



v13n26
Julho-Dezembro de 2016
ISSN: 1984-9206

A CONCEPÇÃO SCHOPENHAUERIANA DA SUBJETIVIDADE [THE SCHOPENHAUER'S CONCEPTION OF SUBJECTIVITY]

Francisco William Mendes Damasceno
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: williammendesg@gmail.com

RESUMO

Abordaremos questões acerca da relação entre os componentes da individualidade humana segundo Schopenhauer, e sua importância para a moralidade. A relação entre o intelecto e a vontade é uma condição necessária, mas não suficiente para a ocorrência da compaixão. O grau de moralidade de cada indivíduo é antes de tudo determinado pelo seu caráter inteligível inato. O sujeito cognoscente pertence ao mundo como representação, mas apesar de Schopenhauer referi-lo sempre como um fenômeno, é preciso distinguir os conceitos, temos que diferenciar o fenômeno propriamente dito e o sujeito enquanto condição a priori de todo e qualquer fenômeno, inclusive da compaixão.

ABSTRACT

We will approach questions about the relationship between the components of human individuality according to Schopenhauer, and their importance for morality. The relation between the intellect and the will is a necessary condition, but not sufficient for the occurrence of compassion. The degree of morality of each individual is foremost determined by his innate intelligible character. The cognoscent subject belongs to the world as representation, but although Schopenhauer always refers to it as a phenomenon, it is necessary to distinguish the concepts, we must differentiate the phenomenon itself and the subject as a priori condition of any and all phenomena, including compassion.

PALAVRAS-CHAVE

Moralidade; Intelecto; Função orgânica; Subjetividade; Vontade

KEYWORDS

Morality; Intellect; Organic function; Subjectivity; Will

Apesar de, no final de sua obra, Schopenhauer deixar aberta a possibilidade de que algum tipo de individualidade¹ persista após a morte, deixa claro que a consciência individual, que considera ser o “ponto inextenso” para onde convergem as faculdades cognitivas juntamente com o acúmulo e encadeamento das memórias pelo uso da razão, é do âmbito do mundo como representação. O *Eu*, a personalidade, aquilo que faz dos homens seres singulares ou únicos em sua individualidade fenomênica, é, para Schopenhauer, algo composto (analogamente), ou o produto de dois fatores. Nas palavras de Schopenhauer: “Pois também na consciência de si o eu não é absolutamente simples, mas consiste em um que conhece, intelecto, e um que é conhecido, vontade: aquele não é cognoscível, e este não é cognoscente, embora os dois confluem na consciência de um eu.”²

O primeiro componente do *Eu* é o *caráter inteligível*, inato, que se refere à dimensão moral do indivíduo, aquilo que fornece a cada um a sua medida de *egoísmo, maldade e compaixão*. Realidade metafísica que, enquanto Ideia (no sentido platônico), independe das formas da intuição, tempo, espaço e causalidade, sendo, portanto, do âmbito da eternidade, do *em-si*. É deste caráter moral que se fala quando se julga as ações de um homem. Mas além deste caráter metafísico inato, há um outro componente, que por sua vez é do âmbito fenomênico, do mundo como representação. Surgem, então, não pequenas dificuldades referentes à compreensão da relação entre estas instâncias constitutivas da pessoa humana. Como também questões referentes à moralidade enquanto fenômeno que depende, para sua ocorrência, do intelecto, enquanto faculdade de representação, tanto quanto do caráter metafísico inato. O modo como relacionam-se essas duas instâncias, *vontade* e *intelecto*, parece determinar o grau de moralidade do caráter. Mas o pensamento de tal determinação se mostra realmente como algo apenas aparente. Em certos momentos de nosso diálogo com Schopenhauer, somos levados a pensar que algum tipo de gradação da capacidade intelectual do indivíduo é determinante para a sua capacidade moral, já que, como nos diz Schopenhauer: “a partir do conhecimento imediato e INTUITIVO da identidade metafísica de todos os seres, provém como amiúde mostrei, especialmente em

1 Em algumas passagens de sua obra, Schopenhauer menciona a possibilidade de um tipo de individualidade que ultrapasse o princípio de individuação, o próprio Schopenhauer não desenvolve essa questão, mas mencionamos aqui uma passagem dos *Parerga e Paralipomena*, de tradução de Flamarion C. Ramos, que ilustra bem essa tese: “Disto se segue ainda que a *individualidade* não repousa unicamente no *princípio individuationis* e não é, portanto, inteiramente apenas *fenômeno*, mas enraiza-se na coisa-em-si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. Até onde vai a profundidade das suas raízes constitui uma das questões cuja resposta e não empreendo” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012. p. 71).

2 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 237.



§ 22 do escrito que concorreu a prêmio, *Sobre o fundamento da moral*, toda autêntica virtude.”³. Deste modo a virtude ou moralidade, em suas duas formas de realização, a *justiça* e a *compaixão*, parece ser um fenômeno ou acontecimento, que, apesar de referente e inerente à individualidade do sujeito querente (vontade individual), depende da capacidade cognoscente intuitiva (*entendimento*) que possibilita, enquanto conhecimento, a identificação essencial entre o sujeito e o restando dos seres. Apenas por meio de um conhecimento intuitivo, que perpassa o *princípio de individuação*, as formas do fenômeno, e possibilita a apreensão da realidade essencial subjacente ao objeto, é que a identificação entre a “minha” vontade e a de outro indivíduo torna-se possível, enquanto “essência” íntima e una, não mais separada pela simultaneidade e sucessão das formas do fenômeno, tempo e espaço. Como dissemos, isso nos faz pensar que essa capacidade de identificação será tanto mais eficaz ou mais forte quanto mais poderoso for o intelecto e a faculdade intuitiva, o *entendimento*. Tal pensamento, no entanto, trata-se de um erro de interpretação. O problema consiste justamente em que, segundo a metafísica schopenhaueriana, a determinação moral do indivíduo depende da capacidade intelectual.

