



Filosofia transcendental e metafísica da vontade: a crítica de Schopenhauer ao conceito kantiano de metafísica

*Transcendental philosophy and metaphysics of the will:
Schopenhauer's critique of the Kantian concept of metaphysics*

Flamarion Caldeira Ramos*

Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, SP, Brasil

Resumo

A metafísica da vontade de Schopenhauer estrutura-se a partir de uma recepção crítica da filosofia transcendental kantiana. Para desenvolver sua própria concepção de metafísica, o filósofo parte da crítica de Kant à metafísica dogmática, por um lado, e por outro, afirma seu afastamento em relação à concepção kantiana de metafísica. No presente texto procuraremos apresentar o projeto de fundação de uma metafísica imanente por Schopenhauer, no qual o autor afirma tanto a sua dívida em relação a Kant quanto sua distância em relação ao projeto sistemático do idealismo alemão.

Palavras-chave: Metafísica. Crítica. Vontade. Razão. Sistema.

*FCR: Doutor em Filosofia, e-mail: flamarioncr@yahoo.com.br

Abstract

The Schopenhauer's metaphysics of will is structured from a critical reception of the Kantian transcendental philosophy. To develop his own conception of metaphysics, the philosopher starts from Kant's critique of dogmatic metaphysics, on the one hand, and on the other, affirms his departure from the Kantian conception of metaphysics. In this paper we shall try to present the project of founding an immanent metaphysics by Schopenhauer, in which the author affirms both his debt to Kant and his distance from the systematic project of German idealism.

Keywords: *Metaphysics. Critique. Will. Reason. System.*

Um dos pontos principais que justificariam a afirmação de Schopenhauer de que sua própria filosofia é a mais consequente continuação da filosofia de Kant é sua adesão integral ao juízo kantiano sobre a metafísica dogmática, tal como sistematizada por Wolff. Schopenhauer valoriza especialmente a destruição oferecida pela crítica kantiana da assim chamada “metafísica especial”, aquela que tinha como partes integrantes a psicologia racional, a cosmologia racional e a teologia racional. Se tais “pseudociências” são desveladas como tais na “dialética transcendental”, por outro lado, a outra parte da metafísica, conhecida como “metafísica geral” ou “ontologia” é inteiramente reformulada por Kant na “analítica transcendental”. Esse último ponto já apareceria como um ponto de discordância, já que Schopenhauer aceita pouca coisa da “analítica transcendental” e sua *teoria da faculdade de representar em geral* parece se basear muito mais na “estética transcendental”. Para além disso, porém, um ponto anterior a esse parece nortear a crítica que Schopenhauer faz ao *conceito kantiano de metafísica*: a compreensão da *filosofia* como tal, de sua tarefa e de seus objetivos, parece não ser a mesma nos dois autores. É isso que motivará Schopenhauer a recuperar um conceito diferente de metafísica que não terá como modelo a metafísica dogmática, mas um modelo na verdade bem diferente que ele próprio tentará fundar.

Bem, não teremos espaço aqui para abordar em toda sua completude o conceito kantiano de metafísica. A questão é muito complexa e controversa, pois se trataria de saber até que ponto a filosofia de Kant pode

ser considerada “metafísica” ou se, a partir dela, ficaria demonstrada a impossibilidade da metafísica e, por isso, seu fim. Vamos nos ater, portanto, apenas às linhas gerais do problema e entender como Schopenhauer compreende a questão a ponto de oferecer uma alternativa a ela.

No prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant menciona uma espécie de conhecimento que a razão não pode ignorar, mas que transcende os seus poderes e a lançam na perplexidade das trevas e das contradições. Ora, esse conhecimento é a metafísica, uma coisa necessária como “disposição natural” do homem, mas considerada inválida pelo tribunal crítico da razão. As três críticas terão, assim, a tarefa de redefinir um lugar para os temas que a metafísica não era capaz de abordar com todo rigor. Kant desenvolve esse tema ao final da primeira *Crítica*, no capítulo da “metodologia” intitulado “Arquitetônica da razão pura”. Lá a filosofia é definida por um lado como *propedêutica*, isto é, como a “crítica da faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento *a priori* puro” e, por outro, enquanto metafísica, como “o conhecimento filosófico derivado da razão pura em encadeamento sistemático” (KANT, 1994, p. 662/ A 841/ B 869). Esse conhecimento filosófico puro se refere tanto aos primeiros princípios da ciência natural, de um ponto de vista teórico, quanto aos primeiros princípios da moral, de um ponto de vista *prático*. Por isso temos em Kant, ao menos, uma propedêutica tanto para a “metafísica da natureza”, quanto para uma “metafísica dos costumes”. E parece ser exatamente nessa reflexão que consistiria a tarefa da filosofia, isto é, na reflexão sobre a extensão e a validade dos conceitos puros da razão. Se é assim, então a definição que Kant oferece de metafísica em geral nos *Prolegômenos*¹ parece se aplicar não só à metafísica que ele criticará, mas também à metafísica reformulada, à metafísica futura que poderá então apresentar-se como ciência, tal como ele apresenta. O que Kant oferece, então, é uma reflexão prévia à metafísica que toma o lugar da mesma.

