



**Universidade Estadual do Ceará - UECE**

Flora Bezerra da Rocha Fragoso

**Considerações sobre os livros I e II de “O Mundo  
como Vontade e como Representação”**

**Fortaleza  
2013**

**Universidade Estadual do Ceará - UECE**

Flora Bezerra da Rocha Fragoso

**Considerações sobre os livros I e II de “O Mundo  
como Vontade e como Representação”**

Dissertação apresentada ao Mestrado Acadêmico de Filosofia do CENTRO DE HUMANIDADES – CH DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ruy de Carvalho

**Fortaleza  
2013**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação**  
**Universidade Estadual do Ceará**  
**Biblioteca Central do Centro de Humanidades**  
**Bibliotecário Responsável – Doris Day Eliano França – CRB-3/726**

F811c      Fragoso, Flora Bezerra da Rocha .  
    Considerações sobre os livros I e II de “O mundo como vontade e representação” / Flora Bezerra da Rocha Fragoso. – 2013.  
    CD-ROM. 56 f. ; 4 ¾ pol.

    “CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm)”.

    Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Mestrado Acadêmico em Filosofia, Fortaleza, 2013.

    Área de Concentração: Filosofia Epistemologia.  
    Orientação: Prof. Dr. Ruy de Carvalho Junior.

1. Schopenhauer. 2. Vontade. Representação. I. Título.

CDD: 193

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ**

**Mestrado Acadêmico em Filosofia**

**Título:** CONSIDERAÇÕES SOBRE OS LIVROS I E II DE O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO

**Autor:** Flora Bezerra da Rocha Fragoso

**Professor Orientador:** Professor Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior

**Exame de Qualificação em:** 14 de novembro de 2012

**Defesa da Dissertação em:** 24 de junho de 2013

**Nota Obtida:** 8,5

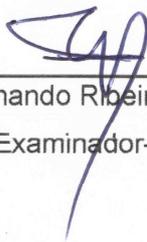
**Banca Examinadora**



---

Professor Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior

Orientador - UECE



---

Professor Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros

1º Examinador- UFC



---

Professor Dr. João Emilliano Fortaleza de Aquino

2º Examinador- UECE



SECRETARIA DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E EDUCAÇÃO SUPERIOR  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA  
Av. Luciano Carneiro 345 – Bairro de Fátima  
Fortaleza – CE CEP: 60410-690  
Tel: (85) 3101.2033



e-mail: [cmf@uece.br](mailto:cmf@uece.br) home Page: [www.uece.br/cmaf](http://www.uece.br/cmaf)

### ATA DA 119ª DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

Às 14h00min horas do dia 24 de junho de 2013 na sala 40 do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, deu-se por acontecida a Defesa de Dissertação do Mestrado Acadêmico em Filosofia da mestranda **Flora Bezerra da Rocha Fragoso**, que tem como Tema: “CONSIDERAÇÕES SOBRE OS LIVROS I E II DE O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO”. Apresentaram-se como Banca Examinadora presente os professores: Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior (Orientador), Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (1º Examinador), Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino (2º Examinador). Eu, José Evandro da Costa Garcez, lavrei esta ata que vai por mim assinada.

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior - UECE (Orientador)

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros - UFC (1º Examinador)

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino – UECE (2º Examinador)

Resultado:  Satisfatório  
 Não Satisfatório

#### NOTAS

PRESIDENTE	1º EXAMINADOR	2º EXAMINADOR
8,5	8,5	8,5

Média Final: 8,5

Com Louvor

José Evandro da Costa Garcez  
Secretário

*Para meu pai...*

# Agradecimentos

Ao professor Ruy de Carvalho, pela paciência e orientação.

Aos meus pais, pelo incentivo e pela presença.

Ao meu namorado Pedro, pelo carinho e disposição (e pelas muitas guloseimas).

Aos meus queridos amigos e família, em especial, minha amiga-irmã Cecília, minha prima Bia e minha parceira Lili, que tanto escutaram.

À **Universidade Estadual do Ceará**, pela oportunidade.

A CAPES/FUNCAP, pelo apoio financeiro recebido.

# RESUMO

Flora Bezerra. **Considerações sobre os livros I e II de “O Mundo como Vontade e como Representação”**.

Orientador: Prof. Dr. Ruy de Carvalho; UECE-CH, 2013. Dissertação.

Neste trabalho, nos propomos a desenvolver e expor as noções de Vontade e Representação, conforme aparecem nos livros I e II da obra maior de Schopenhauer. O mundo que nos cerca é, na verdade, representação destituída de racionalidade e sentido. A Vontade, essência determinante de tudo que existe, se objetiva em diferentes graus no mundo. O homem é o mais alto desses graus, e portanto é o único dotado de racionalidade necessária ao conhecer. O conhecimento é submetido ao princípio de razão suficiente, não podendo por isso acessar o em si do mundo.

Palavras- Chave: Vontade – Schopenhauer - Representação

# ABSTRACT

Flora Bezerra. **Considerações sobre os livros I e II de “O Mundo como Vontade e Como Representação”**.

Orientador: Prof. Dr. Ruy de Carvalho; UECE-CH, 2012. Dissertação.

With this work our aim is to present and develop the notions of Will and Representation, as they appear in books I and II of Schopenhauer's greatest work. The world that surrounds us is actually a representation devoid of any rationality or sense. The Will, essence of all, is objectified in different degrees in the world. Man being the highest of these degrees and therefore the only endowed with the rationality needed to development of knowledge. Knowledge is subject to the principle of sufficient reason, therefore cannot access the world in itself.

Key Words: Will – Schopenhauer – Representation

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO _____	11
CAPÍTULO I	
1.Pensamento único _____	15
1.1 Representação: Perspectiva _____	16
1.2 O princípio de razão e suas raízes _____	18
1.2.1 Causalidade _____	21
1.3 Efetividade e Matéria _____	27
1.3.1 A faculdade de Razão _____	28
CAPÍTULO II	
2: Do mundo como vontade: uma nova perspectiva _____	34
2.1.Objetividade da Vontade _____	34
2.2 O procedimento Analógico _____	36
2..3 A essência em si da Vontade _____	37
2.4 As ideias _____	38
2.5 Disputa pela matéria _____	40
CAPÍTULO III	
3. Reflexão acerca do sujeito _____	42
3.1. Reflexão acerca do agir _____	47
CONCLUSÃO _____	53
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____	55

### **Lista de Abreviações:**

Listamos abaixo as abreviações que foram usadas para referência.

“On the fourfold root of the principle of sufficient reason” ----- Tese

“O Mundo como Vontade e como Representação” (vol. I) -----MVR

“O Mundo como Vontade e como Representação” (vol. II) -----Suplementos

“Crítica da razão pura” -----RP

“Self and World in Schopenhauer's philosophy” -----SW

“Schopenhauer e a questão do dogmatismo“ -----SD

## **INTRODUÇÃO**

A publicação da primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*, em 1819, foi o ponto de culminância de um trabalho que começou muitos anos antes. À época, a obra era constituída de apenas um volume dividido em quatro partes ou livros, e trazia a termo pela primeira vez conceitos e teorias que Schopenhauer já havia dado sinal de acalentar em escritos prévios. Isso fica claro, por exemplo, quando no prefácio de *O mundo...* ele indica, à guisa de introdução, sua Tese de doutorado escrita cinco anos antes.

Seguidas a de 1819, vieram ainda em 1844 e em 1859 mais duas reedições em que o autor acrescentou sua crítica à filosofia kantiana, tornando-a um apêndice ao primeiro volume, adicionou um segundo com suplementos e fez outras pequenas mudanças ao longo do texto original. É esta terceira e última edição de que nos utilizamos na elaboração desta pesquisa, sendo o primeiro volume na versão brasileira de Jair Barboza e o segundo na versão inglesa de E. Payne. O primeiro volume divide-se em quatro livros que transmitem, sob dois pontos de vista, com duas considerações cada, o pensamento único<sup>1</sup> do autor.

Em virtude de nossa dissertação fundamentalmente desenvolver-se dentro do horizonte temático apreendido pelos livros I e II de *O mundo...*, achamos por bem fazer um breve resumo da ideia geral de cada livro antes de continuarmos.

No primeiro livro, o mundo é considerado enquanto representação sujeito ao princípio de razão e pouco é revelado ainda acerca da Vontade. Sob esse ponto de vista deliberada e assumidamente unilateral, a nossa realidade se dá como e por intermédio do entendimento e sua forma é a relação necessária e não causal entre sujeito e objeto, suas partes constituintes. Schopenhauer não admite nenhum objeto que não seja conhecido nenhum sujeito que não conheça. Os objetos são qualificados conforme a fórmula secundária da representação, a saber: espaço, tempo e causalidade, não havendo nenhum que escape a essa amálgama.

Todo objeto é uma representação. Estas podem ser intuitivas ou abstratas, também chamadas de conceitos. Enquanto as primeiras são formadas a partir da percepção partindo de uma sensação corpórea, os conceitos não são de origem

---

<sup>1</sup> Sobre o que queremos dizer por pensamento único indicamos a parte deste trabalho que se refere a ele, no início do primeiro capítulo.

física, sendo criados pela faculdade da razão, função cerebral da qual apenas os homens são dotados. Enquanto a percepção das representações intuitivas é comum a todos os seres vivos, os conceitos e tudo mais proveniente ou proporcionado pela razão são exclusividade da humanidade.

Após ter introduzido o conceito de representação no primeiro livro, no segundo Schopenhauer versa sobre o conteúdo dessas representações, a essência que dá a elas sentido. Esse conhecimento da coisa em si, essência que está para além da representação, é a raiz da necessidade de uma metafísica. O acesso a ele só é possível porque nós ao mesmo tempo conhecemos e tomamos parte do mundo. Nosso corpo é o microcosmo que espelha o macrocosmo, sendo ao mesmo tempo representação e Vontade<sup>2</sup>. É só a partir do momento em que reconhecemos a Vontade como o em si de nosso corpo objeto é que o enigma do mundo começa a ser decifrado, pois o que é verdadeiro para nós, decerto deve ser também para as outras representações.

Ainda neste livro, Schopenhauer introduz uma nova classe de representações, que ele define como as mais adequadas, situando-as num lugar entre a coisa em si e as representações intuitivas. Toda representação manifesta a Vontade, pois esta é a essência do mundo e da natureza, contudo essas manifestações se diferenciam quanto aos seus graus. Em seguida, ele estabelece que o conflito constante é inerente às representações, pois essas são infinitas e plurais, enquanto a matéria pela qual elas se efetivam é constante e perene.

Ao fim do segundo livro, uma mudança de tom pode ser sentida, até então o que ele nos oferecia era um diagnóstico, constatações obtidas de sua observação. No terceiro e no quarto livro, é possível vislumbrar pela primeira vez a possibilidade de libertação da Vontade inexorável.

No terceiro livro, o autor nos apresenta sua teoria estética onde introduz a possibilidade de uma libertação deste jugo: em alguns indivíduos o conhecimento consegue evadir-se de sua escravidão, permanecendo puramente ele mesmo, é daí que procede a arte. Para ele, através da arte é possível perder-se da vontade e momentaneamente anular o sofrimento. Pela contemplação estética, o indivíduo, antes dominado pelo querer, torna-se “sujeito puro do conhecer”, isento de vontade;

---

<sup>2</sup>Usaremos o V maiúsculo para falar da Vontade metafísica e o v minúsculo para designar a vontade empírica, individual, corporificada nos fenômenos.

e o princípio de individuação, que causa a ilusão da individualidade, torna-se inoperante. A experiência estética é, pois, uma ocasião em que o eu, antes carregado de desejos e interesses pessoais, transfigura-se num neutro e cristalino sujeito puro do conhecer.

Na contemplação estética, o conhecimento do objeto não é propriamente deste, mas da Ideia dele, isto é, da forma permanente de toda uma espécie de coisas. Não é qualquer pessoa que alcança esse conhecimento da Ideia, por isso a noção de gênio é importante para a estética schopenhaueriana.

O homem que Schopenhauer concebe como gênio é aquele dotado de uma aptidão ímpar para libertar da sujeição da vontade o conhecimento que lhe estava originariamente submetido, o que se resume em perder completamente de vista os nossos interesses, a nossa vontade, os nossos fins. Desta capacidade extraordinária de se furtar aos desígnios da vontade pessoal, resulta que o gênio é capaz de uma intuição objetiva que o homem comum raramente consegue conquistar.

Finalmente, o quarto livro é uma Ética sem função prescritiva, em que Schopenhauer se recusa a dizer o modo como deve se dar o comportamento humano, esta ética não se refere a um dever, isto é, não se ocupa de prescrever como os indivíduos devem agir, mas do que fazem de fato. Nela, o autor identifica dois tipos de comportamento: afirmar ou negar a Vontade. O primeiro, que é o mais comum, consiste em agir motivado egoisticamente a preservar e alimentar sua individualidade, aquiescendo a todas as suas vontades pessoais, numa tentativa de prolongar os momentos fugazes de felicidade. Uma vida dedicada à afirmação da Vontade é repleta de sofrimento e frustração do princípio ao fim.