Em conformidade com isso, o mais excelente caráter pode ser encontrado mesmo num entendimento fraco, e ademais o despertar da nossa compaixão não é acompanhada de esforço algum do nosso intelecto. Antes parece que a exigida visão que transpassa o *principium individuationis* existiria em cada um, se a sua VONTADE não se opusesse a ela, vontade que, como tal, devido à sua influência imediata, secreta e despótica sobre o intelecto, na maioria das vezes não tolera esse transpasse; de modo que ao fim toda culpa recai de fato sobre VONTADE; o que, ademais, adequa-se à ordem das coisas.⁴

O fenômeno da *compaixão*, que constitui propriamente a moralidade, depende do *intelecto* para sua ocorrência, mas este não a determina. Podemos dizer que o intelecto é, para a ação compassiva, uma condição necessária mas não suficiente. Não há entre o intelecto e a vontade, entre *sujeito cognoscente* e *sujeito querente*, uma relação de determinação, mas uma associação que proporciona o aparecimento do que poderíamos chamar um “acontecimento”, para não dizermos fenômeno. Mas o que então determina o caráter moral do *indivíduo*? Está pergunta não faz sentido para a doutrina schopenhaueriana, pois qualquer relação, seja de determinação ou de qualquer outro tipo, existe apenas no mundo como representação, onde por meio do tempo e espaço a causalidade estabelece o laço entre os fenômenos e conecta-os em relações de fundamento à consequência. Se o *caráter* provém de um ato de Vontade, realidade metafísica

3 *Ibidem*, p.717.

4 *Ibidem*.



aquém das formas da representação e de suas relações, tal realidade é livre no sentido próprio do termo, é infundado, “incausado”, indeterminado, estando além de qualquer explicação possível.

O segundo componente do *Eu*, da personalidade, é o intelecto, *sujeito cognoscente*, que “contém” em si o conjunto das memórias formadas a partir das experiências proporcionadas pelas faculdades cognitivas, sensibilidade, *entendimento* e *razão*. Este segundo componente, para Schopenhauer, é puramente do âmbito da representação, ou, como ele costuma dizer, um *fenômeno*. Entretanto, pensamos expressar melhor a natureza do *sujeito cognoscente*, ou *intelecto*, colocando a formulação em outros termos. Mais adequado seria dizer que o sujeito não é propriamente um *fenômeno*, por uma série de razões que encontramos na teoria schopenhaueriana. Mas acertado seria dizer que a realização de tal *sujeito cognoscente*, condição de todo o mundo como representação, tem por base um fenômeno, mencionado sempre por Schopenhauer como *cérebro*. O que denominamos consciência, que de certo modo coincide com a noção de *sujeito*⁵, é sempre individual e pressupõe, como seu correlato, o objeto representado que constitui a experiência, esta, por sua vez, constitui a “matéria-prima” da memória. A *consciência* define-se justamente como *autoconsciência*, ou seja, a percepção de que se é um objeto ou indivíduo distinto do restante dos fenômenos e que se sabe conhecedor dessa distinção ao conhecer a si. A questão que surge como central nessa reflexão é o que o sujeito conhece quando conhece a si. Mas não é simplesmente a pura capacidade de percepção ou intuição que define a personalidade, senão também, juntamente com estas, as vivências que ela guarda em sua memória. Os animais, de modo geral, também são, para Schopenhauer, sujeitos cognoscentes, mas apesar disso não alcançam o nível de individualidade humano por possuírem, diferentemente do homem, apenas o caráter da espécie, enquanto o homem é dotado também de um caráter único para cada indivíduo. Cada animal é sempre o mesmo animal reproduzido na pluralidade do espaço-tempo como uma imagem em um cristal de múltiplas faces, e apesar de nos animais superiores encontrarmos vestígios de uma individualidade pessoal que lembra a humana, tal traço de personalidade, não passa de uma caricatura do que no homem é o seu *caráter inteligível*. A consciência animal situa-se sempre apenas imediatamente no presente, e isso se deve à sua incapacidade de formar representações abstratas, que por sua vez possibilitam a “ampliação” da consciência e transportam o homem da percepção imediata para a abstração dos acontecimentos passados e possibilidades imaginadas do futuro. A consciência

⁵ Toda *consciência* é sempre ao mesmo tempo também consciência de si, e neste caso se chama *autoconsciência*, ou consciência de outros objetos, portanto, define-se pela relação sujeito-objeto referindo-se ao polo subjetivo.



