

A CRÍTICA DE SCHOPENHAUER À NOÇÃO KANTIANA DE METAFÍSICA E SUA REPERCUSSÃO SOBRE A TERCEIRA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

André Henrique Mendes Viana de Oliveira¹

Resumo: Neste artigo procuramos mostrar, em um primeiro momento, como a revisão da epistemologia kantiana feita por Schopenhauer levanta uma crítica à noção kantiana de metafísica. Em seguida, apresentamos a solução da terceira antinomia da razão pura baseada na noção schopenhaueriana de metafísica.

Palavras-chave: corpo; experiência interna; vontade

Abstract: In this paper we intend to show, at first, how the Schopenhauer's revision of the kantian epistemology rises up a critic to the metaphysics' kantian notion. Moreover, we present the solution to the third antinomy of the pure reason based on metaphysics' schopenhauerian notion.

Key-words: body; inner experience; will

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. Professor de Filosofia do Instituto Federal do Piauí – IFPI.

A base epistemológica da filosofia Schopenhauer é manifestamente uma herdeira direta da crítica kantiana. Tanto que entre as exigências feitas por Schopenhauer no primeiro prefácio a *O mundo como vontade e como representação*², dirigidas àqueles que pretendem compreender seu pensamento, encontra-se a de estar familiarizado com os escritos capitais de Kant, que no julgamento de Schopenhauer, constituem “o fenômeno mais importante que ocorreu ao longo dos últimos dois mil anos na filosofia” (SCHOPENHAUER, 2005, p.22).

Para Schopenhauer, o mérito principal de Kant teria sido o de estabelecer de modo claro e firme a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, e demonstrar que entre estes dois existe o intelecto, que com suas formas *a priori* condiciona toda experiência possível. Ao demonstrar, assim, as condições de possibilidade do conhecimento, a filosofia de Kant haveria estabelecido os limites do conhecimento, circunscrevendo-o ao domínio da experiência, em outras palavras, ao domínio do fenômeno, daquilo que aparece, e descartando definitivamente o conhecimento da coisa-em-si. No § 8 da “Estética transcendental”, na *Crítica da razão pura*, observamos claramente como a proposta kantiana fixa os limites do conhecimento:

Quisemos, portanto, dizer: que toda nossa intuição não é senão a representação de fenômeno; que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal qual as intuímos, nem que as suas relações são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou também apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, em tal caso desapareceriam toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo espaço e tempo. Todas essas coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade da nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido. Não conhecemos senão o nosso modo de percebê-los (KANT, 1983, B59).

De acordo com Kant, portanto, é a própria faculdade cognitiva do sujeito, constituída pelas formas puras da sensibilidade, isto é, espaço e tempo, e pelas categorias do entendimento³, que barra qualquer tentativa de se alcançar qualquer conhecimento que queira ultrapassar o domínio da experiência. Nesse sentido é que Schopenhauer comenta que: “Ele

² Ao longo do artigo usaremos a abreviação *MVR* para referirmo-nos a esta obra, e *MVR II* para referirmo-nos ao volume II da mesma obra, aqui utilizado na sua tradução em inglês.

³ Para Kant todo nosso conhecimento possui duas fontes: a faculdade de receber representações e faculdade de conhecer um objeto por essas representações. Pela primeira o objeto nos é dado e pela segunda ele é pensado. Trata-se, portanto, de intuições (no primeiro caso) e de conceitos (no segundo). A primeira faculdade é examinada por Kant na Estética transcendental, já a segunda, na qual ele apresenta os conceitos puros do entendimento, ou categorias, constitui o assunto da Analítica transcendental. Estas duas fontes encerram os limites entre o que pode ser conhecido e o que pode ser apenas pensado.

[Kant] mostrou que as leis a regerem com inexorável necessidade na existência, isto é, na experiência em geral, não devem ser usadas na dedução e explanação da existência mesma” (SCOPENHAUER, 2005, p. 529), mas devem ser consideradas algo que tem sua origem no sujeito.

A distinção entre fenômeno e coisa-em-si, ainda que com algumas modificações em relação à filosofia de Kant, perpassará toda a filosofia de Schopenhauer. Ao enveredar por essas questões, ele se apropria da distinção feita por Kant e incorpora-a a sua própria filosofia. Tal apropriação, no entanto, é feita com significativas modificações, pois apesar de reconhecer que todo este mundo é fenômeno, Schopenhauer discorda de seu mestre no que tange aos papéis desempenhados pela faculdade da sensibilidade, do entendimento e pela razão na formação do conhecimento. Além disso, o procedimento empregado por Schopenhauer inverte o de Kant, quando ao invés de partir de conceitos em direção a intuições, parte das intuições em direção aos conceitos. Em suas palavras: “Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo reside no fato de ele partir do conhecimento mediato, refletido, enquanto eu, ao contrário, parto do conhecimento imediato, intuitivo” (IBIDEM, p. 567).