Já a negação da Vontade é tarefa de poucos, dos raros indivíduos (tão raros quanto os gênios) dotados naturalmente da capacidade de enxergar para além do véu de maia e que, uma vez despidos da ilusão de individuação, passam a reconhecer nos outros a sua própria essência. É por isso que o contrapeso do egoísmo, expressão máxima da afirmação da Vontade por excelência, é a compaixão. O homem que assim procede, toma como suas todas as dores e todos os tormentos do mundo e sente todos os seres próximos a si. Trata-se do asceta ou do santo que, em vez do seu próprio sofrimento, enxergam o sofrimento e perecimento presentes no mundo e recusam-se a satisfazer os ímpetos da Vontade por terem a compreensão desses ímpetos como a fonte das dores da existência.

Esse conhecimento do todo e da unidade essencial leva-os a um estado de renúncia voluntária, resignação e serenidade.

Em suas palavras, a ascese implica em renegar a Vontade deliberada e efetivamente a começar pelo seu próprio fenômeno, por meio da castidade, da pobreza voluntária, a alimentação frugal e até mesmo lançando mão da autopunição e autoflagelação também como exercícios ascéticos. O asceta não reage, por exemplo, a uma injustiça sofrida, nem busca atividades prazerosas, por considerar todo sofrimento como ocasião para negar a Vontade. Esse conhecimento que precede e desperta a negação da Vontade é intuitivo e sem uma expressão conceitual adequada. Sua manifestação aparece nos atos dos santos e ascetas retratados nas religiões cristã, hindu e budista, cujas experiências de vida são exemplos de negação da Vontade. Quando da observação da conduta de tais pessoas, encontraremos evidente a negação de sua essência, bem como o conhecimento enquanto silenciador do querer e a liberdade no fenômeno. Por fim, Schopenhauer também discute o suicídio com a finalidade de clarificar que ele não é um modo eficaz de destruir a Vontade, uma vez que a morte é o fim de um mero fenômeno particular dela, que em nada se abala. Somente pela ascese pode-se lentamente enfraquecer e negar a Vontade.

Tendo exposto resumidamente a obra em que fundamentamos nossa pesquisa, nos ocuparemos agora de apresentar o objetivo, as outras fontes e a estrutura de nosso trabalho.

Com a presente dissertação, almejamos explicitar a concepção schopenhaueriana das noções de Vontade, concebida pelo autor como o fundamento inconsciente de tudo que existe e Representação, instância e condição de conhecimento do homem, para em seguida resgatar e expor o que há de fundamental a ser apreendido quando da compreensão destas noções.

Para tanto, fizemos a opção por nos concentrar em como Vontade e Representação são conceituadas apenas nos livros I e II de *O mundo...* Com o intuito de compreender o percurso até a gênese dessas noções e sua repercussão, recorreremos então aos seguintes textos também do autor: *O mundo como vontade e como representação: Volume II*, que é o volume inédito de suplementos que o autor adicionou posteriormente à sua obra principal, *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, que é a Tese de doutorado de Schopenhauer, onde ele descreve

de forma pormenorizada todas as raízes do princípio de razão suficiente e faz uma longa e rica caracterização da causalidade; *Sobre a vontade na natureza e Aforismos para sabedoria de vida*, que serviram de fonte de leitura complementar. Em seguida, procuramos diversificar nossas fontes e lançamos mão de alguns comentadores. Citamos aqui os de maior relevância para nós, a saber: *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* de Maria Lúcia Cacciola, livro que resultou de sua Tese de doutorado sobre o assunto; *Schopenhauer on the character of the world: The metaphysics of Will* de John Atwell e *Self and World in Schopenhauer's philosophy* de Christopher Janaway, tendo essas obras sido escolhidas em razão de seus autores serem comentadores pioneiros e de referência no estudo da filosofia de Schopenhauer

Quanto a sua estrutura, nossa dissertação foi dividida em três capítulos e uma conclusão. Os dois primeiros capítulos acompanham a ordem expositiva dos livros I e II de *O mundo...*

No primeiro capítulo, tratamos da representação submetida ao princípio de razão. A realidade fenomênica submetida à lei de causalidade, buscando responder a pergunta pelo objeto da experiência e as condições da efetividade. Procuramos também definir e explicar os conceitos-chave desenvolvidos sob essa consideração, tais como o próprio princípio de razão e a lei de causalidade. Em seguida, no capítulo II fazemos a exposição da noção de Vontade, descrevendo e justificando a mudança de perspectiva operada pelo autor. Aqui, a Vontade é proposta por ele como a chave para a decifração do enigma do mundo através da nossa autoconsciência. Tivemos o cuidado de acompanhar o autor e dar conta de fundamentar suas hipóteses e expor suas justificativas. No terceiro capítulo, sentimos necessidade de completar nossa exposição com uma consideração mais elaborada e cuidadosa acerca do sujeito e da ação. Quanto ao primeiro, buscamos refinar a sua definição e tentamos clarificar sua função na estrutura da representação. Já na segunda elaboração, sobre o agir, investigamos as condições de possibilidade da identificação que Schopenhauer faz entre querer e agir, aproveitando para rever e desenvolver de forma mais elaborada a questão da primazia da Vontade como ela aparece no volume de *suplementos*. Por fim, em nossa conclusão, expomos o que consideramos ser o conteúdo secundário

fundamental contido nos livro I e II de *O mundo como Vontade e como representação*.

## CAPÍTULO I

### 1. *Pensamento único*

No prefácio de sua obra magna *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer a descreve como o caminho mais breve possível para comunicar seu pensamento único<sup>3</sup>. Com isso, ele pretende deixar claro que fracionar sua exposição em prol de uma melhor comunicação de sua filosofia, em nada altera seu conteúdo, que em si mesmo é indivisível. Assim ocorre porque para ele, no todo de sua obra, não há uma harmonia arquitetônica, comumente encontrada em sistemas de pensamentos, mas antes uma coesão orgânica própria e característica de um *pensamento único*.

Apesar de a função maior de seus escritos ser a de transmitir esse pensamento em todos os aspectos em que ele aparece, o autor efetivamente não chega a produzir uma expressão objetiva do mesmo. Frente a isso, coloca-se a pergunta: seria válido, quando da ausência de um enunciado ou delimitação mais sucinta que sintetize esse pensamento, propormos um? Se sim, de onde partir com tal empreendimento? É com a finalidade de responder a este questionamento que analisamos as duas seguintes possibilidades de expressão:

A primeira: “O mundo é vontade e representação” encontramos ao final do segundo livro de MVR como uma conclusão de Schopenhauer, ele escreve:

Concluo aqui a segunda parte capital da minha exposição na esperança de que (...) terei logrado comunicar a certeza distinta de que este mundo no qual vivemos e existimos, é segundo toda a sua natureza totalmente Vontade e totalmente Representação (MVR p. 228).

Essa certeza distinta é indubitavelmente de grande importância para o autor, entretanto, carrega uma ambiguidade que inviabiliza seu uso como expressão do pensamento único. Quando considerada por si só não deixa claro se o autor se refere por Vontade e Representação polos ou pontos de vista de um mesmo mundo

---

<sup>3</sup> “A maneira como esse livro deve ser lido, para assim poder ser compreendido eis o que aqui me propus a indicar; - O que deve ser comunicado por ele é um pensamento único. Contudo, apesar de todos os esforços não pude encontrar caminho mais breve para comunicá-lo do que todo este livro”(MVR p. 19)

ou mesmo a dois mundos distintos. Tampouco esta afirmação comunica algo acerca da natureza dessas partes constituintes do mundo ou da maneira com que se relacionam.

Na tentativa de solucionar esses problemas, chegamos à segunda possibilidade: “o mundo é Vontade”. Esta afirmação sozinha deixa claro que para o autor há apenas um mundo, ao mesmo tempo em que dá sinal da importância da Vontade, todavia, aqui mais de um sentido também cabe. O mundo que é Vontade pode o ser tanto em essência quanto em aparência. Para expressar apropriadamente a visão de Schopenhauer, seria necessário que houvesse mais clareza acerca do sentido em que o mundo é Vontade. Esta possibilidade, portanto, também se mostra insuficiente para expressar o pensamento único. Para tanto, seria preciso uma expressão capaz de comunicar o sentido desse pensamento sem dar margem a ambiguidades.

Acreditamos que Schopenhauer se furtou a redigir tal síntese porque há entre sua filosofia e seu método de exposição uma relação de dependência mútua que reflete seu esforço em minimizar ao máximo o abismo ineliminável que há entre conteúdo e forma do pensar, procurando manter-se o mais fiel a si mesmo quanto possível. Isso porque em essência, sua filosofia não se propõe meramente a descrever o funcionamento do mundo, mas sim a decifrar seu enigma.

Se aceitarmos o pensamento único schopenhaueriano como um conteúdo em vez de uma forma, tornam-se menos incômodas as tensões e variações teóricas com que nos deparamos ao longo do percurso. Da mesma forma, fica mais palatável e até compreensível o desinteresse ocasional e a recusa do autor em rever ou enfrentar possíveis discrepâncias entre seus escritos da juventude e da maturidade.

Em outras palavras, a organicidade desse conteúdo o torna, a nosso ver, impossível de ser resumido, porque ele pressupõe o complexo liame de argumentos com que Schopenhauer fundamenta sua metafísica da Vontade.

### **1.1. Do mundo como representação: uma perspectiva**

No livro I de MVR<sup>4</sup>, do qual nos ocupamos neste capítulo, Schopenhauer reflete sobre o mundo única e exclusivamente sob a ótica da representação,

---

<sup>4</sup>Doravante MVR conforme consta da lista de abreviações

perspectiva que ele mesmo reconhece como “unilateral e abstrata” (MVR p. 44). É apenas no livro seguinte que a noção de Vontade aparece, inserida como a outra metade constitutiva do mundo, e que o autor nos comunica sua convicção de que visto sob outra luz, o mundo é também, e ao mesmo tempo, Vontade. Quando ele fala em metades, devemos entender faces de uma mesma coisa, inseparáveis na mesma constituição do todo do mundo. Essa oscilação de perspectiva que opera é, segundo o autor, necessária para que possamos dar conta da totalidade do mundo, pois ele considera que, do ponto de vista da Vontade, a representação lhe é cega e vice-versa, não havendo acesso ou negociação entre ambas<sup>5</sup>

Quando o filósofo afirma, logo no início de *MVR*: “o mundo é minha representação” (MVR p.43), o que fica apenas implícito na aparente simplicidade da frase, merece atenção. Ao empregar o termo *minha*, ele não se refere ao indivíduo, mas ao sujeito cognoscente, da mesma forma o *mundo* ao qual se refere não é o ou *um* mundo, mas a totalidade, o conjunto de objetos que formam a **efetividade** como nós a apreendemos, além disso, ele não afirma ser o mundo apenas representação, mas que considerado como representação é a maneira do sujeito de conhecê-lo.

O pilar de sustentação da noção de representação é a relação entre sujeito e objeto; descrita por ele como uma relação condicional e necessária, ela é a forma fundamental da representação e a única do conhecimento<sup>6</sup>. Nela, sujeito e objeto são cooriginários e existem apenas com e em relação ao outro, de modo que não podemos pensá-los causalmente nem partir de um ou de outro. Sob essa consideração, objeto e representação são sinônimos e partimos da representação como o fundamento da existência.

Ao definir sujeito como “aquele que tudo conhece, mas não é conhecido por ninguém” (MVR p.45), Schopenhauer o coloca como condição de existência e conhecimento do mundo, sem que haja a possibilidade de conhecê-lo. Sem estar submetido às formas secundárias da representação: espaço, tempo e causalidade, o

---

<sup>5</sup> A filosofia schopenhaueriana como foi concebida está repleta de pontos de tensão ou mesmo contradições e a possibilidade de haver uma passagem na teoria do conhecimento dele é um desses pontos. Margitt Rufing é uma das que contesta a negação dessa passagem e propõe a existência de não uma, mas duas ocasiões em que esse acesso seria possível. Todavia nosso interesse está agora voltado para o mundo como representação de modo que não discutiremos essa hipótese. Indicamos para leitura acerca dela; “ O sujeito do conhecimento- o objeto da ação: ‘ passagem’, identidade e diferença na filosofia de Arthur Schopenhauer”.

<sup>6</sup>Schopenhauer admite apenas a maneira humana de conhecer portanto não achamos necessário fazer nenhuma especificação.

sujeito cognoscente é antes de tudo pressuposto por elas, não partilhando da pluralidade dos objetos. Enquanto o sujeito cognoscente não admite pluralidade, os objetos podem ser distribuídos em diferentes classes<sup>7</sup>, os quais abrangem tudo o que é objeto do conhecimento.

É necessário que o sujeito se relacione de maneira própria com cada classe de objetos e é o princípio de razão suficiente que formata essas relações.

## 1.2 O princípio de razão suficiente e suas raízes

O mundo como representação é relativo ao princípio de razão; é ele que une e formata todos os objetos, criando uma conexão "natural, regular e determinada a priori" (*Tese* p.45). Como foi concebido, ele é em si a priori e indubitável, ou seja, a ele não cabe explicação ou comprovação, pois empreender uma busca pela legitimidade desse princípio nada mais é do que afirmá-lo, haja vista que comprovar algo consiste em demonstrar sua razão ou fundamento que adquire então predicado de verdade. Uma vez que esse princípio é a própria expressão da necessidade de fundamento, satisfazê-la é pressupô-lo. Igualmente, o princípio de razão é único e subdivide-se em quatro raízes, correspondentes as quatro classes da representação.