A concepção kantiana de que a fonte de conhecimento metafísico não pode ser a experiência, e de que ela, portanto não passa de

¹ “No tocante às fontes do conhecimento metafísico, elas não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas. Os seus princípios (a que pertencem não só os seus axiomas, mas também os seus conceitos fundamentais) nunca devem pois ser tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento não físico, mas metafísico, isto é, que vai além da experiência. Portanto, não lhe serve de fundamento nem a experiência externa, que é a fonte da física propriamente dita, nem a experiência interna, que constitui o fundamento da psicologia empírica. É, por conseguinte, conhecimento *a priori* ou de entendimento puro e de razão pura”. (KANT, 1987, p. 23-24/ A 24).

uma ciência baseada em meros conceitos é o ponto central da crítica de Schopenhauer. Com efeito, embora a partir dessa definição tenha sido possível para Kant desvelar as falácias da metafísica dogmática, ela também seria responsável pela impossibilidade da metafísica em geral, pelo menos do tipo de metafísica especulativa que Schopenhauer tentará fundar enquanto metafísica imanente da vontade.

Se passarmos agora a refletir sobre a filosofia de Schopenhauer saltará a nossos olhos a diferença entre suas pretensões e aquela de seu mestre Kant. Pois se Kant se perguntava como era possível a experiência e quais conhecimentos são possíveis e justificáveis a partir dela, Schopenhauer terá como tarefa a questão bem diferente da *interpretação do sentido* da experiência, isto é, como ele mesmo diz, aquilo que se esconde por trás dela e não se mostra ao entendimento comum, aquilo que constitui seu mistério que a filosofia tentará desvendar. Para isso, não bastará à filosofia apenas a reflexão sobre os conceitos puros da razão, mas bem pelo contrário, uma reflexão sobre *o conteúdo mesmo da experiência*, o seu “caráter empírico”, por assim dizer.

Embora a filosofia de Schopenhauer possa ser vista como uma crítica da metafísica tradicional, por negar a possibilidade de hipóstatas transcendententes e se basear numa rígida teoria do conhecimento, ele não chega a negar a possibilidade de um conhecimento que dê conta do *todo* da experiência. A filosofia tem como seu objeto a experiência, mas não essa ou aquela experiência particular, e sim a “experiência em geral”, sua possibilidade, seu domínio, seu conteúdo essencial, seus elementos externos e internos, sua forma e matéria. Por essa razão, Schopenhauer irá criticar Kant por sua definição de metafísica como ciência de meros conceitos.

Mas não parece totalmente errôneo que nós, para decifrar a experiência, isto é, o único mundo que nos é presente, devemos abstrair-lo inteiramente, ignorarmos seu conteúdo e tomarmos meramente as formas vazias *a priori* como sua matéria e ponto de partida? Não é mais apropriado que a ciência da experiência em geral e como tal, também crie a partir da experiência? Seu problema mesmo é dado empiricamente; por que não deve a solução partir da própria experiência? Não parece absurdo que aquele que deva falar sobre a natureza das coisas, não

considere as próprias coisas, mas se apegue a certos conceitos abstratos? (SCHOPENHAUER, 1972, v. III, p. 201)².

A crítica de Schopenhauer a Kant visa assim construir um novo conceito de metafísica, pois se para Kant a finitude da razão impedia que o conhecimento especulativo fosse além de uma fé racional, para Schopenhauer a limitação do saber teórico deve dar lugar a um tipo de experiência capaz de ir além das meras formas da intuição. Essa experiência será localizada no próprio corpo, como chave ao em si do mundo, quando se faz a analogia entre a vontade humana e todos os objetos do mundo. Nesse sentido o filósofo compreende sua filosofia como *metafísica imanente*, pois parte de uma experiência dada na consciência de si que é estendida à totalidade da experiência.

É a partir desse projeto de uma metafísica imanente que Schopenhauer irá criticar a filosofia de Kant como um todo. Primeiro o filósofo critica a dedução das categorias a partir da tábua dos juízos na “Lógica Transcendental” e, daí, decorrem suas reservas quanto ao predomínio do abstrato sobre o intuitivo, ao caráter sistemático da filosofia de Kant, e à concepção racional da moral kantiana (cf. CACCIOLA, 2004, p. 169). Para Schopenhauer o fato de Kant fazer derivar das formas do juízo a condição do conhecimento dos objetos, teria sido responsável pelo privilégio que recebe o *pensar* em detrimento do *intuir*. Por isso o filósofo irá negar toda a tábua de categorias de Kant, deixando somente a causalidade como forma da intuição empírica, intuição não meramente sensível, mas intelectual, já que é inseparável do entendimento que remete o efeito a uma causa. Para Schopenhauer, as intuições empíricas possuem as formas do tempo, do espaço e da causalidade e, embora intelectuais, elas não são abstratas. Portanto, o domínio do intuitivo teria primazia em relação ao abstrato, que é sempre derivado do primeiro. Se

² “Uma definição de filosofia incomum e indigna, mas que até mesmo Kant oferece, é aquela segundo a qual ela seria uma ciência de meros conceitos. Toda a propriedade dos conceitos não consiste em nada senão naquilo que se depositou neles após ter sido solicitado e retirado do conhecimento intuitivo, essa fonte efetiva e inesgotável de toda compreensão. Por isso uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos; pelo contrário, ela deve ser fundada na observação e experiência, tanto a interna quanto a externa. Também não é por meio de meras combinações de conceitos – como fazem tão frequentemente especialmente os sofistas de nosso tempo, Fichte e Schelling, de modo ainda mais repulsivo Hegel e também Schleiermacher na moral – que algo correto na filosofia será realizado” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 35).