Apesar das significativas discordâncias com relação ao pensamento de Kant, Schopenhauer se mantém fiel ao que ele chama de “idealismo transcendental”⁴, isto é, à tese de que a existência objetiva das coisas está sempre condicionada pela consciência, e que, por conseguinte, o mundo objetivo só pode existir enquanto representação de um sujeito, o que faz da própria filosofia uma atividade essencialmente idealista. Assim:

A verdadeira filosofia deve a todo custo ser *idealista*; de fato, assim ela deve ser simplesmente para ser honesta. Pois não há nada mais certo do que o fato de que ninguém jamais saiu de si mesmo a fim de identificar-se imediatamente com alguma coisa diferente de si; antes, tudo aquilo que se tem como certo, como seguro, e, portanto, como imediatamente conhecido, reside dentro de sua consciência.⁵

⁴ Para Hannan, o idealismo de Schopenhauer soa controverso, pois quando o filósofo afirma que as forças básicas da natureza (gravitação, eletricidade, magnetismo, etc.) são objetivações da Vontade ele estaria admitindo que “o poder de agir é uma característica da coisa-em-si, de modo algum imposto sobre o mundo pela mente” (“the power to act is a feature of the thing-in-itself, not at all imposed on the world by the mind”). (HANNAN, p. 51), e que se o idealismo transcendental fosse verdadeiro “estariamos inaptos a conhecer o que quer que seja sobre a coisa-em-si” (“If transcendental idealism were true, we should be unable to know anything at all about the nature of the thing-in-itself”). (Ibidem, p.51).

⁵ Ibidem, *MVR II*, p. 4. (“Accordingly, true philosophy must at all costs be *idealistic*; indeed, it must be so merely to be honest. For nothing is more certain than that no one ever came out of himself in order to identify himself immediately with things different from him; but everything of which he has certain, sure, and hence immediate knowledge, lies within his consciousness”).

O idealismo defendido por Schopenhauer não apresenta os objetos do mundo como um efeito do sujeito, tampouco afirma uma precedência do objeto em relação ao sujeito, o que defende o realismo⁶. De acordo com o filósofo, não há entre sujeito e objeto uma relação de causa e efeito, antes, “sujeito e objeto já precedem como primeira condição a qualquer experiência” (IBIDEM, p. 54).

Sendo assim, o mundo em toda sua ordenação, com suas leis e características nos aparece como tal devido às formas que constituem o que chamamos de sujeito do conhecimento. “O que existe para o conhecimento, portanto, o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação” (IBIDEM, p. 13).

Uma vez que tudo o que existe, existe para um sujeito, esse sujeito torna-se o “sustentáculo do mundo”, e ao falarmos do mundo enquanto representação, falamos necessariamente destes dois elementos: sujeito e objeto. O conceito de representação (*Vorstellung*), portanto, conserva implicitamente as noções de sujeito e objeto, além das formas puras de espaço e tempo como condições da experiência.

A despeito disso, Schopenhauer opera um ajuste no que se refere à doutrina das categorias do entendimento apresentada por Kant em sua *Crítica da Razão pura* e conserva delas somente a de causalidade⁷. Isto porque o filósofo tem uma compreensão bastante diferente da de Kant no que se refere à função da faculdade de entendimento (*Verstand*). De acordo com Schopenhauer, após Kant ter considerado espaço e tempo isoladamente, afirmando que o conteúdo empírico da intuição, ou seja, o conteúdo que preenche o espaço e o tempo puros nos é dado, ele “salta” para a chamada “tábua dos juízos” onde estabelece os doze conceitos puros do entendimento. Com este salto ele passa a explicar toda a realidade com base naqueles conceitos, isto é, com base nas categorias. Além disso, Schopenhauer

⁶ O que Schopenhauer chama de realismo refere-se ao que, de modo geral, considera-se como Realismo empírico, o que sustenta a independência da existência das coisas e de suas qualidades em relação ao ato psíquico de conhecer. Janaway considera bastante problemáticas as críticas de Schopenhauer ao realismo. Pare ele, o idealismo de Schopenhauer só não constitui uma postura loucamente subjetivista (*crazily subjectivist*) em virtude de sua aceitação da existência da coisa-em-si. Entretanto, para ele, a tese de Schopenhauer sobre a relação entre os objetos empíricos e o nosso aparato sensorial tornar-se-ia “desastrosa sem a suposição de que as coisas em si mesmas causem um efeito sobre nossos órgãos” (JANAWAY, p.166). (“However, by losing the thing in itself in its role as cause of representation, Schopenhauer has great difficulty accounting for our perception of objects. His views about the construction of the empirical object on the occasion of our organs being affected are disastrous without the assumption that things in themselves cause the affection of our organs.”.)

