

Os limites da explicação científica segundo a metafísica imanente de Schopenhauer

The bounds of the scientific explanation accordingly to Schopenhauer's immanent metaphysics

André Henrique M. V. de Oliveira¹

Resumo: A filosofia de Arthur Schopenhauer possui como ponto de partida a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, distinção esta que Schopenhauer, ao desenvolver seu sistema, reelabora como Vontade (coisa-em-si) e representação (fenômeno). O mundo enquanto representação constitui a realidade apreendida pela sensibilidade e pelo entendimento, faculdades que compõem o aparato cognitivo do sujeito e que são responsáveis pelo modo como o mundo nos aparece. É sobre este aspecto do mundo que, de acordo com Schopenhauer, o conhecimento científico atua, trabalhando sempre com base no *princípio de razão suficiente*, princípio *a priori* que constitui a base das ciências e de todo conhecimento que se aplique ao mundo da representação. Pretendemos expor neste trabalho como Schopenhauer aponta os limites da explicação científica e como o mesmo busca uma complementação deste tipo de explicação em sua metafísica imanente. Pretendemos, ao fim apontar como tal complementação sugere um hiato explicativo entre a abordagem científica e a abordagem metafísica.

Palavras-chave: corpo. princípio de razão suficiente. representação. Vontade

Abstract: Arthur Schopenhauer's philosophy has as his first step the Kantian distinction between phenomenon and the thing-in-itself, distinction which Schopenhauer reworks as Will (thing-it-itself) and representation (phenomenon). The world as representation constitutes the reality apprehended by our sensibility and understanding, faculties which comprise the cognitive apparatus of the subject and are responsible for the way world presents to us. Accordingly Schopenhauer, it's on this feature of the world that scientific knowledge acts, always working based on the *principle of sufficient reason*, principle *a priori* that constitutes the basis of the sciences and all knowledge concerning world as representation. We aim to show how Schopenhauer points out the bounds of the scientific explanation and how he searches a complementation to that explanation in his immanent metaphysics. Moreover, we aim to point out how that complementation suggests an explanatory gap between scientific and metaphysical approaches.

Key-words: body. principle of sufficient reason. representation. Will

Crítica à concepção kantiana de metafísica

A base epistemológica da filosofia schopenhaueriana é manifestamente uma herdeira direta da crítica kantiana. Entre as exigências feitas por Schopenhauer no primeiro prefácio a *O mundo como vontade e como representação*, 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”².

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,

¹ Mestrando em Filosofia pela UFPI. E-mail: androdem@yahoo.com.br

² SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 22.

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. Com efeito, 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.³

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 entendimento⁴, que barra qualquer tentativa de se alcançar qualquer conhecimento que queira ultrapassar o domínio da experiência. Nesse sentido é que Schopenhauer comenta que: “Ele [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”⁵, mas devem ser consideradas algo que tem sua origem no sujeito.

A distinção entre fenômeno e coisa-em-si perpassa toda a filosofia de Schopenhauer, não obstante, o filósofo 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 método 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”.⁶

³ KANT, *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 49.

⁴ 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.

⁵ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 529 (Apêndice). As palavras grifadas com letras maiúsculas correspondem aos grifos da tradução utilizada neste trabalho.

⁶ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 567 (Apêndice).

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, “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 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.⁸

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”⁹.

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 SENSACÃO no órgão dos sentidos, e só pela aplicação do ENTENDIMENTO (isto é, da lei de causalidade) e das formas da intuição do espaço

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.

⁸ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 542 (Apêndice).

⁹ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 549 (Apêndice).

e do tempo é que o nosso INTELECTO converte essa mera SENSACÃO em uma REPRESENTAÇÃO.¹⁰

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”.¹¹

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.

Outra crítica dirigida por Schopenhauer a Kant é de jamais ter examinado criticamente 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.¹² 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:

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.

Para Schopenhauer, no entanto, a concepção de metafísica subjacente ao pensamento de Kant conserva o equívoco dos filósofos dogmáticos, pois parte dos seguintes pressupostos:

¹⁰ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 551 (Apêndice).

