

DA ESSÊNCIA DA VONTADE EM SCHOPENHAUER¹

THE ESSENCE OF WILL IN SCHOPENHAUER

Claudia Raquel Macedo²

Resumo

O objeto de preocupação de Schopenhauer é, sem dúvida, a Vontade como *coisa em si*, por isso tomou como tarefa a pretensão de aperfeiçoar a filosofia crítica de Kant. Este artigo pretende explicitar o modo de ser da Vontade, acompanhando com rigor o estudo detalhado sobre a objetivação da vontade, que Schopenhauer realiza no segundo livro contido em *O mundo como vontade e representação* (MVR). Ali Schopenhauer demonstra passo a passo o *em si* da Vontade expresso na natureza em geral. Enfim, esse estudo tem a tarefa de investigar o fio condutor a partir do qual Schopenhauer determina a noção de Vontade.

Palavras-chave: Vontade. Corpo. Conhecimento.

Abstract

The object of concern for Schopenhauer is undoubtedly the Will as thing in itself, so I took the task of perfecting the claim of Kant's critical philosophy. This paper aims to clarify the mode of being the Will, following precisely the detailed study on the objectification of will, Schopenhauer held that the second book contained in *The world as will and representation* (WWR). Here Schopenhauer demonstrates step by Will express itself in nature in general. Finally, this study has the task of investigating the thread from which schopenhauer determines the notion of Will.

Keywords: Will. Body. Knowledge.

¹ Artigo produzido como conclusão da disciplina, Tópicos Especiais de Ética I do Mestrado em Ética e Epistemologia (MEE) realizado no período de 2010.1

² É mestre pelo programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). mecrad@bol.com.br

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem uma tarefa nada menos que delicada, considerando a intensidade da temática da Vontade em todos os seus desdobramentos na filosofia de Schopenhauer, na Metafísica e na Ética. No entanto esta análise limita-se às observações feitas por Schopenhauer no segundo livro de sua obra fundamental - *O mundo como vontade e representação* (MVR), com o objetivo de tornar a Vontade compreensível em suas determinações, isto é, nos atos da vontade. A supremacia da vontade sobre o intelecto, isto é, o significado da coisa em si constitui o problema cardinal do MVR. Esta empresa da essência íntima do universo tem como ponto de partida a representação do sujeito que conhece, diz-se muito bem, da “representação do sujeito que conhece” e não daquela forma pura do sujeito, visto que um objeto pressupõe sempre um sujeito e que, por isso mesmo, não passa de mera representação.

Mas, há algo na natureza que difere dela em todos os aspectos, isto é, absolutamente diferente de toda e qualquer representação em sua própria essência, a qual nunca está em si mesma, mas apenas enquanto suas manifestações; como disse, só há mundo para uma consciência em que a vontade é o seu conhecimento mais imediato e vice-versa. Neste sentido, só há mundo e só há verdade porque o homem é Vontade como coisa-em-si; e só há Vontade enquanto percebo este mundo, daí o desejo infinito de colocar os objetos; com efeito, “toda vontade é a vontade de qualquer coisa” – eis aí, portanto, a coisa em si que exprime todo e qualquer objeto, por se tratar sempre de uma só e mesma coisa.

Como se viu, Schopenhauer continua um “idealista”, mas com ele a coisa-em-si adquire significado, isto é, um conteúdo. É, justamente, o significado que se deu às nossas representações e o modo como ele se nos apresenta enquanto atividade corporal, que mantém o filósofo numa comparação um tanto quanto remota com os idealistas que o antecederam, com exceção de Schelling. Em apoio a essa proposta (idealista) o filósofo Martin Heidegger (1889-1976), no contexto da *analítica existencial*, também fala de uma

vantagem, pelo menos até certo ponto, que o idealismo possui sobre o realismo. Numa passagem de *Ser e Tempo* lê-se:

(...) quando o idealismo acentua que ser e realidade apenas se dão ‘na consciência’, exprime com isso, a compreensão de que o ser não deve ser esclarecido pelo ente (...). Somente porque o ser é na ‘na consciência’, ou seja, é compreensível na pre-sença é que a pre-sença pode compreender caracteres ontológicos como independência, ‘em-si’, realidade em geral e conceituá-los.³