por um lado Schopenhauer nega que o conhecimento sensível seja meramente cego e sem conceito, pois ele já conteria a forma da experiência, por outro, não haveria conceitos sem sua referência ao empírico,

pois, são justamente os conceitos que adquirem todo significado, todo conteúdo, unicamente por sua referência às representações intuitivas, dos quais foram abstraídos, extraídos, quer dizer formados por abstração de todo inessencial. Portanto, se deles é retirada a base da intuição, são vazios e nulos. As intuições, ao contrário, têm significado imediato e bastante grande (nelas objetiva-se a coisa em si): elas representam-se a si mesmas, enunciam-se por si mesmas, não tem um conteúdo meramente emprestado como os conceitos (SCHOPENHAUER, 1980, p. 132-3)³.

Schopenhauer não diz que a filosofia prescinde completamente de conceitos abstratos. Pelo contrário, essa é sua *matéria*, embora não sua fonte, pois ela é não uma ciência *a partir* de conceitos, mas *em* conceitos⁴. O mérito de Kant consistiria em ter reconhecido que os conceitos mais abstratos (considerados pela tradição e também por Kant como *categorias*) só permitem um uso na experiência e não na metafísica, isto é, só permitem ligar um fato ao outro (como a causalidade, única categoria aceita por Schopenhauer), não os utilizar para além dos fenômenos. É certo, também, que existem intuições puras (como o tempo e o espaço), e até mesmo um conhecimento *a priori*, que diz respeito apenas à parte formal da experiência. Mas apenas essa parte formal não esgota a experiência; assim, a metafísica, enquanto ciência da experiência em geral, deve basear-se não apenas em conceitos puros *a priori*, ou na parte formal do conhecimento, mas deve ter uma origem empírica, nos fatos da consciência externa e interna: A metafísica não

³ Para um comentário e uma crítica da *interpretação* que Schopenhauer faz da filosofia de Kant e da chamada “revolução copernicana”, ver Martin Booms (2003, p. 65-126).

⁴ “Conceitos universais devem ser de fato o estofa *em* que a filosofia deposita e conserva o seu conhecimento; contudo, não devem ser a fonte *a partir* da qual ela o haure: é o *terminus ad quem*, e não *a quo*. A filosofia não é, como Kant a define, uma ciência *a partir* de conceitos, mas ciência *em* conceitos” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 49-50). Vale a pena para essa passagem reproduzir o original alemão: „Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff seyn, in welchen die Philosophie ihre Erkenntniß absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der sie solche schöpft: der *terminus ad quem*, nicht *a quo*. Sie ist nicht, wie Kant sie definirt, eine Wissenschaft *aus* Begriffen, sondern *in* Begriffen” (SCHOPENHAUER, 1972, v. III. p. 48).

é apenas dedução das categorias do entendimento, mas decifração da experiência dada. E tal experiência, ainda que tenha no tempo, no espaço e na causalidade suas formas puras, não se esgota aí. Dessa forma, na impossibilidade que a filosofia encontra em se deter em meras determinações abstratas de pensamento, Schopenhauer irá sublinhar, especialmente contra Hegel, que a filosofia deve “assim como a arte e a poesia, ter sua fonte na apreensão intuitiva do mundo: também não se deve proceder nela com tanto sangue frio, embora a cabeça tenha de ficar em cima, de tal modo que no final o homem todo não agisse com o coração e a cabeça, ficando inteiramente abalado. Filosofia não é nenhum exemplo de álgebra” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 35-6).

A reflexão filosófica de Schopenhauer é caracterizada por uma ambiguidade fundamental entre uma abordagem que poderia ser, de maneira bem imprecisa, caracterizada como empirista, materialista, fisiologista ou naturalista, por um lado, e por outro, como idealista e especulativa. A definição da tarefa da filosofia também guarda essa ambivalência. Por um lado, a tarefa da filosofia consistiria somente na interpretação da experiência dada na consciência de si e das outras coisas; por outro, ela deve determinar um *sentido* ao todo dessa experiência, sentido que não está dado por nenhuma experiência “natural” das coisas, mas que se revela como uma inversão da ordem natural e do procedimento ordinário do conhecimento. De acordo com isso, teremos, por um lado, o recurso à experiência dada na intuição e na atividade do entendimento como ponto de partida do processo do conhecimento e por isso uma abordagem transcendental; por outro, uma tentativa de buscar um caminho alternativo para o conhecimento que vá além das formas determinadas do entendimento e ofereça um saber positivo sobre a totalidade das coisas, ou seja uma abordagem *especulativa*. Para acompanhar as oscilações que o conceito de filosofia experimenta na obra de Schopenhauer devemos acompanhar o desenvolvimento que sua obra oferece da ideia mesma de *filosofia*.

