



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDRÉ HENRIQUE MENDES VIANA DE OLIVEIRA

**MATERIALISMO AGÔNICO: A RELAÇÃO ENTRE MENTE E MATÉRIA NA
FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER**

FORTALEZA

2020

ANDRÉ HENRIQUE MENDES VIANA DE OLIVEIRA

MATERIALISMO AGÔNICO: A RELAÇÃO ENTRE MENTE E MATÉRIA NA
FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo autor

O45m Oliveira, André Henrique Mendes Viana de.
Materialismo agônico: a relação entre mente e matéria na filosofia de Schopenhauer / André Henrique Mendes Viana de Oliveira. – 2020.
205 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.

Orientação: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.

1. Corpo. 2. Idealismo. 3. Intelecto. 4. Materialismo não-reducionista. 5. Vontade. I. Título.

CDD 100

ANDRÉ HENRIQUE MENDES VIANA DE OLIVEIRA

MATERIALISMO AGÔNICO: A RELAÇÃO ENTRE MENTE E MATÉRIA NA
FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovada em: 02/06/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Orientador)
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof. Dr. Luizir de Oliveira
Universidade Federal do Piauí – UFPI

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior
Universidade Estadual do Ceará – UECE

Prof. Dr. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa
Universidade Estadual do Ceará - UECE

Ao conflito.

AGRADECIMENTOS

Ao Desconhecido, que nos rege e faz do mundo o que ele é.

Ao professor Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros, pelas indicações essenciais e por ter aceitado me orientar neste trabalho, a princípio tão incerto.

Ao professor Dr. Luizir de Oliveira, que, ainda na graduação, me apresentou à obra de Schopenhauer e que, como mestre e como amigo, tem acompanhado minha trajetória acadêmica.

Ao professor Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior, por, direta e indiretamente, contribuir para o meu trabalho através de seus escritos e por sua gentileza em participar da banca de defesa.

Ao professor Dr. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa, pela gentileza de participar da banca de defesa e pelo seu engajamento filosófico junto ao Grupo Apoena – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche, pelo qual nutro um grande apreço.

Ao *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD), por ter me concedido a bolsa para participar do *Winterkurs* em Berlim, experiência que resultou numa significativa melhora de minha compreensão dos textos em língua alemã.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

À Aryane, por me ajudar a melhorar como pessoa.

“Para mim, o corpo é *real, inteiramente, solidamente* real. Mas, é *alma*.”

(Fernando Pessoa, do conto *O mendigo*)

RESUMO

A crítica à concepção de que haveria uma substância independente identificada como *alma* (ou *mente*, em termos atuais) pode ser encontrada no pensamento de Arthur Schopenhauer, sobretudo, no segundo volume de sua principal obra, *O mundo como vontade e como representação*, na qual o filósofo aprofunda suas teses a respeito da relação entre nossas funções cerebrais e nossa natureza volitiva. Na esteira dessa crítica, a proposta desta pesquisa é esclarecer os pressupostos epistemológicos da filosofia schopenhaueriana, bem como circunscrever no seu idealismo transcendental suas teses sobre a relação entre corpo e mente, a fim de, como objetivo específico, esclarecer a tensão entre intelecto (mente) e vontade, a partir da noção schopenhaueriana de cérebro e, como escopo mais amplo, caracterizar a distinção entre o físico e o metafísico a partir das noções de intelecto e vontade. Traçou-se, assim, um percurso em que se abordam os temas que envolvem a teoria do conhecimento, a psicologia e a metafísica do pensador alemão. A nosso ver, o antigo dualismo mente (imaterial) – corpo (material) reaparece na sua filosofia como uma tensa transição entre vontade (em princípio, imaterial) e mente/corpo (material). A hipótese é a de que a tese de Schopenhauer deveria pressupor a materialidade da vontade (ao menos em sua dimensão psicológica) como elemento constituinte do cérebro, o que implicaria por certo uma reconsideração daquele conceito, isto é, da vontade enquanto noção metafísica. Acreditamos que na filosofia de Schopenhauer há um tipo de materialismo não-reducionista, em que a matéria apresenta um caráter essencialmente conflitivo e extrapola os limites da linguagem das ciências naturais: um *materialismo agônico* que constitui a natureza e se reflete no permanente conflito entre intelecto e vontade. Aventa-se que uma investigação voltada a essa questão não só pode contribuir para uma atualização da epistemologia schopenhaueriana, à medida que a insere em um debate atual, mas também fornece apontamentos para uma possível filosofia da mente na transição para a contemporaneidade.

Palavras-chaves: Corpo. Idealismo. Intelecto. Materialismo não-reducionista. Vontade.

ABSTRACT

The criticism of the concept that there would be an independent substance identified as *soul* (or, *mind*, in actual terms) can be found in Arthur Schopenhauer's thought, especially in the second volume of his main work, *The World as Will and Representation*, where the philosopher deepens his theses about the relation between our brain functions and our volitional nature. Starting from this criticism, our proposal was to clarify the epistemological assumptions of the schopenhauerian philosophy, as well as circumscribe in its transcendental idealism his theses on the relation between body and mind in order, as a specific objective, to clarify the tension between intellect (mind) and will from the schopenhauerian notion of the brain, and, as a broader scope, characterize the distinction between the physical and the metaphysical from the notions of intellect and will. We have thus traced a course that has led us to address the issues surrounding the epistemology, psychology, and metaphysics of the german thinker. We hold that the old dualism mind (immaterial) - body (material) reappears in his philosophy as a tense transition between will (in principle, immaterial) and mind/body (material). Our hypothesis is that Schopenhauer's thesis should presuppose the materiality of the will (at least in its psychological dimension) as a constituent element of the brain, which would certainly imply a reconsideration of that concept, that is, of the will, as a metaphysical notion. We believe that there is in Schopenhauer's philosophical system a type of non-reductionist materialism, in which matter presents an essentially conflicting quality and goes beyond the limits of the language of the natural sciences: an *agonizing materialism* that constitutes the whole nature and is reflected in the permanent conflict between intellect and will. Our purpose is that such an investigation focused on this issue can contribute not only as an update of the schopenhauerian epistemology, since the investigation inserts it into a current debate, but also can provide notes for a possible philosophy of mind in the transition to contemporaneity

Keywords: Body. Idealism. Intellect. No-reducionistic materialism. Will.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	ENTRE IDEALISMO E MATERIALISMO	17
2.1	Schopenhauer e o idealismo pós-Kant	17
2.2	O debate acerca do idealismo	36
2.3	O conceito de matéria: entre ciência e metafísica	46
2.4	De materialismo a ideal-materialismo: o estatuto da <i>Materie</i>	58
3	RECUSA E ACEITAÇÃO DO MATERIALISMO: VITALISMO E CRÍTICA AO MECANICISMO	70
3.1	Materialismo “raso” e materialismo “legítimo”	70
3.2	<i>Materialismo da força vital</i> e o problema do “evolucionismo”	83
3.3	Materialismo e fisiologia	98
4	INTERACIONISMO AGÔNICO: CÉREBRO, INTELLECTO E VONTADE	117
4.1	O corpo e a objetivação da vontade no organismo	117
4.2	Preeminência da vontade sobre o intelecto	127
4.3	O problema da separação entre intelecto e vontade	136
4.4	Interacionismo agônico: a interação entre organismo e intelecto e a crítica ao dualismo de substâncias	147
5	COMPLEMENTARIDADE ENTRE IDEALISMO E MATERIALISMO: EM BUSCA DE UMA “PONTE”	160
5.1	Idealidade e realidade de espaço e tempo: para além do argumento kantiano	160
5.2	Materialismo não-reducionista: Schopenhauer, monismo neutro e uma teoria da identidade	171
5.3	Realismo agônico: idealismo objetivo ou materialismo especulativo?	186
6	CONCLUSÃO	192
	REFERÊNCIAS	197
	APÊNDICE A – ABREVIATURAS E TRADUÇÕES DA OBRA DE SCHOPENHAUER UTILIZADAS	206

1 INTRODUÇÃO

Para além do trabalho exegético de esclarecimento e crítica de conceitos fundamentais, qual o significado e o alcance da filosofia de Schopenhauer para nós? Pondo a pergunta de outra forma: o que o pensamento de Schopenhauer traz de contribuição para os que lemos hoje sua obra? A pergunta é uma provocação que julgamos legítima, muito embora tenhamos consciência de que não esgotaremos a discussão. Basta lembrar que se trata de um autor que pensou e construiu uma obra sobre *O mundo* e que, se, forçando uma relação talvez anacrônica (mais uma provocação), concordarmos com Wittgenstein que o mundo “é tudo o que ocorre”, concluiremos que Schopenhauer escreveu uma obra sobre tudo o que ocorre, numa perspectiva que buscava abarcar todas as dimensões da existência – a natureza, a arte, a moral –, além de escrever sobre o próprio pensamento, cuja ocorrência é pensar todas aquelas outras dimensões.

Por uma necessidade de circunscrição metodológica e, ao mesmo tempo, por uma escolha teórica, voltamos nossa atenção principalmente para essa ocorrência do mundo sobre a qual Schopenhauer também se debruçou: o pensamento, ou talvez melhor seja dizer “a mente”, ou “o entendimento”, ou simplesmente o cérebro. O que a necessidade de identificação, ou pelo menos a de uma alusão direta à relação entre intelecto e cérebro pode nos revelar sobre a teoria do conhecimento de Schopenhauer? Para ele, ligado às ciências naturais desde sua formação acadêmica, não deveria ser trivial uma afirmação como a de que “a mente é o cérebro”. Mas não estaríamos sugerindo demais ao supor que Schopenhauer tenha uma espécie de filosofia da mente? De qualquer maneira, mesmo para garantir que ele não elaborou o que podemos chamar de uma filosofia da mente, precisaríamos elucidar as suas afirmações sobre a mente e o cérebro. Se isso implicar pôr sua filosofia em diálogo com conceitos e abordagens que extrapolam seu horizonte teórico, tanto mais a investigação se tornará digna de valor, afinal, como diz Alfred Schmidt (1989, p. 43), “Não se fará honra a pensadores importantes apenas em arquivar cuidadosamente sua obra e transmiti-la do modo mais intacto possível. Eles não nos deixaram monumentos, mas esboços teóricos, cuja veracidade está pronta para ser novamente examinada”¹.

É curioso, no entanto, que o nome de Schopenhauer quase não apareça nos estudos filosóficos sobre o assunto. Abundam referências a Descartes, Espinosa, Hume, Berkeley, Kant,

¹ “*Bedeutende Denker werden nicht allein dadurch geehrt, dass man ihr Werk archivarisch pflegt und möglichst unversehrt tradiert. Sie haben uns keine Denkmäler hinterlassen, sondern theoretische Entwürfe, deren Wahrheitsgehalt stets neu zu überprüfen ist*”.

(Obs.: No decorrer deste trabalho, sempre que julgamos necessário, inserimos em nota de rodapé o trecho original das obras que consultamos em línguas estrangeiras, tenham sido tais trechos traduzidos por nós ou por outros autores.)

assim como à fenomenologia e também, obviamente, aos filósofos da mente contemporâneos, sendo manifestamente escassas as referências a Schopenhauer quando se trata do problema mente-corpo. Há algumas prováveis razões para esse seu não comparecimento na literatura predominante sobre o tema. Sabemos, por exemplo, que sua notoriedade como filósofo foi tardia e que ele passou muito tempo obscurecido pela hegemonia do *Absoluto* de Hegel. A influência de sua obra ocorreu de maneira marcante no universo artístico, sobretudo no literário. No campo da filosofia ela também ocorreu, porém alguns temas foram por algum motivo priorizados entre os seus discípulos. Dentre esses temas, não figura o da relação entre alma e corpo, ou, em termos contemporâneos, entre mente e cérebro.

Schopenhauer teve a preocupação, sobretudo na obra *Sobre a vontade na natureza*, de “confirmar” sua metafísica com base nas ciências empíricas. Sua biblioteca continha diversos volumes sobre estudos em fisiologia e matérias diretamente a ela associadas. Também é relevante mencionar que Schopenhauer fora aluno do naturalista Johann F. Blumenbach, com quem aprendera que “os fatos e uma metodologia bem fundamentada poderiam oferecer a base para um tipo de conhecimento que era não só compatível com a filosofia, mas também necessário para ela”.² Todo esse interesse e apreço pelas ciências naturais se converteria num dos traços mais peculiares (e problemáticos) do sistema filosófico de Schopenhauer. As questões que ele havia como que herdado da tradição idealista mais próxima de si adquiriam, devido àquele caráter peculiar, um tratamento bastante “naturalizado”; ganhavam em imanência o que perdiam em transcendência, de tal modo que a mesma essência do mundo podia ser identificada no ser humano, numa planta, ou mesmo na matéria inorgânica. O modo como Schopenhauer expõe esse casamento entre essência metafísica do mundo e a matéria é, porém, repleto de deslizes conceituais, de ambiguidades, e até mesmo de contradições.

Esse caráter contraditório, que às vezes assoma na teoria de Schopenhauer, nos pareceu algo instigante. Como diz Georg Simmel, quando vemos um pensador vacilar entre ideias que se excluem, “isso pode depor contra ele como personalidade psíquica, ou contra sua capacidade autocrítica. Mas, nada diz contra o fato de que uma dessas séries de pensamentos possa ser verdadeira ou pelo menos importante.” (SIMMEL, 2011, p. 11). Desse modo, em vez de tomarmos partido por um dos termos excludentes ou de condenar a própria contradição, preferimos trilhar outro caminho a partir da obra de Schopenhauer.

² “Von Blumenbach lernte er, dass Fakten und eine fundierte Methodologie die Grundlage für eine Art Wissen bieten konnten, das mit der Philosophie nicht nur kompatibel war, sondern auch notwendig für sie”. (Cf. a introdução de Marcos Segala, „Arthur Schopenhauer als Student Johann Friedrich Blumenbachs“, na obra „...Die Kunst zu sehen“: Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809-1811) - Schriften zur Göttinger Universitätsgeschichte Band 3. p. 13).

Assim, a inspiração inicial desta pesquisa, como talvez seja algo normal em filosofia, se deu não só devido a suspeitas, mas também a um certo incômodo concernente à teoria da representação de Arthur Schopenhauer. A princípio, encontrar na obra do pensador alemão afirmações tão contundentes sobre a dimensão fisiológica do conhecimento é algo que poderia causar surpresa ao leitor que desconhece o interesse do filósofo pelas ciências da natureza e pela fisiologia em especial. Isso porque ainda é muito comum ver o seu nome associado ao “pessimismo filosófico”, ou sua filosofia analisada a partir de uma ótica extrínseca, isto é, a partir do pensamento de quem ele influenciou, deixando em segundo plano sua sistemática interna.

Conquanto reconheçamos a importância dessas leituras que mais o têm popularizado, o conteúdo epistemológico presente em suas obras nos chamou mais a atenção e, assim, optamos por tentar seguir um caminho que pudesse revelar o que a sua teoria do conhecimento, elaborada no já distante século XIX, guardaria ainda de contribuição para o debate teórico de nosso tempo. O fato de o nome do pensador alemão quase não ser citado em discussões sobre filosofia da mente e epistemologia contemporânea constituiu uma razão a mais para a realização desta pesquisa. À medida que traçávamos um plano de investigação conceitual, notamos termos como representação, sujeito, intelecto, cérebro e matéria entrelaçarem-se de tal maneira que nos parecia estranho não encontrar referências ao filósofo alemão nas hodiernas teorias filosóficas a respeito da mente.

Diante de tal quadro, partimos da constatação de que, de um modo específico, a crítica que se dirige à noção de alma (e, em termos modernos, à noção de mente) enquanto uma substância independente pode ser encontrada no pensamento de Schopenhauer, sobretudo no segundo volume de sua principal obra, *O mundo como vontade e como representação*, na qual o filósofo aprofunda suas teses a respeito da relação entre nossas funções cerebrais e nossa natureza volitiva. Na esteira dessa crítica, nossa proposta foi a de esclarecer os pressupostos epistemológicos de sua filosofia, bem como circunscrever no seu idealismo transcendental as suas teses sobre a relação entre corpo e mente a fim de, como objetivo específico, esclarecer a tensão entre intelecto (mente) e vontade a partir da noção schopenhaueriana de cérebro e, como escopo mais amplo, caracterizar a distinção entre o físico e o metafísico a partir das noções de intelecto e vontade.³ Traçamos assim um percurso que nos levou a abordar os temas que envolvem a teoria do conhecimento, a psicologia e a metafísica do pensador alemão.

³ Ao longo deste texto, a palavra “vontade” aparece escrita ora com “v” minúsculo, ora com “V” maiúsculo. Entre os pesquisadores brasileiros da obra de Schopenhauer, trata-se de uma distinção bastante difundida, a qual se faz necessária devido ao fato de que, na língua alemã, todo e qualquer substantivo é sempre escrito com inicial

No capítulo “Entre Idealismo e Materialismo”, procuramos mostrar como, de início, o pensamento de Schopenhauer se insere no debate pós-Kant, adquirindo como herança do idealismo transcendental os problemas concernentes à coisa em si e à elaboração de um sistema filosófico rigoroso. Em seguida, no subcapítulo “O debate acerca do idealismo”, procuramos circunscrever o debate que Schopenhauer trava com os idealistas clássicos (Fichte e Schelling), sublinhando desde já a sua defesa da necessidade de um contraponto materialista, o que demarcaria seu afastamento do idealismo clássico rumo a um tipo de “materialismo metafísico”. Nos itens 1.3 (O conceito de matéria: entre ciência e metafísica) e 1.4 (De materialismo a ideal-materialismo: o estatuto da *Materie*), procuramos apontar como, a partir de um duplo registro (*Materie* e *Stoff*), a noção de matéria assume um papel definitivo no pensamento de Schopenhauer, ainda que problemático em sua relação com a metafísica da Vontade.

Já no segundo capítulo procuramos definir mais detalhadamente essa relação com o materialismo, para o que foram de fundamental importância as obras *Sobre a vontade na natureza* e *O mundo como vontade e como representação (Complementos)*. Pudemos identificar na obra do filósofo uma recusa do materialismo mecanicista e ao mesmo tempo a aceitação de um tipo de vitalismo (materialista), que Schopenhauer busca apoiar principalmente na fisiologia. Nesse capítulo assomam o que talvez possam ser considerados os problemas mais fecundos do sistema schopenhaueriano, uma vez que as “confirmações” que o aspecto metafísico de sua filosofia encontra nas ciências entram em choque com o aspecto transcendental da mesma, levando à necessidade de uma conciliação que gira em torno da noção de matéria e da relação desta com o próprio sujeito transcendental, e, por conseguinte, com o intelecto e o cérebro.

O problema central da pesquisa (a relação entre intelecto e vontade) é, portanto, mediado pela discussão em torno da noção de matéria, sendo que, para uma análise mais completa dessa relação, fez-se necessário averiguar como a Vontade (matéria?), enquanto princípio metafísico, se objetiva no organismo, forjando ao mesmo tempo o mundo da representação. Assim, no primeiro item do terceiro capítulo, “O corpo e a objetivação da vontade no organismo”, procuramos indicar como o organismo é apresentado enquanto *objetividade*⁴ da Vontade,

maiuscula, mas, na filosofia de Schopenhauer, a palavra “vontade” terá pelo menos dois significados básicos. Quando nos referirmos a um princípio metafísico-cosmológico, que engloba a totalidade da natureza, escreveremos “Vontade”; já quando esse princípio for considerado em termos particulares, relativo a entes individuados, incluindo a *psiqué* humana, escreveremos “vontade”, indicando que se trata então de um fenômeno particularizado daquela Vontade em sentido mais abrangente.

⁴ Trata-se aqui de uma palavra criada por Schopenhauer: *Objektität*, em alemão. Mais à frente, o leitor poderá entender com mais clareza a necessidade desse neologismo no contexto da metafísica schopenhaueriana. De já antecipamos que o filósofo o usa para indicar que, entre as objetivações (manifestações) da Vontade, há aquelas que se diferenciam pela sua rigorosa imediatez.

momento em que a metafísica da natureza desemboca numa metafísica do corpo. Ali as nuances correspondentes à objetivação da Vontade no funcionamento do organismo indicarão uma “preeminência da vontade sobre o intelecto” (item 3.2), no que este, sendo um produto secundário do corpo, trabalha para os fins da vontade. Em seguida, no subcapítulo 3.3, problematizamos a tese schopenhaueriana da separação entre intelecto e vontade, a fim de avaliar em que sentido a segunda também poderia figurar como relacionada diretamente ao cérebro, levando em conta um possível aspecto físico (psicológico) da mesma. Nesse item, nos foi muito importante o diálogo com alguns textos de Margit Ruffing, cuja interpretação da teoria de Schopenhauer nos termos de uma *Problemática da passagem (Übergangsproblematik)* destaca a natureza problemática da relação entre intelecto e vontade.

Por fim, na última parte do terceiro capítulo, deparamo-nos com a dificuldade de conciliar num fator comum os lados “real-genético” e “formal-cognitivo” da epistemologia schopenhaueriana, ou seja, discutimos sua tese de que o conhecimento se constitui como uma “modificação” da matéria (materialismo), e a matéria como uma “modificação” do conhecimento (idealismo). Surgiu nesse momento a questão da aparente diferença qualitativa entre intelecto/mente e matéria, e nossa proposta foi, a partir do monismo imanente da Vontade, tomar a crítica ao dualismo de substâncias como via de conexão entre algumas das teses de Schopenhauer e um tipo específico de materialismo não reducionista, de vertente mais contemporânea.

No quarto capítulo, exploramos mais a fundo as semelhanças e as diferenças entre a teoria de Schopenhauer e esse tipo de materialismo. A base para a ponte entre idealismo e materialismo é a inserção do sujeito transcendental na realidade material, o que se faz possível quando levamos a fundo a tese schopenhaueriana do intelecto como estado da matéria e a aproximamos à tese do *monismo neutro*, desenvolvida por Bertrand Russell, Michael Lockwood e John Heil, pensadores que abordam o problema da relação entre mente e matéria no contexto da filosofia contemporânea.

Ao longo da pesquisa, o que para nós se tornou bastante claro foi que o problema da relação entre mente e cérebro de fato aparece na filosofia de Schopenhauer sob um enquadramento conceitual característico, já que o filósofo corporifica a dimensão do transcendental como uma simples função orgânica, um efeito físico do cérebro, e a situa como elemento submetido a uma Vontade metafísica, a princípio admitida pelo filósofo como não material. É certo que Schopenhauer não desenvolve uma teoria sistematizada especificamente sobre o cérebro, recorrendo a essa noção de um modo fragmentado no conjunto geral de seu sistema. Todavia, em seus últimos escritos, sua concepção a respeito da relação entre mente e

cérebro aparece como um ponto importante de sua epistemologia, relacionando-se diretamente ao tema da representação e dos limites da atividade cognoscente.

Assim, a nosso ver, o antigo dualismo mente (imaterial) – corpo (material) reaparece na sua filosofia como uma tensa transição entre vontade (a princípio, imaterial) – mente/corpo (material), no entanto, diante da caracterização que Schopenhauer faz do cérebro enquanto um produto da vontade, pareceu-nos necessário tentar esclarecer a natureza da relação entre intelecto e vontade, pois, indagamos, como pode o primeiro, sendo algo material, ser produto de uma vontade imaterial e ser por ela movido? Isso nos fez pensar se a tese de Schopenhauer não deveria pressupor a materialidade da vontade (ao menos em sua dimensão psicológica) como elemento constituinte do cérebro, o que implicaria por certo uma reconsideração daquele conceito enquanto noção metafísica. Ver-se-á que o materialismo que figura como fundo teórico e que subjaz à relação entre física e psicologia compartilha da intuição fundamental, expressa por Jair Barboza na apresentação à edição brasileira do Tomo II de *O mundo como vontade e como representação*, de que “Assim como o espaço empírico está para a geometria, ou seja, permite que este demonstre os seus axiomas, assim está a psicologia schopenhaueriana para a metafísica da vontade, ou seja, permite que as teses desta sejam elucidadas”. (SCHOPENHAUER, 2015, p. XIV).

Assim, a especulação sobre a possível identidade entre eventos mentais e eventos físicos, sob o signo de uma única e mesma realidade material, se alia à interpretação da nossa faculdade de conhecimento como sendo de caráter essencialmente conflitivo, já que consiste numa expressão particular do fluxo ininterrupto e agonístico da matéria. Nossa expectativa é de que o nosso trabalho venha não só contribuir como uma atualização da epistemologia schopenhaueriana, na medida em que a aproxima de um debate atual, mas também fornecer apontamentos para uma possível filosofia da mente na transição para a contemporaneidade.

2 ENTRE IDEALISMO E MATERIALISMO

2.1 Schopenhauer e o idealismo pós-Kant

Pretendendo construir uma filosofia que não apenas estabelecesse em definitivo aquilo que, na crítica kantiana, deveria manter-se, mas que, além disso, corrigisse os erros do pensador de Königsberg, Schopenhauer desenvolve um pensamento híbrido. Embora manifeste a preocupação em compor uma unicidade “orgânica”, quando examinamos mais detalhadamente suas nuances, notamos que muitos aspectos de sua filosofia são desenvolvidos a partir de bases diversas, apontando para direcionamentos teóricos díspares.

A tarefa de conservar os “acertos” de seu mestre já implica entrar num debate que marca fortemente o período que sucede a Kant e que configura, no jargão historiográfico, o que conhecemos como Idealismo alemão. Com efeito, o que determinou a especificidade desse movimento filosófico foi o fato de os pensadores nele inscritos terem como ponto de partida a filosofia kantiana, além de terem a preocupação de elaborar um sistema. Nas palavras de Hartmann (1983, p. 9), “a meta comum a todos é a criação dum vasto sistema de filosofia, rigorosamente homogêneo, baseado em fundamentos últimos e irrefutáveis.” O ponto de partida idealista, que caracteriza as filosofias fundadas no eu, termina por ir buscar uma unidade sistemática que ligue sujeito e totalidade, assim toda existência, como diz Georg Simmel (2011, p. 55), “deve formar em si e com o Eu uma unidade perfeita, caracterizada como se queira, se há de encontrar em si e em seu conteúdo o ponto a partir do qual o pensamento pode explicar a totalidade das coisas.”

O debate que se inicia com o *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, de Reinhold (1963), e que passará por pensadores como Schulze, Maimon e Beck, tem como problema central a questão da coisa em si, sendo que todos os filósofos idealistas abordam com rigor esse problema, desenrolando-se justamente desse ponto as peculiaridades e divergências entre seus sistemas. Hartmann (1983, p. 16) afirma que

A coisa-em-si tornou-se o objeto central da discussão filosófica [...]. As próprias formulações de Kant, que neste ponto não são de modo algum claras, favoreceram o crescimento do problema debatido. Schulze, Maimon, Jakobi e Beck vêem na coisa-em-si o problema central e decisivo da Crítica, e tanto Fichte como Schelling iniciam seus primeiros esboços de sistemas com investigações perfeitamente análogas [...] pode afirmar-se que em forma potencial e multiplamente variada se conserva a mesma linha problemática através de toda a época do idealismo alemão; encontramos Schopenhauer navegando ainda nas mesmas águas, com a dualidade de vontade e representação.