expandida pelos *conceitos* e a fixação destes na memória é parte importante do que constitui a personalidade do indivíduo humano, o seu *Eu*. Mas é justamente isso que se perde com a morte. Na morte, as memórias são destruídas. Estas, juntamente com o caráter moral metafísico e a capacidade representativa, o intelecto, são aquilo que propriamente constituem o *Eu*. O *sujeito cognoscente*, apesar de instanciar-se em nuances variadas nos diversos indivíduos, variando em intensidade e força, é sempre um dos polos da representação que, juntamente com seu correlato, ora descrito como a *causalidade*, ora como a *matéria*, permanece como condição de possibilidade de toda representação, não podendo por isso ser representado. O que diz respeito ao *indivíduo* não é tanto o *sujeito cognoscente* em si, sujeito transcendental, como polo da representação em geral, polo formal e universal da representação, ou, *puro sujeito do conhecimento*, mas uma instanciação particular deste *sujeito universal*, em outras palavras, a “manifestação” surgida de um modo contingente e particular de organização da matéria, chamada cérebro, que se coloca como base material da função cognitiva, que depende como todos os fenômenos de uma série de determinações variadas. Tal variação produz, portanto, a gradação existente na capacidade intelectual dos diversos indivíduos. O sujeito é transcendental no sentido de que as faculdades *a priori* (*sensibilidade, entendimento e razão*) que tornam possível o mundo como representação são comuns aos diversos indivíduos, porém, a potência ou força dessas faculdades, a sua maior ou menor competência para perceber as relações entre os fenômenos e as diversas representações e conhecer as formas metafísicas, *Ideias* ou atos de *Vontade*, depende da organização contingente e variável da sua base material, que por sua vez é já a objetivação determinada de uma *Ideia*, forma universal. Em outras palavras, o intelecto de cada indivíduo particularmente, será tanto mais capaz dependendo da maior ou menor perfeição do seu órgão de conhecimento, o cérebro, que como todo fenômeno é a objetivação particular e imperfeita de um querer determinado, de uma *Ideia*, que pelo princípio de individuação aparece multiplicada e variada como fenômeno. Daí a variedade das mentes entre os homens.

Para não cair no realismo a todo momento criticado e recusado, o *sujeito* schopenhaueriano tem de permanecer transcendental, apesar da transformação fisiológica que sofrem as categorias da metafísica de Schopenhauer no *Tomo II* de *O mundo*, aproximando-se cada vez mais dos limites da fronteira nebulosa que separa o materialismo e o idealismo transcendental schopenhaueriano. É praticamente impossível não nos surpreendermos com passagens em que Schopenhauer afirma que “esse mundo intuitivo e real é claramente um fenômeno



cerebral: por isso é contraditória a suposição de que ele também deveria existir, como tal, independentemente de todo cérebro⁶”. Schopenhauer passa a se referir com frequência à faculdade de representação intuitiva, o *entendimento*, por meio da sua visibilidade material, o *cérebro*, o órgão que, enquanto representação situa no tempo e no espaço essa função do organismo que é ao mesmo tempo condição da existência do organismo enquanto fenômeno.

O que devemos entender quando Schopenhauer afirma que o *sujeito cognoscente* é condição de toda possível representação, portador das formas puras pelas quais todo objeto existe, e ao mesmo tempo é algo secundário pertencente ao mundo objetivo que somente vem a ser por meio dele? Não seria tomar por objeto aquilo que é condição da realidade objetiva e que, portanto, não poderia estar presente nesta, pois o condicionado não pode conter o condicionante? Podemos perceber na obra Schopenhaueriana uma mudança de ênfase na explicação da realidade objetiva do mundo. Algo que é expresso na mudança terminológica que sua teoria do conhecimento sofre nas edições posteriores de *O mundo*, principalmente no modo como algumas teses estão expostas nos *Complementos*, segundo tomo de *O mundo*, acrescido em 1844, e nas alterações ou acréscimos ao primeiro tomo, bem como alterações em outras obras anteriores como a sua tese de doutorado de 1813. Tais alterações retroativas nos mostram que Schopenhauer acreditava que suas novas formulações metafísicas eram completamente compatíveis com suas intuições originais. A questão de até que ponto a crença schopenhaueriana era correta ou não é um problema que foge aos objetivos de nossa presente pesquisa, mas pensamos que independente de um completo sucesso ou não do casamento das novas noções de sua idade madura com as intuições da juventude, a obra schopenhaueriana, em sua grande parte, encaixa-se de um modo orgânico compatível, apesar da existência de questões ainda não solucionadas. O conceito de *matéria (Materie)* adquire uma frequência e uma importância que não encontramos no *Tomo I* da obra, publicado vinte e cinco anos antes do *Tomo II*. Assim, se antes, na parte mais antiga da obra, os termos utilizados para expressar os correlatos do mundo como representação eram, do ponto de vista objetivo, a *causalidade*, e, do ponto de vista subjetivo o *entendimento*, os termos são posteriormente substituídos com frequência por *matéria (Materie)* e *cérebro*. Entretanto, sendo o cérebro já também um fenômeno, um objeto material condicionado pelas formas da representação, isso traz o inconveniente de que os conceitos de *cérebro* e *intelecto* não são, obviamente,

reduzíveis e não podem ser intercambiáveis sem que antes se mostre em que

6 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 8..



sentido eles podem se referir ao *sujeito cognoscente*, suporte de todo o mundo como representação.

As seguintes passagens, a primeira do *Tomo I* e a segunda do *Tomo II (Complementos)* de *O mundo*, ilustram claramente a mudança no modo de compreender a natureza do sujeito, ou de pelo menos na maneira de explicá-lo, no desenvolvimento da doutrina schopenhaueriana.

Este primeiro trecho expressa a clara natureza transcendental do sujeito schopenhaueriano, “portador” das formas da representação e condição de possibilidade de todo o mundo objetivo, mas que justamente por isso não pode ser representado ou conhecido, isto é, tomado por objeto.

A quele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto de conhecimento. Objeto, contudo, já é o seu corpo, que, desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido à lei deles, embora seja objeto imediato. Ele encontra-se, como todos os objetos da intuição nas formas de todo conhecer, no tempo e no espaço, mediante os quais se dá a pluralidade. O sujeito, entretanto, aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas, que, antes, já o pressupõe. Ao sujeito, portanto, não cabe pluralidade nem seu oposto, unidade. Nunca o conhecemos, mas ele é justamente o que conhece onde quer que haja conhecimento.⁷

Neste segundo trecho percebemos a mudança nas formulações referentes ao *sujeito*, este é agora referido por sua expressão fenomênica, material, melhor dizer, pelo fenômeno que materializa a função cognitiva, o cérebro.

