

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rodrigo Braga Alonso

As Forças Naturais Na Obra De Schopenhauer

São Paulo
2014

Rodrigo Braga Alonso

As Forças Naturais Na Obra De Schopenhauer

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola

São Paulo

2014

Dedicatória

Dedico este trabalho à minha família, em especial à minha mãe, Ivanir, e minha irmã Tatiana, que cuidaram de mim quando não pude mais.

Dedico também à Thaís Manfrini e Felipe Cunha, pessoas cujo talento e inteligência sempre me inspiraram e cuja amizade me é indispensável.

Agradecimentos

Agradeço a Maria Lucia Cacciola, quem me proporcionou uma das grandes alegrias de minha vida ao que descobrir que, afinal, uma autora que eu admirava estava não apenas viva, como aceitando orientandos, características que faltam a todos os outros autores que admiro com esta intensidade. Agradeço também pelo carinho e respeito que sempre recebi em todas nossas conversas.

Agradeço também a Eduardo Brandão e Ana Carolina Soliva, cujas observações durante a prova de qualificação foram bem sucedidas em expôr, para mim próprio, aquilo que eu realmente queria dizer com esta dissertação.

Agradeço em especial à Elizabeth, Baco, Henri, Mona e, mais recente, à pequena Jujuba, pois que me é fundamental a presença de gatos durante reflexões sobre a unidade da natureza. São nossos irmãos e compartilhamos não apenas o mesmo mundo, mas também o mesmo ímpeto e a mesma vontade. A convivência com os gatos torna a filosofia de Schopenhauer mais viva e presente.

Agradeço à CAPES / CNPq pelo auxílio financeiro.

Resumo

ALONSO, R. As Forças Naturais no obra de Schopenhauer. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Buscamos, nesta dissertação, lidar com o amplo conceito de forças naturais na obra de Schopenhauer; partindo de suas opiniões pelo ponto de vista científico até a correlação entre forças naturais, a força vital, a Ideia e os graus de objetivação da vontade de modo a desenvolver sua noção de unidade na natureza.

Palavras-chave: Schopenhauer, Vontade, Cosmologia, Forças Naturais

Abstract

ALONSO, R. The Natural Forces on the Work of Schopenhauer. Dissertation (Master's degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

It's our goal, on this dissertation, to deal with the vast concept of natural forces on the work of Schopenhauer; starting with his opinions through the scientific point of view until the correlation between natural forces, the vital force, the *Ideia* e the degrees of the objetification of the will so we can develop his notion of unity on nature.

Keywords: Schopenhauer, Will, Cosmology, Vital Force, Natural Forces

SUMÁRIO

Introdução	8
As Ciências Naturais	15
Metafísica	34
Graus de Objetivação da Vontade	47
As Forças Inorgânicas	55
A Força Vital	64
Unidade	82
Conclusão	91
Bibliografia	95

Introdução

O papel das forças naturais na filosofia de Schopenhauer é, a princípio, o de limite do conhecimento científico. O cientista, em suas explicações, faz referência à gravidade, eletricidade, química, etc. porém, nunca consegue dizer o que essas forças são. Desse modo, para Schopenhauer "a base e o solo sobre os quais repousam todos os nossos conhecimentos e ciências é o inexplicável"¹.

O inexplicável, porém, não é uma mera negativa ou uma admissão de ceticismo. O inexplicável, para Schopenhauer, é um dos lados do mundo em uma tese que parte, antes de tudo, daquilo que ele considera "o maior mérito de Kant", ou seja, "a distinção entre fenômeno e coisa-em-si"².

A distinção entre fenômeno e coisa-em-si põe diante de nós a tese pela qual o mundo, tal como o vemos, é dependente do fato de o estarmos vendo. Assim, o inexplicável, ao invés de ser absolutamente inexplicável, o é apenas em relação àquele para quem o mundo é unilateralmente fenômeno, seja por crer que a coisa-em-si seja incognoscível ou seja por nem realizar a distinção em primeiro lugar.

Para Schopenhauer, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si é fundamental por ser a consequência de um fato indiscutível, a saber, que todo conhecimento é conhecimento apenas para o sujeito que conhece, ou seja, que o mundo cotidiano que experimentamos com nossos sentidos "existe apenas como representação, isto

¹ Schopenhauer, A. *Sobre a Filosofia e Seu Método*. São Paulo: Hedra, 2010, p.20

² SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana em O Mundo Como Vontade e Representação*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 526.

é, tão-somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo".³

Este é o ponto de vista idealista no qual Schopenhauer se firma; para ele, "toda filosofia deve ser a todo custo idealista; de fato, deve sê-la apenas para ser honesta. Pois nada é mais certo que ninguém nunca saiu de si próprio para que pudesse identificar a si mesmo com as coisas diferentes de si"⁴.

É impossível sair de si próprio e analisar o mundo de maneira imediata e plenamente objetiva, porém, é possível, para Schopenhauer, determinar quais características do mundo fenomênico tem origem exclusivamente nas formas subjetivas. Para determinar quais características são estas, Schopenhauer parte, principalmente, de suas leituras de Kant. Pois se, em princípio, toda filosofia deve ser idealista, então é por meio da leitura de Kant que Schopenhauer desenvolve a tese de que não basta declarar que o mundo é representação, é preciso também atentar para seu outro lado.

Se para Schopenhauer é um ponto básico que todo conhecimento é conhecimento relativo ao sujeito que conhece, o conceito de coisa-em-si de Kant é o outro lado desta tese e diz que, "ao mesmo tempo, tudo que existe desta maneira deve ainda possuir uma existência para si próprio, pela qual ela não requer nenhum sujeito".⁵ O conceito de coisa-em-si preserva a observação empírica do mundo como método de conhecimento do fenômeno, porém abre um espaço negativo no qual se compreende que nem todas as características do mundo partem do sujeito.

³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§ 1). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 43.

⁴ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap. 1)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p.4

⁵ Ibidem, p. 7

É importante a preservação do conceito de coisa-em-si, pois ao se admitir o idealismo, compreende-se o mundo a partir da relação entre sujeito e objeto. Sem que a coisa-em-si seja apropriadamente diferenciada do fenômeno, o idealismo pode levar ao dogmatismo:

"O dogmatismo realista põe o objeto como causa e o sujeito como efeito. Se a representação é, pois um efeito do objeto, o realismo ignora que o objeto e representação sejam o mesmo, separando-o indevidamente e concebendo algo impensável, um objeto em si. O realismo dogmático torna-se presa fácil para o ceticismo, que, partindo da mesma separação entre objeto e representação, conclui que, quando representamos conhecemos apenas o agir (*Wirken*) dos objetos e não o seu ser e que não é necessário que haja 'nenhuma semelhança (*Ähnlichkeit*)' entre eles."⁶

Já o idealismo dogmático teria Fichte o seu caso exemplar, "cujo grande equívoco, ao tomar como ponto de partida o sujeito, teria sido uma interpretação equivocada da *Crítica da Razão Pura*"⁷.

O erro de ambos os dogmáticos está em equivaler seus respectivos pontos de vista com a coisa-em-si. Ora o realista dogmático toma o objeto como fundamento do mundo e ora o idealista dogmático toma o sujeito como este fundamento; e a consequência é, para o realista, tornar-se materialista e afirmar que no mundo há apenas objetos (caindo, assim, no absurdo para Schopenhauer pelo qual o sujeito que representa objetos é um objeto representado) e, para o idealista, tornar-se um egoísta teórico e afirmar que no mundo há apenas o sujeito. Aos primeiros, Schopenhauer prevê um "riso inextinguível dos deuses do Olimpo, na medida em que (...) perceberíamos que seu último resultado, (...) o conhecimento, já era pressuposto como condição absolutamente necessária e primeiríssimo ponto de

⁶ CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, São Paulo; Edusp, 1994, p.

⁷ *Ibidem*, p. 32

partida"⁸. Já aos segundos, uma vez que também tomam como ponto de partida a Crítica da Razão Pura, Schopenhauer precisa equilibrar o modo como eles desafiam a crítica kantiana e o modo como ele próprio o faz.

Ora, não é incomum aos pensadores idealistas pós-kantianos buscarem uma solução aos limites postos por Kant, mas é notável como Schopenhauer vê tais tentativas por parte de outros filósofos como "apenas um retorno à rudeza da visão comum, mascarada sob a imponência de ar distinto, de um tom bombástico e de galimatias"⁹. Assim, ao menos para o próprio Schopenhauer, há uma diferença entre o modo como ele próprio realiza tal transgressão e o modo como ela é geralmente realizada. Para Schopenhauer, os idealistas pós-kantianos cometem um duplo pecado; em primeiro lugar, eles ignoram a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, o que equivale à "rudeza da visão comum" de aceitar o mundo tal como ele aparece, em uma espécie de empirismo ingênuo que usa roupas de idealismo exacerbado, ou seja, os pós-kantianos acreditariam chegar à coisa-em-si usando a razão como se fosse "uma 'faculdade suprassensível'; ou uma faculdade 'para ideias', em suma, um poder oracular dormente em nós, designado diretamente para metafísica"¹⁰.

Schopenhauer vê-se no caminho inverso destes pensadores que, de acordo com ele, acreditam poder vislumbrar a coisa-em-si por meio de uma análise de conceitos abstratos, e, em relação a métodos, busca um caminho distinto do próprio

⁸ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§7). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 72.

⁹ SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana* in *O Mundo Como Vontade e Representação*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 527.

¹⁰ SCHOPENHAUER, A. *Kleinere Schriften I*. Zürich: Diogenes, 1977, p.126

Kant, que se priva de uma metafísica cujas fontes de conhecimento "não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas"¹¹ e o faz apenas para satisfazer uma exigência auto-imposta de prosseguir por via de um método a priori.

Estes erros provém de um uso equivocado do princípio da razão suficiente e este, por sua vez, provém de uma má compreensão acerca dos alcances e limites deste princípio, principalmente no que se diz respeito ao uso da causalidade.

O princípio da razão suficiente é aquele pelo qual toda representação possui uma razão para ser. É por meio dele que conhecemos o mundo, porém, ele possui quatro diferentes raízes que agem de acordo com a classe de objetos a ser conhecida. A primeira classe de objetos abarca todas as representações que partem da intuição sensível, porém, restringe-se apenas às estas:

"A primeira classe dos objetos possíveis para a nossa faculdade de representação é aquela das representações intuitivas, completas e empíricas. Elas são intuitivas em oposição a meros pensamentos, e conceitos abstratos; elas são completas, na medida em que, de acordo com a distinção de Kant, elas não apenas contém o formal, mas também a parte material do fenômeno. E elas são empíricas, em parte por proceder não da mera ligação entre pensamentos, mas da excitação de um sentimento em nosso organismo sensível, e também por conta de sua origem, a qual elas constantemente se referem como evidência de sua realidade; e em parte por estarem ligadas de acordo com as leis do tempo, espaço e causalidade, naquele complexo sem começo ou fim que forma nossa realidade empírica"¹²

Uma representação sensível é, para Schopenhauer, um complexo onde atuam, ao mesmo tempo, as leis *a priori* do tempo, espaço e causalidade em nossa consciência e também os sentimentos que provém da excitação dos órgãos dos sentidos.

Isso significa que aquilo que denominamos um objeto da sensibilidade existe em, e está limitado por, uma relação de nossa consciência com nosso corpo. Em

¹¹ KANT, I. *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*, Lisboa: Edições 70, 1987, p. 23-4

¹² SCHOPENHAUER, A. *Kleinere Schriften I*. Zürich: Diogenes, 1977, p.68

relação à sensibilidade por si só, não há nada além dela mesma, ou seja, não há um objeto externo a toda sensibilidade que cause a sensibilidade. Em primeiro lugar há a sensação no órgão dos sentidos e, apenas depois, o intelecto irá conferir sua causa no tempo e no espaço.

Se construímos, assim, o modo pelo qual Schopenhauer compreende o funcionamento das diferentes engrenagens que compõem o maquinário da representação, corremos o risco de ter diante de nós um aparato complexo e impressionante; admirável, mas afinal, inerte.

Em um primeiro momento, esta dissertação terá como objetivo uma análise da relação entre conhecimento, sensibilidade, metafísica e ciência natural na obra de Schopenhauer para assim seguirmos com o autor no caminho que nos leva até ao tema das forças naturais.

Em seguida, nosso foco será, de fato, o papel das forças naturais na cosmologia Schopenhaueriana, adotando uma postura mais holística em relação a estas, buscando acentuar sempre a relação entre as forças naturais, os graus de objetivação da vontade e as Ideias, guiados pela noção do pensamento único, ou seja, pela noção de que todas as partes da filosofia de Schopenhauer estão, de algum modo, relacionadas entre si de modo a formar uma unidade coerente; um maquinário único que produz um mundo diverso, multifacetado e povoado de forças, que tal como a gravidade faz dançar os planetas, tal como a química radicalmente altera as características dos objetos, tal como uma série de fenômenos fisiológicos trabalham em união para que teus olhos possam ler estas palavras, as forças naturais serão vistas, aqui, como o invisível que diligentemente anima todas as coisas no mundo como representação.

Nosso próprio percurso, por sua vez, será animado sempre pela noção

Schopenhaueriana de pensamento único, a saber, um pensamento que se "decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última"¹³

Esta recomendação de Schopenhauer sobre como lidar com sua própria obra nos garante alguma liberdade enquanto trabalhamos as noções acerca das forças naturais. Faremos uso desta liberdade principalmente na segunda parte, ao desenvolver a metafísica da natureza sempre buscando apoio da metafísica do belo, de modo que possamos nos aproximar, o tanto quanto possível, dos graus de objetivação da vontade por estas duas vias:

O nosso caminho principal é a metafísica da natureza com o auxílio das ciências naturais; por meio destas vemos as forças como conceitos desenvolvidos a partir da observação do mundo; uma unidade desenvolvida a partir dos objetos particulares. Como apoio fundamental, consultaremos também a metafísica do belo e a teoria das Ideias, pelas quais podemos compreender uma unidade na natureza por um caminho outro que não a abstração.

A unidade na natureza é, por fim, nosso objetivo, pois que a filosofia de Schopenhauer lida constantemente com este ponto: que esse nosso mundo, com seus infinitos objetos e múltiplos pontos de vista, deve ser, de algum modo, um único mundo compartilhado por todas as coisas, vivas ou não, conscientes ou não; individualizadas, mas compartilhando algo, ou, em outras palavras, compartilhando a si próprias, pois tal como a obra de Schopenhauer, cada parte da natureza conserva o todo e é por ele conservada.

¹³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (prefácio à primeira edição). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 19-20

As Ciências Naturais

O método de investigação de Schopenhauer parte, por excelência, da representação¹⁴.

Partir da representação significa pensar o mundo dado empiricamente já como uma relação entre sujeito e objeto, sem querer deduzir um a partir do outro. Assim, quando Schopenhauer compreende a causalidade como um componente não da coisa-em-si, ou do mundo, mas algo presente na consciência que é aplicado à sensação de modo que, do ponto de vista da representação, compreendamos que o objeto esteja em determinado ponto do tempo e do espaço, ou seja, para Schopenhauer não é o objeto, que possui a causalidade como sua propriedade, que causa a sensação, mas antes, é o intelecto, este sim que possui a causalidade como uma de suas propriedades, que confere causa à uma sensação.

Após ocorrer a sensação nos órgãos dos sentidos, o entendimento "concebe uma dada sensação corporal como um efeito" e então, utilizando a forma do espaço, a qual está "da mesma forma, de prontidão no intelecto (ou seja, no cérebro)"¹⁵ posiciona a causa deste efeito no mundo exterior, gerando, assim, a particular representação naquele dado momento. O mundo material surge então como um fazer-efeito (wirken) que "preenche o espaço e o tempo."¹⁶

¹⁴ "Schopenhauer afirma que sua filosofia, à diferença das demais, não se apresenta como um dogmatismo, já que não põe nem o sujeito, nem o objeto como causa, mas parte 'da representação como fato primeiro da consciência'" (CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, São Paulo; Edusp, 1994, p. 34)

¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *Kleinere Schriften I*. Zürich: Diogenes, 1977, p.68

¹⁶ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação (§4)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p.50

Este modo de compreender a causalidade confere a ela um tipo de imanência que faz sentido apenas se a pensamos já na relação entre sujeito e objeto, sem tomar nenhum como ponto de partida, pois para que haja um objeto no tempo e no espaço é preciso tanto o poder do intelecto em utilizar-se da categoria da causalidade quanto a sensação dos órgãos dos sentidos. O objeto da intuição sensível não é, assim, criado pelo sujeito, pois necessita de uma sensação, mas também não é causado por um objeto real fora da intuição, pois a causalidade está em poder do sujeito. Evitam-se, assim, absurdos, apenas quando partimos da própria representação.

Schopenhauer considera que, por ser a causalidade indissociável do ato de intuir, ela então faz parte da própria intuição. A intuição intelectual de Schopenhauer significa que o intelecto, por meio do entendimento, é aplicado à sensibilidade, em outras palavras, significa que toda representação traz consigo um conhecimento intuitivo do efeito a partir da causa assim como quando falamos em intelecto e conhecimento em seres ausentes de razão: "Animais possuem entendimento sem a faculdade da razão, e conseqüentemente eles possuem conhecimento da *percepção*, mas nenhum conhecimento abstrato"¹⁷.

Intuição intelectual não significa, em Schopenhauer, uma faculdade intelectual de intuição da coisa-em-si, mas sim uma ação do intelecto, e não apenas da sensibilidade, no ato de intuir o mundo empírico. Assim, quando falamos em intuição em Schopenhauer não distinguimos entre intuição intelectual e empírica como se fossem faculdades distintas com objetos distintos:

"Do mesmo modo que o objeto em geral só existe para o sujeito como sua representação,

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap. 5)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p.59

também cada classe especial de representações só existe para uma determinação igualmente especial do sujeito, que se nomeia faculdade do conhecimento. O correlato subjetivo do tempo e espaço neles mesmos, como formas vazias, Kant denominou sensibilidade pura, expressão que pode ser conservada, pois Kant abriu aqui o caminho, embora ela não seja apropriada, visto que a sensibilidade já pressupõe a matéria. O correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o ENTENDIMENTO, que não é nada além disso. (...) toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento. 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; por conseguinte, toda intuição é intelectual".¹⁸

Assim como fazem os animais, nós entendemos, sem necessidade de pensarmos abstratamente, o nexos causal entre o objeto e nosso próprio corpo de modo a termos esse conhecimento básico, mas indispensável, acerca da localização espacial dos objetos. A resposta de Schopenhauer à intuição intelectual dos pós-kantianos é, portanto, esta: a intuição intelectual, por permitir pensar a causalidade ausente da razão, é o que nos concilia com o mundo empírico dos animais. Antes de ser uma faculdade especial para a metafísica, ela é uma faculdade absolutamente cotidiana de percepção.