Schopenhauer participa desse debate de forma retardatária, visto que muito já havia sido dito, e a filosofia pós-kantiana assumira características que estabeleciam em sua época um idealismo *absoluto*⁵. Ressalta-se que um grande ponto de divergência que denuncia o direcionamento do sistema de Schopenhauer é que o filósofo é abertamente contra o idealismo representado por Fichte, Hegel e, de um modo mais fraco, por Schelling. É contra o idealismo deles que Schopenhauer se lança na tarefa de defender os acertos de Kant, buscando estabelecer o verdadeiro idealismo, que para ele é o idealismo transcendental.⁶

O interessante, e controverso, é que, ao mesmo tempo em que retorna a Kant para confrontar os idealistas, Schopenhauer se esforça em firmar os contornos de seu idealismo transcendental contra o materialismo. Temos um idealista contra os idealistas e também contra o crescente materialismo do século XIX. Não bastasse isso, o filósofo recorre a pesquisadores materialistas a fim de refutar aqueles idealistas já citados. É mister esclarecer como se desenvolve a leitura particular de Schopenhauer a respeito da filosofia kantiana, que tipo de idealismo ele busca refutar e como se dá sua aproximação com o materialismo, para que possamos compreender o que seria, segundo Cacciola (1994, p. 34), “um projeto de buscar uma saída para os impasses da filosofia que lhe é contemporânea”.

No texto *Crítica da filosofia kantiana* (apêndice de *O mundo como vontade e como representação*⁷), Schopenhauer mostra o papel que, sobre o seu próprio pensamento, exerceu a filosofia de seu mestre, tanto no que serviu de influência como no que deu matéria para oposições e divergências. Logo de início, fica claro que Schopenhauer assume como tese

⁵ Referimo-nos ao idealismo que considera o Eu, ou o Espírito, como princípio de tudo, fora do qual não haveria realidade. Essa concepção filosófica tem em Hegel sua maior expressão.

⁶ Tanto o primeiro quanto o segundo volume de *O mundo como vontade e como representação* se iniciam com considerações a respeito do idealismo. Ali, Schopenhauer confere importância a essa corrente filosófica devido a Berkeley e Kant e, de modo algum, à tríade canônica de seu tempo: Fichte-Schelling-Hegel, a quem o filósofo não cansa de rechaçar ao longo de toda a sua obra. Deve-se notar, contudo, que, mesmo conservando Berkeley e Kant como referências, entre o primeiro e o segundo volume daquela sua obra capital, há uma grande diferença de abordagem no que concerne ao idealismo, sendo que tal diferença corresponde diretamente às variações que a teoria de Schopenhauer apresenta em seu percurso. Para ele, a tese nuclear do idealismo é a de que “O mundo é representação”, e Berkeley “foi o primeiro que a expressou decididamente” (*O mundo*, p. 44. SW I, p. 32), aludindo à afirmação do bispo irlandês de que “todos os objetos não-pensantes do espírito são inteiramente passivos e sua existência só consiste em serem percebidos” (BERKELEY, 2005, p. 82). A esse idealismo material teve que suceder o transcendental, expondo as condições de possibilidade de percebermos o mundo e seus entes, mas, como dirá Schopenhauer em sua obra de 1844, “a filosofia moderna, sobretudo mediante Berkeley e Kant, clarificou afinal para si que tudo o que acabou de ser dito não passa de um *fenômeno cerebral* (*Complementos*, p. 5, SW II, p. 11). É nessa passagem do plano formal (idealista) para o empírico (fisiológico), em que o cérebro sintetiza uma reformulação do transcendentalismo kantiano, que surgem as dificuldades, mas também a peculiaridade do sistema do pensador alemão. Como afirma Moraes (2018, p. 61), “O que Schopenhauer obtém por esse meio se mostra como precursor de uma nova compreensão do modo de operação da consciência e da natureza de seus conteúdos”. Daí a necessidade de um estudo mais aprofundado desse instigante aspecto da filosofia schopenhaueriana.

⁷ Doravante nos referiremos ao texto *Crítica da filosofia kantiana* como *Apêndice* e, ao primeiro volume de *O mundo como vontade e como representação*, como *O mundo*.

fundamental a separação que Kant estabeleceu entre fenômeno (*Erscheinung*)⁸ e coisa em si, confirmando ser esse o ponto de partida para uma posterior elaboração de seu idealismo.⁹ O certo é que Kant, aos olhos de Schopenhauer, dá um passo à frente em relação à filosofia empirista que o precedera. Assim, a distinção feita por Locke entre as qualidades primárias e secundárias seria apenas um “prelúdio juvenil” se comparada à de Kant.

Locke abstraiu da coisa em si a participação que os órgãos dos sentidos têm no seu fenômeno; Kant, entretanto, ainda abstraiu a participação das *funções cerebrais* (*embora não sob este nome*); com o que agora a distinção entre fenômeno e coisa-em-si adquiriu uma significação infinitamente maior e um sentido muito mais profundo.¹⁰ (grifo nosso).

Essa distinção fundamental entre coisa em si e fenômeno relaciona-se diretamente com o reconhecimento de que nossa faculdade cognitiva apresenta duas bases: uma *a priori* (formas próprias que independem da experiência) e outra *a posteriori* (que requer necessariamente a experiência, o aporte empírico). Essas duas bases constituem as condições de possibilidade do conhecimento em geral. Isso implica que nosso conhecimento é um conhecimento de fenômenos, ou seja, é um conhecimento do que nos aparece, sendo que a base *a priori* determina as formas segundo as quais o mundo aparece para nós, e a base *a posteriori* recebe os dados que preenchem aquelas formas. Em suma, a distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori* liga-se diretamente à separação entre fenômeno e coisa em si, porquanto se configura como uma “demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o intelecto, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas.”¹¹

Apesar de reconhecer nisso o maior mérito de Kant, Schopenhauer afirma que seu mestre “não deduziu a coisa-em-si de modo correto”¹². As críticas anteriores de Schopenhauer, como indicamos acima, inserem-se num rol de interpretações que remontam ao debate iniciado por Reinhold. Interessante notar que, de acordo com Hartmann (1983, p. 16), “esse ser-em-si foi e continua a ser o elemento propriamente anti-idealista que permaneceu no limiar do idealismo.” Para Hartmann (1983), isso se deu porque Kant não havia desaprovado totalmente

⁸ Em que pesem as nuances de significado do termo ao longo da obra de Kant, referimo-nos aqui aos fenômenos no sentido de “objetos da experiência”, aparências, submetidos ao âmbito do conhecimento sensível em geral.

⁹ Ao longo deste estudo, averiguamos se, desde essa tese inicial, Schopenhauer já não teria inadvertidamente herdado de Kant vários problemas que tal distinção indiretamente assume.

¹⁰ *Apêndice*, pp. 526-527, SW I, p. 565. O fato de Schopenhauer usar a expressão “funções cerebrais” não deve ser visto como mero detalhe, e sim como indicação de que a revisão do pensamento kantiano se fez aliada a uma aproximação com as ciências naturais (sobretudo a fisiologia) e à incorporação de elementos de um tipo de materialismo, o que aprofundamos posteriormente.

¹¹ *Ibidem*, p. 526, SW I, p. 564.

¹² *Ibidem*, p.531, SW I, p. 570.

a coisa-em-si, e a filosofia crítica teria, assim, criado espaço para uma interpretação dual no seio do debate entre idealismo e materialismo.

Soa controverso, é bom que se note, como o problema em torno do qual a verve do idealismo se desenvolveu traz latente um aspecto que acaba por se mostrar como “o elemento propriamente anti-idealista que permanece no limiar do idealismo”. Com efeito, como abordamos mais à frente, a dicotomia vontade¹³-representação trará para a filosofia de Schopenhauer problemas que remeterão ao seu idealismo transcendental, pois surgirão algumas dificuldades em compatibilizar os elementos propriamente kantianos de sua teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) com as teses que o filósofo apresenta mormente a partir de *Sobre a vontade na natureza*¹⁴ (*Über den Willen in der Natur*), em que é possível perceber o acabamento de sua noção de “matéria”. Assim, o idealismo será, de certa forma, completado com traços não idealistas.

A crítica à dedução kantiana da coisa em si aparece já em Reinhold. Em Kant há a admissão de que a nossa faculdade representativa possui uma natureza ao mesmo tempo receptiva e espontânea, uma vez que o elemento formal da representação é produzido pela consciência, enquanto a matéria nos é dada. A representação não é, portanto, totalmente produzida pela consciência, sendo que é justamente a partir da receptividade da faculdade de representação que se deduz a possibilidade da coisa em si, entretanto, como é impossível a representação de um objeto independentemente das condições subjetivas da experiência, a coisa em si permanece inacessível, incognoscível.

Segundo Reinhold, Kant erra ao atribuir a receptividade completamente aos sentidos e a espontaneidade ao entendimento, o que leva à ideia de que a matéria é proveniente apenas da coisa em si. Na verdade, Reinhold faz uma distinção entre matéria subjetiva e matéria objetiva, bem como entre condições externas e internas da representação. Estas, as internas, não se distinguem da representação mesma, sendo que, quando nos referimos à “matéria” como uma condição interna, tal termo não deve ser associado ao objeto. Assim, nem toda a matéria provém da coisa em si; a matéria pode ser considerada também como “subjetividade determinada”. Como comenta Sara Dias (2015, p. 33), “a matéria de uma representação só deve significar aquilo que se encontra no interior da representação propriamente dita, mas como correspondente distinto do objeto representado”. Reinhold (1963) entende a matéria, portanto,

¹³ Reiteramos a distinção entre vontade, com “v” minúsculo, e Vontade, com “V” maiúsculo. A primeira denota o fenômeno volitivo que se manifesta imediatamente no corpo do indivíduo e que representa já uma objetivação da Vontade, a qual Schopenhauer entende como subjacente a toda a natureza. Assim, temos que a Vontade, não em sentido absoluto, mas *em relação* aos fenômenos, caracteriza-se como o em si mundo.

¹⁴ Doravante, *Sobre a vontade*.

em dois sentidos: como matéria pura e como matéria empírica, sendo que a segunda, na afecção externa, provém da coisa em si. A matéria aparece então como um elemento importante no debate sobre a dedução da coisa em si e parece aqui apresentar-se justamente como o aspecto anti-idealista latente na distinção entre coisa em si e fenômeno.

A forma própria da *simples matéria*, que se poderia chamar *objetiva* para se diferenciar da forma da *representação*, tem que receber *na* mente a matéria determinada pelo objeto e que adequadamente pode chamar-se *subjetiva*, não pode, de modo algum, *aparecer na consciência separadamente* desta última, ou seja, sem a forma da representação. (REINHOLD, 1963, p. 239).

Nesse ponto, também Schulze (1911), que exerceu forte influência sobre o jovem Schopenhauer, indica o que teria sido um equívoco basilar da filosofia kantiana: a dedução da coisa em si seria uma aplicação equivocada da categoria de causalidade, já que esta, por definição, diz respeito somente aos objetos da experiência, a qual tem na faculdade de representação sua condição irrevogável. O conceito de causa (*Ursache*), assim como todos os conceitos puros do entendimento, segundo Schulze (1911, p. 97), no *Aenesidemus*, “não tem qualquer significado quando desviado dos objetos da experiência.” Tal conceito “só nos oferece conhecimento se for aplicado às intuições empíricas.”¹⁵ Nesse sentido é que lemos o seguinte comentário de Hartmann (1983, p. 25):

O raciocínio que infere as condições é, em geral, um raciocínio causal e supõe já a categoria da causalidade. [...] Aqui, portanto, a categoria da causalidade é aplicada inadvertidamente à coisa-em-si, quando a dedução dos conceitos da razão pura ensina expressamente que as categorias só são aplicáveis aos objetos de experiência possível, isto é, aos fenômenos.

Segundo Schopenhauer, apesar de Kant ter acertado ao separar fenômeno e coisa em si, ele partiu de uma concepção de metafísica que o fez cometer muitos erros, o que o impediu de definir corretamente várias noções. De modo geral, o projeto de Kant decretava a impossibilidade da metafísica tal como era feita até então (tendo provavelmente em Leibniz e Wolff seus maiores expoentes) e no lugar dela instituía a crítica da razão pura¹⁶. Se nosso

¹⁵ „So wie aber die reinen Verstandesbegriffe überhaupt, eben so hat auch der Begriff der Ursache ganz und gar keine Bedeutung, wenn er von Gegenständen der Erfahrung abgehen [...] Er liefert uns nur dann Erkenntniß, wenn er auf empirische Anschauungen angewendet wird, und ist ohne diese Anschauungen ein Gedanke der Form nach“.

¹⁶ De acordo com Lebrun (2002), o projeto kantiano, sobretudo com a aparição da *Crítica da faculdade do juízo*, expõe a fundo o terreno falso sobre o qual se pretendiam erigir os problemas e soluções tradicionais da metafísica. O mapeamento das fronteiras da cognição humana, que levou em consideração a fonte inegável da experiência sensível e a incontornável dimensão *a priori* desse mesmo conhecimento, não pretende constituir-se como uma

conhecimento é conhecimento de fenômenos, e metafísica é ciência daquilo que está para além da possibilidade de toda experiência, então nada temos além dos princípios *a priori* que encontramos na nossa própria faculdade de representação. Esses princípios, no entanto, são apenas formas que condicionam a experiência, mas nada dizem sobre as coisas mesmas. Schopenhauer argumenta, todavia, que, quando Kant (1995, A 23-24) afirma nos *Prolegômenos* que a “fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, que seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser hauridos da experiência, nem interna nem externa”, ele se baseia apenas na etimologia da palavra “metafísica”. Levando em conta essa concepção, Kant acabaria por admitir que “a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele.”¹⁷

A crítica de Schopenhauer tem como ponto nodal a postura de Kant de recusar as experiências interna e externa. Para ele, nada, a não ser o equívoco de interpretar literalmente a palavra “metafísica”, justificaria a subestimação da experiência como fonte e base de qualquer conhecimento. Com efeito, para Schopenhauer,

A tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna.¹⁸

O debate acerca do estatuto epistemológico da experiência (externa e interna) liga-se diretamente ao direcionamento metodológico que Schopenhauer levanta em oposição a Kant.

teoria enquanto tal, isto é, não almeja revelar a estrutura essencial das coisas; antes, aponta em tal pretensão uma ingenuidade teórica da qual a filosofia deve se afastar. Assim, “a crítica substitui a teoria porque se trata apenas de sondar e testar aquilo que nós acreditamos estar no início dos dados imediatos – e de forma alguma de enunciar a verdade definitiva sobre tal ou tal região do Ser.” (LEBRUN, 2002, p. 6). Antes da crítica, sobressaía uma preocupação eminentemente lógica na descoberta de supostas verdades metafísicas: “a metafísica clássica não colocava jamais a questão de saber *em que medida* seus conceitos tinham sentido.” (Ibidem, p. 70). De fato, na carta a Eberhard, Kant diz que “o cânon da crítica, para este modo de juízo [os juízos metafísicos], está na solução geral do tema: *como é possível um conhecimento sintético a priori?* E como esse assunto não havia sido resolvido anteriormente, nenhum dos metafísicos que existiram até o presente está livre do dogmatismo ou ceticismo cegos.” (KANT, 2004, p. 81). É certo que Schopenhauer herda essa postura crítica em relação à metafísica clássica, no entanto assomou-lhe a necessidade de perscrutar a questão da coisa em si para além de onde seu mestre a havia deixado. Se seu “pensamento único” (*einzigste Gedanke*) consegue, de fato, solucionar o enigma do mundo é algo discutível. De todo modo, não se pode negar que o pensador alemão construiu uma filosofia de profundo alcance psicológico, tanto que se tornou chave para a crítica contemporânea da subjetividade. Além disso, como mostramos ao longo deste trabalho, a tensão entre idealismo transcendental e materialismo científico, presente em seu pensamento, é rica de questões caras ao debate epistemológico contemporâneo.

¹⁷ *Apêndice*, pp. 537-538, SW I, p. 577.

¹⁸ Ibidem, p. 538, SW I, p. 578.

No fundo, é a própria ideia de como a filosofia deve proceder que, segundo Schopenhauer, afasta seu sistema da filosofia kantiana em alguns pontos muito importantes.

Enquanto no sistema kantiano temos uma filosofia *a partir de* conceitos, Schopenhauer diz desenvolver uma filosofia *em direção a* conceitos, partindo da intuição, isto é, daquilo que a experiência fornece de imediato. Em várias passagens d’ *O mundo*, ele reitera sua afirmação de que Kant considerou equivocadamente o conhecimento intuitivo. No apêndice, por exemplo, afirma que

Após ele [Kant] levar em consideração o conhecimento intuitivo só na matemática, negligencia por completo o conhecimento intuitivo restante, no qual o mundo se coloca perante nós, e atém-se tão-somente ao pensamento abstrato; o qual, entretanto, recebe toda a sua significação e valor primeiro do mundo intuitivo.¹⁹

Essa permanente defesa do primado do conhecimento intuitivo sobre o abstrato tem como pano de fundo o rompimento com a doutrina kantiana no que concerne ao “maquinário” da nossa faculdade de representação, principalmente sobre o papel desempenhado pelo entendimento e pela razão, duas faculdades que Schopenhauer apresenta como a corrigir as falhas de Kant. Ainda que a distinção resulte meramente teórica, nesse ponto em específico, o filósofo reclama que sensação (*Empfindung*) e intuição (*Anschauung*) são atividades que fazem convergir numa única faculdade a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e o entendimento (*Verstand*).

Tal proposta de correção, de certa forma, insere-se também na defesa de Schopenhauer da legitimidade da metafísica, não daquela desconstruída pela *Crítica da razão pura*, mas de uma metafísica imanente sustentada pela articulação entre a experiência interna e a experiência externa. A experiência do próprio corpo guarda um conteúdo que deve ser desvendado, já que nele o mundo da representação encontra seu limite, e tal conteúdo, por sua vez, deve servir de chave para o enigma da existência em geral. O filósofo procura apontar a importância da base empírica, ao lado das condições *a priori*, para a reformulação do conhecimento metafísico. Nesse sentido é que lança a pergunta: “não parece diretamente contrário à verdade que para decifrar o enigma da experiência [...] tenhamos de desviar totalmente os olhos dele [do mundo], ignorar o seu conteúdo e adotar [...] apenas as formas vazias das quais estamos conscientes *a priori*?”²⁰

Esse ponto é de suma importância para compreendermos a reelaboração que Schopenhauer faz da filosofia transcendental, e devemos também ter em mente que ele mesmo

¹⁹ Ibidem, p. 542, SW I, p.582.

²⁰ *Complementos*, p. 220, SW II, p. 234.

admite fazer *uma determinada leitura* da filosofia de Kant, já que, em suas próprias palavras, o espírito dela “pode ser apreendido e exposto de múltiplas maneiras” (SCHOPENHAUER, 1998, p. 91). A tentativa que Schopenhauer empreende, então, é a de situá-la no quadro de uma metafísica imanente, reorientando a filosofia de seu mestre de um modo peculiar. Assim,

O fundamento da metafísica, portanto, tem de ser de tipo empírico. Sim, inclusive a aprioridade de uma parte do conhecimento humano é por ela apreendida como um fato dado, do qual ela infere a origem subjetiva dessa parte. E precisamente só na medida em que a consciência da sua aprioridade acompanha o conhecimento, é que este, em Kant, chama-se transcendental.²¹

Não é de se estranhar, então, que o filósofo, considerando a “aprioridade de uma parte do conhecimento humano” como um fato, em várias passagens de sua obra, aponte o cérebro como o órgão sede da nossa estrutura cognitiva *a priori*. O que ocorre é que o transcendental, já reformulado pela crítica à filosofia kantiana, cada vez mais se afasta de uma ordem transcendente e recebe uma naturalização. Schopenhauer (1998, p. 24) desenvolve de um modo diacrônico o conceito de transcendental, pois, para ele, “*Transcendental* é filosofia que traz à consciência o fato de que as leis primeiras e essenciais deste mundo que se nos apresenta enraízam-se em nosso cérebro e, por causa disso, são conhecidas *a priori*”. E como entendermos o lugar desse empírico justamente numa reconsideração das bases do idealismo?

No início do §17, capítulo IV de *Da raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*²² (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund*), Schopenhauer estabelece os traços distintivos da classe de objetos submetidos ao entendimento, a saber, das “representações intuitivas, completas, empíricas”. Tais representações são intuitivas, porque não são conceitos abstratos; completas, porque, além do elemento formal, *a priori*, contém o elemento material, e empíricas, porque, ainda que mantenham a idealidade transcendental constitutiva do sujeito, possuem ao mesmo tempo “sua origem em uma excitação da sensação de nosso organismo sensitivo”.²³

²¹ *Complementos*, p. 220, SW II, p. 234.

²² Doravante, *Da raiz quádrupla*.

²³ *Da raiz quádrupla*, p. 53, SW III, p. 42. Nesse ensaio, que constitui sua tese de doutorado, Schopenhauer distingue quatro classes de objetos sobre as quais o conhecimento humano trabalha: a classe das representações intuitivas (objetos e eventos empíricos), a classe das representações abstratas (conceitos lógicos), os objetos da matemática pura e os movimentos e ações dos indivíduos (sujeito da volição). O princípio de razão suficiente, isto é, a ideia de que tudo tem uma razão para ser de uma certa forma e não de outra, se aplicaria de uma maneira diferente em cada uma daquelas classes. Respectivamente, como princípio de razão do *dever*, princípio de razão do *conhecer*, princípio de razão do *ser* e princípio de razão do *agir*. As traduções do texto *Da raiz quádrupla* são nossas e estão baseadas no texto original em alemão (segunda edição) e na tradução francesa.

A afirmação de Schopenhauer de que Kant não distinguira claramente o conhecimento intuitivo do abstrato nos dá pistas de como ele entende a relação entre sensibilidade e entendimento. É certo que da “Estética transcendental” Schopenhauer mantém a tese de que espaço e tempo são as formas puras da sensibilidade, ou intuições *a priori*, que condicionam nossa experiência do mundo. A explicação sobre o conteúdo dessa experiência, no entanto, é apontado como o *próton pseudos* de Kant, pois, para Schopenhauer, ao tentar esclarecer qual a origem do conteúdo daquelas formas, ou seja, como a intuição empírica nos chega à consciência “todo o ensinamento de Kant não contém propriamente nada senão a expressão vazia e tantas vezes repetida ‘o empírico da intuição é dado de fora’”.²⁴ Ao proceder desse modo, Kant estaria misturando erroneamente os conhecimentos intuitivo e abstrato, pois com isso leva adiante o erro de considerar a receptividade como “a capacidade de receber representações.”²⁵ Para Schopenhauer, “a impressão não passa de uma mera sensação no órgão dos sentidos, e só pela aplicação do entendimento (isto é, da lei de causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo é que o nosso intelecto converte essa mera sensação em representação”.²⁶ Isso explica a tese schopenhaueriana de que “toda intuição é intelectual”, ou seja, a intuição é um processo no qual necessariamente já está incluído o trabalho do entendimento, pois não temos acesso ao mundo a não ser como representação, a qual é construída pelo entendimento.

Schopenhauer elenca vários trechos da *Crítica da razão pura* em que Kant insiste na tese oposta: “o entendimento não é uma faculdade de intuição, seu conhecimento não é intuitivo, mas discursivo”.²⁷ Para Kant, o entendimento é “a faculdade de pensar, e pensar é o conhecimento por conceitos”.²⁸ O conhecimento por conceitos exige uma remissão aos conceitos puros do entendimento: as doze categorias da “Analítica transcendental”. Schopenhauer, no entanto, rejeita onze dessas categorias, situando-as como conceitos próprios da razão e conservando como própria do entendimento somente a categoria da causalidade. Na *Crítica da filosofia kantiana*, lê-se:

Se de fato a experiência só se realizasse porque nosso entendimento aplicaria doze diferentes funções para pensar através de outros tantos conceitos *a priori* aos objetos que antes eram simplesmente intuídos, então seria preciso que toda coisa real possuísse nela mesma toda uma série de determinações que, dadas

²⁴ *Apêndice*, pp. 550-551, SW I, p. 591.

²⁵ *Ibidem*, p. 551, SW I, p. 591. Diz Kant no começo do § 1 da Estética Transcendental: “A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados denomina-se *sensibilidade*”. (Cf. KANT, 1983, B 33).

²⁶ *Ibidem*, p. 551, SW I, pp. 591-592.

²⁷ *Ibidem*, p. 552, SW I, p. 593. Por exemplo: “pelo entendimento, ao invés, os objetos são *pensados* e dele se originam *conceitos*”. (Cf. KANT, 1983, B 33).

²⁸ *Ibidem*, p. 552, SW I, p. 593.

a priori [...] não se poderiam absolutamente afastar do pensamento [...] Porém, só encontramos uma única determinação dessa espécie: a causalidade [...] A causalidade, no entanto, já entra como condição da intuição empírica que, por conseguinte, é operação do entendimento.²⁹

No início do §3 d’*O mundo*, Schopenhauer esclarece que conceitos são representações abstratas, também chamadas de “representações de segunda ordem” (ou representações de representações), já que possuem sua origem nas representações intuitivas. Enquanto o entendimento é intuitivo, a razão, esta sim, é reflexiva. A unificação dos conceitos em juízos constituiria a tábua das categorias, no entanto “semelhantes formas são, em grande parte, dedutíveis do próprio modo de conhecimento reflexivo, portanto imediatamente da razão, ou seja, na medida em que se originam das quatro leis do pensamento”.³⁰

Para Kant, só após a aplicação dos conceitos puros de entendimento sobre as intuições possíveis é que há a determinação dos objetos, ao passo que Schopenhauer sustenta que “a intuição empírica é diretamente objetiva e, quando nos movemos no ‘pensar’, já abandonamos as coisas individuais e nos encontramos no domínio puramente conceitual” (CACCIOLA, 1994, p. 93). O filósofo prossegue com a crítica afirmando que, além de atribuir aos conceitos puros do entendimento um papel que eles não têm na nossa experiência de mundo, Kant tropeça no uso da lei de causalidade, indicando a origem das representações em algo que seria “dado” de fora, que não é uma representação, e termina por postular o já mencionado “objeto da representação”, no qual residiria, segundo Schopenhauer, a confusão entre pensar e intuir. Cacciola (1994, p. 94) comenta que

A admissão da subjetividade da relação causal torna possível contornar as dificuldades que teriam levado Kant a esquivar-se da tarefa de explicar a relação da sensação com sua causa exterior. Esta omissão kantiana, segundo Schopenhauer, deve-se ao temor que teve Kant de cair no empirismo de Locke, transformando o objeto em coisa-em-si. Desde que a causalidade é a única forma do entendimento, visto como faculdade intuitiva, as “onze categorias restantes” são para Schopenhauer “janelas cegas”.

Em suma, podemos afirmar que as categorias – com exceção da causalidade – estão submetidas ao princípio de razão do conhecer, portanto à segunda classe de objetos no esquema de *Da raiz quádrupla*, ao passo que a causalidade, atributo do entendimento, diz respeito à

²⁹ Ibidem, pp. 558-559, SW I, pp. 600-601.