¹¹ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 85.

¹² KANT, *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 23-24.

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 (Prolegômenos, § 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.¹³

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”.¹⁴

Schopenhauer defende, ao contrário, 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.¹⁵

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.

¹³ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, pp. 536-537 (Apêndice).

¹⁴ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 537.

¹⁵ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 538 (Apêndice).

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.¹⁶ 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 matéria¹⁷, 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”¹⁸. Tal conhecimento figura como uma das aplicações do princípio de razão suficiente¹⁹, 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”.²⁰ É este princípio que nos autoriza 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 a 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 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.

¹⁶ SCHOPENHAUER, *The World as Will and Representation vol. II*. Trans. By E. F. J. Payne. New York: Dover Publications Inc, 1966. p. 26.

¹⁷ 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* (matéria intuída, concreta).

¹⁸ *Ibidem*, p. 53.

¹⁹ Cf. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 553. (verbete Fundamento).

²⁰ SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Présentation, traduction et notes par François-Xavier Chenet. 2 ed. Paris: Vrin, 2008, p. 25.

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.²¹

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)”.²²

A experiência interna constitui-se como pilar fundamental da metafísica de Schopenhauer, já que para ele a coisa-em-si deve ser procurada em nós mesmos, mas não na razão, como queria Kant²³. 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.

De acordo com Schopenhauer, o corpo nos é dado de duas maneiras distintas: como representação do entendimento, e como “aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE”.²⁴ Portanto, 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

²¹ SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Présentation, traduction et notes par François-Xavier Chenet. 2 ed. Paris: Vrin, 2008, p. 196.

²² SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Présentation, traduction et notes par François-Xavier Chenet. 2 ed. Paris: Vrin, 2008, pp. 194-195.

²³ 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. Kant indica a razão como sendo este fundamento, que se situa fora do mundo fenomênico.

²⁴ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 157.

corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo 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.²⁵

Mesmo se assumirmos que a vontade²⁶ provoca as ações, este conhecimento só chega posteriormente à nossa intelecção, 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”²⁷, 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”.²⁸ A partir, então, do reconhecimento imediato da vontade no corpo Schopenhauer começa a formular sua metafísica imanente.

Os limites da ciência e a metafísica imanente

O núcleo de sua metafísica reside na tese de que o mundo é essencialmente Vontade. A apropriação da epistemologia kantiana, a despeito das correções que nela Schopenhauer opera, garante que, do ponto de vista gnosiológico, dentro da relação sujeito-objeto, o mundo é representação; representação limitada pelas formas dadas *a priori* no sujeito.

Schopenhauer, no entanto, se questiona se o mundo nada é além de representação, ou seja, se aquilo que chamamos de “mundo” possui algum significado ou conteúdo que possa ser conhecido ou pensado fora das formas que condicionam nosso entendimento, pelo que o mundo seria algo mais que uma mera virtualidade decorrente de nossa atividade cerebral. O que o filósofo faz, portanto, é levar à frente uma investigação metafísica baseada num rigoroso exame epistemológico.

O conhecimento que é produto do entendimento apresenta o mundo como um conjunto de objetos ordenados. Toda ciência em sentido estrito tem como base e limite o modo de apreender o mundo que é próprio ao entendimento, que é, por sua vez, complementado pela razão quando da elaboração abstrata daquilo que fora apreendido pela percepção.

²⁵ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 157.

²⁶ A vontade (com “v” minúsculo) indica a atuação individual, particularizada, da Vontade (com “V” maiúsculo), que Schopenhauer considera como a coisa-em-si.

²⁷ 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.

²⁸ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 157.