Também não é menos verdade que o grande desafio de Schopenhauer no livro II do MVR é dar visibilidade ao ser mais íntimo da natureza, em que, e como tal, a vontade cega se manifesta. Eis aí por que, para Schopenhauer, “o mundo é minha representação”. Neste sentido, são conhecidas as críticas de Ortega y Gasset (1883-1955), que classificou tal filosofia de equívoco, assim como quase todo o idealismo. Para ele, o filósofo teria, com esta frase, usado as palavras com duplo sentido, simplesmente. “Eu me represento o mundo. O meu aqui é o ato de representar, e este é um sentido claro da palavra representação. Mas o mundo que me represento não é meu representá-lo, mas o representado”⁴ Já Maria Lúcia Cacciola (1994) acredita que o filósofo tenha superado tal dilema porque a Vontade e a aparência são, contudo, dois pontos de vistas sobre um único mundo. Sendo assim, a cisão entre essência e aparência se desfaz; nem mesmo a acusação de que com isso, isto é, com a impossibilidade de subordinar a Vontade aos limites da razão, a Vontade, então, poderia ser anulada. Pois sua negação é dada pela sua identificação com o corpo e não pela limitação de nossa subjetividade.

³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 274.

⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *Que é filosofia?*, Trad. Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1971. Lição IX. Tentando encontrar uma resposta ao problema que, segundo o filósofo espanhol, é aquele dentre os quais a filosofia se ocupa, o mais difícil, a saber, o problema da realidade e aparência, é que ele pergunta: onde está afinal este teatro, isto é, o meu “eu”? “A resposta é óbvia: não está dentro de meu pensamento formando parte dele, mas também não está fora de meu pensamento se por fora se entende não se ter nada que ver com ele – está junto, inseparavelmente junto a meu pensá-lo, nem dentro nem fora mas com meu pensamento. “(...) o mundo exterior não existe sem meu pensá-lo, mas o mundo exterior não é meu pensamento, eu não sou teatro nem mundo – sou diante deste teatro, sou com o mundo – somos o mundo e eu”(Ibidem, pp. 151-152).

Assim, através do alargamento do conceito de vontade, a filosofia encontra um novo pilar de explicação do mundo o qual não se reduz a mera aplicação do princípio de razão. Pois, trata-se de uma força imanente ao mundo, isto é, o mundo constitui a própria Vontade enquanto sua manifestação.

I

A via de acesso para esta significação do mundo não reside no sujeito puro que conhece, porque o próprio conhecimento resulta da representação (da representação de um objeto cuja “evidência” é imediata a toda consciência). Este objeto, conforme Schopenhauer, é o meu corpo; o corpo constitui o cerne de sua doutrina da Vontade à medida que o mundo é Vontade, mas aparece como representação.

Como nota Schopenhauer, “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo; o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade”⁵. Esta noção dupla do ser é talvez o pivô de toda a sua filosofia, sendo que a existência de um corpo é o fio condutor dessa questão. O corpo e suas manifestações nada mais são que a própria vontade; é a vontade que confere sentido à existência fenomenal. Ela é a força interior que sobressai às ações e movimentos do nosso corpo. Todo ato real da nossa vontade aparece como movimento corporal. Se o corpo é a chave do enigma, como diz o próprio Schopenhauer, no mesmo sentido é a Vontade que nos fornece a chave do problema. A vontade é, portanto, o princípio imediatamente conhecido por cada indivíduo; este conhecimento é, contudo, inseparável do conhecimento que ele tem de seu próprio corpo.

Por esse motivo, toda e qualquer ação exercida sobre o corpo afeta direta e imediatamente a vontade e, na mesma medida, a vontade também perturba as forças vitais. As afecções dos sentidos são a *objetividade* da vontade, assim como os órgãos aos

⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p. 110.

quais pertencem. A ação do corpo nada mais é que um ato da vontade objetivado, isto é, tornado visível e conhecido por cada um de nós.

Enfim, o corpo coincide com a Vontade; o meu corpo é a minha vontade vista no mundo, isto é, percebida por cada um de nós sob dois aspectos completamente diferentes: imediatamente na sua essência e como representação, a partir dos seus atos isolados, conforme o tempo e o espaço e a lei da causalidade.