⁷ Kant, no “Livro primeiro da analítica transcendental”, estabelece quatro grupos de categorias, cada um contendo três, perfazendo um total de doze categorias. Schopenhauer, no apêndice ao *Mundo como vontade e como representação*, intitulado “Crítica à filosofia kantiana”, afirma ser este conjunto de categorias fruto do apreço de Kant à simetria, o que se revelou desnecessário, pois unicamente a categoria da causalidade serve ao entendimento.

acusa Kant de jamais haver distinguido claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato:

Após ele levar em consideração o conhecimento intuitivo só na matemática, negligencia por completo o conhecimento intuitivo restante, no qual o mundo se coloca perante nós, e atém-se tão somente ao pensamento abstrato; o qual, entretanto, recebe toda a sua significação e valor primeiro do mundo intuitivo, infinitamente mais significativo mais universal, mais rico em conteúdo que a parte abstrata de nosso conhecimento (IBIDEM, p. 542).

Procedendo assim, Kant teria criado uma confusão entre a faculdade de entendimento e a razão. Tal confusão, no-lo diz Schopenhauer, explicar-se-ia também por Kant não haver investigado o que é em geral um conceito, o que o levou a falar de um “objeto da experiência”, que, segundo Schopenhauer, “não é a representação intuitiva, mas também não é o conceito abstrato, é diferente de ambos, e, no entanto, é os dois ao mesmo tempo, vale dizer, um completo disparate” (IBIDEM, p. 549).

A insistência de Schopenhauer em apontar as falhas da teoria kantiana indica-nos sua preferência pelo conhecimento intuitivo, isto é, aquele que pode ser imediatamente apreendido sem as voltas tortuosas da especulação. Kant trilha o caminho inverso, e é neste sentido que Schopenhauer aponta seu *próton pseudos* (erro fundamental):

Nosso conhecimento”, diz Kant, “possui duas fontes, a saber, receptividade das impressões e a espontaneidade dos conceitos: a primeira é a capacidade de receber representações, a segunda a capacidade de conhecer um objeto por meio destas representações: pela primeira um objeto nos é dado, pela segunda ele é pensado”. Isso é falso: pois, do contrário, a impressão – unicamente para a qual possuímos mera receptividade, que portanto, vem de fora, e só ela seria propriamente “dada” – seria já uma representação, sim, até mesmo um objeto. Mas a impressão não passa de uma mera sensação no órgão dos sentidos, e só pela aplicação do entendimento (isto é, da lei de causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo é que o nosso intelecto converte essa mera sensação em uma representação (IBIDEM, p. 551).

Note-se aqui que Schopenhauer aproxima a faculdade da sensibilidade da do entendimento, e de acordo com esta aproximação a intuição só se torna plenamente representação, “objeto-para-um-sujeito” (*Objekt-für-ein-Subjekt*), quando o entendimento atua sobre as impressões captadas, o que significa que as duas faculdades trabalham juntas. A lei de causalidade, única categoria mantida por Schopenhauer, é a responsável por organizar os dados captados pelo aparato sensorial. É a isto que Schopenhauer chama “representações intuitivas”.

Por outro lado, os conceitos constituem o domínio das representações abstratas. Não se trata mais da apreensão imediata de objetos perceptíveis aos sentidos, mas sim de abstrações formuladas pela razão a partir das representações intuitivas. Os conceitos, neste sentido, são representações de representações, pois “da mesma forma que o entendimento possui só uma função, o conhecimento imediato da relação de causa e efeito (...) também a razão possui apenas uma função, a formação de conceitos” (IBIDEM, p. 85).

Schopenhauer distingue, assim, as representações intuitivas das abstratas, isto é, dos conceitos. Fazendo isto, distingue também a função do entendimento e da razão, sendo a primeira a faculdade das representações intuitivas e a segunda a faculdade dos conceitos. A partir de então, Schopenhauer terá a preocupação de traçar sua filosofia por um caminho diferente do de Kant, pois não se guiará por conceitos, mas pelo conhecimento intuitivo, aquele que possui sua fonte no próprio mundo.

A Noção schopenhaueriana de Metafísica

Com efeito, tendo bem assimilado a crítica kantiana, Schopenhauer afasta-se, mais que o próprio Kant, de especulações que levem a uma realidade transcendente, o que torna crucial compreender sua filosofia como um pensamento que tende a se haurir não só da experiência externa⁸ como também de uma experiência interna. Neste sentido é que ele afirma: “pode-se também dizer que o ensinamento de Kant propicie a intelecção de que o princípio e o fim do mundo devem ser procurados não fora dele, mas dentro de nós mesmos” (IBIDEM, p. 530).

