser concebida como uma espécie de *hermenêutica da representação*. Por outro lado, seu *método* também difere do nosso: o dele, genético, o nosso, preso às obras de Schopenhauer, por assim dizer, consolidadas. A *interpretação* dele do sentido da noção de matéria também difere da ora apresentada. Cf., E. Brandão, *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, op.cit.

tempo, simples e desconfortável. Como veremos, para o autor de *O mundo*, a tese de que tudo o que conhecemos depende do sujeito para existir, mesmo que enquanto fenômenos, representação numa consciência cognoscente é uma hipótese e não pode ser uma hipótese.

No capítulo primeiro dos *Complementos* ao livro I, *Sobre o ponto de vista idealista fundamental* (*Zur idealistischen Grundansicht*), Schopenhauer nos diz que:

...o mundo objetivo (*objektive Welt*) existe tão somente (*nur*) como representação (*als Vorstellung*), **não é uma hipótese** (*ist keine Hypothese*), e ainda menos uma decisão autoritária (*Machtspruch*) ou um paradoxo (*Paradoxon*) levantado por razões de disputa (*disputierenshalber*); pelo contrário, é a verdade mais certa e simples (*gewisseste und einfachste Wahrheit*), cujo conhecimento somente é dificultado pelo fato de que é demasiado fácil e nem todos têm a suficiente reflexão para retroceder até os primeiros elementos de sua consciência das coisas. De nenhum modo (*nimmermehr*) pode haver uma existência absoluta e objetiva em si mesma (*ein absolut und an sich selbst objektives Dasein*); tal coisa é, inclusive, impensável (*undenkbar*): pois o *objetivo*, enquanto tal (*Objektive als solches*), tem sempre e essencialmente sua existência na consciência de um sujeito (*seine Existenz im Bewußtsein eines Subjekts*), portanto é sua representação e, por conseguinte, está condicionada (*bedingt*) por ele e por suas formas da representação, as quais dependem do sujeito e não do objeto⁴⁷¹. (Grifo nosso).

Vê-se, claramente, qual é a estratégia argumentativa de Schopenhauer: ao distinguir, rigorosamente, o *ser subjetivo* do *objetivo*, ele pode afirmar que todo o mundo da representação é *objetivo* e, portanto, condicionado, *formalmente*, pelo *sujeito cognoscente*, não podendo, assim, ser tomado como absoluto, isto é, como objetivo *e* em si mesmo. Em si mesmo, e totalmente independente da relação a um sujeito, somente o *ser subjetivo* das coisas, ou seja, estas consideradas como coisas em si mesmas, como Vontade. Portanto, o problema só surgiria, desta perspectiva, por uma má compreensão da teoria, caso entendêssemos por *ser objetivo* algo *toto genere* distinto do sujeito, se confundíssemos *ser objetivo* e *ser subjetivo*, em uma palavra: se tomássemos fenômeno por coisa em si.

Na verdade, e como ele afirma na sequência do texto citado acima, até se poderia pensar, abstratamente (*in abstracto*), um mundo sem sujeito, mas isto mostrar-se-ia contraditório (*Widerspruch*) assim que se tentasse imaginar como real (*realisieren*) semelhante mundo abstratamente pensado. Realmente, se a única maneira de dar conteúdo a um mundo imaginado sem sujeito seria por meio de intuições empíricas e, sendo estas, necessariamente, objetivas, relativas aos objetos que nós conhecemos neste mundo através das formas (subjetivas) de nosso intelecto, então toda abstração teria que passar pelas mesmas

⁴⁷¹ Cf., *SW*, II, cap.1, *Sobre o ponto de vista idealista fundamental*, pp.13-14.

condições de objetividade que conhecemos, caso se quisesse torná-la real. Assim, o mundo imaginado sem sujeito confundir-se-ia com o mundo atual, o mundo como representação do sujeito. Portanto, estaria solucionado, antecipadamente, o paradoxo de Zeller. Schopenhauer o teria mesmo antecipado e o dissolvido.

Entretanto, no capítulo 22 dos mesmos *Complementos, Visão objetiva do intelecto*, ao afirmar que a Vontade produz (*hervorbringt*)⁴⁷² para si, no organismo animal, um cérebro, para que este possa captar suas relações com o mundo e, assim, melhor sobreviver neste, reaparece o problema da *condição* e do *condicionado*. Ora, se a Vontade produz para si um cérebro em um mundo sem cérebro, então como o mundo pode ser a representação de um cérebro? Ao tentar uma explicação fisiológica para o problema, de resto melhor apresentada no capítulo 20 da mesma obra, *A objetivação da Vontade no organismo animal*, ele termina, surpreendentemente, por dizer:

Admito que todo o dito aqui são, na realidade (*eigentlich*), meras imagens (*nur Bild*) e comparações (*Gleichnis*), **também em parte hipóteses** (*zum Teil hypothetisch*). Porém nos encontramos em um ponto ao qual apenas alcançam os pensamentos...⁴⁷³. (*Grifo nosso*).

Mas isto em nada se compara às afirmações feitas no segundo volume de *O mundo*. Em todo caso, encontramos aqui pelo menos uma reafirmação de que não podemos *conhecer*, mas meramente *pensar*, semelhantes questões. O *conhecimento* não alcança tal nível de profundidade, mas isto não nos impede de, analogicamente (*Gleichnis*), simbolicamente e como que por imagens (*Bild*), tentar uma *compreensão* do problema.

No capítulo sexto, §85, do segundo volume dos *Parerga, Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, é onde aparece, de maneira mais clara e sem rodeios, a posição do autor sobre a relação entre a idealidade e a realidade do mundo, o que nos ajudará a compreender o papel da matéria, enquanto polo objetivo, como ponto de contato com o ser subjetivo das coisas, isto é, com a essência do mundo concebido como Vontade.

Diz-nos Schopenhauer:

Por um lado, há que convir que todos aqueles processos físicos, cosmogônicos, químicos e geológicos, *dado que tiveram que preceder, necessariamente*, à irrupção de uma consciência enquanto condições suas, *existiram também antes desta irrupção*, quer dizer, *fora de uma consciência*; porém, por outro lado, não se pode negar que justamente os mencionados processos, posto que não podem apresentar-se mais que nestas formas e

⁴⁷² Cf., *SW*, II, cap.22, *Visão objetiva do intelecto*, p. 359.

⁴⁷³ *Idem*, p.360.

através delas, *fora de uma consciência não são absolutamente nada*, não se podem nem sequer pensar. Em resumo, poder-se-ia dizer: a consciência condiciona (*das Bewusstsein bedingt*) os processos físicos em questão *segundo suas formas (seiner Formen)*; porém, por sua vez, *está condicionada por eles segundo sua matéria (Materie)*⁴⁷⁴. (Grifo nosso).

Para nós, honestidade exige, é muito difícil aceitar esta consequência da tese idealista de Schopenhauer. Dizer que tudo o que ocorreu no universo, das nebulosas (teoria de Kant-Laplace, que Schopenhauer conhecia bem) até o aparecimento do ser humano, passando, claro, pela formação da *via lactea* e do sol, *fora de uma consciência, não são absolutamente nada*, parece-nos um pouco duro demais. Evidente que Schopenhauer tem de admitir a anterioridade do mundo em relação à consciência, e ele faz isso, mas para logo em seguida voltar a reduzir o conjunto dos acontecimentos naturais à representações na consciência de um sujeito. Em todo caso, o que realmente nos interessa aqui é a afirmação do autor de que a consciência condiciona, enquanto formatadora espaço-têmporo-causal do mundo e, ao mesmo tempo, é condicionada por ele segundo sua matéria.

Segundo a teoria da objetivação da Vontade, a causalidade é que regula a entrada das Idéias no mundo dos fenômenos. As Idéias, como sabemos, lutam entre si pela posse de uma única, mesma e eterna matéria e, quem condiciona a entrada em cena das idéias é, por sua vez, a mesma matéria, só que concebida subjetivamente, enquanto causalidade. Ora, sabemos desde a tese sobre o princípio de razão suficiente, que a causalidade é uma função cerebral, a forma do entendimento utilizada para o conhecimento do mundo e, assim, ela pressupõe uma articulação entre espaço e tempo, portanto, a matéria como perceptibilidade (*Wahrnehmbarkeit*)⁴⁷⁵ de ambos. Sendo assim, se a causalidade controla a objetivação da Vontade através das Idéias, a luta destas pela posse da matéria, e se esta é causalidade objetivamente considerada, então a matéria é a *condição* de todo o processo: ela regula a individuação das Idéias, enquanto causalidade, e é aquilo que é disputado pelas Idéias/forças. É sempre bom lembrar, entretanto que, segundo Schopenhauer, a individualidade (*Individualität*) não se baseia (*beruht*), exclusivamente, no (*auf dem*) *principium individuationis* e, portanto, não pode ser, totalmente, reduzida à noção de fenômeno (*nicht durch und durch bolße Erscheinung ist*), pois a mesma enraíza-se (*wurzelt*) também na coisa em si (*Dinge an sich*), na vontade do indivíduo (*Willen des einzelnen*), já que seu caráter mesmo (*Charakter selbst*) é individual (*individuell*). Na verdade, é tocante vê-lo dizer: “que

⁴⁷⁴ Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap.6, §85, *Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, p.167.

⁴⁷⁵ Cf., *SW*, III, *Sobre a quádrupla raiz*, §18, p.43.

profundidade (*wie tief*) alcançam suas raízes [da individualidade] é uma das perguntas que não me arrisco (*ich nicht unternehme*) a responder”⁴⁷⁶.

A *matéria* termina por ser, no fundo, a condição *subjetiva* (causalidade) e a *objetiva* (suporte da objetivação) de todo o mundo da representação. Claro que no processo de “corporificação”, como vimos, ela tem a si aderida uma *força*, uma vez que esta última somente pode ser conhecida enquanto inerente (*inhärierend*) à matéria, e esta, por sua vez, enquanto algo empiricamente dado (*Stoff*), manifesta-se sempre e exclusivamente através das forças que nela se exteriorizam. Talvez se possa pensar que as forças naturais (*Naturkräften*) espelham uma força vital (*Lebenskraft*) una (*eine*), uma força originária (*Urkraft*) enquanto princípio metafísico (*metaphysisch*), isto é, coisa em si (*Ding an sich*)/Vontade (*Wille*). E que esta, aparecendo como forças naturais, manifesta-se na matéria originária (*Urmaterie*), a qual funciona como seu suporte. De qualquer forma, isto aponta para um segredo (*Geheimnis*)⁴⁷⁷ e, segundo Schopenhauer, aqui estamos nas bordas, no limite do mundo como Representação e, pela tese da inteligibilidade inversa, compreendemos do que se trata mas inteligimos pouco e, portanto, não podemos *explicar* satisfatoriamente a natureza de todo o processo.