Como se viu, o corpo é um objeto privilegiado frente aos demais objetos. Além de ser representação, o corpo pode ainda ser conhecido sob o aspecto da vontade, o mais imediato dos conhecimentos. Ora, se o corpo é o único objeto duplamente conhecido como vontade e representação, os outros objetos, ao contrário, não possuem uma realidade própria, não passando de “vãos fantasmas”. Mas pelo princípio de analogia, os demais corpos, enquanto representações de um sujeito, também constituem existência de fato, porém, à medida que fora da vontade e da representação nada pode ser pensado.

Mas se a vontade é o que imediatamente conhecemos como objeto, como saber então distingui-la daquilo que não é ela, isto é, do seu fenômeno? Pela sua essência. É só isso que dela podemos conhecer; só a partir do modo como ela se nos apresenta já acompanhada de conhecimento e, portanto, determinada por motivos. Este modo, entretanto, não mais pertence à essência da vontade, mas às determinações empíricas do seu fenômeno, ao homem e seus atos.

Os motivos que agem sobre os atos de vontade determinam apenas a vontade deliberada e não a “vontade” em geral. A vontade mesma, a sua essência, encontra-se fora do princípio da razão, isto é, não possui em si mesma um fundamento. O espaço e o tempo são apenas formas puras como já disse Kant, são formas que se estendem ao objeto e não à própria vontade.

Isto explica a essência desconhecida que é pressuposta na ciência, a qual Schopenhauer designa de Vontade. A explicação científica limita-se às manifestações de leis fixas, isto é,

às determinações espaço-temporais. O que dizer, por exemplo, como nota Schopenhauer, da harmonia perfeita que há entre a ferramenta e a vontade do trabalhador que se manifesta como finalidade, mas que na verdade o que é primeiro e fundamental é a Vontade, que em si mesma é ausência total de um fim; não há, portanto, um alvo final ao qual a Vontade tenha necessariamente que atingir.

Assim, a vontade é mesmo o princípio dado imediatamente a toda consciência; através da Vontade como coisa em si chegamos à essência íntima da natureza, porque num certo sentido a vemos nos fenômenos segundo o modo da representação. Daí dizer que a Vontade e o seu fenômeno são diferentes apenas em grau e não em essência. A Vontade é a substância íntima, o núcleo tanto de toda coisa particular, como do conjunto; é ela que se manifesta na força natural cega. A mesma, porém, que se encontra na conduta racional do homem. Contudo, a Vontade como coisa em si não é o homem, isto é, não é o fenômeno. É preciso ultrapassar o objeto, a representação, a visibilidade da vontade para a Vontade como coisa em si vir a descoberto.

Pode-se, enfim, entender por que a Vontade para ser pensada objetivamente tem a necessidade de tomar emprestado de um de seus fenômenos, não de qualquer fenômeno, mas aquele que é mais evidente em nós, a espécie mais elevada, qual seja, a vontade humana. Este fato, sem dúvida, dá uma extensão ao conceito de vontade maior do que a que ele tinha antes.

Até hoje se designou por Vontade apenas aquilo que vem acompanhado de conhecimento, isto é, a vontade racional. Este alargamento do conceito de vontade conseguiu dar uma visibilidade maior e melhor do seu *conceito*. Só assim ele se libera das garras da razão; toda força na natureza, portanto, constitui Vontade, visto que é da intuição do mundo objetivo que é retirado o conceito de força. Pelo contrário, o *conceito* de Vontade aparece imediatamente a toda consciência que o indivíduo tem de si mesmo em sua essência, na qual sujeito e objeto coincidem.

Desse modo, a Vontade independe das formas do conhecimento e, por conseguinte, não

é uma causa e não está sujeita às mudanças próprias das forças físicas e químicas, isto é, da matéria; como se viu, suas manifestações, ao contrário, estão inteiramente comprometidas com a pluralidade na representação. Mas isso não impede, de modo algum, que a vontade se destaque em sua essência incondicional, imutável e totalmente indivisível, em suas manifestações e nas forças naturais.

É por tomar a Vontade como coisa-em-si, pela sua manifestação que o homem frequentemente tem a impressão de ser livre; o homem enquanto objetivação da Vontade é, contudo, um ser necessário. Pelo contrário, a Vontade mesma é totalmente livre, indiferente à trama do tempo e, por isso, não se encontra no campo da necessidade de seus fenômenos, donde, certamente, provém o conceito de *liberdade* ou a ideia de livre-arbítrio. Este é um tema bastante espinhoso na filosofia de Schopenhauer, que tem alcançado amplas discussões no campo da ética. Este trabalho não deve se demorar em tal aspecto de sua filosofia considerando o objetivo em vista, qual seja, o modo de ser da Vontade, que se torna conhecido segundo sua objetivação.