Mesmo tributando a Kant este ensinamento, Schopenhauer o acusa de não haver levado a fundo o exame crítico sobre a “coisa-em-si”, e de ter concluído apressadamente que o fenômeno deve ter um fundamento que não é ele mesmo fenômeno, e que, portanto, não pertence a nenhuma experiência possível (KANT, 1995, A23-24). Isto levou Kant a declarar a metafísica como uma tarefa completamente improfícua. Com efeito, nos *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência* Kant põe em completo descrédito o que até então havia sido feito no âmbito da metafísica:

⁸ Os “dados” não são representações, mas apenas impressões sobre os órgãos dos sentidos (sensações). Somente com a atuação do entendimento é que aquelas impressões convertem-se no mundo tal como ele nos aparece, o que leva Schopenhauer a afirmar que toda intuição é intelectual. Não obstante, a ideia de que a impressão vem “de fora”, ainda que já atue aqui a lei de causalidade, sugere que há algo externo ao sujeito (Cf. SCHOPENHAUER, *O livre arbítrio*, p. 161.). O “externo” pode ser entendido como aquilo que é percebido imediatamente como o “não-eu”, ainda que o mesmo só possa ser percebido por mim. Assim, o que é externo não deve ser entendido como algo independente do sujeito, o que seria uma tese realista, mas como uma projeção que a mente realiza a partir do que percebe como diferente de si.

Atrevo-me a predizer que o leitor destes *Prolegómenos*, capaz de pensamento pessoal, não só duvidará da ciência que possuía até agora, mas de todo se convencerá subsequentemente de que semelhante ciência não poderá existir sem que se cumpram as condições aqui expressas, das quais depende a sua possibilidade; e, visto que isso nunca se fez, não temos ainda nenhuma metafísica (IBIDEM, A6-7).

Para Schopenhauer, no entanto, aquela concepção de metafísica conserva o equívoco dos filósofos dogmáticos, pois parte dos seguintes pressupostos:

Metafísica é ciência daquilo que está para além da possibilidade de toda experiência; 2) Uma tal coisa jamais pode ser encontrada segundo princípios fundamentais eles mesmos primeiro hauridos da experiência (Prolegómenos, § I): só aquilo que sabemos antes, portanto independentemente de toda experiência, pode alcançar mais do que a experiência possível; 3) Em nossa razão podem ser encontrados efetivamente alguns princípios fundamentais desse tipo (SCHOPENHAUER 2005, pp. 536-537).

Kant divergiria dos filósofos dogmáticos unicamente no que se refere à natureza daqueles princípios fundamentais, ao afirmar que eles não são verdades eternas (*aeternae veritates*), mas apenas formas de nosso intelecto. No entanto, ele conserva a afirmação de que a metafísica jamais pode ser haurida da experiência, e para fundamentar tal afirmação “nada é invocado senão o argumento etimológico da palavra metafísica” (IBIDEM, p. 537).

Schopenhauer defende, ao contrário de Kant, que uma investigação consistente da coisa-em-si não pode se basear naquela concepção de metafísica:

Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna (IBIDEM, p. 538).

Na filosofia schopenhaueriana é a justa conexão entre experiência externa e interna que torna possível a correta compreensão do problema com o qual a metafísica desde sempre havia se debatido, qual seja, o problema da coisa-em-si. Além disso, ao que parece, é a experiência em suas duas dimensões (externa e interna) que articula os dois lados do mundo, isto é, o mundo enquanto representação e enquanto Vontade, como veremos adiante.

Quanto à noção de experiência, são as representações intuitivas que compõem o que Schopenhauer entende por “experiência externa”. Ou seja, todo o mundo visível, apreendido pelos sentidos e ordenado pelo entendimento, em suma, o mundo como representação é que constitui a experiência externa. O espaço e o tempo puros, juntamente com a lei de causalidade são as condições de possibilidade desta experiência. Assim é que de acordo com o filósofo, só somos capazes de perceber a permanência dos objetos no mundo ao contrastá-los com a mudança de outros objetos coexistentes, o que significa depender do tempo enquanto intuição pura. Por outro lado, a percepção da coexistência de objetos exige a intuição do espaço, e o que liga estas duas intuições é a lei de causalidade, também inerente ao entendimento.

Interessante marcar as observações de Schopenhauer a respeito do papel dos sentidos e do cérebro na “composição” do mundo tal como este nos aparece enquanto representação intuitiva. Ele afirma serem os sentidos simplesmente as saídas do cérebro, por meio dos quais este recebe, em forma de sensação, o material de fora.⁹ Assim, à idealidade transcendental das formas puras da sensibilidade e da lei de causalidade, juntam-se as impressões captadas pelos sentidos para compor a experiência externa, que é, portanto, empiricamente condicionada pelo cérebro.

Todo o vasto campo da experiência externa, do mundo enquanto representação intuível, é regido pela lei de causalidade, pois sendo o entendimento o correlato subjetivo da matéria¹⁰, a “primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo. Este é, de fato, conhecimento da causa a partir do efeito” (IBIDEM, p. 53). Tal conhecimento figura como uma das aplicações do princípio de razão suficiente¹¹, princípio que, de acordo com Schopenhauer, exprime uma regra *a priori* que fundamenta todo o nosso conhecimento. Este princípio consiste na ideia de que “nada é sem uma razão que faça com que algo seja ao invés de não ser”.¹² É este princípio que nos autoriza

⁹ Ibidem, *MVR II*, p. 26. [“The senses are merely the brain’s outlets through which it receives material from outside (in the form of sensation)”.]