Em resumo: 1) uma *Vontade* livre (não submetida ao princípio de razão suficiente) e una se *objetiza* em *Idéias*; 2) através destas, ela se *objetiva* nos corpos, *fenômenos* individuais; 3) neste processo de *objetivação*, a *matéria* assume o importante papel de *suporte* de toda manifestação da *Vontade* (**consideração objetiva**) e de *instância de controle* enquanto causalidade (**consideração subjetiva**), da entrada em cena das *Idéias* (*Vontade objetizada*); 4) portanto, a *matéria* é o **ser objetivo** de todas as coisas, ou seja, o ponto limite de contato entre a **consideração objetiva** e a **consideração subjetiva** de todo o processo de manifestação, apresentação, exposição, objetivação e exteriorização da *Vontade*; 5) assim é que, enquanto *ser objetivo* e condição primeiro-última de toda objetividade, ela pode ser concebida como o nexo de união entre o mundo *como* *Vontade* e o mundo *como* Representação (*das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung*), em uma palavra: como terreno ideal para a construção da *analogia* ou *passagem* do **ser objetivo** de todas as coisas (*Materie*) para o **ser subjetivo** destas (*Vontade*) e, assim, o que objetivamente é *Materie*, subjetivamente é *Vontade*.

É isto que torna possível a Schopenhauer afirmar, em relação a este processo de corporificação, que o corpo (*Körper*) é matéria (*Materie*) formada e especificamente

⁴⁷⁶ Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap.8, §116, *Sobre a ética*, p. 270.

⁴⁷⁷ Sobre tudo isso, cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap.6, *Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, §§ 85 e 94, pp. 168 e 193.

determinada (*als geformte und spezifisch bestimmte Materie*), que se apresenta assim como independente das formas intelectivas, ou seja, como algo plenamente objetivo (*durchaus Objektives*).

Porém, o incômodo a que nos referíamos acima, não desaparece. Mesmo considerando a *matéria* como **ser objetivo** das coisas, isto não elimina o fato de que, precisamente enquanto **ser objetivo** destas, isto é, enquanto instância *limite* em que se tocam as **considerações objetivas** e **subjetivas** do mundo; exatamente por causa disso tudo é que ela está - e não pode deixar de ser assim pensada - situada, inteiramente, do lado da Representação. Como já vimos, nem os **pontos de vista** *subjetivo* e *objetivo*, nem a **ontologia** daí extraída - a pergunta pelo **ser objetivo** das coisas - podem ser concebidos como pertencentes à **metafísica**, propriamente dita, ou seja, à tentativa de aproximação do **ser subjetivo** das coisas.

Schopenhauer, portanto, rigorosamente, nunca sai do âmbito da Representação. Se ele empreende (*unternimmt*) excursões nas fronteiras do território da Representação, objetivando verificar a possibilidade de uma espécie de *ontologia do ser subjetivo* (metafísica) do mundo, ele insiste, na volta, que somente podemos, quando falamos da Vontade, desta nos aproximar, analogicamente. Se a conhecemos por percepção interna imediata (*innern unmittelbaren Wahrnehmung*), este conhecimento, por ainda ancorar-se no tempo, mantém-se preso à Representação, embora por ele possamos vislumbrar uma **significação** profunda, velada e imanente à Representação, em uma palavra: que o mundo é, também, Vontade. Não que o mundo seja em **um** sentido Representação e em **outro** Vontade, isto é apenas uma maneira de falar, limitada pelas condições da linguagem: o mundo como Representação, simplesmente, não tem sentido; caso tivesse, tudo seria melhor para o homem⁴⁷⁸; o mundo como Vontade, sim, é pleno de significação mas, por sua vez, não nos explica nada. E, assim, seguimos vivendo em um mundo que oscila diante de nós como um pêndulo: da **compreensão** para a **explicação**, da **Vontade** para a **Representação**; do *conhecer* para o *compreender* e, de volta, da *compreensão* para a *explicação*.

Rosset estaria totalmente certo se o *absurdo* de que fala fosse *relativo*⁴⁷⁹. Talvez assim ele o tome, e nós o interpretamos erroneamente. O fato é que, para Schopenhauer, o mundo não tem sentido se insistimos em conhecê-lo e reduzi-lo a seu *ser objetivo*. Mas, felizmente,

⁴⁷⁸ Daí porque o segundo livro do primeiro volume de *O mundo* inicia-se com a exposição das intenções do autor: *compreender a significação da representação*. Ora, sabemos que o sentido da representação não “reside” nela, ela somente a espelha, a exhibe, uma vez que sua fonte, como aprendemos pela metafísica da natureza de Schopenhauer, reside na Vontade que se apresenta no mundo que nós representamos intuitiva e conceitualmente.

⁴⁷⁹ Cf., C. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, op.cit.

pelo *ser objetivo* podemos “brechar” o que acontece do outro lado e, ao olharmos, percebemos, interna e imediatamente, segundo o autor de *O mundo*, que este tem sentido, este é o sofrimento: *viver é sofrer*. O resultado de toda sua filosofia parece ser, portanto, moral, como ele nos diz: “no que fazemos (*tun*) conhecemos o que somos (*sind*); como, igualmente, no que sofremos (*leiden*), conhecemos o que merecemos (*verdienen*)”⁴⁸⁰.

Na verdade, como já sugerimos acima, a metafísica da Natureza, em Schopenhauer, parece, realmente, ter sido projetada conforme uma *intenção hermenêutica* precisa. Talvez, como uma hermenêutica da experiência (*Herméneutique de l'expérience*), como pretende Sandro Barbera,⁴⁸¹ em seus *Estudos* sobre a filosofia de Schopenhauer. Quando, no capítulo 17 dos *Complementos* a *O mundo*, Schopenhauer afirma que a disposição metafísica consiste na capacidade humana de assombrar-se quando a *totalidade* do fenômeno (*Allgemeine der Erscheinung*) torna-se um problema, pensamos que isto está de acordo com a relação entre os livros I e II de *O mundo*, onde à explicitação das condições da *inteligibilidade* do mundo, expostas no primeiro livro, segue-se, no segundo, a apresentação das condições de sua *compreensibilidade*. O problema da representação não está em que ela não possa ser *explicada*, nós podemos explicá-la. Reside em que, mesmo que saibamos tudo da representação, isto nada *significa*, em nada nos diz respeito, não nos ajuda a viver. Somente quando podemos passar, analogicamente - ao descobrirmos a verdade filosófica fundamental (a identidade entre os sujeitos cognoscente e volente) - da epistemologia à metafísica, por meio da ontologia (matéria como ser objetivo das coisas), é que podemos encontrar o tão desejado *consolo metafísico* de que fala Schopenhauer.

Além de Barbera, esta mesma intuição pode também ser encontrada em outros autores, de perfis intelectuais diversos. Safranski, em sua biografia de Schopenhauer, nos diz que:

A filosofia da Vontade (*Willensphilosophie*) de Schopenhauer não pretende competir idealmente com as ciências explicativas da natureza (*erklärenden Naturwissenschaften*). Por isso chamei de hermenêutica da existência (*Daseinshermeneutik*) ao procedimento (*Verfahren*) de Schopenhauer para compreender (*verstehen*) o mundo partindo da Vontade vivida por dentro. A problemática (*Fragestellung*) de Schopenhauer, no ponto no qual se produz a passagem decisiva (*entscheidende Wendung*) da Representação à Vontade, é cabalmente hermenêutica (*hermeneutisch*)⁴⁸².

⁴⁸⁰ Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap.8, §116, *Sobre a ética*, p. 270.

⁴⁸¹ Cf., Sandro Barbera, *Une philosophie du conflit. Etudes sur Schopenhauer*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 2004, pp.73-76.

⁴⁸² Cf., R. Safranski, *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Frankfurt am Maim, Fischer Taschenbuch Verlag, 2008, p.320.

Safranski, entretanto, não nos fornece maiores detalhes em favor de sua interpretação, não a desenvolve nem a comprova mediante remissões aos textos schopenhauerianos, até mesmo porque isso talvez extrapolasse seus interesses biográficos. Um pouco mais a frente ele afirma de forma ainda mais clara:

Se não se leva a sério o caráter hermenêutico (*Hermeneutische*) deste ponto de vista anula-se um dos aspectos mais importantes da filosofia de Schopenhauer, a saber, que sua aproximação à realidade vai em busca de um significado (*bedeutungssuchender*) (e não de uma explicação [*erklärungssuchender*]). O resultado da leitura no livro da vida será que o mundo não remete à nada exterior a si, senão que olha na direção do passado, na direção interior, na direção daquele mesmo que formula a pergunta: estamos na imanência perfeita⁴⁸³.

Ainda na Alemanha, ninguém menos que Nietzsche parece ter vislumbrado que a intuição profunda de Schopenhauer talvez tenha sido a interpretação da distinção kantiana entre *fenômeno* e *coisa em si* em termos de *explicação* e *compreensão*, *explicitação* e *significação* do mundo. Isto, talvez, devido ao fato da matemática ter exercido maior influência em terras kantianas, que as schopenhauerianas, mais frequentadas por artistas de diferentes matizes. É o que nos sugere a carta escrita em Naumburg e endereçada ao seu amigo von Gersdorff, ao final de agosto de 1866, na qual Nietzsche afirma:

Não apenas a verdadeira essência das coisas, a coisa em si, é desconhecida para nós; também seu conceito é, nada mais nada menos, que o último rebento de um contraste condicionado por nossa organização, do qual não sabemos se conserva algum significado fora de nossa experiência. Disso resulta, pensa Lange, que os filósofos não devem ser importunados na medida em que nos edificam. A arte é livre, também na região dos conceitos. Quem pretenderia refutar uma frase de Beethoven e acusar de erro uma Madonna de Rafael? Como você pode perceber, o nosso Schopenhauer resiste mesmo a este mais rigoroso ponto de vista crítico, ele se torna quase ainda mais valioso para nós. Se filosofia é arte, então que Haym se anule diante de Schopenhauer; se a filosofia deve edificar, então eu pelo menos não conheço nenhum filósofo que edifique mais do que o nosso Schopenhauer⁴⁸⁴.

Em língua inglesa, podemos encontrar uma intuição similar nos trabalhos de Julian Young e Christopher Janaway, os quais nos remetem à interpretação de John Atwell acerca da

⁴⁸³ *Idem.*

⁴⁸⁴ Cf., F. Nietzsche, *Kritische Sämtliche Briefe -- KSB --*, II, pp. 159-160. Trad. sugerida pelo professor Rogério Lopes ao professor Gustavo Costa, a quem devo o conhecimento da referida carta e a quem aqui presto meus agradecimentos.

significação do *pensamento único* e à sua interpretação da *coisa em si* como tendo, na filosofia de Schopenhauer, um duplo sentido.