A primeira raiz, o *Princípio de razão do devir*, dá conta das representações intuitivas, completas e empíricas, assim classificadas por conterem não apenas o formal, mas o material dos fenômenos, originando-se não de ideias, mas da percepção de estímulos ou sensações físicas. A relação entre causalidade, espaço e tempo é a forma dessas representações, e a responsável pela realidade empírica, a efetividade. Schopenhauer remodela a percepção kantiana, em suas mãos sensibilidade e entendimento deixam de ser nitidamente separados e o sujeito é despojado das categorias que nosso filósofo considera sobressalentes<sup>8</sup>, passando a

---

<sup>7</sup> O Belo, objeto da arte, não se enquadra em nenhuma das quatro classes de objetos. Na consideração do ponto de vista da representação sua forma geral está articulada com suas formas secundárias, acontece que para o autor há uma experiência cognitiva em que nem espaço nem causalidade estão presentes, mas o tempo está, de forma que o Belo não é outra classe, mas atua apenas dentro da forma geral da representação, fora do jugo das formas secundárias. Em outras palavras, o Belo é objeto e é representação, mas não está submetido as classes a que nos referimos.

<sup>8</sup> Kant concebe suas categorias do entendimento como subdivididas em dois grupos: o primeiro que se refere "aos objetos da intuição (tanto pura quanto empírica)" e um segundo que dá conta da "existência desses objetos (quer em relação a eles quer em relação com o entendimento)" (CRP – B110). Schopenhauer descarta as categorias kantianas mas poupa a causalidade com a justificativa de que sempre que Kant se propõe a fornecer um exemplo rigoroso da aplicação das categorias ele

abrigar apenas a causalidade, que numa articulação com as formas da sensibilidade constrói enfim a nossa percepção do mundo<sup>9</sup>. Essa articulação entre espaço e tempo é constitutiva da primeira raiz, que dentre as quatro é a mais pertinente ao nosso assunto, de maneira que a ela retornaremos após um breve resumo das outras três.

A segunda raiz, o *Princípio de razão do conhecer*, rege as representações abstratas, a saber, os conceitos formados mediante a ação da razão<sup>10</sup> sobre os dados providos pelo entendimento. Esta classe é a responsável pela articulação dos conceitos em juízos, que por sua vez expressam conhecimentos. É o fundamento ou razão suficiente de um juízo que garante predicado de verdade a ele, havendo quatro tipos de verdade possíveis, são elas: verdade lógica, empírica, transcendental e metalógica.

Verdade Lógica é quando um juízo tem sua raiz ou fundamento em outro. Esta verdade é formal e o silogismo, seu cânone, é definido pelo autor como um conjunto de regras da aplicação do princípio de razão aos juízos, que enquanto tal não dá conta da verdade material desses juízos. Essa impossibilidade de afirmação da verdade material da razão ou fundamento do juízo torna o uso prático da lógica inútil e inapropriado para o autor. Verdades estabelecidas a partir das chamadas leis do pensamento são também fundamentadas por outros juízos. Donde se conclui que toda verdade lógica é extrínseca, uma vez que é a relação de um juízo com algo externo a ele e que uma verdade intrínseca, fundamentada exclusivamente nessas leis do pensamento, é contraditória.

Verdade empírica é quando um juízo possui verdade material por fundamentar-se na experiência, ou seja, numa percepção por meio dos sentidos. Para que um juízo possua verdade material, ele deve ter seus conceitos dispostos da mesma maneira que as intuições empíricas nas quais repousa seu fundamento. O reconhecimento desse alinhamento entre conceito e intuição é o papel principal da própria faculdade de juízo.

---

recorre a ela, de modo que só ela é realmente funcional e as outras são “janelas cegas” adicionadas por Kant em “nome da simetria”. (MVR 560-3)

<sup>9</sup> O autor faz uma identificação entre os termos intuição e percepção de modo que podemos alternar entre um e outro sem prejuízo ao sentido ou coerência do discurso.

<sup>10</sup> A noção schopenhaueriana de razão é melhor desenvolvida na seção específica no final deste capítulo.

A verdade é transcendental quando o fundamento ou razão de seu juízo não se apoia meramente na experiência, mas nas formas do conhecimento empírico intuitivo, condições da própria existência “pois o juízo é determinado precisamente pelo que determina a própria experiência” (Tese P.160), transcendendo, pois, a experiência. Trata-se aqui dos conhecimentos matemáticos.

Já a verdade metalógica existe quando as próprias condições formais do pensar, encontradas a priori na razão, são fundamento de um juízo. Schopenhauer contabiliza quatro juízos metalógicos: a) “um sujeito é igual à soma de seus predicados ou,  $a = a$ ”; b) “um predicado não pode ao mesmo tempo ser atribuído e retirado de um sujeito”; c) “de dois predicados opostos e contraditórios um tem de convir ao sujeito”; e d) “a verdade é a relação de um juízo com algo exterior a ele, que é o seu fundamento suficiente” (Tese p. 161).

O *Princípio de razão de ser* é a terceira raiz, que dá conta da parte formal da representação. Espaço e tempo nessa classe são tomados como intuições puras a priori, ao invés de serem apreendidos em separado das representações completas e suas determinações. Sua relação não é semelhante a nenhuma outra que vimos anteriormente e não é apreendida por meio de conceitos nem constitui relação causal. O princípio de razão de ser “no tempo é sequência de seus momentos e, no espaço, é a posição de suas partes que se determinam reciprocamente ao infinito” (MVR p. 48), a saber, respectivamente, aritmética e geometria.

A quarta e última raiz é o *Princípio de razão do agir* e seu objeto, a motivação, é único para cada indivíduo enquanto “objeto imediato do sentido interno, o sujeito da volição que é objeto para o sujeito cognoscente e que de fato só é dado no sentido interno” (Tese p. 207) e por isso não pode ser representado. O sujeito cognoscente, o é sem que ele assim se perceba, pois para tanto seria necessário que ele se percebesse de fora da representação, o que sabemos não ser possível, nas palavras do autor “o sujeito cognoscente não pode nunca tornar-se representação ou objeto já que como correlato necessário de toda representação é sua condição” (Tese p. 208). A autoconsciência é o correlato subjetivo desta classe e nela o sujeito volitivo nos é dado imediatamente, não sendo possível definir ou descrever mais detalhadamente a origem das volições. O que temos é, por fim, a Vontade como princípio do agir. Nesse sentido podemos dizer que a

autoconsciência não é um caminho reflexivo, mas uma descoberta de nós mesmos como diferentes graus de Vontade, como sujeitos “querentes”.

### 1.2.1 Causalidade

A lei de causalidade é a expressão da primeira raiz, o *Princípio de razão do devir*, e como já mencionamos, as representações as quais ela abrange são intuitivas e empíricas por, respectivamente, conterem não só o formal, mas também o material do fenômeno e por se originarem não de uma ideia, mas da percepção de um estímulo ou sensação. A forma de tais representações é a articulação entre espaço e tempo e sua percepção se dá na matéria<sup>11</sup>. A função da causalidade é regular as mudanças de estado dessa matéria.

Schopenhauer não aceita uma percepção que seja imediata e critica duramente Kant por “não ter visto claramente que a percepção é produzida mediante a causalidade, que é conhecida por nós anteriormente a experiência” (Tese p. 115), o que é para ele um de seus grandes erros. Contrariando o pensamento tradicional, vigente na época, de que as sensações são lidas pela mente para depois serem usadas pelo intelecto, nosso filósofo afirmou que:

tempo, espaço e causalidade não vêm até nós através da visão, tato ou tampouco qualquer coisa externa, mas têm uma origem interna, que não é empírica, mas intelectual (Tese p.84).

De maneira que, para ele:

(...) a percepção intuitiva do mundo corpóreo é essencialmente um processo do intelecto, uma tarefa do entendimento para a qual a sensação meramente fornece a oportunidade e os dados para aplicação (Tese p. 84).

Este processo é comum a homens e animais e ocorre de forma inconsciente, instintiva e incontrolável, tendo início nas alterações no corpo, para somente após a

---

<sup>11</sup> Como já afirmamos, nosso trabalho se desenvolve dentro de um recorte temático que acaba por ser de certa forma também temporal. A concepção de matéria como encontramos nesse recorte não dá ainda sinal da dimensão de sua problemática. Nesse sentido não nos propusemos um aprofundamento nela para além dos livros I e II. Reconhecemos contudo a existência e a importância do deslocamento de sentido que se opera de forma gradual entre os textos de juventude e de maturidade de Schopenhauer. Essa ocorrência é tratada em seus pormenores no livro “A concepção da matéria na obra de Schopenhauer” de autoria de Eduardo Brandão. A obra, cuja leitura indicamos,

ação do entendimento, tornar-se efetivamente percepção. É a sensação trabalhada pelo entendimento. Essa percepção, que não é imediata, implica num mundo que não é meramente absorvido por nossos sentidos, mas é criado ponto a ponto por nosso entendimento.

O caminho do qual resulta a percepção consiste numa articulação de espaço, tempo e causalidade operada pelo entendimento onde a mera sensação é interpretada como um efeito, que enquanto tal requer uma causa. Ao passar do efeito a sua causa, o entendimento pela causalidade formata o material dessa causa. O cumprimento de sua função pressupõe então que o entendimento contenha em si e aplique a causalidade a essa passagem dos efeitos a causa, sendo esta função e forma do entendimento a única que Schopenhauer admite, em detrimento das outras categorias kantianas, como fica claro na passagem abaixo:

O correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só é o entendimento, que não é nada, além disso. Conhecer a causalidade é sua função exclusiva, sua única força, e se trata de uma grande força, abarcando muito, de uso multifacetado e, não obstante, inconfundível em sua identidade (...). (MVR p.53)

Ademais, o autor não apenas exclui quaisquer outras funções do entendimento que não esta, mas considera que o próprio Kant também não foi capaz de empregar satisfatoriamente suas demais categorias, e que:

sempre que Kant deseja dar um exemplo em vista de um esclarecimento mais apurado, quase sempre se serve da categoria de causalidade, quando então o que é dito se apresenta de maneira correta, justamente porque a lei de causalidade é real, mas também a única formado entendimento, e as outras onze restantes janelas cegas(MVR p.560)

O filósofo de Frankfurt também separa razão de entendimento, promovendo, contudo uma resignificação do papel das faculdades na formação do conhecimento. Para ele, razão é a faculdade do pensamento abstrato, e é por meio dela que os humanos, os únicos que a possuem, se habilitam a formar conceitos. Seu conteúdo é apenas formal e seu domínio é o lógico, assim, no seu entender, Kant não foi capaz de produzir, na *Crítica da razão pura*, uma explicação clara dos conceitos de entendimento e de razão, acabando por confundir o papel e a natureza de ambos; o entendimento obtém seu conteúdo exclusivamente do campo intuitivo,

enquanto a razão, em papel secundário, só é capaz de formar e prover conceitos a partir dos dados hauridos do campo intuitivo, após a intervenção do entendimento. Nas palavras do autor: “A razão é de natureza feminina, só pode dar depois de ter recebido. Abandonada a si mesma possui apenas as formas destituídas de conteúdo com que opera” (MVR p.98). Em virtude desse caráter secundário da razão em relação à percepção, é que quando o entendimento produz uma ilusão, o indivíduo é capaz de entendê-la como tal, mas não de alterar sua percepção, a exemplo do céu que vemos sempre azul mesmo sabendo que ele não o é. Com efeito, somos capazes de distinguir verdade de erro, mas isso por si só não nos habilita a distinguir realidade de ilusão, ficando esta no campo da percepção e por consequência do entendimento.

Essa apropriação e ressignificação que Schopenhauer faz da causalidade é mais um ponto de distanciamento entre ele e Kant, haja vista que enquanto para o primeiro ela se dá a priori no conhecimento intuitivo, o seu antecessor a situa junto com o entendimento no conhecimento abstrato, o qual para ele seria o único capaz de formar as representações que compõem o mundo fenomênico. Na teoria do conhecimento kantiana, se não se aplica a síntese do entendimento à intuição, ela não passa de mera sensação vazia de conteúdo, ou seja, cabe à razão o papel de elaborar conceitualmente o conteúdo empírico fornecido pelo entendimento, o que num certo sentido a torna, junto das categorias do entendimento, nos limites de nosso conhecimento<sup>12</sup>.

É importante deixar claro que a relação causal só existe entre objetos. Já que Schopenhauer define todos os objetos como mediatos, há quem sugira que ele cai em contradição quando usa o termo “objeto imediato” para se referir ao corpo do sujeito. Sobre essa função do corpo, ele dedica um curto tópico em sua Tese de doutorado, na qual afirma: “Esta classe (objetos imediatos) tem sua essência e existência por virtude de e no exercício da função do entendimento em que se manifesta” (Tese p.121). Ou seja, é porque o corpo é o ponto de partida do conhecimento, enquanto afetado por um conjunto de sensações que ele faz papel de “objeto imediato”, termo usado pelo autor de forma ilustrativa, meramente figurativa, chegando a afirmar claramente que “o corpo mesmo de maneira nenhuma apresenta-se como um objeto” (Tese p.121) e ainda que o corpo:

Apenas indiretamente é conhecido objetivamente, ou seja, como objeto, já que, como todos os outros objetos, apresenta-se no entendimento, ou no cérebro (o que é a mesma coisa) como causa reconhecida do efeito dado subjetivamente. (Tese p.121)

Pela lei de causalidade não há estado da matéria que por si só surja ou permaneça, é através das mudanças de estado que se conectam todos os objetos da experiência. Esta conexão é o nexu causal, sendo ele quem regula toda mudança de um estado para outro, não sendo jamais possível que uma relação causal se dê entre corpos. Nesse sentido, é inaceitável a atribuição de status de causa ou efeito a coisas ou pessoas, tampouco há relação causal entre a ação corpórea e o ato da Vontade. Estes dois últimos o autor identifica e define como “a mesma coisa percebida de uma maneira dupla, na autoconsciência ou sentido interno como um ato da vontade e simultaneamente como percepção cerebral interna espacial, como ação corpórea” (Tese p.115).