¹⁰ Para Schopenhauer a essência da matéria é mudança, transformação, o que corresponde subjetivamente à lei de causalidade inerente à nossa faculdade de entendimento. A concepção schopenhaueriana de matéria apresenta um singular cruzamento de materialismo e idealismo, pois como afirma Brandão: “é preciso não perder de vista que, se a *lectio purissima* sobre a matéria ensina a imaterialidade da matéria, que ela é um substrato lógico, meramente acrescentado pelo pensamento como o permanente dos fenômenos, há em contrapartida passagens em que ela parece, de fato, concreta” (BRANDÃO, p. 330.). Por isso, na obra de Schopenhauer a noção de matéria aparece ora como *Materie* (como substrato formal, como condição permanente, que permeia todos os fenômenos) e como *Stoff* (dados intuídos, matéria concreta).

¹¹ Cf. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 553. (verbete Fundamento).

¹² Ibidem, *De la quadruple Racine du principe de raison suffisante*, p. 25. (Rien n’est sans une raison qui fait que cela soit plutôt que cela ne soit pas).

a formular um “por que” para tudo que se apresenta diante de nossa percepção. Por se tratar de um aspecto importante de sua filosofia, passemos a uma breve elucidação deste princípio.

Em sua tese de doutorado, *Da raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer empreende um rigoroso estudo daquele princípio. Reconhecendo-o como princípio cardinal de toda ciência, analisa seu uso pelos filósofos que o antecederam e indica a má aplicação do princípio, resultado da falta de especificação de seus diferentes significados. Schopenhauer então levanta a tese de que o princípio de razão suficiente possui quatro raízes, sendo que cada uma se direciona a uma classe de objetos do mundo.

A primeira classe de objetos é justamente a das representações intuitivas, o mundo empírico, onde o princípio de razão se apresenta como lei de causalidade (causa e efeito). A segunda é a classe das representações abstratas, ou seja, os conceitos, onde o princípio é aplicado como “princípio de razão do conhecer”. A terceira aplicação se volta às intuições puras e aos objetos matemáticos, em suma, à geometria e à aritmética, com suas relações todas baseadas no espaço e no tempo, respectivamente. Aqui o princípio é denominado como princípio de razão do ser.

A quarta raiz do princípio de razão suficiente, a raiz do agir, refere-se ao sujeito da volição e o princípio se aplica como “lei de motivação”. O sujeito da volição nada mais é que a vontade que habita em um indivíduo e sobre a qual um motivo agirá produzindo uma ação no mundo. Como nos explica o filósofo:

Cada vez que nós percebemos uma decisão, tanto no que se refere aos outros como para nós, nós nos julgamos autorizados a exigir um porque, o que significa que admitimos como necessário que haja algo de precedente, que tenha feito nascer esta decisão, e que nós chamamos razão, ou mais precisamente, o motivo da ação que se segue (IBIDEM, p. 196).

O princípio de razão do agir, ou lei de motivação, guarda uma característica bastante especial, pois revela o que Schopenhauer entende por experiência interna. Segundo ele, quando afirmamos “eu quero” afirmamos uma proposição sintética, “precisamente: dada *a posteriori* pela experiência, aqui a experiência interna (isto é, somente no tempo)” (IBIDEM, pp. 194-195). Adiante veremos como essa experiência interna se constituirá como pilar fundamental da metafísica de Schopenhauer. Por ora, consideremos apenas como a tese sobre o princípio de razão se aplica ao domínio das representações.

Com efeito, a tese defendida por Schopenhauer é a de que a forma do princípio de razão é determinada de modo *a priori* pelo nosso entendimento, e uma vez que este tem como

correlato necessário a matéria, não é possível que o mundo nos apareça senão como submetido à uma ordem causal:

Todas as nossas representações são objetos para um sujeito, e todos os objetos para um sujeito são representações. Mas ocorre que todas as nossas representações estão vinculadas a uma regra cuja forma é determinável *a priori*, ligadas de tal forma que nada subsiste por si, nada é independente, nada que seja isolado e separado pode ser objeto para nós. É esta ligação que exprime, de forma geral, o princípio de razão suficiente (IBIDEM, p. 51).

Seja qual for a figura do princípio de razão, sua forma essencial é apresentar-se como um tipo de causalidade. Todo o mundo como representação aparece-nos deste modo. Sendo assim, o mundo da representação pode ser apresentado como uma interminável cadeia de causas e efeitos, estando, por conseguinte, terminantemente submetido a uma ordem de necessidade, o que está diretamente ligado ao fato de o princípio de razão suficiente ser dado de forma *a priori* em nosso intelecto. Ele é, portanto, o suporte de toda necessidade:

Existe, pois, uma quádrupla necessidade, correspondente às quatro formas do princípio de razão: 1º) a necessidade lógica, em virtude do princípio do conhecer, que faz com que, admitidas as premissas, não se possa recusar a conclusão; 2º) a necessidade física, correspondente à lei de causalidade, e em virtude da qual uma vez apresentada a causa o efeito não pode faltar; 3º) a necessidade matemática, correspondente ao princípio de razão do ser, e em virtude da qual qualquer informação enunciada por um teorema geométrico verdadeiro é tal como ele se expõe e todo cálculo exato é irrefutável; 4º) a necessidade moral, em virtude da qual todo homem, todo animal, quando o motivo se apresenta, é forçado a executar a ação que, unicamente, convém ao seu caráter inato e imutável (IBIDEM, p. 208).