Young, em seu *Schopenhauer*, ao analisar o importante capítulo 17 dos *Complementos* a *O mundo, Sobre a necessidade metafísica do homem*, fala de um Schopenhauer hermenêutico (*'hermeneutic' Schopenhauer*). Na elucidação do sentido da tese schopenhaueriana da metafísica como *decifração do enigma do mundo*, Young afirma que: “a legitimação da metafísica da Vontade de Schopenhauer em termos de seu poder de produção de significado (*make sense*) para a totalidade da experiência descreve precisamente o procedimento adotado no Livro II [de *O mundo*]”⁴⁸⁵. Segundo Young, nos *Complementos*, assim como no epistolário, apareceria mais claramente a verdadeira intenção de Schopenhauer, qual seja, a de que sua metafísica é uma mera *interpretação e explanação da experiência* (*mere interpretation and explanation of experience*) e, portanto, que em metafísica não se trata, propriamente, de pretender saber como a realidade é nela mesma (*makes no claim about how reality actually is in itself*)⁴⁸⁶. Isto fica ainda mais claro quando se põe o problema acerca da significação da coisa em si. Aqui, tanto Young quanto Janaway, recorrem a Atwell que, por sua vez, os cita como interlocutores importantes na formulação de sua própria posição acerca da metafísica da Vontade de Schopenhauer.

Janaway apresenta bem o problema e a posição de Atwell quando trata da crítica, um tanto desatenta e comumente dirigida, à concepção schopenhaueriana da coisa em si kantiana. Em resumo, diz a crítica: a posição de Schopenhauer é contraditória porque afirma e nega a cognoscibilidade da coisa em si: ela é a Vontade, essência de todas as coisas, por um lado; mas, por outro, é totalmente incognoscível. A saída, segundo Janaway, residiria na conhecida distinção de aspectos: na relação com a representação, e somente neste sentido, a coisa em si pode ser dita Vontade; nela mesma e totalmente independente da representação, ela permanece para sempre insondável, impensável e incognoscível. Mas isto, como mostramos neste trabalho, não resolveria a questão, uma vez que a coisa em si, em relação com a representação e “acessável” por meio da *percepção interna e imediata*, jaz inteiramente do lado da representação e, assim, nunca sairíamos, propriamente, do âmbito desta última. A solução, segundo Janaway, poderia ser encontrada no trabalho de Atwell⁴⁸⁷. Segundo este, a filosofia de Schopenhauer propõe três aspectos conforme os quais o mundo pode ser considerado: o mundo como Representação, o mundo como Vontade ou a *coisa em si em*

⁴⁸⁵ Cf., J. Young, *Schopenhauer*, London and New York, Routledge. Taylor & Francis Group, 2006, p.95.

⁴⁸⁶ *Idem*, p. 96.

⁴⁸⁷ Cf., Ch. Janaway, Will and nature, in: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, 2007, Ed. by Christopher Janaway, pp.158-170.

aparência (*thing in itself in appearance*), e o mundo como absoluto ou a coisa em si considerada em si mesma (*World as absolute and ultimate thing in itself*). Nos dois primeiros casos, o mundo é cognoscível: no primeiro, espaço-tempo-causalmente, o mundo dos objetos; no segundo, imediata e diretamente por meio da percepção da vontade pela autoconsciência. No último caso, o mundo seria, por princípio, totalmente incognoscível⁴⁸⁸.

Segundo Atwell, o *pensamento único* de Schopenhauer deve ser interpretado como uma espécie de princípio heurístico (*heuristic principle*) que unificaria sua filosofia e a partir do qual dever-se-ia ler a sua obra. O problema, claro, residiria em saber em que consistiria, propriamente, tal princípio. Segundo o autor, poderíamos encontrar semelhante princípio na idéia schopenhaueriana de que sua filosofia seria melhor compreendida como aquela em que o mundo é concebido como um macrantropos (*die Welt als Makranthropos*⁴⁸⁹) e, assim, aquela que tenta apreender o significado do mundo a partir do sujeito mesmo (indivíduo), e não o inverso, a significação das nossas vidas a partir da natureza⁴⁹⁰. Tomando, então, o pensamento único enquanto princípio heurístico, Atwell distingue, no capítulo 5 de sua obra, *Da vontade para a coisa em si* (*From the Will to the Thing in Itself*), duas significações para a coisa em si: a coisa em si em aparência (*thing in itself in appearance*) ou em sua relação com o fenômeno (*in its relation to appearance*) e a coisa em si em última instância (*ultimate thing in itself*) ou fora de sua relação com o fenômeno (*outside its relation to appearance*). A primeira, por estar em relação com a representação, seria cognoscível e residiria justamente naquilo que encontramos pela autoconsciência como sendo vontade. A segunda é a coisa em si, absolutamente considerada e, assim, inteiramente incognoscível. Com isso, o que o autor pretende é não apenas superar as acusações de contradição dirigidas à filosofia de Schopenhauer, mas propor que se tome a *coisa em si em aparência* como uma possibilidade de construção de um discurso metafórico, diríamos, analógico ou simbólico acerca da totalidade do mundo⁴⁹¹.

Também Gardiner, um dos pioneiros intérpretes da filosofia schopenhaueriana em língua inglesa, já chamava a atenção de seus leitores, em 1963, para o fato de que, para Schopenhauer, a filosofia deveria interessar-se sobretudo em fornecer uma “interpretação da

⁴⁸⁸ *Idem*, p.164. Cf. tb., J. Atwell, *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1995. *Introdução e Capítulo 5*.

⁴⁸⁹ Cf., *SW*, II, cap.50, *Epifilosofia*, p.824.

⁴⁹⁰ Conforme Atwell: "from yourself you are to understand nature, not you from nature"; afirmação que é feita em praticamente toda a obra. Cf., Atwell, op.cit.

⁴⁹¹ Cf., Atwell, op.cit.

experiência em geral”⁴⁹², em buscar uma “significação interna determinada e penetrante”, presente em todas as manifestações da natureza.

Encontramos ainda essa mesma intuição, de que a filosofia de Schopenhauer seria melhor interpretada como uma hermenêutica da representação ou da experiência, em Philonenko. Este, apesar de acreditar ser *impossível* e *inútil* a análise genética do conceito de metafísica em Schopenhauer, nos diz, de maneira um tanto surpreendente, que: “O que interessa a Schopenhauer em sua metafísica da Natureza é menos o ser enquanto ser que a significação do ser”⁴⁹³. Como a significação dos fenômenos é da ordem da vivência, do sentimento e de uma certa clarividência (*Besonnenheit*), então, o *conhecimento* do corpo na representação nunca o revelará como vontade e, inversamente, sua *compreensão* como vontade nunca propiciará uma *explicação* exaustiva do mecanismo causal. Por isso, Philonenko pode afirmar que:

o problema da significação das representações não encontra sua solução no interior do mundo conhecido. Quem parte da representação tem as maiores possibilidades de não superar a representação. Assim, não é a partir do exterior e sim do interior como chegaremos à pré-compreensão da representação⁴⁹⁴.

Para o autor, a fisiologia, por exemplo, pode explicar o mecanismo, mas não o sentido. Assim, a distinção entre *explicação* e *compreensão*, conforme vimos defendendo, aparece como a divisão entre *objeto* e *significação*. Motivo pelo qual Philonenko pode reconhecer que: “Se o prazer e a dor, razões que a razão não conhece *stricto sensu*, recebem tão grande dignidade é porque encontramos o inexplicável (...) que não é, entretanto, o incompreensível”⁴⁹⁵. Segundo a *tese da inteligibilidade inversa*, conforme apresentamos acima, justamente porque o *motivo* é o *mais compreensível* e *menos explicável* é que ele pode ser utilizado como analogia para a causalidade em sentido estrito, uma vez que esta é a *mais explicável* e a *menos compreensível*; assim como a crença no livre arbítrio enraiza-se, precisamente, no fato de o *motivo* ser por todos nós *plenamente compreendido*, porém, por isso mesmo, ser *totalmente inexplicável*.

Aqui no Brasil, pensamos poder encontrar também uma interpretação afim a que vimos apresentando. Trata-se do professor Paulo Margutti Pinto que, em seu livro sobre o *Tractatus*, de Wittgenstein, aprecia rapidamente a filosofia do autor de *O mundo*. Segundo

⁴⁹² Cf., P. Gardiner, *Schopenhauer*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp.93-95.

⁴⁹³ Cf., A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 113.

⁴⁹⁴ *Idem*, p.114.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p.116.

Margutti, Schopenhauer postula a existência de dois *tipos distintos de conhecimento*, ou de dois *níveis* ou *dimensões do saber*: o primeiro, discursivo, de matriz socrática, seria a representação propriamente dita, ou ainda, o conhecimento científico; o segundo, de linhagem platônica, seria contemplativo, que realizaria a “técnica do antimodelo” com respeito à tradição iniciada por Sócrates e exigiria, para a sua constituição, uma “transformação excepcional no sujeito”⁴⁹⁶. O importante residindo no caráter *vital* e *inexprimível* desta segunda forma de saber, em sua compreensão sem a necessidade da apresentação de razões via argumentação. Em uma palavra: em que nela trata-se mais de *compreender* e *significar* que *explicar* e *conhecer*.

Seja como for, nenhum dos autores citados, Barbera, Safranski, Nietzsche, Young, Janaway, Atwell, Gardiner, Philonenko ou Margutti, parecem ter se interessado em levar adiante este importante horizonte de leitura da filosofia de Schopenhauer, e sobre o qual nos debruçamos neste trabalho. Ora, semelhante intuição é também sugerida em (e por) toda a investigação moral de Schopenhauer, assim como também em algumas passagens de seu epistolário. Caso se examine a posição da ética de Schopenhauer em relação ao seu *pensamento único*, talvez se possa mostrar, em um outro registro, em que sentido poder-se-ia pensar sua metafísica da Natureza como uma *hermenêutica da representação* o que, claro, somente é possível, se a metafísica dos Costumes, enquanto parte mais *importante* do *pensamento único*, puder iluminar a metafísica da Natureza, a sua parte mais *fundamental*. Mas nisso já “entraríamos” no mundo moral, objeto que ultrapassa os limites deste trabalho. Voltemos ao incômodo a que fazíamos referência acima.

Schopenhauer afirma, no capítulo sexto, §85, de *Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, do segundo volume dos *Parerga*, sobre a relação entre realidade e idealidade do mundo, que:

Os *processos geológicos* que precederam (*vorhergegangenen*) toda a vida sobre a Terra não existiram em nenhuma consciência: nem na própria, porque eles não tinham nenhuma; tampouco em uma alheia, porque não existia nenhuma. Assim, pois, na falta (*Mangel*) de todo sujeito (*jedem Subjekt*), não tinham nenhuma existência objetiva (*kein objektives Dasein*), quer dizer, não eram absolutamente nada (*waren überhaupt nicht*); porém, que significa (*bedeutet*) então que tenham existido (*gewesensein*)? - No fundo (*im Grund*), é **algo meramente hipotético** (*bloß hypothetisches*) (...)⁴⁹⁷. (*Grifo nosso*).

⁴⁹⁶ Cf. P. Margutti Pinto, *Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*, São Paulo, Loyola, 1998, pp.270-274.

⁴⁹⁷ Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap.6, §85, *Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, p.167.