O instinto animal, embora amplamente discutível quanto à sua natureza, é bastante usado por Schopenhauer, como exemplo da atividade da vontade independente de todo e qualquer tipo de conhecimento. Igualmente em nós, nos processos fisiológicos como digestão, circulação do sangue, reprodução e outros, a Vontade tornada visível não segue os princípios da razão e seus motivos, ela age cegamente, segundo causas que se denominou de excitações, assim como ocorre na atividade cega do animal (no instinto), na qual nenhuma representação é possível. No § 23 do livro II do MVR lê-se o exemplo:

A larva do escaravelho cava na madeira do buraco, onde se deve realizar a sua metamorfose, duas vezes maior se deve resultar um macho do que se é uma fêmea, a fim de reservar um espaço para as antenas, de a larva não tem evidentemente nenhuma representação. Neste ato particular (...) manifesta-se (...) uma atividade cega, que é acompanhada de conhecimento, mas não

dirigida por ele.⁶

Em outro momento do mesmo livro citado, lê-se caso semelhante de uma atividade que resulta de um motivo, mas que atua com uma necessidade a exemplo do que ocorre em uma excitação (o instinto dos animais), a saber, no fato da respiração, que em parte se constitui de atos voluntários (motivos), e em outra parte de atos involuntários (excitações). No entanto, Schopenhauer completa:

(...) devemos fazê-la entrar na categoria dos atos voluntários que obedecem a um motivo, visto que outros motivos, isto é, simples representações, podem determinar a vontade a abrandar ou a suprimir a respiração, e, parece, em relação a ela como em relação a todos os outros atos voluntários, que se poderia facilmente suprimi-la, e asfixiarmo-nos à vontade. Isto acontece, com efeito, desde que se encontre um motivo bastante forte para determinar a vontade a dominar a urgente necessidade de ar que os nossos pulmões têm.⁷

A subscrição total deste exemplo tem a função de provar o domínio da vontade racional sobre a vontade puramente animal. Além disso, vimos os motivos atuarem com a mesma necessidade das causas simples e excitações. Esta necessidade implicada em movimentos seguidos de excitação nada mais é que a própria vontade, a qual nunca está em si mesma, mas apenas em suas manifestações, submetida aos princípios da razão.

Após ter constatado a presença da Vontade também nas plantas, onde há ausência de conhecimento, isto é, de movimentos seguidos por motivos, Schopenhauer encerra suas observações com a extensão do conceito de Vontade para as forças naturais. Segundo Maria Lúcia Cacciola somente pela separação entre Vontade e conhecimento, pode-se explicar a ação da Vontade independente.⁸ Agora com toda propriedade pode-se dizer que a força cega que atua nos corpos inorgânicos é a própria Vontade em sua essência; a mesma essência que se manifesta em nós à luz do conhecimento.

⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p. 123.

⁷SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p. 125.

⁸ Cf. Maria Lúcia CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo: EDUSP, 1994, p. 51.

Graças à revolução kantiana o fundamento é o modo da intuição do sujeito ou propriedade do objeto. Por essa razão, o objeto exprime algo que não é outro objeto, isto é, uma representação. O objeto possui um significado, o qual, segundo as interpretações de Schopenhauer, Kant deixa sem explicação. Com efeito, o aparecer do mundo traz, em sua essência, uma vontade subjacente que consiste num fato dado imediatamente a todo ser vivo.

Assim, as formas puras de Kant, o espaço e o tempo, concedem existência apenas à representação, mas não àquilo que se torna representação. O que o ser é não se deixa guiar pelas relações espaço-temporal, isto é, pelo fenômeno. A coisa em si, para Schopenhauer, é a Vontade. Ela é una e indivisível, é aquilo que no fenômeno escapa aos nossos olhos; não é, portanto, própria daquilo que se mostra na representação; é a sobra de toda e qualquer explicação, porque ela mesma é sem fundamento e nada, absolutamente nada, pode contê-la; é o pressuposto de toda representação, mas as leis desta não condicionam senão o representado, e não aquilo que se torna representação, o como e não o porquê do fenômeno, a forma e não o conteúdo.⁹