Desde o início de sua reflexão filosófica Schopenhauer define a filosofia como um olhar para aquilo que há de mais essencial no mundo, que considera as coisas independentemente de qualquer relação, de seu vir-a-ser, isto é, das mediações que fazem com que elas se tornam o que

são. Essa visão essencialista da filosofia já está presente na primeira edição de sua obra principal (1818), quando Schopenhauer dizia que

O autêntico modo de consideração filosófico do mundo, ou seja, aquele que nos ensina a conhecer a sua essência íntima e, dessa maneira, nos conduz para além do fenômeno, é exatamente aquele que não pergunta ‘de onde’, ‘para onde’, ‘por que’, mas sempre e em toda parte pergunta apenas pelo *quê* (*Das*) do mundo; quer dizer, não considera as coisas de acordo com alguma relação, isto é, vindo a ser e perecendo, numa palavra, conforme uma das quatro figuras do princípio de razão, mas diferentemente, tem por objeto precisamente aquilo que permanece após eliminar-se o modo de consideração que segue o referido princípio, noutros termos, tem por objeto o ser do mundo sempre igual a si e que aparece em todas as relações, porém sem se submeter a estas, numa palavra, as idéias mesmas. A filosofia, como a arte, procede de tal conhecimento (SCHOPENHAUER, 1972, v. II, p. 323 / 2015a, p. 317).

Nesse primeiro momento, portanto, a filosofia era definida por Schopenhauer pelo seu parentesco com a arte: ambas teriam em comum o fato de não partirem de relações estabelecidas pelo princípio de razão, mas do conhecimento intuitivo das ideias. Como as ideias são conhecidas por uma espécie de intuição imediata, então a filosofia não pareceria ter a ver com uma atividade puramente racional de conceitos, já que esses são sempre abstrações. Daí sua distância em relação à ciência e sua proximidade com a arte: “Pois a arte não tem a ver como a ciência meramente com a razão, mas com a mais íntima essência do homem [...] E esse é o caso com minha filosofia; pois ela será *filosofia como arte*” (SCHOPENHAUER, 1985, v. I, p. 186)⁵.

As ciências se dividem de acordo com as diferentes formas do princípio de razão. Elas explicam a relação das coisas, mas deixam algo de inexplicável que elas pressupõem. Já a filosofia não pressupõe nada de conhecido, pois tudo lhe é estranho e problemático, não só as relações dos fenômenos, mas os próprios fenômenos⁶. Aquilo que as ciências pressupõem é o problema próprio da filosofia. Como ela é a ciência do mais geral, seus princípios não

⁵ Esse fragmento é de 1814, num período em que o parentesco da filosofia com a arte era constantemente sublinhado pelo filósofo.

⁶ Cf. *O mundo como vontade e representação*, § 15 (SCHOPENHAUER, v. II, p. 97).

podem ser a consequência de outros mais gerais. O princípio de contradição mantém em acordo os conceitos e, o princípio de razão explica a relação dos fenômenos entre si, mas não os próprios fenômenos. Assim, a finalidade da filosofia não é a procura de uma causa final ou eficiente; ela se pergunta, pelo contrário, pela essência das coisas independente de suas relações mútuas. Ela deve ser a expressão *in abstracto* da essência do mundo no seu conjunto. A filosofia se define, assim, pela tarefa de elevar a um saber permanente

tudo o que o vasto conceito de *sentimento* abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro. Ela deve ser, portanto, uma expressão *in abstracto* da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes. Todavia, para não se perder numa multidão infundável de juízos particulares, ela tem de se servir da abstração e pensar todo particular, e suas diferenças, no universal. Eis por que ela, em parte separa, em parte une, e assim vê de modo sumário toda a diversidade do mundo em geral, conforme o seu ser, e a transmite como saber em poucos conceitos abstratos. Contudo, por meio de tais conceitos, nos quais a filosofia fixa a essência do mundo, tanto o inteiramente particular quanto o universal têm de ser conhecidos; portanto, o conhecimento de ambos tem de ser ligado de maneira precisa. Com isso, a capacidade para a filosofia consiste justamente naquele ato, apontado por Platão, de conhecer o uno no múltiplo e o múltiplo no uno. Por isso, a filosofia será uma soma de juízos muito gerais, cuja razão de conhecimento imediato é o mundo em sua totalidade, sem nada excluir; é tudo o que se encontra na consciência humana; ela será uma *repetição completa por assim dizer um espelhamento do mundo em conceitos abstratos*, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em *um* conceito, e separação do diferente em outro (SCHOPENHAUER, 1972, v. II, p. 98 / 2015a, p. 97).

A delimitação da tarefa da filosofia indica, portanto, uma dificuldade fundamental: ela deve trazer ao conceito aquilo que é da ordem da intuição e do sentimento e, portanto, concreto. Ocorre que o conceito é sempre incapaz de fazer isso, pois a abstração da realidade, que é feita pela razão e que origina conceitos, nunca preserva a riqueza do mundo intuitivo. Daí o recurso à arte que mostraria, de maneira imediata, o conteúdo concreto da intuição, a saber, as ideias. À medida, porém, que as noções de ideia e conceito vão assumindo um perfil mais definido na obra de Schopenhauer, a filosofia passa a ser menos algo

quase idêntico à arte e mais alguma coisa *entre* a ciência e a arte. Para verificar isso devemos, em primeiro lugar, analisar a diferença entre o conhecimento empírico e o abstrato em Schopenhauer, isto é, entre a intuição e o conceito; depois, num segundo momento, a diferença entre conceito e ideia. Por fim, será possível delimitar melhor a especificidade da filosofia em relação à ciência e à arte e nos aproximar da concepção especulativa de metafísica que Schopenhauer desenvolve.