É uma hipótese e não pode ser uma hipótese, conforme afirmamos acima: veja-se até onde conduz a coerência. Por um lado, é completamente absurdo negar a existência do mundo anterior e independente do sujeito; por outro, assumir isso implicaria uma enorme concessão ao realismo. Daí a saída, meio sem força e sem graça, em afirmar que a existência de todo o universo anterior ao primeiro olho que o mirou, é algo meramente hipotético, que tudo o que existiu antes dos seres cognoscentes não era nada em geral, *absolutamente nada*, conforme traduzimos.

Talvez a suspensão de juízo (*epokhé*) pirrônica não fosse incompatível com uma certa interpretação da filosofia de Schopenhauer. E se disséssemos o seguinte: antes do primeiro ser cognoscente abrir o primeiro olho, nada poderíamos afirmar acerca da objetividade do mundo: pode ser que tenha existido como nós o conhecemos, pode ser que não, suspendamos o juízo a esse respeito. Ou ainda: para nós, sujeitos cognoscentes, o mundo aparece assim, e não vemos motivo para afirmar que o que para nós aparece, como aparece, seja conforme o que nos aparece. Óbvio que aqui toda a tese da idealidade do tempo e, conseqüentemente, a distinção entre fenômenos e coisa em si teriam que ser repensados (não necessariamente negados) e, portanto, aquele que a isso se entregasse, deveria conhecer, de saída, a opinião de Schopenhauer a respeito daqueles que pretendem questionar a tese da idealidade. Na carta a Frauenstädt, de 30 de Outubro de 1851, Schopenhauer afirma, acerca do Sr. Voigtländer, que se este é um *apóstolo*, então deve ser Judas, já que duvidava da idealidade do espaço: “uma verdade que somente um idiota pode negar”⁴⁹⁸. Nós, que problematizamos a passagem da *aprioridade* para a *idealidade* das intuições espaciais e temporais, estaríamos, ao que parece, segundo o autor de *O mundo*, a um passo da idiotia. Em todo caso, talvez uma certa interpretação da filosofia de Schopenhauer não seja, fundamentalmente, incompatível com uma certa interpretação do ceticismo pirrônico⁴⁹⁹. Claro, isto seria matéria para outro trabalho.

⁴⁹⁸ Cf., Schopenhauer, *Cartas desde la obstinación*, op.cit., p. 152.

⁴⁹⁹ Em sua importante tese sobre a relação entre a filosofia de Nietzsche e o ceticismo antigo, Rogério Lopes, na seção 2 do capítulo 1, ao apresentar as críticas de Haym à metafísica de Schopenhauer e a posição de Nietzsche perante as mesmas, chama-nos a atenção para três importantes teses: 1) a dívida de Haym em relação a Sexto Empírico, quanto ao “caráter confessional da literatura filosófica”, sendo Montaigne o exemplo por excelência na modernidade; 2) a dívida de Nietzsche a Lange no que toca: a) ao fato de que a simples possibilidade de uma coisa em si não pode ser negada; b) que a distinção entre fenômeno e coisa em si pode ser fruto de nossa “organização psicofísica”; c) que na satisfação de interesses práticos o filósofo pode “produzir ficções conceituais e elaborar uma interpretação global da existência do ponto de vista do ideal”; 3) a tese de Überweg, seguida por Lange, de que a coisa em si pode ser interpretada como um “conceito-limite”. Cremos que estas teses se, por um lado, podem servir de munição contra a filosofia schopenhaueriana, como o próprio Nietzsche mostrou; por outro, indicam que uma certa interpretação da filosofia de Schopenhauer, mesmo que contra a sua letra, poderia ser enriquecida com o espírito do ceticismo de Sexto. Cf., R. Lopes, *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, Tese de Doutorado defendida na Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade

Em todo caso, o que Schopenhauer afirma é que antes do aparecimento das condições de toda objetividade, nada de objetivo, nenhuma existência objetiva poderia existir. Portanto, “antes” do *sujeito cognoscente*, nada poderia existir *em relação a este*, pois ele não poderia fazer parte, como instância constituinte, da relação sujeito-objeto. Se as condições de todo *ser objetivo* dependem do *ponto de vista subjetivo*, ou seja, se a *objetividade do ser objetivo* (ontologia) está atrelada a uma *epistemologia transcendental*, então, claro, nenhuma existência objetiva pode ser pensada “antes” do aparecimento do *ponto de vista* subjetivo acerca das coisas. Isto deve significar: que o mundo não era absolutamente nada “antes” do surgimento do sujeito cognoscente. Mas, claro, este *nada* de que se fala aqui é, evidentemente, *relativo*: o mundo não era nada, *relativamente ao sujeito*, antes que este fosse. Poder-se-ia perguntar: se os seres cognoscentes desaparecessem, instantaneamente, da face do planeta, o que restaria? *Nada*, ou seja, desapareceriam do mundo todas as condições subjetivas de possibilidade do conhecimento objetivo do ser objetivo do mundo e, portanto, ele não seria nada *em relação* a estes seres cognoscentes. Tudo parece simples: se o mundo é uma representação do sujeito, então, sem este não pode existir aquela. Todo o problema está em que o próprio Schopenhauer tem dificuldade de, simplesmente, chamar de *hipotética* e *ilusória* a tese que afirma que *nada* existia antes da abertura do primeiro olho.

Creemos que tudo isso já estava, de certo modo, presente na *Crítica da razão pura*. Realmente, quando, por meio do idealismo transcendental, Kant, segundo Schopenhauer, pode transformar a disputa em torno da realidade do mundo exterior na questão acerca da relação entre *real* e *ideal*, ele abriu a porta para novos problemas. Sabemos que, conforme o autor de *O mundo*, a filosofia kantiana teria posto fim a uma querela que se confundiria com a própria história da filosofia: a relação entre *ser* e *pensar*. Desde os primórdios, na Grécia, encontraríamos filosofias do *ser*, do *pensar* e da *identidade* do ser e do pensar. Ora, se este **ser** de que se trata em tal relação, for o **ser objetivo** das coisas, então *ser (objetivo)* e *pensar* estariam do lado do *pensar* e, assim, a controvérsia acerca da realidade e independência do mundo exterior seria transladada para o interior da *representação*, polo aglutinador tanto do *pensar* quanto do *ser objetivo*. Assim, a disputa em torno da relação entre *ser* e *pensar*, pode ser *resignificada* como a relação entre **ser objetivo** e **ser subjetivo**, Representação e Vontade; contanto, claro, que se mantenha a distinção, no seio do Real, entre *ser subjetivo* e *objetivo*. De fato, o Real é, ao mesmo tempo mas sob aspectos diferentes, o somatório de todos os

fenômenos (mundo como Representação) e algo *toto genere* diferente dos fenômenos (mundo como Vontade). Porém, claro, isto dá sinal verde para o problema da afecção, da coisa em si, da relação entre ontologia e metafísica, da relação entre ser objetivo e subjetivo, etc.

Com a hipótese de Kant e Laplace sobre o surgimento do sistema solar a partir de uma nebulosa, o problema do real e do ideal reaparece. Schopenhauer aceitava a hipótese kantiana, assim como a louvava. Em relação à ciência de sua época, ele sempre esperou que a mesma confirmasse as teses fundamentais de sua metafísica. Porém o que significa aceitar a hipótese kantiana? Para os leitores de Schopenhauer, acreditamos, significa um certo incômodo; pelo menos ao lermos o que ele diz nos *Parerga*:

Se dizemos que ao princípio existiu uma *nebulosa luminica* (*leuchtender Urnebel*) que conglomerou-se em forma de esfera e começou a girar (...); e se, igualmente, acrescentamos os fenômenos geológicos mais antigos até a aparição da natureza orgânica, então, tudo o que aí dizemos não é verdadeiro em sentido próprio (*nicht im eigentlichen Sinne wahr*), senão **uma espécie de linguagem metafórica** (*Art Bildersprache*). Pois é a descrição (*Beschreibung*) de fenômenos (*Erscheinungen*) que, *enquanto tais* (*als solche*), nunca existiram (*nie dagewesen sind*): porque são fenômenos espaciais, temporais e causais que, *enquanto tais* (*als solche*), unicamente (*nur*) podem existir na representação de um cérebro (*in der Vorstellung eines Gehirns existieren können*) que tem o espaço, o tempo e a causalidade como formas de seu conhecer; portanto, sim, eles são impossíveis (*unmöglich*) e nunca existiram; por isso aquela descrição somente diz que *se*, então, houvesse existido (*wenn...existiert hätte*) um cérebro, ter-se-iam representado (*dargestellt haben würden*) nele (*darin*) os processos mencionados. Em contrapartida, em si mesmos (*an sich selbst*) aqueles processos não são senão o **ímpeto surdo e inconsciente** (*dumpfe erkenntnislose Drang*) da Vontade de vida (*Willens zum Leben*) até a sua primeira objetivação (*ersten Objektivation*); agora que existem cérebros, (...), esse ímpeto há de aparecer na forma daqueles fenômenos cosmológicos e geológicos primários, os quais recebem assim, pela primeira vez, sua existência *objetiva* (*objektive Existenz*), a qual, no entanto, não se corresponde com a *subjetiva* (*subjektiven*), a não ser que houvesse surgido ao mesmo tempo que esta, e não inumeráveis milênios depois⁵⁰⁰. (*Grifo nosso*).

Os leitores dessa passagem sofrem, em nossa opinião, de um incômodo dificilmente extirpável. A origem de nosso incômodo reside na forma de se interpretar a significação temporal. Sabemos que o tempo, para Schopenhauer, é a forma do sentido interno, como em Kant; sabemos também que, para ele, radicalmente diferente do filósofo de Königsberg, o tempo pertence ao entendimento e, assim, faz parte das formas do intelecto residindo, portanto, no cérebro; sabemos ainda que o tempo, igualmente de forma radicalmente anti-

⁵⁰⁰ Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap.6, §85, *Sobre a filosofia e a ciência da natureza*, p.168.

kantiana, é a condição do conhecimento que temos de nós mesmos como vontade, assim como condição da intuição de Idéias enquanto objeto de apreensão intuitiva pelo *puro sujeito do conhecimento*; enfim, por onde quer que abordemos a obra de Schopenhauer, o tempo estará sempre do lado da Representação. Isto implica, claro, que nenhum mundo objetivo pode ser pensado como subsistente sem o sujeito, já que neste se encontra a condição de toda subsistência, isto é, o tempo, como possibilidade de determinações opostas em uma mesma coisa (*Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen am selben Dinge*)⁵⁰¹. Portanto, podemos saber, indireta e negativamente que, se o mundo *objetivo*, o *ser objetivo* do mundo é dado no tempo, o *subjetivo*, por sua vez, não deverá ser pensado assim, sob pena de tornar-se objetivo. Então aparece a pergunta: a Vontade e sua Representação, ou seja, o mundo, são coincidentes, “lados” do mundo co-originariamente dados? Ou se poderia interpretar a teoria da objetivação da Vontade como se esta pudesse existir sozinha e, num “dado momento”, ela produzisse para si um cérebro e, com ele, o mundo no tempo? Vontade e mundo são co-eternos ou aquela se exterioriza neste por meio do tempo, do espaço e da matéria?