Schopenhauer argumenta, neste sentido, que a ciência não pode alcançar aquele conhecimento que agora passa a ser requerido, ou seja, não pode nos dizer nada a respeito de se o mundo é algo além de representação. A matemática, por exemplo,

fornece da maneira mais precisa o quão-muito e o quão-grande. No entanto, estes são sempre relativos, isto é, a comparação de uma representação com outras, e em verdade apenas do ponto de vista unilateral da quantidade; de modo que por aí não obtemos a informação capital que procuramos²⁹

Com efeito, a matemática, como é apresentada na tese sobre o princípio de razão³⁰ fundamenta-se por completo no tempo e espaço puros, trabalhando assim unicamente com representações advindas das relações espaço-temporais, de modo que, sem estas intuições puras a matemática seria impossível.

Já as chamadas ciências naturais, Schopenhauer as classifica em dois grandes campos: morfologia, quando se trata da descrição de figuras, isto é, de seres da natureza; e etiologia quando se trata da explanação das mudanças que ocorrem na natureza. A primeira é denominada também como “história natural”, à qual pertencem, por exemplo, botânica e zoologia, que “nos ensinam a conhecer, em meio à mudança incessante dos indivíduos, diversas figuras orgânicas permanentes”.³¹ Ao passo que a etiologia compreende todas as ciências que possuem como fundamento principal o conhecimento de causa e efeito. São aquelas que “ensinam como, em conformidade com uma regra infalível, a UM estado da matéria se segue necessariamente outro bem definido (...) Aqui se incluem sobretudo a mecânica, a física, a química, a fisiologia”.³²

A ciência natural chega em seu limite à conclusão de que existem certas forças naturais possíveis de serem identificadas nos mais diversos fenômenos, e que tais forças se exteriorizam segundo uma lei natural. Todavia, para a explicação etiológica “a força mesma que se exterioriza, a essência íntima dos fenômenos que aparecem conforme aquelas leis, permanece um eterno mistério”.³³ O que a ciência chama, portanto, de “força natural”, serve como pressuposto explicativo para a ocorrência de um determinado fenômeno no mundo, sendo tal fenômeno a comprovação de que aquela força subjaz, latente, e pronta para se manifestar assim que se formem as condições propícias. Contudo, a explicação para a força mesma, ou seja, dizer de onde vem, e por que aquela força existe e atua como tal, eis algo que está acima do poder de explicação das ciências naturais, algo que, embora apareça fisicamente parece ter um fundamento de ordem não física, que transcende o método da ciência, baseado na lei de causalidade. E é justamente em busca daquele fundamento que

²⁹ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p.152.

³⁰ Cf. §§ 35-39 da referida obra.

³¹ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 152.

³² SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 153.

³³ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 154.

Schopenhauer estende sua filosofia: “Decerto aquilo pelo 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”.³⁴

A resposta para a questão que o filósofo propõe não deverá ter como base o princípio de razão, uma vez que este pressupõe o espaço e o tempo, e, por conseguinte, diz respeito somente ao que é representação. Como afirmamos acima, a resposta tomará como base o corpo, pois a despeito dele poder ser considerado um objeto como outro qualquer é através dele que reconheço que, além de representação, sou vontade. Schopenhauer, portanto, identifica no corpo a chave para o enigma do mundo:

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação (...) nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo.³⁵

Schopenhauer não considera a vontade como um mero fenômeno de ordem psicológica. Para ele, nossa atividade mental resulta do funcionamento de um órgão que, como todos os órgãos do nosso corpo, é produto de uma força metafísica que se manifesta em toda a natureza e que é anterior a qualquer processo representacional. De acordo com o filósofo, esta força que pulsa em nosso corpo, à qual damos o nome de vontade, é a mesma que pulsa em toda a natureza, operando nela desde as cegas reações químicas entre os entes do mundo inorgânico até as ações do mundo animal. Em Schopenhauer a Vontade adquire o status de “coisa-em-si” justamente porque trata-se de algo independente e anterior a qualquer representação.

Schopenhauer identifica no corpo aquilo que o mundo é além da representação e transfere esta essência para a natureza como um todo. Assim, para ele, do mesmo modo que sou representação e vontade, o mundo que é representação também é vontade. Nisto reside o núcleo do argumento analógico de Schopenhauer³⁶, que une o eu e o mundo numa só essência:

O duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno da natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representação na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro (...)