Para Schopenhauer as representações empíricas têm sua origem em uma excitação da nossa sensibilidade e formam, junto com o espaço, o tempo e a causalidade o complexo da realidade empírica. A sensação para ele não pode ser abstraída das formas de apreensão do sujeito, isto é, o tempo, o espaço e causalidade, pois é só na conjunção desses fatores que a *realidade empírica* é dada ao sujeito. Portanto, há sempre uma mediação, nunca um acesso imediato ao sensível, e essa mediação é feita pelo entendimento através de uma “intuição intelectual”⁷: as representações empíricas pertencentes ao conjunto da realidade aparecem sob a forma do espaço e do tempo, e uma união íntima de uma com a outra é a condição da realidade que assim aparece. Mas “é o entendimento que cria essa união, reunindo essas formas heterogêneas da sensibilidade, de modo que da sua penetração recíproca se forma, como que por si mesma, a realidade empírica, enquanto representação do conjunto [*Gesamtvorstellung*], constituindo uma totalidade mantida pelas formas do princípio de razão” (SCHOPENHAUER, 1972, v. I, p. 29-30). Assim, a condição para a presença imediata de uma representação dessa classe é sua ação causal sobre nossos sentidos e, portanto, sobre nosso corpo que faz parte dessa classe de objetos (das representações intuitivas) e se encontra submetido então à lei de causalidade.

A essas representações intuitivas, formadas pelo entrecruzamento da parte material (as sensações) e da parte formal (a causalidade e as

⁷ “O primeiro ato do entendimento é a intuição do mundo real que consiste em conhecer o efeito pela causa; assim, toda intuição é intelectual” (SCHOPENHAUER, 1972, v. II, p. 7). “Configura-se o que é chamado de ‘intuição intelectual’ no vocabulário schopenhaueriano e que obviamente se distingue do seu homônimo fichteano e da intuição de um *intellectus arquetipus* pensada por Kant, como contraposição ao intelecto humano discursivo. À diferença de Fichte, para quem a intuição intelectual é atividade pura do eu que se volta sobre si mesma, a intuição intelectual em Schopenhauer guarda a remissão à sensação, e a põe como efeito, embora ela por si mesma não possa ter qualquer referente” (CACCIOLA, 2004, p. 177).

formas do princípio de razão do conhecer, as intuições puras do espaço e do tempo), se opõem as representações abstratas, que têm como matéria não as sensações, mas os conceitos. Estas são então “representações de representações”: é a razão que elabora uma concepção de conjunto ao unificar um número indefinido de coisas particulares em uma única palavra. A função fundamental da razão consiste em fazer passar a substituição da apreensão do mundo sensível para as noções abstratas, o que só pode ser feito pela linguagem. Essa operação, no entanto, faz com que essas representações percam seu aspecto intuitivo, assim como a água, diz Schopenhauer, “decomposta em seus elementos perde sua fluidez e sua visibilidade, pois cada propriedade assim isolada (abstraída) pode ser *pensada* isoladamente, mas não *intuída* isoladamente” (SCHOPENHAUER, 1972, v. I, p. 92, grifos de Schopenhauer). O estudo da linguagem desvela o mecanismo da razão e dele se extrai a lógica, compreendida como estudo das leis que relacionam os juízos. A lógica, ou teoria da razão, oferece o conhecimento da parte formal do conhecimento abstrato. Mas “os conceitos que compõem os juízos e os raciocínios e dos quais são derivadas todas as leis lógicas devem receber sua *matéria* e seu *conteúdo* do conhecimento *intuitivo*, da mesma forma que o entendimento que constrói esse último toma da sensação a matéria que fornece um conteúdo a suas formas *a priori*” (SCHOPENHAUER, 1972, *Ibid.*, p. 109, grifos de Schopenhauer). A reflexão racional é apenas um *reflexo* do conhecimento intuitivo, a transformação da intuição em conceitos. Vê-se assim que, para o filósofo, o conhecimento abstrativo, por mais que torne a vida do homem interessante na medida em que o eleva dos limites estreitos das sensações imediatas (restrição que caracteriza a vida dos animais), ainda assim só consegue oferecer uma pálida imagem da riqueza do mundo intuitivo.

A ciência tem a tarefa de expor em conceitos o mundo intuitivo. Ela segue, para isso, o fio condutor do princípio de razão e relacionando uma causa a um efeito extrai diversas leis conforme o âmbito de consideração de sua atuação. Assim, a lei da causalidade se manifesta no reino inorgânico como causa (*Ursache*) no sentido mais estrito, no reino orgânico como excitação (*Reiz*) e no reino animal como motivação (*Motivation*). Daí surgem as ciências particulares que estudam essas