Isso demonstra que a totalidade do mundo material com seus corpos extensos no espaço e possuidores de uma relação causal entre si por conta do tempo, e tudo o mais que daí depende, não constitui uma existência INDEPENDENTE de nossa cabeça, mas tem seus pressupostos básicos em nossas funções cerebrais, apenas POR MEIO das quais e NAS quais uma TAL ordem objetiva das coisas é possível; porque tempo, espaço e causalidade, sobre os quais repousam todos aqueles processos reais e objetivos, também nada mais são eles mesmos que funções do cérebro.⁸

Schopenhauer, obviamente, sabia o quão estranho e paradoxal isso parece, e percebemos seu esforço, ao longo dos textos, para esclarecer o leitor sobre esta relação que, para ele, era algo simples, como pensa ser tudo o que é verdadeiro. Um dos fatores no processo de sistematização da teoria que *complica*, o que a princípio é simples, é a linguagem, veículo dos pensamentos e “meio” dos

7 *Ibidem*, p. 45

8 *Ibidem*, p. 11.



conceitos. Tomamos o termo “*complicar*” não pela noção de “dificultar”, mas por um significado seu mais original, aquele que se refere à noção de *complexificar*. O complicado é o complexo, o composto, o que não é simples. Pensamos que o único modo de talvez sair desta aparente contradição em que o *sujeito* schopenhaueriano está enredado é realizar determinadas diferenciações do real. E se lemos atentamente a citação acima de *O mundo*, pensamos que de fato é isto que faz Schopenhauer. Ele desdobra o real, fazendo surgir a cada vez, não graus distintos da realidade, mas realidades irreduzíveis de um mesmo mundo, ou faces diversas do mundo, que têm de ser consideradas no processo de compreensão. Para compreender é preciso perceber e diferenciar os componentes estruturais do mundo e as categorias, os conceitos, pelos quais podemos pensá-los. Em *Sobre a Vontade na Natureza*, em relação à fundamentação da cognição enquanto realidade fenomênica, Schopenhauer nos diz:

Eu estabeleço pois, primeiramente, a *vontade enquanto coisa em si* como absolutamente originária; em segundo lugar a sua mera visibilidade, sua objetivação, o corpo; e em terceiro lugar a cognição, como mera função de uma parte desse corpo.⁹

Aqui percebemos que “o mundo, ou a matéria, é produto do *cérebro*” apenas indiretamente, pois o mais correto é que o mundo surge das funções cerebrais, que Schopenhauer descreve hora como as formas *a priori* da cognição, *tempo*, *espaço* e *causalidade*, hora como aquilo que denomina faculdades *intuitiva* ou *entendimento*. Seja como for que Schopenhauer descreva a função cerebral, esta é o *sujeito cognoscente*, realidade que, enquanto objeto para si, é vista existindo objetivada num fenômeno (o cérebro), mas que enquanto função, não é material, não é um *fenômeno* no sentido schopenhaueriano do termo. Schopenhauer nos confunde quando várias vezes, ao expressar-se e definir o *sujeito*, omite da sentença o termo *função*, esta sim é que, enquanto *função cerebral*, pode ser dita sinônimo de *sujeito*, enquanto o cérebro existe como visibilidade fenomênica dessa função, a localização espaço temporal desse ato de Vontade. Na seguinte passagem do *tomo II* de *O mundo*, Schopenhauer expressa essa definição do sujeito como função:

O intelecto é função do sistema nervoso cerebral: mas este, como o resto do corpo, é a objetividade da VONTADE. Por conseguinte, o intelecto depende da vida somática do organismo: este mesmo depende da vontade. O corpo orgânico pode, portanto, em certo sentido, ser visto como elo intermediário entre a vontade e o intelecto; embora o corpo, propriamente falando, seja apenas a vontade mesma que se

9 SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013. p. 67.

expõe espacialmente na intuição do intelecto.¹⁰

Apesar de Schopenhauer referir-se ao intelecto como fenômeno, este não é um fenômeno no mesmo sentido dos objetos materiais. Caso fosse assim o *sujeito* estaria condicionado por suas próprias formas, o que não é possível. O *sujeito* permanece sempre o conhecedor incognoscível. Portanto, a rigor, o cérebro não pode propriamente ser o *sujeito*, ou o é apenas indiretamente. O fenômeno, como *representação completa*, intuição empírica, é o existente submetido às formas do *sujeito*, tanto do *sentido interno* (tempo) quanto do *sentido externo* (espaço), substancializado como matéria, a *visibilidade da Vontade* no mundo como representação. Há também, como Schopenhauer nos faz entender ao expor sua tese da *quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, outros tipos de “objetos” ou representações possíveis, que tem sua existência condicionada apenas pelo *sentido interno*. São propriamente os *conceitos*, *representações abstratas*, como também as *intuições puras* do tempo e do espaço, formas *a priori* da representação, e as representações dos atos de vontade, que são percebidos pelo sujeito sempre e apenas no tempo como tudo aquilo que pensamos sob o conceito de volição. São representações não materiais, portanto, não substanciais, pois a *matéria* se dá apenas no encontro de tempo e espaço, sem espaço não há matéria ou *substância*. Mesmo assim tais realidades são sempre também representação, pois condicionadas pela forma *a priori* do tempo. Mas o que dizer do sujeito? Se não podemos conceber que o *sujeito* submeta-se às formas da representação, como então ele pode ser fenômeno ou pertencer ao mundo como representação como muitas vezes Schopenhauer afirma?