Aqui, assim nos parece, chegamos ao limite da filosofia de Schopenhauer. Não apenas ao seu limite, mas à compreensão da mesma enquanto *filosofia do limite*. As perguntas que acabamos de fazer são transcendentais, impossíveis de serem respondidas porque não fazem, schopenhauerianamente, *sentido*. A condição de toda *explicação* do mundo reside nas formas da representação. Por sua vez, a *significação* desta última depende da *percepção interna e imediata* que temos de nós mesmos como vontade, assim como do *trânsito e projeção* deste saber ao resto dos seres do mundo. Desta maneira, é tão absurdo pretender *conhecer* as condições de toda cognição, como o *sujeito cognoscente*, por exemplo; como é sem sentido querer *compreender*, exautivamente, a condição de toda significação: a Vontade. Isto é o que sabemos pela famosa carta a Frauenstädt, de 21 de Agosto de 1852:

Minha filosofia decifra o mundo existente como uma tábua de hieróglifos (cujo código eu achei na Vontade) e mostra sua absoluta coesão. Minha filosofia ensina o que é a coisa em si e suas manifestações. O que é a coisa em si, no entanto, somente se entende *em relação* com suas manifestações e *vice-versa*. As manifestações, por outro lado, são somente um fenômeno cerebral. Eu nunca falei sobre o que é a coisa em si *independentemente* dessa relação porque não o sei: nesta relação, em contrapartida, a coisa em si é a vontade de vida⁵⁰². (*Grifo nosso*).

⁵⁰¹ Cf., *SW*, III, cap.4, §18, *Da primeira classe de objetos para o sujeito e a forma do princípio de razão suficiente que reina nela*, p. 43.

⁵⁰² Cf., Schopenhauer, *Cartas desde la obstinación*, op.cit., p.159. A Profª Maria Lúcia Cacciola, ao interpretar esta passagem da carta citada, afirma que aqui estaria a advertência schopenhaueriana na compreensão da Vontade como coisa em si. A Vontade como coisa em si somente pode ser compreendida na relação com a

Portanto, perguntar pelo que “andava fazendo” a Vontade *antes* de sua objetivação em fenômenos; “por onde ela passeava” *antes* de *produzir para si* um mundo, etc, são interrogações que a filosofia, conforme Schopenhauer, deve deixar intocadas. O *sentido* do mundo não pode ser vislumbrado sem que haja mundo; a *compreensão* da *significação da representação* pressupõe e exige a existência de representações. Assim, nem mundo sem sentido nem significação sem mundo, mas ambos em íntima articulação⁵⁰³. O mundo sem Vontade seria completamente destituído de sentido, da mesma forma que a Vontade sem mundo seria uma significação que nada significaria. Portanto, a analogia, a passagem e o trânsito da Representação à Vontade somente pode ser pensada quando nenhum dos polos é tomado sozinho. Claro que, nesta relação, nada impede que um dos lados tenha, como é o caso para Schopenhauer, a *primazia*. Sabemos que, para ele, como afirmamos acima, se o *primado* e a parte mais *fundamental* de sua metafísica residem na metafísica da Natureza, a *primazia* e a parte mais *importante* habitam a metafísica dos Costumes. Assim: *primado* da natureza e *primazia* da moral; *primado da explicação* e *primazia da significação*; *primado* da epistemologia e da metafísica da Natureza, *primazia* da metafísica dos Costumes.

Portanto, como diz Schopenhauer, ainda na mesma carta a Frauenstädt:

A negação da vontade de vida não significa a aniquilação do objeto ou do ser, mas simplesmente um não-querer que se dá como consequência de um motivo apaziguador: grave-se bem isto! Eu nunca falei do que antecede à afirmação da vontade, tampouco das consequências da negação da vontade (a esta última, ao contrário do que você diz, não a considero como uma substância incomutável); pelo contrário, ao final do quarto livro de minha obra (se o repito é porque seus olhos são mais cegos do que meu ouvido direito é surdo) disse que a negação da vontade é como um trânsito até o nada para nós. O que seja a coisa em si nela mesma, quer dizer, o que seja ela a parte daquilo que nós somente conhecemos como vontade de vida, como núcleo da manifestação, quando esta não se manifesta ou quando deixou de ser, é um problema *transcendente*, quer dizer, um problema cuja solução não pode ser apreendida nem pensada pelas funções de nosso intelecto, as quais se limitam a servir as manifestações individuais da vontade do cérebro. É por isso que, mesmo que a coisa em si se *revelasse* a nós como realmente é, não compreenderíamos nada dela⁵⁰⁴.

representação, nunca absoluta e independentemente desta. Claro, procurar compreender a Vontade, absolutamente, tornaria a filosofia de Schopenhauer vulnerável às acusações de dogmatismo e de retorno a um horizonte pré-crítico. Cf., M. L. M. O. Cacciola, op.cit., p.115.

⁵⁰³ Sobre isso, confira-se o diálogo entre Trasímaco e Filaletes, no §141 do capítulo 10 do segundo volume dos *Parerga*. Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, §141, *Breve divertimento conclusivo em forma de diálogo*, cap.10, *Sobre a doutrina da indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser com a morte*, pp. 329-333.

⁵⁰⁴ *Idem*, pp.159-160.

Vê-se, assim, claramente, o que pretende Schopenhauer. Também aqui torna-se patente a impotência da filosofia. A filosofia não pode tudo, nem explicar nem compreender tudo. Pode, claro, compreender a significação moral do mundo porque nós estamos nele: o microcosmos espelha e revela o sentido do macrocosmos. De saída, a filosofia já é vinculada àquela tradição que, desde o antigo oriente conhece-se pelo nome de *sabedoria* (Brahmanismo, Budismo, etc). O impulso à reflexão é negativo na sua gênese, pois se trata de encontrar - ou inventar - um remédio que console sem fazer esquecer, que ajude a viver mas sem fazer esperar, que facilite o querer sem instigar o desejar. Mais ainda, a tensão entre filosofia e sabedoria é não somente ineludível como necessária e desigual desde o princípio, uma vez que à filosofia cabe *refletir sobre* uma verdade dura e certa e para a qual, no limite, apenas pode **pensar** um consolo, **projetar** uma farmacopéia que distingue e separa na origem, mas que por isso mesmo não escaparia da relação com a sabedoria. A própria história da relação entre filosofia e sabedoria atestaria esta tensão e o lento mas contínuo processo de separação entre ambas. O fato é que, para Schopenhauer, seu pensamento deve ser compreendido como um macrantropismo (*Makranthropos*)⁵⁰⁵, ou seja, como uma visão de mundo (*Weltanschauung*) que, desde os Veda(s), mas passando por Platão, Plotino, Simplicio, Escoto Erígena, Bruno, etc, articula-se como pensamento da relação entre unidade e totalidade, mas....construído a partir do sujeito (Kant).

É no seu nascedouro, portanto, que a filosofia de Schopenhauer recebe a cicatriz que a fará alvo daqueles que tentarão forçá-la a adequar-se a uma das alternativas: *saber* ou *filosofia*, *sabedoria* ou *teoria*, *visão de mundo* ou *doutrina*. Em todo caso, o importante aqui é a clara consciência dos limites que parecem estar em jogo na relação entre Representação e Vontade. Portanto, o problema da realidade e da idealidade, não apenas está vinculado à noção de matéria como aponta, finalmente, para a necessidade de impormos limites à filosofia e, assim, tornar possível a caracterização da metafísica de Schopenhauer como *filosofia do limite*. Claro que isto implica, em última instância, a manutenção do mistério e a permanência do campo próprio da sabedoria, do *elogio do segredo*, de que nos fala Thomaz Brum⁵⁰⁶. Se a filosofia conseguiu, segundo Schopenhauer, expressar uma verdade milenar por meio de conceitos, graças a Kant, ela também elevou à consciência reflexa, mais precisa e rigorosamente, a noção de seus limites e de suas forças. Assim, se sabemos o que significa existir e viver, permanecemos ignorantes do porquê de tudo isso, do para quê todas as coisas,

⁵⁰⁵ Cf., *SW*, II, cap.50, *Epifilosofia*, p.824.

⁵⁰⁶ Cf., Thomaz Brum, *O pessimismo e suas vontades. Schopenhauer e Nietzsche*, Rio de Janeiro, Rocco, 1998, p.51.

do de onde e do para onde de todos os seres, etc. Enfim, continuamos ignorantes, filosoficamente ignorantes, em relação a muitas questões fundamentais. Se a filosofia nos ajuda a viver; se ela pode nos auxiliar em nosso caminhar pelo mundo; se ela pode nos ajudar a compreender o que temos sido e de que somos constituídos; ela não pode tudo nem, talvez, o mais importante: ajudar-nos a negar a vontade de vida. Ela pode nos levar a *compreender* o que seja a negação da vontade de viver, mas não nos ajudar na *realização* desta negação. Em outros termos: não se pode ensinar nem aprender a querer por meio da filosofia. Esta, portanto, revela e desvela o sentido, mas fica apenas nisso. A *filosofia*, assim, descobre e explicita a *significação* oculta nos fenômenos, mas nisto ela esbarra e, igualmente descobre, seus próprios *limites*. Que nos tornemos tristes ou alegres com isso e por meio disso, isto depende da sabedoria que cada um é capaz de suportar sem sucumbir..

CONCLUSÃO

Acreditamos que muitas podem ser as conclusões possíveis a serem extraídas de nosso trabalho. Algumas, tomando por base o que por ele foi esquecido ou negligenciado; outras, centradas em suas implicações para a filosofia schopenhaueriana; umas, preocupadas com a legitimidade de suas teses principais; talvez ainda, pudéssemos encontrar outras que, aceitando o essencial de suas argumentações, prefeririam deslocá-las para um campo menos especulativo e, assim, vê-las desenvolverem-se em um solo mais ligado à moral ou à estética. Seja como for, assumimos, ao final, a inteira responsabilidade pelas deficiências, vacilações e incompletudes vinculadas ao nosso trabalho. Claro, gostaríamos também de poder pensar que nele se pode encontrar algum interesse e, quem sabe, algum valor. Aqui, entretanto, já não é o espaço para tentarmos defendê-lo das críticas a que pode ter dado surgimento, mas tão somente apresentarmos nossa honesta opinião sobre o mesmo, com a certeza de que, se ele não conseguir defender-se sozinho, muito pouco poderíamos fazer em seu auxílio.