³⁴ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 155.

³⁵ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 156.

³⁶ O argumento analógico de Schopenhauer comporta uma analogia no sentido de “extensão provável do conhecimento mediante o uso de semelhanças genéricas que se podem aduzir entre situações diversas”. (ABBAGNANO, p. 58).

conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE.³⁷

A tese de que toda a natureza possui uma única e mesma essência, essência que reconhecemos em nós mesmos como vontade, parece ser confirmada por um conjunto de pesquisas empíricas advindas de diferentes campos. Schopenhauer interpreta tal confirmação como o ponto em que a física, entendida como o conjunto das ciências naturais, passa o bastão para a metafísica. Em suas palavras: “A Física, ou seja, as Ciências Naturais em geral, seguindo em todos os seus ramos o caminho que lhe é próprio, tem que chegar por fim a um ponto em que terminem suas explicações, e este é precisamente o metafísico”³⁸. No ramo da fisiologia Schopenhauer apresenta as pesquisas de J. D. Brandis, médico do século XIX, que atribuem a “fonte de todas as funções vitais a uma *vontade consciente*”³⁹. A tese de que o corpo animal nada mais é do que a Vontade objetivada, ou seja, Vontade que se torna representação, Schopenhauer a vê confirmar-se nas pesquisas de Pander e D’Ahton, que indicam a formação óssea e anatômica dos animais como uma expressão dos apetites e inclinações dos mesmos, assim cada animal seria, organicamente, uma expressão do seu querer⁴⁰.

Todavia, poderíamos apontar, com Marcos Silva, as falhas que o argumento analógico de Schopenhauer possui do ponto de vista lógico. De acordo com ele, “é intuitivo que porque A se assemelha a B em uma qualidade ou porção específica, grande ou pequena, não se segue, necessariamente que A e B tenham outras propriedades e/ou relações em comum”.⁴¹ De fato, o argumento de Schopenhauer não exclui a possibilidade de o mundo possuir uma outra essência diferente daquela reconhecida no corpo. Não obstante, há de se considerar que a filosofia de Schopenhauer tem como característica marcante a de seu haurir do conhecimento intuitivo, buscando sempre suas bases na experiência concreta para em seguida buscar uma adequação em conceitos abstratos. Tanto é que “Schopenhauer tenta suprir a deficiência do argumento analógico com exemplos e observações tomadas do compendio naturalista e de suas observações empíricas para compor uma evidencia que corrobore”⁴².

Como afirma Brandão, se há uma extensão da Vontade, enquanto essência do mundo, para todos os fenômenos a partir de um ponto de vista subjetivo, “a contrapartida deve ser verdadeira

³⁷SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 163.

³⁸SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 42.

³⁹SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 49.

⁴⁰SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 80.

⁴¹SILVA, M. “On analogical arguments: Organizing logical and conceptual problems in sections 18 and 19 of Schopenhauer’s *The World as Will and Representation*”. IN:- *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – 2º semestre 2011 – Vol. 2 – nº 2, p. 188.

⁴²SILVA, M. “On analogical arguments: Organizing logical and conceptual problems in sections 18 and 19 of Schopenhauer’s *The World as Will and Representation*”. IN:- *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – 2º semestre 2011 – Vol. 2 – nº 2, p. 195.

também; ou seja, é preciso também explicar as demais representações a partir de um ponto de vista objetivo”.⁴³ Por isso a preocupação de Schopenhauer em mostrar que vários estudos de fisiologia, anatomia, magnetismo, entre outras ciências naturais da época, que seguem o caminho da pura experiência em suas investigações, chegam ao mesmo ponto que sua filosofia havia estabelecido como metafísica.⁴⁴