O resíduo ao qual nenhuma explicação pode abarcar, isto é, aquilo que é irreduzível no fenômeno, será sempre uma *qualitas occulta* para as ciências e o “problemático” para a filosofia. Schopenhauer descarta qualquer relação com o “eu” absoluto de Fichte, por consequência, nenhum “eu”, seja racional ou prático deve partir da atividade da Vontade. Por isso:

(...) restarão sempre forças primitivas, existirá sempre um resíduo irreduzível, um conteúdo da representação, que não poderá reduzir-se à sua forma e que não se poderá explicar em conformidade com o princípio da razão, deduzindo-o de outra coisa. Visto que existe em todos os objetos da natureza um elemento inexplicável, cuja causa é inútil procurar: é o modo específico da

⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p. 130.

sua atividade, isto é, o modo da sua existência, a sua própria essência.¹⁰

Enfim, a mesma força oculta (essência) que age em fenômenos como a gravidade e eletricidade é a mesma que atua no animal e no homem. Através do conhecimento imediato do seu corpo, o qual o homem conhece tanto sob o lado da representação quanto do lado da vontade, isto é, a partir de um conhecimento comparativo desses dois lados do objeto, pode o homem conhecer as causas simples dos outros corpos e reconhecer neles a essência íntima.

Finalmente, Schopenhauer acredita ter provado a existência da coisa em si, que ele designa de Vontade, a qual não é nenhuma doutrina, mas sim, como se viu, atividade. Com isso, ele coloca em xeque a supremacia do intelecto, do entendimento e da razão. A Vontade existe enquanto tal e separada de seu fenômeno, e que nenhuma faculdade do conhecimento pode esclarecer a sua essência. Os graus de visibilidade, aos quais Schopenhauer se refere, pertencem à sua objetivação, isto é, à imagem da sua essência. Assim, os diferentes graus de objetivação da Vontade são as formas eternas das coisas e, portanto, estão fora do tempo e do espaço; são, nesse caso, as *Ideias* de Platão. Mas, a ideia expressa aqui é a coisa em si e, como tal, difere completamente da pluralidade dos fenômenos e só aparece enquanto grau de objetivação da Vontade no objeto particular, diferentemente, entretanto, daquilo que ocorre com a *Idea* platônica.

Na ordem das representações, os fenômenos naturais representam o grau mais baixo da objetivação da Vontade de modo que não faz sentido, diz Schopenhauer, perguntar pela causa da gravidade ou eletricidade. Pois, a força primordial que entra no tempo e no espaço se determina por uma causa, mas a própria força não é o efeito de uma causa ou a causa de um efeito.¹¹

Mas, é no grau mais elevado da objetividade da vontade que o caráter individual sobressai enquanto personalidade, e nos animais como o caráter da raça; não se pode

¹⁰ Ibidem, pp. 132-33.

¹¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 139.

esquecer, porém, a influência do conhecimento, que obedecendo a um motivo pode fazer o homem fingir um caráter que ele não tem. Outro fenômeno que acentua a individualidade do caráter, conforme Schopenhauer, é o instinto sexual. Nos animais ele simplesmente cumpre o seu papel; já no homem, ainda que a escolha do par seja instintiva ela é levada até as últimas consequências de uma paixão.

Em todo caso, as formas *a priori*, o tempo e o espaço e a lei da causalidade não pertencem nem à Vontade, nem à ideia, mas unicamente aos fenômenos particulares. Tanto a vontade como a ideia deve se manifestar de maneira única e indivisível em todos os fenômenos das forças naturais. Esta unidade pressuposta em suas manifestações torna-se uma lei da natureza. É um grau de objetivação da vontade num grau inferior que reconhecemos pela sua própria essência. Na metafísica de Schopenhauer, esse grau recebe o nome de ideia eterna no sentido platônico do termo. Agora se entende por que a matéria é causalidade à diferença da força natural inerente às suas manifestações, e que esta força é a própria vontade, embora num grau determinado da sua objetivação.