Sendo o mundo completamente condicionado pela causalidade e regido pela necessidade, todo e qualquer evento que nele ocorrer terá sua explicação em um outro evento que o antecedeu e em relação ao qual apresenta-se como consequência necessária. É o que afirma Schopenhauer ao comentar sobre as categorias de modalidade:

Na natureza, como representação intuitiva, tudo o que acontece é necessário, pois procede de uma causa. Se, contudo, observamos este acontecimento singular em sua relação a todo o resto que não é sua causa, reconhecemo-lo como contingente: isto, entretanto, já é uma reflexão abstrata. Se, ainda abstrairmos de um objeto da natureza sua relação causal com tudo o mais portanto sua necessidade e sua contingência, então tal conhecimento compreende o conceito de real (...) Ora, como na natureza tudo procede de uma causa, todo real é também necessário (IBIDEM, p. 580).

Toda a revisão crítica que Schopenhauer faz da filosofia kantiana leva-o a comungar com a tese de que o mundo é representação de um sujeito, e que o mesmo mundo é regido pela lei de causalidade, portanto, pela necessidade. Isto o levará a enfrentar, assim como Kant o fez, o problema surgido da contradição entre necessidade e liberdade. Tal problema surge da (aparente) incompatibilidade entre a necessidade que rege os eventos do mundo, nos quais se incluem as ações humanas, e a ideia de liberdade.

A Antinomia Entre Liberdade E Necessidade

Na *Crítica da razão pura* este problema se apresenta na terceira antinomia da razão, na qual Kant expõe uma tese e uma antítese. Como tese Kant expõe a ideia de que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em conjunto” (KANT, 1983, B472), sendo, pois, necessário admitir uma causalidade “a partir da liberdade” (IBIDEM, B560). A prova desta tese sustenta-se na clássica concepção de que é necessário um primeiro início da série de fenômenos, e que este início só pode ser concebido como algo independente e espontâneo. Em suma, tal prova nos remete à ideia, ainda que não explícita, de um primeiro motor.

A antítese, por sua vez, afirma que “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (IBIDEM, B473), sendo a suposta liberdade transcendental nada mais que um “vazio ente do pensamento”. No fim das contas, a ilusão da liberdade serviria apenas para tranquilizar o entendimento, mas entraria em contradição com a cadeia de causas, segundo a qual unicamente a experiência de mundo é possível ao sujeito.

Na terceira parte da seção nona da antinomia da razão pura, intitulada “Solução das ideias cosmológicas da totalidade da derivação dos eventos cósmicos a partir de suas causas”, Kant trabalha de modo detalhado a contradição aparente entre a liberdade e a causalidade da natureza, e a conclusão a que ele chega é a de que a causalidade do mundo empírico não entra em conflito com a liberdade, entendida esta como uma ideia transcendental.

Kant entende por liberdade a “faculdade de iniciar *espontaneamente* um estado” (IBIDEM, B561), o que faz da ideia de liberdade uma ideia transcendental pura, já que na experiência nada se pode observar com tal propriedade. Todo e qualquer estado que observamos decorre necessariamente de um estado anterior que lhe serve de causa. Kant retira então a liberdade do plano fenomênico e transfere-a para o plano da coisa-em-si, entendendo-a como algo que não se submete ao condicionamento do mundo empírico. Em suas palavras:

Com efeito, se os fenômenos são coisas em si mesmas, então não é possível salvar a liberdade. Neste caso, a natureza é a causa completa e suficientemente determinante em si de todo evento; a condição deste último está sempre contida somente na série dos fenômenos que, juntamente com seu efeito, são necessários de acordo com a lei natural. Ao contrário, se os fenômenos por nada mais são tomados do que por aquilo que de fato são, ou seja, por meras representações interconectadas segundo leis empíricas e não por coisas em si, então eles mesmos tem que ter fundamentos que não são fenômenos. No que tange à sua causalidade, no entanto, uma tal causa inteligível não é determinada por fenômenos (...) Ela está, pois, juntamente com a sua causalidade, fora da série, ao passo que os seus efeitos são encontrados na série das condições empíricas (IBIDEM, B564-565).