³⁰ Ibidem, p. 569, SW I, p. 612. No § 34 de *Da raiz quádrupla*, temos que a razão e seu conteúdo puramente formal constituem “o objeto da lógica, que se compõe somente das regras para as operações do pensamento” (Cf. *Da raiz quádrupla*, p.160, SW III, p. 140).

primeira classe de objetos, submetidos ao princípio de razão do devir, que trata diretamente das intuições empíricas, as quais, por sua vez, são a base dos conceitos que configuram a segunda classe de objetos. Nesse sentido, conforme o §34 (*Der Vernunft*) de *Da raiz quádrupla*, a razão “Se reduz evidentemente ao que pode produzir este conhecimento abstrato, discursivo, reflexivo, mediato e inseparável das palavras, mas de maneira alguma ao simples conhecimento intuitivo, imediato e sensível que pertence também ao animal”.³¹ Mais adiante, no mesmo parágrafo, consta que o conteúdo da razão é puramente formal, “este é o objeto da lógica, que se compõe somente das regras para as operações do pensamento”.³²

Barbera (2009) aponta essa divergência em relação a Kant, destacando, entre os seis grandes erros indicados por Schopenhauer, o que seria o segundo erro:

Kant postula doze categorias, que são (grosso modo) formas lógicas do juízo. Kant defende que nós precisamos de todas essas categorias para ter uma experiência de mundo. Isto implica que animais não humanos (que não possuem linguagem, e portanto não fazem juízos com formas lógicas) não experienciam a si mesmos como vivendo em um mundo. (BARBERA, 2009, p. 46).

Fica claro, portanto, que as faculdades do entendimento e da razão ganham em Schopenhauer um contorno bem diferente, o que tem como uma de suas consequências a rejeição ao que Kant chamou de “objeto da representação”. Essa noção seria uma mistura confusa de características do fenômeno e da coisa em si, formando um híbrido que não é uma coisa nem outra, e que mostra como Kant falhou ao não perceber o caráter intuitivo do entendimento. Segundo Schopenhauer,

A inserção injustificada daquele andrógino, o objeto da representação, é a fonte dos erros de Kant: com sua eliminação, entretanto, cai por terra também a doutrina das categorias como conceitos *a priori*, pois estas em nada contribuem para a intuição e não devem valer para a coisa-em-si.³³

O exame que, na *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer faz da tábua dos juízos acentua seu distanciamento em relação ao seu mestre. Assim, a Analítica e a Dialética transcendentais não ganham a mesma relevância que a Estética transcendental para a construção de seu idealismo e de sua metafísica. A primazia do conhecimento intuitivo e a importância do

³¹ *Da raiz quádrupla*, p. 153, SW III, p. 134.

³² *Ibidem*, p. 160, SW III, p. 140.

³³ *Apêndice*, p. 557, SW I, p. 599.

aporte empírico indicam o rumo que o sistema filosófico de Schopenhauer seguirá, em contraposição não só ao de Kant, como ao do idealismo predominante no seu tempo.

Sua metafísica, no entanto, só ganha contornos mais precisos quando aquele conhecimento intuitivo que tem como base o entendimento e, portanto, a lei de causalidade, é remetido ao objeto que constitui a quarta classe de objetos segundo a tese *Da raiz quádrupla*: “o objeto imediato do sentido interno, o sujeito da volição.”³⁴ Aqui já começa a se mostrar o fundamento da sua concepção de metafísica:

A fim de permitir uma posterior orientação na minha filosofia em geral, eu acrescento aqui que a ligação desta quarta classe de objetos para o sujeito, isto é, a vontade percebida em nós, à primeira classe de objetos é aquela mesma da lei de motivação à lei de causalidade. Essa visão (*Einsicht*) é a pedra angular de toda minha metafísica.³⁵

A remissão da quarta classe de objetos (o sujeito da volição) à primeira representa a ligação de dois tipos de experiência: uma que constitui o mundo enquanto representação, considerando as intuições empíricas regidas pela lei de causalidade, e outra que traça uma diferenciação entre o sujeito que conhece e o indivíduo que *quer*. Essa segunda experiência pode dizer-se também *intuitiva*, desde que se entenda que tal palavra não se refere aqui àquela experiência, por certo imediata, de perceber o mundo (enquanto representação) que o entendimento, de um só golpe, produz. Em vez disso, trata-se agora de percebermo-nos como um corpo dotado de volições.

Em suma, essas duas experiências constituem os dois lados do mundo: representação e Vontade. Começa a se delinear aqui outra característica marcante da filosofia de Schopenhauer que abordaremos adiante: a experiência do corpo (podemos dizer “do organismo”) como elemento para uma explicação metafísica do mundo. Não é de estranhar que a primazia que o filósofo confere ao conhecimento intuitivo, em detrimento do reflexivo-dedutivo, nesse ponto, o leve novamente a distanciar-se de Kant, em direção a algo que a crítica das condições de possibilidade da representação parece não haver alcançado, embora tenha chegado a apontar. Nesse sentido, temos a crítica de Reinhold a Kant, que Hartmann (1983, p. 22) comenta:

A análise da faculdade de representação só permite descobrir as condições da possibilidade de representação. Mas com a possibilidade da representação não se explica de modo algum a sua realidade. Para esse fim há ainda que mostrar

³⁴ *Da raiz quádrupla*, p. 191, SW III, p. 168. „das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, das Subjekts des Willens“ (grifo do autor).

³⁵ *Ibidem*, p. 197, SW III, p. 173.

o que ela realmente faz. Só pode tratar-se duma força impulsora original. Nós encontramos semelhante força impulsora na faculdade apetitiva. A esta pertence o impulso que põe em actividade a representação e, com ela, o conhecimento. O desejo não é, portanto, consequência, mas sim o pressuposto da representação.

Essa crítica aponta algo de importância fundamental para a perspectiva que, a nosso ver, Schopenhauer abre com sua defesa de uma metafísica baseada no conhecimento intuitivo cuja base epistemológica é a experiência do corpo: o condicionamento da faculdade cognitiva pela conformação orgânica (vontade-caráter) dos indivíduos. Não seria possível reconhecermos no que há de canônico na tradição metafísica ocidental uma desvalorização do corpo e do que nele há de não intelectual, em contraposição à supervalorização da nossa natureza intelectual-reflexiva? É provável que seja essa a razão de os filósofos não terem chegado à descoberta de que “a vontade não é condicionada pela cognição, como se presumiu até agora sem exceções, mas a cognição pela vontade.”³⁶ Com efeito, se levamos em consideração o forte matiz biológico do conceito de vontade em Schopenhauer, bem podemos notar aqui a indicação da necessidade do que Malabou (2015, p. 2) chama de uma “biologia do pensamento.” Além disso, há de se reconhecer também algo que posteriormente seria uma das tônicas da crítica nietzscheana, expressa, a título de exemplo, na passagem de *Para além do bem e do mal*, em que se lê: “não acredito que o ‘impulso para o conhecimento’ seja o pai da filosofia, mas, ao contrário, outro impulso, ao qual o conhecimento serve de instrumento”. (NIETZSCHE, 2012, p. 18).

De todo modo, Schopenhauer sugere explicitamente que Kant, ao falar da coisa em si, ou seja, daquilo que não é fenômeno, aponta para a vontade, atribuindo a ela uma natureza noumênica. Em suas palavras, “Eu, de fato assumo, embora não o possa demonstrar, que Kant, todas as vezes em que falava da coisa-em-si, na profundidade mais escura de seu espírito sempre já pensava indistintamente na vontade.”³⁷

Todavia, na doutrina da razão prática, Kant salvaguarda o papel da vontade como subordinada à razão. A vontade, para o filósofo, não é a instância noumênica por excelência, senão uma faculdade submissa à razão pura prática. Não é de se estranhar que ele atribua somente ao ser humano um elemento inteligível (a razão, causalidade livre), que o situaria numa ordem diferente da causalidade natural: além do mundo da natureza (fenomênica), haveria uma realidade noumênica à qual só o homem teria acesso. Nesse sentido Kant (1983, B 581) afirma

³⁶ *Sobre a vontade na natureza*, p. 46, SW III, p. 322.

³⁷ *Apêndice*, p. 628, SW I, p. 677.

que “cada ação consiste no efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, a qual, portanto, age de um modo livre sem estar dinamicamente determinada, na cadeia das causas naturais”.

Sobre esse ponto Schopenhauer afirma que, novamente, há um mau uso da ideia kantiana de causa, pois ali a categoria da causalidade está sendo aplicada a algo que extrapola os limites do mundo da representação, no interior do qual somente ela é legítima. Produto desse equívoco seria a ideia de “causa incondicionada”, sobre a qual Kant fundamenta a razão prática juntamente com a ideia de liberdade. Schopenhauer aponta que

Kant, ao ignorar e deixar passar despercebida essa origem imediata do conceito de liberdade em cada consciência humana, estabelece na p. 553 (V, 561) a origem daquele conceito numa especulação bastante sutil, pela qual precisamente o incondicionado, ao qual a razão deve sempre tender, ocasiona a hipóstase do conceito de liberdade e, nesta ideia transcendente de liberdade, deveria fundar-se antes de tudo também o conceito prático dela.³⁸

Com efeito, é sobretudo na análise que Schopenhauer faz da terceira antinomia da razão pura que podemos identificar como, ao atribuir à Vontade o estatuto de coisa em si, fazendo-a receber também o domínio da liberdade, ele rompe de modo explícito com a tese kantiana no que concerne à coisa em si. E, nesse ponto, diz ele “que a filosofia de Kant conduz à minha, ou em que esta brota daquela como um galho do tronco”.³⁹

Esse “brotar” (*Hervorgehen*) ocorre porque Kant chega a falar diretamente da vontade quando trata da antinomia liberdade-necessidade. Sua tese sobre essa antinomia é fundamental para a distinção que estabelece entre natureza (onde opera a necessidade e que é objeto da razão teórica) e o domínio do inteligível (onde opera a liberdade, objeto da razão prática). O fato de que Kant chegou a apontar a noção de vontade como um elemento importante para a compreensão da coisa em si não o impediu de mantê-la ainda dependente da racionalidade (prática), pois, para ele, a vontade age mediante conceitos. Assim, mesmo parecendo retirar a vontade da rede causal do mundo da natureza, a liberdade da vontade seria no fundo um produto da razão: o que há de livre na vontade seria o que nela há de racional.

Em algumas passagens da *Crítica da faculdade do juízo*, é possível notar uma situação problemática quanto ao lugar da vontade entre o reino da natureza e o da liberdade⁴⁰.

³⁸ *Apêndice*, p. 627, SW I, pp. 675-676.

³⁹ *Ibidem*, p. 624, SW I, p. 672.

⁴⁰ Como bem aponta Malabou (2015), é possível notar na terceira crítica, sobretudo em sua segunda parte, uma confrontação com a *vida* enquanto instância alheia ao transcendental. Para a filósofa, “*il y a chez Kant lui même, au sein de la critique, l’organisation d’une reencontre entre le transcendental et ce que lui résiste*” (MALABOU, 2015, p. 25), o que permitiria retirar da própria filosofia kantiana elementos para uma reconsideração do transcendental tal como Kant o havia formulado. Nesse sentido, já poderíamos entrever

(MALABOU, 2015, p. 25). Para Kant (2012, p. 2), “a vontade, como faculdade da apetição, é especificamente uma dentre muitas causas da natureza no mundo, a saber, aquela que atua segundo conceitos.”⁴¹ Note-se, portanto, que a causalidade inerente à vontade está ligada a conceitos. E como dissemos acima, em Schopenhauer conceitos dizem respeito tão somente às construções abstratas da ciência. Reaparece então aqui a discordância entre Schopenhauer e Kant quanto à faculdade da razão (*Vernunft*).

O autor da *Crítica da faculdade do juízo* tenta distinguir, a partir daquela separação geral entre o domínio da natureza e o da liberdade, os princípios técnico-práticos dos morais práticos: os primeiros têm sua causalidade determinada por um conceito da natureza; os segundos, por um conceito de liberdade. Para traçar essa distinção, Kant (2012, p. 2) afirma que “tudo depende daquela diferença dos objetos, para cujo conhecimento se necessita de diferentes princípios, pertencerão os primeiros à filosofia teórica (como teoria da natureza), porém os outros constituem apenas a segunda parte, a saber (como teoria moral), a filosofia prática.” Assim, o filósofo remete a vontade ao domínio da moralidade e, para isso, tem que separá-la da natureza. Contudo, enquanto faculdade de apetição, a vontade, de algum modo, ainda permanece como faculdade da natureza, e assim notamos o ponto no qual incidirá a crítica de Schopenhauer. Vejamos, por exemplo, esta passagem da *Crítica da faculdade do juízo*:

Todas as regras técnico-práticas [...], na medida em que os seus princípios assentam em conceitos, somente podem ser contados como corolários para a filosofia teórica. É que elas só dizem respeito à possibilidade das coisas segundo conceitos da natureza, para o que são precisos não somente os meios que para tanto se devem encontrar na natureza, mas também a própria vontade (como faculdade de apetição e, por conseguinte, da natureza), na medida em que pode ser determinada mediante tendências da natureza de acordo com aquelas regras. Porém regras práticas desta espécie não se chamam leis [...], mas sim prescrições. Na verdade assim é porque a vontade não se encontra simplesmente sob o conceito da natureza, mas sim sob o da liberdade, em relação ao qual os princípios da mesma se chamam leis e constituem só, com as respectivas conseqüências, a segunda parte da filosofia, isto é, a parte prática. (KANT, 2012, p. 2).

Nessa perspectiva, a vontade é (ou também é) da ordem da natureza, porém, de acordo com Kant, há um princípio suprassensível que a determina. Assim, ao que nos parece, o filósofo,

como que uma superação do transcendentalismo, pois “*Le recontre de la vie, point de contact entre le transcendental et cette indifférence au transcendental va révéler, dans le kantisme, une modifiabilité de la structure catégorielle qui va permettre d’ouvrir, entre innéisme et fabrication, une autre voie.*” (MALABOU, 2015, pp. 25-26).

⁴¹ Na sequência do texto, Kant (2012, p. 2) pondera: “Ora, aqui ainda permanece indeterminado, no que respeita ao prático, se o conceito que dá a regra à causalidade da vontade é um conceito de natureza, ou de liberdade”.

seguindo uma concepção racionalista canônica a respeito do conhecimento, deixa de vislumbrar o corpo (enquanto objeto natural) como fonte primordial do conhecimento. Do contrário seria difícil compreender sua afirmação de que “a razão e o entendimento possuem por isso duas legislações diferentes num e mesmo território da experiência, sem que seja permitido a uma interferir na outra.” (KANT, 2012, p. 5).

Natureza e liberdade, apesar de estarem no mesmo território da experiência, seriam duas dimensões completamente separadas, sendo que, segundo Kant (2012, p. 6), o fato de esses dois domínios “não constituírem um só tem origem em que, na verdade, o conceito de natureza representa os objetos na intuição, mas não como coisas em si mesmas [...]; em contrapartida, o conceito de liberdade representa no seu objeto uma coisa em si mesma, mas não na intuição.” E, quando se trata do domínio da liberdade, não podemos “fornecer nenhuma outra realidade que não seja prática, pelo que assim o nosso conhecimento teórico não é alargado no mínimo em direção ao suprassensível.” (KANT, 2012, p. 6)

Fica claro, portanto, que se mantém a tese de que a liberdade é um atributo da coisa em si, e o “acesso” a esta é possível através da faculdade moral, que, em Kant, diz respeito à vontade e à razão. Ora, numa tal perspectiva, jamais teríamos um argumento analógico como o de Schopenhauer, que estende a todos os seres da natureza a mesma realidade metafísica. Na filosofia kantiana, o homem permanece como portador de uma faculdade “fora” do mundo natural. Conforme Schopenhauer, “aquilo que Kant fala meramente do fenômeno humano, eu transmiti a todos os fenômenos em geral, os quais se diferenciam do humano só segundo o grau, ou seja, a essência em si deles é algo absolutamente livre, quer dizer, é uma vontade.”⁴²

A tese de que o entendimento legisla *a priori* apenas sobre o domínio da natureza, ficando a cargo da faculdade da razão determinar as leis *a priori* da moralidade, advém da premissa de que aquela primeira faculdade não dá conta da *causalidade-segundo-a-liberdade*, cindindo assim a filosofia em teórica (fundada no entendimento) e prática (fundada na razão). Essa cisão não ocorre em Schopenhauer, pois para ele a faculdade da razão não legisla prioritariamente sobre um domínio especial da realidade (a moral), mas apenas se apresenta como uma faculdade sobressalente, ou mesmo subalterna do entendimento. A razão é responsável apenas por manipular noções abstratas (conceitos) completamente dependentes das intuições dadas no entendimento.

Para Schopenhauer, a noção de *causalidade-segundo-a-liberdade* provém da ilusão de que a origem de nossas ações não faz parte de uma realidade também condicionada, como o é

⁴² *Apêndice*, p. 625, SW I, p. 673.

toda a realidade fenomênica. Sobre esse ponto há de se ressaltar que, quando considera a solução das antinomias da razão, Schopenhauer declara que “tão somente as afirmações das *antíteses* apoiam-se realmente sobre as formas de nossa faculdade de conhecimento, vale dizer (caso nos expressemos objetivamente), assentam-se sobre as leis necessárias, a priori certas, mais universais da natureza.”⁴³ As ações animais são, nesse sentido, vistas numa perspectiva determinista, ou seja, há sobre elas a mesma necessidade que impera na natureza, como esclarece Brandão (2008, p. 258):

Esta passagem do ponto de vista interno ao externo, que permite passar da afirmação subjetiva da liberdade do fazer à descoberta *transcendental* da liberdade do querer da Vontade, conduz-se pela colocação da lei de motivação sob a lei de causalidade, e corresponde à diluição da diferença entre objetividade teórica e prática da filosofia kantiana, que acompanha o projeto filosófico de Schopenhauer. (grifo do autor).

É certo que, para explicar a origem daquelas ações, Schopenhauer recorre à noção kantiana de *caráter inteligível*, no entanto, para ele, esse caráter não age de forma incausada, ou incondicionada; ao contrário, responde a motivos, o que o situa numa mesma rede causal que, se diferente quanto à forma⁴⁴ em que se apresenta entre os diferentes objetos da natureza, não é diferente em essência, pois no fundo o que está atuando é a mesma e única Vontade. Só esta é livre, e sua manifestação no indivíduo, a vontade enquanto caráter individual, é submetida à lei de motivação, pertencendo, assim, à ordem dos fenômenos. A ilusão de uma liberdade no indivíduo, o suprassensível kantiano, provém do fato de que a vontade é imediatamente reconhecida na consciência. Nesse sentido Schopenhauer afirma que

Na consciência comum não clareada pela filosofia, a vontade é de imediato confundida com seu fenômeno, e aquilo que pertence exclusivamente à Vontade é atribuído a este. Daí nasce a ilusão da liberdade incondicionada do indivíduo. Eis porque Espinosa, com justeza, diz que também a pedra lançada, caso tivesse consciência, acreditaria voar livremente.⁴⁵

⁴³ Ibidem, p. 614-615, SW I, p. 662.

⁴⁴ Porque os motivos propriamente ditos só se aplicam aos animais, já que exigem um intelecto sobre o qual possam atuar. Assim, por intermédio desse intelecto, os motivos atuam sobre a vontade dos indivíduos, do que resultaria o conjunto de suas ações. As noções de *caráter inteligível*, *caráter empírico* e *caráter adquirido* compõem a base central da psicologia de Schopenhauer. O primeiro designa a vontade particularizada em cada indivíduo; o segundo se refere à manifestação dela em ações objetivas, e o terceiro se refere ao modo como um indivíduo direciona aquelas ações segundo o conhecimento que passa a ter de si mesmo.

⁴⁵ *Apêndice*, p. 627, SW I, p. 675.

Pode-se notar que é a partir do problema de como a afecção empírica ocorre e de como a partir dela a representação é construída que aparecem os pontos discordantes entre Schopenhauer e seu mestre. A redução das categorias a uma (a causalidade), a aproximação entre sensibilidade e entendimento e a primazia do conhecimento intuitivo sobre o dedutivo-reflexivo são, no geral, as questões epistemológicas que levam à particular concepção que Schopenhauer desenvolve sobre a relação entre conhecimento e matéria, bem como sobre idealismo e materialismo. Sua crítica à filosofia kantiana, que mantém traços característicos da filosofia transcendental, e o fato de chamar atenção para o papel primordial do corpo enquanto base do conhecimento constituem chaves de leitura imprescindíveis, pois permitem vislumbrar melhor como, em vez de uma cisão entre o domínio dos objetos da natureza (causalidade natural) e o domínio do supracensível (liberdade), Schopenhauer elabora a ideia de uma gradação que vai da causalidade “bruta” até a lei de motivação. Tal gradação é unificada pela ideia de “objetivação da vontade” (conceito que, talvez, tenha sido elaborado para não cair na aporia de postular uma *causa* fora dos limites do entendimento). Diferentemente do conceito de *causa*, que implica um esquema transcendental, portanto no nível dos fenômenos, a objetivação da Vontade diz respeito à estruturação metafísica do mundo: é o modo como a Vontade, núcleo metafísico do mundo, se desdobra em diversos graus que compõem toda a natureza, o que constitui, portanto, um processo independente do sujeito, como elucidamos em capítulo posterior.

Para Schopenhauer, o mundo enquanto representação é um círculo fechado. A única forma de acesso ao que ele é além da representação se dá por via da autoconsciência, que termina por revelar que o próprio sujeito que conhece é a objetivação de uma força⁴⁶ maior: a Vontade. A continuação desse raciocínio acaba por mostrar que toda a natureza, da qual, obviamente, o indivíduo faz parte, é também objetivação da mesma Vontade. Há, portanto, uma espécie de unificação sob o conceito de objetivação da Vontade, como afirma Brandão (2008, p. 211): “Há uma exigência teórica que se impõe, já que toda representação é manifestação da Vontade: ou seja, há uma mesma Vontade que *age* tanto no fenômeno moral como no fenômeno natural.”

⁴⁶ “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 etiologicamente mais explicável e no qual se encontra o pressuposto necessário de toda explanação etiológica.” (cf. *O mundo*, p. 170, SW I, p. 172).

No capítulo 20 dos *Complementos a O mundo como vontade e como representação*⁴⁷, intitulado “Objetivação da vontade no organismo animal”, Schopenhauer declara: “compreendo por objetivação o expor-se-a-si no mundo real dos corpos.”⁴⁸ O que se expõe é, naturalmente, a Vontade, a qual, nesse sentido, tem que ser a “origem” tanto do que representa como daquilo que é representado. Só do ponto de vista metafísico as diferenças entre aqueles dois polos podem ser suprimidas, posto que seja preciso conciliar a afirmação de que “o mundo real dos corpos é antes de tudo apenas representação intuitiva e como tal fenômeno cerebral”⁴⁹, com esta outra, de que:

É essa mesma vontade a que põe as gemas nas plantas para desenvolver a partir delas folhas e flores, sim, que a forma regular do cristal é apenas o vestígio que ficou da sua ânsia momentânea, que em geral é essa vontade, como o verdadeiro e único *automaton* no sentido próprio do termo, que também está no fundo de todas as forças da natureza inorgânica.⁵⁰

Essa tentativa de unidade num sistema bem inscreve Schopenhauer na linha de discussões do idealismo alemão, pois além de, como dissemos anteriormente, o problema da coisa em si servir de legado para a filosofia pós-kantiana, parece ter havido também o desejo de resolver a questão de forma sistemática, isto é, de modo a elaborar um sistema conceitual que permitisse uma totalidade. Não à toa sua cosmologia é “uma intuição ou visão de mundo (*Weltanschauung*) onde o fenômeno moral remete ao natural e vice-versa” (BRANDÃO, 2009, p. 213). Quanto a isso, Hartmann (1983, p. 10) afirma que os idealistas, “tanto uns como os outros, dirigem-se desde o começo para a ideia da totalidade e quase todas as suas obras contém um novo esboço de sistema.” No caso de Schopenhauer, entretanto, a composição de um tal sistema, em vez de creditar ao conhecimento humano o fundamento metafísico da totalidade, situa o humano como ínfima parte daquilo que sustém o todo. Segundo Simmel (2011, p. 54), Schopenhauer “não adaptou a formas empíricas humanas o fundamento metafísico das coisas, aquilo que está acima de toda aparência. Ao contrário, edificou o humano, como todo o resto, sobre o cimento do metafísico.” É bem verdade que Schopenhauer não quer que se entenda sua filosofia como um sistema comum, isto é, um sistema em que determinadas partes sustentam outras sem que sejam por elas sustentadas, porém, ao anunciar, no prefácio à primeira edição

⁴⁷ Doravante, *Complementos*.

⁴⁸ *Complementos*, p. 297, SW II, p. 316.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 297, SW II, p. 316.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 353, SW II, p. 379.

d’*O mundo*, que sua obra se apresenta como um sistema orgânico, em que todas as partes se conservam mutuamente, o filósofo admite o caráter de totalidade pretendido por sua filosofia.

De todo modo, apesar daquela raiz kantiana comum, que nos permite entrever os traços idealistas de Schopenhauer, sua filosofia, sobretudo a partir de *Sobre a vontade*, toma uma direção *sui generis*, tanto que é possível notar uma tensão interna ao seu próprio sistema, no qual há teses de difícil compatibilidade entre si: o idealismo transcendental é acompanhado e entremeado com elementos de matiz materialista. Muitas das questões passam a ser tratadas tendo sempre como contraponto fundamental as ciências naturais, agregando ao perfil geral de sua filosofia características que não cabem mais num idealismo *ipsis literis*. Em uma nota no subcapítulo 1.4 de *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, Brandão (2009, p. 90) faz o seguinte comentário:

Segundo Lange, houve, no século XIX, um retorno a Kant contra o materialismo, no qual se incluiria o movimento a favor da filosofia de Schopenhauer (*Geschichte des Materialismus*, v. 2, p. 453). Porém, é importante, neste ponto, observar que Schopenhauer faz, em *Sobre a vontade na natureza*, elogios a Cabanis, que se insere no movimento do materialismo [...] Cacciola (*Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 34) nota como o retorno a Kant na filosofia de Schopenhauer inscreve-se em “um projeto schopenhaueriano de buscar uma saída para os impasses da filosofia que lhe é contemporânea”. Cacciola [...] observa que seria entre o idealismo “subjetivo” de Fichte e o materialismo que se situaria o projeto filosófico de Schopenhauer.

Se tomarmos o termo “idealista” como rigorosamente associado à tradição moderna que se inicia com Fichte, para quem o mundo é uma criação do sujeito, entenderemos a afirmação de Magee (1997, p. 95) de que “idealista” “é um termo que jamais deveria ser aplicado a Schopenhauer”, dada a posição intermediária que o projeto do filósofo ocupa. Sendo assim, após termos examinado as críticas que Schopenhauer dirige à filosofia kantiana, bem como os elementos que o pensador herda da mesma filosofia (na tentativa de manter o idealismo transcendental agora depurado de seus supostos equívocos), cabe analisar como Schopenhauer se posiciona em relação a outros sistemas idealistas.