diversas formas do princípio da causalidade. Através da atividade da razão o que foi intuído é sistematizado em conhecimento abstrato. É essa atividade da razão que permite que o conhecimento seja conservado, comunicado e transformado em ciência. Ela é um conhecimento progressivo, que vai do geral para o particular, por meio de conceitos intermediários e de divisões fundadas sobre determinações cada vez mais restritas. A finalidade da ciência não é uma maior certeza, mas facilitar o saber impondo-lhe uma forma e, assim, a possibilidade dele ser completo. O caráter científico consiste, assim, numa forma sistemática do conhecimento que é uma marcha gradual do geral para o particular. Mas o conhecimento que temos pela via da razão e da ciência é um conhecimento de meros fenômenos da experiência. O todo da experiência, assim como seu núcleo e seu sentido mais íntimo permanece intocado pelas ciências. As ciências naturais, seja ela a morfologia, que descreve formas fixas, seja a etiologia, que explica a natureza em movimento, são incapazes de ultrapassar o campo limitado da representação fenomenal. A primeira nos apresenta um número infinito de formas, mas que permanecem para nós estranhas. Já a explicação etiológica de toda a natureza será apenas um inventário de forças misteriosas, uma demonstração exata das leis que regulam os fenômenos no tempo e no espaço, através de suas evoluções. A essência, porém, das forças assim demonstradas deverá permanecer sempre desconhecida, porque a lei a que a ciência obedece não conduz até lá, de modo que deveríamos nos limitar aos fenômenos e sua sucessão. A filosofia, contudo, não pode satisfazer-se com tal limitação, pois

decerto aquilo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis. Nesse sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão. (SCHOPENHAUER, 1972, v. II, p. 118 / 2015a, p. 115).

Schopenhauer elabora uma via de acesso ao *em si do mundo* através do reconhecimento da identidade da vontade com o corpo e da

analogia, que permite ver em toda a natureza aquela mesma vontade. Essa verdade, que estabelece a vontade como aquilo que está para além da representação, é chamada pelo autor de “verdade filosófica”, em contraste com as verdades que estão circunscritas ao domínio do princípio de razão⁸. É, portanto, através da superação do ponto de vista do conhecimento ordinário do princípio de razão que se estabelece a *metafísica* em Schopenhauer, isto é, o conhecimento filosófico da essência do mundo. A filosofia é a transmissão desse conhecimento, e mais do que isso, ela deve reportar a especificidade do conhecimento das ciências, das artes e do agir humano a essa *intuição* fundamental. Nesse sentido, ela será metafísica da natureza, metafísica do belo e metafísica dos costumes. Com isso a tarefa da filosofia em geral ou metafísica já pode ser definida, assim como seu conteúdo: “a tarefa da metafísica não é a observação de experiências singulares, mas sim a explicação correta da experiência como um todo” (SCHOPENHAUER, 1972, v. III, p. 201). Enquanto as ciências buscam, pelo fio condutor do princípio de razão, uma explicação de *fenômenos* particulares, a filosofia no sentido geral de “metafísica”, explica o todo da experiência a partir de sua *essência* e precisa, para isso, utilizar-se de modos de conhecimento que não se restringem ao princípio de razão — daí seu parentesco com a arte, a qual é possível por uma contemplação desinteressada de ideias, mas também com a ciência que, como qualquer conhecimento *efetivo* tem sua fonte na intuição. Assim é possível uma “metafísica a partir de fontes de conhecimento empírico” (Ibid., Idem),

um saber extraído da intuição do mundo externo, efetivo, a elucidação que dele nos oferece os fatos mais íntimos da consciência de si, assentado em conceitos claros. Ela é uma ciência da experiência: não de experiências singulares, mas o todo e geral de toda experiência é seu objeto

⁸ “Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída nas quatro rubricas por mim arroladas no § 29 do ensaio sobre o princípio de razão, que reparte todas as verdades em lógica, empírica, metafísica e metalógica; pois agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber, a vontade. Gostaria por conta disso, de destacar essa verdade de todas as demais e denominá-la *verdade filosófica* kat' *exocðhn*” (SCHOPENHAUER, 1972, v. II, p. 122 / 2015a, p. 160).

e sua fonte. Eu deixo bem intacta a doutrina de Kant segundo a qual o mundo da experiência seria mero fenômeno [*Erscheinung*] e os conhecimentos *a priori* valem meramente em relação a ele: mas eu acrescento a isso que ele, mesmo como fenômeno, é a manifestação [*Manifestation*] daquilo que aparece [*erscheint*] e nomeio isso, como ele, a coisa em si. Por isso, essa coisa deve exprimir sua essência e seu caráter no mundo da experiência, ser interpretada a partir dele e na verdade a partir da matéria, não da mera forma da experiência. Por isso a filosofia não é nada mais que a compreensão exata e universal da experiência mesmo, a verdadeira interpretação [*Auslegung*] de seu sentido e conteúdo. Este é o metafísico [*das Metaphysische*], aquilo que no fenômeno está apenas vestido e em sua forma ocultado, é aquilo que se refere a ele como o pensamento às palavras (SCHOPENHAUER, 1972, v. III, p. 204).