A teoria schopenhaueriana da causalidade caracteriza-se, portanto, por construir um mundo empírico de acordo com a relação entre os órgãos dos sentidos e as formas puras da sensibilidade, sem desvio de percurso que conceda ao conhecimento puro uma entrada para a coisa-em-si. O mundo como representação, nessa medida, surge quase que apesar de nós, como que usando nosso corpo como ferramenta para dar origem às suas formas. A representação do espaço infinito com suas incontáveis esferas luminosas não traz consigo nenhum ato de liberdade; o mundo empírico exige apenas um ser qualquer capaz de

¹⁸ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§4). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p.50

representação, ou um "primeiro olho"¹⁹, como diz Schopenhauer.

Este é também um ato limitante uma vez que a consciência tem acesso apenas ao que representa; a consciência gera o mundo empírico e este mundo que ela gera é o único a que ela tem acesso; consciência e intelecto acompanham todo o conhecimento, portanto, todo conhecimento é conhecimento daquilo que é representado na consciência pelo intelecto, processo que não oferece caminho a um conhecimento independente de nós.²⁰

O discurso sobre a representação é, assim, um discurso sobre relações e processos; sobre objetos em constante mudança, que se justificam mutuamente em cadeias causais intermináveis. Este conhecimento intuitivo e em constante fluxo torna-se um saber propriamente dito quando, por meio do mecanismo da razão, ele é duplicado sob a forma de um conceito. Esta capacidade para o pensamento

¹⁹ "O mundo como representação, único considerado aqui, surge apenas com a abertura do primeiro olho" (SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§7). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p.76)

²⁰ "Que o *mundo objetivo* possa existir mesmo se não existisse nenhum ser cognoscente, naturalmente parece à primeira vista uma certeza, pois ele pode ser pensado abstratamente, sem a contradição que carrega em si próprio vindo à luz. Mas se formos tentar *realizar* esse pensamento abstrato, em outras palavras, reduzi-lo a representações de percepções, apenas pelo qual (como todo abstrato) pode possuir conteúdo e verdade; e se de acordo nós tentarmos *imaginar um mundo objetivo sem um sujeito cognoscente*, então nós nos tornamos cômicos de que o que nós estamos imaginando neste momento é em verdade o oposto daquilo que intentamos, a saber, nada senão justamente o processo do intelecto de um ser cognoscente quem percebe um mundo objetivo, ou seja, precisamente aquilo que buscávamos excluir. Pois esse mundo perceptível e real é obviamente um fenômeno do cérebro; e, portanto, assumir que tal mundo possa existir independentemente de todo o cérebro encerra uma contradição." (SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§1). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 5)

abstrato é inteiramente dependente do conhecimento intuitivo, entretanto, por meio dela podemos dizer, diferente dos animais, que sabemos algo.

"SABER em geral significa: ter determinados juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária, juízos estes que têm algum tipo de fundamento suficiente de conhecer fora deles, isto é, são VERDADEIROS. Unicamente o conhecimento abstrato, pois, é um saber, que, portanto, é condicionado pela razão"²¹

Os conceitos são a segunda classe de objetos e, possuem, portanto, também uma raiz do princípio da razão suficiente. Por meio de conceitos não se descobre nada de novo; entre um conceito e outro, o princípio de razão suficiente lida apenas com a relação entre representações que são cópias de representações. Não é possível, por meio da razão, intuir nada acerca do mundo; entretanto, sem conceitos, não podemos fazer deste conhecimento intuitivo um conhecimento abstrato que possa ser acumulado e utilizado quando necessário, independentemente da capacidade de memória do cérebro ou da presença do objeto perante os sentidos.

O princípio da razão suficiente aplicado aos objetos sensíveis os relaciona de acordo com a lei da causalidade, já este mesmo princípio aplicado aos conceitos, os relaciona de acordo com a lógica. Por meio da lógica, nós organizamos nosso conhecimento de modo a compreendê-los melhor e, assim, chamar esse conhecimento de saber; não podemos, entretanto, por meio apenas da aplicação da lógica à conceitos, adquirir novos conhecimentos, pois por melhor desenvolvidos que sejam os conceitos, não muda o fato de que todo conteúdo de um conceito é a duplicação do conteúdo da sensibilidade. Se um conceito não pode se referir a este conteúdo do qual foi duplicado, então tampouco a lógica pode concebê-lo.

O mau uso da razão por parte dos filósofos idealistas dogmáticos está em

²¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação (§10)*. São Paulo: Ed.

relacionar logicamente conceitos que não foram propriamente derivados da intuição, quando assim o fazem, podem até relacionar estes conceitos de modo consequente, entretanto, não deixam de ser conceitos vazios e sem fundamento.

Não é este, porém, o erro do materialista dogmático. Na medida em que o cientista investiga a natureza, ele faz um bom uso do princípio da razão suficiente, pois ocupa-se em relacionar apenas conceitos derivados da experiência. Aqui cabe, portanto, distinguir o papel do filósofo materialista do papel do cientista e onde está o erro de um e o acerto de outro na medida em que prosseguem por meio do mesmo método.

Schopenhauer diz:

"O fim e ideal de qualquer ciência da natureza é, no fundo, um materialismo desenvolvido até as suas últimas consequências. Todavia, este é por nós aqui reconhecido como manifestamente impossível, o que confirma uma outra verdade, que resultará de nossa consideração posterior, de que toda ciência no sentido próprio do termo, compreendida como conhecimento sistemático guiado pelo fio condutor do princípio da razão, nunca alcança um fim último, nem pode fornecer uma explicação completa e suficiente, porque jamais toca a essência mais íntima do mundo, jamais vai além da representação, antes, basicamente, somente conhece a relação de uma representação com outra.

Qualquer ciência parte sempre de dois dados básicos: um deles, sem exceção, é o princípio da razão numa de suas figuras, como órgão; outro é o objeto específico de cada uma delas, como problema. Assim, por exemplo, a geometria tem o espaço como problema, e o princípio da razão de ser no espaço como órgão; a aritmética tem o tempo como problema, e o princípio da razão de

ser no tempo como órgãoon; a lógica tem a ligação dos conceitos enquanto tal como problema, e o princípio de razão de conhecer como órgãoon; a história tem os fatos humanos ocorridos em seu conjunto como problema, e a lei da motivação como órgãoon; a ciência da natureza, por sua vez, tem a matéria como problema, e a lei da causalidade como órgãoon, logo, seu objetivo e fim último é, pelo fio condutor da causalidade, remeter um ao outro todos os possíveis estados da matéria e, ao fim, a um único estado, e novamente derivar tais estados uns dos outros, para, finalmente, derivá-los de um único estado."²²

O erro do filósofo materialista, pelo qual ele busca seguir a lei da causalidade como se fosse uma propriedade do mundo, é o método, por excelência, do cientista; o erro do materialista e o acerto do cientista não está em um mau uso da razão por si próprio, como acontecia quando o dogmático idealista seguia pela lógica conceitos que não haviam sido adquiridos pela intuição, mas na determinação de seu escopo de investigação.

O cientista se guia, em suas investigações, por meio da causalidade e da matéria sem fazer, sobre elas, juízos transcendentais. O materialista, por outro lado, assume que o sujeito e suas propriedades devem ser derivados da matéria. Isto ocorre porque a ciência natural, diferente da filosofia especulativa, constrange o cientista por meio de seu próprio exercício.

As ciências naturais possuem duas grandes divisões:

"A ciência da natureza é ou descrição de figuras, que denomino MORFOLOGIA, ou explanação de mudanças, que denomino ETIOLOGIA. A primeira considera as formas permanentes; a segunda, a matéria que muda

²² SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§7). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 73-4

segundo a lei de sua transição de uma forma a outra. A primeira é aquilo que inapropriadamente se denomina história natural em todo o seu perímetro; em especial, botânica e zoologia nos ensinam a conhecer, em meio à mudança incessante dos indivíduos, diversas figuras orgânicas permanentes, determinadas de modo fixo, e que constituem grande parte do conteúdo da representação intuitiva. Essas figuras são classificadas, separadas, unidas, ordenadas pela história natural segundo sistemas naturais e artificiais, depois são subsumidas em conceitos, o que torna possível uma visão panorâmica e um conhecimento do todo (...). Etiologia em sentido estrito são todos os ramos da ciência da natureza que têm por tema principal, em toda parte, o conhecimento de causa e efeito: ensinam como, em conformidade com uma regra infalível, a UM estado da matéria se segue necessariamente outro bem definido; como uma mudança determinada necessariamente produz e condiciona uma outra determinada, cuja prova se chama EXPLANAÇÃO. Aqui se incluem, sobretudo a mecânica, a física, a química, a fisiologia."²³

Morfologia e etiologia diferenciam-se não apenas pela sua função, mas por estarem a estudar objetos, afinal, bem diversos.

Toda ciência da natureza se ocupa com o mundo como representação, entretanto, o objeto da morfologia são as formas e o objeto da etiologia é a aplicação da lei natural nestas formas.²⁴

Não se pode dizer, portanto, que o cientista estuda a matéria, apenas que

²³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§17). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 152-3

²⁴ Que estas formas sejam geralmente orgânicas será abordado quando tratarmos da diferença entre as forças naturais em atuação no orgânico e no inorgânico.

estuda aquilo que é material. Ainda se opondo aos dogmáticos tanto idealistas quanto materialistas, Schopenhauer anuncia que "na verdade, porém, não há nem espírito e nem matéria, mas muito contrassenso e quimera no mundo"²⁵. Ele assim o diz no contexto de um embate entre espiritualistas e materialistas; os primeiros defendendo um dualismo de substâncias e os segundos defendendo um tipo de monismo materialista.

A resposta de Schopenhauer aos espiritualistas já nos é conhecida; porém, para responder aos materialistas, é preciso distinguir o que é aquilo que o cientista conhece quando acredita estar estudando as propriedades da própria matéria.

"*Empírico*, em sentido estrito, é o conhecimento que se detém nos efeitos, sem poder atingir as causas"²⁶. Quando o cientista estuda a natureza, o que ele está a conhecer, na verdade, é uma série de efeitos; tanto o próprio mundo material é um efeito a partir da excitação dos órgãos dos sentidos, quanto aquilo que os materialistas acreditam ser "uma matéria morta, totalmente passiva e desprovida de qualidade"²⁷; é, na verdade, "aquilo que podem reduzir a efeitos *mecânicos*"²⁸.

Aquilo que Schopenhauer chama de "efeitos mecânicos" é o que o materialista tomaria como qualidades da matéria, ou seja, "as manifestações que surgem do peso, da impenetrabilidade, da coesão, da dureza, da fixidez, da elasticidade, da fluidez, etc."²⁹. Estas mesmas qualidades podem ser encontradas na tábua de *Predicabilia A Priori*, pela qual Schopenhauer busca organizar aquilo

²⁵ Schopenhauer, A. *Sobre a Filosofia e Seu Método*. São Paulo: Hedra, 2010, p.151

²⁶ *Ibidem*, p. 156

²⁷ *Ibidem*, p. 151

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Idem*.

que pode ser conhecido *a priori* por meio das formas puras do tempo e do espaço, sendo que a forma pura da causalidade é deduzida a partir destas duas.

As formas puras do tempo e do espaço são formas puras da intuição sensível e, como tal, é possível, a partir delas, derivar a matemática, pois a matemática *a priori* é uma referência direta à intuição sensível, sem a mediação de conceitos ou dos órgãos dos sentidos³⁰. Estas ciências possuem, "sempre ao alcance da mão"³¹, a evidência intuitiva pela qual se guiar. Uma vez que a causalidade é a forma pura do entendimento e não da intuição, o mesmo não pode ser dito em relação à matéria.

O conhecimento *a priori* da causalidade não consiste em um conhecimento acerca das propriedades da matéria do mesmo modo que o conhecimento matemático *a priori* consiste em um conhecimento acerca das propriedades do tempo e do espaço. Isto ocorre, pois "a natureza essencial da matéria consiste em atuar; é a ação em si mesma, no abstrato, e, portanto, ação em geral, apesar de toda diferença na maneira de atuação; é por completo causalidade"³²

A tábua de *Predicabilia A Priori*

"contém todas as verdades fundamentais em nosso conhecimento a priori da percepção,

³⁰ "Com a nossa convicção de que a intuição é a fonte primeira de qualquer evidência, e tão-somente a referência imediata ou intermediada a ela é verdade absoluta, e, ainda, que o caminho mais breve para esta é sempre o mais seguro, já que toda intermediação por conceitos acarreta muitos enganos" (SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação: Tomo 1*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p.121-2)

³¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação (§15)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 122

³² SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap. 4)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p.47

expressos como primeiros princípios independentes um dos outros. Mas o que é especial, o que constitui o conteúdo da aritmética e geometria, não está posto aqui, nem o que resulta da união e aplicação desse tipo formal de conhecimento. Este é o tópico dos princípios metafísicos da ciência da natureza expostos por Kant, para o qual esta tabela forma, até certo ponto, a propedêutica e introdução, e com o qual está, portanto, diretamente ligado"³³.

As propriedades *a priori* da matéria expostas na tábua são derivadas do conhecimento acerca do tempo e do espaço, pois "tendo a sua essência no unir tempo e espaço, a matéria porta, sem exceção, a marca de ambos"³⁴. Mesmo a análise kantiana feita nos *princípios metafísicos da ciência da natureza*, pela qual ele "com muita razão analisou esta ocupação especial ou modo mecânico de agir em forças de repulsão e atração"³⁵ é, "no fundo, entretanto, apenas a bem pensada análise do fenômeno em suas partes constituintes"³⁶.

A matéria, na medida em que é efetividade e ação, não pode ser intuída, e, portanto, abstraída em saber científico, senão por meio dos seus modos de agir. Quando o materialista ou o cientista dizem conhecer as propriedades da matéria, estão na verdade a falar sobre os modos de ação daquilo que é material:

"Toda matéria dada empiricamente, e, portanto, todo material (Stoff) (o que os materialistas ignorantes do nosso dia presente confundem com a matéria), já faz parte do esquema das formas, e manifesta a si própria apenas por suas qualidades e acidentes, uma vez que na experiência todo agir é de um tipo bem definido e especial, e nunca é meramente em geral (...). Sob matéria pura nós pensamos meramente no agir abstratamente, coisa bem diferente da natureza deste agir, e, portanto, da causalidade pura em si"³⁷

As características da matéria em geral, como por exemplo, que ela é uma

³³ Ibidem, p. 45-6

³⁴ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§4). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 52

³⁵ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap. 4)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p.47

³⁶ Idem.

³⁷ Ibidem, p. 45

substância una e permanente que age por todo o tempo e o espaço; não possui origem ou extinção; é indiferente à repouso ou movimento. Que ela é absoluta, ou seja, não pode vir a ser ou deixar de ser e, portanto, sua quantidade não aumenta ou diminui, etc.³⁸ são, na verdade, características derivadas da intuição do tempo e do espaço e, portanto, não se aplica aqui a noção de uma ciência *a priori* como no caso da matemática.

Ao invés disso, temos ciências bem definidas e especiais que estudam esses bem definidos e especiais estados da matéria, pois de acordo com Schopenhauer, "não conhecemos a matéria senão por meio das forças que se manifestam empiricamente nela. Ela é apenas a manifestação dessas forças *em geral*, isto é, *in abstracto*, universalmente"³⁹.

A matéria em geral pode ser apenas objeto de discurso; falamos dela abstratamente ou a partir das formas subjetivas do tempo e do espaço. O que vemos, empiricamente, não é, em senso estrito, a matéria, mas sim manifestações de força. Quando Schopenhauer diz que "a essência inteira da matéria consiste em atuar", isso pode ser compreendido como que a essência inteira da matéria consiste em modificar-se em cadeias de causa e efeito de acordo com as forças naturais.

Ora, o que é, para Kant e Priestley⁴⁰, a impenetrabilidade? De acordo com

³⁸ De acordo com a tabela de *Praedicabilia A Priori* (SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 48-51)

³⁹ Schopenhauer, A. *Sobre a Filosofia e Seu Método*. São Paulo: Hedra, 2010, p.155

⁴⁰ Chamamos a atenção para Priestley aqui por conta da acusação de plágio que Schopenhauer levanta contra Kant precisamente neste ponto: "Mas eu não devo omitir de mencionar que a doutrina de Kant aqui referida, e constituindo a ideia fundamental da segunda porção de seus *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, a saber, sobre a dinâmica, foi exposta de maneira distinta e em detalhes anteriormente a Kant por Priestley em seu excelente *Discursos Acerca da*

Priestley,

"se resistência, da qual apenas é derivada pela ideia de impenetrabilidade, é, na maioria dos casos, causada por forças (powers), e de forma alguma por qualquer outra coisa, as regras do filosofar nos obrigam a supor que a causa de toda resistência é força de repulsão, e em nenhum caso a coisa que nós impropriamente denominamos sólido, ou matéria impenetrável"⁴¹

Impenetrabilidade, antes de ser uma característica fundamental da matéria, é a manifestação de uma força de repulsão. De acordo com Kant, "a matéria enche um espaço, não pela sua simples *existência*, mas em virtude de uma *força motriz particular*"⁴², e ainda, que o faz de acordo com as forças de atração e repulsão que são as duas únicas forças motrizes da matéria.

Estas leituras informam Schopenhauer a respeito de uma teoria acerca da matéria que não é nem espiritualista e nem atomista. O átomo, para Schopenhauer, é tão sem realidade quanto o agora é sem duração e o ponto é sem extensão. Não pode haver, para Schopenhauer, portanto, uma teoria científica sobre o átomo e suas propriedades, uma vez que essa noção mesma de átomo, assim como a noção de matéria em geral, são apenas abstrações a partir daquilo que é realmente dado empiricamente, a saber, a ação das forças. A coesão da matéria, assim, é a ação das forças de atração e sua impenetrabilidade, a ação das forças de repulsão.

De acordo com essa visão de matéria, é possível ter uma noção melhor acerca do papel das ciências naturais. Se revisitarmos a divisão de ciência entre etiologia e morfologia, chegamos a este paralelo:

Matéria e Espírito, seções 1 e 2" (SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 52). Assim, mesmo que haja diferenças entre as duas abordagens, Schopenhauer as considera idênticas em conteúdo.

⁴¹ Priestley, J. *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*. Boston: Elibron Classics, 2005, p.

⁴² Kant, I. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, Lisboa: Edições 70, 1990, p. 43

A etiologia é a explanação de mudanças de acordo com as leis derivadas das forças naturais enquanto a morfologia é a descrição das formas que são preservadas apesar de todas as mudanças. Em meio as primeiras estão a mecânica, a física, a química e a fisiologia e em meio as segundas estão a botânica, a zoologia e a anatomia.

Se a essência da matéria consiste na mudança por meio da ação de forças, então o estudo destas mudanças por meio da etiologia já é o estudo empírico completo acerca da matéria, sobrando espaço apenas para ajustes desenvolvidos no interior destas próprias ciências, na medida em que estas reduzem as forças naturais umas às outras, ou especificam de modo mais exato quais as condições que levam a exteriorização delas.

O conteúdo do empirismo, entretanto, não é exatamente a força natural, mas sim a sua exteriorização constante. Quando a etiologia busca explicações acerca das mudanças e das cadeias de causas e efeito, o que ela está a buscar, na verdade, é uma lei pela qual é possível prever o comportamento da força natural em questão. Lei natural é "a constância inalterável da entrada em cena da exteriorização de uma força, sempre que suas condições conhecidas sejam dadas"⁴³.