A cadeia ou relação causal é necessariamente sem começo, e o autor rejeita completamente qualquer possibilidade de uma causa inicial, como fica claro na passagem abaixo:

Causa primeira é tão inconcebível quanto o ponto onde o espaço tem um fim ou o momento em que o tempo teve um começo. Pois toda causa é uma mudança e aqui somos necessariamente obrigados a perguntar pela mudança que a precedeu e pelo que havia sido provocada e assim por diante *ad infinitum*. (TESE p. 58)

Daí se segue que para o autor qualquer noção de causa própria, inicial ou *sui* é um absurdo, um engodo. Sua noção de causa vai diretamente de encontro a de qualquer um que proponha ou aceite a existência de uma dessas, a exemplo de Spinoza<sup>13</sup>. Mais que isso, Schopenhauer postula uma noção de causa que não se coaduna de forma alguma com a de primeiro, causa material, absoluta ou ainda divina. Mesmo que existisse um Deus criador este não poderia ser, no entender do autor, causa física de nada e nem poderia ter o mundo como seu efeito, posto que

---

<sup>12</sup> Conhecimento fenomênico, que é o único que Kant admite

<sup>13</sup> Schopenhauer está se referindo à definição 1 da Parte 1 da Ética de Spinoza: Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente. Apesar de não estar definindo nenhuma coisa e sim uma propriedade, esta é uma das definições fundamentais do sistema spinozano por postular a identidade entre aquilo que é e aquilo que é concebido, ou seja, é a definição que funda a ontologia spinozista porque possibilita que aquilo que o entendimento finito (por ser parte do entendimento infinito) concebe da coisa e o que a coisa é em si sejam postos como idênticos.

efeito e causa só existem dentro e em relação ao mundo. Da mesma maneira, pela causalidade nada surge ou desaparece, pois esta aplica-se sempre e somente aos estados da matéria sem que a altere diretamente.

A relação causal entre mudanças de estado tem caráter necessário sem que seja mera sucessão. Uma mudança que preceda a outra não é só por isso sua causa, ou seja, se A precede B não quer dizer que A seja causa de B; e ter conhecimento dessa sequência não nos habilita atribuir a A status de causa de B. Somente se soubermos que B invariavelmente sucede A é que podemos concluir que toda mudança A causa B e então certamente após A, B sempre se seguirá. Ainda assim, uma mudança não é simplesmente causa de outra, mas antes é um conjunto de condições que propicia a tal mudança ocorrer e apenas um estado completo pode ser causa de outro. Tampouco podem ser denominadas causa nem as leis nem as forças da natureza, por serem as primeiras a virtude pela qual agem as segundas, ou seja, as leis naturais longe de serem causa de algo são as regras segundo as quais as forças da natureza se manifestam e então ocorrem as mudanças. A causa é a *ocasião* para atuação das forças de natureza, formas eternas de atividade.

Como já mencionamos, a causalidade nos é dada a priori e não só se aplica a toda experiência possível como é também uma de suas condições de possibilidade. Apesar de concordar com Kant acerca do caráter a priori da lei de causalidade, Schopenhauer identifica na prova kantiana dessa *aprioridade* o que ele considera uma série de erros e termina por descartá-la. Para Kant, a causalidade tem de nos ser dada a priori porque sem ela o indivíduo não é capaz de conhecer a objetividade da sucessão das mudanças e pela mera apreensão acessa apenas a sucessão de suas representações, o que não o habilita a formar juízos sobre a sucessão dos objetos<sup>14</sup>. Além disso, ele deriva a sequência objetiva de sua apreensão da sequência objetiva do fenômeno. Para Schopenhauer, Kant assim procede em razão de um erro anterior, pois falhou em perceber a si próprio como “objeto entre objetos” (Tese p. 125), se ele tivesse tido essa visão de si, conseguiria enxergar que as intuições empíricas do indivíduo estão sujeitas a sucessão das impressões de outros objetos sobre seu corpo, o que faz dessa sucessão objetiva, ou seja, imediata e independente de uma escolha arbitrária do sujeito. Sucessão

essa que é facilmente reconhecível sem que haja nenhuma conexão causal entre os objetos que o atingem. Mais além, Schopenhauer rejeita a ideia kantiana de que nenhuma sucessão de representações pode ser empiricamente percebida como objetiva, salvo numa relação causal de maneira pela qual, então, não poderia haver sequência objetiva que não fosse uma consequência.

Contrário a esses equívocos kantianos, Schopenhauer afirma que todo evento é de conhecimento objetivo, ou seja, conhecimento da mudança de estado de objetos reais que o sujeito sempre conhece como tal. A causalidade para ele não tem nenhum papel mediador, mas regulatório. Da mesma forma, ele aceita e afirma a possibilidade real de haver sucessão de fenômenos sem que haja a obrigação de uma relação causal. Ademais, o fato de a experiência depender da causalidade é mais uma prova de sua *aprioridade*, como fica claro nesse trecho:

A independência do conhecimento da causalidade de toda experiência, isto é, sua aprioridade, só pode ser evidenciada a partir da dependência de toda experiência dela: o que, por seu turno, só pode ser demonstrado da maneira aqui indicada (...), ou seja, o conhecimento da causalidade já está contido na intuição em geral, em cujo domínio reside a experiência; e consiste por completo na referência a priori à experiência, é por essa pressuposta como condição e não a pressupõe (MVR p.55).

Por fim, ainda outra prova do caráter a priori da causalidade reside em nós mesmos:

A natureza a priori é confirmada pela certeza apodítica que atribuímos a essa lei, a qual difere de todas as outras (...) pelo fato de que não podemos nem conceber em lugar nenhum do mundo da experiência uma exceção para esta lei. (Tese p.129)

A causalidade não medeia nem faz ponte entre o entendimento puro, a qual compreende apenas consequência e a pura sensibilidade, que compreende apenas sequência. Além do mais, tanto a sequência no tempo quanto a justaposição no espaço é empiricamente perceptível, sendo inacessível ao indivíduo apenas a maneira pela qual ocorrem. A habilidade do sujeito de conhecer a possibilidade de sucessão, ele retira da sensibilidade, e a sucessão de objetos reais, a qual conhece empiricamente, é a que toma como real, enquanto que a necessidade de sucessão de dois estados, ou seja, a mudança, só pode ser conhecida no entendimento por

---

<sup>14</sup> A não ser que tal juízo seja fundamentado na causalidade

meio da causalidade. A mera concepção de uma necessidade de sucessão serve como mais prova do caráter a priori da causalidade. Se Kant estivesse correto, e só pela necessidade fosse possível ao indivíduo conhecer o real da sucessão, teríamos de pressupor e abraçar um entendimento tal que abarcasse todas as séries de causas e efeitos ao mesmo tempo, de modo que seguir-se e ser efeito acabariam por ser a mesma coisa.

### 1.3 Efetividade e Matéria

As condições de possibilidade ou formas do mundo visível são espaço e tempo, formas a priori do intelecto. Enquanto tal, elas podem ser pensadas em separado e vazias de seu conteúdo, no entanto, para que o mundo concreto se efetive, é necessário que espaço e tempo sejam unidos. Assim ocorre porque o tempo, forma do sentido interno, tem por essência a sucessão e sem ele nenhuma mudança ou geração é possível. Todavia, não é possível conceber um mundo efetivo composto apenas de tempo, pois se assim fosse não haveria permanência nem coexistência. Tampouco é concebível um mundo constituído apenas de espaço, forma do sentido externo cuja essência é a posição, tendo em vista que tal mundo seria necessariamente rígido e imóvel sem possibilidade de mudança. Daí a causalidade ter papel imprescindível, como Schopenhauer afirma na seguinte passagem:

Aquilo a ser determinado pela lei de causalidade não é portanto, a sucessão de estados no mero tempo, mas essa sucessão em referência a um espaço determinado; não a existência de estados num lugar qualquer, mas neste lugar e num tempo determinado (MVR p.51).

A perceptibilidade dessa união na efetividade se dá objetivamente<sup>15</sup> como matéria, definida pelo autor como fazer-efeito, como movimento. Enquanto tal, mais do que pressupor espaço e tempo, a matéria se constitui de sua união, promovendo uma articulação entre permanência e mudança. É pela matéria que surge a possibilidade de simultaneidade, pois nela algo sempre permanece, a substância<sup>16</sup>,

---

<sup>15</sup>Do ponto de vista do sujeito a matéria é fundamentalmente causalidade.

<sup>16</sup> Para Kant o conhecimento da permanência da substância pode ser deduzido de duas categorias, a saber, subsistência e inerência. Todavia Schopenhauer em sua crítica as filosofia kantiana desfaz dessa dedução em virtude da identificação que ele faz entre matéria e substância. É dessa

para que algo sempre mude - os estados. É em virtude desse movimento que o autor prefere o uso do termo efetividade (*Wirklichkeit*) em lugar de realidade (*Realität*) para designar nosso mundo exterior, por entender que ele surge de uma ação efetiva do sujeito sobre os dados que recebe<sup>17</sup>. Essa ação efetiva, a saber, é a percepção ou intuição da qual já falamos anteriormente.

A fim de ilustrar a articulação que a causalidade promove entre espaço e tempo, incluímos a passagem abaixo:

A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei casual concerne, portanto, sempre a uma parte determinada do espaço e a uma parte determinada do tempo, SIMULTANEAMENTE e em união. Em conformidade com isso a causalidade une espaço e tempo (MVR p. 51)

O fato de a efetividade, ou seja, todo o mundo dos objetos se dar no campo da representação e ser condicionado pelo sujeito não faz dele menos real para nós, tampouco ilusório. Existimos imersos na representação e em nossa condição não estamos habilitados a formular distinção absoluta ou final entre sonho e realidade. Em sonho ou acordados, nossa percepção se dá da mesma forma, pois a lei da causalidade rege ambos os estados, que não se distinguem em natureza ou mesmo essência. Podemos tentar diferenciar um e outro segundo suas qualidades. É certo que a vida desperta tem sequência casual mais longa que os momentos sonhados, todavia mesmo assim caímos em confusão tão fácil quanto frequentemente. Schopenhauer diz sermos então “obrigados a conceder aos poetas que a vida é um longo sonho” (MVR p.61). Com esta concessão, ele propõe que sonho e realidade são páginas diferentes de um mesmo livro, o qual quando despertados lemos em sequência de forma ordenada, e que quando dormimos passamos, então, a ler por acaso folhas aqui ou ali.

Tendo dado conta do conhecimento intuitivo, Schopenhauer passa então a tratar do conhecimento abstrato, ou seja, a faculdade da razão.

---

identificação que ele faz sua própria dedução do princípio, pois de acordo “a lei de causalidade, da qual somos conscientes *a priori*, concerne essencialmente apenas às MUDANÇAS, ou seja, aos ESTADOS sucessivos da matéria intocada, a qual está presente em nossa consciência como o fundamento de todas as coisas, não submetida a nenhum devir ou perecer, por conseguinte sempre existente e sempre permanente” (MVR p. 590)

<sup>17</sup> É importante repetir que apesar de a percepção ou intuição ser intermediada pelo conhecimento da causalidade não há nem pode haver nunca relação causal entre Sujeito e Objeto, pois eles são cooriginários

### 1.3.1 Faculdade da Razão

A faculdade da razão é a responsável pelas representações de ordem abstratas. Essas representações, chamadas conceitos, derivam da intuição, mas são de natureza e índole completamente diferentes. Enquanto o entendimento intui o mundo dos fenômenos, cabe à razão<sup>18</sup> processar os dados do entendimento, ou seja, essas intuições, abstraindo-as, a fim de produzir seus conceitos. Nesse sentido, é apropriado dizer que ela é secundária em relação ao entendimento.

Esta faculdade cognitiva é exclusiva do homem, e por virtude dela nós desenvolvemos a linguagem, somos capazes de tomar decisões eletivas e de refletir. Também e somente por ela, nós somos aptos a coordenar e executar atividades planejadas e desenvolver sistemas científicos.

Possuí-la, entretanto, está longe de ser um negócio absolutamente vantajoso para nós, pois a razão é ao mesmo tempo fonte de inúmeros sofrimentos dos quais os animais, por não a possuírem, estão livres. Quanto melhor ou mais desenvolvida for nossa consciência, mais somos suscetíveis aos dolorosos dissabores de viver. Na condição de seres humanos racionais, estamos fadados a uma vida que não é fácil e cuja única certeza é o seu fim. Ademais, enquanto nossos companheiros animais vivem exclusivamente no presente, alheios ao seu fim iminente, nós vivenciamos ao mesmo tempo presente, passado e futuro, tentando superar o sofrimento diário, nos agarrando a memórias que não voltam e fazendo planos de um futuro que não tem garantias de chegar.