2.2 O debate acerca do idealismo

Kant deixara como problemas germinais do idealismo o da relação entre matéria e conhecimento e o de como pensar um sistema que conciliasse liberdade e natureza (filosofia prática e teórica). Fichte, o primeiro dos grandes idealistas, alega a necessidade de deduzir-se

tudo a partir de um único princípio, assim, sua filosofia, deduzindo dialeticamente tudo a partir do Eu, que seria atividade originária pura e espontaneidade criadora, “levou a cabo um sistema cerrado e acabado de idealismo” (HARTMANN, 1983, p. 67)⁵¹, abrindo as portas para Schelling e Hegel.⁵²

Dos problemas que derivaram do pensamento de Fichte, o que mais rendeu debate com Schelling foi o da constituição do ser natural (a natureza em oposição ao Eu absoluto), pois, conforme Hartmann (1983, p. 85), a visão de Fichte é de que

A natureza permanece até o fim o produto dependente, condicionado, cuja realidade se esgota no seu sentido de servir de suposto à acção. O reino da liberdade tem a sua certeza em si mesmo, mas o reino da natureza só a tem de modo mediato como esfera de acção da liberdade. Desta atitude de defesa tenaz do pensamento original explica-se também a incurabilidade do conflito entre Fichte e Schelling.

Aqui reside um ponto de discordância total também entre Schopenhauer e Fichte, pois, para o primeiro, tal concepção implicaria negar a realidade do mundo, tornando toda a existência dependente do Eu. Parece ser nessa altura do debate que Schopenhauer assume de modo mais veemente a importância do ponto de vista das ciências naturais e passa a esboçar um tipo de *ideal-materialismo*.⁵³

A manutenção de um idealismo fechado é conseguida por Fichte à medida que ele pensa mundo e consciência como resultados da atividade do Eu puro, o que, para Schopenhauer, extrapola completamente o verdadeiro idealismo transcendental, o qual “deixa intocada a

⁵¹ Nesse sentido é que vemos a afirmação de Fichte (1984, p. 45): “o *pura e simplesmente posto e fundado em si mesmo* é fundamento *de um certo* (pela doutrina-da-ciência inteira se verificará que *de todo*) agir do espírito humano; é por conseguinte, seu caráter puro; o caráter puro da atividade em si, abstração feita de suas condições empíricas particulares. [...] Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o *eu sou* é expressão de um estado-de-ação; mas também do único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira.”

⁵² Para além da consideração estritamente histórica, ou historiográfica, a linha que perpassa tais filósofos se configura como a artéria principal de um modo de pensar a realidade em que o método dialético exerce papel decisivo. O fato de a herança kantiana ter posto a subjetividade como questão central se soma ao de ter havido entre esses pensadores uma interlocução direta, constituindo assim o que se pode chamar propriamente de uma tradição, cuja culminância foi o idealismo do espírito absoluto. O próprio Hegel, nas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, se dá a tarefa de interpretar o que considera uma revolução no pensamento filosófico. Afirmando que “a filosofia de Fichte é a conclusão (*Vollendung*) da filosofia kantiana” e que “fora (*Ausser*) a deste e a de Schelling não há filosofias” (HEGEL, 1982, p. 404.), escreve que “O ponto de vista atual da filosofia (*nunmehrige Standpunkt der Philosophie*) é que a idéia é reconhecida em sua necessidade (*Notwendigkeit*), em termos de sua direção, natureza e espírito, cada qual como uma representação da totalidade da idéia, e não apenas como idêntica em si mesma, mas por si mesma produzindo (*hervorbringend*) essa Identidade Única, e isso será reconhecido como necessário.”(Ibidem, p. 460). A dialética da natureza e do espírito, portanto, chega a ser reconhecida sob a realidade da ideia, que para Hegel significa a plena realização de um conceito, sendo este já um desdobramento da essência do mundo e do Eu.

⁵³ Será fundamental para o realismo implícito na metafísica da Vontade a confirmação das ciências naturais.

realidade empírica do mundo, todavia assegura que todo objeto, portanto o real empírico em geral, é duplamente condicionado pelo sujeito: primeiro materialmente, ou como objeto em geral [...] segundo, formalmente.”⁵⁴ Assim, faz-se necessário assegurar a legitimidade do idealismo, não negando a coisa em si, mas mostrando que, paralelamente às condições formais do conhecimento, há sim uma realidade em si, embora ela não seja de todo conhecida. Em vez disso, segundo Schopenhauer, Fichte “elaborou um sistema sem coisas em si, e com ele rejeitou o suposto de algo que não fosse em todo nossa mera representação; assim o sujeito cognoscente seria tudo em tudo ou bem produziria tudo por seus próprios meios.”⁵⁵

Já com relação a Schelling, em que pese a crítica ao Eu absoluto fichteano, a filosofia de Schopenhauer guarda uma proximidade muito maior, se não no seu desenvolvimento, ao menos em seus contornos gerais. Como exemplo, tem-se o reconhecimento de que há na natureza um princípio inconsciente que se desenvolve e se manifesta em graus, sendo o mais elevado o espírito consciente que aparece no homem. De acordo com Hartmann (1983, p. 136), “Schelling, na doutrina do processo natural, foi levado a um querer exterior ao sujeito. Eis aqui a verdadeira raiz do conflito insolúvel entre Fichte e Schelling e, ao mesmo tempo, o ponto em que Schelling se antecipa plenamente à doutrina de Schopenhauer do mundo como vontade.”

Os limites rígidos do idealismo fichteano são, de certa forma, rompidos com a filosofia da natureza de Schelling, uma vez que ela introduz uma base realista na filosofia transcendental, apontando para uma força natural inconsciente que progride independentemente das condições intrínsecas à consciência. Embora nesse quesito também possamos identificar outro ponto de aproximação entre Schelling e Schopenhauer, na proporção que a Vontade constitui o em-si real e independente da consciência, a forma como o segundo desenvolve e sustenta seu pensamento, unindo o idealismo transcendental ao materialismo das ciências naturais, mostra a enorme discrepância entre ele e os demais pensadores idealistas. Como argumenta Brandão (2008, p. 208), em Schelling, “a natureza revelar-se-ia a partir de uma reflexão transcendental – ao passo que, para Schopenhauer, a natureza torna-se inteligível a partir de uma metafísica.” A complementaridade que Schopenhauer busca entre física e metafísica mostra que o ideal (representação) e o real (Vontade) são distintos, tese que se converterá na dificuldade de explicar como essas dimensões tão distintas compõem um único e mesmo mundo. Como consequência dessa dificuldade é que a metafísica de Schopenhauer poderá ser relacionada com

⁵⁴ *Complementos*, p.10, SW II, p. 17

⁵⁵ *Fragments para a Historia da filosofia*, p.126, SW IV, p. 119. “*flugs ein System ohne alles Ding an sich verfertigte, mithin die Annahme von irgend etwas, das nicht durch und durch bloß unsere Vorstellung wäre, verwarf, also das erkennende Subjekt alles in allem sein oder doch aus eigenen Mitteln alles hervorbringen ließ.*”

uma filosofia estranha ao idealismo tradicional, tal como buscamos mostrar ao longo deste trabalho.

Assim, se pensarmos numa “linha evolutiva” a partir de Fichte, Schelling seria o ponto de bifurcação que, por um lado, leva à filosofia de Hegel e, por outro, à de Schopenhauer, pois este, além de não desenvolver como face importante de seu sistema uma filosofia da religião⁵⁶, guarda uma tendência materialista que o leva a dialogar diretamente com as ciências físicas, o que, segundo Schmidt (1977, p. XI), põe Schopenhauer no auge da reflexão de seu século. A esse respeito é pertinente também a afirmação de Hartmann (1983, p. 135) de que “Schelling carece, todavia, do espírito crítico das ciências naturais modernas. Iguala-se nisso a Fichte, seu antecessor, e a Hegel, seu sucessor, sendo apenas excedido pelos românticos, totalmente imoderados na especulação.” Essa afirmação, contudo, no que diz respeito a Schelling, contrasta em grande medida com o que nos diz Márcia Gonçalves, em seu livro *Filosofia da natureza*. Segundo essa autora, a crítica de Schelling à ciência mecanicista “não parte de uma simples relação de exterioridade com ela, pois o autor tinha profundo conhecimento teórico da ciência. Schelling estudou, além de filosofia e teologia, matemática, ciências naturais e medicina”. (GONÇALVES, 2006, p. 33). Ademais, ainda de acordo com autora, Schelling se mantinha sempre em contato com resultados das pesquisas científicas de sua época no campo da física, da química e da medicina, e recebeu influência de teorias científicas na formação de sua concepção filosófica da natureza, a exemplo da “doutrina do desenvolvimento” (*Entwicklungslehre*), do biólogo Karl F. von Kiemeyer. Por esse motivo, Schelling se aproximaria tanto de uma teologia especulativa quanto da investigação científica.

O próprio Schopenhauer, nos *Fragmentos para a História da Filosofia*⁵⁷, respondendo à acusação de que sua tese metafísica fundamental teria sido anteriormente declarada por Schelling, esclarece que, tendo Fichte e Schelling partido também da filosofia kantiana, não é de se estranhar que neles possam se encontrar “pegadas” (*Spuren*) do mesmo pensamento. Como antes apontamos, Schopenhauer deixa claro que a raiz de sua filosofia “se encontra na de Kant, em especial na doutrina do caráter empírico e inteligível, mas em geral em que, quando

⁵⁶ Essa afirmação, no entanto, deve ser feita com ressalvas. O que dizemos aqui é que a religião não constitui uma instância teórica independente no sistema filosófico de Schopenhauer, de modo que mesmo a dimensão ética da religião fica subsumida no aspecto ético da metafísica da Vontade, e não há recurso a qualquer fundamento transcendente. As práticas religiosas são analisadas sob uma ótica descritiva, ainda que às vezes ressoe um tom apologético de práticas ascéticas em vista de sua relação com a negação da vontade. De todo modo, ao lado da interpretação mais difundida, que vê no pensador alemão um exemplo da tendência ateísta que tem suas raízes na crítica kantiana e que vai até Nietzsche, há também quem desafie a supostamente inquestionável caracterização de Schopenhauer como um ateu. (Cf. MANNION, 2003, p. 40).

⁵⁷ Doravante, *Fragmentos*. A partir deste ponto, as traduções deste texto, bem como de todos os outros que compõem *Parerga e Paralipomena* são de nossa responsabilidade.

Kant traz à luz algo mais próximo com a coisa em si, esta sempre se assoma através de seu véu como vontade.”⁵⁸ Assim, mesmo que seja possível entrever lapsos de uma metafísica da Vontade em seus adversários, tais “pegadas”, segundo Schopenhauer, “ali aparecem sem sucessão, coerência ou organização, pelo que há de considerá-las como um simples espectro preliminar de minha teoria.”⁵⁹

A continuação dessa passagem dos *Parerga e Paralipomena*⁶⁰, notadamente por se encontrar nos *Fragmentos*, é sintomática de como Schopenhauer tinha consciência de que seu pensamento era representativo de um momento de demarcações singulares na tradição filosófica ocidental:

Sobre esse ponto há de se dizer que de cada grande verdade, antes que seja descoberta, se manifesta um pressentimento, uma suspeita, uma difusa imagem, como entre a névoa, e um vão intento de apreendê-la; porque precisamente *os progressos da época o tem preparado*. Em consequência, a preludiam afirmações avulsas. Mas somente aquele que tem conhecido uma verdade por suas razões e a tem meditado em suas consequências, quem tem desenvolvido todo seu conteúdo e abarcado o alcance de seu âmbito, e depois, com plena consciência de seu valor e importância, a tem exposto com clareza e coerência, somente esse é seu autor.⁶¹

O problema da afecção empírica, que Kant deixou como legado, serviu de matéria, portanto, a toda a tradição que constituiu o idealismo, corrente cuja variedade de perspectivas girou em torno de algumas questões centrais, como a da dicotomia coisa em si/representação e a da relação entre intuição e pensamento. Em relação a esse segundo problema precisamente, Kossler (2007, p. 153) afirma que “o idealismo alemão representa, nesse desdobramento, um movimento contrário à tentativa de Kant de separar intuição e pensamento com base nos dois ‘truncos’ da faculdade de conhecimento, sensibilidade e entendimento.”

O que demarcaria a posição de Schopenhauer no interior do idealismo seria justamente o fato de que ele partiu do idealismo transcendental e o levou a um tipo de conexão com o materialismo que mostra a complementaridade fundamental entre as duas perspectivas. Destarte, a especulação filosófica não poderia mais se fechar ao diálogo com as ciências empíricas, sendo que esse desaguar do idealismo no materialismo seria a condição também para a crítica à tradição racionalista que Schopenhauer perpetraria, submetendo a racionalidade ao pulso cego da Vontade, tornando a racionalidade um “acidente” da natureza. O filósofo diminui

⁵⁸ *Fragmentos*, p. 161, SW IV, pp.165-166.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 161, SW IV, p. 166.

⁶⁰ Doravante, *Parerga*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 162, SW IV, p. 166. (grifo nosso).

assim a autoridade da razão ao mostrar sua dependência das condições orgânicas. Segundo Kossler (2007, p. 167), a partir do conceito de intuição é possível perceber o distanciamento de Schopenhauer do idealismo “clássico”:

O conceito de intuição de Fichte situa-se mais na tradição do racionalismo, ainda que a ordem do mundo que está no fundamento do saber seja não uma ordem divina, mas a própria lei da razão. O conceito de intuição de Schopenhauer situa-se mais na tradição do empirismo, ainda que, para ele, o empírico seja mais abrangente e inclua, ao lado da experiência interna, também os fenômenos estéticos e éticos.

Faz-se necessário a partir de então esclarecer e definir o caráter e o alcance do que Schopenhauer constituiu como um *ideal-materialismo*. É digno de nota que tal pensamento foi e ainda é visto como contraditório e incoerente. Guérout, por exemplo, alega diversas incongruências no pensamento de Schopenhauer, sobretudo no que diz respeito às críticas que ele dirige a Fichte e, por consequência, enquanto articulador de uma filosofia idealista.⁶²

A tese schopenhaueriana de que Fichte teria transposto a coisa em si para o sujeito, estabelecendo uma relação de causa e consequência entre sujeito e objeto, é vista por Guérout como equivocada. Para ele, Fichte escaparia dessa crítica visto que a atividade real é original, não produzida pela atividade ideal, não obstante haver uma identidade entre o real e o ideal. Considerando que haja uma atividade infinita centrífuga (objetiva) e uma centrípeta (subjetiva), que na consciência se expressa na correlação permanente entre sujeito e objeto, “Fichte funda-se na atividade reflexionante do eu, na qual este se opõe a si mesmo e no fato de que a consciência do polo objetivo que assim surge supõe a identidade do sujeito e do objeto.” (CACCIOLA, 2007, p. 143).

Cacciola (2007, p. 142), por outro lado, considera que a “crítica às posições de Schopenhauer por Guérout, tanto em relação às objeções a Fichte, quanto aos resultados a que essas levaram, abre uma nova via para repensar certas questões do idealismo” e que a singularidade do idealismo de Schopenhauer “se traduz num apelo à experiência, a principal fonte do conhecimento metafísico, abandonada por Kant, quando este considerou a metafísica como conhecimento para além da experiência.” (CACCIOLA, 2007, p. 150). A autora situa o cerne do debate sobre a relação entre sujeito e objeto nos seguintes termos:

⁶² Alain Roger, no prefácio à tradução brasileira de *Sobre o fundamento da moral*, sublinha que, para Guérout, a materialização da transcendentalidade do sujeito, quando de sua identificação com o cérebro, é um “escândalo filosófico”.

Guérout formula o problema do seguinte modo: para Schopenhauer, se o sujeito que conhece não pode se conhecer a si mesmo, o objeto conhecido e que não conhece pode se conhecer. Ora, para Fichte, cuja tese é radicalmente contrária, a faculdade de se conhecer deve constituir a essência imanente do conhecer. Essas afirmações de Guérout exibem a raiz de sua desatenção ao pensamento schopenhaueriano, naquilo mesmo em que se diferencia do de Fichte [...] Guérout, por sua vez, poderia ter se detido na estratégia de Schopenhauer, que complementa o ponto de apoio no sujeito por um ponto de apoio na vontade, nomeando a coisa-em-si não mais para admitir como “positividade” algo suprassensível, mas para “livrar-se” dele e com isso deixar de apontar para uma razão transcendente, um intelecto arquétipo ou uma inteligência ordenadora, fixando-se assim no imanente. (CACCIOLA, 2007, p. 149).

Esse apelo ao imanente e à experiência revela a tentativa de Schopenhauer de mostrar que o idealismo “absoluto” precisa de uma base material(ista) para sustentar-se, algo que aparece de modo mais expressivo nos *Complementos* (1844). Compreender o embate crítico que o filósofo empreende em relação ao materialismo de sua época é algo de fundamental importância para compreendermos a formulação final de sua filosofia.⁶³

É importante ressaltar que a questão que desenvolvemos ao longo deste estudo toca diretamente a concepção de matéria que o filósofo constrói a partir do cruzamento entre o idealismo transcendental e os elementos teóricos que retira das ciências empíricas, sobretudo quando tal cruzamento incide sobre a tese da correlação sujeito-objeto.⁶⁴ Um pequeno apontamento acerca desse quesito em específico, que buscamos aprofundar, encontramos em Kossler (2014, p. 95):

Quando Schopenhauer transpõe a correlação sujeito-objeto para a relação intelecto e matéria, isso apenas seria válido se o conceito de matéria se esgotasse completamente em ser objeto. Assim, a matéria não poderia ser outra coisa que o objeto, a saber, representação. Schopenhauer tenta, de fato, no primeiro livro de *O mundo* [...] e no escrito sobre o princípio de razão, reduzir a matéria à conexão do tempo e do espaço por meio do entendimento. Mas, justamente porque no segundo livro ele apreende a matéria também enquanto objetivação ou visibilidade da Vontade, o conceito ganha um âmbito mais amplo e a correlação vai pelos ares.

⁶³ A respeito disso existem obras e estudos de referência. À guisa de exemplo, citamos *Schopenhauer und der Materialismus*, de Alfred Schmidt. Sobre essa obra, Kossler (2014, p. 93) comenta que “não apenas associou Schopenhauer com o materialismo clássico francês da Ilustração, mas especialmente com o materialismo marcado por Marx e Engels.”

⁶⁴ Nosso alvo final, entretanto, é a relação entre vontade e intelecto.

Faz-se necessário então precisar se, e em que sentido, o intelecto também é matéria⁶⁵ e quais as implicações disso no interior de uma teoria do conhecimento de matiz idealista. Certo é que, já no *Apêndice*, ao indicar o erro kantiano de postular um objeto da representação, Schopenhauer procura demonstrar que todo o processo cognitivo é necessariamente corporal e que, portanto, a afecção empírica compreende dois registros: a recepção de estímulos pelos órgãos sensoriais e a aplicação da lei de causalidade pelo entendimento (cérebro). Nesse sentido, assim comenta Garcia (2011, p. 98):

Na filosofia de Schopenhauer, como a pesquisa mais avançada já mostrou, é possível encontrar a tentativa de unir argumentos extraídos do idealismo transcendental de Kant com teses da *Naturphilosophie*, especialmente naquilo que respeita a uma moderada hipótese fisiológica do modo de conhecer.

A referência direta a uma ciência (a fisiologia) nos parece um recurso que demarca definitivamente a posição de Schopenhauer no interior do debate iniciado com o idealismo, não só pela referência em si, mas também pelo cuidado em esmiuçar os pontos de contato entre as duas áreas do conhecimento, tão afastadas até então. Como afirma Barboza (2003, p. 103), “Schopenhauer introduz modulações até então impensáveis no pós-kantismo [...] A metafísica se desfaz do primado do intelecto, do racional, e em seu lugar entram em cena os próprios nervos como coordenadas de acesso ao mais real do mundo.”

É nessa perspectiva que, a nosso ver, a filosofia de Schopenhauer, em certa medida, antecipa, ainda que de forma assistemática, a intersecção conceitual que vemos, por exemplo, nas ciências cognitivas e na filosofia da mente. Questões antes trabalhadas de modo separado por disciplinas específicas, como a psicologia ou a neurociência, têm sido estudadas a partir de abordagens diferentes, mas que se cruzam, de modo que problemas como a natureza da consciência, a relação entre o mental e o fisiológico e até mesmo o livre-arbítrio não constituem mais problemas exclusivos desta ou daquela disciplina. Assim, corroboramos a ideia de que

Trata-se então de despir Schopenhauer de suas contradições ontológicas, de sua até então influenciável tentativa de pensar o ser a partir do querer, para pensá-lo como um divisor de águas da filosofia do século XIX, enquanto um pensador que se encontrava efetivamente no limiar entre o antigo (metafísico) modo de pensar e o novo (científico). (GARCIA, 2011, p. 96).

⁶⁵ Analisando, obviamente, os dois significados: *Stoff e Materie*.

O mais importante a ser considerado é que as contradições que surgem a partir do confronto e cruzamento entre idealismo transcendental e ciências naturais, apesar de levarem sua filosofia a ser acusada de inconsistência, manifestam a necessidade de uma reconsideração do idealismo, agora em diálogo aberto e direto com as ciências cognitivas, além de implicarem também uma revisão crítica do conceito de Vontade, bem como da distinção entre o físico e o metafísico. Acreditamos que o contato com as ciências naturais de seu tempo ofereceu a Schopenhauer tanto um arcabouço teórico que o tornou capaz de apontar as limitações da filosofia que lhe era coetânea, quanto um novo horizonte conceitual ainda em processo de elaboração. Como sublinha Barbera (2009, p. 50), “Schopenhauer, assim como Kant, escrevia sob a ilusão de que a física estava concluída, que as leis de Newton eram a palavra final”.⁶⁶

O pressuposto histórico-epistemológico⁶⁷ do qual partimos é de que a filosofia de Schopenhauer se situa numa transição de paradigmas que lhe conferiu um caráter sincrético, o que impede de lhe atribuímos uma rotulação mais simples. Dessa perspectiva, as contradições em seu pensamento são algo profícuo, pois o cruzamento entre idealismo transcendental kantiano e uma teoria do conhecimento que reclama a contribuição das ciências naturais, de certo modo, indica a possibilidade de superar a dicotomia entre filosofia e experimentação científica.⁶⁸

Devemos atentar então para os elementos teóricos e metodológicos que o filósofo passa a incluir em seu sistema, os quais são hostis ao idealismo kantiano. De modo geral, como vimos desde o *Apêndice*, Schopenhauer procura os problemas que precisam ser superados em seu mestre. Quanto a isso, listamos o que seriam os seis grandes erros denunciados por Schopenhauer: 1) que a fonte do conhecimento metafísico não possa ser empírica, isto é, que a intuição (tanto interna quanto externa) não permita dizer nada sobre a coisa-em-si; 2) que sejam condição necessária doze categorias, formas lógicas do juízo, para a experiência de mundo; 3)

⁶⁶ “Schopenhauer, like Kant, was writing under the illusion that physics was finished, that Newton’s laws were the final word”.

⁶⁷ O “*a priori* histórico” que caracteriza a *Epistème*, em sentido foucaultiano. No prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault esclarece que há campos epistemológicos que subjazem a concepções filosóficas e científicas, sendo que a tarefa de revelá-los é “um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades.” (Cf. FOUCAULT, 2007, p. XVIII). Ainda, em *A arqueologia do saber*, temos que “Por *episteme* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar à figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados.” (Idem, 2013, p. 231.)

⁶⁸ No mesmo sentido, afirma Barbera (2009, p.15): “in Schopenhauer’s case, he was both working within the kantian paradigm of transcendental idealism and also half-consciously pushing toward a new epistemology in which both science and metaphysics, seamlessly blending into each other, both depend and do not depend on experience.”

a ambivalência de Kant sobre seu próprio idealismo quando comparadas a primeira e a segunda edição da *Kritik der Reinen Vernunft*; 4) a postulação de um obscuro “objeto da experiência”; 5) a rejeição do empirismo e 6) a tese de que as ações motivadas pela compaixão não possuem valor moral.

Os itens 1 e 5 estão diretamente relacionados entre si e dizem respeito ao alcance e contribuição da experiência (interna e externa) para o conhecimento metafísico. É certo que Kant não rejeita por completo o empirismo, mas, em Schopenhauer, como temos insistido, a experiência de mundo é tanto ponto de partida como de chegada da investigação filosófica, enquanto, para Kant, aquele mundo intuído constitui somente a matéria a ser ordenada pelas nossas formas apriorísticas.

Já nos itens 2, 3 e 4 vemos a concepção de Schopenhauer sobre as faculdades da sensibilidade e do entendimento: como as duas, em íntima conexão, permitem que haja experiência de mundo sem a necessidade das formas lógicas do juízo, bastando a da causalidade, que, em consonância com o espaço-tempo, impede que se fale de um objeto da experiência além da representação comum (possível em qualquer ser que possua um cérebro).

A reforma da epistemologia kantiana, portanto, somada à tese da metafísica imanente, constitui o ponto em que aqueles cinco itens se relacionam e faz com que, em Schopenhauer, a filosofia transcendental deslize para uma fisiologia do conhecimento, abrindo assim as portas para uma contribuição das ciências naturais no que diz respeito ao funcionamento do intelecto, pensado agora como algo intrinsecamente orgânico (objetivação da Vontade). Assim, o idealismo, que é uma formulação teórica a respeito da mente, com Schopenhauer, assume a responsabilidade de ser um complemento das ciências naturais, e guiar tal conhecimento para uma compreensão metafísica é, para o filósofo alemão, a tarefa principal da filosofia.

Essa complementaridade entre ciência e metafísica foi algo que Schopenhauer propôs insistentemente, mas parece não ter sido objeto de interesse dos herdeiros do idealismo absoluto. No pensamento hodierno, porém, parece haver uma abertura maior para o assunto por via dos debates levantados na filosofia da mente. Há quem sustente, como Heil (1998, p. 11), que “as questões filosóficas fundamentais referentes à mente continuam a ser questões metafísicas – se a metafísica for entendida como qualquer coisa mais do que a procura a priori de verdades eternas.”

O debate acerca das qualidades da experiência consciente e da sua relação com a constituição física do cérebro refaz a discussão (que remonta à origem do idealismo) sobre a bifurcação da realidade em mundo material (externo) e mundo mental (interno), sendo que, embora seja inegável que a neurociência, entre outras ciências, tenha avançado muito no

conhecimento a respeito do funcionamento do cérebro, ainda há aspectos que escapam ao método estrito dessas ciências.⁶⁹ De acordo com Heil (1998, p. 21), é nesse ponto que

Entra em cena a metafísica. Uma das funções tradicionais da metafísica – ou, mais em particular, desse ramo da metafísica chamado ontologia – consiste em fornecer uma concepção abrangente de como são as coisas. Isto inclui não a prossecução de fins científicos particulares, mas uma acomodação das declarações das diversas ciências. Inclui também uma tentativa de reconciliar as ciências com a experiência comum.