A força natural mesma "se encontra fora do âmbito da explanação etiológica"⁴⁴, pois o conteúdo empírico é simplesmente o dado de que toda vez que um certo conjunto de circunstâncias acontece, então uma certa força se exterioriza de uma certa maneira, por exemplo, que toda vez que dois objetos estão em

⁴³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§17). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 154

⁴⁴ Idem

proximidade, eles se atraem de acordo com sua massa ou então que toda vez que dois objetos se chocam, eles se repelem com força proporcional à do choque. Em suma, o que a etiologia nos oferece (e o que Schopenhauer diz que não mais nos satisfaz) é "saber que possuímos tais e tais representações, conectadas conforme estas e aquelas leis, cuja expressão geral é sempre o princípio da razão"⁴⁵.

O que sabemos *a priori* é o princípio da razão, ou seja, que todo efeito possui uma causa; e o que sabemos *a posteriori* são as constantes exteriorizações de força que podemos observar vezes o suficiente para, a partir daí, abstrairmos uma lei geral. O que temos, além disso, são pressupostos e fundamentos que, para Schopenhauer, permanecem inexplicáveis:

"A força mesma que se exterioriza, a essência íntima dos fenômenos que aparecem conforme aquelas leis permanecem um eterno mistério, algo completamente estranho e desconhecido, no que se refere tanto ao fenômeno mais simples quanto ao mais complexo. Pois, embora a etiologia tenha alcançado mais perfeitamente o seu objetivo na mecânica, mais imperfeitamente na fisiologia, ainda assim a força em virtude da qual uma pedra cai na terra, ou um corpo repele outro, não é menos estranha e misteriosa em sua essência íntima do que aquela que produz os movimentos e o crescimento de um animal. A mecânica pressupõe matéria, gravidade, impenetrabilidade, comunicação de movimento pelo choque, rigidez etc. como impossíveis de fundamentação, chamando-as de forças naturais, e, de lei natural, a sua aparição necessária e regular sob certas condições; só em seguida começa a sua explanação, que consiste em indicar de maneira fiel, matematicamente precisa, como, onde, quando aquela força se exteriorizou, remetendo cada fenômeno encontrado a uma dessas forças. Assim também o fazem a física, a química e a fisiologia em seus domínios, com a diferença de pressuporem mais e realizarem menos. De acordo com tudo isso, até mesmo a mais perfeita explanação etiológica de toda a natureza nada mais seria, propriamente dizendo, do que um catálogo de forças inexplicáveis, uma indicação segura da regra segundo a qual os seus fenômenos aparecem, sucedem-se e dão lugar uns aos outros no espaço e no tempo. Porém, teriam de deixar sempre inexplicável a essência íntima das forças que assim aparecem, porque a lei observada pela etiologia restringe-se aos fenômenos e à sua ordenação, não indo além disso."⁴⁶

Tudo que podemos propriamente observar são os fenômenos que se seguem

⁴⁵ Ibidem, p. 155

⁴⁶ Ibidem, p. 154

uns aos outros e, a partir destes, derivamos leis da natureza. Para Schopenhauer, estas leis da natureza estão fundamentadas em forças que, por não serem elas próprias observáveis, permanecem misteriosas. Julian Young traz a tona a seguinte pergunta: "É verdade que a ciência natural está comprometida com forças? O argumento de Schopenhauer é que não pode haver leis sem hajam forças para fundamentá-las"⁴⁷. O próprio Young responde esta pergunta da seguinte forma:

"É verdade que Hume nega que qualquer coisa pode ser dita para fundamentar as regularidades da natureza (tudo que há é o pseudo-fundamento de nossa compulsão psicológica em antecipar, na aparência de um evento precedente, seu sucessor habitual), mas então o trabalho de Hume era ser cético sobre a racionalidade da ciência. O cientista, por outro lado, comprometido com a racionalidade de sua empreitada, com a racionalidade, em particular, de projetar regularidades passadas no futuro, deve assumir algumas propriedades da realidade para fundamentar estas regularidades, para fazê-las, em outras palavras, leis ao invés de meras regularidades"⁴⁸

Não faz parte do escopo desta dissertação desafiar a leitura que Young faz de Hume em relação ao seu ceticismo que alcançaria toda a racionalidade por inteiro ao invés de se limitar à fundamentações metafísicas para a causalidade. Porém, é preciso perguntar se, para Schopenhauer, a racionalidade da ciência está posta em risco por uma falta de fundamentação das leis naturais. Trata-se de perguntar, portanto, de onde parte a exigência schopenhaueriana acerca da existência de forças naturais.

A tarefa da etiologia é

"procurar para todos os fenômenos da natureza as suas causas, isto é, as circunstâncias em que eles sempre aparecem. Em seguida, tem de remeter os multifacetados fenômenos, nas suas diversas circunstâncias, àquilo que atua em todos eles e é pressuposto pela causa, ou seja, tem de remetê-los às forças originárias da natureza, assinalando corretamente quando uma diferença do fenômeno se deve a uma diferença da força ou à diferença das circunstâncias nas quais a força se exterioriza. Com igual cuidado, a etiologia não pode tomar como fenômeno de diferentes forças aquilo que é exteriorização de uma única e mesma força, só que em circunstâncias diferentes, e

⁴⁷ Young, p. 41-2

⁴⁸ Ibidem, p. 42

vice-versa, não pode tomar como exteriorizações de uma única força aquilo que pertence originalmente a diferentes forças. Para isso, é requerida de imediato a faculdade de juízo. Eis por que tão poucos homens são capazes de intelecção na física, embora todos sejam capazes de ampliar a experiência. Preguiça e ignorância inclinam muito cedo a fazer apelo a forças originárias."⁴⁹

Ora, a faculdade de juízo é "este poder de transmitir correta e exatamente para a consciência abstrata o que foi conhecido intuitivamente"⁵⁰ ; assim, quando Schopenhauer fala sobre forças aqui, ele já assume que já ocorreu a passagem entre a lei natural derivada da intuição sensível e a força natural, pois como visto, não é possível ter conhecimento da força natural por meio da intuição sensível senão abstraíndo-a a partir da lei natural. A dedicação do cientista está em analisar os dados da intuição sensível e identificar como o caso particular se relaciona com a regra previamente estabelecida.

Há, portanto, que atentar ao fato de que quando consideramos as forças naturais como um limite para a explanação científica, há alguma inexatidão, pois, falando de modo estrito, a explanação nunca sequer alcançou as forças naturais; o limite, propriamente dito, das ciências naturais, é aquilo que é observado empiricamente; a partir desta observação, com a adição póstuma do juízo e da razão, ferramentas sempre secundárias para Schopenhauer, uma lei natural é deduzida e, a partir desta, por meio de uma extrapolação, assume-se uma força natural. As forças naturais não são, portanto, um limite para o método científico, encontrando-se fora deste, a abstração de outra abstração (a lei natural).

Isso em nada impede o trabalho do cientista. Que esta extrapolação passe

⁴⁹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§27). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 202-3

⁵⁰ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§14). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 116

despercebida é um modo perfeitamente razoável de não deixar que problemas metafísicos impeçam pesquisas que, de todo modo, avançam de modo muito bem sucedido. Pelo contrário, é a metafísica de Schopenhauer que busca nas ciências sua "correção":

"Schopenhauer espera encontrar confirmações de sua metafísica nas ciências. Este cruzamento já se anuncia no primeiro livro de *O Mundo*; mas é sobretudo no segundo livro que Schopenhauer expõe na sua obra capital a relação que, a seu ver se estabelece, entre sua filosofia e as ciências empíricas: tanto do lado da representação quanto do ponto de vista da Vontade, trata-se de averiguar nas ciências a correção de seu pensamento único. Esta preocupação do filósofo, que termina consagrando seu escrito *Sobre a Vontade na Natureza* sobretudo a essa confirmação, ocupa um lugar fundamental na evolução de sua filosofia"⁵¹

Brandão continua a desenvolver como a relação entre ciência e metafísica opera na obra de Schopenhauer, mas para nós, basta notar que as forças naturais não são um problema para as ciências, que se desenvolvem apesar de qualquer acusação de falta de fundamento, mas sim para o filósofo que vislumbra nelas algo que está fora da cadeia de causa e efeito, pela qual o mundo corre sem descanso, como uma partícula de eternidade pairando no ar, quase imperceptível e, de todo modo, inalcançável.

As forças naturais são únicas em sua indiferença ao tempo e ao espaço, assim como em seu lugar além das cadeias de causa e efeito; Schopenhauer frequentemente diz apenas que elas "se exteriorizam", como que de tocaia, esperando incansavelmente as condições que as permitam se apresentar.

As ciências naturais já são o desenvolvimento mais consequente da investigação do mundo que segue a cadeia de causalidade. Quando Schopenhauer chama atenção para a questão das forças naturais, no início do segundo livro de *O Mundo*, ele o faz por crer ter encontrado um registro pelo qual possamos falar de

⁵¹ BRANDÃO, E. *A Concepção de Matéria na Obra de Schopenhauer*. São Paulo:

forças sem esta extrapolação característica a partir da lei natural e, ao fazê-lo, possamos entender como aquilo que parecia misterioso e oculto, quando visto de um ponto de vista, é, pelo outro, intimamente conhecido e sentido. A metafísica de Schopenhauer é o desenvolvimento deste outro ponto de vista.

Metafísica

A experiência sensível sempre teve, para a metafísica de Schopenhauer, um papel duplo: se por um lado, ela é a "fonte principal de todo conhecimento" de modo que "a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento"⁵²; por outro lado, ela é apenas um modo de percepção que, pelo seu papel principal, torna-se um obstáculo na investigação da realidade como coisa-em-si, assim conhecimento metafísico é aquele que "vai além da possibilidade de experiência, e, portanto, além da natureza ou da aparência fenomênica das coisas, de modo a nos informar acerca daquilo pelo qual, em um sentido ou em outro, a experiência está condicionada"⁵³.

O discurso de Schopenhauer acerca de outro ponto de vista precisa, de algum modo, satisfazer estas duas exigências. A fonte do conhecimento não pode deixar de ser a experiência, mas o objeto de estudo deve ser aquilo que está para além da possibilidade de experiência, pois os limites do tipo de conhecimento que podem ser adquiridos pela experiência já estão sendo devidamente explorados pelas ciências naturais e pela matemática.

As ciências naturais não exigem uma explanação acerca das próprias forças naturais, pois o seu *modus operandi* é o de derivá-la, abstratamente, da lei natural observável; porém, a dependência do vocabulário científico tão dependente da

⁵² SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana em O Mundo Como Vontade e Representação*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 538

⁵³ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation Volume II (cap. 7)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 164

noção de forças expõe uma fraqueza, se não das próprias ciências, então do edifício do conhecimento humano em geral. São, afinal, qualidades ocultas que se fazem passar por entidades que explicam os fenômenos.

Entretanto, se como já dito, os próprios cientistas não problematizam a questão e, pelo contrário, fazem bons avanços sem que o filósofo precise consertar aquilo que não está quebrado; qual seria a necessidade de um outro ponto de vista?

A resposta está tanto no alcance daquilo que Schopenhauer engloba sob o conceito de "força" quanto na sua crítica do materialismo, a saber, que "materialismo é a filosofia do sujeito que esquece de levar em conta a si próprio"⁵⁴. O problema em tomar as forças naturais como qualidades ocultas não está apenas em não compreender a essência íntima das pedras e dos fenômenos químicos, mas, com isso, deixar sem explicação também a força vital pela qual se dão os organismos, e, afinal, os atos de vontade que também são compreendidos como força.

Quando Schopenhauer trabalha a problemática das forças naturais no § 17 de *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, ele o faz como introdução a um modo de fazer metafísica pelo qual é possível – e necessário – realizar a analogia entre as forças atuantes na natureza e as forças atuantes nos atos humanos. Problematizar as forças naturais é o primeiro passo para problematizar a noção tradicional de vontade, pois, implicitamente já está em operação o argumento pelo qual o conceito de vontade permite uma unidade entre as forças que agem na natureza e as forças que agem na consciência humana, de modo que se lá não encontramos alguma resposta, então aqui também não iremos encontrar.

⁵⁴ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation Volume II (cap. 1)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 13

Antes de o argumento poder ser explícito, entretanto, é preciso estabelecer o duplo ponto de vista entre os quais a analogia será feita e o ponto de partida para isto é o modo como lidamos com nosso próprio corpo:

"Este corpo é para o sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos. Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto as mudanças de todos os outros objetos intuitivos se a significação deles não lhe fosse decifrada de um modo inteiramente diferente. Pois senão veria sua ação seguir-se a motivos dados com a constância de uma lei natural justamente como as mudanças de outros objetos a partir de causas, excitações e motivos, sem compreender mais intimamente a influência dos motivos do que compreende a ligação de qualquer outro efeito com sua causa a aparecer diante de si. Ele, então, conforme o gosto, nomearia a essência íntima e incompreensível daquelas exteriorizações e ações do corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda. Mas tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE⁵⁵".

Ora, se não houvesse conhecimento das ações do corpo de outro tipo senão o mesmo tipo de conhecimento pelo qual conhecemos os outros objetos, então o procedimento pelo qual compreendemos as ações de nosso corpo seria o mesmo pelo qual conhecemos os outros objetos, ou seja, a ação primeiro ocorreria, então nós a observaríamos, a partir daí deduziríamos uma constância, que chamaríamos de lei natural e, por fim, assumiríamos, mas sem conhecimento, que esta lei natural ocorre por conta de uma força que a guia. Esta não seria uma análise por completo errada, mas nela a crítica ao materialista – pelo fato que ele esquece de ter em conta o próprio sujeito – parece mais clara. É até possível pensar que é assim que conhecemos os atos das outras pessoas, porém há um tipo de conhecimento acerca do próprio corpo que nos impede de pensar desta forma.

O conhecimento que possuímos dos atos de nosso próprio corpo é imediato em um sentido forte da palavra pelo qual compreendemos que entre o ato e o

⁵⁵ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação (§18)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 156

conhecimento não há vínculo mediado pela forma subjetiva do tempo:

"O ato de vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexa 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"⁵⁶

Schopenhauer diz, em *O Mundo...*, que, "em certo sentido, também pode se dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade"⁵⁷; entretanto, nos complementos a este livro, ele reforça a ideia de imediatez, quando diz que o conhecimento que possuímos da nossa própria vontade

"não é nem uma percepção (pois todas as percepções são espaciais), nem é vazio; pelo contrário, é mais real que qualquer outro conhecimento. Além disso, não é *a priori*, como mero conhecimento formal, mas inteiramente *a posteriori*; assim nós somos incapazes de antecipá-lo no caso particular, mas nisto nós somos frequentemente culpados de erro acerca de nós próprios"⁵⁸

A noção de imediatez altera a relação entre conhecimento e tempo; é possível deliberar sobre ações futuras, mas estas são "simples deliberações da razão sobre o que se vai querer um dia"⁵⁹. É possível conhecer, no tempo, os atos de vontade, mas apenas depois que eles ocorrem, ou seja, pelo ponto de vista da representação. Não há diferença, entretanto, entre conhecer a vontade pelo ponto de vista da vontade e agir de acordo com esta. O conhecimento intuitivo que possuímos da própria vontade confunde-se com o conhecimento que temos do corpo, pois este conhecimento ocorre no tempo e por meio de cada ação isolada do

⁵⁶ Ibidem, p. 157

⁵⁷ Idem

⁵⁸ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation Volume II (cap. 18)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 196

⁵⁹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação (§18)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 157-8

corpo e é este conhecimento que tornamos abstratos quando falamos sobre a vontade; este conhecimento, "porém, segundo sua natureza, nunca pode ser demonstrado, isto é, deduzido como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato, justamente porque se trata ali do conhecimento mais imediato"⁶⁰.

O conhecimento imediato que possuímos da vontade pode-se caracterizar, em geral, por partir de sentimentos. A noção de sentimento na obra de Schopenhauer é brevemente abordada, mas por ela perpassa sua noção de filosofia:

"De fato, cada um é o próprio sujeito do conhecimento, cuja representação é o mundo (e isso também seria uma sentença verdadeira). Mas tal conhecimento é intuitivo, é conhecimento in concreto. Reproduzi-lo in abstracto, ou seja, elevar as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente – eis a tarefa da filosofia. Esta, por conseguinte, tem de ser uma expressão in abstracto da essência do mundo, tanto em seu todo, quanto em suas partes."⁶¹

Todos os conhecimentos partem de algum tipo de sensação no corpo; Schopenhauer realiza aqui, brevemente, a distinção entre as intuições sucessivas e o "vasto conceito de sentimento" para marcar que também estes devem ser passíveis de abstração. Ora, assim que o conceito de vontade é introduzido, é justamente sob esta rubrica que os sentimentos passam a ser caracterizados.

Um ato de vontade, para Schopenhauer, é "não apenas querer e decidir em senso estrito, mas também todo empenhar, desprezar, esperar, temer, amar, odiar, em resumo, tudo aquilo que constitui diretamente nosso próprio bem e mal-estar, desejo e repulsa, é obviamente apenas afecção da vontade"⁶². A vontade, portanto,

⁶⁰ Ibidem, p. 160

⁶¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§15). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 137

⁶² SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation Volume II* (cap. 19). Nova

ao mesmo tempo em que é ato de um corpo que age espaço-temporalmente de acordo com as leis da natureza que o afetam, é também um complexo de sensações pertinentes à vida interna de uma consciência. A vontade manifesta-se mediante atos intencionais, bem como involuntários. É também incorreto "denominar a dor e o prazer representações, o que de modo algum são, mas afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo, vale dizer, um querer ou não-querer impositivo e instantâneo sofrido por ele"⁶³.

Estas afecções da vontade eram antes denominadas sentimentos justamente pela sua resistência à abstração; por ser "saber negativo". Aqui se torna explícito no que um sentimento se distingue da sensação de contínuas mudanças intuitivas:

"Pois agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas toto genere diferente dela, a saber: a vontade"⁶⁴

A vontade é coisa-em-si pelo seu aspecto não-relacional para com as outras representações. Ela é um fato primário na autoconsciência cujo discurso não se justifica pelo princípio da razão, mas por uma mudança de perspectiva. Enquanto as representações geralmente são justificadas por uma referência a outras representações, sobre a relação corpo e vontade cria-se apenas um paralelismo; esta "verdade filosófica", como a denominou Schopenhauer

"pode ser dita de diversas maneiras: meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou o que minha representação intuitiva denominou corpo, por outro lado, denomino minha vontade, visto que sou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha

lorque: Dover, 1966, p.202

⁶³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação (§18)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 158

⁶⁴ Ibidem, p. 160

representação, ele é apenas minha vontade etc."⁶⁵

A vontade, como coisa-em-si schopenhaueriana, continua a reter um aspecto negativo: ela é aquilo que sentimos que não podemos dizer que é representação. Trata-se da realidade a que temos acesso e que não podemos chamar de representação por não se conformar às formas do tempo, do espaço e de causalidade.

Por outro lado é uma não-representação que possui a vontade como conteúdo positivo e uma vez que este é o único conteúdo positivo a que temos acesso que não é uma representação, é por meio de uma analogia para com ele que buscamos compreender o outro lado do mundo em geral.