Como mencionado, é por causa da razão, por meio dos conceitos, que desenvolvemos então a linguagem. É graças a ela que, enquanto os animais dão pistas de suas sensações e disposições por meio de sons, grunhidos e gestos, os seres humanos expõem abertamente e comunicam via linguagem seus pensamentos e disposições, quando e conforme é conveniente aos seus propósitos. Num certo sentido, a linguagem é mais que um mero produto da razão, funcionando como seu “instrumento necessário” (MVR p.83). É somente

---

<sup>18</sup> O oposto do saber abstrato é o sentimento, este não pode ser definido positivamente, ou seja, não é definido pelo que é mas antes pelo que não é. A razão toma por sentimento todo algo que presente na consciência não seja conceito nem conhecimento intuitivo da razão, ou seja, qualquer alteração na consciência que não pertença imediatamente ao modo de representar dela.

com o auxílio da linguagem que a razão, afinal, possibilita suas mais importantes realizações, tais como promover a ação comum e coordenada de vários indivíduos ou o planejamento que envolva milhares de pessoas, bem como a instituição da memória, da civilização, do Estado, o pensamento, a ficção e mesmo o advento de diversas ciências bem como superstições e religiões. Com efeito, tais empreitadas só vêm a termo em virtude da multiplicidade de abstrações que a razão produz e articula fazendo uso da linguagem.

Enquanto parece haver um consenso em apontar essa faculdade como a origem de tamanhos feitos, o mesmo não se pode dizer da explicação propriamente dita da razão, longe disso, o que temos são explanações oscilantes, conceituações obscuras e falsas, a exemplo da noção kantiana de razão<sup>19</sup>, cujo erro remonta a uma suposta confusão que Kant teria feito entre o conhecimento intuitivo e o abstrato em sua separação precária e descuidada entre o que era de um e de outro, fato que teria dado origem a um “objeto da representação” (MVR p. 549) que sem ser representação intuitiva e nem conceito abstrato seria pois uma espécie de híbrido da representação e coisa em si, o que é inadmissível para nosso autor, tendo utilidade apenas enquanto prova do imenso erro kantiano.

Quanto à função da razão, Schopenhauer diz haver apenas uma, a formação de representações abstratas, a saber, os conceitos e “Desta única função explicitam-se bastante facilmente por si mesmos todos aqueles fenômenos anteriormente mencionados que diferenciam a vida do homem e dos animais”. (MVR p. 86)

Quando coloca a razão como sendo de natureza feminina, “que só dá após receber” (MVR p.99), o que o autor quer dizer que somente após o entendimento propiciar a percepção do mundo é que a razão se incumba de, por meio de abstrações, fixá-la em conceitos, ou seja, cabe a ela transformar em saber abstrato, inteligível e durável nosso conhecimento intuitivo do mundo, para então aplicá-lo à efetividade. Ademais, enquanto a sensibilidade e intuição concebem apenas um objeto por vez, os conceitos, por serem abstrações da razão, são produzidos e permanecem alheios às formas determinantes das representações

---

<sup>19</sup>No apêndice de MVR, onde desenvolve sua crítica a filosofia kantiana Schopenhauer se propõe a corrigir rigorosamente todos os erros e desvios que considera ter encontrado no pensamento de seu mestre. Para um maior aprofundamento na suposta confusão entre razão e entendimento indicamos a leitura do parágrafo oitavo deste apêndice.

intuitivas, podendo abarcar infinitos objetos. Em função de serem abstrações, é que dos conceitos só podemos ter conhecimento abstrato e discursivo, ou seja, podemos pensar e comunicar conceitos, mas jamais demonstrá-los empiricamente. Por conseguinte, apenas seus efeitos podem ser objetos da experiência, a exemplo da linguagem, ciência, ação planejada e refletida e tudo que delas resulta. O próprio discurso tem sentido imediatamente intelectualizado, nele:

é a razão que fala para a razão, sem sair de seu domínio, e o que ela comunica e recebe são conceitos abstratos, representações não intuitivas, as quais, apesar de formadas uma vez para sempre e em número relativamente pequeno, abarcam, compreendem e representam todos os incontáveis objetos do mundo efetivo (MVR p. 87).

Acontece às vezes, em determinados casos particulares, de buscarmos ligar o conceito à representação intuitiva que o derivou. Nessas ocasiões, o pensamento busca ou o conceito para este determinado caso da percepção ou a regra em que ele se encaixa. Quando isso ocorre, formamos fantasmas como intuitivos representantes dos conceitos<sup>20</sup>. Nesse caso, a capacidade de julgar faz a mediação entre o conhecimento intuitivo e abstrato, provendo fundamento e conteúdo aos conceitos.

Intuições e conceitos encontram-se numa relação necessária apesar de seus fundamentos diferentes. Relação tal que constitui tanto a essência quanto a existência dos últimos. É preciso, pois, que o discurso baseie-se sempre no mundo intuitivo e que desconfiemos das filosofias extremamente afastadas da experiência, a fim de nos preservar do erro de cair em conceituação vazia, pois:

a representação abstrata possui sua essência, inteira e exclusivamente, em sua relação com outra representação que é seu fundamento de conhecimento. Esta última pode ser de novo um conceito ou representação abstrata, que por sua vez também pode ter um semelhante fundamento de conhecimento; mas não ao infinito, pois a série de fundamentos de conhecimento tem que findar num conceito que tem seu fundamento no conhecimento intuitivo. Em verdade o mundo todo da reflexão estriba sobre o mundo intuitivo como seu fundamento de conhecer. (MVR p.88)

A lógica e seus silogismos são o melhor exemplo de conceituação vazia, pois a lógica determina regras independentemente do conteúdo, de maneira que

---

sua utilização prática pela filosofia é inapropriada. Ainda assim, não convém desfazer-se dela por sua utilidade teórica.

É com intenção de coibir o erro da conceituação vazia que o autor passa em revista o saber abstrato e coloca a pergunta pela fundamentação dos juízos em que este se baseia. Sobre isso, ele diz:

SABER em geral significa: ter determinados juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária, juízos estes que têm algum tipo de fundamento suficiente de conhecer exterior a si mesmos, ou seja, são VERDADEIROS. Unicamente o conhecimento abstrato, pois, é um saber, que portanto, é condicionado pela razão (MVR p. 99)

Donde concluímos que o predicado de verdade de um juízo advém de seu papel na ligação entre as representações, o que os torna sentenças constitutivas do saber, cabendo então à razão empreender a busca pelo fundamento dessa sentença. Cabe ressaltar aqui que a faculdade da razão não acrescenta dados novos ao conhecimento, mas reconduz a ele o que antes foi apreendido de outra forma, portanto se ela for capaz de comprovar esse fundamento na efetividade, tal sentença é então verdadeira, senão caímos em erro, em linguagem schopenhaueriana, a ilusão da razão. Podemos falar em erro propriamente dito apenas em relação à razão. Da mesma forma, a razão é também origem da dissimulação, da hipocrisia, e por esse motivo o fingimento não perdura, e quando acaba quase sempre é certo que tenha efeitos danosos. Já o procedimento ético não está amarrado aos conceitos, a conduta de cada indivíduo “transcorre, como se diz, conforme o sentimento, isto é, não segundo conceitos, mas segundo o conteúdo ético” (MVR p. 108). Em outras palavras, por mais que a razão seja ou esteja ocupada por determinados dogmas, o indivíduo agirá sempre conforme o conteúdo interno cuja expressão é ele mesmo e perante isso não há aprovação social que abone um “mau feito” nem condenação que desvalorize um “bom feito”. Virtude e santidade, por sua vez, não possuem também origem na razão nem são por elas definidas, entretanto é necessário o emprego do uso da razão na manutenção de uma vida virtuosa e por ela podemos nos orientar empiricamente por entre os perigos da vida, evitando e tentando prever as consequências de acontecimentos nocivos.

Essencialmente, embora o saber abstrato seja de certa forma reflexo da representação intuitiva e nela se baseie, ele jamais chega a corresponder

inteiramente a ela e não é capaz de substituí-la. Essa distância insuperável é belamente ilustrada pelo autor, numa metáfora artística na qual a representação intuitiva é uma pintura e a abstrata é uma versão dela feita em mosaicos. Por mais bem executada e bela que a versão abstrata seja, sempre restará um espaço entre as peças desse mosaico. Estes espaços correspondem às incongruências existentes entre os dois tipos de representação.

Quanto à ciência, todo saber “está para ela como a parte para o todo” (MVR p.113), ou seja, pela experiência todo indivíduo obtém diferentes saberes sobre diferentes coisas, mas é preciso que a pessoa se dedique a obter o conhecimento total in *abstracto* sobre uma classe de objetos para que ele empenhe-se de fato em favor da ciência, pois no núcleo de cada ciência encontra-se um conceito principal com o qual cada parte é pensada a partir do conjunto das coisas. Tal proceder é necessário, pois se a ciência se pretendesse a investigar particularmente cada coisa pensada no conceito como forma de conhecer o todo, não haveria memória humana que abrangesse esse empreendimento. Portanto, o caminho cognitivo da ciência se dá do universal para o particular, que a distingue do saber comum e sua forma característica é sistemática. Esse proceder pressupõe que muito seja fundamentado por dedução a partir de princípios precedentes, ou seja, por demonstração. O grande problema aí, é que toda demonstração precisa ser remetida a algo intuitivo, logo não demonstrável.

Por fim, nem todas as ciências do mundo reunidas são capazes de dar conta do sentido ou essência da representação, em razão de serem limitadas à jurisdição do princípio de razão que vale apenas no âmbito dos fenômenos. Daí concluímos que aquele que tiver por objetivo encontrar a essência da efetividade, estará fadado ao fracasso de insistir no proceder científico.

## Capítulo II

### 2. Do mundo como Vontade: uma nova perspectiva

É certo que, num primeiro momento, Schopenhauer emprestou de Kant sua distinção entre fenômeno e coisa em si, entretanto, devemos nos resguardar do erro de tomar a coisa em si kantiana e a schopenhaueriana como tendo o mesmo sentido. Em sua filosofia, o filósofo de Frankfurt remodela a coisa em si a fim de torná-la sua noção de Vontade. Se no pensamento kantiano a coisa em si estava fadada a ser uma incógnita eterna que paira absolutamente inacessível fora do fenômeno e que limita nosso conhecimento à experiência sensorial, em Schopenhauer, ainda que não possamos de fato conhecê-la em sua essência, podemos subjetivamente acessá-la para então chegarmos ao segredo do fenômeno.

Tencionando conhecer além da forma da representação intuitiva, também seu conteúdo, é que o autor propõe então que tomemos uma nova via. Se pela representação nos é negado o acesso à significação das coisas, faz-se necessário então operar uma mudança de perspectiva. A nova via proposta por ele não parte mais do corpo tomado como objeto imediato, mas considerado como objetividade<sup>21</sup> da Vontade. Somente por esse novo caminho é possível chegarmos ao núcleo dos corpos, que na autoconsciência de cada um de nós aparece como Vontade<sup>22</sup>.

Neste capítulo, acompanhamos o autor na exposição de sua noção de Vontade e seu percurso em busca da decifração do enigma do mundo.

#### 2.1 Objetividade da Vontade

Vimos no capítulo anterior que na perspectiva do mundo como representação, o corpo se dá enquanto representação na intuição, ou seja, como objeto entre objetos. Na passagem que destacamos a seguir, fica claro para nós que quando o autor muda sua perspectiva no segundo livro, ao identificar as ações do corpo com os atos da Vontade, ele introduz uma segunda maneira em que o corpo pode ser

---

<sup>21</sup> O termo original *Objektivität* é um neologismo que o autor cunha para designar a consideração do corpo como uma espécie de "cruzamento privilegiado entre subjetividade e objetividade, a partir do qual se tem acesso ao interior das objetividades, ou seja, dos outros corpos" (JAIR BARBOZA p.46).

tematizado, como objetividade da Vontade, termo original cunhado por ele para se referir à ocasião em que o próprio corpo surge como visibilidade dessa essência e pelo sentimento percebido dela compreende o próprio agir e percebe-se ao mesmo tempo como querente e agente, pois:

O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexa da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, 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 intuição. [...] isso vale para qualquer movimento do corpo, não apenas os provocados por motivos, mas também para os que se seguem involuntariamente de meras excitações; sim, o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação. [...] Por conseguinte, o corpo, que no livro precedente e no meu ensaio sobre o princípio de razão chamei OBJETO IMEDIATO, conforme o ponto de vista unilateral (da representação), ali intencionalmente adotado, aqui, de outro ponto de vista, é denominado OBJETIDADE DA VONTADE. Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade (MVR p. 157).

De acordo com isso, não há relação causal nenhuma entre querer e agir, pois ambos não são estados separados, mas antes, uma coisa só, dada de duas maneiras. Sentimos imediatamente a vontade e percebemos pelo entendimento o ato corpóreo, de modo que, também seria correto dizer que querer e agir só se diferenciam na reflexão. Somos querer desde que nascemos, e a identidade do indivíduo com seu corpo implica que não há separação entre o movimento e a vontade, entre o querer e o agir.

Dizer, contudo, que Vontade se mostra em nosso agir corpóreo, não pressupõe que a significação desse agir seja acessível para nós. O fundamento dos movimentos do corpo, de nossos atos, são alheios a eles de modo que a essência do querer não é explicável em motivos. A essência do ato é a própria vontade que por ele torna visível o sentido da vida daquele que age. Esses querereres<sup>23</sup> que nós atendemos imediatamente refletem o que somos<sup>24</sup>. Nesse

---

<sup>22</sup> É importante deixarmos claro que a Vontade, o íntimo do corpo, pode ser sentida, expressa, manifestada, mas nunca conhecida como conhecemos os fenômenos.