O *sujeito* situa-se no mundo como representação enquanto *função* de um órgão animal, este sim representação, do tipo material, ou seja, fenômeno, o cérebro. Entretanto, a *função de conhecimento* não pode, enquanto tal, ser objeto para si. Apenas a sua visibilidade material, o órgão que manifesta a *vontade de conhecer*, ou seja, o cérebro, pode ser objeto. Pela palavra *função* (orgânica) expressamos um conceito que significa (ou refere-se a) uma realidade objetiva, portanto representação, mas não no sentido das representações empíricas, completas (dotadas de forma e conteúdo, substância formatada por atributos), mas sim como uma atividade do fenômeno. Tal representação é na verdade a intuição de um ato de vontade para além da sua mera visibilidade material, ou seja, uma *Ideia* (no “sentido platônico”), que é simplesmente um querer determinado, que quando pensado pela razão é pensado pela noção de *função* (orgânica). O

¹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 597.



conceito de “função” é a representação racional de um conhecimento surgido da intuição acerca de um “querer de certa maneira”.

Logo, assim como a vida cerebral ou animal deve ser vista como produto da vida orgânica, também o cérebro e sua função, o conhecer, logo o intelecto, pertencem mediata e secundariamente à aparência da VONTADE: também nele a vontade objetiva-se e, é verdade, como vontade de percepção do mundo exterior, logo, como um QUERE-CO-NHECER [Erkennenwollen].¹¹

Estamos atentos à frequentemente reiterada tese schopenhaueriana, da qual nos lembra e adverte sempre que surge a ocasião, de que todo conceito, quando verdadeiro, possui sua fonte na experiência, na intuição empírica – excluindo-se os *conceitos puros* provindos das *intuições puras* das formas da representação, *espaço* e *tempo*, e o conceito de *causalidade*¹², que apesar de não

11 *Ibidem*, p. 313.

12 Em relação à natureza da *causalidade*, no Capítulo XVII dos *Complementos*, Schopenhauer nos surpreende ao tipificar a *causalidade* como um “conceito puro”, até então, os únicos conceitos que se aproximariam de uma tal definição seriam os conceitos matemáticos provindos das intuições puras do tempo e do espaço. A *causalidade* era frequentemente definida, principalmente no *Tomo I* de *O Mundo*, como o correlato objetivo do *entendimento*, mas que não podia ser uma *intuição pura* por se mostrar para a consciência apenas por meio da experiência. Diferentemente do tempo e espaço que podem ser pensados separadamente como pura forma, a causalidade é sempre pensada como imanente ao conteúdo empírico por ela condicionado. Classificar a causalidade como um conceito *a priori*, ou seja, puro, é algo no mínimo estranho, já que, a “natureza” do *conceito* consiste em ser uma representação que não existe por si própria, mas tem sua existência condicionada pela intuição da qual ele é uma cópia abstrata, uma entidade lógica. Assim, o conceito de causalidade parece ser o único conceito sem origem intuitiva, seja empírica ou *a priori*. A coisa fica mais complicada quando percebemos que os conceitos são os objetos da razão, realidades lógicas que originam-se da intuição e, obviamente, não condicionam a experiência. Mas sendo a *causalidade* um conceito e forma da representação, isto implicaria a *Razão* como uma faculdade que condiciona a intuição, o que é inconcebível para Schopenhauer. Se a causalidade não provém das intuições empíricas, pois é sua forma *a priori*, e também não origina-se de intuições puras, qual é, então, a sua origem? Uma resposta possível parece ser que o conceito de causalidade não é extraído do conteúdo da experiência, pois é sua condição, mas do processo de constituição da experiência. O conceito de *causalidade* surge da consciência deste processo, que é *a priori*. Assim, a *causalidade* enquanto forma *a priori* da representação é dada antes de qualquer experiência, no entanto, tal forma, ao ser *pensada* pelo sujeito, ou seja, ao surgir como objeto da *razão*, como conceito, tal representação abstrata tem sua origem na consciência do processo de constituição do fenômeno na intuição empírica. Ao falar da *causalidade* como *conceito puro*, Schopenhauer nos diz: “Pois, a partir de conceitos nada mais pode ser extraído além do que já está contido nas intuições a partir das quais eles são desenhados. Caso queiramos conceitos puros, em outras palavras, conceitos que não tenham origem empírica, então, nos ateremos somente àqueles que podem ser produzidos a partir do espaço e do tempo, ou seja, a parte meramente formal da intuição, conseqüentemente, apenas os conceitos matemáticos, ou no máximo, também o conceito de causalidade. Este conceito, é verdade, não surgiu a partir da experiência, mas também surge para a consciência apenas por meio de experiência (primeiro, na intuição sensorial). Portanto, a experiência só é possível através do conceito de causalidade, mas este conceito também é válido somente no campo da experiência. Por esta razão Kant mostrou que ele serve apenas para dar seqüência e continuidade à experiência, mas não para voar acima dela; e que, portanto, ele tem apenas aplicação física, e não metafísica.” (REFERÊNCIA) Acerca do que foi dito acima, de que o conceito de causalidade não tem sua origem na intuição dos fenômenos, mas no processo de constituição destes, citamos a seguinte passagem dos *Complementos*: “De fato, abstraímos a lei de causalidade a partir do efeito empiricamente percebido do nosso próprio corpo sobre os demais corpos. Hume refutara isso. Eu, entretanto, no meu livro Sobre a vontade na natureza (p.75, da segunda edição), expus a inad-