A analogia entre os objetos do empirismo e a vontade conhecida internamente é um método que Schopenhauer utiliza durante toda sua obra, entretanto, implícito neste método, existe a noção de que encontrar uma realidade nova em nós significa também que, em princípio, esta realidade deve pertencer também ao mundo em geral, pois fazemos parte deste mundo; afinal, uma diferença em perspectiva não implica em uma diferença ontológica, ou seja, possuir esta relação única de conhecimento para com este outro lado de nosso próprio corpo não justifica crer que este outro lado é exclusivo ao nosso corpo; assumir que os outros objetos também possuem um outro lado é uma extrapolação menor do que assumir que a humanidade ocupa um lugar ontologicamente exclusivo na natureza, ou seja, que possui, de fato, uma realidade que se aplica apenas a ela. Como diz Schopenhauer:

"ou tem de assumir que semelhante único objeto é essencialmente diferente de todos os outros e só ele é ao mesmo tempo vontade e representação, já os restantes, ao contrário, são meras representações, vale dizer, meros fantasmas. Com isso tem de assumir que seu corpo é o único

⁶⁵ Idem.

indivíduo real no mundo, o único fenômeno da vontade, o único objeto imediato do sujeito"⁶⁶

Estes são os dois modos de conhecer o próprio corpo: como vontade e como representação. A partir deste conhecimento duplo, Schopenhauer pretende especular também o que significa, para o restante do mundo, possuir vontade.

O primeiro passo para tal é o estabelecimento das linhas divisórias entre vontade e representação na própria autoconsciência. Estas linhas começam a ser traçadas logo no interior do próprio conceito de vontade, dividindo-o entre a vontade individual e a vontade como aquilo que não é representação.

Os atos da vontade individual

"sempre têm um fundamento exterior a si nos motivos. Estes, todavia, só determinam o que eu quero NESTE tempo, NESTE lugar, sob ESTAS circunstâncias, não QUE eu quero em geral ou O QUE eu quero em geral, ou seja, as máximas que caracterizam todo o meu querer"⁶⁷

Schopenhauer começa a demarcar aqui que a diferença entre a vontade individual e a vontade como coisa-em-si é uma diferença entre os atos em particular e os atos em geral. A lei da motivação pode ser conhecida por meio do princípio da razão ("eu quis comer, pois estava com fome"), porém o ímpeto em geral que nos leva a constantemente a querer algo se encontra fora do alcance do princípio da razão e fora da observação empírica dos atos individuais.

O discurso aqui seria de todo modo similar ao discurso que relaciona as forças naturais com as leis naturais se não estivesse, presente em nós, o sentimento constante que fundamenta a lei da motivação.

O que faz com que os movimentos e ações do corpo não sejam tão estranhos e misteriosos quanto a natureza por trás das leis naturais é que sempre

⁶⁶ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§19). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 161

⁶⁷ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§20). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 164

podemos compreendê-los como atos de vontade. Entender nossos atos como atos de vontade não substitui a compreensão que temos deles por meio do princípio da razão, mas acrescenta outra perspectiva pela qual sentimos o próprio corpo e os atos deste corpo e aquilo que ocorre com este corpo por meio daquilo que chamamos de dor ou prazer, sentimento agradável ou desagradável, desejo ou repulsa, assim por diante.

A vontade, pela sua relação imediata no corpo, é também um tipo de fato primário que não pode ser fundamentado por qualquer outra coisa:

"Se, contudo, abstraio o meu caráter e pergunto por que em geral quero isso e não aquilo, então resposta alguma me é possível, justamente porque apenas o FENÔMENO da vontade está submetido ao princípio da razão, não ela mesma, que, nesse sentido, é pra ser denominada SEM-FUNDAMENTO"⁶⁸.

A vontade como fato primário na autoconsciência, anterior à racionalidade, é um exemplo de tese schopenhaueriana que busca, ao mesmo tempo, elucidar a realidade empírica enquanto justifica-se nela. Em *O Mundo...* ele apresenta a noção de "todo movimento veemente da vontade, portanto todo afeto e paixão, abala o corpo e perturba o curso de suas funções"⁶⁹. Nos complementos, cap. 19, são apresentados diversos argumentos acerca tanto do comportamento humano quanto do animal com o intuito de demonstrar que a vontade constantemente sublinha os atos que, por outro lado, podem também ser explanados por meio de motivos particulares.

A metafísica de Schopenhauer é esta alternância entre os dois pontos de vista de modo a construírem-se mutuamente; o que temos da vontade, em princípio, é apenas aquilo que se revela a nós da vontade humana e individual e o que temos

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Ibidem, p. 165-6

da natureza é apenas aquilo que se revela a nós pelo conhecimento sensível; a aposta de Schopenhauer é que por meio daquilo que conhecemos acerca de nossa própria vontade, possamos deduzir o que há de vontade na natureza e, ao mesmo tempo, por meio daquilo que conhecemos acerca da natureza, possamos deduzir o que há de natural em nossa vontade. Afinal, em resumo, voltar à fórmula platônica: "conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes"⁷⁰

A aplicação desta fórmula no contexto da metafísica da vontade significa distinguir o que é a vontade como coisa-em-si da vontade como até então compreendida pela filosofia:

"Estaria sempre numa renovada incompreensão quem não fosse capaz de levar a bom termo a aqui exigida ampliação do conceito de VONTADE, entendendo por esta palavra tão-somente a espécie designada até agora pelo termo, acompanhada de conhecimento segundo motivos, e motivos abstratos, logo, exteriorizando-se a si mesma sob a condução da faculdade racional que, como foi dito, é apenas o fenômeno mais nítido da Vontade. Doravante, temos de separar de maneira mais pura em nosso pensamento a essência mais íntima, imediatamente conhecida desse fenômeno, e em seguida transmiti-la a todos os fenômenos mais débeis, menos nítidos da mesma essência, pelo que consumaremos a pretendida ampliação do conceito de vontade".⁷¹

Por meio deste método é possível compreender que a vontade intuída imediatamente não é absoluta; dentro deste sentimento mesmo existe o que observar, identificar e separar.

A importância do sentimento envolvido nos atos de vontade é fornecer, concretamente, este segundo ponto de vista, por mais que a extensão do conceito esteja inacabada. Seja o que for que tenha que ser identificado e separado neste fenômeno mais próximo da coisa-em-si, pelo menos uma informação crucial é

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§22). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 169

⁷¹ *Ibidem*, p. 170

possível de ser adquirida no interior da própria consciência humana:

"Até os dias atuais subsumiu-se o conceito de VONTADE sob o conceito de FORÇA. Eu, porém, faço precisamente o contrário, e intento pensar cada força na natureza como vontade. Não se vá imaginar que isso é uma mera discussão de palavras, algo trivial. Antes, trata-se de assunto da mais alta significação e importância. Pois ao conceito de FORÇA subjaz, como a todos os outros, em última instância, o conhecimento intuitivo do mundo, isto é, o fenômeno, a representação, justamente no que se esgota qualquer conceito. O conceito de força é abstraído do domínio em que regem causa e efeito, portanto da representação intuitiva, e significa o ser-causa da causa: ponto este além do qual nada é etiológicamente mais explicável e no qual se encontra o pressuposto necessário de toda explanação etiológica. O conceito de VONTADE, ao contrário, é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido. Se, portanto, remetemos o conceito de FORÇA ao de VONTADE, em realidade remetemos algo desconhecido a algo infinitamente mais bem conhecido, àquilo que unicamente nos é conhecido de maneira imediata e completa e que amplia de maneira enorme o nosso conhecimento. Se, ao contrário, como ocorreu até hoje, subsumimos o conceito de VONTADE sob o de FORÇA, renunciamos ao único conhecimento imediato da essência íntima do mundo: fazemos tal conhecimento se dissipar num conceito abstraído do fenômeno, com o qual nunca poderemos ir além".⁷²

No início do trecho aqui citado, Schopenhauer estabelece um método e a aplicação deste que ele tem a intenção de fazer: em primeiro lugar, ele estabelece que, enquanto consideram que a vontade humana seja uma força, ele faz o contrário, ou seja, considera que a força seja vontade; e então ele tem a intenção de, eventualmente, fazer o mesmo com cada força da natureza.

De fato, neste passo ainda não está declarado, por si só, que todas as forças são vontades, mas sim que há algo na autoconsciência que a tradição filosófica convencionou a considerar como uma força, permanecendo tão misterioso quanto qualquer outra força na natureza.

Assim, ao fazer a tradicional equivalência entre vontade e força, seria mais esclarecedor caso se compreendesse a vontade, que é um dado "infinitamente mais

⁷² Ibidem, p. 170-1

bem conhecido", como o conceito maior e mais abrangente, de modo a poder remeter o conceito de força a este.

A força encontra-se, afinal, como um conceito que transita entre os dois pontos de vista. Ela é abstraída do mundo fenomênico por meio de uma operação do juízo, mas não possui o conteúdo intuitivo que caracteriza o conhecimento sensível; as explanações causais não levam a elas, mas antes, assume-se que a causalidade se comporta de tal maneira nos diferentes fenômenos, pois é guiada por essas diferentes forças.

Do ponto de vista da vontade, ou seja, quando examinamos sentimentos relacionados aos atos de nosso próprio corpo, então a força passa a ser subsumida à vontade, tornando-se subordinada a esta.

Seria possível entender, portanto, que o conceito de força é escamoteado nos dois pontos de vista; pelo ponto de vista da representação, ela é apenas abstração da lei natural deduzida a partir da observação; é desconhecida, misteriosa e apenas pressuposta. Por outro lado, do ponto de vista da vontade há, afinal, apenas a própria vontade, e aquilo que compreendíamos como força nos atos voluntários precisa agora ser compreendido como vontade.

Apesar disso, nenhum dos dois pontos de vista consegue livrar-se por inteiro deste conceito. Como já visto, o cientista continua a utilizá-lo e não deixará de fazê-lo por conta das acusações do metafísico e se é verdade que a força nunca pode rivalizar com a vontade em seu próprio território, tampouco podemos deixar de fazer referência a elas quando buscamos, na natureza, características da vontade como coisa-em-si. Este papel específico da força na construção da metafísica de Schopenhauer será desenvolvido no decorrer desta dissertação; chamamos atenção aqui justamente ao fato de que a citação acima não resolve a questão das

forças naturais, mas meramente abre o campo de investigação por meio do qual a resposta será construída. Pois, assim como o cientista, Schopenhauer não recua deste conceito em relação ao mundo como representação mesmo que ele próprio o problematize.

A força ainda significa o "ser-causa da causa", ou seja, aquilo que determina que ora os objetos se atraem, ora eles se repelem, ora eles inflamam, dissolvem-se e reagem quimicamente em geral uns aos outros de acordo com suas diferentes características; o que significa também que ora eles se organizam de modo a preservar e reproduzir sua própria forma orgânica e, por fim que, por vezes, estes objetos fenomênicos possuem desejos e aspirações e agem de acordo com motivos que se apresentam em suas autoconsciências. Para melhor compreender como o conceito de força pode abranger o todo da natureza deste modo e como ele permite que a metafísica de Schopenhauer retire informações da analogia entre vontade encontrada nos atos do corpo e a vontade suposta na natureza; busquemos primeiro explorar como o conceito de causa, para Schopenhauer, abrange este mesmo território e auxilia nesta mesma função.

Graus de Objetivação da Vontade

A princípio, Schopenhauer propõe que o mundo pode ser conhecido por meio de um duplo ponto de vista, como vontade e como representação e que o modo de conhecer este duplo de ponto de vista é bem definido:

"Já que todo ser na natureza é, ao mesmo tempo, fenômeno e coisa-em-si ou natura naturata e natura naturans, então ele é suscetível de uma dupla explicação: uma física e uma metafísica. A explicação física é sempre a partir da causa; a explicação metafísica é sempre a partir da vontade, pois ela é aquela que se apresenta na natureza desprovida de conhecimento como força natural, em um grau mais elevado como força vital, mas que no animal e no homem recebe o nome de vontade"⁷³

Como já visto, entretanto, só temos acesso à vontade por meio do conhecimento imediato do próprio corpo e, em relação aos outros fenômenos, ela é apenas pressuposta. O método, em geral, da filosofia schopenhaueriana também já destacamos como o "conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes"⁷⁴.

Uma vez que podemos ter, dos objetos em geral, sua representação, é preciso que a barreira entre os pontos de vista não sejam tão rígidas. Em certa medida, é preciso reconhecer a vontade nos fenômenos ou qualquer projeto de discursar acerca dela não faz sentido fora do campo dos sentimentos humanos.

Para tal, Schopenhauer frequentemente se refere à uma espécie de visibilidade da vontade; no caso da citação acima, ele diz que a vontade "se apresenta" ora como força natural, ora como força vital e ora como motivo.

⁷³ Schopenhauer, A. *Sobre a Filosofia e seu Método*. São Paulo: Hedra. 2010, p. 137

⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação (§22)*. São Paulo: Ed.

O que temos no caso dos objetos que não são nosso próprio corpo é que o duplo ponto de vista se dá no próprio plano da representação: uma explicação física não é aquela a partir da representação, mas a partir da causalidade; pois está implícito, em ambos os modos de explanação, que estamos partindo da representação. A explicação metafísica, portanto, não é aquela que parte da vontade como coisa-em-si, mas da vontade já tornada objeto.

Não é possível, como fazemos com o próprio corpo, adotar o ponto de vista da vontade quando falamos das pedras; o que fazemos é observar a pedra e buscar entender em que medida ela é a vontade como objeto, ao invés de buscar entender em que ponto da cadeia causal ela deixou de ser algum outro arranjo material e tornou-se este arranjo material que chamamos "pedra".

O que fazemos quando investigamos a natureza fora de nossos corpos é observar representações em particular e buscar, pela física, compreender quais modificações esta representação em particular sofreu de acordo com a lei da causalidade e, pela metafísica, de que modo esta representação em particular torna visível a vontade.

É para realizar esta propedêutica que nos perguntamos em que medida um dado objeto particular é objeto da vontade, o que significa, em outras palavras, uma pergunta dupla, de natureza tanto negativa quanto positiva. Perguntamos, negativamente, em que medida tal característica deste objeto não tem uma origem na causalidade; por outro lado, perguntamos, positivamente, em que medida, tal característica deste objeto apresenta aquilo que encontramos em nós mesmos quando intuímos, imediatamente, nossa vontade.

Uma resposta que passa pelas forças naturais satisfaz estas duas exigências, pois se aceitamos que as forças naturais são algo além de abstração a

partir de leis naturais, então elas devem existir, realmente, além da causalidade, uma vez que são elas que dão à causalidade suas regras. Pelo seu lugar fora da causalidade que as forças são consideradas inexplicáveis, misteriosas e ocultas.

O passo seguinte – o de conferir conteúdo positivo às forças – é, ao mesmo tempo, o passo em que identificamos características da vontade nos objetos, pois se não podemos conhecer as próprias forças quando olhamos para a natureza, então sabemos ao menos como elas se comportam. É a partir deste comportamento que desenvolvemos com quais características da nossa própria vontade estamos lidando ao observar este outro objeto:

"Somente da comparação com Aquilo que se passa em mim quando meu corpo executa uma ação após um motivo tê-lo posto em movimento – e que é a essência íntima de minha própria mudança determinada por fundamentos externos – posso adquirir intelecção no modo como os corpos destituídos de vida mudam através das causas e assim compreender o que é a sua essência íntima"⁷⁵

Estamos sempre a lidar com as mudanças e aquilo que se passa quando as mudanças ocorrem:

"O conhecimento da causa do aparecimento dessa essência me fornece a mera regra de sua entrada em cena no tempo e no espaço, nada mais. Assim posso proceder porque meu corpo é o único objeto do qual não conheço apenas UM lado, o da representação, mas também o outro, que se chama VONTADE. Ora, em vez de acreditar que compreenderia melhor a minha própria organização, depois meu conhecer, querer e movimento por motivo, simplesmente os remetendo ao movimento a partir de causas por eletricidade, quimismo, mecanismo, em vez disso, e na medida em que busco filosofia, e não etiologia, tenho de aprender e compreender até mesmo a essência íntima dos movimentos mais simples e comuns do corpo orgânico (os quais vejo se seguem de causas) a partir de meu próprio movimento por motivos, e reconhecer que as forças infundadas que se exteriorizam em todos os corpos da natureza são idênticas em espécie com Aquilo que em mim é a Vontade, e diferentes desta apenas segundo o grau"⁷⁶

Começa a operar aqui um tipo de antropomorfização da natureza, pois

⁷⁵ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§24). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 186

⁷⁶ *Ibidem*, p. 186-7

pretendemos conhecê-la a partir de uma característica exclusivamente humana, a saber, a lei da motivação. Mas esta antropomorfização epistemológica vem acompanhada de uma confiança ontológica na naturalidade do humano, pois que se assume que até a motivação, esta característica exclusivamente humana, é, de outro ponto de vista, uma essência que compartilhamos com a natureza.

Existe, entretanto, uma hierarquia de complexidade que impede que aquilo que pertence ao corpo orgânico seja explicado a partir das forças naturais como eletricidade e quimismo; assim como a motivação não aceitaria explanação apenas orgânica. Há, em Schopenhauer, uma recusa de tanto um reducionismo físico-químico em relação à vida biológica quanto há a recusa de um determinismo biológico em relação às motivações humanas. Embora compartilhem todos os fenômenos da mesma essência, esta essência se exterioriza em graus diversos.

Os graus de objetividade da vontade são uma tentativa de Schopenhauer de lidar com o problema do múltiplo do ponto de vista do conceito uno de vontade.

Conciliar a pluralidade do mundo com a unidade da vontade é problemático para o próprio Schopenhauer, que a considera como "uma unidade metafísica" cujo conhecimento é "transcendente", o que significa que "não repousa nas funções do intelecto e, portanto, não deve realmente ser compreendido por elas"⁷⁷. Assim, como lembra Brandão, "quando se afirma a unidade da Vontade, deve-se ter *sempre* em mente o seu caráter *negativo*"⁷⁸.

No processo de representação, pelo qual a coisa-em-si ausente de

⁷⁷ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap. 25)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p.323

⁷⁸ Brandão, E. *A Concepção de Matéria na Obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008, p.55

multiplicidade nos aparece como se fosse múltiplos objetos particulares, há, "por assim dizer, uma espécie de etapa (...) entre a Vontade e as coisas individuais"⁷⁹.

Os graus de objetivação da vontade são, para os indivíduos, como

"seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são"⁸⁰

A partir daí, Schopenhauer compara os graus com as Ideias platônicas e, pela metafísica do belo, desenvolve o modo pelo qual uma alteração em um sujeito pode levá-lo a intuir esta etapa. Este processo pelo qual o sujeito genial pode vir a ser o sujeito puro do conhecimento não faz parte do escopo desta etapa da dissertação; entretanto, há de se notar que o processo pelo qual o sujeito dissolve-se no objeto por meio da contemplação estética não se sustenta por muito tempo, além de exigir uma pré-disposição genial por parte do indivíduo e um conjunto de condições adequadas para que a experiência estética ocorra.