Claro está que um dos propósitos deste nosso estudo é, como fez Barbera em *The riddle of the world*, “conectar as ideias de Schopenhauer com debates correntes em filosofia” (*to connect Schopenhauer’s ideas with ongoing debates in philosophy*), reconhecendo que tal empresa tem como condição imprescindível o exame cuidadoso das bases a partir das quais o filósofo elabora e dá forma ao seu sistema. Faz-se necessário, portanto, que examinemos o que o pensador alemão entende por *matéria*, conceito central no cruzamento que ele empreende entre idealismo e materialismo.

Como explica Brandão, há uma transformação do conceito de matéria ao longo da obra de Schopenhauer. Estabelecendo uma divisão de três períodos⁷⁰ na obra do filósofo, o autor nos mostra como Schopenhauer realiza uma revisão de sua própria teoria da representação, que termina por intensificar as contradições internas ao seu sistema, revelando ainda como no desenvolvimento desse sistema é de importância capital o escrito *Sobre a vontade*, pois é a partir dele que se mostra a relevância da ciência para o acabamento definitivo do seu pensamento.

2.3 O conceito de matéria: entre ciência e metafísica

⁶⁹ Atualmente há de se reconhecer o impacto da neurociência sobre a teoria do conhecimento, já que a primeira passou a abordar questões relacionadas à cognição humana que antes figuravam somente no campo da psicologia ou da filosofia. A partir do uso de técnicas como a ressonância magnética do cérebro e a tomografia por emissão de pósitrons se tornou possível um imageamento do cérebro, em que as imagens correspondem aos diferentes níveis da atividade neural e a diferentes funções cognitivas. Desse modo, como bem destaca Teixeira (2012b, p. 15), “mente, consciência, memória etc. deixaram de ser domínio exclusivo da psicologia e da filosofia, e hoje tornaram-se tema de neurociência”. Nesse cenário, as questões fundamentais sobre a relação entre mente e cérebro levantaram diferentes posicionamentos teóricos, tais como a teoria da identidade, o dualismo de propriedades, o funcionalismo, o materialismo eliminativo, entre outros. Adiante, discutimos alguns pontos em que é possível indicar uma aproximação entre a filosofia da mente e a teoria schopenhaueriana.

⁷⁰ O primeiro inclui a *Dissertação* (tese de doutorado de Schopenhauer que constitui o texto *Da raiz quádrupla*) e a primeira edição de *Sobre a visão e as cores*; o segundo é marcado pela primeira edição de *O mundo*, e o terceiro inclui *Sobre a vontade na natureza*, *Sobre a liberdade da vontade*, *Sobre o fundamento da moral*, além da segunda edição de *O mundo* (dois volumes).

Ao problematizar o estatuto da matéria, Brandão (2009) explica como ela configura peça central para o estabelecimento de uma sólida relação entre ciência e metafísica no sentido de que tal noção irá fazer a ponte entre a representação (livro um de *O mundo*), Ideia (livro três, metafísica do belo) e Vontade (livro dois, metafísica da natureza). Segundo o autor, quando passamos da matéria, “ou seja, quando passamos da primeira classe de representações às forças naturais, passamos da ciência para a metafísica da natureza.” (BRANDÃO, 2009, p. 31).

Em busca de uma compreensão geral do mundo é que Schopenhauer apresenta como pontos de vista complementares a ciência e a metafísica. A primeira, enquanto etiologia (e até onde lhe permite ir o princípio de razão), chega no máximo às “forças naturais”, ponto a partir do qual só o conhecimento metafísico pode avançar. “Assim, o estatuto das ciências da natureza parece efetivamente determinado: na medida em que tratam de causas, não dizem respeito à Vontade”, mas a necessidade de sustentar seu sistema de um ponto de vista objetivo torna crucial a tarefa de mostrar a relação de cooperação entre as ciências empíricas e a metafísica, e é “este novo estatuto da física e das ciências da natureza que exigirá uma ampla revisão de toda a estrutura da teoria da representação de Schopenhauer.” (BRANDÃO, 2009, p. 41).

Para esse filósofo, o conhecimento científico concerne basicamente às representações intuitivas, e em todos os seus ramos esse conhecimento está atrelado a uma das formas do princípio de razão suficiente. Assim, consta no § 7 de *O mundo*:

Qualquer ciência parte sempre de dois dados básicos: um deles, sem exceção, é o princípio de razão numa de suas figuras, como órgãoon; outro é o objeto específico de cada uma delas como problema. Assim, por exemplo, a geometria tem o espaço como problema, e o princípio de razão de ser no espaço como órgãoon; a aritmética tem o tempo como problema, e o princípio de razão de ser no tempo como órgãoon; a lógica tem a ligação dos conceitos enquanto tal como problema, e o princípio de razão do conhecer como órgãoon; a história tem os fatos humanos ocorridos em seu conjunto como problema, e a lei de motivação como órgãoon; a ciência da natureza, por sua vez, tem a matéria como problema, e a lei de 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.⁷¹

O fato de que está entre as tarefas da metafísica da natureza compreender as forças naturais e a matéria “coloca a física em posição privilegiada como interlocutora desta metafísica” (BRANDÃO, 2009, p. 48). As noções de causalidade, força e matéria estruturam a

⁷¹ *O mundo*, pp. 73-74, SW I, p. 64.

metafísica da natureza. Tais noções, no entanto, devem ser compreendidas no interior da teoria sobre a objetivação da Vontade, que o filósofo apresenta no livro II de *O mundo*. A objetivação tem a ver com o aparecimento, isto é, o tornar-se representação da Vontade, sendo que, para isso, as condições necessárias são espaço e tempo, enquanto *principium individuationis*, pois “tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem.”⁷² A princípio, a Vontade, enquanto coisa em si, independe das formas do tempo e do espaço, todavia torna-se representação ao se objetivar naquelas formas. Eis porque esse “tornar-se representação” tocará diretamente o problema da relação entre Vontade e matéria, como discutimos mais adiante.

Diretamente ligado à tese da objetivação da Vontade está o argumento analógico, pois o corpo é reconhecido como a chave para a decifração da essência do mundo enquanto Vontade. Em outras palavras, é primeiramente no corpo que a Vontade (como vontade individualizada) se apresenta ao sujeito do conhecimento, não como uma representação comum como qualquer outra, mas como *objetividade*⁷³ imediata da Vontade. Só então é que podemos estender aquela essência imediatamente dada na autoconsciência aos demais fenômenos do mundo.

Ao dar esse passo, Schopenhauer apresenta então a doutrina dos graus de objetivação da Vontade, explicando como aquela essência una se torna a pluralidade de fenômenos da natureza: ela se objetiva, isto é, aparece na natureza em todos os seus graus, desde as forças fundamentais da natureza (gravidade, magnetismo, eletricidade etc.), passando pelas formações minerais, vegetais e animais, até alcançar sua mais alta diferenciação nos indivíduos humanos.

Schopenhauer retoma, a seu modo, a doutrina das Ideias de Platão para fundamentar sua tese sobre os graus de objetivação da Vontade, conforme se constata em suas palavras: “Entendo, pois, sob ideia, cada fixo e determinado grau de objetivação da Vontade, na medida em que esta é a coisa-em-si e, portanto, alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos”.⁷⁴ É interessante notar, no livro II, que trata da metafísica da natureza, como Schopenhauer lança mão de um conceito que, somente no livro III, que trata da metafísica do belo, será “objeto de uma consideração pormenorizada”.⁷⁵ A Ideia, então, parece ligar a metafísica da natureza à estética, mas, na

⁷² *O mundo*, p. 171, SW I, p. 173.

⁷³ Como indicamos anteriormente, a palavra, *Objektivität* é um neologismo de Schopenhauer, que a criou para indicar, dentre todas as objetivações da Vontade, aquela que se destaca por ser a mais imediata de todas, que é justamente a sua manifestação direta e inconsciente em nosso próprio corpo. Em alguns momentos, o filósofo também a usa para se referir aos graus em que a Vontade se manifesta na natureza de modo imediato. A *imediatez*, portanto, é o que centralmente caracteriza a noção de objetividade, diferenciando-a, assim, das objetivações que conhecemos de modo mediato (através da representação).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 191, SW I, p. 195.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 191, SW I, p. 195.

primeira, as Ideias ligam-se diretamente às forças naturais, deixando assim implícita a relação entre metafísica e ciência e, conseqüentemente, entre Ideia e matéria. Nesse sentido é que Brandão (2009, p. 59) destaca a “insuficiência da noção de ideia para estruturar a metafísica da natureza”. Ela é insuficiente porque, sem terem onde se concretizar, as Ideias não teriam o estofamento através do qual Schopenhauer as supõe como graus fundamentais da natureza. Assim, a função explicativa que as Ideias (e que a luta que elas travam entre si) desempenham no sistema de Schopenhauer depende diretamente da matéria: é através da posse desta que as Ideias se afirmam no mundo da natureza. Será necessário, então, estabelecer para a matéria um papel central na teoria da objetivação - “elo entre a ideia e o fenômeno (coisa particular)”.⁷⁶

Entretanto, no segundo livro de *O mundo*, além de ser ligação de espaço e tempo, a matéria também é afirmada como substrato, substância permanente e comum a todos os fenômenos. Por conseguinte,

sem este estatuto da matéria não é possível a luta entre os graus de objetivação da Vontade – pois os fenômenos que dela resultam necessitam deste duplo registro: o que, em um horizonte mais amplo, coloca a matéria como condição da ideia de analogia, no segundo livro de *O mundo*, entre corpo e mundo. (BRANDÃO, 2009, p. 60).

Ora, a Vontade, sobretudo, “caracteriza-se por não estar sujeita ao espaço e ao tempo” (BRANDÃO, 2008, p. 53), ao passo que a matéria é a ligação entre essas formas, além de visibilidade da Vontade. Assim, a matéria diz respeito ao fenômeno, enquanto a Vontade “é completamente independente das formas nas quais eles [os fenômenos] se apresentam: seja a forma mais geral do fenômeno, a do objeto (ou seja, a da ideia), sejam as formas pertinentes ao princípio de razão.” (BRANDÃO, 2009, p. 53). Temos então uma relação tríplice: a Vontade é condição da matéria, que, por sua vez, é condição dos fenômenos. Mas, se a matéria é visibilidade da Vontade, esta não pode ser conhecida senão através daquela, *a posteriori* (e Schopenhauer afirma que o conhecimento metafísico da Vontade é *a posteriori*), o que de certa forma coloca a matéria como condição de conhecimento da Vontade, ou como a Vontade do ponto de vista objetivo.

Isso parece ir de encontro à tese da diferença radical entre a Vontade e seus fenômenos, tese a custo da qual o filósofo mantém a noção kantiana de coisa em si (o real fora do espaço e do tempo). Essa relação se torna ainda mais problemática à medida que Schopenhauer, reconsiderando ao longo da sua obra a teoria da representação, atribui à matéria características

⁷⁶ *O mundo*, p. 287, SW I, p. 302. „*Verbindungsglied zwischen der Idee und der Erscheinung oder dem einzelnen Ding.*“

que a tornam próxima da coisa em si, no sentido de que tais características parecem ser compartilhadas por ambas.

Ao explicar a relação entre os dois lados do mundo por meio do conceito de objetivação e da analogia, surge a matéria, com a qual Schopenhauer parece buscar uma unidade explicativa, um vínculo entre o mundo como Vontade e o mundo como representação, mantendo, ao mesmo tempo, a cisão kantiana. Assim, ele ora apresenta a matéria como *unitas ante rem* (Ideia), ora como *post rem* (conceito). Segundo Brandão (2009, p. 65),

Esse vínculo, que se constitui a partir da analogia entre todos os fenômenos da natureza, natureza esta reconhecida a partir da unidade da Vontade em todos os fenômenos (ou seja, enfim, a partir do reconhecimento de uma unidade em uma multiplicidade), introduz no plano da representação uma noção de unidade *análoga* à mesma unidade da Vontade (através da noção de matéria). Esta acomodação, em contrapartida, acarretará outras dificuldades para a teoria da representação de Schopenhauer. (grifo nosso).

Na elaboração do conceito de matéria, “o primeiro ponto a ser notado, e o mais central, é o jogo entre *Materie* e *Stoff* que, a partir de 1836, marca de maneira decisiva a constituição das representações intuitivas.”⁷⁷ (BRANDÃO, 2009, p. 67). O jogo entre estes dois significados permite compreendermos a gestação, desenvolvimento e acabamento do que o filósofo entende por matéria, o que servirá não só para identificarmos as bases epistemológicas e metafísicas de seu pensamento, como também para averiguarmos se, e em que aspectos, sua concepção de matéria, quando inserida em sua teoria da representação, aponta para um corte definitivo no percurso do idealismo transcendental. Isso significa “observar as influências que sofre e os debates que trava o filósofo.” (BRANDÃO, 2009, p. 68).

No que concerne às influências, “pode-se perceber que Aristóteles foi referência para Schopenhauer pensar a relação entre Vontade, matéria e intelecto.” (BRANDÃO, 2009, p. 71). As noções de *forma substantialis* e *entelékheia*, nas quais podemos identificar a importância da leitura de Aristóteles, bem como da filosofia escolástica, aparecem já em *O mundo*, a exemplo do § 27, em que o filósofo critica a tentativa da ciência de reduzir os graus mais elevados de objetividade da Vontade aos mais baixos. Ali o vemos afirmar que “a forma *substantialis* de Aristóteles designa exatamente Aquilo que nomeio o grau de objetivação da Vontade em uma coisa”.⁷⁸ Já no § 41 o vemos fazer a mesma consideração, agora tomando

⁷⁷ Em alemão, tanto *Materie* quanto *Stoff* significam “matéria”. O jogo conceitual que Schopenhauer faz com esses termos tem a ver com sua intenção de trabalhar as diferenças entre a matéria enquanto representação intuitiva e enquanto conceito fruto de uma abstração racional.

⁷⁸ *O mundo*, p. 206, SW I, p. 213.

como referência os escolásticos: “os escolásticos compreendiam sob forma *substantialis*, em verdade, aquilo que nomeio grau de objetivação da Vontade em uma coisa”.⁷⁹

Assim, fica expresso como elementos da filosofia aristotélica, intermediados pela escolástica, contribuem para a concepção que Schopenhauer forma a respeito da matéria. Tal concepção se situa entre as metafísicas do belo e da natureza e termina por instituir a matéria como “substrato comum de todos os fenômenos particulares das Ideias”⁸⁰, dando a ela uma posição especial, já que não deve ser entendida nem como Ideia, nem como fenômeno. Sendo o elo entre a Ideia e o fenômeno, “a matéria por si mesma não pode expor Ideia alguma: o que se comprova *a posteriori* pelo fato de não ser possível representação intuitiva alguma da matéria enquanto tal, mas apenas um conceito abstrato dela”.⁸¹ Brandão (2009, p. 74) esclarece que “a referência à forma *substantialis* escolástica traz a reboque a noção de matéria-prima, que, nessa primeira delimitação do sentido que Schopenhauer atribui ao termo *Materie*, pode ser usada como aproximação, ou seja, a *Materie* é uma matéria sem forma e sem qualidade”

Se, por um lado, a matéria é substrato sem forma e sem qualidade, por outro, ela é dado intuitivo. Esses dois registros, que aparecem como os conceitos de *Materie* e *Stoff*, representam a tentativa, segundo Brandão, de resolver o problema de compatibilizar o primeiro formato da teoria da representação, em que a matéria é causalidade (puro fazer-efeito), e o segundo formato, em que ela se apresenta como elo entre Ideia e fenômeno, o que acaba criando um problema, pois, “se a matéria é causalidade, na formulação do § 4 do primeiro livro, e portanto união de espaço e tempo, como a matéria pode ser ‘elo de ligação’ entre ideia e *principium individuationis*, que é justamente espaço e tempo, segundo Schopenhauer?” (BRANDÃO, 2009, p. 86).

O que está em jogo nesse último ponto é explicar como a Ideia pode dividir-se na matéria, ou seja, como se dá a passagem da espécie para o indivíduo. Fechando o quadro das influências, com base na interpretação que Schopenhauer faz da *sectio III* das *Disputationes Metaphysicae* de Suarez, Brandão propõe que se considere o conceito schopenhaueriano de *Stoff* como matéria *signata*, isto é, uma matéria segunda, mensurável, e que, junto à influência aristotélica e escolástica, levemos em conta também a forte influência do criticismo kantiano, que aparece como contraponto à primeira.⁸² Ressaltamos que, em que pese o papel que as

⁷⁹ Ibidem, p. 285, SW I, p. 299.

⁸⁰ Ibidem, p. 287, SW I, p. 302

⁸¹ Ibidem, p. 287, SW I, p. 302.

⁸² “E assim como sugerimos pensar analogicamente a *Materie* como *materia prima*, propomos uma caracterização provisória de *Stoff* como *materia signata* [...] Também a partir de referências à *Crítica da Razão Pura* e, principalmente, aos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* orientam-se as mudanças sofridas pela teoria

orientações aristotélica, escolástica e kantiana exercem sobre Schopenhauer, sua concepção de matéria não se encerra em conformidade absoluta com nenhuma, e mesmo o paralelo *Materie* – matéria prima/ *Stoff* – matéria *signata*, mostra-se limitado. Assim, “não se espere encontrar na noção de matéria de Schopenhauer uma *hylé* aristotélica ou uma matéria-prima de Tomás de Aquino ou Suarez; mas também não surgirá diante de nós a matéria, por exemplo, da Foronomia ou da Dinâmica dos *Principios Metafísicos* de Kant” (BRANDÃO, 2009, p. 88).

Há de se considerar ainda o debate com Schelling, de quem Schopenhauer também recebeu influência, mais do que o vemos admitir.⁸³ No entanto, como abordamos anteriormente os pontos de aproximação e de distanciamento entre os dois pensadores, aqui cabe apenas destacar que a comparação entre as filosofias de Schelling e Schopenhauer, no que diz respeito à fronteira comum entre metafísica e ciências naturais, é determinante para compreendermos o modo como o último demarca seu “ideal-materialismo”. Nesse sentido, é significativo um trecho da introdução de *Sobre a vontade*:

Por isso, a minha metafísica mantém-se como a única que possui efetivamente uma fronteira comum com as ciências físicas, um ponto no qual estas, por meios próprios, vão ao seu encontro, de modo que elas realmente se encadeiam com ela e com ela concordam: e isso não é realizado torcendo e moldando as ciências empíricas de acordo com a metafísica, nem fazendo com que esta já tivesse sido secretamente abstraída a partir daquelas para então, à maneira schellingiana, encontrar a priori aquilo que ela aprendera a posteriori, mas ambas encontram-se no mesmo ponto por conta própria e sem combinação prévia. Daí segue que meu sistema não flutua no ar como todos os anteriores, acima de toda realidade e experiência; pelo contrário, ele descende até esse chão firme da efetividade, onde as ciências físicas retomam o aprendizado.⁸⁴

A crítica que aí Schopenhauer dirige à filosofia da identidade de Schelling indica, ao mesmo tempo, uma consideração da importância das ciências empíricas para a metafísica e a necessidade de preservar o ideal face ao real, ou seja, de delimitar no plano teórico o que é

da representação de Schopenhauer. Assim, se existe aquele horizonte aristotélico/escolástico a ser considerado, ele apenas surge como contraponto à orientação kantiana de Schopenhauer.” (BRANDÃO, 2004, p. 87).

⁸³ Barboza (2003, p. 103) levanta essa questão ao afirmar que “ele [Schopenhauer] inegavelmente trilha um caminho seguido pelo seu pretenso adversário”, chegando a perguntar se “não teria Schopenhauer se servido da filosofia-da-natureza, no sentido de postular um *prius* inconsciente e volitivo do mundo independente do eu que reflete, das formas cognitivas da consciência, embora com dificuldade o admitisse, preferindo agradecer a inspiração de sua metafísica antes a Platão e Kant?” Também Janaway (1999) aborda essa influência (Cf. o final do capítulo 7 de *Self and world in Schopenhauer's philosophy*), e Zimmer (2018), falando a respeito da reação romântica ao racionalismo iluminista, sublinha que Schopenhauer tem mais a ver com Schelling do que gostaria de admitir. (“*Mit Schelling, dem exemplarischen Philosophen der Romantik, den er ansonsten zur Trias seiner philosophischen Erzfeinde rechnet, verband ihn mehr als er zugeben mochte.*”) (Cf. ZIMMER, 2018, p. 52).

⁸⁴ *Sobre a vontade*, pp. 43-44, SW III, pp. 320-321.

domínio da representação (ciências empíricas) e o que é da Vontade (metafísica). Na delimitação desses dois domínios, aparece então a matéria como fronteira comum, já que ela apresenta características tanto da coisa em si como do fenômeno. À medida que Schopenhauer busca incorporar ou aliar à sua teoria teses das ciências físicas contemporâneas, torna-se algo obsoleto compreender sua concepção de matéria somente a partir das influências aristotélica, escolástica e kantiana. Destarte é preciso “diferenciar a perspectiva em que a matéria é encarada pela ciência (enquanto matéria individualizada, *Stoff*) e a perspectiva filosófica (enquanto *Materie*, matéria em geral).” (BRANDÃO, 2009, p. 91). Assim, para Schopenhauer, a matéria requer um duplo registro, que só pode ser dado a partir da intersecção entre as abordagens científica e metafísica, sendo que, no entrelaçamento dessas duas abordagens, o materialismo “de inimigo passa a aliado.” (BRANDÃO, 2009, p. 92).

Essa aliança, no entanto, intensificará as dificuldades de delimitar os contornos do idealismo do filósofo, pois tornará salientes algumas contradições que, de início, se encontravam em estado de latência. Assim, a caracterização da matéria em seu duplo ponto de vista torna-se problemática, sobretudo no registro da *Materie*, que traz a dificuldade de uma definição mais precisa: ora é causalidade, ora substância, ora visibilidade da Vontade sem estar no espaço e no tempo.⁸⁵ Além disso, a fusão entre materialismo e transcendentalismo leva a uma certa antinomia da faculdade do conhecimento, expressa na asserção conhecida como “paradoxo de Zeller”: a representação é um produto do cérebro, e o cérebro é um produto da representação. Nessa antinomia reside um problema a ser examinado, o qual diz respeito à relação entre intelecto (material) e vontade, e, para o esclarecimento dessa questão faz-se necessário estabelecer o contorno final do jogo entre *Materie* e *Stoff*, já que, como aponta Brandão, é por via dele que o filósofo se esforça em dirimir o paradoxo:

O “paradoxo de Zeller”, então, torna-se menos “paradoxal” se entendemos que, de início (ou seja, a priori) já possuímos uma noção de matéria (*Materie*); após a experiência, ou seja, a posteriori, reconhecemos que nosso cérebro (e, conseqüentemente, a atividade fisiológica que antecede temporalmente – mas não logicamente – a noção a priori de matéria) é matéria (*Stoff*), dada empiricamente. (BRANDÃO, 2009, p. 242).

No quadro de sua teoria da representação, o jogo entre *Materie* e *Stoff* acompanha a mudança de estatuto da relação entre sujeito e objeto em função do novo papel que a matéria

⁸⁵ Brandão (2009, p. 242) também destaca que “Não se pode perder de vista a inconsistência do conjunto de todos estes atributos para uma mesma noção de matéria: ou bem ela é substância, enquanto tal inerte e sem forma, ou bem ela é causalidade.”

passa a ocupar, o que pode ser notado, sobretudo, nos *Complementos*. Na primeira edição de *O mundo*, temos como os dois polos da representação o “objeto: cuja forma é o tempo e o espaço” e o sujeito, que “não está no tempo e no espaço”⁸⁶, enquanto, nos *Complementos*, os dois polos são apresentados como “o sujeito cognoscente sem as formas do seu conhecer e então a matéria (*Materie*) bruta sem forma e qualidade”⁸⁷. Ocorre, no entanto, que o duplo sentido da matéria “remodela e situa em um novo lugar o sentido da noção de objeto” (BRANDÃO, 2009, p. 94), fazendo a ligação entre ideia e fenômeno. É que a *Materie* passa a ocupar o lugar antes dado ao objeto em geral (o ser forma da representação), e, assim, “a representação da ideia pode coexistir com a relação acima apresentada entre sujeito e matéria (*Materie*), e esta relação coexiste ao mesmo tempo com a representação da *Stoff*, que se torna o objeto determinado, intuído no espaço e no tempo”. (BRANDÃO, 2009, p. 94).

Portanto, a partir dos *Complementos*, a matéria é o que delimitará o domínio da representação. Essa matéria, porém, ao se relacionar diretamente com a causalidade e, por conseguinte, com espaço e tempo, carrega propriedades ao mesmo tempo divergentes e imbricadas umas nas outras: por um lado é causalidade e mudança; por outro é o que há de permanente na mudança.

Através da forma do espaço, Schopenhauer liga a matéria à permanência, o que traz como consequência a identificação entre matéria e substância. Por outro lado, há também na matéria a qualidade de agir sobre outra matéria (enquanto objeto determinado), portanto mudança, causalidade, acidente. A esse respeito afirma Brandão (2009, p. 100):

Não é difícil perceber a enorme ambigüidade que acompanha a definição de matéria da primeira edição de *O mundo*: como uma matéria que é causalidade (portanto, essencialmente *mudança*) pode, ao mesmo tempo, permanecer na mudança? A matéria é a portadora da mudança – nessa medida, ela é o que permanece na mudança – é substância; mas, por outro lado, ela é *intuída* como mudança: ou seja, ela é perceptibilidade das relações entre espaço e tempo, ou seja, ela é causalidade, portanto justamente algo que não permanece, *acidente*.

Se, de um lado, temos os estados da matéria, que podem ser identificados no espaço e no tempo como acidentes (*Stoff*), de outro, algo soa estranho na caracterização da *Materie* como substância quando temos a afirmação de que ela “é sem forma e qualidades – está fora do espaço e do tempo” (BRANDÃO, 2009, p. 102). A *Materie*, nesse sentido, carrega uma dupla caracterização: ora tende a ser uma “causalidade em geral”, ora tende a ser simplesmente

⁸⁶ *O mundo*, p. 46, SW I, p. 34.

⁸⁷ Cf. capítulo 1 dos *Complementos*, SW II, pp. 11-30.

substância. E, como analisamos mais adiante, “passa a ser *visibilidade da Vontade*, chegando, em várias passagens, a ser apresentada como a própria Vontade” (BRANDÃO, 2009, p. 201).

A definição de *Materie* como substância representa uma aproximação de Schopenhauer com a escolástica e Aristóteles e, de certa forma, uma oposição a Kant, já que, para este, a permanência da substância constitui um princípio transcendental, ao passo que, para Schopenhauer, constitui um princípio metafísico, pois concerne a uma especulação sobre a Vontade. O choque entre uma concepção pré-crítica de substância com outra que tenta manter o aparato transcendental torna ainda mais problemático o paralelo entre as noções de *Stoff* e *Materie* com as de acidente e substância, respectivamente. Isso porque Schopenhauer deriva a permanência da matéria de sua espacialidade, então, uma vez que não se pode em absoluto separar espaço e tempo, essa última forma também é implicada na noção de substância. Desse modo, se “são espaço e tempo que possibilitam a representação da permanência, qual o custo – e o sentido – de se pensar a substância como a matéria sem forma e qualidade, ou seja, justamente fora de ambos?” (BRANDÃO, 2009, p. 121). A nosso ver, nisso se expressa o esforço inconfessado de Schopenhauer para não abandonar a herança kantiana e não reconhecer uma identidade (metafísica e independente do sujeito) entre Vontade e matéria.