Quanto a este avanço nas investigações, não se pode negar a imensa contribuição de Kant que, por sua vez, Schopenhauer não deixa de mencionar em seu texto, quando necessário. A multiplicidade só convém aos fenômenos, justamente porque o espaço e o tempo só existem em função do objeto. À Vontade, pelo contrário, não se aplica nenhum princípio da razão, sendo, portanto, completamente independente das formas fenomenais do espaço e do tempo. Não é, com efeito, o meu querer em tal lugar em determinada circunstância que está em jogo aqui, mas o “querer” em geral, sobre o qual nenhum motivo atua, pois o próprio querer é sem fundamento. Para Cacciola (1994), esta ideia expulsa qualquer relação causal entre a Vontade e seu fenômeno e, assim, qualquer vestígio de dogmatismo que pudesse estar presente numa possível ‘causa exterior’ do fenômeno.¹² Desse modo:

Os motivos não determinam o caráter do indivíduo, mas apenas as

¹²CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo: EDUSP, 1994, p. 178-179.

manifestações desse caráter, os atos; a forma exterior da conduta e não o seu sentido profundo e o seu conteúdo; este procede do caráter, que é o fenômeno imediato da vontade, Isto, é, é inexplicável.¹³

Esta limitação da subjetividade acentua ainda mais a ideia de que o mundo necessita ser preenchido pela Vontade, de modo que o que é Vontade em si aparece como representação, como fenômeno, cuja natureza é completamente diferente, e onde ela, a Vontade, age sob as formas da razão. Desde então o conhecimento não é mais que a objetivação da vontade em seu grau mais elevado. Além disso, para preservar sua espécie, e só isso, o homem se utiliza do conhecimento tal como um órgão do seu corpo.

Assim sendo, Schopenhauer reduz nosso conhecimento a mero fenômeno e descarta qualquer tipo de apelo a uma inteligência pura e absoluta. Da Vontade procede todo e qualquer conhecimento, seja racional ou puramente intuitivo. É dela que os objetos constituem visibilidade. Agora se compreende o sentido profundo da expressão *objetividade* da vontade (necessidade interna) para designar sua atividade na representação expressa por uma necessidade externa. Esta necessidade externa é que faz com que a vontade, essa tendência cega, tenha necessidade do mundo para se fazer exprimir. Mas, nessa luta constante para ser, a Vontade, cuja essência é um esforço sem fim, não encontra nada mais nada menos que ela própria, sendo ela mesma o seu fim último, uma vez que fora dela não existe absolutamente nada. Daí a vida consistir de desespero e sofrimento em sua essência. Restando ao homem, portanto, um “querer” infinito e nada mais.

Porém, estudos mais recentes sobre sua *doutrina* da Vontade tornaram sua fama de filósofo pessimista mais branda. Sobre este ponto Mannion comenta:

Such problems are compounded by Schopenhauer's fluctuating statements concerning his notion of the will, but also by the fact that this notion, itself, is often misunderstood. Schopenhauer

¹³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p. 147.

was neither identifying the underlying ground of existence with *human* will nor stating that we could definitely know the thing-in-self, as itself (...).¹⁴

É o conhecimento da unidade da Vontade como coisa-em-si, em que nada de plural intervém, que torna possível o princípio de analogia entre todos os fenômenos, o que faz com sejam o espelho da Vontade na representação. Por analogia, aquilo que é reconhecido como caráter empírico constitui o caráter inteligível; este caráter coincide, portanto, com a ideia, com o ato primitivo de Vontade que se manifesta na ideia. Por isso, o estudo teleológico dos organismos, disse Schopenhauer, corresponde à sua finalidade interna. Essa ideia de consciência interna, portanto, está sempre presente. Porém, esta participação da ideia essencialmente una em diferentes níveis não pertence à coisa em si, mas sim ao fenômeno. Há também uma finalidade externa, que diz respeito agora à necessidade exterior que os fenômenos têm um do outro; e, contudo, como já foi dito, em meio a todos esses fenômenos subjaz a mesma essência.

Mas, é no instinto animal que tal essência sobressai com maior força, pois no homem o conhecimento a disfarça o tempo todo. Por isso, o instinto animal é aqui o exemplo que melhor explica a teleologia da natureza (interna e externa). O que vemos é uma finalidade aparente e despojada de intenção; e isso só acontece porque nosso conhecimento constitui apenas uma manifestação da unidade da vontade. O que explica, portanto, a cisão entre vontade e conhecimento, isto é, entre a vontade constitutiva da essência do mundo e a vontade humana.

¹⁴ Tais problemas são oriundos das declarações abstratas a respeito de sua noção da vontade, mas igualmente pelo fato desta noção, ela própria, ser mal compreendida frequentemente. Schopenhauer não identificava o ser da existência com a vontade *humana*, nem dizia que nós poderíamos saber a coisa-em-si como o ser ele mesmo (...). MANNION, G. *Schopenhauer, religion and morality*. The humble path to ethics. Aldershot-England: Ashgate Publishing Limited, 2003, p. 3. (Tradução nossa).