Há, porém, uma outra via para este processo, por meio do conceito, que tal como a Ideia, é a reunificação do múltiplo em uma unidade, embora seja uma unidade abstraída a partir dos fenômenos particulares ao invés de apreendida pela sensibilidade:

"No §49 do primeiro volume, suficientemente enfatizei a diferença entre a Ideia e o conceito. Sua similaridade, por outro lado, repousa no seguinte. A unidade essencial e original da Ideia é dispersada na pluralidade das coisas individuais pela percepção sensorial e cerebralmente condicionada do conhecimento individual. Mas aquela unidade é então restaurada de novo por meio da reflexão da faculdade da razão, embora apenas in abstracto, como conceito, universal, pelo qual é

⁷⁹ Idem

⁸⁰ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§25). São Paulo: Ed.

de fato igual a Ideia em extensão, porém assumindo uma forma bem diferente"⁸¹.

Esta hipótese permanece com menor importância para Schopenhauer, pois como geralmente acontece na sua filosofia, a via dos juízos racionais que abstraem seus conceitos a partir da representação ser menos eficiente que a intuição sensível. Entretanto, é este processo por meio do qual a ciência chegou, em primeiro lugar, às forças naturais. Ora, a arte já é comunicação das Ideias, não há comunicação do conhecimento adquirido pela arte além daquilo que a própria experiência estética pode nos dizer; embora a via dos conceitos não comunique o mesmo conhecimento, o alvo último é o mesmo, a saber, "a unidade essencial e original da Ideia".

Não parece acidental, portanto, que as forças naturais sejam descritas, assim como as Ideias, como entidades que não pertencem ao reino das coisas individuais, embora possuam relação com elas: "As forças enquanto tais jamais podem ser chamadas de efeitos ou causa, mas são as condições prévias e pressupostas de qualquer efeito ou causa, mediante os quais a sua essência íntima se desdobra e manifesta."⁸²

Vemos aqui de novo o papel de algo anterior ao particular, embora não mais falemos de protótipos das coisas particulares, mas sim de condições prévias e pressupostas. Não se deve perder de vista, entretanto, que aquilo que chamamos de forças naturais é algo abstraído da observação dos objetos particulares e, neste sentido, como na relação entre conceitos e Ideias, elas não podem se assemelhar com o conhecimento adquirido pela obra de arte; mesmo que, afinal, estejam a falar

⁸¹ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap. 29)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 365-6

⁸² SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação (§26)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 192

da mesma etapa intermediária, pois tanto as forças quanto as Ideias são denominadas graus de objetivação da vontade.

As forças, porém, sendo abstraídas dos objetos ao invés de intuídas como ocorre com as Ideias por meio da experiência estética, são limitadas pelo esforço científico; as forças naturais são, porém, o melhor representante de um conceito cujo alcance rivaliza com o das próprias Ideias e por meio do qual se poderia, hipoteticamente, alcançar "a unidade essencial e original da Ideia".

A Ideia já é uma unidade finalizada; as forças naturais são um projeto em constante construção; a diferença de comunicabilidade entre ambas impede algo como uma comparação direta. Isto, porém, é possível: comparar notas entre a metafísica da natureza e a metafísica da arte.

Para Schopenhauer, o intercâmbio entre as diferentes formas de experiência é peça-chave para a construção de uma metafísica:

"Sobre a divisão da filosofia, que é especialmente importante tendo em vista sua exposição de acordo com meu ponto de vista, deveria valer o seguinte:

A filosofia tem como seu objeto a experiência, é verdade, mas diferente das outras ciências, não essa ou aquela experiência determinada, mas a experiência mesma, em geral e como tal, segundo sua possibilidade e seu domínio, seu conteúdo essencial, seus elementos internos e externos, sua forma e sua matéria.(...)

A filosofia em sentido mais estrito, a que se segue de tal investigação é a metafísica, pois ela não apenas reconhece aquilo que existe, a natureza, e a ordena e a considera em seu nexos, mas também a apreende como um fenômeno dado, de alguma maneira determinado, no qual se apresenta um ser diferente dela mesma que seria então a coisa-em-si. Esta última é aquilo que ela busca conhecer mais de perto: os meios para isso são, em parte, a conquista de uma compreensão do fenômeno em seu conjunto, por meio da descoberta de seu sentido e de sua conexão – o que pode ser comparado à leitura dos caracteres misteriosos de um escrito desconhecido. Nesse caminho, a filosofia chega, a partir da aparência, àquilo que aparece [Erscheinende], àquilo que está escondido atrás da primeira; por isso τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ. Consequentemente, ela se divide em três partes:

Metafísica da natureza

Metafísica do belo

Metafísica dos costumes."⁸³

Ao desenvolver a metafísica de acordo com Schopenhauer, é inevitável chegar à triangulação entre natureza, arte e moral.

Vimos brevemente aqui como a metafísica da natureza desenvolve seus conceitos por meio destas duas direções: por um lado, ela extrai da lei da motivação o conteúdo à ser aplicado aos objetos sob a lei da causalidade, trata-se, afinal, de conferir à natureza o conteúdo moral de nossos próprios atos. Por outro lado, esta análise é feita em intercâmbio com as Ideias tal como elas se apresentam por meio da arte na medida em que são duas vias pela qual é possível adquirir informações acerca do universal partindo de objetos da representação.

Doravante, portanto, é sob este prisma que lidaremos com a questão das forças naturais, como uma peça desta coordenação de experiências diversas que marca a filosofia Schopenhaueriana.

⁸³ Schopenhauer, A. *Sobre a Filosofia e seu Método*. São Paulo: Hedra. 2010, p. 48-9

As forças inorgânicas

É de se notar que, na hierarquia schopenhaueriana, nada é perdido, apenas acrescentado. Assim, o único fator que parece determinante ao dizer que algo pertence aos graus mais baixos de objetividade da vontade é sua universalidade, na medida em que os graus mais altos pertencem a um menor número de fenômenos.

Os graus mais baixos de objetividade da vontade são acompanhados sempre de forças igualmente universais ou igualmente particulares. Deste modo, o próprio discurso acerca de um ou outro se confunde, pois não há distinção alguma entre os fenômenos que pertencem a um certo grau e entre os fenômenos sob as forças deste grau correspondente.

Gravidade e impenetrabilidade são forças universais que pertencem ao próprio conceito de corpo, assim como a ocupação de espaço é "um *modo de agir* que pertence à *todos* os corpos sem exceção"⁸⁴. Este modo de agir é único, pois pertence analiticamente ao conceito de corpo e se dá por meio de forças de atração e repulsão; sendo que a força de atração impede que a força de repulsão difunda um corpo pelo infinito e a força de repulsão impede que a força de atração o contraia em um único ponto. Pela força de repulsão, um corpo é sólido e impede que outros ocupem o mesmo espaço e pela força de atração, os corpos se atraem em gravitação.

Não se tratam de características transcendentais, entretanto, como pensava Kant. Pelo contrário, "esta é apenas a bem pensada análise do fenômeno em suas

⁸⁴ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap 4)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 47

partes constituintes"⁸⁵. Assim, a gravidade apresenta-se como um universal a posteriori, uma característica intrínseca dos corpos juntamente com a força de repulsão, mas não-transcendental, ou seja, não falamos aqui apenas que as forças de atração e repulsão pertencem a todos os corpos, pois nós o representamos desta maneira, mas sim que o representamos desta maneira, pois este é o conteúdo mais básico da vontade que faz-se visível.

"Olhemos atenciosamente a uma torrente caindo violentamente sobre o rochedo e nos perguntemos se este ímpeto tão determinado, esta fúria, é possível sem um exercício de força (*Kraftanstrengung*), e se um exercício de força é possível sem vontade. E precisamente assim em toda parte em que há movimento espontâneo, no caso de haver qualquer força primária, incomunicada, somos compelidos a pensar seu ser íntimo como vontade"⁸⁶

O espontâneo exercício de força nos aparece como a característica mais básica do mundo. Ele está presente na elegância dos planetas em seu perpétuo movimento, assim como no ato básico de ocupação de espaço que caracteriza um corpo. É o esforço essencial e espontâneo pelo qual a vontade torna-se visível por meio da matéria.

É este esforço que a arquitetura como bela arte busca retratar. No limiar entre estrutura utilitária e objeto passível de apreciação estética desinteressada, a arquitetura retrata a disposição pela qual o inorgânico interage com suas próprias forças fundamentais:

"Se, agora, considerarmos a ARQUITETURA simplesmente como bela arte, abstraída de sua determinação para fins utilitários, nos quais ela serve à Vontade, não ao puro conhecimento e,

⁸⁵ Idem

⁸⁶ Schopenhauer, A. *Über den Willen in der Natur in Kleinere Schriften I*. Zürich: Diogenes

portanto, não é mais arte em nosso sentido, então não lhe podemos atribuir nenhum outro fim senão aquele de trazer para a mais nítida intuição algumas das Ideias que são os graus mais baixos de objetividade da Vontade, a saber, gravidade, coesão, rigidez, dureza, qualidades universais da pedra, essas primeiras, mais elementares, abafadas visibilidades da Vontade, tons baixos da natureza e, entre elas, a luz, que em muitos aspectos é o oposto delas. Já nesses graus mais baixos de objetividade da Vontade vemos a sua essência manifestar-se em discórdia, pois a luta entre gravidade e rigidez é propriamente o único tema estético da bela arquitetura"⁸⁷

A execução da arquitetura bela lida com a satisfação de muitas demandas específicas: as obras arquitetônicas possuem, geralmente, um fim utilitário que não pode ser ignorado, a este fim utilitário soma-se as exigências acerca do clima; por fim, a escolha de materiais deve exprimir aquele conflito essencial entre gravidade e rigidez, pois "é absolutamente indispensável à compreensão e fruição estética de uma obra da arquitetura ter um conhecimento intuitivo e imediato de sua matéria, relacionado ao peso, à rigidez e à coesão"⁸⁸.

A arquitetura instiga a luta entre gravidade e rigidez; "ela priva aquelas forças indestrutíveis que se exteriorizam no ser da matéria (gravidade e rigidez) do caminho mais curto de satisfação de seu esforço"⁸⁹, como, por exemplo, pelo entablamento que "gostaria de pesar sobre o solo, só pode fazer esse esforço mediatamente, pelas colunas"⁹⁰.

A arquitetura nos diz uma verdade sobre o repouso; ela nos mostra que o edifício que se mantém sólido e ausente de movimento não está ausente de forças ou de vontade. Por meio da composição na arquitetura bela, cada parte age de modo a lutar constantemente contra a gravidade para que o todo se sustente; a

⁸⁷ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§43). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 288

⁸⁸ Ibidem, p. 289

⁸⁹ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*, São Paulo: Ed. Unesp, 2003, p. 129

⁹⁰ Ibidem, p. 130

guerra é constante até na mais sólida estrutura de pedra. É falta de gosto quando se acrescenta na obra elementos que não dizem respeito a esta luta; como quando o arquiteto introduz abóbodas ou arcos diretamente sobre uma coluna que é feita para sustentar o peso de um plano⁹¹.

A falta de gosto consiste em não compreender qual ideia a arte em questão deveria expressar, no caso da arquitetura, todo ornamento que busque expressar algo que não seja a relação entre peso e rigidez é um excesso que pode ser ou não tolerado, mas que, entretanto, não diz respeito à essência da obra. A obra arquitetônica, porém, existe em local específico e com propósito específico. Introduce-se, assim, a necessidade do arquiteto em saber administrar as exigências da arte com o propósito do edifício e com a severidade do clima.

A finalidade prática do edifício em nada importa para a arte, e, portanto, a conformidade à circunstâncias relativas acerca do fim prático e do clima tornam-se um obstáculo para o arquiteto; "o grande mérito do arquiteto reside no fato de, no meio da subordinação do fim estético a fins estranhos, ainda assim impor e realizar os fins puramente estéticos"⁹². Se o conflito exposto na obra não é especificamente o que diz respeito à esta ideia que situa-se nos graus mais baixos de objetividade da vontade, então tal conflito já é estranho à arte. A arquitetura gótica peca, para Schopenhauer, por não fazer deste conflito o seu tema, "quase até parece que sua

⁹¹ "Abóbodas ou arcos não devem ser apoiados imediatamente sobre as colunas, mesmo que estas estejam em condições de suportá-las. Pois as colunas são uma sustentação de força específica e podem facilmente romper-se em cima por uma pressão lateral. As colunas só se mantêm firmes se o peso pressiona verticalmente sobre o capitel. Um arco que repouse com ambas as terminações sobre as colunas sempre pressiona algo lateralmente, ou ao menos parece fazê-lo" (Ibidem, p. 131)

⁹² Ibidem, p. 145

Ideia fundamental seria expor a vitória incontestada da rigidez sobre a gravidade⁹³.

A ideia da gravidade é também exposta na hidráulica bela, cujas obras são menos comuns por não possuírem o lado utilitário que estimula as construções da arquitetura. Na hidráulica bela, o tema passa da rigidez para a fluidez, passa-se assim também do conflito propriamente dito para a vontade como ímpeto. Pela hidráulica bela,

"catarratas espumantes e em borbotões a se precipitar sobre rochedos, quedas-d'água a se espalhar tranquilamente, fontes com seu jorro de colunas aquosas e claros espelhos d'água manifestam, todos eles, as ideias da pesada matéria fluída"⁹⁴.

Pela hidráulica bela, nos volta a imagem da torrente que cai sob os rochedos em um determinado exercício de força, que demonstra a marca da vontade. Ela nos mostra a determinação da matéria em seguir o seu rumo, em realizar a levar a cabo seu ímpeto originário.

Aqui, Schopenhauer nos lembra de noções tradicionais de vontade, como quando Platão diz, no Fedro, acerca da "distinção entre aquilo que se move espontaneamente a partir de dentro (alma) e aquilo que recebe movimento apenas de fora (corpo)"⁹⁵. Porém, se trata aqui de marcar que esta é uma distinção de pontos de vista e não de fontes do movimento, pois que a vontade seja vista como o princípio do movimento dos corpos celestes não é o mesmo que entendê-la como início causal destes movimentos.

Não há um início causal para os movimentos dado que, afinal, o movimento é o comportamento básico dos corpos:

⁹³ Ibidem, p. 146

⁹⁴ Idem

⁹⁵ Schopenhauer, A. *Über den Willen in der Natur in Kleinere Schriften I*. Zürich: Diogenes Verlag. 1977, p.280

"Ora, posto que cada corpo tem de ser visto como fenômeno de uma única e mesma Vontade, e esta, entretanto, expõe-se necessariamente como um esforço, então o estado originário de cada orbe celeste condensado não pode ser o repouso, mas o movimento, o esforço para diante no espaço infinito, sem repouso e alvo. A isso não se opõem nem a lei da inércia nem a da causalidade. Pois, de acordo com a lei da inércia, a matéria enquanto tal é indiferente ao repouso e ao movimento, de modo que tanto um quanto outro podem ser o seu estado originário; por conseguinte, se a encontrarmos em movimento, estamos tão pouco autorizados a pressupor para este um estado anterior de repouso e assim perguntar pela causa da entrada em cena de seu movimento quanto o contrário (...). Por isso, não se deve procurar nenhum primeiro empuxo para a força centrífuga, mas ela, nos planetas, conforme a hipótese de Kant e Laplace, é o resíduo da rotação originária do corpo central, de onde os planetas se separaram e esse corpo se contraiu, e ao qual o movimento é essencial"⁹⁶

Quando sir John Herschel diz, a respeito da gravidade, que os corpos são forçados para baixo por uma força que é, "direta ou indiretamente o resultado de uma consciência e uma vontade existindo em algum lugar"⁹⁷, acredita, assim, abrir espaço para uma teologia natural; seu erro, entretanto, está em considerar consciência e vontade como termos inseparáveis e, assim, não compreender que o objeto possui vontade de cair (ou vontade de agir de acordo com as determinações da Ideia de gravidade), embora não haja consciência ou motivo quando ele assim o faz. Schopenhauer fecha, aqui, as portas para um arquiteto cosmológico justamente no ponto em que a teologia natural se permite fazer presente: quando é incapaz de conceber fenômenos sem também conceber vontade.

Evitar a confusão entre vontade e consciência permite que continuemos a falar sobre o ímpeto dos objetos afetados pela gravidade, não apenas para evitar hipóteses teológicas, mas também para evitar que se derrube as barreiras entre o orgânico e o inorgânico. Tampouco é necessário para o movimento possuir um

⁹⁶ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§27). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 213

⁹⁷ Schopenhauer, A. *Über den Willen in der Natur in Kleinere Schriften I*. Zürich: Diogenes Verlag. 1977, p.276

início causal ou um propósito consciente quanto é necessário para que algo com movimento próprio esteja vivo. Para a ciência, deve-se preservar a distinção entre o orgânico e o inorgânico, pois hipóteses que reduzem um ao outro perdem de vista a diferença entre seguir o fio da causalidade em senso estrito por meio das forças naturais e o fio da excitação como causalidade desproporcional. Além disso, o papel da matéria no orgânico é diferente de seu papel no inorgânico, pois

"no corpo inorgânico, o elemento essencial e permanente, aquele no qual sua identidade e integridade permanece, é o material, é a matéria; o inessencial e mutável, por outro lado, é a forma. No corpo orgânico o caso é o oposto; pois sua vida, em outras palavras, sua existência como algo orgânico, consiste simplesmente na constante mudança do material com persistência da forma; portanto sua essência e identidade repousa unicamente na forma"⁹⁸

Encontramos no inorgânico, por meio das forças de atração e repulsão, um princípio próprio de atividade; porém, ainda não encontramos um princípio de mutações materiais que preservem a identidade na forma, ou seja, o inorgânico não cresce ou se desenvolve; suas finalidades internas em relação à teleologia da vontade não dizem respeito à manutenção de nenhuma espécie ou indivíduo; o papel do inorgânico na guerra de tudo contra tudo é apenas o de resistência aos graus superiores; uma constante insistência em retornar a um estado completamente desprovido de vitalidade ou conhecimento, pois este estado é a expressão de sua própria ideia.

Quando o inorgânico nos remete às noções de movimento e ímpeto enquanto recusa noções de vida e motivação, é como se o conceito de Vontade absorvesse em si a noção de alma e a dispersasse na natureza, filtrando-a de relações com a razão ou com o divino.

É "absolutamente inadmissível", diz Schopenhauer, "a conversa, tão em voga

⁹⁸ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap.23)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 296

em nossos dias, sobre a vida dos inorgânicos, e até do globo, e que esse globo assim como o sistema planetário são um organismo"⁹⁹. A metafísica da vontade permite a Schopenhauer falar da natureza de modo holístico sem que seja necessário atribuir ao todo uma espécie de fisiologia cosmológica; não é preciso atribuir vida aos planetas assim como não é preciso que seus impulsos possuam propósito racional. O sopro da vida anima também o movimento dos planetas mortos, pois vida e morte é também uma distinção de graus que não diz respeito ao em si do mundo; a morte não significa o fim de nada de essencial:

"Ora, como o homem é a natureza mesma, e decerto no grau mais elevado de sua autoconsciência, e por seu turno a natureza é apenas a Vontade de vida objetivada; o homem que apreendeu e permaneceu neste ponto de vista pode certamente, e com justeza, consolar a si mesmo em face de sua morte e da de seus amigos, quando olha retrospectivamente a vida imortal da natureza, pois sabe que esta é ele mesmo"¹⁰⁰

Em um dos únicos pontos em que a filosofia de Schopenhauer oferece consolo perante o sofrimento da vida está a reafirmação da identidade entre homem e natureza.