Resumidamente, duas conclusões parecem emergir das duas partes de nosso trabalho. Na primeira parte, que poderíamos chamar de *propedêutica*, procurou-se mapear o território em que se colocavam os principais problemas para o intérprete da filosofia de Schopenhauer, a saber: o sentido, o papel e os limites da noção schopenhaueriana de *analogia*, e a função da noção de *matéria* na relação entre Vontade e Representação. Tudo isso, como vimos, atrelado à leitura de Schopenhauer da obra de Kant, na qual tanto o problema da *passagem* do âmbito teórico ao prático, quanto a articulação desta em termos de *explicação* e *compreensão*, já teriam sido anunciadas. Na segunda parte, a mais importante do trabalho, e que chamaríamos de *propositiva*, apresentamos nossa tese propriamente dita: a filosofia de Schopenhauer seria melhor compreendida enquanto filosofia do *mistério* e do *limite*, a partir da concepção da Vontade enquanto *hermenêutica da Representação*. Para isso, tivemos que reler a *Crítica da razão pura*; analisar o sentido e o papel, na obra de Schopenhauer, daquilo que denominamos de *tese da inteligibilidade inversa*; e colocar em evidência a importância da distinção schopenhaueriana entre *ser* subjetivo e objetivo e *consideração* subjetiva e objetiva. Somente então, pudemos rediscutir as noções de *analogia* e de *matéria* e, assim, chegar à concepção da filosofia de Schopenhauer como *filosofia do limite*.

Pensamos que a tese acima defendida representa um passo, pequeno mas indispensável, em direção a uma tomada de consciência sincera das limitações presentes na

filosofia de Schopenhauer, bem como o começo de um movimento em busca de um diálogo possível com as obras de pensadores posteriores ao autor de *O mundo* - os mais próximos sendo, talvez, Nietzsche e Freud. Caso faça sentido conceber a Vontade como uma instância de significação para os fenômenos, e a filosofia schopenhaueriana como uma *hermenêutica da Representação*, no sentido de uma filosofia do *mistério* e do *limite* como postulamos, então os desdobramentos para as filosofias da genealogia e mesmo para as filosofias de feições hermenêuticas, talvez possam ser interessantes, por abrir espaços reais para um diálogo profícuo com estas posturas filosóficas. Não se trata, óbvio, de salvar o pensamento schopenhaueriano, muito menos de blindá-lo das críticas, mas de verificar se, compreendendo-o da forma como sugerimos, enriqueceríamos o diálogo com outras formações discursivas.

O que nos parece uma vantagem em nosso trabalho é o fato dele procurar atenuar bastante a dimensão ontológica de algumas interpretações da filosofia de Schopenhauer. Como vimos, a metafísica schopenhaueriana, conforme nossa posição, assume uma face hermenêutica que, por não exigir necessariamente investigações de cunho ontológico, em sentido *pré-crítico*, abre a possibilidade de interlocução com posturas situadas em um tempo histórico que decretou o fim das metanarrativas. Ao invés de julgar a filosofia de Schopenhauer, como têm feito alguns comentadores, decretando-a contraditória, paradoxal, ambivalente ou equívoca, procuramos não legislar sobre a mesma. Pelo contrário, sem pretendermo-nos *discípulos* ou *apóstolos*, como nas relações mantidas por Schopenhauer com os intérpretes de seu tempo, pensamos que nossa posição permanece, em relação à filosofia schopenhaueriana, ao mesmo tempo fiel e heterodoxa. Fiel, por não violar seu princípio fundador: a distinção *toto genere* entre Vontade/coisa em si e Representação, e a assunção da primeira como detentora do *primado* metafísico no Real. Heterodoxa, porque o próprio autor nunca afirmou que devêssemos conceber sua filosofia como uma *hermenêutica da representação* ou da *experiência*.

Entretanto, não mascaramos o fato de que, quanto mais ontologicamente se conceba a Vontade, maior será a tensão entre *ontologia pré-crítica* e *epistemologia crítica*, na filosofia de Schopenhauer. Por outro lado, se este último advertiu clara e precisamente seus leitores futuros acerca do caráter relacional da Vontade/coisa em si, no que tange à Representação, por outro, permanece verdadeiro que muito pouco foi dito sobre a primeira, sobretudo do ponto de vista especulativo. Acreditamos, portanto, ser mais rico e produtivo tomar a Vontade de um ponto de vista hermenêutico do que procurar interpretar a mesma por meio de tentativas de aproximações com ontologias e/ou metafísicas ditas clássicas. Claro, isto pode

ser feito, e já o foi, mas será que não se poderia antever o resultado, e assim dispensar o esforço e a fadiga da pesquisa? O resultado não poderia ser outro, assim pensamos, que encontrar ao final o que se pressupôs no início: o diagnóstico de uma filosofia contraditória e cindida entre antigos e modernos, entre pré-kantianos e pós-kantianos. Defendemos apenas que vale mais realizar um trabalho para mostrar os ganhos que uma filosofia pode ter, caso venha a ser interpretada de uma determinada maneira, que construir um ponto de vista a partir do qual uma dada obra já não tenha, teoricamente, nenhum valor. Pensamos que aqui reside um interesse possível para nosso trabalho: ele abre algumas reais perspectivas à filosofia de Schopenhauer.

Tomemos como exemplo a filosofia do jovem Nietzsche. O que se encontra na base da concepção nietzscheana, que enxerga em Schopenhauer um *educador*? Resposta: o fato da filosofia deste ser *edificante*. O que é ser *edificante*?⁵⁰⁷ É, se acreditamos na carta de Nietzsche a seu amigo von Gersdorff, acima citada, ter uma postura filosófica em que os *conceitos* não recebem sua significação meramente do entendimento ou da razão, mas direta e imediatamente de uma outra instância. Em linguagem schopenhaueriana: de uma *percepção interna e imediata* (*innern und unmittelbaren Wahrnehmung*). Isto implica assumir, hermeneuticamente, de preferência a ôntico-ontologicamente, a metafísica da Vontade de Schopenhauer. Ainda, caso Rosset tenha alguma razão em atribuir à filosofia schopenhaueriana uma *intuição genealógica*, mesmo que não se considere esta última como fundamento de uma *filosofia do absurdo* como pretende ele, ainda assim, a nossa leitura poderia facilitar uma interlocução entre a metafísica schopenhaueriana e toda a discussão sobre a significação do *procedimento genealógico* nas primeiras obras de Nietzsche, uma vez que se poderia iluminar a relação entre Dioniso/Vontade e Apolo/Representação nos trabalhos iniciais de Nietzsche⁵⁰⁸, caso se conceba a Vontade hermeneuticamente. Enfim, apresentamos isso aqui apenas como um exemplo. O fato é que toda a discussão sobre uma *filosofia genealógica*, bem como sobre o *sentido* de um *procedimento genealógico*, em filosofia, talvez pudesse dispor como um dos interlocutores, um leitor de Schopenhauer, mesmo que dentro de certos *limites*.

Não obstante, permanece o fato de que, mesmo interpretando hermeneuticamente a Vontade, a filosofia de Schopenhauer tem seus limites precisos: a *filosofia da identidade* e a

⁵⁰⁷ Sobre isso, cf., além da carta acima citada: Nietzsche, “Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador”. In: LEBRUN, Gerard (sel. e org). *Nietzsche - Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores. Uma outra edição, esta traduzida do francês: “Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador”. In: *Escritos sobre educação*. Trad. e sel. Noéli Correia de M. Sobrinho. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

⁵⁰⁸ Referimo-nos ao *Nascimento da tragédia* e aos trabalhos que vão até *Humano, demasiado humano*.

distinção *toto genere* entre Vontade e Representação. Quanto à primeira, o obstáculo parece ser teoricamente intransponível. Realmente, a partir dos trabalhos de Foucault e Deleuze, sobretudo deste último, podemos aprender que a noção de *diferença*, em Schopenhauer, nunca será passível de uma interpretação ontológica, no sentido preciso de *ontologia* estabelecido em *Diferença e repetição*⁵⁰⁹. De fato, *diferença*, em Schopenhauer, diz-se sempre do *mesmo*, do *idêntico*, do *uno*: da Vontade. Todo o mundo da Representação, Rosset já anunciou, repete a identidade de uma e mesma Vontade que se manifesta e se desdobra em seus múltiplos fenômenos. Afirmar que a unidade da Vontade não é a do *conceito* nem a da *Idéia*, em nada resolve o problema, pois uma vez que ela não difere de si, ela jamais poderia ser tomada como a fonte daquilo que difere, da diferença. Em uma palavra: todo *devir*, em Schopenhauer, está submetido à idealidade do tempo, assim como toda *eternidade* aponta para a atemporalidade, isto é, a negação ou supressão *do* tempo. Enfim, não importa como se interprete, a filosofia de Schopenhauer encontra um de seus limites em sua ancoragem na noção de *identidade*. Quanto à distinção entre Vontade e Representação, o fato da fronteira estabelecida por Schopenhauer ter sido tão radical, dificulta sobremaneira, se é que não impossibilita, que se ponha a pergunta verdadeiramente genealógica. Uma solução seria, como defendemos, mitigar a dimensão metafísica da Vontade e acentuar sua interpretação hermenêutica. Tarefa que, quem sabe, venha a gerar bons frutos. Estes limites, por outro lado, são colocados à filosofia de Schopenhauer, por assim dizer, de fora, a partir de horizontes de pensamento que não são aqueles em que o autor habitou.

Gostaríamos, no entanto, de apontar para um possível limite de nosso próprio trabalho, a saber, a ausência de reflexões relacionadas à moral. Ora, se a filosofia de Schopenhauer ganha ao ser interpretada por uma perspectiva hermenêutica, como pensamos, não seria de se esperar algum tipo de confirmação disso no âmbito moral? E não deveria ter sido o caso de, em nosso trabalho, ter-se promovido semelhante investigação? A problemática acerca da *significação* não teria, finalmente, mais afinidade com a metafísica dos Costumes que com a metafísica da Natureza? Sem dúvida, isto é o que honestamente pensamos. Nosso trabalho estaria, por assim dizer, *completo*, caso estendesse toda discussão nele empreendida até a Ética. Para isso, entretanto, teríamos que pressupô-lo como já concluído. O fato de ser legítima a expectativa de que uma *hermenêutica da representação* seja mais concreta e facilmente visualizada quando situada nas pesquisas em torno da moral, não dispensa sua

⁵⁰⁹ Cf., G. Deleuze, *Diferença e repetição*, São Paulo, Graal, 2006, cap.1. Para uma outra crítica radical à noção de *identidade* a partir da filosofia de Nietzsche, em particular mediante a análise da significação do *eterno retorno*, cf., P. Klossowski, *Nietzsche e o círculo vicioso*, Rio de Janeiro, Pazulin, 2000, pp.75-94.

ancoragem numa metafísica da Natureza. Não somos nós que assim interpretamos, mas o próprio Schopenhauer. Afinal, a primeira vez que ficamos sabendo que a metafísica da Vontade tem por tarefa investigar a *significação das representações* é, não gratuita e fortuitamente, no início do segundo Livro de *O mundo*, justamente aquele cujo ponto alto é a exposição da metafísica da Natureza. A metafísica dos Costumes, o *pensamento único* assim o exige, articula-se intimamente com as metafísicas do Belo e da Natureza, mas aquela, a dos Costumes, como sempre enfatizou Schopenhauer, apesar de a mais *importante*, não pode ser considerada a mais *fundamental*, onde os fundamentos são explicitados e investigados até suas articulações, implicações e limites. Portanto, pensamos que se uma leitura da obra de Schopenhauer pretende conceber sua fundamental noção de Vontade como uma *hermenêutica da representação*, então ela deve debruçar-se, primeiramente, com vagar e rigor sobre aquilo em que reside o *fundamento* de sua metafísica: a metafísica da Natureza. Foi isso o que fizemos. Se bem feito ou não, não cabe a nós, como autor, constituirmo-nos como juiz.