ser uma intuição pura, como os primeiros, também é dado *a priori* como forma e condição da experiência, mas que é conhecido apenas na experiência. Esta experiência fonte do “material” do conceito é, enquanto intuição, de dois, tipos: externa e interna (pura). A noção de *função*, como todo conceito, tem sua origem na *intuição*, mas de tipo especial. Aquela intuição que nos mostra o objeto despido das particulares do fenômeno individual, de modo que percebemos no fenômeno as suas qualidades universais irreduzíveis à sua manifestação particular material (substancial), sendo portanto algo metafísico. Esta forma universal metafísica do fenômeno é, como sabemos, a *Ideia* schopenhaueriana, correlato objetivo do *sujeito puro do conhecimento*. O conhecimento de uma *Ideia*, conhecimento intuitivo de um universal objetivo que condiciona o particular concreto, é necessariamente mediado pela intuição empírica de um fenômeno, objeto particular, aparição da *Ideia* mediada pelas formas específicas do *princípio de razão*. O fenômeno é a cópia imperfeita e perecível daquilo que em si é eterno e não sujeito ao devir, os atos determinados da *Vontade*. Schopenhauer classifica os conceitos, *representações abstratas*, em dois tipos¹³, *conceitos abstratos* e *conceitos concretos* (diferenciação que não pode ser confundida com aquela entre intuição e conceito, *representação intuitiva* e *representação abstrata*). Reafirma a todo momento que as fontes dos conceitos são sempre a intuição, provenha esta da experiência externa ou interna, ou das intuições puras das formas *a priori* do entendimento (tempo e espaço). Conceitos, enquanto representações de representações, recebem seu conteúdo e significado daquelas representações primeiras que são as intuições. Estas são, propriamente e em sentido estrito, a fonte do conhecimento, enquanto os conceitos são a mera reprodução lógica e abstrata do conteúdo real alcançado pela *sensibilidade* e pelo *entendimento*. Este conteúdo é, enquanto fenômeno – aquilo que na experiência é determinado e quantificável, ou seja, suas particularidades e relações –, objeto da ciência. Do ponto de vista filosófico – considerando que para Schopenhauer a filosofia em sentido estrito é metafísica – o que importa na experiência é, não a relação e a quantidade, mas as “qualidades metafísicas” subjacentes e condicionantes do físico, que enquanto conhecimento intuitivo, ou seja, como conhecimento alcançado pela via do *sentido externo* se faz como

missibilidade de semelhante refutação, já que, para percebermos, objetivamente, na intuição espacial, tanto o nosso próprio corpo quanto os outros corpos, o conhecimento da causalidade tem de já existir, visto que é a condição de tal intuição. Em realidade, a única e autêntica prova de que conhecemos a lei de causalidade ANTES DE TODA EXPERIÊNCIA reside na necessidade de fazermos uma TRANSIÇÃO da sensação dos sentidos, dada apenas empiricamente, à sua CAUSA, para assim chegar à intuição do mundo exterior.” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 44 – 45.)

13 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 88.

DAMASCENO, Francisco W. M. A concepção Schopenhaueriana... p.169-186.



apreensão das *Ideias* pelo *sujeito puro do conhecimento*. Entretanto, há também um conteúdo metafísico que é conhecido internamente, portanto pela via do *sentido interno* (o tempo), que consiste nas representações que o sujeito tem dos seus próprios atos de vontade, conhecimento nomeado por Schopenhauer de *milagre*. Seria este conhecimento de uma espécie distinta das já mencionadas? De fato, não se trata de um conceito, uma abstração, muito menos de uma *intuição pura* (pois esta se refere ao conhecimento *a priori* das formas da representação, e o que temos no caso das representações dos atos de vontade é um conteúdo, não uma forma, alcançado *a posteriori*), e temos que considerar que a *intuição* em sentido estrito trata-se da apreensão das *representações completas* ou empíricas, o fenômeno. Este *milagre*, este conhecimento a partir de dentro, de que “eu” sou essencialmente *vontade*, é, segundo Schopenhauer, livre de duas das três formas da representação, o *espaço* e a *causalidade*. Trata-se, neste sentido, ainda de uma representação, por estar submetida à forma do *tempo*, porém, de um tipo único, por estar livre de dois terços das formas da representação, de modo que esta representação especial se torna o conhecimento mais aproximado que temos da coisa-em-si kantiana. Tal conhecimento nos autoriza, sempre do ponto de vista da representação – que é o ponto de vista de qualquer consciência possível – a identificar a coisa-em-si, melhor dizer, a significar a coisa-em-si, a partir daquilo que em nós percebemos pelo nome de *vontade*. A vontade não é substância ou substrato, é uma significação, não é intuição, ou, como nos diz Schopenhauer, “o conhecimento da vontade na autoconsciência de si não é, por conseguinte, uma INTUIÇÃO da vontade, mas uma percepção totalmente imediata das suas agitações sucessivas¹⁴”.

Uma intuição, de um tipo específico, que é a intuição da *Ideia*, que se faz pela anulação das formas do entendimento no ato de apreensão, constituindo o objeto (*Ideia*) apenas pela forma mais geral da representação, a forma sujeito-objeto¹⁵, fornecendo assim a *pura objetividade da intuição*, é a fonte do conhecimento objetivo que o sujeito cognoscente tem de si mesmo, não como “aquilo que conhece”, mas como *vontade de conhecer* objetivada no fenômeno “cérebro”,

14 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 300.

15 Na seguinte passagem, de *O mundo*, fica muito claro o caráter da *Ideia* como objeto puro despido das particularidades dos objetos concretos, que como representação tem por forma apenas a forma mais geral do princípio de razão: “A *Ideia platônica*, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e justamente por isso, e apenas por isso, diferente da coisa-em-si. A *Ideia* simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser objeto para um sujeito.” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 242.)



como ato de vontade.