A morte, vitória das forças naturais subjugadas, que "reconquistam a matéria que lhes foi arrebatada pelo organismo, agora cansado até mesmo pelas constantes vitórias"¹⁰¹, é a expressão do que há de incansável nos graus mais baixos de objetividade da vontade. Pois do momento em que as forças naturais perdem domínio material para os graus mais altos, inicia-se um combate constante, na qual

"cada fenômeno da Vontade, inclusive os que se expõem no organismo humano, travam um luta duradoura contra as diversas forças físicas e químicas que, como ideias mais elementares, tem

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§54). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 359

¹⁰¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§27). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 210

um direito prévio à matéria."¹⁰².

Os graus mais altos de objetividade da vontade só conseguem expor a si próprios "após o desconto daquela parte de sua força empregada na dominação das Ideias mais baixas"¹⁰³, porém, é um conflito que as forças orgânicas estão sempre fadadas a perder eventualmente, e, com o fim deste conflito em particular, cessa também o organismo. A diferença entre vivo e morto, ou orgânico e inorgânico, está também nesta relação entre os diferentes graus de objetividade da vontade:

"O corpo inorgânico tem sua existência (Bestand) continuada pelo repouso e isolamento de influências externas; apenas desta maneira sua existência está preservada; e se este estado ou condição é perfeita, tal corpo dura para sempre. Por outro lado, o corpo orgânico tem sua existência continuada precisamente por meio do movimento incessante e da constante recepção de influências externas"¹⁰⁴

Ora, como visto, todos os corpos possuem, já pelas próprias forças naturais, um princípio de movimento; entretanto, os corpos inorgânicos podem estabilizar-se em suas cadeias de causa e efeito de modo a estarem em relativo repouso e a não interrupção desta estabilização garante a ininterrupta expressão de suas ideias. Mesmo que o autoconflito da Vontade esteja presente já no inorgânico, a dominação de um grau pelo outro é característica daquilo que é orgânico; o "direito prévio à matéria" dos graus mais baixos é um modo de dizer que estes podem existir por si só (não obstante que são objetos para um sujeito que, necessariamente, deve possuir um corpo orgânico). Portanto, assim como a morte é o fim de um conflito entre os graus de objetividade, a vida é o início deste conflito.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Ibidem, p. 211

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap.23)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 296

A força vital

Se até então Schopenhauer tem tido uma postura de complementar a comunidade científica de sua época sem, entretanto, pretender uma correção do pensamento científico (pelo contrário, buscando a correção de sua própria metafísica nas ciências); é em relação à biologia que ele tem uma atitude mais polêmica:

"A polêmica hoje em dia tornada moda contra a admissão de uma força vital merece, apesar de seu ar imponente, ser chamada não apenas de falsa, como de estúpida. Pois quem nega a força vital nega também no fundo sua própria existência, pode portanto gabar-se de ter alcançado o último grau de absurdidade. Vindo da parte de médicos e farmacêuticos, este presunçoso contrassenso inclui ainda a mais vil ingratidão: pois é justamente a força vital que combate as doenças e leva à cura com a qual esses senhores recebem e embolsam seu dinheiro. – Se uma força natural particular, para a qual é tão essencial agir conforme a fins, como é essencial à gravidade aproximar um corpo do outro, não movimenta, não guia e não ordena toda a complicada engrenagem do organismo, e nele não se apresenta como a força da gravidade nos fenômenos da queda e da gravitação, como a força elétrica em todos os fenômenos produzidos pela máquina de fricção ou ralador ou pela pilha voltaica, etc. Então a vida é uma falsa aparência, uma ilusão, e na verdade todo ser um mero autômato, isto é, um jogo de forças mecânicas, físicas e químicas, que é composta nesses fenômenos ou através do acaso ou graças à intenção de um artifício que assim o quis. – Forças físicas e químicas atuam certamente no organismo animal, mas o que as mantém coesas e as dirige, de modo que um organismo apropriado é produzido, esta é a força vital"¹⁰⁵

A força vital difere das forças inorgânicas devido ao seu grau de objetividade. A teleologia dos corpos vivos não difere fundamentalmente da teleologia das outras forças naturais. A força continua sendo um modo de agir conforme a fins, embora exista aqui um conjunto de fins mais complexos do que aqueles postos pelas forças inorgânicas. Busca-se agora a manutenção da vida e a preservação da espécie ao invés das diretrizes mais simples das leis naturais.

Com as forças inorgânicas já existia um conflito em relação à matéria e

¹⁰⁵ Schopenhauer, A. *Sobre a Filosofia e seu Método*. São Paulo: Hedra. 2010, p. 215-6

visibilidade; agora porém, é adicionado um componente hierárquico neste conflito, pois a força vital não lida diretamente com a matéria; a força vital "mantém coesas e dirige" as outras forças naturais de modo a preservar a vida.

A vida, compreendida como a preservação de uma forma por meio da troca de matéria¹⁰⁶, não é, portanto, uma característica da matéria. A força natural

"não adere como as forças na natureza inorgânica à mera matéria, mas primariamente à sua forma. Sua atividade consiste mesmo na produção e conservação (isto é, constante produção), por isso, tão logo ela se afasta de um corpo, também sua forma, ao menos em suas mais finas partes, é destruída."¹⁰⁷

São estes dois polos, portanto, que levamos em consideração quando lidamos com a força vital: produção e forma. Em outras palavras, a atividade da matéria, quando guiada pela força vital, tem como diretrizes a produção e reprodução de uma determinada forma.

A Ideia apreendida por meio da jardinagem bela e da pintura de paisagens ocupa-se quase completamente da produção, ao passo em que prefere a diversidade das formas ao invés de alguma forma em particular.

A jardinagem, que para Schopenhauer não é tão desenvolvida quanto a arquitetura ou hidráulica, busca meramente trazer o objeto ao espectador "para facilitar-lhe assim a apreensão"¹⁰⁸. O desafio que torna a jardinagem uma arte tão difícil de desenvolver é exatamente que a Ideia se apresenta de modo mais perfeito quanto menos se coíbe o ímpeto de reprodução das variadas formas:

"O belo que a jardinagem exhibe pertence quase exclusivamente à natureza: ao fim a primeira pouco realiza. Por outro lado, a jardinagem é bastante impotente em face do desfavor da

¹⁰⁶ "A vida pode ser definida como o estado de um corpo que sempre mantém sua forma essencial (substancial) através da constante troca de matéria." Ibidem, p. 215

¹⁰⁷ Ibidem, p. 216

¹⁰⁸ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*, São Paulo: Ed. Unesp, 2003, p. 149

natureza, e, onde esta trabalha contra, suas realizações são pífias"¹⁰⁹

Schopenhauer chama atenção ao dilema inerente que existe quando se busca encapsular a selvagem natureza vegetal de acordo com uma ordenação civilizada. A jardinagem, a princípio, não contribui para que as flores expressem a própria ideia; ora, as flores cresciam muito bem antes de alguém cortar-lhes com uma tesoura para pô-las em um buquê. Não é também escolha dos arbustos crescerem em formatos geométricos. Quando a jardinagem caracteriza-se pela ordenação de formatos escolhidos pelo paisagista, então o objeto torna-se, mais propriamente, do paisagista e das ideias dele.

"Quão estética é a natureza! Todo pequeno local inteiramente incultivado e selvagem, em outras palavras, deixado livre para a própria natureza, quão pequeno possa ser, se ao menos as patas dos homens o deixarem a sós, é de uma vez decorado por ela com o maior bom gosto, é coberto com plantas, flores, e arbustos, cuja maneira fácil e não forçada, graça natural, e adorável agrupamento testemunham que eles não cresceram sob a haste da correção do grande egoísta, mas aquela natureza estava aqui livremente ativa. Todo pequeno local negligenciado torna-se belo. Nisto reside o princípio dos jardins ingleses, que é o de esconder a arte o quanto possível, para que pareça como se a natureza estivesse aqui livremente ativa. Pois apenas então a natureza é perfeitamente bela, em outras palavras, mostra de maneira mais distinta a objetivação da vontade de vida que é ainda sem conhecimento"¹¹⁰

A característica principal da natureza vegetal é a busca pela vida em seres

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2*(cap.33). Nova Iorque: Dover, 1966, p. 404

incapazes de representação. O que chama a atenção de Schopenhauer, em relação às plantas, é o modo como, apesar desta ausência de representação, as plantas ainda assim agem como se guiadas por instinto. Ele toma nota quando Cuvier diz:

"Plantas possuem certos movimentos aparentemente espontâneos, que elas demonstram sob certas circunstâncias, e que às vezes assemelham-se tanto àqueles dos animais, que uma espécie de sentimento e vontade possa quase ser atribuída às plantas neste sentido, especialmente por aqueles que pensam poder perceber o mesmo tipo de coisa nos movimentos das entranhas dos animais. Assim, o topo das árvores tem sempre uma tendência vertical, a não ser quando eles se inclinam em busca de luz. Suas raízes buscam bom solo e humidade e, para obtê-los, desviam-se do curso reto. Ainda assim, estas diferentes tendências não podem ser explicadas pela influência de causas externas, a não ser que também assumamos a existência de uma disposição interna, suscetível à excitação, o que difere da mera força mecânica dos corpos inorgânicos"¹¹¹

Assim como ocorria com os corpos inorgânicos, a atenção de Schopenhauer volta-se ao ponto em que cientistas precisam lidar com algum tipo de predisposição interna para um determinado tipo de ação. O tema é, mais uma vez, que algo serve de guia para a matéria e que isso deve ser explicado por algum componente interno aos corpos e não como mera resposta à estímulos externos.

Este componente interno é, obviamente, a vontade. A confirmação que Schopenhauer busca nas ciências são indícios de que o mundo funciona de acordo com este princípio imanente que, apesar de cego, existe de modo a dar ao mundo alguma direção.

¹¹¹ Schopenhauer, A. *Über den Willen in der Natur in Kleinere Schriften I*. Zürich: Diogenes Verlag. 1977, p.256

Em uma reportagem do Times de 1848¹¹², é descrito um experimento onde pedúnculos de abóboras são posicionados a 6 polegadas de distância de uma bacia de água. Inevitavelmente, durante a noite, o pedúnculo se moverá em direção a bacia; independente da direção. O ponto de Schopenhauer ao demonstrar esse tipo de experimento, e esse processo será repetido no futuro quando discutirmos a relação entre consciência e conhecimento, é o de apontar que a força vital age independente de consciência e independente de causalidade mecânica. O que o pedúnculo de abóbora faz é "tatear" os seu arredores até encontrar a água; o mesmo ocorreria com trepadeiras que buscam, circularmente, um corpo sólido para nele se enrolar.

Schopenhauer busca com estes exemplos argumentar que, se ao menos abandonarmos a ideia de que a vontade é dependente da consciência, então nada nos impede de admiti-la nas plantas. Admitir que algo possui vontade é também, afinal de contas, admitir a esse algo uma espécie de independência ontológica em relação à consciência humana. A retórica Schopenhaueriana contra o egoísta paisagista que busca arrogantemente corrigir a natureza encontra seu paralelo na resistência que temos ao admitir que a vontade pode existir também nas plantas:

"Uma consciência perfeitamente clara e distinta, não apenas de nossa própria existência, mas também da existência dos outros, vem à tona apenas com o advento da razão (a faculdade para conceitos), que eleva o homem muito acima do bruto, assim como a mera faculdade intuitiva da representação levanta o bruto para além da planta. Agora seres que, como as plantas, não possuem faculdade para representação, são chamados inconscientes e nós concebemos esta condição como apenas um pouco diferente da não-existência; uma vez que a única existência que estes seres possuem é na consciência dos outros, como a representação de outros. Não falta neles, apesar disso, aquilo que é primário na existência, a vontade, mas apenas aquilo que é secundário.

(...)Tendo em mente, de acordo com o conteúdo do capítulo passado, que a faculdade de conhecer, como todo órgão, veio a tona apenas pelo motivo da auto-preservação, e que portanto permanece nesta precisa relação, admitindo incontáveis gradações no que preocupa os

¹¹² Ibidem, p. 261-2

requerimentos de cada espécie animal; nós iremos entender que as plantas, requerendo muito menos que animais, não precisam de conhecimento algum."¹¹³

Este anseio schopenhaueriano em preservar a dignidade das plantas face a arrogância humana tem em vista que as plantas são um exemplo único de vontade de vida na completa ausência de conhecimento. Ou seja, se admitirmos que a vida da planta não pode ser reduzida à causas mecânicas e admitirmos, o que é bem menos polêmico, que elas não agem de acordo com conhecimento, então é como se conferíssemos direito de existência à própria força vital. Com isso posicionamos o impulso à vida como algo que existe por conta própria: não como derivado das forças inorgânicas, nem como derivado da consciência.

A planta, assim como a força vital, é o desenvolvimento da vontade para além da mera visibilidade por meio da matéria e ela é pré-requisito, e não consequência, do conhecimento.

A força vital confere à matéria a capacidade para sensibilidade, irritabilidade e reprodutibilidade. Estas características são o fenomênico da força vital¹¹⁴. As plantas usam destas capacidades para a reprodução da forma, que no fim das contas é o conteúdo maior da Ideia de vida, sem dar origem à consciência.

A forma é também preocupação do cientista; Schopenhauer utiliza o termo "morfologia" como uma alternativa àquilo

"que inapropriadamente se denomina história natural em todo o seu perímetro; em especial, botânica e zoologia nos ensinam a conhecer, em meio à mudança incessante dos indivíduos,

¹¹³ Ibidem, p. 264-5

¹¹⁴ "A força vital é apenas uma e aquela que – enquanto força original, enquanto coisa-em-si, como algo metafísico, enquanto vontade -, infatigável, e não precisa por isso de nenhum repouso. No entanto, suas formas fenomênicas, irritabilidade, sensibilidade e reprodutibilidade, certamente se cansam e necessitam de repouso" (Schopenhauer, A. *Sobre a Filosofia e seu Método*. São Paulo: Hedra. 2010, p. 217)

diversas figuras orgânicas permanentes, determinadas de modo fixo, e que constituem grande parte do conteúdo da representação intuitiva

Essas figuras são classificadas, separadas, unidas, ordenadas pela história natural segundo sistemas naturais e artificiais, depois subsumidas em conceitos, o que torna possível uma visão panorâmica e um conhecimento do todo. Em seguida é também demonstrada uma analogia infinitamente nuançada no todo e nas partes a qual atravessa essas figuras (unité de plan), em virtude da qual se assemelham diferentes variações sobre um tema não especificado"¹¹⁵.

Não há, para Schopenhauer, nenhuma preocupação para com as mudanças entre espécies, característica que o coloca plenamente em um contexto pré-darwinista. As formas, fixas, são apenas catalogadas e dispostas de modo que se permita vislumbrar alguma unidade analógica entre elas. Schopenhauer possui, porém, uma consciência clara do não-desenvolvimento da ciência na área da biologia:

"A passagem da matéria para essas figuras, ou seja, o nascimento dos indivíduos, não é um assunto merecedor de consideração, visto que todo indivíduo provém por geração de um outro semelhante a ele, geração que, em toda parte misteriosa, até agora se furtou ao claro conhecimento: o pouco que dela se conhece, encontra o seu lugar na fisiologia, que já pertence à ciência etiológica da natureza."¹¹⁶

Nota-se que quando Schopenhauer fala deste mistério, ele não prepara o terreno para a explicação metafísica, pelo contrário, esta é uma omissão estritamente científica (um exemplo raro de assunto que é abordado, mas que não é merecedor de consideração), cuja pouca iluminação se reconhece precisamente na ciência que, apesar de tratar dos fenômenos orgânicos, é etiológica.

É tentador, possuindo conhecimento que temos do desenvolvimento das ciências naturais, pensar que Schopenhauer reconhece um buraco na ciência prestes a ser ocupado pelo darwinismo, embora ele próprio não possa prever que é

¹¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§17). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 152-3

¹¹⁶ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§17). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 153

assim que as coisas resultarão. Embora não seja do escopo deste trabalho render-se à esta tentação e investigar esta hipótese; é importante observar o jogo entre os dois tipos de força. Por um lado, a força vital, fixa, permanente, determinada; por outro lado, as mudanças materiais, causais, que, mesmo no organismo, ainda são da responsabilidade da etiologia.

A etiologia dos corpos orgânicos possui ainda a dificuldade adicional de não poder se fiar na matematização newtoniana:

"Denomino EXCITAÇÃO aquela causa que não sofre reação alguma proporcional ao seu efeito e cujo grau de intensidade nunca é paralelo à intensidade do efeito, e este, portanto, não pode ser medido de acordo com aquela. Antes, um pequeno aumento na excitação pode ocasionar um grande aumento no efeito, ou, ao contrário, suprimir por completo o efeito já produzido etc."¹¹⁷

Sensibilidade, irritabilidade e reprodutibilidade são o modo como a matéria age quando é excitada, ao invés de causada ou motivada. É por meio da excitação que o corpo é sensível, irritável e capaz de realizar as trocas materiais necessárias para a manutenção e reprodução de sua forma.

Então, agora, quando falamos em matéria e forma, estamos a colocar ainda mais exigências à uma possível etiologia da natureza orgânica; pois quando falamos em matéria, estamos a falar de uma causalidade sem reação clara, sem uma matemática precisa e quando falamos em forma, adicionamos um elemento teleológico que sequer faz parte do alcance dessa etiologia, que deve ser conhecido por meio da morfologia, da observação da forma de cada espécie de modo a deduzir, a partir daí, para qual direção a força vital pretende ir.

Ora, a força vital caminha sempre em direção da preservação da vida e, deste modo, a própria representação aparece a nós como uma resposta às necessidades da vida:

¹¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§23). São Paulo: Ed.

"Os graus cada vez mais elevados de objetividade da Vontade levam finalmente ao ponto no qual o indivíduo, expressando a Ideia, não mais pode conseguir seu alimento para assimilação pelo mero movimento provocado por excitação, pois esta tem de ser esperada. Aqui o alimento é de tipo mais especialmente determinado e, com a crescente variedade dos fenômenos, a profusão e o tumulto se tornaram tão grandes, que eles se perturbam mutuamente; de modo que o acaso, do qual o indivíduo movido por mera excitação tem de esperar o alimento, seria demasiado desfavorável. O alimento, por conseguinte, tem de ser procurado e escolhido desde o momento em que o animal sai do ovo ou do ventre da mãe, nos quais vegetava sem conhecimento. Daí ser aqui necessário o movimento por motivo e, por isso, o conhecimento, que portanto aparece como um meio e ajuda, μηχανη, exigido nesse grau de objetivação da Vontade para conservação do indivíduo e propagação da espécie"¹¹⁸

O maior exemplo da discrepância entre causa e efeito no caso da excitação é o próprio mundo como representação, em que tempo e espaço vem a ser devido a um processo que se inicia com a excitação do órgão do sentido:

"O conhecimento aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio; precisamente como qualquer outro esforço ou determinação da Vontade que se objetiva, é representado por um órgão, quer dizer, expõe-se para a representação como um órgão"¹¹⁹

É no percurso da força vital em que o mundo sente a necessidade de cindir-se em dois. Por conta das necessidades trazidas pela crescente complexidade do conflito entre as Ideias, a Vontade realiza o esforço de representar a si própria como algo no tempo, no espaço e por meio da causalidade.