Nesse sentido, se por um lado a lógica enquanto ciência puramente abstrata não garante a necessidade formal da tese de Schopenhauer, por outro lado a mesma tese se mune de confirmações empíricas. Trata-se, portanto, de algo que nem só a lógica nem a mera observação podem alcançar, pois a despeito do suporte que as ciências naturais parecem oferecer à metafísica de Schopenhauer, corroborando com seu caráter imanente, há uma radical diferença entre a tese do filósofo e a investigação naturalista, já que “a imanência de Schopenhauer se destinava a responder a uma pergunta de caráter metafísico (O que é a “coisa-em-si”?); a imanência dos ‘naturalistas’, ao contrário, excluía, por uma questão de princípio, qualquer problemática desse tipo”.⁴⁵

Considerações finais

A partir do momento em que a lógica revela-se insuficiente para explicar algo que é confirmado pela investigação empírica somos levados a supor a existência de um possível “ponto cego” de nossa capacidade de conhecimento, o que nos leva a concordar com Silva:

Schopenhauer possui uma filosofia dos limites: limites dos pensamentos, conhecimento e expressão, das experiências externas e internas. Neste sentido, ele tem de forçar o uso comum da linguagem e da razão e dos seus argumentos tradicionais para fazer deles signos de alguma coisa mais radical (ou mesmo a coisa mais radical de todas) e, assim, torná-los mais perspicazes do que nosso modo tradicional de encarar as coisas. Apontando, então, por outro lado, para alguma coisa que existe independente de nosso conhecimento.⁴⁶

Assim, a metafísica imanente, aquela que indica a experiência interna ao próprio corpo como a única capaz de nos revelar o que o mundo é em si mesmo, ultrapassa os limites da ciência natural ao explicar o mundo sem recorrer à lei de causalidade, pressuposto fundamental do conhecimento científico. Neste sentido, a metafísica não consiste num conhecimento do que está “para além” da experiência, mas sim daquilo que, independentemente do modo como apreendemos o mundo por via cognitiva, existe e apresenta-se como a mais imediata e fundamental experiência. Em outras palavras, o conhecimento metafísico não resulta de um salto para uma suposta ordem transcendente da

⁴³BRANDÃO, E. *A Concepção de Matéria na Obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 229.

⁴⁴SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 39.

⁴⁵SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011, pp. 383-384.

⁴⁶SILVA, M. “On analogical arguments: Organizing logical and conceptual problems in sections 18 and 19 of Schopenhauer’s *The World as Will and Representation*”. IN:- *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – 2º semestre 2011 – Vol. 2 – nº 2, p. 213.

realidade, mas de um mergulho na experiência mesma de ser um corpo, na apreensão imediata de ser algo anterior a qualquer representação. O conhecimento metafísico, portanto, não é especulativo, mas intuitivo.

Ainda assim, este conhecimento intuitivo que caracteriza a metafísica imanente de Schopenhauer, ao munir-se de constatações empíricas para fins de confirmação leva-nos novamente para o ponto escuro do conhecimento humano, pois se sua metafísica revela que a essência última de toda a natureza consiste na Vontade, e se as ciências naturais oferecem uma comprovação desta tese, tal comprovação, todavia, não pode ultrapassar os limites da lei de causalidade, ou seja, trata-se de experimentos que, baseados na lei de causalidade, corroboram com uma tese que, para ser coerente, não pode se basear na lei de causalidade.

Na metafísica de Schopenhauer temos, portanto, uma hipótese que a ciência parece confirmar, mas que ela mesma não pode alcançar por vias próprias, em virtude de não poder prescindir das condições de possibilidade da experiência, e que do ponto de vista lógico apresenta uma lacuna que impede que a tomemos como uma dedução necessária.

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.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur 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.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

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

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

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

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

SILVA, M. "On analogical arguments: Organizing logical and conceptual problems in sections 18 and 19 of Schopenhauer's *The World as Will and Representation*". IN:- *Revista Voluntatis: estudos sobre Schopenhauer* – 2º semestre 2011 – Vol. 2 – nº 2, pp. 185-215.