O metafísico, para Schopenhauer, é aquilo que há de mais concreto e não aquilo que é meramente abstraído da experiência. Seu objeto não é, portanto, nem o suprassensível abolido do domínio do conhecimento por Kant, nem mesmo puros conceitos dados *a priori* — “puras cascas sem caroço” no dizer do filósofo — mas é uma metafísica que tenta combinar a experiência externa com a interna e faz dessa última a chave da primeira. Sendo assim, ela abandona sua pretensão de tornar-se ciência, no sentido forte do termo, como contendo certeza apodítica em seus resultados; mas isso não nos autoriza a negar a possibilidade da própria metafísica, a não ser enquanto ciência rigorosa. Por isso, a arte, que é a contemplação das coisas independente do princípio de razão e apreende aquilo que no mundo subsiste fora e independente de toda relação, que é a essência do mundo e o verdadeiro substrato dos fenômenos, participa de um modo de conhecimento próximo ao modo de conhecimento da filosofia. Daí o parentesco profundo entre ambas. Como diz o filósofo, “não é somente a filosofia, mas também as belas artes trabalham para resolver o problema da existência” (SCHOPENHAUER, 1972, v. III, p. 463). A diferença reside em que, enquanto a arte apresenta uma imagem intuitiva da vida, a filosofia a explica através de conceitos abstratos. Uma oferece, por isso uma satisfação provisória, já que está limitada ao instante da intuição, enquanto a outra uma resposta definitiva, fixada em

conceitos⁹. É, sobretudo na exposição das ideias, que a arte revela seu teor especulativo, pois as ideias não são, assim como os conceitos, algo abstraído das intuições, mas a objetivação mesma da essência do mundo. Vale a pena citar uma passagem que nos oferece com clareza a concepção do filósofo sobre o lugar da filosofia em relação à ciência e à arte:

A filosofia ou metafísica, como teoria da consciência e seu conteúdo em geral, ou da totalidade da experiência como tal, não entra na relação [das ciências particulares]; pois ela não segue a consideração exigida pelo princípio de razão, mas antes toma esse mesmo como objeto. Ela deve ser vista como o baixo contínuo de todas as ciências, é porém, de um tipo mais elevado do que essas e aparentada com a arte quase tanto quanto com a ciência (SCHOPENHAUER, 1972, v. III, p. 40)¹⁰.

Tudo estaria perfeito se não fosse a incapacidade da razão de expor o rico conteúdo da experiência imediata. Essa incapacidade não é responsável apenas pela falta de certeza apodítica da metafísica, mas também pelo seu caráter quase hipotético. Na verdade, essas limitações que Schopenhauer assinala para sua própria filosofia se devem ao menos a três fatores: primeiro, o caráter secundário da razão, sempre dependente de uma intuição e por isso incapaz de se mover sem qualquer referência à experiência; em segundo lugar, a imperfeição *metafísica* (essencial) do intelecto, mero instrumento da vontade, feito para a execução de seus

⁹ Uma anotação póstuma do ano de 1817 já expressava de maneira clara o lugar da filosofia: “Na medida em que a filosofia não é um conhecimento segundo o princípio de razão, mas conhecimento da ideia, ela deve ser posta entre as artes; só que ela não expõe a ideia, como as outras artes, como ideia, isto é, intuitivamente, mas *in abstracto*. Mas como todo assentar em conceitos é um *saber*, ela é então também uma *ciência*: de fato ela é uma mescla [Mittleres] de arte e ciência, ou antes algo que une a ambas”. (SCHOPENHAUER, 1985, v. I, p. 482). Cf. KOSSLER, 1990, p. 155.

¹⁰ Essa concepção da filosofia, como tão aparentada com a ciência quanto com a arte por um lado, e por outro como superior a ambas, nos parece ser a visão definitiva do filósofo, ainda que outras passagens possam levar a outras interpretações. Sobre isso, nos filiamos à interpretação de R. Malter, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 37: “Se Schopenhauer frequentemente reforça a proximidade da filosofia com a arte, isso não quer dizer que exista nele uma tendência a negar os momentos que a filosofia têm em comum com a ciência. Está claro a partir da concepção de conjunto ainda a ser explicada do pensamento de Schopenhauer, porque a filosofia e a arte estão mais próximas uma da outra do que a filosofia e a ciência: o interesse de Schopenhauer recai muito menos sobre o lado formal-metodológico do pensar filosófico do que sobre o lado conteudístico (*inhaltlich*). É verdade que a questão pelo *como* da compreensão da essência do mundo tematizado no mundo como vontade e representação pode ser comunicada *in abstracto*, é de fundamental importância para Schopenhauer, mas ainda mais fundamental é seu interesse na essencialidade a ser retratada do mundo”.

fins e não originariamente destinado ao conhecimento puro das coisas; e por último, o filósofo reconhece que o caminho que leva da intuição da vontade na consciência de si ao reconhecimento da vontade no mundo é apenas uma visada inadequada para resolver todos os mistérios do mundo: “também a percepção interna que nós temos de nossa própria vontade, de modo algum oferece um conhecimento completo e adequado da coisa em si” (SCHOPENHAUER, 1972, v. III, p. 220). É verdade que o contato que temos com os atos de nossa própria vontade é o único a nós imediatamente conhecido e está, portanto, mais livre das formas da representação que todos os outros objetos da consciência. Mesmo assim, ele ainda é mediatizado, não apenas por manter a relação sujeito e objeto (algo que conhece — a consciência de si se relaciona, por meio do intelecto, com algo a ser conhecido), mas ainda por manter intocada a forma do tempo, enquanto forma do sentido interno na consciência de si. O que a torna mais imediata que qualquer outra intuição é o fato de estar livre da forma do espaço e de “toda forma da causalidade mediatizada pela intuição sensível” (*alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Kausalität*) (Ibid., Idem). Por isso, continua o filósofo, “nesse conhecimento a coisa em si despojou-se em grande parte de seus véus, mas não apareceu ainda inteiramente nua (Ibid., Idem)”.