Desta forma, se o trabalho poderia ganhar com o transporte dos resultados acima obtidos para o campo moral, não podemos esquecer que a caminhada até aqui realizada permanece indispensável e condição incontornável para tal deslocamento de ponto de vista. Por outro lado, realizar semelhante, por assim dizer, *contraprova*, excederia em muito as dimensões razoáveis de nosso trabalho. Acreditamos que este, no mínimo, dobraria de extensão e, assim, exigiria mais fôlego e tempo, tanto nosso quanto de nossos leitores. Ora, não seria mais prudente, como aqui fizemos, primeiro submetê-lo ao crivo de seus críticos naquilo que ele tem de *fundamental* para, posteriormente, no caso de ele sair-se bem neste exame prévio, construirmos e apresentarmos aquilo que ele teria de mais *importante*? Acreditamos, sim, que a parte mais árida e existencialmente menos gratificante da pesquisa sobre a possibilidade de se conceber hermeneuticamente a metafísica da Vontade schopenhaueriana reside, justamente, na investigação de sua metafísica da Natureza. Porém, convenhamos, isto permanece ineludível. Portanto, caso tenha sentido, interesse ou valor o que ao longo do trabalho acima apresentado foi defendido, então teremos por tarefa futura e como continuação da pesquisa, a realização do que chamei de *contraprova*, isto é, a verificação do comportamento de nossa hipótese, quando transladada ao território da metafísica dos Costumes.

Ainda uma última palavra sobre a ausência de análises acerca da verificação de nossa hipótese no âmbito da moral. Poder-se-ia, talvez, apontar, em nosso trabalho, para o pouco conteúdo positivo que agregamos à significação propriamente dita da Vontade enquanto instância doadora de sentido às representações. Um possível leitor poderia sentir, e com razão,

um certo incômodo por, ao fim e ao cabo, não ter tido a oportunidade de apreciar o conteúdo mesmo garantidor do significado oculto na e pela representação. Pensamos que este seria um sentimento legítimo. Entretanto, e sem que nos repitamos desnecessariamente, pediríamos que semelhante leitor exercitasse um pouco a virtude da paciência. Caso ele assim se sentisse, então, acreditamos, isto adviria do fato de o mesmo já ter aceito, pelo menos no essencial, o que aqui defendemos e, portanto, diríamos a ele que se trata apenas de esperar um pouco, pois este trabalho de apresentação e discussão do conteúdo próprio das significações exigido, em breve verá a luz do dia. Para os leitores que preferirem discutir o que acima foi defendido, então pensamos que isto confirmaria o que dissemos a pouco, a saber, que o trabalho ora apresentado é indispensável e pré-requisito para as discussões morais. Seja como for, a exposição e justificação do conteúdo mesmo das referidas significações, por encontrar-se quer no seio da metafísica do Belo, quer no da metafísica dos Costumes, exigiria a realização de uma nova tarefa, à qual estamos dispostos a enfrentar, desde que se conceda a anuência às argumentações basilares de nosso trabalho. Neste último caso, empreenderíamos de bom grado as análises de que o hipotético leitor aqui sentiu-se privado.

Assim, indubitavelmente, gostaríamos de ter desenvolvido as análises necessárias à comprovação de nossa hipótese de trabalho no terreno da Ética. Mas isto nem foi possível nem, pelas razões que ora apresentamos, julgamos recomendado ou desejável empreendê-las, optando por apresentar, primeiramente, nossa posição no terreno espinhoso da metafísica da Natureza de Schopenhauer.

Mais ou menos a mesma objeção poderia ser-nos levantada em relação ao longo tratamento que dispensamos ao relacionamento entre as obras de Kant e Schopenhauer. Neste pormenor, acreditamos que as justificativas apresentadas no corpo do trabalho, se não falam por si mesmas, não saberíamos o que acrescentar a seu favor, uma vez que razões metodológicas, teóricas e práticas já foram mobilizadas em sua defesa, sem contar com as extensas citações da explícita posição do autor de *O mundo*. Em todo caso, julgamos que nosso posicionamento permanece claro: contra Philonenko e Rosset, mas com Schopenhauer, pensamos que a obra deste pode ser iluminada a partir, se não propriamente da filosofia de Kant, pelo menos da leitura e interpretação schopenhauerianas desta última. Caso queiramos conhecer o pensamento kantiano, não julgamos a melhor opção começar pela crítica de Schopenhauer a Kant. Porém, se o caso for compreender a filosofia schopenhaueriana, então defendemos, como de resto já mostramos acima, que se deveria levar a sério a sugestão de Schopenhauer no *Prefácio* à primeira edição de *O mundo*: que se deve começar a estudá-lo, entre outros caminhos, por sua *Crítica à filosofia kantiana*. Foi assim que procedemos, e os

frutos, bons ou ruins, estão aí e, se maduros, já devem ser capazes de defender-se por si mesmos.

* * *

Gostaríamos de concluir com uma merecida saudação a Schopenhauer e a Cioran. A impotência da palavra, do conceito e da teoria para apreender e revelar aquilo que só existe por meio de suas marcas negativas, que não se pode capturar nas malhas do *sentido* e que somente se ilumina em paradoxos, em obsessões e nostalgias do eterno foi desde muito cedo a morada de Cioran. O Nada, o Absurdo são, tanto para ele quanto para Schopenhauer, não apenas simulacros e imagens, mas igualmente sinais da presença de um *limite* para a positividade do mal, do sofrimento e da inconveniência de existir, de se ser consciente.

O decisivo é não recuar frente ao pior, àquilo que é desde a *Queda* o outro nome da consciência, não da lucidez, pois o pior é ter consciência do que significa haver nascido, ter escolhido o conhecimento menos por curiosidade que por instinto de emulação, por vaidade e orgulho. Isso não impede, claro, que desde então estejamos presos a uma nostalgia incurável, a uma saudade do tempo em que não havia tempo, em que não havia *história* e, sobretudo, em que não morríamos nem nascíamos. Por outro lado, e eis estabelecida a tensão insolúvel, sem *carne*, como espírito angelical estaríamos instalados na mais entediante esterilidade. Disso decorre que devemos ao corpo e à sua necessidade de paixão o fato de produzirmos e, é claro, de sofrermos. Já que dor e lucidez são sinônimos, então o que importa é enrijecer o corpo para que este não dobre sob o peso do tédio, da ruína do tempo e do asco de um absoluto insosso. A lucidez, o desencanto, a obsessão do nada, o fascínio pelo absurdo, o excesso na recusa serão as cicatrizes exibidas por aqueles que sentem mais profundamente as conseqüências da *Queda*, o gosto amargo de ter de exercer o funesto e contagioso ofício de apóstolo do desengano. Por terem me mostrado isso: obrigado Schopenhauer; obrigado Cioran.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Lohneysen. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2003. 5 vols. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais SW, seguidas pelo número do volume (em algarismo romano) e da página (em arábico).

_____. **Manuscript remains**. Edited by Arthur Hübscher, Translated by E. F. J. Payne, in Four Volumes. New York, Berg, 1989.

_____. **Metaphysik der Natur**. Philosophische Vorlesungen über die gesammte Philosophie aus dem handschriftlichen Nachlaß, Teil II. München-Zürich, Piper, 1984. (Edição de Volker Spierling)

_____. **O mundo como vontade e representação**. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **Cartas desde la obstinación**. Trad. Eduardo Charpenel Elorduy. México: Los Libros de Homero, 2008.

_____. **Crítica da filosofia kantiana**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultura Ltda, 1999.

_____. **Fragmentos para a história da filosofia**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. **Sobre a filosofia universitária**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

_____. **Sobre a visão e as cores**. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

Outras obras consultadas

APPEL, S. Arthur Schopenhauer. **Leben und Philosophie**. Dusseldorf: Artemis & Winkler, 2007.

ATWELL, J. **Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will**, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1995.

BAILLOT, A. **Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900). Etude suivie d'un Essai sur les sources françaises de Schopenhauer**. Paris: Archives Karéline, 1927.

BARBERA, S. **Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer**. Paris: PUF, 2004.

BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética – natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Unesp, 2003.

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

_____. **Metafísica do belo**. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. Três prefácios e alguns retratos: Schopenhauer e suas Fisionomias. In.: **Arthur Schopenhauer no Brasil. Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. D. Redyson (Org.), João Pessoa, Ideia, 2010.

BEISER, F. C. O desenvolvimento intelectual de Kant: 1746-1781, in: **Kant**, Org.: Paul Guyer, Idéias e Letras, Aparecida-SP, 2009

BIRNBACHER, D. **Schopenhauer**. Stuttgart: Reclam, 2009.

BÖHMER, O. **Denken mit Schopenhauer. Vom Lauf der Zeit, dem wahren Wesen der Dinge, dem Pessimismus, dem Tod und der Lebenskunst**. Zürich: Diogenes, 2007.

BONACCINI, J. A. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BONNET, CH.; SALEM, J. (ÉD.). **La raison dévoilée. Études schopenhaueriennes**. Paris: Vrin, 2005.

BLOCH, E. **Das Materialismus-Problem, seine Gechichte und Substanz**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

BRANDÃO, E. A concepção de matéria em Schopenhauer e o absoluto. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.

_____. **O conceito de matéria na obra de Schopenhauer**. Tese de Doutorado defendida na Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, sob a orientação da Profª Maria Lúcia M. O. Cacciola, 2002.

_____. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2009.

BRITO, F. **Finalidade do mundo. Estudos de filosofia e teleologia naturalista**. Vol. I, 2ª Edição, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1957.

BRUM, T. **O pessimismo e suas vontades. Schopenhauer e Nietzsche**, Rio de Janeiro, Rocco, 1998.

BUCHER, E., PAYNE, E. & KURTH, K. (orgs.). **Von der aktualität Schopenhauers**. Frankfurt am Main: W. Kramer, 1972.

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

CAREIL, A.F. **Hegel y Schopenhauer**. Madrid: La Espanã Moderna, s.d.

CASSIRER, E. Schopenhauer. In: **Les systèmes post-kantians**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1983.

DEBONA, V. **Schopenhauer e as formas da razão. O teórico, o prático e o ético-místico**, São Paulo, Annablume, 2010.

DELBOS, V. **De Kant aux post-kantiens**. Paris: Aubier, 1992.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, São Paulo, Graal, 2006.