Schopenhauer entende por objetivação a "auto-apresentação ou auto-exibição no mundo corpóreo real"¹²⁰. Este é um processo que ocorre, em primeiro lugar, para satisfazer as necessidades da força vital:

"Talvez tenha sido Tiedemann quem primeiro comparou o sistema nervoso cerebral com um

Unesp, 2005, p. 175

¹¹⁸ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§27). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 215

¹¹⁹ Idem

¹²⁰ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap.20)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 245

parasita (Tiedemann e Treviranus em *Journal für Physiologie*, Vol. I, p. 62). A comparação é impressionante e vai direto ao ponto, na medida em que o cérebro, junto com o cordão espinhal e os nervos anexados a ele, é, por assim dizer, implantado no organismo e nutrido por ele, sem, por sua vez, diretamente contribuir qualquer coisa à economia da manutenção do organismo. Portanto a vida pode existir sem um cérebro, como é o caso dos abortos acéfalos, e da tartaruga que ainda vive por três semanas depois de ter suas cabeças cortadas; apenas a medulla oblongata, como órgão da respiração, precisa ser poupada.(...). Por outro lado o cérebro controla as relações com o mundo externo; isso apenas é o seu ofício, e desta maneira é dispensado da dívida com o organismo que o nutre, uma vez que a existência deste último é condicionada pelas relações externas."¹²¹

O cérebro traz uma nova dimensão para a existência, pois com o seu advento vem também a própria noção de divisão entre interno e externo e, para Schopenhauer, é claro como estas funções são bem divididas. O cérebro encontra o alimento, mas é a parte vegetativa do corpo que realiza as trocas materiais necessárias para a manutenção e reprodução da forma.

A relação entre existência e função se torna mais complexa com o advento do animal. Enquanto para a planta não havia distinção entre viver e existir (sua característica inteira sendo seu estatuto como ser guiado pela força vital). Um órgão, para Schopenhauer, como já visto, é a representação de um esforço da vontade de modo que não é possível falar em órgão sem que se diga, ao mesmo tempo, qual o seu papel no organismo., ou seja, de que modo ele é guiado pela força vital.

Schopenhauer cita a obra *Ueber die Skelette der Raubthiere* (Sobre os esqueletos dos animais de rapina) de 1822 dos zoólogos Pander e d'Alton:

"Assim como todas as características na formação dos ossos partem do caráter dos animais, também esse caráter, por outro lado, se desenvolve a partir de seus desejos e necessidades. Estas tendências e desejos dos animais, que são tão vivamente expressos no todo de sua organização e essa parece apenas ser o meio, não podem ser explicados por uma força primária especial, uma vez que podemos deduzir sua razão interna apenas a partir da vida em geral da natureza"¹²²

¹²¹ Ibidem, p. 246-7

¹²² Schopenhauer, A. *Über den Willen in der Natur in Kleinere Schriften I*. Zürich: Diogenes

Esta linha de investigação interessa a Schopenhauer por ser outro modo de expressar sua própria doutrina, ou seja, que em primeiro lugar, de algum modo, existem os desejos e as necessidades e, a partir destes, desenvolve-se o organismo.

Estes exemplos são trazidos, vale lembrar, em um contexto pré-darwinista. A polêmica de Schopenhauer para com Lamarck, por exemplo, se dava principalmente com a postura reducionista deste, como quando ele pretende explicar a vida "como um mero efeito do calor e da eletricidade"¹²³.

A vontade como princípio explicativo permite a Schopenhauer uma análise biológica do mundo que vai além tanto de um reducionismo mecanicista quanto de hipóteses teológicas acerca de um artifício; assim como a vontade leva a uma análise das forças mecânicas que dispensa a necessidade de um primeiro movimento, ao posicionar o movimento como uma característica inerente da matéria; ela também dispensa a necessidade de um planejador embora mantenha uma forte noção de teleologia no mundo orgânico:

"A causa eficiente é aquela pela qual uma coisa é; a causa final é aquela por conta da qual uma coisa é. O fenômeno a ser explicado tem, no tempo, a causa eficiente atrás dele e a causa final após ele."¹²⁴

Uma explicação teleológica, para Schopenhauer, é aquela que inclui um elemento futuro; um propósito ou finalidade.

Verlag. 1977, p.233-4

¹²³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§27). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 205

¹²⁴ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2* (cap.26). Nova Iorque: Dover, 1966, p. 331

"De fato, nós não podemos claramente conceber uma causa final exceto como um alvo intencional ou finalidade, ou seja, como motivo. Realmente, se nós cuidadosamente considerarmos a causa final na natureza, para expressarmos seu caráter transcendente, nós não podemos escapar de uma contradição, e ousadamente afirmar que a causa final é um motivo que age em um ser que não a conhece(...).

É em conformidade com isso que, na investigação da natureza orgânica, nós nos referimos inteiramente às causas finais; nós procuramos por estas em toda parte, e explicamos tudo a partir delas. As causas eficientes, por outro lado, aqui ocupam uma posição subordinada como as meras ferramentas das causas finais(...); mas nós não sabemos absolutamente nada a respeito das causas eficientes que trazem, por exemplo, o olho, o ouvido, ou o cérebro. De fato, até com a explicação das meras funções, a causa final é muito mais importante e ao ponto do que a causa eficiente".¹²⁵

Schopenhauer que, como visto, não vê problemas na concepção kantiana de matéria como força motriz, lida com o mesmo dilema que este, como exposto por Lebrun:

"A filosofia kantiana da física opõe um duplo obstáculo à conceptualização do organismo (no sentido moderno da palavra). Em primeiro lugar, o conceito de matéria 'é simplesmente reconduzido a forças motrizes', de forma que a matéria animada, como qualquer matéria, não pode ser distinguida da matéria bruta(...).

Em segundo lugar, a noção de matéria assim compreendida torna igualmente impossível qualquer tentativa de compreender a gênese material de um corpo orgânico. Consequência inversa à primeira: é pela mesma razão que o organismo não pode ser compreendido nem como um fato sobrenatural, nem como um produto material"¹²⁶

A teleologia de Schopenhauer vem como modo de simplesmente ignorar ambas exigências. Por um lado, não há, realmente, nada de diferente na matéria orgânica e na inorgânica, senão pelo fato que agem nelas forças diferentes, que a organizam de acordo com diferentes fins; por outro lado, a metafísica da vontade é, afinal, um modo ateológico de fazer referência ao metafísico, ao outro lado da representação, ou seja, eis uma natureza, que aqui entendemos como representação, organizada por algo além de si própria, embora imanente a si; trata-se de seu outro lado: a vontade.

¹²⁵ Ibidem, p. 332

¹²⁶ LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 330-1

Nota-se também que as críticas Schopenhauerianas ao uso da explanação a partir de causas eficientes não partem de uma recusa destas; em nenhum momento há a demanda de que o organismo não tenha uma causa eficiente; o que temos é, por um lado, a afirmação que o discurso biológico traz consigo a exigência de um discurso finalista e, por outro, uma mera admissão de ignorância em relação às causas eficientes:

"Se nós de fato soubessemos a causa eficiente da circulação do sangue – pois nós realmente não a sabemos, e ainda estamos procurando por ela – isso iria nos dar pouca ajuda sem a causa final, a saber que o sangue deve ir para os pulmões para oxidação, e escorrer de volta para o propósito de nutrição"¹²⁷

Vida é forma. A teleologia da vida é a constante troca de matéria com o intuito de, no futuro, preservar a forma. Se a etiologia destas trocas materiais não é suficientemente clara ou relevante para Schopenhauer, então é na morfologia que a metafísica busca, aqui, sua confirmação. É a partir da análise da forma, aquilo que é fixo na diversidade dos indivíduos semelhantes o suficiente para serem considerados de uma mesma espécie, que se investiga a força vital.

Schopenhauer critica Lamarck, após concluir, junto com Aristóteles, que a natureza faz as ferramentas para os trabalhos e não os trabalhos para as ferramentas:

"Esta verdade força a si mesma nos pensativos zoologistas e zootomistas com tanta irrefutabilidade, que ao menos que suas mentes estejam purificadas por uma filosofia mais profunda, pode levá-los a estranhos erros. Agora isso realmente aconteceu com um muito eminente zoologista, o imortal De Lamarck, que adquiriu fama eterna ao descobrir a classificação dos animais em vertebrados e invertebrados, tão admirável em sua profundidade. Pois ele seriamente manteve e tentou provar extensamente que o formato de cada espécie de animais, as armas peculiares a elas, e seus órgãos de todo tipo destinados para uso externo, não estavam, de maneira alguma, presentes na origem daquela espécie, mas pelo contrário vieram a ser gradualmente no curso do tempo, em consequência da exortação da vontade animal, evocada pela natureza por sua posição ou seus

¹²⁷ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap.26)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 333

arredores, pelos seus próprios esforços repetidos e pelos hábitos que estes despertaram. Aves aquáticas e mamíferos que nadam, ele diz, apenas se tornaram palmípedes ao esticar seus dedos durante a natação. Galinhas do brejo adquiriram suas longas pernas e longos pescoços através de vadiação; bovinos com chifre apenas eventualmente adquiriram seus chifres, pois, na medida em que não possuíam dentes para lutar, precisavam lutar com suas cabeças, e essa propensão combativa produziu chifres no decorrer do tempo(...). De Lamarck prossegue descrevendo uma multidão de espécies animais despertando de acordo com o mesmo princípio, no qual ele ignora a objeção óbvia que poderia ser feita, que muito antes de um animal produzir os órgãos necessários para sua preservação por meio de jornadas como estas por múltiplas gerações, a espécie inteira já teria morrido por falta deles. Como é que podemos ser enganados por uma hipótese que alguma vez se apega a nós! De qualquer forma, desta vez a hipótese surgiu de uma visão correta e profunda da Natureza: é um erro de gênio, que apesar de todo seu absurdo, ainda honra seu criador. A verdadeira parte pertence a De Lamarck, como investigador da natureza.; ele viu que o elemento primário que determinou a organização de um animal, é a vontade do próprio animal. A parte falsa deve levar em consideração o estado retrógrado da metafísica na França, onde as visões de Locke e seu frágil seguidor, Condillac, ainda são firmes e corpos são considerados coisas em si; Tempo e Espaço qualidades da coisa em si; e onde a grande doutrina da natureza Ideal do Tempo e do Espaço e de tudo aquilo que é representado neles, que tem sido tão fértil em seus resultados, ainda não penetrou. De Lamarck portanto não poderia ter concebido sua construção de seres vivos senão no Tempo."¹²⁸

A predominância da forma no tempo é tal que Schopenhauer não concebe a natureza dando origem a uma forma sem já possuir as ferramentas de sua sobrevivência e embora a primeira parte de sua crítica a Lamarck esteja basicamente correta, uma espécie dependente de uma característica não poderia existir sem aquela característica tempo suficiente para desenvolvê-la, a segunda parte de sua crítica impõe uma exigência que não permitiria o pensamento biológico moderno: as espécies desenvolver-se-iam por meio do conflito interno da vontade, mas não no tempo. Do ponto de vista da representação, elas já viriam a ser prontas e formadas. A força vital, afinal, só pode dar uma direção a si própria, o que se traduz em dar uma direção à matéria se o seu ímpeto está, de antemão, dado.

"Se De Lamarck tivesse a coragem de levar sua teoria ao fim", desafia

¹²⁸ Schopenhauer, A. *Über den Willen in der Natur in Kleinere Schriften I*. Zürich: Diogenes

Schopenhauer,

"ele deveria ter assumido um animal primário que, para ser consistente, não deveria originalmente ter forma e nem órgãos, e teria então procedido para transformar a si próprio de acordo com o clima e as condições locais em uma miríade de formatos animais de todos os tipos, da vespa ao elefante. – Mas esse animal primário é na verdade a vontade de vida"¹²⁹

Em um erro de gênio, afinal de contas, é verdade que a origem da vida pode ser encontrada em um ser, embora não um animal, sem forma ou órgãos, que procedeu para transformar a si próprio de acordo com o clima e as condições locais. Um ser que, mesmo antes de possuir forma, buscava reproduzir a si próprio.

Entretanto, este ser não poderia existir como representação (embora possa ser argumentado que ele de fato não existiu em nenhuma época em que houvesse alguém para representá-lo) sem possuir já uma espécie.

A espécie, claro, é indispensável para o conceito de animal por ser sua forma, sua Ideia. Na crença Schopenhaueriana de que as espécies vêm o mundo fixas e formadas, não há diferença entre reprodução da espécie e reprodução da forma ou, ainda, entre reprodução da espécie e a expressão da Ideia desta espécie.

E neste ponto, afinal, que temos que admitir, quão não schopenhaueriana seria a noção de uma mutação! Uma Ideia que, ao buscar fazer-se visível por meio da reprodução dos indivíduos, acabaria por expressar, acidental e aleatoriamente, outra Ideia, cujo lugar na unidade da natureza teria ainda de ser testado antes de ter sua reprodução garantida. Nos despedimos, assim, com este flerte darwiniano enquanto lidamos com esta outra faceta do pensamento biológico

Verlag. 1977, p.241-3

¹²⁹ Ibidem, p. 244

Schopenhaueriano: um indivíduo jamais poderia dar origem à uma espécie, pois no que diz respeito à vontade de vida, a espécie é suprema. Esta supremacia é a pedra de toque do pensamento biologista schopenhaueriano.

O animal não possui vontade particular, o que não é dizer que, na representação, ele não é individualizado como o resto das outras coisas, mas sim que a força vital e as forças inorgânicas são, por completo, o que determinam as ações do animal. A vontade do animal é, plenamente, a vontade de vida; é a essa vontade de espécie que chamamos de instinto:

"Pode ser dito que a vontade das criaturas animais é posta em movimento de duas diferentes maneiras, ou por motivação ou por instinto e, portanto, de dentro ou de fora, por uma ocasião externa ou por um impulso interno; o primeiro é explicável, pois aparece diante de nós, o último é inexplicável, porque é meramente interno"¹³⁰

A espécie, assim como a lei natural, é uma abstração a partir das observações das ciências naturais, no caso, das formas catalogadas pela morfologia. Permanece aqui a relação entre força e Ideia e se reforça a relação entre o que a ciência desvela e o modo de ação de alguma coisa. A morfologia tem como tema não as trocas de matéria específicas que ocorrem no organismo, mas a forma que é preservada nessas trocas materiais. Não é da alçada da morfologia explicar os instintos ou a excitação, mas sim apresentar o seu resultado final: uma forma orgânica tal como a espécie a determina. E o que é a espécie? As espécies animais e vegetais são graus de objetividade da vontade que se situam entre a onipresença das forças inorgânicas e a individualidade do caráter de um ser humano:

"Enquanto cada homem deve ser visto enquanto um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma Ideia própria, nos animais, ao

¹³⁰ SCHOPENHAUER, A. *The World As Will and Representation: Volume 2 (cap. 27)*. Nova Iorque: Dover, 1966, p. 342

contrário, o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação própria"¹³¹

O lugar intermediário dos animais na cosmologia schopenhaueriana realiza uma confluência entre outras noções schopenhauerianas que servem de elo entre a vontade como coisa em si e o objeto particular; torna-se inescapável o diálogo entre as noções de Ideia e conceito dado que o método de análise do mundo orgânico é, por excelência, a morfologia. Isso significa que, se pela etiologia a ciência buscava abstrair, a partir da observação dos fenômenos individuais, uma lei natural; agora a abstração feita pela morfologia tem como propósito a delimitação de uma forma específica, a partir da qual os indivíduos devem ser propriamente conformados. Temos aqui um indício de que, se a ciência não pode chegar a Ideia, no mínimo é naquela direção que ela aponta.

Em um curioso jogo de palavras, Schopenhauer dispõe a nós a diferença entre conceito e Ideia de tal maneira:

"O CONCEITO se assemelha a um receptáculo morto no qual tudo o que se põe fica efetivamente lado a lado, de onde porém nada pode ser retirado (por juízo analítico) senão o que se pôs (por reflexão sintética); a IDEIA, ao contrário, desenvolve em quem a apreendeu representações que são novas em referência ao conceito que lhe é homônimo: ela se assemelha a um organismo vivo desenvolvendo a si mesmo, dotado de força de procriação, e que produz o que nele não estava contido"¹³²

É verdade que se trata de uma figura de linguagem, mas quanto peso esta figura de linguagem ganha quando nos confrontamos precisamente com aquilo que pode ser considerado um ponto cego das artes, a pintura de animais:

"Esse conhecimento das Ideias de grau mais elevados, que recebemos na pintura por intermediação alheia, também podemos recebê-lo imediatamente pela intuição puramente

¹³¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§26). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 195-6

¹³² SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§49). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 312

contemplativa das plantas e a observação dos animais, e estes últimos, em verdade, em seu estado livre, espontâneo. Prefiro um animal vivo a cem embalsamados: nestes falta justamente o espírito, que é, em geral, tudo em tudo. Caso se contemplem de maneira puramente objetiva as figuras variadas, raras dos animais, suas ações e movimentos, então se receberá uma lição enriquecedora do grande livro da natureza"¹³³

Logo em seguida Schopenhauer reitera o papel da intuição, porém, o que é curiosamente ausente na análise schopenhaueriana da figura de animais, e de certo modo também na preferência por uma jardinagem menos personalizada, é a figura do gênio. É um pressuposto geral de sua estética que qualquer Ideia exposta na obra de arte pode (e de fato é isso que ocorre com o gênio) ser apreendida sem o auxílio da arte; porém aqui ele é muito mais incisivo nesse ponto; a intermediação sendo até prejudicial. Nem mesmo o gênio pode, ao que parece, dar vida à Ideia de vida.

¹³³ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*, São Paulo: Ed. Unesp, 2003, p. 156

Unidade

O movimento argumentativo de "O Mundo..." apresenta uma aparente falta de continuidade em relação ao terceiro livro. Após considerações sobre as forças inorgânicas e a força vital, fundamentos para o conceito de vontade de vida a ser introduzido no quarto livro, que o encaminha para a sua conclusão, há a consideração sobre a arte e as Ideias. Neste terceiro livro, revisitamos os graus de objetivação da vontade como vistos no segundo livro, embora do ponto de vista das Ideias. Escolhemos, nesta dissertação, abordar os dois pontos de vista em união, em apresentar os graus simultaneamente do ponto de vista da contemplação estética e das forças naturais, embora esta última, obviamente, tenha sido o foco. Há, entretanto, um aspecto muito importante da teoria estética schopenhaueriana que é preciso abordar: o gênio.

Não trataremos aqui do gênio como alguém capaz de comunicar as Ideias por meio da arte, pois nosso foco aqui não é, realmente, a arte, mas sim este ponto de vista único trazido pela contemplação estética onde a vontade é parcialmente superada, a saber, onde o princípio de individuação é superado sem que haja, entretanto, mudança no modo como a vontade comporta-se perante si mesma.