Kant estabelece aqui uma distinção que será retomada por Schopenhauer posteriormente, a saber: a distinção entre caráter empírico e caráter inteligível dos objetos, sendo “inteligível” “aquilo que num objeto dos sentidos não é propriamente fenômeno” (IBIDEM, B566), ou seja, o caráter inteligível seria aquela “causa” que não pertence à causalidade natural, não estando, assim, submetida às condições da experiência. Kant considera, portanto, os objetos em dois planos distintos que se complementam: o plano da causalidade natural, cujas causas se referem à ordem empírica, que determina o mundo da experiência; e o plano da coisa-em-si, ao qual se refere o caráter inteligível e a causalidade a partir da liberdade.

Schopenhauer reconhece que é neste ponto que a filosofia de Kant toca a sua, pois é nele que Kant aponta de modo mais preciso o que deve ser considerado, ou ao menos o que podemos supor, como sendo a coisa-em-si. Schopenhauer, entretanto, discordará radicalmente de seu mestre no que tange à fundamentação desta doutrina, pois enquanto Kant alça a razão ao posto de “incondicionado”, indicando-a como algo que está além da ordem dos fenômenos, Schopenhauer indicará a Vontade como a coisa-em-si e unicamente a ela atribuirá a característica da liberdade. O ponto central da diferença entre Kant e Schopenhauer no que tange ao caráter inteligível é que o último “recusa a dedução do caráter inteligível como fundamento do sensível através da utilização da categoria de causalidade além de todo fenômeno” (CACCIOLA, 1994, p.103), pois Kant entende o caráter inteligível como uma causa que não é fenômeno, muito embora reconheça que a categoria de causalidade (donde extraímos o conceito de “causa”) só possa ser aplicada aos fenômenos.

De fato, Kant assume que o fundamento último dos fenômenos, não pode ele mesmo ser um fenômeno, já que estaria necessariamente fora das condições da sensibilidade e da cadeia de causas naturais, não sendo, pois, algo determinado, mas sim livre. Para encontrar

este fundamento que se situa fora do mundo fenomênico, Kant recorre a uma faculdade exclusiva do homem. Afirma assim que:

Exclusivamente o homem, que de outra maneira conhece toda a natureza somente através dos sentidos, se conhece a si mesmo também mediante uma pura apercepção, e isto em ações e determinações internas que ele de modo algum pode contar como impressões dos sentidos (KANT, 1983, B574).

Deste modo, o homem não se resume somente a um dado empírico, mas a ele compete também uma dimensão inteligível. De acordo com Kant, esta parte inteligível do homem se manifesta na razão (considerando aqui o que Kant entende por razão prática), e unicamente através dela se torna possível a liberdade, pois uma vez que a razão não é um fenômeno, ela não está submetida às condições de sensibilidade, permanecendo assim imune àquela sucessão temporal observável no mundo dos fenômenos. Assim, a razão seria a sede de uma causalidade diferente daquela do mundo natural; uma causalidade segundo a liberdade, que se constituiria como condição das ações do arbítrio humano. Para Kant, “cada ação consiste no efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, a qual, portanto, age de um modo livre sem estar dinamicamente determinada, na cadeia das causas naturais” (IBIDEM, B581).

Kant afirma, ainda, que são os imperativos da razão que nos mostram como esta age de modo livre, iniciando espontaneamente uma ordem de causalidade que em tudo se diferencia do mundo natural. Segundo ele, o fundamento de uma ação natural é sempre um fenômeno, por outro lado, “o *dever* [a ação por dever] expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre alhures com toda a natureza” (IBIDEM, B575), pois a ação por dever¹³ tem como fundamento não um fenômeno, mas um conceito. A solução dada por Kant à antinomia necessidade – liberdade será sistematicamente criticada por Schopenhauer.

A faculdade da razão, de acordo com Schopenhauer, nada mais é do que a faculdade que o homem possui de elaborar conceitos a partir das representações intuitivas, sendo assim os conceitos representações de segunda ordem. De modo algum a razão constitui uma causa inteligível, muito menos podemos sustentar semelhante tese com base na lei de causalidade, que é o que Kant faz ao afirmar que a razão causa, ainda que inteligivelmente, as ações do arbítrio humano. Schopenhauer assim se posiciona a este respeito:

¹³ De acordo com Kant, “embora muitas das coisas que o *dever* ordena possam acontecer *em conformidade* com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente *por dever* e que tenham portanto valor moral.” (KANT, p. 119.). Sendo assim, somente a ação por dever possui valor moral, pois a ação conforme o dever possui uma relação meramente acidental com o mesmo.

Pois, com certeza, aplicamos completamente *a priori* a lei de causalidade, antes de qualquer experiência, às mudanças sentidas em nossos órgãos sensórios. Mas exatamente por isso tal lei é de origem subjetiva, igual a essas sensações mesmas e, por conseguinte, não conduz à coisa-em-si. A verdade é que, pelo caminho da representação, jamais se pode ir além da representação. Esta é um todo fechado e não tem, em seus próprios recursos, um fio condutor para a essência da coisa-em-si, *toto genere*, diferente dela (SCHOPENHAUER, 2005, p. 625).