Ainda que para responder à questão recorramos à ideia de que a distinção entre *Materie* e *Stoff* represente “a existência de duas operações intelectuais em jogo: uma realizada *ao entendimento* (de onde surge a representação *Stoff*) e outra pela *razão* (através da qual surge, como *conceito*, a representação *Materie*)” (BRANDÃO, 2009, p. 121), a noção de matéria enquanto substância permanece ambígua, posto que seja, ao mesmo tempo, produto de uma abstração da razão (*a posteriori*) e substrato permanente (*a priori*).

Tal ambiguidade, para Brandão (2009), é exigida pelo lugar mesmo que a matéria tem que ocupar na metafísica do filósofo:

Assim, o sentido mais próximo para entender esta *Materie* seria o de uma *atividade permanente in abstracto*: de onde podemos trafegar em direção ao mundo tanto como representação (e a matéria aqui é *Stoff*, atualizada pela forma) quanto como Vontade (e, aqui, a matéria é *Materie*, entendida como o que permanece na mudança). (BRANDÃO, 2009, p. 124).

Chegamos então a outro ponto que revela a importância da influência da metafísica aristotélica para a elaboração da metafísica de Schopenhauer: a matéria como atividade. Tomemos, por exemplo, a passagem do parágrafo 21 de *Da raiz quádrupla*, em que o filósofo afirma que “substância é idêntica à matéria, assim pode-se dizer: substância é o agir, concebido

in abstracto; acidente é o modo particular do agir, o agir em concreto”⁸⁸. Temos aqui outra aproximação indireta entre matéria e Vontade, pois esta, como sabemos, é repetidas vezes caracterizada como pura atividade. Os dois tipos de atividade, em concreto e a atividade em geral (pura), fazem com que *Materie* e *Stoff* possam ser entendidas como “uma espécie de relação entre potência e ato” (BRANDÃO, 2009, p. 127). A *Materie* se configuraria, nessa relação, como uma matéria em geral apta a *atualizar-se e tomar uma forma*, efetivando-se como *Stoff*. Essa referência aristotélica coloca Schopenhauer novamente como interlocutor de outros filósofos, e nesse debate é possível notar mais uma vez que o alvo é a filosofia crítica de Kant, mormente a *Crítica do juízo*.

A passagem da potência ao ato toca diretamente a questão da finalidade, que em Schopenhauer está embutida na teoria dos graus de objetivação da Vontade, teoria que se sustenta numa concepção metafísica que confronta a kantiana, por isso “a ideia de finalidade em Schopenhauer desloca-se na mesma medida em que se altera o *estatuto* da coisa em si na sua filosofia” (BRANDÃO, 2009, p. 130). Ao fazer a ponte entre o domínio da representação e o da Vontade, os graus de objetivação, que manifestam a “luta pela posse da matéria”, relegam a ideia de finalidade unicamente a uma exigência da razão, ficando assim no solo propriamente metafísico a Vontade (sem *télos*) como fundamentadora de tudo. “Tudo parece se passar como se a ideia de finalidade, relacionada à representação, carregasse a marca de Kant; e, vinculada ao em si, fosse estabelecida na esteira de Aristóteles” (BRANDÃO, 2009, p. 133).

Entre o estagirita e Kant, situam-se outros pensadores dos quais a noção schopenhaueriana de matéria é tributária. Nos *Complementos*, o filósofo faz referência direta a Giordano Bruno e Plotino, além de Aristóteles:

Precisamente por isso a pura matéria é um objeto do pensamento apenas, não da intuição; o que levou Plotino (*Enneas* II, livro 4, c. 8 e 9) e Giordano Bruno (*Della causa*, dial. 4) à paradoxal asserção de que a matéria não possui extensão, pois esta é inseparável da forma, e, por conseguinte é incorpórea; porém, já Aristóteles havia ensinado que a matéria não é corpo algum, embora corpórea.⁸⁹

A *Materie*, que antes era entendida como substrato permanente, agora aparece como “objeto do pensar apenas”. Como conciliar as caracterizações da matéria enquanto substância e enquanto objeto da razão (que sabemos ter um papel secundário), algo acrescentado pelo pensamento? Parece haver novamente um choque entre os dois pontos de vista sobre a matéria,

⁸⁸ *Da raiz quádrupla*, p. 119-120, SW III, p. 105.

⁸⁹ *Complementos*, pp. 54-55 SW II, p. 64.

o que tem como consequência uma incongruência entre a teoria da representação e a metafísica. Como observa Brandão (2009, p. 144):

Quando atribuímos à *Materie* o estatuto de *hýpokeímenon*, com isso indicamos que ela se torna um sujeito lógico (no sentido de Schopenhauer): ela é, nessa medida, *conceito*. Exclui-se daqui a ideia de que ela seja um *substrato real*, ou de que possua qualquer traço de materialidade: ela é *hinzugedacht* (acrescentada pelo pensamento) como o substrato dos fenômenos.

Cabe lembrar ainda que, se a matéria (*Materie*) é *visibilidade* da Vontade, a ela se deve atribuir um *status* real, metafísico, o qual, no limite, se posto ao lado da ideia de que ela é apenas “objeto” do pensamento, levará ao paradoxo de existir uma matéria independente do pensamento. Esse problema, contudo, é incontornável, pois, como lembra Schmidt, “Em termos de teoria do conhecimento isto significa – até a seguida identidade – parentesco de Vontade e matéria, que a última não mais figura ‘como exclusivo fenômeno da representação’; ela assume traços realistas.”⁹⁰ É o que podemos entender como uma mudança na maneira de caracterizar matéria: antes, essência aparente (*erscheinenden Wesen*); agora, aparição essencial (*wesentliche Erscheinung*). Surge então uma dificuldade de compatibilizar os atributos da matéria em sua relação com a Vontade, principalmente quando as duas carregam o atributo ontológico de ser atividade. Nesse sentido,

Apenas no plano da metafísica – ou seja, no reconhecimento da Vontade como coisa em si, no corpo considerado como objeto imediato, e na sua remissão aos demais fenômenos, encontramos a única determinação que poderíamos chamar de ontológica no plano da Vontade: ela é *atividade*. Nessa medida, se a *Materie* é *visibilidade* da Vontade, ela será concebida como *atividade in abstracto* (e, assim, ela seria potência); é claro que aqui trata-se de atividades diferentes, em que a segunda *representa* a primeira. Mas a ambigüidade de um Schopenhauer que jamais admite ter recuado de suas posições compromete o resultado desta operação. Pois, se a *Materie* é causalidade e *visibilidade* da Vontade, não atribuiríamos então – esta é a posição de Primer – causalidade à Vontade e, na esteira disso, implodiríamos todo o sistema de Schopenhauer? (BRANDÃO, 2009, p. 146).

A questão levantada põe em jogo a coerência e a justificação de todo o sistema schopenhaueriano, porquanto toca diretamente o ponto central de sua filosofia. A ideia de que o mundo pode ser compreendido, ao mesmo tempo, como algo ideal (representação) e real

⁹⁰ „Erkenntnistheoretisch bedeutet diese – bis zur Identität gehende – Verwandtschaft von Wille und Materie, dass letztere nicht länger ‘als ausschliessliches Vorstellungsphänomen’ figuriert; sie nimmt realistische Züge an“. As traduções dos textos de Schmidt presentes nesse trabalho são de nossa responsabilidade (Cf. SCHMIDT, 1977, p. XXVI).

(Vontade) se tornou, nesse ponto, inegavelmente tributária da noção de matéria (*Materie*), e não há mais como ignorar a necessidade de se explicar como essa mesma matéria pode receber qualificações diametralmente opostas.

2.4 De materialismo a ideal-materialismo: o estatuto da *Materie*

A fim de resolver o impasse, Brandão (2009) esclarece que *Materie*, ao contrário de *Stoff*, que é causalidade in concreto, seria uma causalidade in abstrato, que pode ao mesmo tempo ser entendida como *atividade* in abstrato. Nesse sentido, a duplicidade que aqui surge “nada mais é do que a dupla orientação da noção de *Materie*, que pode tanto dirigir-se à Vontade como sua visibilidade (e, nessa medida, ela é *atividade*) quanto aos seus estados (*Stoffe*, e assim ela é *causalidade*)” (BRANDÃO, 2009, p. 148). A ambiguidade da noção de *Materie* seria necessária para conciliar as formas *substantialis*, que são atos da Vontade, e a composição de forma e matéria como *Stoff*, causalidade concreta, sendo que, na aproximação entre *Materie* e *materia prima*, o conceito ganha o significado de “pura potência” (BRANDÃO, 2008, p. 151), no sentido de que se encontra latente em todos os fenômenos. Para Brandão (2009, p. 151), a “*Materie* de Schopenhauer – que é conceito, abstração, representação para o sujeito, talvez se acomode de maneira mais confortável como uma espécie de atividade em potência.”

Ainda assim, é difícil não levar em conta a posição de Primer, apontada acima, pois, mesmo que se considere a *Materie*, também, como objeto do pensamento, ela não é só objeto do pensamento, pois sua relação com a Vontade lhe confere um estatuto metafísico que escapa ao âmbito das representações comuns. Ela se caracteriza não só como causalidade, mas também como *atividade*, visibilidade da Vontade, pois lembremos que “a lei de causalidade não pode encontrar utilização sobre a própria matéria: isto é, ela não pode nem surgir nem perecer, ela apenas é e permanece.”⁹¹

Obviamente, Schopenhauer não pode admitir uma causalidade para a Vontade, todavia, nesse último aspecto, não a admite também para a matéria (*Materie*). O filósofo teria evitado identificar Vontade e *Materie* simplesmente para não receber o rótulo de materialista e assim manter-se como idealista transcendental? Mas o realismo da Vontade desde sempre não aparece como um buraco no idealismo que sustenta que “o mundo é minha representação”?

Em relação à primeira pergunta, devemos levar em conta que, além de indiretamente receberem amiúde os mesmos atributos (não estarem submetidas à causalidade, estarem fora de espaço e tempo, serem pura atividade ou pura potência etc.), há passagens em que *Materie* e

⁹¹ Cf. *Da raiz quádrupla*, § 21.

Vontade são usadas conjuntamente como “armas” contra o idealismo (e mesmo contra o materialismo). Assim, por exemplo, sobre o conceito de absoluto (que, em certo sentido, também podemos, no quadro do sistema schopenhaueriano, atribuir à Vontade), em sentido cosmológico, o filósofo assevera:

Se os senhores querem absolutamente ter um absoluto, gostaria de pô- lhes um à mão, e que satisfaz todas as exigências de uma tal coisa, e bem melhor do que suas engraçadas figuras de nuvens: trata-se da matéria. Esta é incriada e imperecível, portanto verdadeiramente independente e *quod per se est et per se concipitur*. Tudo provém de seu seio e para ele retorna.⁹²

E contra o materialismo fisicalista de seu tempo o filósofo aponta “a insensatez inacreditável dos primeiros princípios, que desmentem até mesmo a força vital, rebaixando a natureza orgânica a um jogo aleatório de forças químicas”⁹³, ressaltando que, quando se trata das obras da natureza, “a Vontade e a obra não se distinguem por nenhuma representação intermediária: ela são um. E até mesmo o material é um com elas, pois a matéria é a mera visibilidade da vontade.”⁹⁴

Ora, diante disso, se se quiser aplainar a contradição de admitir ao mesmo tempo que o mundo é representação e que há uma matéria que “existe por si”, o máximo que se pode dizer é que nossa faculdade de conhecimento é intrinsecamente antinômica, o que significaria reconhecer a contradição sem desfazê-la, optando por entender idealismo e materialismo como pontos de vista necessariamente complementares, como quer Schopenhauer. Em outras palavras, significa defender a ideia de que “o idealismo transcendental nos permite ver que materialismo científico e idealismo filosófico operam em dois níveis diferentes, e então, na verdade, não há contradição entre eles.” (BARBERA, 2009, p. 10). O domínio do incognoscível é instanciado pela própria faculdade de conhecimento, e um conflito lhe é inerente, já que essa faculdade é expressão de uma vontade. Nessa perspectiva, a ciência e seu materialismo seriam incapazes de ir além da representação, deixando incompreensível uma outra dimensão da realidade, a qual só se alcançaria pela metafísica, que, por sua vez, exige o idealismo transcendental como meio.

Temos ainda a segunda questão, e com ela mais um obstáculo para o idealismo transcendental de Schopenhauer, o qual parte do pressuposto de que nada é acessível ao

⁹² *Apêndice*, p. 603, SW I, p. 650. Schimdt também problematiza essa relação entre matéria e Vontade identificadas sob o conceito de absoluto. (Cf. SCHMIDT, 1977, p. XXV).

⁹³ *Sobre a vontade*, p. 24, SW III, p. 301

⁹⁴ *Ibidem*, p. 108, SW III, p. 378.

conhecimento que não esteja circunscrito na representação, com exceção da vontade (que, ainda assim, é dada na autoconsciência por intermédio do tempo). Na medida em que avança na especulação sobre a Vontade, o filósofo leva adiante algumas teses que vão de encontro ao idealismo. Com efeito, Barbera salienta que, “se o idealismo transcendental fosse verdadeiro, deveríamos ser incapazes de saber qualquer coisa a respeito da natureza da coisa-em-si” (BARBERA, 2009, p. 51), mas tanto o realismo das Ideias (que, ao contrário das representações comuns, não são projeções da faculdade cognitiva do sujeito) quanto a afirmação de que as forças mais básicas e originárias da natureza são o que “comunicam antes de tudo a causalidade às causas, isto é, a capacidade de agir, portanto o que faz com que elas a recebam de suas mãos como um feudo”⁹⁵, mostram-nos Schopenhauer “admitindo que o poder de agir é uma característica da coisa-em-si, não imposta ao mundo pela mente.” (BARBERA, 2009, p. 51).

É certo que tanto as representações intuitivas quanto as Ideias e o próprio conhecimento intuitivo da vontade remetem necessariamente ao sujeito e, enquanto objetos do conhecimento, dependem da mente, porém isso não é o mesmo que garantir que a *existência* das coisas dependa da mente. O argumento de inspiração berkeleyana que sustenta ser inconcebível um mundo sem um sujeito que o perceba, segundo Barbera (2009, p. 11),

comete uma falácia – ele confunde o ato de imaginar um mundo sem consciência com o objeto daquele ato (com o que é imaginado). Pode ser verdadeiro que o ato de imaginar requer um sujeito, mas disso se segue que tenha que haver um sujeito presente no mundo assim imaginado? Obviamente não.

Nesse sentido, a contribuição do idealismo seria a de esclarecer que a ciência empírica trabalha dentro dos limites da representação, já que pressupõe necessariamente as formas *a priori* da intuição e do entendimento, ou seja, não trata da realidade em-si, mas do modo como ela nos aparece. Além disso, traria também a contribuição de indicar (no caso de Schopenhauer) que o real propriamente dito é de ordem metafísica, sendo o corpo a única via através da qual podemos ter acesso à realidade independente da representação comum. Assim, temos uma teoria do conhecimento idealista aliada a uma metafísica da Vontade (de cunho realista), que garante uma realidade independente do sujeito. Quanto a isso, compartilhamos da seguinte concepção:

Você é um realista sobre X se você toma X como sendo independente da mente, e X é independente só no caso em que sua existência não depende de ser pensado. Heil pontua que o anti-realismo sobre alguma coisa sempre

⁹⁵ *Da raiz quádrupla*, p. 73, SW III, p. 60.

pressupõe realismo sobre outra coisa (...) Realismo, então, requer independência em relação à mente, mas isso não exige a existência de uma realidade não-mental. Nós todos podemos ser imagens em um sonho fluindo das narinas de Vishnu, mas então aquele sonho (e o sonhador, Vishnu) têm que ser independentes da mente. (BARBERA, 2009, p. 38).

Assim como Barbera (2009), Simmel (2011, p. 37) adota o mesmo argumento, ao afirmar que, “mesmo que todo o conteúdo do conhecimento seja um sonho, o Ser em que esse sonho se realiza existe realmente, independentemente de quanta realidade há em suas representações.” Desse modo, podemos afirmar que tanto a via da representação quanto a da metafísica têm como ponto em comum o sujeito: no primeiro caso como sujeito do conhecer e, no segundo, como sujeito do querer (indivíduo). Isso, no fundo, é apenas outra forma de enunciar a ligação entre a primeira e a quarta classe de objetos no esquema d’*A raiz quádrupla*. A investigação transcendental leva à metafísica, sendo a consciência de si a porta de entrada desse domínio, pois, se ao entendimento corresponde a primeira classe de representações, “a razão à segunda e a sensibilidade pura à terceira, nós encontramos agora para esta quarta classe o sentido interno, ou de modo geral, a consciência de si.”⁹⁶ Essa identidade entre sujeito da volição e sujeito do conhecimento é tida por Schopenhauer como “o nó do universo e ela é, conseqüentemente, ininteligível”⁹⁷, pois “onde se trata do sujeito, as regras do conhecimento dos objetos não são mais válidas e uma identidade real deste que conhece com aquilo que é conhecido, como querente, isto é, do sujeito com o objeto, é *diretamente dada*”⁹⁸.

Ora, temos então duas noções que fazem fronteira entre os domínios da representação e da Vontade: matéria e sujeito. A primeira, como vimos, articula idealismo e metafísica através do jogo entre *Materie* e *Stoff*, constituindo uma espécie de ideal-materialismo que tanto se confirma na ciência como a complementa (cabe ressaltar que, para Schopenhauer, o conhecimento é uma modificação da matéria). A segunda constitui o ponto de partida da investigação transcendental, que, por sua vez, leva à descoberta da vontade como coisa em si, comprovando que “só o outro lado do nosso próprio ser pode nos dar esclarecimento sobre o outro lado do ser em si das coisas.”⁹⁹

Como bem observa Brandão (2009, p. 153), Schopenhauer “embaralha a correlação entre sujeito e objeto através da correlação entre sujeito e matéria”. De fato, o filósofo postula intelecto e matéria como correlatos e usa o termo *Intellekt*, e não *Verstand*, indicando que não

⁹⁶ *Da raiz quádrupla*, p. 195, SW III, pp. 171-172.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 195, SW III, pp. 171.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 195, SW III, pp. 171.

⁹⁹ *Apêndice*, p. 626, SW I, p. 674.

se trata mais de uma mera oposição entre sujeito e objeto. Nessa correlação, ambos “são completamente incognoscíveis: o sujeito, porque é quem conhece; a matéria [*Materie*] porque ela, sem forma e qualidade, não pode ser intuída.”¹⁰⁰

A incognoscibilidade, como sabemos, é uma característica também da Vontade, o que levanta, ainda que timidamente, a possibilidade de uma aproximação entre sujeito, matéria e Vontade numa perspectiva metafísica, isto é, no sentido de que a eles não dizem respeito espaço, tempo e causalidade, o que parece se confirmar se levarmos em conta que “na quarta classe é possível pensar a relação entre corpo e Vontade nos moldes da distinção entre *Materie* e *Stoff*”. (BRANDÃO, 2008, p. 157). Assim, a Vontade (*Materie*) se objetivaria no corpo (*Stoff*), pois: “Nesse sentido, se os polos da representação são sujeito e matéria, poderíamos pensar que, no interior do *principium individuationis*, ela se torna uma relação entre indivíduo e matéria (*Stoff*).” (BRANDÃO, 2009, p. 158).

Notamos então que a passagem da representação à Vontade exige agora a relação entre sujeito e matéria, tanto que, no diálogo ao final do capítulo 1 dos *Complementos*, existe a passagem em que ambos afirmam: “Nós somos, pois ligados inseparavelmente como partes necessárias de *um todo, que envolve a ambos e que subsiste através de nós.*”¹⁰¹ A matéria (*Materie*), cabe ressaltar, não é *causa* da representação, mas um substrato pressuposto que, por um lado, é fruto da abstração, já que não pode ser intuída, e, por outro, possui um estatuto metafísico, na medida em que é visibilidade da Vontade e existe por si. Claro está que, desse modo, “Schopenhauer introduz um foco de tensão na sua teoria da representação que só se justifica – sem deixar de ser um ponto contraditório – a partir do papel da noção de matéria na relação entre representação e Vontade.” (BRANDÃO, 2009, p. 167).

Se considerarmos as consequências desse problema para o argumento analógico, notaremos que:

Não é mais apenas porque os fenômenos estão no espaço e no tempo, como o corpo humano, que se reconhece a Vontade como essência da representação, mas porque também a matéria passa a ter o mesmo estatuto que o corpo, que, enquanto objeto imediato, é visibilidade *subjativa* da Vontade. (BRANDÃO, 2009, p. 162).

Em que pese a forte contradição na qual Schopenhauer se enreda ao caracterizar a *Materie* ao mesmo tempo como abstração e condição a priori da intuição (BRANDÃO, 2009, p. 168), “percebe-se que, no fundo, ele se aproxima, através de sua noção de *Materie*, de

¹⁰⁰ Cf. *Complementos*, cap. 1.

¹⁰¹ Cf. *Complementos*, cap. 1. (grifo nosso)

elementos do idealismo transcendental de Kant (por exemplo, colocar um *conceito* como condição da experiência)” (BRANDÃO, 2009, p. 169). Haveria a tentativa de articular o idealismo kantiano com uma ontologia pré-crítica sobre a noção de matéria, sendo que, como consequência desse projeto, ao que parece, teríamos a acomodação dos dois sentidos de *Materie* num cruzamento de tradições de pensamento. Assim,

Materie poderia ser considerada como uma categoria na sua constituição, mas objeto transcendental no seu papel. *A posteriori*, no entanto, *Materie* é uma abstração e, portanto, separação pelo intelecto entre matéria e forma: e, nessa medida, seria pertinente classificá-la numa linha de pensamento que parte de Aristóteles e passa por Tomás de Aquino. (BRANDÃO, 2009, p. 170).

Com base nessa perspectiva, Brandão explora a aproximação crítica de Schopenhauer com a filosofia kantiana, sobretudo, a partir d’*Os princípios metafísicos da ciência da natureza*, o que se justifica, por exemplo, pela asserção de Schopenhauer de que “o que a geometria é para a pura intuição do espaço, a aritmética para a pura intuição do tempo; é a foronomia de Kant para a pura intuição de ambos em *união*: pois a matéria é primariamente o *móvel* no espaço.”¹⁰²

Entre as perspectivas com as quais Kant trabalha na explicação da matéria, nos *Complementos*, assumirão mais importância a mecânica e a dinâmica¹⁰³, no entanto, na *tábua dos predicabilia*, Schopenhauer apresenta muitas divergências em relação ao seu mestre no que se refere à conceituação da matéria. De fato, uma vez que todas as categorias da Analítica transcendental foram descartadas, “aos olhos de Schopenhauer, a diferença entre as explicações dinâmica e mecânica da matéria dilui-se no seu sentido comum: *ambas são representação*.”

¹⁰² Cf. *Complementos*, p. 55, SW II, p. 65. Nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, constam quatro definições para matéria: 1) Na foronomia: “A *matéria* é o que é *móvel* no espaço. O espaço, que é também *móvel*, chama-se o espaço material” (p. 25); 2) Na dinâmica: “A *matéria* é o *móvel* enquanto *enche um espaço*” (p. 43); 3) Na mecânica: “A *matéria* é o elemento *móvel* enquanto tem, como tal, força motriz” (p. 87); 4) Na fenomenologia: “A *matéria* é o *móvel* na medida em que, enquanto tal, pode ser objeto da experiência” (p. 105). Artur Mourão, na Introdução da obra, explica que “o programa de Kant leva-o a estruturar este conceito [de matéria] de acordo com os quatro grupos de categorias, enquanto exemplificadas pelo movimento.” (Cf. KANT, 1990, p. 11). Ora, uma vez que Schopenhauer reformula as faculdades da sensibilidade e do entendimento, conservando junto a elas somente a categoria da causalidade, lhe interessará a foronomia apenas enquanto união de tempo e espaço, visto que, sem essa união, não se possa conceber a matéria. Já a dinâmica (âmbito da categoria de qualidade) e a mecânica (âmbito da categoria de relação) ganham mais importância para seu sistema, visto que dizem respeito, por exemplo, às noções de “realidade” (qualidade), “causa e efeito”, “substância e acidente” (relação), caras tanto a sua teoria da representação quanto à sua metafísica.

¹⁰³ Em Kant, a mecânica trabalha com o nexa entre o pleno absoluto e o vazio absoluto; já a dinâmica refere-se à diferença entre as forças de atração e repulsão. Em Schopenhauer, como explicamos na nota anterior, essas duas abordagens da matéria são adaptadas a sua doutrina apenas enquanto servem a sua teoria da representação e a sua metafísica.

(BRANDÃO, 2009, p. 179). Esse autor considera que, no quadro geral da tábua do capítulo 4 dos *Complementos*, é possível identificarmos pelo menos quatro tipos de parágrafos:

existem parágrafos que retomam aspectos já apresentados antes sobre a matéria; alguns apresentam características da matéria relacionadas com os *Princípios* de Kant; outros que revisam posições dadas anteriormente e alguns que apontam para uma *nova perspectiva* da noção de matéria. (BRANDÃO, 2009, p. 179).

Esses últimos são o alvo de maior interesse, pois tratam da matéria em seu duplo significado, de *Materie* e *Stoff*, bem como a abordam como substância e acidente. E eles são tanto mais importantes na medida em que é a partir deles que somos levados novamente a destacar o problema da caracterização da *Materie* com atributos metafísicos.

Ao tentar preencher as lacunas de sua noção de matéria, o que Schopenhauer faz em alguns parágrafos na *tábua* é contradizer a tese de que a matéria concilia tempo e espaço, pois ali “a noção de matéria adquire (e este é um dos sentidos da noção de *Materie*) *independência* – está fora – do tempo e do espaço: ela é *sem forma*” (BRANDÃO, 2009, p. 181). Há, dessa forma, uma miscelânea de afirmações que ora aproximam a matéria de uma estrutura transcendental, pondo-a como condição da intuição, ora a situam numa dimensão metafísica, como visibilidade da Vontade.

Assim, ao mesmo tempo que temos a afirmação de que a causalidade “liga tempo e espaço e constitui a essência inteira da matéria”¹⁰⁴, lemos que: “Há apenas *uma* matéria, e todos os diferentes estofos são estados diferentes dela: como tal ela se chama *substância*”, além de que “matérias diferentes (estofos) não existem pela substância, mas pelos acidentes.”¹⁰⁵ Ora, a causalidade é forma do entendimento, sendo assim, a matéria estaria intrinsecamente ligada ao sujeito transcendental, como condição *a priori*, todavia, se, por outro lado, só existe uma matéria, que “não tem origem nem fim, mas todo nascer e perecer estão *nela*”¹⁰⁶, o próprio indivíduo está nela como acidente, e nesse sentido ela não pode ser apenas uma forma do entendimento.