<sup>23</sup> Nos humanos os querereres são sempre específicos e presentes, nunca gerais, bem como não representam um caráter geral da espécie. Já os outros seres, não humanos, não possuem querereres particular.

<sup>24</sup> Nenhum ato pode representar o que se é, somente o que eu quero.

sentido, não se pode colocar a pergunta pelo querer separado do ser, não há como abstrair o caráter do indivíduo e indagar sobre seu querer.

A identidade da vontade com o corpo só pode ser evidenciada e nunca demonstrada, ou seja, não pode ser deduzida como conhecimento mediato de outro mais imediato, por já ser o conhecimento mais imediato. Para este conhecimento tão singular, Schopenhauer cria um quinto tipo de verdade, a *verdade filosófica*, que é uma relação que se dá entre uma representação intuitiva e algo que se mostra na representação, mas que não é representação. Esse algo é a Vontade que não conseguimos efetivamente representar, por ser ela mesma condição da representação. Mesmo não podendo ser representada, ela está espelhada, se mostra em tudo e se apresenta de inúmeras maneiras, apesar de ser sempre a mesma. Há apenas uma verdade filosófica fundamental que pode ser expressa de várias maneiras, como fica claro no seguinte trecho:

a expressão da mesma pode ser dita de diversas maneiras: meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva eu denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade etc.(MVR p. 160)

## 2.2 O Procedimento Analógico

Nosso corpo é o único objeto que podemos conhecer tanto como Representação quanto como Vontade. Como não é possível estender essa forma dupla de conhecimento a todo o resto do mundo, nos vemos obrigados a escolher entre duas possibilidades: ou somente o nosso corpo é o único fenômeno real da Vontade e todos os outros não passam de fantasmas, ou aquilo que é verdade para nós é verdade para todas as representações do mundo.

Negar a realidade do que é exterior e considerar que só eu manifesto a Vontade ou que só meu corpo pode ser fenômeno real e enquanto tal só ele é passível de ser conhecido dessas duas maneiras, é no que consiste o egoísmo teórico que Schopenhauer recusa. A solução para ele vem pelo procedimento analógico de que lança mão, baseando-se no fato de que considerados como representação todos os objetos têm o mesmo estatuto teórico do corpo, existindo e atuando da mesma forma que ele sob o jugo da causalidade.

Com efeito, a única hipótese que ele aceita é a do microcosmo como espelho do macrocosmo, ou seja, a hipótese de que se eu sou Vontade e Representação, por analogia, todo o resto também tem de ser. Nesse sentido, se todo agir tem uma razão de ser, se nosso corpo é um objeto entre objetos e em nossa autoconsciência conhecemos o que se passa em nós, o mesmo deve valer para os outros corpos. Se o nosso íntimo é a Vontade, o mesmo deve ser verdade para todos os objetos, tendo em vista que não somos essencialmente diferentes dos outros corpos e estamos submetidos à mesma lei de causalidade. O pressuposto de que o corpo humano é igual aos demais e que por isso está igualmente submetido à lei de causalidade, é para o autor incontestável e encontra apoio em sua afirmação de que a maior diferença entre nosso corpo e os demais, é uma diferença não essencial, a saber, a forma de manifestação da causalidade<sup>25</sup>.

### **2.3 A essência em si da Vontade**

Ao passo que o mundo é decifrável por nós enquanto Vontade, ela mesma permanece misteriosa, não conceituável e objetivamente impensada, como não é objeto, ela é independente e livre do princípio de razão, logo, a ela não cabe nenhum por quê ou razão de ser. Da mesma forma, é sem fundamento<sup>26</sup>, sem razão e não é determinada por nenhuma necessidade, motivo ou causa, sendo, portanto, cega. Manifesta em tudo e por tudo que existe, seja fenômeno natural ou ação humana, a Vontade é aquilo que está por trás de toda e qualquer atividade, sendo a essência mais íntima de todos os fenômenos existentes, sem que ao mesmo tempo a sua própria essência seja acessível para nós.

Apesar de aparecer manifesta em infindáveis fenômenos, a pluralidade, sendo condicionada por tempo e espaço, não é propriedade dela, que permanece una, atemporal e indivisa, independente das formas do fenômeno dando sinal de si em “tudo aquilo que no fenômeno não é condicionado por tempo, espaço e

---

<sup>25</sup> Em nós a causalidade adquire a forma da motivação, mais além em nosso trabalho nos aprofundamos mais nessa ideia.

<sup>26</sup> O ser humano enquanto objetivação da Vontade é um fenômeno dela e, portanto seu corpo e seu agir, como o de qualquer outro fenômeno está submetido ao princípio de razão. Mesmo que a priori nos consideremos livres, percebemos a posteriori, já na experiência que não o somos.

causalidade, nem é remissível a eles, muito menos explanável por eles” (MVR p.180).

Schopenhauer aponta a presença da Vontade em toda a natureza, como instância própria de significação dela e afirma que a:

Identidade da essência de cada força que se empenha e faz efeito na natureza com a vontade, e, por conseguinte, os múltiplos fenômenos variados, que são somente espécies diversas do mesmo gênero, não foram considerados como tal (MVR p. 169).

Quer dizer, a Vontade não aparece apenas no núcleo do particular, mas dá sinal de si em todo o conjunto fenomênico, se manifestando como essência tanto da atuação cega de uma força natural quanto da ação refletida humana. Em resumo, tudo o que é fenômeno, seja de qualquer tipo, manifesta a Vontade e a “representação enquanto motivo não é de modo algum condição necessária e essencial para a atividade da Vontade” (MVR p.174).

Por último, podemos inferir que a Vontade tem em Schopenhauer uma significação negativa, no sentido que não podemos afirmar algo de positivo sobre ela, isto se apreende do fato de que Schopenhauer raramente a afirma, preferindo apontar sempre o que ela não é (representação, conceito) e o que ela não tem (substância, essência em si), como podemos ver nesta passagem:

a coisa em si é completamente diferente da representação. Se a coisa em si (...) é a Vontade, então esta, considerada nela mesma e apartada de seu fenômeno, permanece exterior ao tempo e ao espaço: por conseguinte não conhece pluralidade alguma, portanto é UNA (...) como algo alheio àquilo que possibilita a pluralidade (MVR p.189).

## 2.4 As ideias

Uma vez tendo estabelecido a Vontade como a essência una e indivisível do mundo cuja forma superior de objetivação é o ser humano, Schopenhauer introduz o seu conceito de ideia. Recorrendo a Platão, ele nomeia Ideia os graus de objetivação da Vontade, como explica neste trecho:

Entendo, pois sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa em si e, portanto, é alheia a pluralidade. Graus que se relacionam com as

coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos (MVR p.191).

Essa ideia que ele compara a um protótipo existe enquanto ato originário situada entre a coisa em si e a representação comum de que tratamos no capítulo anterior. Por não ser mediada por corpos, o autor a classifica como a objetivação mais adequada da coisa em si que permanece anterior e independente do princípio de razão, como fica mais claro na seguinte passagem:

A Ideia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou antes, ainda não entrou em tais formas. Porém a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito. Essas formas subordinadas (cuja expressão geral é o princípio de razão) são as que pluralizam a Ideia em indivíduos particulares e efêmeros, cujo número, em relação a ela, é completamente indiferente. O princípio de razão é por sua vez, a forma na qual a Ideia entra em cena ao se dar ao conhecimento do sujeito como indivíduo. Já a coisa particular que aparece em conformidade com o princípio de razão é apenas uma objetivação mediata da Coisa-em-si (a Vontade): entre ambas se encontra a ideia como a única (MVR p 242).

Os diversos tipos de objetos da realidade fenomênica só existem como reflexos distorcidos destes graus de objetividade da Vontade, ideia inalterável desse objeto. Todos os exemplares desse objeto no mundo não passam da pluralização de uma única e mesma ideia. Mesmo que na realidade fenomênica esses objetos cessem de existir, sua ideia eterna não é nunca alterada. A própria humanidade é exemplo disso, em sua totalidade é uma ideia eterna inalterável, apesar da natureza passageira de seus indivíduos.

A coisa em si torna-se antes imagem nesse mundo atemporal e imemorial, para só então tornar-se fenômeno no mundo real e atual diante de nós. Esse processo é o que Schopenhauer chama de exteriorização da Vontade. É importante ressaltar que não há entre Vontade e ideia nenhuma relação de causa, pois, como já mencionado, ambas são independentes do princípio de razão, quer dizer, a Vontade não é causa da ideia, mas manifesta-se nela imediatamente e esta por sua vez se pluraliza em fenômenos. Nesse sentido podemos dizer que a espécie está para os indivíduos como uma matriz para suas reproduções.

O aparecimento da individualidade varia de acordo com o grau de objetividade. Enquanto na manifestação humana, grau maior de objetivação da Vontade, ela é marcante, “quanto mais se desce no reino dos animais tanto mais

qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie” (MVR p. 193), a individualidade continua decrescendo no reino vegetal, até que no inorgânico acaba por desaparecer por completo.

Schopenhauer diz que:

cada força originária e universal da natureza nada mais é, em sua essência íntima, do que a objetivação da Vontade num grau baixo. A cada um destes graus nomeamos Ideia eterna (...). Por sua vez, a LEI NATURAL é a referência de uma Ideia à forma de seu fenômeno (MVR p. 196).

Nesse sentido, podemos afirmar que as forças naturais enquanto ideia eterna são originárias não podendo ser ou ter causas por se encontrarem fora da cadeia causal, sendo, portanto, isentas das regras de mudanças da matéria. Por sua vez, as leis naturais são a maneira como uma ideia se relaciona com seu fenômeno, como cada uma delas aparece no mundo e sob quais condições: causa, espaço e tempo são diferentes ocasiões em que a Vontade aproveita para se manifestar. Todo o ato originário tem na Vontade sua única possibilidade de elucidação, já que, como dissemos, ela é essência de todo movimento.

#### **2.4.1 Disputa pela matéria**

Como já dissemos anteriormente, a quantidade de matéria existente é constante e em função disso, a manifestação empírica da Vontade não é um processo pacífico. É a lei de causalidade que “determina os limites conforme os quais os fenômenos das forças naturais se distribuem na posse da matéria” (MVR p. 197), sendo por meio das ocasiões proporcionadas no espaço, tempo e causalidade que a ideia adentra o mundo e se pluraliza.

Nessa disputa pela posse da matéria, graus superiores de objetivação manifestam-se tomando matéria das inferiores, que absorvem num processo que nosso filósofo chama de assimilação por dominação que, como o autor explica:

ocorre porque se trata de uma Vontade UNA a objetivar-se em todas as Ideias, e que, aqui, ao esforçar-se pela objetivação mais elevada possível renuncia aos graus mais baixos de seu fenômeno, após um conflito entre eles, para assim aparecer num grau mais elevado e tanto mais poderoso (MVR p. 210).

A luta só cessa quando finda a existência da manifestação. No caso do indivíduo, quando ocorre a morte. Enquanto ele permanecer vivo, dentro dele, as

forças inorgânicas assimiladas vão permanecer lutando para voltar ao palco dos acontecimentos, ou seja, para se manifestarem.

Esse conflito está em toda a natureza, em todas as objetivações. Em toda parte e a todo momento, os graus de objetivação da Vontade combatem uns aos outros por matéria, espaço e tempo, por ocasiões para se manifestarem. Mais do que apenas presente na natureza, o conflito é em um certo sentido, virtude pela qual a natureza mesma surge e tal qual a própria natureza é uma manifestação de um aspecto da Vontade auto discordante que “crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso” (MVR p.211). Nesse sentido, todas as objetivações da Vontade trazem em si amor e ódio ao mesmo tempo; construção e destruição; vida e morte.

Todavia, como poderia a Vontade uma ser essencialmente discordante? Schopenhauer coloca essa pergunta como uma que prescinde as possibilidades de nosso conhecimento, ao que Cacciola complementa:

perguntar por que a Vontade entra num discórdia consigo mesma é sem dúvida uma questão transcendente; a necessidade de tal “bipartição” é afirmada diante do fato de que a Vontade se objetiva num mundo. No entanto a desunião da Vontade não é necessária apenas para dar conta do mundo tal como ele nos aparece, ou seja, do ponto de vista da representação, mas, do ponto de vista da Vontade, só se pode atribuir-lhe essa desunião como caráter essencial tendo em vista o mundo como representação. (*Schopenhauer e a questão do dogmatismo* p. 67).

Ou seja, quando a Vontade se objetiva, esse caráter de discórdia torna-se manifesto, mas isso é tudo que podemos saber. A nós é vedado o conhecimento de qualquer virtude ou aspecto da Vontade antes de objetivar-se em virtude de nosso conhecimento permanecer submetido ao princípio de razão que só se aplica aos fenômenos, mas nunca a essência em si das coisas.

## Capítulo III

Nos capítulos anteriores de nosso trabalho, desdobramos os conceitos de Representação e de Vontade, expondo-os de forma mais geral e dentro da ordem e dos limites em que aparecem nos livros I e II da obra magna de nosso filósofo. Neste, complementaremos nossa exposição com duas reflexões pontuais dentro desse nosso recorte da filosofia schopenhaueriana, respectivamente sobre o sujeito e sobre a ação.