Vimos até então os graus de objetividade da vontade relacionados à sua exteriorização no tempo e no espaço por meio da causalidade, estes são

"muitos e bem específicos graus, nos quais a essência da Vontade aparece gradualmente na representação com crescente nitidez e completude, ou seja, expõe-se como objeto. Reconhecemos nesses graus as Ideias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos,

bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza"¹³⁴

A linha que se traça entre as forças naturais e as Ideias é, portanto, esta: as Ideias são o protótipo ou modelo que é usado como guia para a objetividade da vontade; cada grau de objetivação da vontade representa uma tentativa mais ou menos bem sucedida de autorreconhecimento da vontade (na medida em que ambos objeto e sujeito são, afinal, vontade). Os graus mais baixos significam uma vontade que se torna objeto de modo mais cru, por assim dizer, onde o ímpeto da queda d'água é completamente um ímpeto de seguir em tal direção enquanto resiste ao ímpeto de outros objetos que buscam impedi-la de seguir em tal direção. Já por meio da força vital, a vontade consegue perceber-se (embora ainda sem consciência de que se trata de um autoconhecimento ao invés de conhecimento de um objeto alheio) como fome, alimento, necessidade de propagação da Ideia da própria espécie, assim por diante.

Eis o que o terceiro livro busca nos mostrar utilizando a teoria estética como veículo:

"Se este princípio [de individuação] é a forma sob a qual se encontra todo conhecimento do sujeito, quando ele conhece como INDIVÍDUO, as Ideias, ao contrário, residem completamente fora da esfera de conhecimento do indivíduo. Entretanto, caso as Ideias devam se tornar objeto do conhecimento, isso só pode ocorrer pela supressão da individualidade no sujeito cognoscente"¹³⁵

É preciso apontar aqui, que este conhecimento não é, afinal, exclusivo à contemplação estética; de fato, trabalhamos com ele sempre que estudamos o pensamento de Schopenhauer, pois que há dois modos de se compreender o mundo: o primeiro, aquele da ciência e da vida cotidiana em geral, é o modo imanente de compreender o mundo, ou seja, é o que leva em consideração apenas

¹³⁴ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§30). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 235

¹³⁵ *Ibidem*, p. 235

a representação. O segundo modo é o transcendental, que "se adquire *in abstracto* pela crítica da razão pura, mas excepcionalmente, pode se dar intuitivamente"¹³⁶.

O conhecimento intuitivo da Ideia, aquele trazido pela contemplação estética, é uma exceção; entretanto, para Schopenhauer, Platão e Kant já trabalham, por meio de conceitos, com o conhecimento do mundo como algo outro que não é representação submetida ao princípio de razão. Este outro, a Ideia, ainda não é a vontade inteiramente como coisa-em-si; "a Ideia é para nós apenas a objetividade imediata e por isso adequada da coisa-em-si"¹³⁷

É neste ponto em que a teoria das Ideias em Schopenhauer se torna necessária para uma transição adequada entre os tópicos da força vital e, afinal, o tópico da vontade de vida, pois até então, na medida em que realizamos uma investigação do mundo que é, em grande parte, imanente, auxiliados ainda apenas pela crítica da razão pura para podermos lidar com o indispensável conteúdo transcendental da filosofia schopenhaueriana, chegamos a diversas conclusões acerca da coisa-em-si:

Por meio do ponto de vista duplo, a denominamos vontade; por meio das forças inorgânicas, indentificamos um ímpeto inconsciente, uma espécie de inquietação essencial, que põe o movimento – e não o repouso – como característica neutra da matéria. Por meio da força vital, adicionamos a esse ímpeto e essa inquietação um desejo de dominação de um grau de objetividade por outro, não basta mais ao organismo apenas obedecer aos seus ímpetos e resistir ao que é

¹³⁶ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§31). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 240

¹³⁷ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§32). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 241

contrário, é preciso um esforço coerente e organizado para que a matéria seja utilizada de tal modo a compor um organismo que se auto-replica por meio da reprodução da própria espécie. Ora, nessas considerações fica patente, ainda, uma falta de direcionamento, há, ainda, apenas uma espécie de descrição das características imanentes do mundo filtradas pela crítica da razão pura, de modo a destilar-se um conteúdo transcendental.

Schopenhauer identifica, entretanto, um erro de Kant que torna a crítica da razão pura insuficiente:

"é um erro de Kant não computar entre tais formas [dos objetos da experiência], anteriormente a todas as outras, a do ser-objeto-para-um-sujeito, que é exatamente a primeira e mais universal forma de todo fenômeno, isto é, de toda representação"¹³⁸.

A Ideia, esta objetividade ainda não particularizada, esconde-se atrás de um ponto de vista dependente do quietismo ou da genialidade; aqui implícita está a noção de que não é a razão que impõe necessariamente o princípio de individuação, mas sim a necessidade, presente na vontade, de interagir com os objetos do mundo; entretanto, é necessário à razão que haja um objeto e, ao tranquilizar a vontade, este objeto é o objeto-para-um-sujeito por excelência, uma entidade cuja forma é àquela análoga às forças naturais: a gravidade no caso da arquitetura, a força vital em geral no caso das paisagens, a força vital em suas formas específicas, quando o que está a ser retratado é uma espécie em particular e assim por diante. É como se a Ideia nos desse a fórmula de uma representação sem preencher as variáveis na medida em que as variáveis são dadas pelo indivíduo que deseja e precisa, indivíduo este que é suprimido por meio da contemplação estética.

Não é difícil ver os motivos pelos quais a teoria das Ideias se destaca no corpo

¹³⁸ Ibidem, p. 241-2

da obra schopenhaueriana; assim como Kant abandonaria o solo firme da estética transcendental; Schopenhauer deixa para trás o solo firme da observação empírica e começa a exigir, cada vez mais, faculdades oraculares e esotéricas, como a genialidade, o quietismo e, eventualmente, a compaixão. É possível, entretanto, ver a teoria das Ideias como um desenvolvimento das considerações que relacionam representação e força vital; temos com a experiência estética a supressão momentânea da individualidade e, com isso, suprimimos também a individualidade do próprio mundo como representação; se ao menos tal processo fosse demonstrável – ou comum – poderia contar como uma grande evidência, ao menos, do idealismo; mas no caso é uma evidência reservada para aqueles que acreditam que é isto que ocorre por meio de um sentimento estético de uma obra de arte.

Evidências à parte, a teoria das Ideias funciona como um estudo acerca da hipótese da representação na ausência de interesses particulares, tanto do indivíduo quanto de seu corpo, e a resposta não é um vislumbre direto da vontade, mas ainda o mundo como representação, ainda que este seja o mundo das formas eternas; e, com essa resposta, é possível dar maior precisão a respeito de questões sobre a distinção entre o que diz respeito ao que é das espécies e o que diz respeito ao que é dos indivíduos, ou seja, ao que é universal ou particular referente à representação.

As Ideias, assim como as forças e os graus de objetivação da vontade, são modos de expressar o universal do mundo considerado como representação; estes conceitos que agem como termos intermediários entre os objetos particulares e a vontade são, afinal, a marca de uma metafísica imanente, pois que não seja possível chegar ao em si do mundo por meio da sucessão de representações não significa que não é possível ir além dos objetos particulares; por meio de conceitos

no caso das forças naturais e pela sensibilidade por meio da temporária tranquilização da vontade.

As forças naturais são, afinal, conceitos que, como diz Schopenhauer são unidades produzidas "por intermédio da abstração de nossa faculdade racional"¹³⁹, oposto à Ideia que é "a unidade que decaiu na pluralidade"¹⁴⁰. A noção de unidade é o ponto em comum que permite o diálogo entre metafísica da natureza e metafísica do belo; entretanto, há um ponto em que o diálogo chega ao seu limite. O Conceito é "abstrato, discursivo, completamente indeterminado no interior de sua esfera, determinado apenas segundo seus próprios limites"¹⁴¹; já a Ideia, "embora se possa defini-la como representante adequada do conceito, é absolutamente intuitiva e, apesar de representar uma multidão infinita de coisas isoladas, é, todavia, inteiramente determinada"¹⁴².

As forças naturais permanecem sempre unidades deixadas em aberto, derivadas a partir da abstração dos objetos particulares, e seu desenvolvimento ocorre por meio de reflexão sintética a partir novos dados coletados pela intuição sensível. Como conceito tomado por si próprio, podemos concordar com Schopenhauer que elas se assemelham "a um receptáculo morto no qual tudo que se põe fica efetivamente lado a lado", entretanto, nestes receptáculos estão contidos o conhecimento adquirido por meio do esforço científico da humanidade e, sem o qual, também não seria possível desenvolver a metafísica da vontade.

¹³⁹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§49). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 311

¹⁴⁰ Idem

¹⁴¹ Ibidem, p. 310

¹⁴² Ibidem, p. 310-1

As forças naturais são unidades que, diferente das Ideias, podem ser catalogadas e, afinal, consultadas. São representações que, apesar de imperfeitas se comparadas às Ideias, abarcam o todo da representação.

Por meio dos conceitos de atração e repulsão, somos capazes de tocar em características compartilhadas por todos os objetos do mundo sensível. Estes conceitos não contam a história inteira e, afinal, são derivados de fenômenos que podem simplesmente ter sido mal interpretados, aguardando que a ciência do futuro os corrija; pois se isso acontecer, a metafísica que não pode ser construída sem eles deve também se adaptar.

O específico das forças naturais não é trabalhado até o fim por Schopenhauer; não há um catálogo completo de todas as forças da natureza, nem o desenvolvimento completo de suas características particulares; talvez seja este o motivo que o levou a buscar nas ciências um apoio à sua metafísica quando escreveu "Sobre a vontade na natureza": diferente do conhecimento adquirido pela arte, o conhecimento adquirido pela observação da natureza está em constante movimento de modo que jamais possamos, por assim dizer, escrever por inteiro o livro da natureza; nem do ponto de vista científico e nem do ponto de vista metafísico.

Nos confrontamos aqui, de novo, com os limites da experiência sensível, exceto que agora sabemos como olhar diferente para eles. Este não é desorganizadamente um mundo de objetos particulares que em nada se assemelham uns aos outros; na natureza existem diversas unidades que podem ser abstraídas e desenvolvidas e, com a ajuda destes conceitos, podemos abstrair e desenvolver uma unidade mais ampla: a vontade.

É preciso uma metafísica da vontade para dar sentido às forças naturais;

entretanto, o contrário é também verdade, ou seja, só faz sentido falar em vontade se falamos, ao mesmo tempo, em seus espelhos no mundo como representação:

"A vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa de nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e, como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos 'a Vontade', dizemos 'a Vontade de vida'"¹⁴³

Ora, as pedras, que não possuem vida, ainda assim tem a vontade como seu outro lado; entretanto, a pedra depende de nossa vida, de nossa capacidade de representação, para que faça sentido dizer que ela busca expressar a própria Ideia, pois sem indivíduos capazes de representação não há forças ou Ideias.

O texto do mundo como vontade e como representação caminha em direção à negação da vontade, encerrando-se com a célebre frase: "para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada."¹⁴⁴

Mas quão difícil é se livrar da vida; pois que sentido faz esta frase sem o sujeito "para aqueles nos quais a Vontade se virou e se negou"?

Se a vida é uma prisão, mesmo os santos precisam, por algum período, cumprir a mesma pena que o resto de nós; não é possível pensar na narrativa schopenhaueriana de salvação sem que ela seja uma jornada pela vida, que a negação da vontade venha por meio da experiência espaçotemporal de viver no

¹⁴³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§54). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 358

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação* (§71). São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 519

mundo como vontade; e, afinal, se o discurso sobre a coisa-em-si pretende nos dizer algo sobre o mundo como representação, podemos nos armar com este conhecimento para uma segunda leitura da filosofia de Schopenhauer: este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é vontade de vida; necessidade, ímpeto, desejo, sofrimento, todas estas características que foram reveladas à nós por meio do estudo da natureza e, quando retornamos ao primeiro livro e dizemos "o mundo é minha representação", podemos falar com convicção que esta representação não é um fantasma ou uma ilusão e que este nosso idealismo não é uma negação do mundo, pois cada ato voluntário de nosso corpo – cada ato de vontade – é uma expressão das forças que compõe a natureza e a vida, enfim, cada ato de vontade é a antítese do nada.

Conclusão

Há uma expressão, popular em obras de ficção científica, de origem incerta; esta expressão, atribuída à Alan Watts, Carl Sagan ou algum outro pensador contemporâneo, com pequenas alterações, aparece como a marca de uma espiritualidade superior, geralmente praticada por espécies alienígenas que evoluíram para além das mesquinhas humanas.

A frase diz: "nós somos o universo experimentando a si próprio".

Não é raro encontrar relatos de experiências quase místicas relacionadas à esta expressão; ela diz algo de muito importante para uma geração que aprendeu a confiar na ciência e no conhecimento; uma geração que falha em encontrar sabedoria nas religiões ocidentais.

Schopenhauer, por vezes, nos lembra um contemporâneo: o flerte com as religiões orientais, a confiança nas ciências naturais, uma noção de tragédia humana como se tivesse nascido em uma época na qual as grandes guerras mundiais e o medo da bomba atômica fosse a história de seus ancestrais.

O universo, em si, não é inteligente, ele não possui motivação ou propósito em particular; mas ele tende em direção à vida, pois é por meio da vida que o universo experimenta a si próprio:

A vida, compreendida como força vital, não é uma propriedade dos indivíduos; não é algo que você possui e que pode ser perdida. A vida é o modo como a matéria se organiza para que o mundo possa utilizar a si próprio como uma máquina capaz de representação e que, afinal, alimenta a si própria.

Se os planetas pudessem escolher, é possível que escolheriam um mundo

sem representação, ou seja, sem que organismos constantemente busquem em se apoderar de suas forças. Mas um universo sem vida é, afinal, inconcebível; as forças, que agem de acordo com a lei da causalidade, existem apenas por meio dos indivíduos dotados de capacidade para representação. Se não há representação, não podemos falar em forças, ideias, graus de objetivação da vontade ou nada similar; podemos falar apenas do ímpeto cego e do esforço constante.

A metafísica da vontade coloca diante de nós a noção de que as coisas, em sua ignorância universal acerca da unidade da vontade, buscam sempre expressar a si próprias. As forças de atração e repulsão, compreendidas como as forças mais universais, são também o modo mais básico de auto-expressão. A violência da queda d'água; a incansável viagem dos planetas e o peso em nossos ombros nos falam sobre um mundo que é um constante esforço, cuja inércia é apenas relativa; um mundo que pode se estabilizar, mas nunca realmente estar em repouso.

E mesmo que o esforço exista sem que alguém esteja lá para observá-lo, ele apenas ganha forma - tempo, espaço, causalidade - quando é filtrado pelo cérebro.

O cérebro, órgão de um corpo que na medida que se alimenta, vive em constante conflito com o mundo, pois se alimenta de um mundo que, não compreendendo a si próprio, permanece preso à ser "apenas um ímpeto cego e irresistível"; basta que o primeiro olho de inseto se abra para dar fundamento à má interpretação do mundo, a saber, que ele é composto de coisas particulares e que, para continuar a viver, e continuar a representar, deve cravar os dentes em sua própria carne.

Nós somos o universo experimentando a si próprio, tentando compreender a si próprio, mas as ferramentas que criamos para este propósito são, afinal, um obstáculo para o conhecimento do mundo como uma unidade.

O inorgânico, para o orgânico, é visto apenas como alimento, ferramenta ou obstáculo. Para a consciência individual, a morte é um fim e a vida é algo que ela possui, algo que pode - e vai - ser perdido em um tipo de guerra de todos os objetos contra todos os objetos.

As forças, conceitos abstraídos da experiência destes objetos particulares, são as armas utilizadas neste conflito.

Uma força natural é um modo de se comportar da matéria, é um meio para que um grau de objetivação da vontade manipule a matéria de modo a expressar a própria ideia. A força vital é, de modo similar, um meio que a vida utiliza para realizar trocas materiais em constante preservação da espécie, pois que o indivíduo está fadado a, eventualmente, render-se ao mundo que lhe serviu de alimento durante toda a vida.

A ênfase da filosofia Schopenhaueriana no sofrimento é indissociável da ênfase na vida. O mundo como vontade de vida demanda este conflito, pois o conflito é como um corpo orgânico se alimenta para que possa dar origem ao mundo como representação.

Nós somos o universo experimentando a si próprio, mas, diferente do que geralmente prega o otimismo dos universos de ficção científica, essa não é uma empreitada sem custo. Nós pagamos pelo conhecimento - um conhecimento que na maioria das vezes é uma má interpretação do mundo - com gerações de sofrimento. Sofrimento, conflito e morte são marcas de um universo que possui necessidade de experimentar a si próprio, que engendra diversas forças incansáveis para que a matéria exista com diversas diretrizes.

As forças são a composição básica da matéria; não é algo que a matéria possui, mas é um modo de existência; algo como um comportamento. As forças

conferem à matéria necessidade, elas dão forma aos ímpetos cegos e, com a força vital, permitem que a matéria se organize de modo a abrir os olhos.

As forças são o veículo de um conflito por meio do qual o mundo é capaz de utilizar a si próprio como alimento para que tenha vida e, com a vida, representação.

O mundo como representação é o ímpeto do mundo como vontade, pois é por meio da representação que o universo - que somos nós - consegue experimentar a si próprio.

Bibliografia

AMERIKS, Karl. (Org.). *The Cambridge Companion to German Idealism*.
Cambridge: Cambridge University Press, 2000

BARBOZA, Jair. *Infinitude Subjetiva e Estética*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003

_____. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Ed.
Moderna, 1997

BRUM, José Thomaz. 1998. *O Pessimismo e Suas Vontades: Schopenhauer
e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e do Desporto.

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

CACCIOLA, Maria Lúcia e Oliveira. *Schopenhauer e a Questão do
Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

_____. *O "eu" em Fichte e Schopenhauer*. In: *Revista Dois Pontos, volume 4,
número 1: Idealismo Alemão*. Paraná: Universidade Federal do Paraná, 2007

FOX, Michael (org.). *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*. Sussex:
The Harvester Press, 1980.

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel*. Nova Iorque: Harvard
University Press, 2008

JANAWAY, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Nova
Iorque: Oxford, 1989

_____. (Org.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge:
Cambridge University Press, 1994

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013

_____. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990

PRIESTLEY, Joseph. *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*. Lexington: Elibron Classics, 2005

SALLES, João Carlos. (Org.). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto Editora, 2004.

SASSEN, Brigitte. (Org.). *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007

SCHOPENHAUER, Arthur. *Essay on the Freedom of the Will*. Nova Iorque: Dover, 2005.

_____. *Metafísica do Belo*. São Paulo: Ed Unesp, 2003.

_____. *O Mundo Como Vontade e Representação: Tomo 1*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005

_____. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and On the Will in Nature: Two Essays*. Londres: George Bell and Sons, 1903

_____. *The World As Will and Representation: Volume 2*. Nova Iorque: Dover, 1966

_____. *Sobre a Ética*. São Paulo: Hedra, 2012

_____. *Sobre a Filosofia e Seu Método*. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Sobre a Visão e as Cores*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2005.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

YOUNG, Julian. *Willing and Unwilling: A Study In The Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publications, 1987