Claro que podemos interpretar a ambiguidade do conceito de *Materie* como a articulação necessária, para o sistema de Schopenhauer, entre idealismo transcendental e metafísica, que passa a incluir a matéria de modo imprescindível, contudo permanece soando estranho que, a despeito do cunho realista de sua tese metafísica fundamental, o filósofo

¹⁰⁴ *Complementos*, p. 59, SW II, p. 69.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 57, SW II, p. 66.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 57, SW II, p. 67.

mantenha a defesa da posição idealista sobre a realista. O mundo como representação, que é uma “projeção” do cérebro, possui como seu verdadeiro ser a Vontade, a qual tem como visibilidade a matéria. O real, assim, seria a matéria, sem que isso implicasse na falsidade da perspectiva idealista, mostrando, não obstante, sua limitação.

No limite, ao que parece, tanto o idealismo transcendental quanto o materialismo científico (segundo as confirmações expostas em *Sobre a vontade*) levam à descoberta da Vontade como essência da natureza. Há, portanto, uma espécie de ontologia cuja base comum é a noção de matéria, embora o materialismo “raso”, para Schopenhauer, seja uma “filosofia que se esqueceu de seus pressupostos”. Nesse sentido, ressalta Brandão (2009, p. 186):

Vislumbre-se aqui a intersecção que está em jogo nesta espécie de “ideal-realismo” de Schopenhauer: é a articulação do *a priori* – da representação – com o *a posteriori* – a Vontade. Este julgamento do alemão sobre sua tábua¹⁰⁷ repõe, em outras palavras, toda a ambiguidade da noção de *Materie* (que, embora *a priori*, só surge como *abstração*, só adquire seu significado pleno *a posteriori*) e toda a sua importância (como visibilidade da Vontade) na metafísica e na metafísica da natureza; e que persegue, nessa medida, uma *ontologia*. E é esta mesma que reclama o conceito de *Materie* como substância.

Na busca dessa ontologia, mais uma vez Schopenhauer afasta-se de Kant, pois “o que está em jogo, para Schopenhauer, é resgatar a ideia de uma matéria que contenha *em si* o seu princípio de atividade” (BRANDÃO, 2009, p. 191). À medida que estabelece a matéria como imperecível, alheia a origem e fim, fora do espaço e do tempo, o filósofo relaciona matéria e Vontade de tal forma que não há como pensar uma ontologia sem incluí-la. Sobre a defesa da concepção dinâmica, aliada ao registro da matéria como substância, Brandão (2009) sublinha o seguinte: “trata-se de abrir a distância necessária para que a Vontade possa ser entendida como *atividade original* da matéria, excluindo, desse modo, a necessidade de uma causa externa para a mudança”.¹⁰⁸

¹⁰⁷ “Pode-se à vontade considerar esta tabela tanto como uma compilação das leis fundamentais e eternas do mundo, logo, como a base de uma ontologia; ou como um capítulo da fisiologia do cérebro; isto conforme adote-se o ponto de vista realista ou idealista; embora em última instância a razão esteja do lado do segundo.” *Complementos*, p. 56, SW II, p. 65. Sobre esse ponto concordamos com Schmidt (1977), quando afirma que, em última instância, a tentativa de Schopenhauer em evitar uma fusão direta entre materialismo e metafísica só pode malograr. „*Auszugehen ist vom durchgängigen Bestreben Schopenhauers, den Materialismus aus dem emphatischen Begriff von Metaphysik auszuschliessen. Unsere These hingegen lautet, dass ihm dies insofern nicht gelingen kann, als die Inhalte seiner eigenen Metaphysik ebenso durchgängigen auf den Materialismus zurückverweisen*“. (SCHMIDT, 1977, p. XXXV).

¹⁰⁸ A mesma crítica se encontra em Janaway (1999, p. 166): “*He does avoid the incoherence noted earlier in Kant’s position. However, by losing the thing in itself in its role as cause of representations, Schopenhauer has great difficulty accounting for our perception of objects. His views about the construction of the empirical*

Schopenhauer sustenta, contra Kant, que a origem do movimento reside na Vontade e, por consequência, na matéria, o que implica que a afecção empírica inerente à representação tem origem na coisa em si. Schopenhauer, porém, não pode admitir aqui uma relação causal, o que seria recair no erro de Kant. Nesse quesito, Vaihinger (1976 apud BRANDÃO, 2009) identifica um ponto problemático na filosofia de Schopenhauer, pois, tendo ele reprovado o efeito causal da coisa em si, ao mesmo tempo “não admitiu nenhum choque [*Antoß*] para a afecção empírica do sujeito através de objetos empíricos, substituindo a contradição kantiana por uma ainda mais forte.” (BRANDÃO, 2009, p. 199). A fim de amenizar essa contradição, é preciso considerar a matéria como visibilidade da Vontade, só que essa rubrica “leva Schopenhauer a considerar a noção de matéria como uma espécie de substrato metafísico, independente do espaço e do tempo.” (BRANDÃO, 2009, p. 202).

Eis uma característica marcante da metafísica imanente, cuja articulação entre *Materie* e Vontade se cristaliza em *Sobre a vontade*, obra que, a rigor, constitui a defesa de Schopenhauer de sua filosofia a partir da perspectiva objetiva. Nela, ao retomar a questão da passagem da representação à Vontade (e vice-versa), a noção de *Materie*, a qual, do ponto de vista do conhecimento, apresenta tanto um aspecto *a priori* como *a posteriori*, fica agora relacionada com o argumento analógico.

A relação entre fenômeno e Vontade encontra o aparato a partir do qual a analogia entre nosso corpo (que é ele mesmo *Materie*) e os demais fenômenos será *conceitualizada*: as condições da experiência já contêm as noções que explicitam o que o entrelaçamento das experiências interna e externa vem provar. (BRANDÃO, 2009, p. 210).

De certo modo, percebe-se aqui o resultado da tese desenvolvida em *Da raiz quádrupla*, a qual determina a pedra angular da metafísica de Schopenhauer: a identidade entre a primeira classe de objetos (regidos pela necessidade física da lei de causalidade) e a quarta classe (regida pela necessidade moral da lei de motivação), sendo que essa identificação tem como objetivo primordial o corpo, posto que nele se entrelaçam experiência externa e interna. A *Materie* parece articular, então, os dois pontos de vista sobre o corpo, assim como estruturar toda a metafísica da natureza, já que há a necessidade de que a Vontade se manifeste, objetivamente, na matéria.

object on the occasion of our organs being affected are disastrous without the assumption that things in themselves cause the affections of our organs.”

Entretanto, apesar do estatuto metafísico da matéria, Schopenhauer mantém a tese da distinção essencial entre a matéria e a Vontade, conforme podemos ler nos *Parerga*:

A coisa em si mesma que se apresenta em um tal corpo dado empiricamente, portanto em cada fenômeno, eu a provei como Vontade. Tomando-a agora novamente como ponto de partida, assim, como muitas vezes eu disse, a matéria [*Materie*] é para nós a mera visibilidade da Vontade, mas não esta mesma: ela pertence, portanto, à parte formal¹⁰⁹ de nossa representação, mas não à coisa-em-si. Conforme isso, nós precisamos pensá-la como sem forma e sem propriedades, absolutamente inerte e passiva; mas, portanto, apenas podemos pensá-la *in abstracto*; pois a mera matéria sem forma e qualidade nunca é empiricamente dada.¹¹⁰ Do mesmo modo que há apenas *uma* matéria, que se mostrando sob todos os fenômenos é a mesma, assim também a Vontade em todos os fenômenos é por fim uma e a mesma. O que objetivamente é matéria, subjetivamente é Vontade.¹¹¹

Podemos então refazer o argumento analógico em um sentido inverso: assim como a Vontade que reconheço em mim como minha essência está presente no mundo, também a *Materie*, substrato permanente (condição da *Stoff*) de tudo que há no mundo, está presente em mim. E, se eu sou intelecto e vontade, estes são, de certa forma, matéria. Como afirma Brandão, a matéria “enquanto pólo objetivo da Vontade, representação exterior do que se observa interiormente no sujeito, observa e transfere à representação aquilo que é necessário para que se reconheça a Vontade como essência de todas as coisas” (BRANDÃO, 2009, p. 293).

Desde a primeira edição d’*O mundo*, Schopenhauer critica o materialismo, afirmando que sua verdade última, a matéria, é representação do sujeito, todavia essa crítica sofre alterações à medida que o conceito da matéria ganha importância em sua filosofia. Com efeito, apesar da crítica inicial, é possível notar uma aproximação com o materialismo já naquela primeira edição d’*O mundo*, o que só se evidenciaria em *Sobre a Vontade*, obra em que o pensador busca nas ciências a confirmação de seu sistema. Para Brandão, a posição final de Schopenhauer é a de que o materialismo e o idealismo têm ambos pretensões verdadeiras e de igual direito, o que se comprova na declaração do filósofo de que “À afirmação de que o conhecimento é modificação da matéria, contrapõe-se sempre com igual direito a afirmação contrária, de que toda matéria é apenas modificação do conhecer do sujeito.”¹¹² A tese do autor é a de que Schopenhauer é um idealista que adapta para si o materialismo, modificando para

¹⁰⁹ A dificuldade que insistimos em demarcar é a de conciliar a ideia de que a *Materie* pertence à parte formal de nossa representação com a de que ela está fora do espaço e do tempo e não é uma categoria.

¹¹⁰ A *Materie* não pode ser empiricamente dada, pois está fora do espaço e do tempo. A Vontade também não o pode, logo a característica de “não ser empiricamente dada” não anula a realidade de uma coisa.

¹¹¹ *Parerga*, p. 133, § 74, SW V, p. 128.

¹¹² *O mundo*, p. 73, SW I, p. 63.

isso sua teoria da representação em função de uma matéria que possui tanto realidade empírica quanto idealidade transcendental, de modo que, “no terreno da ciência, Schopenhauer é *a priori* idealista e *a posteriori* materialista.” (BRANDÃO, 2009, p. 274).

Nessa perspectiva, o mais consequente seria admitir a tese da complementaridade entre idealismo e materialismo, que aparece de forma mais consistente nos *Complementos*. Com base nessa concepção, o autor salienta que

Deve-se frisar que o vínculo entre o idealismo e o materialismo nos *Complementos* altera-se na medida em que a máxima “não há objeto sem sujeito” (e vice-versa), devidamente remodelada pelo deslocamento da noção de objeto à correlação entre sujeito e matéria, altera a decifração da relação entre as representações intuitivas e a Vontade, na medida em que, agora, a explicitação da descoberta *a posteriori* da Vontade só é possível mediante as formas *a priori* da intuição (particularmente, devido a *Materie*), ao mesmo tempo em que este *a priori* só se esclarece quando se descobre a Vontade (ou seja, *a posteriori*).¹¹³

Concordamos que, de fato, a teoria do conhecimento de Schopenhauer não é materialista, contudo sua metafísica é um tipo de realismo, e um realismo que se confirma na matéria. Claro está que a matéria possui idealidade transcendental e, ao mesmo tempo, realidade empírica, *Stoff*, no entanto a doutrina da matéria enquanto visibilidade da Vontade nos leva à hipótese de que não há matéria sem Vontade e nem Vontade sem matéria, uma vez que é na segunda que a primeira se objetiva necessariamente. Para Brandão, é a presença do elemento *a priori* na “descoberta” da matéria o que impede uma interpretação puramente materialista da teoria do conhecimento de Schopenhauer. O aspecto *a priori* da matéria, *Materie*, em consonância com a *Stoff*, “serve para acomodar um materialismo ‘consequente’ no interior da filosofia de Schopenhauer.” (BRANDÃO, 2009, p. 278).

No fundo, a crítica de Schopenhauer ao materialismo dirige-se ao mecanicismo, que reduz todos os fenômenos a relações mecânicas. Por outro lado, um materialismo mais ligado à fisiologia, como o de Bichat, que não reduz as qualidades orgânicas às físicas, deve ser considerado, assim, o alvo a ser combatido seria o materialismo fisicalista:

O problema maior do materialismo surge na medida em que ele busca explicitar tudo a partir de uma física absoluta (esclarecendo até mesmo os fenômenos fisiológicos a partir de relações mecânicas, desconhecendo a especificidade dos graus de objetivação da Vontade): eis porque é sobretudo na física que Schopenhauer precisa estabelecer a necessidade de uma explicação metafísica. (BRANDÃO, 2009, p. 284).

¹¹³ Ibidem, p. 274.

Até aqui nos foi necessária uma análise crítica das transformações pelas quais passou a noção de matéria no sistema filosófico de Schopenhauer, para o que foram imprescindíveis os estudos de Eduardo Brandão. Nosso alvo, porém, não se encerra nas influências fundamentais para o *ideal-materialismo* de Schopenhauer, nem nas suas contradições e tensões internas, já que o escopo de nossa investigação não é a gênese de seu ideal-materialismo, mas suas consequências. É certo que, como conclui Brandão (2009, p. 329), “Seguindo a lição de Lebrun, talvez fosse então mais correto enxergar na noção de matéria de Schopenhauer uma estrutura aporética, em que cada lado é realçado conforme o inimigo a ser combatido”, mas, considerando que o materialismo “consequente” posiciona-se em pé de igualdade com o idealismo, e, diante da dificuldade de pensarmos a Vontade sem a matéria, faz-se legítimo questionar os limites dessa relação entre matéria e Vontade e como recai na psicologia schopenhaueriana, e ainda como aponta para uma fisiologia do conhecimento.

O idealismo absoluto e o materialismo fisicalista representam os inimigos teóricos contra os quais Schopenhauer se dirige, munido de um arcabouço garantido numa junção de ontologia pré-crítica com idealismo transcendental. O debate que o filósofo trava a partir de então deverá indicar-nos que estrada sua filosofia abre após a necessária aproximação entre filosofia e ciência. A importância disso se potencializa à medida que reconhecemos no sistema de Schopenhauer algo que pode ser lido como uma tentativa de aperfeiçoamento da filosofia de Kant, no sentido de que os resultados da “revolução copernicana” da filosofia crítica têm em Schopenhauer não só um defensor convicto, que reclama o lugar de destaque do transcendentalismo na tradição filosófica moderna, mas também um continuador cuja teoria da afecção empírica mostrou a ligação essencial entre a natureza subjetiva do conhecimento e o funcionamento do organismo. Tal é o que expressa Magee (1997, p. 104), ao afirmar que o pensador alemão “foi a primeira pessoa a engendrar ‘uma prova completa da natureza intelectual da percepção [tornada possível] em consequência da doutrina kantiana’, e foi também a primeira pessoa a casar essa explicação filosófica com sua correspondente explicação física.”¹¹⁴

¹¹⁴ “*was the first person to put forward ‘a thorough proof of the intellectual nature of perception [made possible] in consequence of the Kantian doctrine’, and was also the first person to marry this philosophical account to its corresponding physical account.*” A esse respeito, é fundamental sublinharmos a subsequente afirmação de Magee (1997, p. 104) de que tais começos, estabelecidos por Schopenhauer, “*after generations of disregard, are currently being reendorsed by the biology of the second half of the twentieth century*”, o que reitera o significado da relação entre fisiologia e filosofia transcendental.

3 RECUSA E ACEITAÇÃO DO MATERIALISMO: VITALISMO E CRÍTICA AO MECANICISMO

3.1 Materialismo “raso” e materialismo “legítimo”

Muito do que concede relevância e profundidade ao sistema filosófico de Schopenhauer provém justamente das dificuldades e contradições nele implicadas. A passagem da teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) para a metafísica não se faz sem a criação de um difícil paradoxo, que faz a filosofia transcendental (antes legítima base filosófica do sujeito cognoscente) desembocar na já indicada “antinomia da faculdade de conhecimento”. O fato de sua filosofia exigir um tipo de complementaridade, ainda que questionável, é, a nosso ver, algo bastante significativo para a linha que a filosofia transcendental seguiu rumo a uma concepção contemporânea a respeito da interface entre o conhecimento científico e a especulação filosófica.¹¹⁵

Há de considerarmos, no mínimo, como faz Mattioli (2013, p. 73), que a “associação entre realismo e idealismo, somada à tese do caráter cego da vontade e do caráter ilusório do ‘eu’, faz com que Schopenhauer ocupe uma espécie de ‘não-lugar’ no contexto da filosofia transcendental.” Por certo, essa característica não estaria vinculada à filosofia schopenhaueriana se com ela não houvesse o ensaio de um ultrapassamento do idealismo subjetivo kantiano, no sentido que indicamos no início do capítulo precedente, isto é, de corrigir as falhas em que Kant teria incorrido ao explicar as estruturas da faculdade de conhecimento (sensibilidade, entendimento e razão) e dissolver as dificuldades geradas pela incorreta dedução da coisa em si a partir do mau uso da categoria de causalidade.¹¹⁶

¹¹⁵ O diálogo entre a filosofia e as diferentes ciências se faz tão mais necessário quanto mais reconhecemos que as investigações dos domínios específicos e circunscritos de cada ciência particular nos fornecem sempre um recorte que pode ser remetido a um retrato mais amplo da realidade, ou seja, a especialização técnica do conhecimento é limitada por seus próprios meios, o que torna salutar sua inserção numa compreensão contextual de maior alcance. Nesse sentido, compartilhamos da ideia de Heil (1998, p. 21) de que: “Mesmo que cada ciência tivesse um êxito completo no seu campo de aplicação, ainda continuaríamos a ter de lidar com a questão de saber como se relacionam estes domínios [...]. E é evidente que não é possível responder a essa questão a partir do interior de qualquer uma das ciências em particular”. Podemos mesmo dizer que existe sempre nas diversas ciências uma ontologia subjacente, de modo que, como afirma Mario Bunge (2000, p. 11), “quando afirmamos que não nos importamos com a filosofia, o que provavelmente fazemos é substituir uma filosofia explícita por outra implícita, por isso imatura e descontrolada.” Ademais, a atual discussão sobre o aspecto transcendental do conhecimento leva em conta uma interface entre filosofia transcendental e biologia. (Cf. MALABOU, 2015, p. 56).

¹¹⁶ Esse mau uso refere-se à aplicação da categoria de causalidade àquilo que não é representação, a partir do que o fenômeno teria fundamento em algo externo ao sujeito. Justamente aí reside o problema, pois tal fundamento não pode ser uma representação. Essa crítica faz parte da reconfiguração que Schopenhauer faz dos elementos da estrutura transcendental, reconfiguração que termina por mostrar que a via da representação não pode levar a um conhecimento do que haja além dela. Por isso, Schopenhauer inverte o caminho e busca uma explicação para a realidade do mundo não na percepção “externa”, mas na experiência imediata do próprio corpo, através

É nesse projeto de ultrapassamento da doutrina kantiana que veremos Schopenhauer associar idealismo e materialismo. Alguns intérpretes veem ali um significativo progresso em relação a Kant. Janaway (1999, p. 186), a título de exemplo, no capítulo “Materialism” em *Self and world in Schopenhauer’s philosophy*, considera que o questionamento de Schopenhauer à concepção unilateral de Kant acerca do sujeito e o reconhecimento da necessidade de complementá-la através de uma abordagem objetiva é “a maior realização de sua filosofia.”¹¹⁷ Precisamos levar em conta, porém, que a tentativa de empreender uma síntese entre a filosofia transcendental e a dimensão objetiva da realidade (que aparece como uma filosofia da natureza) já existia em Schelling, como crítica e superação do idealismo eminentemente subjetivo de Fichte.

Como esclarece Jair Barboza (2003, p. 61) a respeito do projeto schellingiano e de sua crítica à Fichte, “A esse lado [subjetivo e ideal] e à revelia do acosmismo da doutrina-da-ciência, porém para proveito do seu futuro leitor Schopenhauer, será acrescida a filosofia-da-natureza como equilíbrio para a filosofia transcendental.” Isso indica que o duplo ponto de vista (*Sichtpunkt*) no qual o sistema schopenhaueriano se ancora remonta a um percurso que o idealismo alemão já vinha seguindo e que talvez possa ser entendido como um trabalho de ampliação dos resultados da filosofia crítica.

Temos então um movimento em direção à natureza objetiva da realidade que se exhibe como contraponto ao sujeito transcendental. Nesse movimento, em especial na transição de Schelling para Schopenhauer, o que se tornará cada vez mais evidente será a hipótese de uma matéria que se caracteriza como substrato último da totalidade dos fenômenos. Assim, é possível observar, num primeiro momento, que, “sob o influxo do *En kai pan* – que na verdade é o pensamento da substância absoluta de Espinosa -, nasce no primeiro Schelling aquilo que se pode considerar uma invenção sua no interior do idealismo: a *Naturphilosophie*.” (BARBOZA, 2003, p. 30). Isso posto, o nome de Espinosa reforça o indício de que o incondicionado que se busca, salvaguardadas as diferenças entre os sistemas, é um ponto de passagem entre Schelling e Schopenhauer, que se revela como um tópico de grande valia para

da qual reconhecemos que a coisa em si, realidade primeira do mundo, é Vontade. Desse modo, em vez de uma saída transcendente, a filosofia de Schopenhauer desdobra-se numa metafísica da imanência, já que “Essa Vontade, certamente, não é um objeto real, tampouco possível, mas aquele Indeterminado e Incondicionado (por um princípio de razão), cuja atividade sobre o corpo do sujeito permitiria, por analogia, reconhecer, se não a realidade externa, ao menos a concretude essencial de todo fenômeno percebido, como indício de que não se está sozinho no mundo.” (Cf. MORAES, 2018, p. 60.) Essa é a solução dada pelo alemão no âmbito da metafísica. Já em termos de teoria do conhecimento propriamente dita, a reconfiguração da doutrina de Kant desemboca numa “fisiologia” filosófica, na qual o entendimento é identificado com o cérebro, o que permite caracterizar a doutrina de Schopenhauer como um amadurecimento da filosofia transcendental.

¹¹⁷ As traduções dos textos de Janaway citadas neste trabalho são nossas.

mensurarmos o alcance e a originalidade da filosofia do segundo. Mesmo com a ressalva de que as noções de “incondicionado” e “absoluto” por vezes são acusadas como contrassensos por Schopenhauer (isso quando hipostasiadas independentemente do princípio de razão), não há como desviar da passagem pela noção de substância em Espinosa.

Nesse sentido, é notável a passagem dos *Fragmentos* em que Schopenhauer afirma o seguinte:

Se Espinosa tivesse investigado a origem daquele conceito de substância, então ele teria por fim de ter descoberto que essa origem é tão somente a matéria (*Materie*) e que, por isso, o verdadeiro conteúdo do conceito não é outra coisa senão as propriedades essenciais e a priori que são atribuídas a ela [...] ela é não originada e, portanto, sem causa, eterna, particular e única, e suas modificações são a extensão e o conhecimento. Sendo este último uma propriedade exclusiva do cérebro, que é material.¹¹⁸

A esse respeito Rodrigues Jr. (2008, p. 105) comenta que “a crítica à metafísica monista da substância de Spinoza acaba por alcançar a quem Schopenhauer concebe como seus descendentes intelectuais na Alemanha do século XIX – Schelling e Hegel”, sendo que a análise do conceito de matéria em Schopenhauer “pode esclarecer não apenas sua relação com os principais filósofos do idealismo alemão como, talvez, iluminar alguns problemas profundamente difíceis em sua teoria da representação, bem como em sua metafísica da natureza” (RODRIGUES JR., 2008, p. 105). Destarte, a crítica a Schelling também pode ser compreendida a partir da aproximação entre o autor d’*O mundo* e o pensamento materialista.

Como já ressaltamos, tal aproximação é repleta de pontos delicados, assim, de forma alguma, podemos ver aí uma vinculação aberta e irrestrita. Tampouco é o caso de se afirmar que o pensador alemão rejeite toda e qualquer forma de materialismo. Se por um lado a noção de matéria serve, às vezes, como suporte contra o idealismo subjetivo de Fichte, ou o absoluto de Hegel, a ausência de uma adoção mais abrangente do materialismo está diretamente ligada a sua tentativa de se manter no solo do idealismo transcendental. Isso se manifesta inclusive na própria doutrina da dupla definição do conceito de matéria, caracterizada de duas maneiras diferentes: *Stoff* e *Materie* (e na ambiguidade específica da segunda, que ora é substrato metafísico, ora objeto do pensamento), como demonstramos no capítulo anterior.

No que concerne aos pontos problemáticos que saltam à vista quando abordamos a relação entre o sistema schopenhaueriano e o materialismo, há alguns tópicos que podem nos servir de baliza para compreendermos tal relação. Um deles se refere à distinção feita pelo

¹¹⁸ *Fragmentos*, p. 104, SW IV, pp. 91-92.

filósofo entre dois tipos de materialismo: um considerado “rude” e “raso”, porque pretende ilegitimamente reduzir tudo às forças mecânicas, enclausurando a natureza nos modelos da física e da química, e outro, que tem legitimidade e se coaduna com a metafísica. A distinção entre o materialismo “tosco” e o legítimo é apresentada no prefácio à segunda edição de *Sobre a vontade na natureza*, em que Schopenhauer tanto apresenta a rejeição àquele primeiro tipo de materialismo como manifesta seu apreço por um outro tipo, a saber, aquele representado por cientistas como Brandis, Cabanis e Bichat. Trata-se de um materialismo mais ligado à fisiologia e que não reduz o mundo a forças mecânicas. Sem o recurso a esse tipo de materialismo, o projeto de *Sobre a vontade* se veria impossibilitado, já que o próprio subtítulo deixa claro que se trata de uma obra que apresenta “uma discussão sobre as confirmações (*Bestätigungen*) que a filosofia do autor encontrou nas ciências empíricas desde seu aparecimento.”¹¹⁹

Outro tópico¹²⁰ se refere à dependência do intelecto em relação à matéria, ou, mais especificamente, a sua dependência em relação ao cérebro enquanto objeto físico. A associação entre esse tópico e a defesa de um materialismo “coerente” carrega as principais dificuldades teóricas para o viés idealista que o sistema filosófico de Schopenhauer obstinadamente busca conservar. A esse respeito, Kossler (2014, p. 95) considera que “Bem mais difícil do que apreender a posição negativa contra o materialismo mecânico, é apreender o conceito positivo do materialismo que Schmidt também acha adequado, numa certa medida, à filosofia de Schopenhauer”. Tal conceito positivo, que não serve apenas como meio para uma “confirmação” de seu pensamento através das ciências empíricas, mas como base metafísica para a totalidade de sua construção teórica, fica mais evidente nos *Complementos*. Nessa obra, como aponta Jair Barboza (2012, p. 230),

Assoma um filósofo cada vez mais materialista, porém como que assustado consigo mesmo, e tomado por um hercúleo trabalho de conciliar seu kantismo, ou seja, a idealidade do mundo dos fenômenos, e esse novo materialismo, isto é, uma matéria que possibilita os fenômenos não como mera forma do princípio de razão [...] mas, sim uma matéria autônoma e independente, substância absoluta, existente por si mesma, sem o concurso daquelas formas a priori do princípio de razão. Noutras palavras, entra em cena na sua filosofia o destaque para uma matéria independente do sujeito.

¹¹⁹ Cf. Prefácio à segunda edição de *Sobre a Vontade na natureza*, SW III, pp. 301-319.