DESCARTES, R. **Obras escolhidas**. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Rio de Janeiro, Perspectiva, 2010.

ESPINOSA, B. **Ética**, Lisboa, Relógio D'Água, 1992.

_____. **Tratado da reforma do entendimento**, Lisboa, Edições 70, 1987.

FERRY, L. **Kant. Uma leitura das três “Críticas”**, Rio de Janeiro, Difel, 2010.

FISCHER, K. Die Welt als Erkenntnissystem. In: SPIERLING, V. (org). **Materialen zu Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung** (publicado originalmente em Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1908).

_____. A commentary on Kant's Critic Pure Reason, in: BECK, L. W. (Org.). **The philosophy of Immanuel Kant**. A collection of eleven of the most important books on Kant's philosophy reprinted in 14 vols. New York: Garland, 1976.

GARDINER, P. **Schopenhauer**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1997.

GIL, F. (Cord.). **A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

GOLDSCHMIDT, V. Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Lê problème des causes finales. In: **Écrits**. Paris: Vrin, 1984, vol. II.

GUEROULT, M. **Études philosophiques**, Paris, Les Belles Lettres, 1946.

GUYER, P. (Org.). **Kant**. Aparecida-SP: Idéias e Letras, 2009.

GWINNER, W. **Arthur Schopenhauer**. Leipzig: Brockhaus, 1922.

HAN, J. **Transzendentalphilosophie als Ontologie**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988.

HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la metafísica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HEINRICH, H. Darstellung des Willens. In: **Materialen zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”** (originalmente em Das Verhältnis von Wille und Intellekt. Dissertação, Königsberg, 1911).

HIGGINS, K. M. Arthur Schopenhauer, in: Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins (Editors): **Routledge History of Philosophy. Volume VI. The Age of German Idealism**: London and New York, 2004. pp. 330-362.

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

HONNEFELDER, L. **Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit**, Hamburgo, Meiner, 1990.

_____. **La métaphysique comme science transcendante**. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2002.

HORKHEIMER, M. Die Aktualität Schopenhauers. In: EBELING & LÜTKEHAUS (orgs.). **Schopenhauer und Marx** (originalmente publicado em Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, 1974).

HÜBSCHER, A. **Denker gegen den Strom**. Bonn: Bouvier, 1973.

IBRI, I. A. **Kósmos noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

JAKYOUNG, H. **Transzendentalphilosophie als Ontologie**. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988.

JAMMER, M. **Conceitos de espaço: A história das teorias do espaço na física**, Rio de Janeiro, Contraponto, 2010.

JANAWAY, Ch. (Ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. New York: Cambridge University Press, 2007.

_____. **Self and world in Schopenhauer's philosophy**. New York: Clarendon Press. Oxford, 2007.

KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**, 2vols. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1974.

_____. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª Edição.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005; 2010.

_____. **Escritos pré-críticos**. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Edição bilíngüe: alemão e português. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. Campinas, SP, Editora Unicamp, 2006.

_____. **Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Realidade e existência**. São Paulo: Paulus, 2005.

KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche e o círculo vicioso**, Rio de Janeiro, Pazulin, 2000.

KOßLER, M. A única intuição – o único pensamento: Sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer, in: **doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol.4, n.1, pp.153-173, Abril, 2007.

LACHIÈZE-REY, P. **L'Idéalisme kantien**. Paris: Vrin, 1950.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1993.

_____. **A filosofia e sua história**, São Paulo, Cosacnaify, 2006.

LeFRANC, J. **Compreender Schopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 2005.

LINHARES, O. B. Realismo e idealismo transcendentais na “Dissertação de 1770”, in: **Kant e o kantismo. Heranças interpretativas**. pp.56-87, Célia Aparecida Martins e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Orgs.), Marília, SP, Ed. Brasiliense, 2009.

LOPARIC, Z. **A semântica transcendental de Kant**, Campinas-SP, Coleção CLE, Volume 41-2005.

MAIMON, S. **Essai sur la philosophie transcendante**. Paris: Vrin, 1989.

MALTER, R.; SEELIG, W. & INGEKAMP, H.-G. (orgs.). **Schopenhauer in der internationalen Discussion**. Frankfurt am Main: W. Kramer, 1988 (Schopenhauer-Jahrbuch, vols. 69).

MANN, Th. Schopenhauer. In: **Adel des Geistes**. Oldenburg: Fischer, 1967.

_____. **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

MARGUTTI, Paulo. **Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein**, São Paulo, Loyola, 1998.

MARKET, O. Prefácio à Edição Portuguesa. Kant e a Recepção da sua obra até aos alvares do século XX, in: **Recepção da Crítica da Razão Pura**, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1992.

MATTOS, F. C. **Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant**. São Paulo: am, 2009.

METHLING, A. **Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauer: eine Untersuchung zur Struktur seines Systems**, Aachen, Verlag Schaker, 1993.

MÖBUß, S. **Schopenhauer für Anfänger. Die Welt als Wille und Vorstellung. Eine Lese-Einführung**. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv), 2006.

MORGESTERN, M. **Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaften**, Bonn, Bouvier Verlag, 1985.

MÜLLER, K. Crítica às provas de Deus e fé na razão prática - Indícios de um subtexto das teologias kantianas. In: **Kant e a teologia**. Georg Essen e Magnus Striet [eds.], São Paulo, Loyola, 2010.

NIETZSCHE, F. Nietzsche, **Kritische Sämtliche Briefe -- KSB --**, II, pp. 159-160. Trad. sugerida pelo professor Rogério Lopes ao professor Gustavo Costa, a quem devo o conhecimento da referida carta e a quem aqui presto meus agradecimentos.

_____. “Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador”. In: LEBRUN, G. (sel. e org). **Nietzsche - Obras Incompletas**. Trad. Rubens R. Torres Filho. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

LOPES, R. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**, Tese de Doutorado defendida na Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, sob a orientação da Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto, 2008.

OLIVEIRA, M. A. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1990.

PATON, H. J. **Kant's metaphysic of experience**, Lightning Source, 2008.

PEREZ, D. O. **Kant no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2005.

_____. **Kant e o problema da significação**, Curitiba, Ed. Champagnat, 2008.

PHILONENKO, A. **Schopenhauer - Une philosophie de la tragédie**. Paris: Vrin, 1980.

_____. **Schopenhauer critique de Kant**. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

POL DROIT, R. (org.). **Présences de Schopenhauer**. Paris: Grasset, 1988.

POPKIN, R. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**, Rio de Janeiro, Francisco Alves, Trad. Danilo Marcondes, 2000.

PUECH, M. **Kant et la causalité**, Paris, Vrin, 1990.

REDYSON, D. (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil. Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**, João Pessoa, Ideia, 2010.

_____. **Metafísica do sofrimento do mundo. O pensamento filosófico pessimista**, João Pessoa, Idéia, 2009.

ROHDEN, Valério. O sentido do termo *Gemüt* em Kant, in: **Kant no Brasil**, São Paulo: Escuta, 2005.

RICONDA, G. **Schopenhauer interprete dell'occidente**, Milão, Mursia (Gruppo Editoriale), 1986.

ROCHAMONTE, C. **Metafísica e moralidade na Filosofia de Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado em Filosofia defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2010. Orientador: Prof. Dr. Jaimir Conte.

ROSSET, C. **Écrits sur Schopenhauer**. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2001.
_____. **Schopenhauer, philosophe de l'absurde**. Paris: QUADRIGE/PUF, 1994.

ROUSSET, B. **La doctrine kantienne de l'objectivité. Autonomie comme devoir et devenir**. Paris: Vrin, 1967.

RUFFING, M. O sujeito do conhecimento - o objeto da ação: a "passagem", identidade e diferença na filosofia de Arthur Schopenhauer, in.: **Cadernos de filosofia alemã XIII**, pp.11-28. Publicação semestral do Departamento de Filosofia - FFLCH-USP, Jan-Jun. 2009.

SAFRANSKI, R. **Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2001.

_____. Schopenhauers Kritik der Physikotheologie. In: SPIERLING, V. (org.). **Schopenhauer im Denken der Gegenwart**.

SALLES, J. C. (org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.

SCHAEFER, A. **Die Schopenhauer-Welt**. Berlim: Berlim Verlag, 1981.

_____. **Probleme Schopenhauers**. Berlim: Berlim Verlag, 1984.

SCHMIDT, A. Schopenhauer und der Materialismus. In: EBELING & LÜTKEHAUS (orgs.). **Schopenhauer und Marx** (originalmente publicado em Drei Studien über Materialismus. Munique: Carl Hanser, 1977).

SCHÖNDORF, H. **Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes**. Munique: Berchman, 1982 (Müchener Philosophische Studien, vols. X).

SCHULZE, G. E. **Kritik der theoretischen Philosophie**, vol.II, Bruxelas, Culture et Civilisation, 1973.

SIMMEL, G. **Schopenhauer y Nietzsche. Un ciclo de conferencias**. Ediciones Espuela de Plata, 2004.

SMITH, P. J. **O Ceticismo de Hume**, São Paulo, Loyola, 1995.

SIPRIOT, P. (org.). **Schopenhauer et la force du pessimisme**. Paris: Rocher, 1988.

SPIERLING, V. (org). **Materialen zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

_____. **Arthur Schopenhauer zur Einführung**. Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2002.

SIEWERTH, G. **Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz**. Dusseldorf: Verlag L. Schwann, 1963.

STIEGLER, B. Refaire le Cogito: Schopenhauer et le commencement cartésien, pp.63-78, in: Ch. Bonnet et Salem (Éd.), **La raison dévoilée. Études schopenhaueriennes**, Paris, Vrin, 2005.

STOLLBERG, J. **“Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...” Arthur Schopenhauer und Indien**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

STOSCH, Klaus von. Criticismo transcendental e a questão da verdade. In: **Kant e a teologia**. Georg Essen e Magnus Striet [eds.], São Paulo, Loyola, 2010.

SUAREZ, F. **Disputaciones metafísicas I**. Disp. I-VI. Madrid: Gredos, 1960.

TORRES FILHO, R. R. **O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte**. São Paulo, Ática, 1985.

_____. **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

URDANIBIA, J. (Coord.). **Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**. Barcelona: Anthropos, 1990.

VAIHINGER, H. **The philosophy of as if**, Routledge-USA, 2008.

_____. **Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft**, Auflage, Stuttgart/Leipzig/Berlin, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.

VAZ, H. C. DE LIMA. **Escritos de filosofia III. Filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Escritos de filosofia VII. Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

VETO, M. **O nascimento da vontade**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

VLEESCHAUWER, H. J. De. **La déduction transcendentale dans l’Oeuvre de Kant**, New York, Garland Publishing, 1976.

WEIMER, W. **Schopenhauer**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982 (Erträge der Forschung).

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**, São Paulo, Edusp, 1993.

YOUNG, J. **Schopenhauer**. London and New York: Routledge, 2005.

ZELLER, E. Schopenhauer. In: SPIERLING, V. (org.). **Materialen zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”** (originalmente publicado em Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, Munique, 1873).