CONCLUSÃO

Ao afirmar a Vontade como caráter primordial da Vida (existência), enquanto esforço constante, uma força, um “arroubo”, Schopenhauer estabelece, assim como Max Scheler, uma “relação ontológica” ao saber. Na medida em que sustenta a proposição de que a vontade está no fundamento de todas as nossas relações com o real, ele quer ao mesmo tempo, superar o idealismo absoluto, uma vez que o sujeito não tem mais como primeira evidência o pensamento, mas o “querer” em toda sua opacidade. Ao mesmo tempo, não deve cair num materialismo grosseiro, pois sua proposta de investigar o campo das representações do sujeito que conhece não emerge da preocupação com o lado relativo e visível do mundo, mas ao contrário, advém da necessidade de examinar não apenas o como do mundo, mas também o porquê do mundo, a saber, o mundo *als* vontade, a partir do seu aparecimento enquanto natureza. Pois, a via de acesso é o mundo e, como tal, deve ser explicitada, mas a Vontade mesma não pode ser explicada. Esta tese pertence, porém, a uma compreensão dupla da existência, qual seja como Vontade e Representação, que correspondem a uma única realidade, que é entendida aqui sob dois aspectos diferentes, mas apenas para cumprir uma exigência didática.

De fato, o próprio filósofo, no início do parágrafo final do Livro II de MVR, afirma: “espero ter conseguido (...) provar de uma maneira certa que este mundo em que vivemos e existimos é, ao mesmo tempo e em todo o seu ser, em todo lado vontade, em todo lado representação”¹⁵

Apesar do caráter corporal da coisa em si, ela mesma, porém, não pode ser representação. Trata-se, portanto, de algo sem consciência como parte da própria consciência; é o “o outro lado da moeda”. Quando, porém, Schopenhauer, concede à existência um caráter “ideal”, ele certamente opera algum avanço na filosofia. Heidegger

¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p.170.

lembra bem que a primeira interpretação dos afetos não foi tratada no âmbito da psicologia (Aristóteles investiga o *pathos* no segundo livro de sua *Retórica*) e que pertence à fenomenologia o mérito de ter recriado uma visão mais livre desses fenômenos.¹⁶

Isto remete, mais uma vez, à ideia de que o significado da existência entendida aqui como força imanente ao mundo é fornecido a partir do próprio mundo e não pelo princípio da razão. Que o fundo do nosso ser não é o entendimento, mas sim a Vontade. Considerando, contudo, o debate filosófico de *Ser e Tempo*, o qual igualmente enfrenta o problema moderno do idealismo e realismo, encontra-se a passagem que segue: “também não é menor a falsificação que abriga os fenômenos no refúgio do irracional. O irracionalismo – enquanto o outro lado do racionalismo – fala apenas estrabicamente daquilo que o racionalismo é cego” (HEIDEGGER, 2002, p. 190). Heidegger não faz aqui nenhuma crítica direta a Schopenhauer, querendo, com isso, apenas tornar claro o modo de ser originário da disposição (no humor) enquanto modo de abertura do *Dasein* antes de qualquer conhecimento e vontade.

Para Schopenhauer, não obstante, a Vontade, que ele trás à tona, não é a do homem, nem a do animal em particular, mas sim a “vontade” em geral, isto é, a Vontade como coisa em si, onde nada de temporal intervém. Por isso, o filósofo chama de contra-senso (ou defeito de reflexão) qualquer tentativa de querer dar à vontade uma finalidade, que ela, em si, não tem. Assim, ele conclui: “esta questão (...) assenta na confusão entre o ser em si e o fenômeno”¹⁷

BIBLIOGRAFIA

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo:

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, § 29.

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p.171.

EDUSP, 1994.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. Parte I.

JANAWAY, Christopher. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. Oxford: Clarendo Press, 1999.

MANNION, Gerard. *Schopenhauer, religion and morality*. The humble path to ethics. Aldershot-England: Ashgate Publishing Limited, 2003.

ORTEGA Y GASSET. J. *Que é filosofia?* Trad. Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano. 1971.

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

TANNER, M. *Schopenhauer: metafísica e arte*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESO, 2001. (Grandes Filósofos).