Se é assim, ou seja, se a filosofia de Schopenhauer, entendida como metafísica fundada na experiência *empírica* (essa redundância precisa ser sublinhada já que essa noção de experiência contrasta com a noção de experiência em Hegel), isto é, na experiência imediata do sujeito, é baseada numa certeza apenas plausível, então não surpreenderá a forma *expositiva* que essa filosofia assumirá. Não apenas a certeza apodítica será abandonada; a própria ideia de “sistema” é relativizada, o que dará lugar à forma ensaística e aforismática que a filosofia de Schopenhauer apenas esboçará. E principalmente, o conhecimento de um princípio ou fundamento absoluto é não apenas objeto de uma renúncia, como de uma recusa (recusa que se mostrará não apenas em seu aspecto gnosiológico — *erkenntnistheoretisch* — mas também, e principalmente, moral).

A dificuldade da forma expositiva da filosofia é colocada por Schopenhauer com toda a clareza no prefácio à primeira edição de sua obra

principal. A ideia do *pensamento único* de certo modo relativiza a ideia de *sistema*, e a clivagem entre seu conteúdo e sua exposição não passa despercebida:

Um *sistema de pensamentos* tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada; em que o cimo é sustentado, sem sustentar. Ao contrário, um *pensamento único* (*ein einziger Gedanke*), por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente. – Um livro tem de ter, entretentes, uma primeira e uma última linha; nesse sentido, permanece sempre bastante dessemelhante a um organismo, por mais que a este sempre se assemelhe em seu conteúdo. Consequentemente, forma e matéria estarão aqui em contradição (SCHOPENHAUER, 1972, v. II, p. VI / 2015a, p. XXV-XXVI).

Como exposição de um pensamento único, o “sistema” de Schopenhauer não pode apresentar-se de modo arquitetônico, como uma sequência dedutiva a partir de um único princípio, e constitui-se, portanto, mais como um todo de proposições que se condicionam e se completam mutuamente. Essas proposições são compostas em pequenos grupos, de modo que o pensamento único encontre neles uma exposição particular, mas de uma maneira tal que cada grupo, enquanto parte do sistema, exponha o todo que é o desdobramento daquele pensamento único. As diferentes disciplinas que compõem as partes desse sistema, concebido de modo orgânico, são para Schopenhauer apenas visões perspectivas do pensamento único:

quando se levam em conta os diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja metafísica, seja ética, seja estética. E naturalmente ele tinha de ser tudo isso, caso fosse o que, como já mencionado, o considero” (*Ibid.*, Idem).

Esse caráter orgânico e não encadeado do sistema traz consigo ao menos duas consequências ao leitor: primeiro a necessidade de compreender o pensamento único em toda sua amplitude, o que se expressa na sugestão feita ao leitor de ler o livro duas vezes, já que “o começo pressupõe o fim quase tanto quanto o fim o começo”; em segundo lugar, desde que esse todo seja apreendido, a entrada no sistema pode ser feita através de qualquer ponto, já que qualquer um deles conduz ao seu centro, assim como uma “Tebas de mil portas”. O critério de verdade de tal sistema não será a correção de *uma única proposição*, mas da concordância entre si das *diversas proposições* e partes do sistema em seu todo. Assim como em Hegel, também para Schopenhauer o especulativo (no caso o metafísico — *das Metaphysische*) não pode ser expresso de modo imediato em uma única proposição como em um oráculo.

Referências

BOOMS, M. *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003.

BRANDÃO, E. *O Conceito de Matéria na obra de Schopenhauer*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

BRANDÃO, E. “A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto”. In: SALLES, J. C. (org.) *Schopenhauer e o Idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004. p. 45-57.

CACCIOLA, M. L. M. O. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*. Tese (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.

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

CACCIOLA, M. L. M. O. “O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer”. In: SALLES, J. C. (org.) *Schopenhauer e o Idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004. p. 169-186.

GUÉROULT, M. *Études de Philosophie allemande*. New York: Hildesheim, 1977.

HORSTMANN, R. P. *Die Grenzen der Vernunft*. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

IBER, C. *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik: Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de Carlos Aberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

KANT, I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1993.

KOSSLER, M. *Substantielles Wissen und subjektives Handeln: dargestellt in einem Vergleich von Schopenhauer und Hegel*. Frankfurt a. M., Bern, Paris, New York: Lang, 1990.

MALTER, R. *Arthur Schopenhauer*. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1991.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher*. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972. 7 v.

SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*. 2. ed. Trad. de Maria Lúcia Cacciola, Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass*. Editados por Arthur Hübscher. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985. 5 v.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena*. Zurique: Haffmans, 1988. 2 v.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia e seu método*. Capítulos 1-7 de Parerga e Paralipomena de Arthur Schopenhauer. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Capítulos 8-15 de Parerga e Paralipomena de Arthur Schopenhauer. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. 2. ed. Trad. Jair Barboza, São Paulo: Unesp, 2015a. t. 1.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015b. t. 2.

Recebido: 21/01/2018

Received: 01/21/2018

Aprovado: 05/02/2018

Approved: 02/05/2018