### 3.2 Reflexões acerca do sujeito

Com base no que foi pesquisado, nos parece seguro afirmar que no momento em que Schopenhauer afirma o mundo como representação, considerada a relação previamente estabelecida entre representação e sujeito, ele o situa por inteiro num estar condicionado por esse sujeito, que pode ser sintetizado da seguinte forma:

Nossa consciência (...) é divisível em sujeito e objeto e não contém nada, além disso. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação é a mesma coisa. Todas as nossas representações são objetos do sujeito e todos os objetos do sujeito são nossas representações (Tese p. 41).

Ou ainda mais sucintamente por “Nenhum objeto sem sujeito” (Apêndice p. 546). Tais afirmações, mais do que meramente revelar o que autor considera como uma verdade inegável e válida para todos os seres, despertam a curiosidade pelo estatuto de tal condição do mundo. A pergunta que colocamos, então, nessas considerações finais, é pelo quê, ou talvez ainda quem é este sujeito cujo papel na filosofia schopenhaueriana é tão fundamentalmente importante que, caso ele “desaparecesse, então o mundo como representação não mais existiria” (MVR p. 46)

Começamos então o nosso empreendimento pela descrição que o autor dá dele:

Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo que aparece, de todo objeto, pois tudo que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento (...) que desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido

à lei deles(...) O sujeito, entretanto(...) não se encontra nessas formas que antes, já o pressupõem.” (MVR p. 45)

Longe de fornecer uma descrição clara e objetiva do sujeito, essa conceituação nos sugere que ele se encontra situado fora da representação e que conhecer sem ser conhecido é tanto sua característica quanto sua própria condição. Essa caracterização tanto quanto misteriosa abre espaço para dois questionamentos: primeiro, quanto ao por que de o sujeito propriamente dito precisar permanecer incognoscível e, segundo, por que razão nosso filósofo não desenvolveu e teorizou mais sobre essa verdade? Uma hipótese que pode ser levantada com base nas afirmações de Schopenhauer é que para ele a incognoscibilidade do sujeito apareceria como uma verdade auto evidente, não necessitando por isso de comprovação, e que da mesma forma se encontraria na própria gênese dos conceitos schopenhauerianos de sujeito e objeto a impossibilidade de que algo fosse instância de ambos ou, em outras palavras, que o sujeito não pode jamais representar a si mesmo.<sup>27</sup>

Essa hipótese é corroborada, ao menos em parte, quando considerarmos que Schopenhauer concede ao sujeito a possibilidade de conhecer a si próprio enquanto querente, mas não admite a possibilidade de se tomar ciência desse conhecimento porque no entender dele, para que isso fosse possível, seria preciso que o sujeito fosse ao mesmo tempo objeto de conhecimento e conhecedor. Assim sendo, supomos que a raiz da incognoscibilidade do sujeito se assenta nessa recusa do autor em permitir que o sujeito torne-se ele mesmo um objeto de conhecimento.

Nessa perspectiva, parece-nos que sujeito e objeto em Schopenhauer permanecem distintos dentro de sua relação particular e necessária, sendo essa diferenciação entre eles uma noção cara ao autor, que desde cedo em seus trabalhos refuta veementemente a mera possibilidade de identificação entre eles, como podemos ver na seguinte passagem de 1812:

Que o sujeito deva tornar-se objeto para si mesmo é a contradição mais monstruosa já pensada: Pois sujeito e objeto só podem ser pensados um em relação ao outro. Essa relação é sua única marca e quando é removida, o conceito de sujeito e objeto fica vazio: Se o sujeito tornar se um objeto, ele pressuporá como objeto outro sujeito - De onde isto viria? (SCHOPENHAUER *apud* JANAWAY, SW, p.68).

---

<sup>s</sup>Sw p. 119

Mais tarde, em sua Tese de doutorado, quando fala do sujeito, ele reafirma essa distinção e aproveita para responder ao seu modo uma objeção que ele apresenta como “eu não apenas sei, mas sei também que eu sei”<sup>28</sup>. Ao que ele responde ser apenas em termos, ou seja, aparentemente que “eu sei que sei” se difere de “eu sei” e que este por sua vez sem receber qualquer outra qualificação não significa mais do que meramente “eu”. Sua pretensão com essa resposta é deixar claro que para ele qualquer tentativa de se colocar uma instância de si mesmo como “conhecedor” não se sustenta, nem mesmo quando consideramos uma possibilidade de abstração, haja vista que nossa abstração máxima possível é “eu penso” que para ele se iguala a “eu sou sujeito” ou mesmo apenas “eu”.

Esse veto de Schopenhauer a uma instância de autoconhecimento de si enquanto o que conhece é contestado por Janaway que afirma que não só o exemplo dado é falho como também o é toda a sua fundamentação de uma distinção necessária entre o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido. Ainda de acordo com ele é, habitual do filósofo alemão proceder como se tal distinção fosse uma verdade auto evidente, sem despender grande esforço para fundamentá-la<sup>29</sup>.

Antes de passar a próxima parte, ainda no tópico da diferença entre sujeito e objeto gostaríamos de apontar que nela também é perceptível ecos de uma filiação kantiana, sendo impressionante a similaridade entre a posição de Schopenhauer e proposição encontrada na seção dos paralogismos da CRP: “é bem evidente, que aquilo que devo pressupor para conhecer em geral um objeto, não o posso, por sua vez, conhecer como objeto (A402). Contudo, é prudente lembrar que, como já mencionamos ao absorver a doutrina kantiana, nosso filósofo assim o fez à sua própria maneira e à luz de seu criticismo, o que, segundo Cacciola, fica claro quando ele:

Descarta, de início, a proposição ‘o *eu penso* tem que acompanhar todas as nossas representações’ argumentando que o *eu* é uma grandeza desconhecida, um segredo para si mesmo. Se ele é um segredo para si mesmo, o suporte das representações na consciência não pode estar condicionado pela própria consciência e portanto não pode ser representação (SD p.40).

---

<sup>28</sup>Tese p.208

<sup>29</sup> SW p. 122

Outra crítica que Schopenhauer faz do “ter de acompanhar” da representação pelo pensamento advém de sua interpretação dele como problemático, por entender que com ele Kant estaria atrelando representar e pensar, o que acabaria por impossibilitar qualquer tipo de intuição pura, deixando restar apenas conceitos abstratos, hipótese que ele define como “terrível” (MVR. P. 566).

Na seção 18 do Livro II, Schopenhauer descreve um sujeito do conhecimento que “entra em cena como indivíduo mediante sua identidade do corpo” (MVR p.157), o que nos coloca a perguntar se o sujeito poderia então ser uma pessoa. Para responder a essa indagação, sugerimos um retorno à afirmação schopenhaueriana de que o sujeito é o que conhece sem que seja conhecido nem por outros nem por si mesmo, onde ele primeiro afirma a possibilidade de cada um encontrar a si mesmo como o sujeito para logo em seguida estabelecer que tal possibilidade só exista na medida em que conhecemos, mas não na medida em que somos objetos de conhecimento. Entendemos daí que ele prevê duas instâncias possíveis para a pessoa, a de conhecer e a de ser objeto (ora, se meu corpo é objeto, eu como ser corpóreo sou também um objeto para mim mesmo e para os outros objetos). Tendo estabelecido anteriormente que o sujeito não pode ser ele mesmo nenhum tipo de objeto, entendemos que essa concepção dupla de pessoa invalida qualquer equivalência entre sujeito e indivíduo.

Ademais, como o mundo empírico, ou seja, das representações, se dá no espaço e no tempo, tudo que esteja em algum lugar, em algum momento ou sujeito à interação causal com outra coisa é um objeto, a exigência de Schopenhauer de que toda experiência pressuponha um sujeito é o que termina por comprometê-lo com a existência de tal sujeito não espacial, não temporal e não causal, de maneira que, conforme avançamos em nossa pesquisa, mais problemático nos parece o estatuto deste.

Janaway sustenta que longe de se incomodar com isso, o filósofo teria de fato se aproveitado desse caráter problemático quando tempos depois refletiu sobre as possíveis maneiras em que o sujeito poderia se relacionar com um organismo físico, e afirmou que apenas como seres querentes podemos aparecer no mundo como indivíduos, pois “tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem.” (MVR p.171) Isso porque o mundo em si mesmo,

independente de sua aparição pra algum sujeito é no todo indiferenciável, com diferenciação ocorrendo apenas no plano da representação. Ao mesmo tempo, não devemos pensar o sujeito nem como coisa em si nem como objeto dentre objetos, mas antes como aquilo que:

Não se encontra no espaço e no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa. Por conseguinte, um único ser que representa, com o objeto complementa o mundo como representação tão integralmente como um milhão deles (MVR p.46).

Vemos então que para o autor o sujeito não é um nem vários, mas o que ele é propriamente dito não nos é acessível, e que se o mundo dos objetos requer um experienciador, este não precisa ser um indivíduo em particular. É necessário que os objetos sejam experienciados e para isso é preciso existir um ser que experiencie, entretanto cada um que experiencie é por si só suficiente para satisfazer essa exigência, ou seja, tudo que existe é ocasião de objeto sendo experienciado. O que Schopenhauer pretende tornar claro aqui “é que a concepção de um mero sujeito não é a de um ser empírico da experiência entre outros” (SW p.128)

Que o sujeito seja incognoscível não é então, como cogitamos, uma verdade auto evidente que devemos abraçar. Ser deliberadamente problemática é característica dessa concepção, pois sua inadequação abre caminho para que ele insira a Vontade como fio condutor capaz de ordenar as representações e possibilitar o conhecimento<sup>30</sup>.

Considerando o que foi exposto e pesquisado, concluímos em resposta a nossa pergunta pela natureza do sujeito é que este para Schopenhauer se traduz por algo que é pressuposto por toda experiência, sem que ele mesmo seja um objeto possível dela e que esse status do sujeito é deliberadamente problemático.

### **3.3 Reflexões acerca do agir**

Estabelecemos anteriormente que o corpo é para Schopenhauer *objetidade* da Vontade e que enquanto tal seu agir é também manifestação direta dela, sem sucessão ou relação causal; ou seja; no entender do autor querer é necessária e imediatamente agir, e a diferenciação entre um e outro só existe quanto ao ponto de vista sob que tomamos um ou outro.

---

<sup>30</sup> Suplementos p.139

Essa distinção aparente se dá da seguinte forma: Quando, considerado do ponto de vista particular do sujeito, um determinado evento será descrito como ato da Vontade. Todavia, se este mesmo evento for observado do ponto de vista do objeto, será descrito como um movimento do corpo. Apesar disso, o autor insiste que esses são eventos idênticos apenas descritos de formas diferentes, em outras palavras, o único dualismo que ele prevê é o do ponto de vista. Esse querer que supomos ser distinto do agir não passa da mera descrição da visão do sujeito sendo, portanto idêntico ao próprio movimento e incapaz de causá-lo.

Nessa distinção que Schopenhauer faz, Janaway encontra dois problemas que achamos pertinentes: O primeiro é a hipótese de existirem atos da Vontade que não resultem numa ação evidente; ora se só contam como atos da Vontade os que culminam em movimentos publicamente evidentes, essa hipótese permanece simplesmente ignorada. E o segundo é que para ele seria mais verossímil que a diferença entre o ato da Vontade e o mero reflexo corporal fosse estabelecida levando-se em conta a maneira que cada um se dá, ao invés de tomar o movimento por querer “unicamente em virtude de ele apresentar-se ao sujeito via o sentido interno” (SW p. 211).

Ambos os problemas estão relacionados com o que antecede a ação. É de nossa consideração que Schopenhauer, ao contrário do que parece até aqui, não se apoia apenas na distinção entre sentido interno e externo quando aos antecedentes da ação. Antes de prosseguir, vejamos então o que Janaway comenta sobre esses problemas: “é possível defender desejos, crenças e/ou intenções como antecedentes causais essenciais das ações sem se aderir a nenhuma teoria volitiva” (SW p.212). Dentro dessa possibilidade, Schopenhauer estaria livre do erro ou da contradição quando afirma que o único querer possível é o que vemos pela ação corpórea, pois esta não elimina a possibilidade desta ação possuir outras características. Em outras palavras, mesmo que houvesse algum querer que não culminasse numa ação corpórea visível, a identificação entre querer e agir ainda seria possível. O fato de haver ou não algum querer que não seja satisfeito não nos diz nada sobre uma possível causalidade da ação. Quando ocorre então uma ação corpórea, ela pode por si ser um tipo de querer como de fato Schopenhauer insiste que seja. Dessa forma, mesmo que admitisse às ações serem em parte constituídas como tal por algo além de simples querer e que nem todo querer fosse

necessariamente uma ação evidente, passível de ser observado, o filósofo poderia ainda assim afirmar que agir é igual a querer, e nunca um resultado deste.

Distinguir os atos e a objetividade da Vontade torna-se então de extrema importância para o nosso assunto; já estabelecemos previamente que todos os fenômenos são objetividades, contudo os fenômenos que o autor designa como atos da Vontade são uma espécie de subclasse fenomênica distinta por se dar de imediato no sujeito sendo causados pelo que ele designa motivos. Para entendermos a que ele se refere por motivos, recorreremos a sua tese doutoral; quando aborda a lei de motivação, no item 43, o filósofo afirma que os motivos são a “causalidade vista de dentro” (Tese p.214), ao fazer isso ele coloca a motivação como um elemento precedente ao ato numa relação de causa e efeito sem no entanto dar conta claramente das partes que compõem esse elemento precedente. Mas se sua natureza nos parece tanto quanto confusa, o mesmo não pode ser dito de sua função explicitada na passagem supracitada. Mais que isso, para que sejam atos de Vontade, em vez de meros movimentos corporais, é preciso que tais fenômenos sejam ao mesmo tempo experienciados pelo sujeito imediatamente e que tenham motivos como causa.