Logo, a vontade de CONHECER, objetivamente intuída, é o cérebro; assim como a vontade de ANDAR, objetivamente intuída, é o pé; a vontade de agarrar, a mão; a vontade de DIGERIR, o estômago; de PROCRIAR, os genitais, e assim por diante..¹⁶

Depois de todo esse percurso, ainda retornamos ao mesmo ponto: como o sujeito, condição de todos os fenômenos, pode ser função de um fenômeno, o cérebro, se para existir o cérebro o sujeito tem de já estar posto? Em outras palavras, qual vem primeiro? Já sabemos que para Schopenhauer sujeito e objeto são cooriginários, ambos surgem simultaneamente, não há anterioridade, seja lógica ou cronológica. Mas isso não torna a questão menos paradoxal. Somos levados ao pensamento de que o sujeito ou intelecto, enquanto uma atividade é, do ponto de vista concreto o fenômeno (cérebro) e do ponto de vista abstrato a função (conhecer). Aquilo que conhece é a objetivação de um querer metafísico determinado, que ao voltar-se para si mesmo se percebe como um acidente da matéria, uma configuração particular da *vontade de conhecer*, que enquanto fenômeno persiste enquanto o indivíduo que lhe serve de base material subsiste. O *sujeito*, sustentáculo de todo o mundo material, depende de um arranjo transitório e frágil da matéria por ele representada, portanto, dependente dele, e o que faz com que isso não seja contraditório é o pensamento de que a matéria é apenas a visibilidade de uma realidade não objetiva, portanto impensável e indizível, mas é justamente essa realidade metafísica que já é o sujeito antes dele ser material. Não o sujeito particular de uma configuração accidental, mas o sujeito em geral, a *vontade de conhecer*, que vê a si objetivamente como matéria organizada de um certo modo (cérebro). A matéria é a imagem que a *Vontade* tem de si mesma ao se ver no espelho da representação. Essa imagem, porém, é sempre uma aparência que não corresponde ao que o mundo em si, a *Vontade*, é em si mesma para além do fenômeno. Entretanto, não podemos confundir a *vontade de conhecer*, enquanto *Ideia*, realidade metafísica, portanto, eterna enquanto ato de *Vontade*, com as suas instâncias particulares nos diversos indivíduos, o intelecto individual. Este é mortal e perece juntamente com o indivíduo que lhe serve de base quando este morre. A multiplicidade das mentes e dos graus de competência cognitiva se explica, assim, pelo casual arranjo de forças que configura a matéria de um determinado modo em um fenômeno particular. A *vontade de conhecer*, enquanto *Ideia*, é sempre única e a mesma, mas a ocasião para que ela se ob-



16 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 313.

jetive no mundo produz sempre modos mais ou menos perfeitos desse querer, que depende da teia de relações causais pelas quais vem a ser.

Como dizíamos anteriormente, este componente individual humano, o intelecto, o sujeito cognoscente, ou a “alma”, se preferir, é, para Schopenhauer, a parte mortal do homem. Com a morte do corpo, os diversos atos de *Vontade*, modos de querer, que se manifestam nas funções orgânicas, perdem a sua instanciação e visibilidade. Com a dissolução do cérebro de um indivíduo desfaz-se uma manifestação particular do “*querer conhecer*” e a parte da personalidade que depende desta atividade, ou seja, as lembranças e experiências que determinavam mais diretamente sua conduta do que qualquer intuição presente imediata. Neste aspecto, o da mortalidade da alma e da finitude do intelecto, Schopenhauer aproxima-se de Aristóteles. Mas a aproximação vai ainda mais longe, pois a *alma*, tal como pensada pelo filósofo estagirita, assemelha-se, de certo modo à *Ideia* schopenhaueriana enquanto *espécie*, forma metafísica dos seres orgânicos. Segundo a metafísica da natureza de Schopenhauer, todo o mundo como representação é a aparição de uma realidade metafísica mediada pelas forma cognitivas do sujeito, sendo tal mundo sempre fenômeno, aparência. Todo esse mundo fenomênico torna-se claramente compreensível apenas por uma chave de “interpretação” a partir da qual alcançamos a significação dos objetos de todo o mundo sensível. Esta chave é o conhecimento direto que cada sujeito tem acerca do próprio corpo para além do que ele é enquanto fenômeno. Este acesso interno nos dá o conhecimento de que nosso corpo material é apenas a visibilidade daquilo que em nós nomeamos *vontade*, o princípio de todo o nosso ser. Entender que a *vontade* é o princípio de toda atividade, portanto, de toda a matéria, tanto dos corpos orgânicos como inorgânicos; que aquilo que nomeamos *causa* a partir do conhecimento mediato sensível, é, do ponto de vista imediato interno, *vontade*, é desvendar o mistério da existência e alcançar, não a máxima explicação, pois esta é de outro âmbito e a experiência dos fenômenos é inesgotável, mas o conhecimento mais profundo acerca da realidade essencial do mundo. Esta *Vontade*, princípio metafísico, é, segundo Schopenhauer, um impulso, um querer, cego, irracional e incessante, que, apesar de uno, quer de múltiplas¹⁷ maneiras. Esse querer de vários modos são seus atos, que Schopenhauer chama de *Ideias*, aludindo à concepção platônica, apesar de não serem de fato a mesma noção. Essa multiplicidade de *atos*



17 Há, claramente, um problema na noção de *Ideia* schopenhaueriana em relação a como o Uno (*Vontade*) pode ser múltiplo, ou como uma mesma *vontade* pode querer diferentemente, ou seja, ser várias *vontades*. Esta tese é posta justamente para explicar a variedade dos seres individuais do mundo sensível, as suas diversas qualidades, mas que inegavelmente deixa muitas questões abertas, de modo que cabe em relação a esta tese a mesma objeção que Aristóteles faz à multiplicidade das *Ideias* platônicas. Cria-se uma multiplicidade metafísica para explicar a multiplicidade sensível. Mas o que explica a primeira?