Para Schopenhauer, a coisa-em-si deve ser procurada em nós mesmos, mas não na razão. Em vez disso, ele a encontrará tendo como referência o corpo, pois é na experiência imediata do próprio corpo que reconhecemos intuitivamente algo que não é mais representação. Apesar de ser um objeto entre outros, no corpo manifesta-se a vontade, algo que escapa às formas do mundo fenomênico, pois o mesmo nos é dado de duas maneiras distintas: como representação do entendimento, e como “aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra vontade” (IBIDEM, p. 157).

No plano da causalidade natural todos os objetos do mundo encontram-se circunscritos aos limites da representação. No entanto, em um desses objetos Schopenhauer identifica algo que escapa por completo aos limites da representação, não por qualquer tipo de transcendência, mas por manifestar organicamente uma característica de todo diferente dos demais objetos. Trata-se justamente do corpo, que é chamado por Schopenhauer de “objeto imediato” (IBIDEM, p.157), pois diferente dos demais objetos ele nos é conhecido imediatamente, constituindo-se como o próprio ponto de partida para toda a intuição do mundo.

Vemos, assim, que a solução dada por Schopenhauer à antinomia necessidade – liberdade deve ser compreendida com base em sua metafísica da vontade, uma metafísica imanente, que encontra a essência do mundo não em um “além da experiência”, como queriam os metafísicos dogmáticos, mas numa experiência interna e imediata, dada no próprio corpo e livre dos recursos especulativos da filosofia kantiana. A metafísica da Vontade mostra que, enquanto o mundo como representação se apresenta dentro de uma ordem causal, a Vontade, enquanto coisa-em-si, age de modo absolutamente livre, uma vez que existe sem um fundamento que a anteceda.

Considerações finais

Se por um lado todo indivíduo pode tomar-se a si como sujeito do conhecimento, pode perfeitamente também reconhecer-se como um corpo que quer, ou seja, um corpo no qual habita uma vontade. O indivíduo, assim, se enraíza no mundo e tem sempre como experiência primeira a experiência do próprio corpo, sendo esta, pois, o ponto de partida para o mundo como representação. O corpo, neste sentido, é o estreito limite entre o mundo enquanto representação e aquilo que não é mais representação, mas a própria coisa-em-si: a Vontade. Prova disso é que entre qualquer ato volitivo e a atividade do corpo não podemos entrever o mesmo nexos causal que se observa nos demais fenômenos. Decerto o movimento do corpo chega à nossa intuição empírica, isto é, à nossa faculdade de representação. Todavia, ele é ao mesmo tempo sentido de modo imediato em nosso corpo como um ato da vontade. Neste sentido é que Schopenhauer afirma:

Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos 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 (IBIDEM, p. 157).

Mesmo se assumirmos que a vontade¹⁴ provoca as ações, este conhecimento só chega posteriormente à nossa inteligência, pois no ato corporal em si, pulso (da vontade) e ação (do corpo) são uma única e mesma coisa, e não podem ser distinguíveis como são distinguíveis, por exemplo, o riscar do palito de fósforo e a combustão.

O reconhecimento de algo que não é representação por meio daquilo que, por um lado, é representação, ou seja, a manifestação da vontade através do corpo, leva Schopenhauer a denominar o corpo tanto de “objeto imediato”, do ponto de vista da representação, como de “objetividade da vontade”¹⁵, do ponto de vista da coisa-em-si. “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” (IBIDEM, p.157). É a partir do reconhecimento imediato da vontade no corpo que Schopenhauer formula sua metafísica imanente; uma

¹⁴ A vontade (com “v” minúsculo) indica a atuação individual, particularizada, da Vontade (com “V” maiúsculo), que Schopenhauer considera como a coisa-em-si, essência de todo o mundo.

¹⁵ Schopenhauer cria um neologismo “objetividade” (Objektivität) para enfatizar o caráter de imediatez do ato da vontade, que é anterior aos fenômenos comuns dados no entendimento.

metafísica que, ao invés de descartar a experiência, considera a experiência do próprio corpo como a mais sólida e imediata, interpretando o corpo como a única via de acesso a um aspecto do mundo que escapa à mera representação cognitiva.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BRANDÃO, E. *A Concepção de Matéria na Obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CACCIOLA, M. L. M. e O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

HANNAN, B. *The Riddle of the World: a reconsideration of Schopenhauer's philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009.

JANAWAY, C. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. New York: Oxford University Press, 1999.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

SCHOPENHAUER, A. *Contestação ao livre Arbítrio*. Porto/Portugal: Rés-Editora, 2002.

_____. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Présentation, traduction et notes par François-Xavier Chenet. 2 ed. Paris: Vrin, 2008.

_____. *O Livre Arbítrio*. In:- Os Grandes Clássicos da Literatura vol. III. São Paulo: Novo Horizonte, 1982.

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

_____. *The World as Will and Representation vol. II*. Trans. By E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, Inc. 1966.