De onde ocorre que o sujeito com sua maneira privilegiada e particular não tem apenas acesso à ação, mas também ao estado cognitivo que a causa. Esse suposto acesso interno ao que liga os motivos aos atos da Vontade, poderia por si só, dar margem a uma errônea suposição de relação causal entre querer e agir. Tendo em vista esta possibilidade, é que Schopenhauer insiste em afirmar que trata-se meramente de um mesmo evento visto sob duas. Ou seja, para o filósofo, o que for que preceda a ação não pode ser chamado de querer nem tampouco ser instância de querer, mas apenas representação para o sujeito como ele indica na seguinte passagem acerca das decisões futuras:

Decisões da vontade referentes ao futuro são simples ponderações da razão sobre o que se vai querer um dia, não atos da vontade propriamente ditos: apenas a execução estampa a decisão, que até então não passa de propósito cambiável existente apenas *in abstracto* na razão (MVR p.157).

Quando muito essa decisão eletiva pode ser tomada por uma intenção do indivíduo de agir, mas jamais por um ato. Ter a intenção de fazer algo não pode ser entendido como a mesma coisa que realmente fazer. Quando diz que é a ação que

sela a decisão o autor, coloca no agir o peso de legitimar a realidade do querer e reafirma sua posição de que não há querer que não seja levado a termo.

Quando juntamos a essa concepção exclusivista de querer a separação vigorosa que o autor faz de Vontade e Representação, o resultado é uma efetividade em que ou nós meramente percebemos objetos e pensamos de várias maneiras, ou a vontade se dá em ação. A percepção e o pensar levam a ação a termo, mas nada faz efetivamente uma mediação entre os dois. É a concepção de motivo que derruba essa suposta dicotomia, é ela que impossibilita que o estado anterior do sujeito seja caracterizado em termos de mera cognição de um sujeito e meros pensamentos sobre ações futuras.

Em conformidade com o que discutimos até aqui, observamos então que efetivamente há uma distinção entre saber *que* estou fazendo algo e saber *o que* estou fazendo, e que este último pressupõe um conhecimento dos motivos para tal ação. Tendo isso em mente, nos parece impossível apreender o que é a minha vontade através da mera observação do agir. Além disso, quando considerada a seguinte afirmação:

o intelecto é originalmente alheio as decisões da Vontade. Ele provê a ela os motivos mas é apenas subsequentemente, ou seja inteiramente *a posteriori* que ele toma ciência de como estes se portaram, tal qual um homem que fazendo um experimento químico adiciona os reagentes e então aguarda pela reação. De fato, o intelecto permanece tão excluído das reais resoluções e decisões secretas de sua própria vontade que algumas vezes (...) precisa surpreender a vontade (...) para descobrir suas reais intenções (Suplementos p.209).

Fica claro para nós que, apesar de colocar a vontade expressa pela ação evidente como minha, o filósofo a situa em lugar inteiramente estranho e separado do intelecto, articulando uma aguda distinção entre ambos. Nos *Suplementos* ao Livro II de MVR, encontramos um capítulo intitulado “A primazia da Vontade na autoconsciência”, no qual Schopenhauer se dedica a ilustrar por meio de exemplos essa distinção e o primado da Vontade, vejamos melhor como isso se dá.

De início, fazendo um paralelo entre a consciência e as plantas, o autor equipara a Vontade à raiz da planta, colocando-a como o que é essencial, primário e comum a todas, enquanto que o intelecto corresponde à haste ou folhas, sendo secundário, acidental e variante em cada tipo de planta (consciência). Ou seja, o querer constante que alterna eternamente entre satisfação e insatisfação é de fato a

base a qual a representação é acrescentada conforme a espécie. No homem, essa parte secundária, o intelecto, desempenha papel preponderante permanecendo em constante atividade, ocupando-se com a representação e os pensamentos por mais fortes que venham a ser os desejos, o que de acordo com o filósofo, só é possível porque:

No homem não só o poder da representação na percepção, que até então existia sozinha, atinge seu mais alto grau de perfeição, mas a representação abstrata, o pensar, isto é a razão (vernunft) é adicionado e com ele a reflexão (Suplementos p.205)

Ao remodelar completamente a consciência, o autor descobriu ao mesmo tempo a primazia e a unidade inculcada nela de forma errônea por grande parte da tradição que o precedeu. Para ele, é na contínua ação do intelecto que se assenta a raiz do erro de todo e qualquer filósofo, antes ou mesmo depois dele, que tenha atribuído supremacia ao pensamento ou status de causa ao querer. Também erraram os que postularam alguma unidade intelectual que é impossibilitada por essa bipartição da consciência; de fato, para o autor, o que ocorre é que em razão da linearidade de nosso conhecer, acabamos por imaginar uma unidade intelectual inexistente. Toda unidade da consciência de outras coisas é apenas um mero reflexo da própria unidade originária da Vontade.

A favor ainda da distinção entre vontade e intelecto e da primazia da primeira, Schopenhauer elenca, entre outros, os seguintes argumentos:

Que enquanto parte do corpo, o intelecto está sujeito as limitações e vicissitudes que o limitam, ou seja, que o intelecto se cansa, enfraquece e envelhece, ao passo que a vontade permanece, manifestando-se incansavelmente. Que apesar de o intelecto “dar o tom em que a vontade dança” (Suplementos p. 208), ele só consegue desempenhar sua função conquanto a vontade permaneça silenciosa e em pausa, pois tanto a menor das emoções dela se colocam como obstáculos à plena função intelectual, como quando perdemos o controle por raiva, ou a noção de perigo e limites por amor, ou mesmo os movimentos em ocasião de grande pavor. As emoções em geral cegam o intelecto e mascaram nosso julgamento ao ponto de que em nossos inimigos nada vemos que não falhas e em nossos amigos apenas méritos<sup>31</sup>. E se a vontade freia o intelecto quando lhe é

---

<sup>31</sup> Idem p. 217

conveniente, também a situação contrária é verdadeira, como quando um intelecto cansado e fraco é revigorado por um desejo fortíssimo ou sentimos a memória se apurar. Mais do que meramente por em movimento, a vontade é capaz de suprimir completamente certas representações e mesmo impedir a concatenação de eventos que sabe que a colocariam em movimentos que não a interessam ou agradam.

O que resulta dessa contraposição de ambos é a predominância do querer inconsciente e ativo que age através das representações, sobre uma consciência que se divide em uma parte querente e uma que conhece. É esta bipartição da consciência que possibilita o querer não consciente tornar-se objeto de conhecer, pois, como coloca Cacciola:

Já que a própria consciência se divide entre conhecer e querer, este querer não consciente recebe um estatuto positivo, tornando-se objeto do conhecer. Desse modo a vontade humana embora sem consciência é acessível ao intelecto sob a forma do tempo e é regida pela lei de motivação, além de ser cognoscível, fazendo portanto parte da consciência, ela é a mola que põe em ação o intelecto (p. 126)

O que, em outras palavras, significa que seja de forma imediata na consciência de si ou de forma mediata através dos objetos aos quais tende, o querer inconsciente torna-se objeto do conhecer, ou seja, ainda que a nós seja vedado o acesso à essência e totalidade da coisa em si, um vislumbre dela nos é oferecido através de seus atos no tempo. É nesse sentido, então, que Schopenhauer é capaz de afirmar livremente como nossa uma ação que é estranha ao intelecto, porque ela manifesta o que é primordial, a nossa própria essência.

Encerramos pois essa consideração sobre o agir com a conclusão de que essa identificação que Schopenhauer faz entre Vontade e ação corpórea tem papel central na fundamentação do argumento da Vontade como coisa em si, no sentido de que excluir a volição e a reflexão da esfera de antecedentes da ação consequentemente reforça nossa condição de meras objetivações, peões da Vontade.

## **Conclusão**

Vimos que na filosofia de Schopenhauer o mundo que nos cerca e que pensamos vivenciar e apreender com nosso corpo e sentidos não é o mundo em si, mas sua representação percebida e formatada em nossa cognição. Ora, se o mundo a nossa volta é uma mera representação, é natural que se busque o que ele representa. O ponto de partida para decifrarmos o que é o mundo além de representação é o corpo, em virtude da dupla perspectiva em que o conhecemos, a saber, como objeto dentre objetos e como coisa em si que Schopenhauer nomeia Vontade. Todas as coisas e todos os seres da natureza são necessariamente manifestações dessa Vontade e, por analogia, o mais íntimo do homem é também o mais íntimo do mundo.

Dessa forma, é correto afirmar que a natureza é em essência sem fundamento, isto é, que está para além dos domínios da razão. Seu íntimo é uma força volitiva insaciável, indefinida e sem objeto determinado. Não há projeto inteligente do mundo e do homem. O fundamento de todas as coisas não é um ser consciente ou um princípio racional dotado de sentido. A existência em si não possui sentido metafísico, tampouco estatuto divino ou especial. Ela é pura ânsia de viver e busca de satisfação de desejos que se manifesta nos fenômenos, determinando ao mesmo tempo seu ser, agir e querer.

O homem passa sua vida envolto no véu de maia e toma por volição própria a vontade que nunca se satisfaz nem acalma. Toda satisfação ou alegria são ilusões passageiras. E toda vez que se atende a uma necessidade, outra surge, num círculo vicioso de desejo e frustração.

De maneira geral, é nisto que se resume a metafísica da Vontade cunhada por Schopenhauer, contudo afirmamos no início deste trabalho que nossa intenção com ele não era a de sintetizar o pensamento de Schopenhauer, mas em vez disso resgatar e expor o que entendemos como o sentido fundamental a ser comunicado por essa caracterização que ele faz do mundo, e acreditamos ter logrado êxito em nosso empreendimento.

Finda a nossa pesquisa, concluímos pois que para além dos engendramentos através dos quais o mundo surge para nós, a noção fundamental transmitida nos livros I e II de MVR é a de que em nossa condição de objetivações da Vontade não temos para ela, individualmente, valor algum.

O sofrimento de que falamos, que nos assola e oprime do momento do nascimento até a morte, não tem significado ou valor ulterior; a individualidade que cremos ter e que tanto prezamos não passa de uma ilusão tal e qual a tão almejada felicidade duradoura.

Quando na morte, deixamos de manifestar a Vontade, nada do que reconhecemos como nós e como nosso restará, ao passo que a Vontade mais que depressa produzirá nova objetivação que nos substitua. Em verdade, tão logo nosso corpo cesse suas funções, o processo de decomposição começa e outras tantas manifestações tomam a matéria que podem, até que não reste qualquer sinal de termos um dia existido.

Acreditamos, portanto, que quando elaborou sua metafísica, Schopenhauer se empenhou em escancarar a insignificância e a fragilidade do indivíduo perante a Vontade que se manifesta através dele.

Somente após afirmar a insuficiência da razão e a irracionalidade da essência do mundo, mostrando que na natureza não pode haver realização da felicidade por causa da irracionalidade do querer, é que Schopenhauer procurou indicar os caminhos possíveis para a supressão da dor e do sofrimento.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

SCHOPENHAUER, Arthur. **On the fourfold root of the principle of sufficient reason**. La Salle, Illinois: Open Court Classics, 2001. Tradução: E. F. J. Payne.

\_\_\_\_\_. **The world as will and representation**: Volume II. 2. ed. Mineola, NY: Dover Publications, Inc, 1966. Tradução E. F. Payne.

\_\_\_\_\_. **O Mundo como Vontade e como Representação**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005. Tradução: Jair Barboza.

\_\_\_\_\_. **Sobre la Voluntad em la Naturaleza**. Madrid: Alianza Editorial, 2003. Tradução: Herederos de Miguel de Unamuno.

\_\_\_\_\_. **Aforismos para sabedoria de vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução: Jair Barboza.

ATWELL, John E. **Schopenhauer on the character of the world: The metaphysics of Will**. Los Angeles: University Of California Press, 1995.

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997. (Coleção Logos).

\_\_\_\_\_. Way of aesthetic knowledge and world in Schopenhauer: . **Trans/form/ação**, São Paulo, SP, v. 2, n. 29, p.33-42, 2006. Jan-jun.

BRANDÃO, Eduardo. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. Ed. São Paulo: Humanitas, 2008. 367 p

CACCIOLA, Maria Lúcia de Mello Oliveira. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo, SP: Editora da Univ. de São Paulo, 1994.

DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer e as formas da razão**: O teórico, o prático e o ético-místico. São Paulo, SP: Annablume, 2010. 140 p. Apresentação de Jair Barboza.

JANAWAY, Christopher. **Self and World in Schopenhauer's philosophy**. New York: Oxford Press, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 198-. Tradução: Manuela Pinto e Alexandre Fradique.

RAMOS, Daniel. **A primazia do conhecimento intuitivo diante do conhecimento abstrato em Schopenhauer**: Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer, Rio de Janeiro, RJ, v. 1, n. 2, p.133-149, 2010. Semestral.

RUFFING, Margit. O sujeito do conhecimento - o objeto da ação: A "passagem", identidade e diferença na Filosofia de Arthur Schopenhauer. **Cadernos de Filosofia Alemã**: FLCH- USP, São Paulo, SP, n. 13, p.11-28, 2009. Jan-jun.