de *Vontade* são, portanto, *graus de objetivação da vontade*, modos de querer variados, indo desde as formas mais simples de querer, as *forças naturais* do mundo inorgânico, tal como a gravidade e o eletromagnetismo, até os atos de vontade mais complexos, as espécies animais nos graus superiores. Quando Aristóteles descreve a *Alma*, o faz em termos que se aproximam, não exatamente do conceito de alma schopenhaueriano, que para este é praticamente sinônimo de intelecto, mas da noção de *espécie* enquanto forma metafísica imanente aos seres vivos. Vejamos a seguinte passagem de *Sobre a Alma*: “A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência. Ora a substância é um acto; a alma será, assim, o acto de um corpo daquele tipo”.¹⁸

Aristóteles nos dá três definições de substância:

Dizemos que a substância é um dos gêneros do ente. Ela é, numa primeira acepção, matéria, o que não é, por si mesmo, este algo; noutra acepção, é a forma segundo a qual já é dito este algo e o aspecto; e, numa terceira acepção, é o composto da matéria e da forma. Ora a matéria é potência, enquanto a forma é acto. E isto de duas maneiras: numa, como o é o saber; na outra, como o é o exercício do saber.¹⁹

1) Substância como matéria²⁰, substrato inqualificado (“o que não é por si mesmo”), aquilo que vem a ser sempre por meio da forma que lhe fornece as qualidades, o que em Schopenhauer é análogo ao conceito de *Materie*, matéria inqualificada, *matéria in abstracto* que não pode ser intuída ou experienciada, pois toda intuição ou objeto possível é sempre um conteúdo formatado, dotado de qualidades; 2) substância como forma (*Ideia*), aquilo que qualifica a matéria, o ato (forma) que realiza a potência (matéria), os atributos do ser particular que o especificam e o torna inteligível; 3) e substância como composição de matéria e forma, os diversos entes, modos da substância primeira, constituídos do mesmo substrato mas distintos pelas qualidades específicas expressas como seus predicados, ou em outras palavras, a substância dotada de atributos. Esta terceira substância contra seu análogo em Schopenhauer no conceito de *Stoff*²¹, matéria qualificada

18 ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Obras Completas de Aristóteles – Coordenação de Antônio Pedro Mesquita. Vol.III, Tomo I. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2010. p. 62.

19 ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Obras Completas de Aristóteles – Coordenação de Antônio Pedro Mesquita. Vol. III, Tomo I. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2010. p. 61

20 Em relação à concepção schopenhaueriana de matéria e à sua aproximação da noção aristotélica, encontramos um estudo rigoroso na tese de doutorado do Prof. Dr. Eduardo Brandão, posteriormente publicada pela Editora Humanitas, sob o título *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*.

21 “Ao contrário, toda matéria DADA EMPIRICAMENTE, portanto o ESTOFO (que os nossos atuais materialistas ignorantes confundem com a matéria), já entrou na envoltura das FORMAS e manifesta-se apenas pelas qualidades e acidentes delas; porque na experiência cada fazer-efeito é de tipo totalmente determinado e especial, nunca um meramente geral. Precisa-

DAMASCENO, Francisco W. M. *A concepção Schopenhaueriana...* p.169-186.



pela *Ideia*, forma metafísica.

Como percebemos, as três noções da substância aristotélica possuem seu análogo no pensamento schopenhaueriano, entretanto, como é de se esperar, não passam disso, análogos, pois obviamente a filosofia de Schopenhauer, tendo como uma de suas fontes a filosofia transcendental de Kant, não reproduz a dimensão realista dos antigos. Para o nosso filósofo, uma substância, seja qual for, nunca é pensada como “conteúdo real” do mundo. Mesmo quando declara ser a matéria a substância dos fenômenos, o é apenas do mundo como representação, não daquilo que “é” em si mesmo. Nenhuma substância pode ser pensada quando nos referimos ao em si do mundo, aquilo que o mundo é para além da representação, para além da matéria.



REFERÊNCIAS

Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2003. 5 vols. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais SW, seguidas pelo número do volume (em algarismo romano) e da página (em arábico).

_____. **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Traducción Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

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

_____. **O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Trad. Jair Barobosa. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. **O mundo como vontade e representação, Tomo II, vol. 1 – Complementos**. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

_____. **O mundo como vontade e representação, Tomo II, vol. 2 – Complementos**. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

_____. **El mundo como voluntad y representación II**. Traducción Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trota S.A., 2005.

_____. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Sobre a ética**. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. **Crítica da filosofia kantiana**. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural Ltda. 1999.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Outras referências

BARBOZA, Jair. **A decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.

_____. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2001.

DAMASCENO, Francisco W. M. **A concepção Schopenhaueriana... p.169-186**.



BRANDÃO, Eduardo. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2009.

_____. **O conceito de matéria na obra de Schopenhauer**. Tese de Doutorado defendida na Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, sob a orientação da Profa Maria Lúcia M. O. Cacciola, 2002.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades**. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do Dogmatismo**. São Paulo: Edusp/FAPESP, 1994.

MATTOS, Andréia Andrezza Lopes. Schopenhauer e a metafísica da dor. In: **CADERNOS FILOSÓFICOS**. UECE, v.5, n.1. Fortaleza, 1990.

RODRIGUES JÚNIOR, Ruy de Carvalho. **Schopenhauer: uma filosofia do limite**. São Paulo, 2011. Doutorado em Filosofia, Universidade Católica de São Paulo.

* * *



DAMASCENO, Francisco W. M. A Concepção Schopenhaueriana da Subjetividade. **Kalagatos**, Fortaleza, v.13, n.26, 2016, p.169-186.

Direitos autorais 2016 © Autor, com identificação do direito de primeira publicação da Revista Kalagatos.

186 Recebido em: dezembro de 2016.
Aprovado em: Fevereiro de 2017.