¹²⁰ Poderíamos apresentar também a discussão que Schopenhauer levanta acerca do materialismo moral, bem como a correlação intelecto-matéria que, sobretudo com os *Complementos*, constitui parte fundamental de sua teoria da representação, porém, para nos atermos ao núcleo mais problemático da associação que o filósofo realiza entre realismo e idealismo, destacaremos os dois tópicos já em evidência no desenvolvimento do texto.

Já no primeiro capítulo dos *Complementos*, Schopenhauer declara que o problema da relação entre o ideal e o real, instanciado justamente pela descoberta de que o mundo empírico é representação do sujeito, constitui o traço filosófico distintivo do pensamento moderno. A realidade empírica e, por conseguinte, a matéria recebem agora a tinta da idealidade. A pergunta “A matéria enquanto tal existe apenas em nossa representação ou é independente dela?” torna-se uma questão central, pois “a realidade ou a idealidade desta [da matéria] é sobre o que em última instância se disputa.”¹²¹

Não há como passar despercebida a postura vacilante do pensador alemão no interior desse debate, já que ele se agarra ora a argumentos idealistas, ora a argumentos materialistas. Assim, em algumas passagens, Schopenhauer considera absurda a ideia de que o mundo “também deveria existir, como tal, independentemente de todo cérebro”¹²², enquanto, em outras, rotula o intelecto, por conseguinte o cérebro, como um “produto de origem tardia” (*ein Produkt spätesten Ursprungs*)¹²³ em relação à (temporal?) objetivação da Vontade na natureza¹²⁴. Procura ainda apresentar sua filosofia como aquela em que uma adequada mediação é levada a termo, lançando a acusação de que “o erro fundamental de todos os sistemas é o desconhecimento desta verdade: o intelecto e a matéria são correlatos, isto é, um existe apenas para o outro.”¹²⁵ Essa mediação, porém, é amplamente questionável, mas, antes de discuti-la, retomemos por ora aquela distinção entre o materialismo “tosco” e o legítimo, ou coerente.

No prefácio à segunda edição de *Sobre a vontade* (1854), Schopenhauer manifesta o contentamento de ver sua obra passar a ser alvo de interesse do público. No que tange a esse escrito em específico, o filósofo acredita que sua reedição representa “um indício do interesse na filosofia séria em geral e atesta que a necessidade de avanços efetivos na mesma se torna

¹²¹ *Complementos*, p. 15, SW II, p. 23.

¹²² *Ibidem*, p. 8, SW II, p. 14. „Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, dass sie auch unabhängig von allen Gehirnen als eine solche dasein sollte.“

¹²³ No prosseguimento do trecho, Schopenhauer afirma que o intelecto não pode ser condição nem anteceder o mundo sensível já que recebe dele seu material. (Cf. *Sobre a vontade*, p. 108, SW III, p. 360)

¹²⁴ No decorrer do nosso trabalho, sustentamos que a filosofia da natureza de Schopenhauer (em alguns pontos tributária da filosofia da natureza de Schelling) tem sua consistência maior na tese de que o eu é um resultado pontual do fluxo da natureza, momento intrínseco ao movimento de conversão da matéria sobre si mesma, em que a natureza torna-se capaz de representar-se. Jair Barboza (2003, p. 63) expressa essa ideia nas seguintes palavras: “quando o olho se abre e percebe o mundo exterior, vê o mero resultado da atividade originária do universo pairando diante de si, como efetividade constituída, que, nela mesma, não é algo simplesmente deduzido a partir do eu, por conseguinte algo ilusório em sua autonomia, mas sim ‘existente ao mesmo tempo que ele’, no entanto de modo inconsciente [...] A filosofia-da-natureza mostra que o eu possui um passado, ela narra uma história transcendental do absoluto que devém consciente de si, ou seja, relata como a natureza se constitui para, ao fim, aparecer como algo em aparência independente, mas que na verdade deve ser tomada como uma com o sujeito que a representa.”

¹²⁵ *Complementos*, p. 19, SW II, p. 27.

perceptível atualmente de modo mais urgente do que nunca.”¹²⁶ É digno de atenção que nessa passagem Schopenhauer fale de “avanços” (*Fortschritte*) na filosofia e que se refira diretamente àquele momento em questão¹²⁷, pois o horizonte do ensaio de 1854 significa uma espécie de acerto de contas tanto com seus contendores, a quem o filósofo ataca violentamente, quanto com a ciência de modo geral, o que fica evidente já pelos temas que constituem os capítulos do livro: fisiologia e patologia, anatomia comparada, fisiologia vegetal, astronomia física, entre outros ligados às ciências empíricas.

Por se tratar de uma “discussão das confirmações” que sua metafísica imanente recebera das ciências empíricas, fica claro que o pensador alemão arroga para sua filosofia o caráter daquilo que chamou de “filosofia séria”, ou seja, aquela que, de alguma forma, traria avanços para esse ramo do saber. Mas o que permitiria conceder à metafísica da vontade esse insigne título? O que faz de *Sobre a vontade na natureza* um escrito de “importância especial”¹²⁸ (*besonderer Wichtigkeit*) para seu sistema? A resposta é que, naquele escrito, diz o seu autor:

partindo do puramente empírico, das observações de pesquisadores da natureza que seguem *imparcialmente* os caminhos de suas ciências específicas, chego, aqui, sem mediações, ao cerne mesmo de minha metafísica, estabeleço os pontos de interseção dela com as ciências naturais e forneço, assim, de certo modo, a prova real para meu dogma fundamental.¹²⁹

Ao leitor mais atento soa um pouco estranho que um filósofo que defende a legitimidade (e até mesmo a preeminência) do ponto de partida idealista faça agora alusão a um suposto ponto de partida *puramente empírico* (*rein Empirischen*), trilhado *imparcialmente*

¹²⁶ *Sobre a vontade*, p. 23, SW III, p. 301.

¹²⁷ Schopenhauer, sensível ao poder que a metodologia experimental ganhava àquela altura, é ciente de que o pensamento filosófico teria seu *status* posto em xeque e de que o mesmo teria de afirmar sua legitimidade teórica. Naquele período, já surge um debate sobre questão da especialização científica e dos critérios de legitimidade das teorias. O espírito positivista que então se impõe questiona até mesmo o fundamento das ciências. Nesse sentido, na obra de Lange (2007, p. 141), lemos que “O materialismo se havia apoiado sempre no estudo da natureza; hoje não pode já limitar-se a explicar em sua teoria os fenômenos da natureza segundo sua possibilidade; é preciso que se coloque no terreno das investigações exatas e aceite voluntariamente esta posição.” Aliado ao parâmetro da exatidão, um forte naturalismo passa a figurar como base fundamental e ponto de partida para qualquer conhecimento que se pretenda legítimo. Por isso, contra a metafísica tradicional da natureza, levanta-se a seguinte objeção: “*Não há nada fora da natureza*. Tal é a primeira objeção, contra o desejo da filosofia, que quer que se busque uma base mais extensa ao conhecimento. Vossa metafísica é uma aparência de ciência sem fundamento sólido, e vossa psicologia não é mais que a fisiologia do cérebro e do sistema nervoso (Ibidem, p. 147). Nesse ponto, portanto, o pensamento de Schopenhauer representa uma defesa da filosofia perante o espírito positivista. Uma vez que estamos aqui “dentro da questão que se tem feito tão célebre em nossos dias sobre os *limites do conhecimento*” (Ibidem, p. 147), seu sistema é uma tentativa de demonstrar que tal limite precisa ser considerado tanto pela via objetiva quanto pela via subjetiva, de modo que a especialização científica seja complementada pela amplitude da abstração filosófica.

¹²⁸ Ibidem, p. 23, SW III, p. 301.

¹²⁹ Ibidem, p. 23, SW III, p. 301.

(*unbefangener*). Afinal, onde fica a tese de que todo objeto pressupõe um sujeito e suas formas *a priori*? A despeito dessa questão, tal referência a um conhecimento puramente empírico não deve ser entendida como um elogio a toda e qualquer forma de materialismo, o que fica claro ao notarmos que, se por um lado Schopenhauer alude a um conhecimento empírico das ciências naturais que serve de apoio para sua metafísica, por outro, apresenta um materialismo que é por ele completamente rechaçado em seus pressupostos e em suas consequências. Talvez faça parte dos avanços na filosofia a necessidade de separar o joio do trigo na peneira materialista. Ao menos é isso o que deixam supor as circunstâncias que Schopenhauer aponta como motivadoras da necessidade de avanços na filosofia, quais sejam:

Por um lado, a atividade incomparavelmente assídua de diversos ramos da ciência da natureza, a qual, realizada em grande parte por pessoas que não aprenderam nada além dela está ameaçada de levar a um materialismo estúpido, em que o mais *imediatamente* objetável não é a bestialidade moral dos resultados finais, mas a insensatez inacreditável dos primeiros princípios, que desmentem até mesmo a força vital, rebaixando a natureza orgânica a um jogo aleatório de forças químicas [...] A outra que demanda avanço efetivos na filosofia é a cada vez mais preponderante descrença [que] ameaça repudiar, juntamente com a forma do cristianismo, também seu espírito e sentido (os quais se estendem muito além dele mesmo), substituindo-o pelo materialismo *moral*, que é ainda mais perigoso do que o materialismo químico antes mencionado.¹³⁰

A partir dessa crítica, é possível percebermos que os “vulgares e superficiais materialistas” aos quais o filósofo se refere são os partidários de uma espécie de reducionismo físico-químico que ignora a força vital, noção basilar para sua metafísica. Tanto que, numa nota encontrada na edição de suas obras realizada por Frauenstädt, Schopenhauer afirma que tais materialistas rasos chegam ao cúmulo de supor que “a chave do mistério da essência e da existência deste admirável e misterioso mundo tenha sido encontrada nas deploráveis afinidades químicas!”¹³¹

Tal concepção de matéria, que desconhece o que pode haver como realidade subjacente ao mundo (enquanto representação), não pode ser admitida por Schopenhauer, sob pena de deitar fora toda a seiva que dá unidade e sentido ao seu sistema filosófico. Se essa matéria que se resume a um jogo aleatório de forças químicas constituísse a realidade, sendo então a coisa em si, a ética schopenhaueriana, que se fundamenta justamente na metafísica da Vontade, não teria qualquer sentido.

¹³⁰ Ibidem, pp. 24-25, SW III, pp. 301, 303.

¹³¹ Ibidem, p. 218, SW III, pp. 301-302.

Ora, sabemos que o próprio filósofo considera o tema da sua segunda consideração sobre a Vontade, ou seja, sua metafísica dos costumes, como a parte mais importante de sua filosofia, daí o seu total repúdio ao que de pior haveria como consequência da visão materialista, a saber, o materialismo moral, o qual distorceria por completo a hermenêutica do mundo fundamentada por sua metafísica¹³². Assim, fica claro que Schopenhauer procura se distanciar de um tipo de materialismo (o mecânico) que, segundo Schmidt, “identifica o ser com o ser-corpóreo. Este ser é sempre convertido no sentido da mera mudança de lugar e do que é matematicamente determinável. Tudo o que é qualitativo: fora da forma da matéria, se deixa reduzir quantitativamente”.¹³³

A partir da introdução, ainda do ensaio de 1854, Schopenhauer começa a apresentar o que de verdadeiro se deve enxergar no materialismo, sempre tomando como critério central a sua descoberta metafísica da essência do mundo, o seu “dogma fundamental”, pois este é que possibilita apontar aquilo que de todo modo foge ao escopo das ciências naturais, ou seja, o significado profundo do mundo para além da mera aparência fenomênica. As ciências são ali, portanto, tomadas como meio para demonstrar a verdade de sua filosofia. As conclusões científicas daqueles “empíricos imparciais”, por si sós, não seriam de grande valia se não se somasse a elas a tese filosófica que decifra o enigma da existência, pois, segundo ele: “a totalidade das ciências naturais tem a desvantagem insuperável de apreender a natureza exclusivamente pelo lado *objetivo*, sem se preocupar com o *subjetivo*. É aqui, porém, que se encontra necessariamente *o elemento principal*: ele cabe à filosofia”.¹³⁴

Uma vez a ciência vindo a confirmar, pela via objetiva, aquilo que ele apresentara como essência do mundo pela via subjetiva, seu sistema distinguir-se-ia como o único capaz de oferecer uma resposta concordante com a experiência. Sua metafísica, nos diz ele, “mantém-se como a única que possui efetivamente uma fronteira comum (*gemeinschaftlichen Grenzpunkt*) com as ciências físicas”¹³⁵. Esse ponto de convergência entre a compreensão metafísica e a explicação física, Schopenhauer considera-o como sendo a descoberta da Vontade enquanto coisa em si: “esse substrato de toda aparição (e, com isso, de toda a natureza)”, que, pela via subjetiva, “encontramos dentro de nosso próprio eu como vontade”¹³⁶; que, pela objetiva, se

¹³² Cf. *Parerga II*, p. 146, SW V, p. 143.

¹³³ „*Sein mit körperlichem Sein identifiziert. Dieses Sein ist ewig bewegt im Sinn blosser Ortsveränderung und durchweg mathematisch bestimmbar. Alles Qualitative: äussere Form des Stoffs, lässt sich daher auf Quantitatives reduzieren.*“ (Cf. SCHMIDT, 1977, p. XX).

¹³⁴ *Sobre a vontade*, p. 221, SW III, p. 320.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 43, SW III, p. 320.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 44, SW III, p. 321.

manifesta em todo o mundo natural e que “fornece a todas as coisas, quaisquer que venham a ser, a força graças à qual elas podem existir e atuar”.¹³⁷ Nesse sentido é que o vemos ressaltar:

Que tenham se tornado confirmações justamente desse dogma fundamental de minha doutrina é vantajoso sob duas perspectivas: a saber, em parte porque ele é o pensamento central que condiciona todas as outras partes de minha filosofia; em parte porque é somente a ele que poderiam confluir confirmações de ciências alheias, totalmente independentes da filosofia. Pois os dezessete anos que passei constantemente ocupado com minha doutrina trouxeram numerosas evidências também às suas demais partes – à parte ética, à estética e à dianoiológica; estas porém [...] não podem trazer o caráter de um testemunho extrínseco, e, por terem sido descobertas por mim mesmo, não são tão irrefutáveis, inconfundíveis e impressionantes como aquelas que tocam a própria metafísica.¹³⁸

É esse casamento entre física e metafísica que vemos em *Sobre a vontade*, sobretudo nas rubricas “Fisiologia e patologia”, “Anatomia comparada”, “Fisiologia vegetal” e “Astronomia física”. Na primeira, Schopenhauer polemiza com o médico dinamarquês Joachim Dietrich Brandis, cujas considerações fisiológicas e patológicas serviriam de apoio à sua tese fundamental, se não tivessem sido em grande parte retiradas, sem a devida menção, de sua própria obra.

Afora a polêmica endossada pelos vários trechos dos livros de Brandis que Schopenhauer cita, o principal tema desenvolvido naquele capítulo é o da “separação completa da vontade em relação à cognição”¹³⁹, tema que o pensador arroga ser um traço distintivo de sua filosofia em relação a todas as outras. Em suma, é realizada ali a tentativa de mostrar que a fisiologia tem o privilégio de confirmar, objetivamente, a tese de que a vontade é “o *prius* do organismo”¹⁴⁰, à medida que atua de forma imediata nas funções vegetativas e relega à cognição uma posição subalterna.

“Eu estabeleço”, diz Schopenhauer, “a vontade enquanto coisa em si como absolutamente originária; em segundo lugar, a sua mera visibilidade, sua objetivação, o corpo; e em terceiro lugar a cognição, como mera função de uma parte desse corpo.”¹⁴¹ Essa separação, que adiante discutimos com mais profundidade, está associada a sua tese metafísica fundamental e apresentada como resultado das pesquisas de vários fisiólogos (Haller, Burdach, Meckel, entre outros). Segundo ela, do mais profundo âmago do organismo até os mais

¹³⁷ Ibidem, p. 45, SW III, p. 321.

¹³⁸ Ibidem, p. 46, SW III, pp. 322-323.

¹³⁹ Ibidem, p. 66, SW III, p. 339.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 66, SW III, p. 340.

¹⁴¹ Ibidem, p. 67, SW III, p. 340.

evidentes movimentos corporais, a vontade atravessaria seu funcionamento, estando subjacente a todas as atividades conscientes e inconscientes, porém, que “nessa cadeia causal ascendente, o último elo seja a *vontade*, isso os fisiólogos jamais teriam descoberto pelo caminho de suas pesquisas e hipóteses experimentais”¹⁴², pelo que se faz necessário o ponto de vista subjetivo, isto é, o da filosofia.

No capítulo sobre anatomia comparada, Schopenhauer se dedica a uma questão teleológica: a relação entre o querer de cada animal e sua constituição anatômica e orgânica, ou seja, a finalidade para que se voltam os órgãos que constituem os animais e sua relação com a vontade. Ali o filósofo, também recorrendo a nomes das ciências naturais, sustenta a ideia de que a conformação anatômica dos animais revela o caráter particular, metafísico, inscrito na vontade de cada um deles, de forma que seus órgãos e seu comportamento são apenas a expressão material daquela. Nesse sentido, “o caráter de seu querer como um todo deve estar na mesma relação para com a forma e a constituição de seu corpo que o ato singular da vontade está para a ação corporal singular que o executa.”¹⁴³ O aspecto metafísico é visto mais uma vez como aquilo que fundamentaria toda a realidade física, agora no que diz respeito à teleologia.

Assim, sobre a questão de se o modo de vida dos animais teria se ajustado à sua forma corporal ou se esta àquela, Schopenhauer adota a segunda tese, ou seja, para ele, “foi o modo de vida querido pelo animal para sua manutenção que determinou a sua constituição”¹⁴⁴. Há aqui, embora não dita de forma direta, a necessidade de entendermos a vontade animal como manifestação das Ideias, isto é, daqueles graus de objetivação da Vontade. Com efeito, a teoria das Ideias é indispensável para sustentar que “toda espécie animal determinou, por meio de sua própria vontade e de acordo com as condições sob as quais queria viver, sua forma e sua organização, porém não como algo físico no tempo, mas como algo metafísico fora do tempo.”¹⁴⁵

Também quando considera a fisiologia vegetal, a realidade noumênica se faz presente enquanto essência íntima dos seres, através daquilo que, do ponto de vista externo, é observado como *espontaneidade*. Apenas o ponto de partida diferenciaria isso que, na verdade, consiste numa identidade. Em outros termos, “o conceito de espontaneidade é cunhado a partir da intuição externa, enquanto o da manifestação da vontade o é a partir de nossa própria consciência.”¹⁴⁶

¹⁴² Ibidem, p. 76, SW III, pp. 348-349.

¹⁴³ Ibidem, p. 83, SW III, p. 355.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 92, SW III, p. 363.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 96, SW III, p. 366.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 114, SW III, p. 383.

Para Schopenhauer, apesar dos significativos avanços no ramo da fisiologia vegetal, realizados por estudiosos como Cuvier, Carl H. Schutz e Franz J. F. Meyen, nessa ciência haveria ainda fortes resquícios de uma concepção equivocada, a saber: a “opinião segundo a qual a consciência seria uma exigência e uma condição para a vontade.”¹⁴⁷ A teleologia¹⁴⁸ do pensador alemão garante que os entes são de tal forma porque *querem* de tal forma, ou seja, neles a vontade se corporifica de forma determinante, os constituindo exatamente daquela maneira. Todos os órgãos e capacidades dos animais são dados “numa relação exata com as carências (*Bedürfnissen*) de cada espécie animal.”¹⁴⁹ Do mesmo modo, devemos compreender que “a planta, por ter tão menos carências que o animal, finalmente não necessita de cognição alguma”¹⁵⁰, assim, nela o estímulo toma o lugar da cognição.

Desde o capítulo sobre fisiologia animal até o que examina a fisiologia vegetal, há, nas entrelinhas, um caminho por determinados graus da escala da natureza, que Schopenhauer já havia esquematizado em obras como *O Mundo*. A fisiologia animal, enquanto ciência, estuda o ápice das manifestações naturais, porquanto nela é possível conhecermos objetivamente o intrincado mecanismo da percepção empírica, no qual a Vontade mostra-se a si mesma na medida em que se converte no mundo como representação. Essa percepção empírica requer um intelecto, e este, por sua vez, requer um corpo, pois é no cérebro que uma imagem do mundo será “construída” a partir de dados sensoriais. A anatomia, por seu turno, desempenharia seu papel explicando como a constituição corporal de cada animal daria suporte para que a vontade individuada neles alcançasse seus fins.

Da fisiologia para a anatomia temos uma descida para um nível mais básico de atuação da Vontade, já que não mais diz respeito àquele em que ela se torna consciente de si via cognição. Aqui nos aproximamos do domínio dos estímulos: transição da natureza vegetativa dos animais para a fisiologia vegetal, na qual os motivos desaparecem por completo. O passo seguinte nesse movimento descendente é o que nos leva ao capítulo sobre a “Astronomia física”, em que o objeto a ser considerado são as forças mais fundamentais presentes na natureza inorgânica. Nesse capítulo, o quarto de *Sobre a vontade*, Schopenhauer cita o nome do astrônomo inglês John Herschel como exemplo de pesquisador cujas investigações também

¹⁴⁷ Ibidem, p. 120, SW III, p. 390.

¹⁴⁸ Mais à frente, de forma mais aprofundada, apresentamos e discutimos o estatuto da teleologia no sistema filosófico de Schopenhauer, em especial na sua aceção de fronteira entre conhecimento fenomênico e conhecimento metafísico.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 122, SW III, p. 391.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 122, SW III, pp. 391-392.

levam “à fronteira paralisante em que o físico tem somente o metafísico além de si”¹⁵¹, reconhecendo igualmente na vontade essa instância metafísica.

O reconhecimento da atuação da Vontade na matéria bruta toca o problema da atribuição de um conceito de vida ao reino inorgânico, problema que, segundo Schopenhauer, esbarra na falsa concepção da inseparabilidade entre vontade e consciência. Para ele, na medida em que se entenda a vontade como atrelada a uma consciência, a noção de vida que se quererá atribuir à natureza bruta será a de uma vida guiada por uma inteligência. O filósofo afirma que “Desde o início deste século desejou-se atribuir, até mesmo com certa frequência, uma *vida* ao inorgânico: de modo altamente errôneo”¹⁵², e o erro consistiria em ignorar a evidente fronteira entre o orgânico e o inorgânico, a qual não é flexível como a que há entre o animal e o vegetal, ou entre o que é sólido e o que é líquido. Não reconhecer essa fronteira, diz ele, “significa trazer propositadamente confusão (*Verwirrung*) aos nossos conceitos.”¹⁵³

O problema seria solucionado desde que se reconhecesse que a vontade não depende da cognição, a qual é uma manifestação secundária da primeira. Assim, alcançaríamos a verdade de que no inorgânico a vontade também está presente, embora sem consciência de si, e que, no reino orgânico, como algo posterior, sua aparição já ganha o atributo da vida. Essa postura demarca toda a filosofia da natureza de Schopenhauer, pois, como o vemos afirmar no capítulo sobre a astronomia física, “para mim a vontade não é, como se afirmou até hoje, um acidente da cognição, e, portanto, da vida; mas, ao contrário, a própria vida é aparição da vontade. A cognição, por sua vez, é efetivamente um acidente da vida, e esta, um acidente da matéria.”¹⁵⁴

Para Schopenhauer, portanto, não há “nenhuma matéria sem manifestação da vontade”, com o que se deve reconhecer que “A manifestação mais baixa e por isso mesmo mais geral da vontade é a gravidade: por isso foi considerada uma força fundamental essencial à matéria.”¹⁵⁵ Deve-se salientar que essa postura implica uma determinada compreensão a respeito do *movimento* existente nos fenômenos da natureza, tema sobre o qual Schopenhauer se posiciona ainda no capítulo sobre a astronomia física, tomando partido contra a ideia advinda da tradição de que haveria uma dupla origem para o movimento dos corpos e que essas origens seriam distintas, a saber, uma origem interna, atribuída à vontade, e outra externa, na qual se reconheceriam as causas. Contra essa tese da dupla origem, o pensador alemão sustenta a

¹⁵¹ Ibidem, p. 138, SW III, p. 407.

¹⁵² Ibidem, p. 138, SW III, p. 407.

¹⁵³ Ibidem, p. 139, SW III, p. 407.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 139, SW III, p. 407. „*Die Erkenntnis hingegen ist wirklich ein Akzidenz des Lebens und dieses der Materie*“.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 139, SW III, p. 407-408.

inseparabilidade entre o aspecto interno e o externo. Para ele, a vontade sempre pressupõe uma causa, e as causas devem ser entendidas como a manifestação, ou a ocasião externa, daquele princípio interno, isto é, da vontade.

Ocorre que a relação entre os aspectos interno e externo mostra como eles se diferenciam de acordo com o grau de objetivação da Vontade: nos mais inferiores, a vontade e a causa não se diferenciam de modo nítido e se encontram ligadas de forma muito mais direta, ao passo que, nos mais superiores, essa ligação se torna mais sutil e tende a haver um distanciamento entre os dois aspectos. Nas palavras do próprio filósofo, “No patamar mais inferior da natureza, causa e efeito são completamente homogêneos e uniformes; razão pela qual entendemos aqui a conexão causal de modo mais perfeito.”¹⁵⁶ Já no caso dos seres cognoscentes, “o motivo e o ato da vontade, o representar e o querer, se distinguem e se separam de modo cada vez mais nítido.”¹⁵⁷ Há graus fixos e determinados de objetivação da Vontade, e, para cada grau determinado, a Ideia se dilui numa multiplicidade de indivíduos, nos quais a relação entre o princípio interno (vontade) e o externo (causa) será correspondente ao nível de diferenciação daqueles seres. Assim a tese schopenhaueriana busca abarcar os indivíduos tanto em suas particularidades quanto em seu caráter de espécie, como vimos anteriormente.

Para uma profunda avaliação do viés materialista na filosofia de Schopenhauer, faz-se necessário considerarmos sua afirmação de que “em toda parte em que houver causalidade, haverá vontade; e nenhuma vontade age sem causalidade.”¹⁵⁸ A relação entre vontade e causalidade envolve, obviamente, a matéria, posto que é nela (enquanto substância e enquanto polo objetivo do mundo) que aquelas duas atuam. E isto é algo que o próprio filósofo reitera em diversas passagens de sua obra: a matéria é pura causalidade e é também visibilidade da Vontade, como já explicamos anteriormente.

O papel que a noção de matéria desempenha no sistema filosófico schopenhaueriano faz, portanto, com que nele se acomode uma interpretação particular do materialismo. Em *Sobre a vontade*, vemos então a apologia do que o pensador sustenta como um materialismo acertado, qual seja: um materialismo cuja minuciosa investigação do aspecto físico da realidade deixa espaço para a metafísica, à medida que revela uma dimensão que as ciências naturais não alcançam e que, assim, em vez de negar, legitima uma metafísica da natureza.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 143, SW III, p. 411.

¹⁵⁷ Ibidem, p.143, SW III, p. 407.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 151, SW III, p. 417. “Se levarmos a termo essa afirmação, seremos forçados a concluir que a causalidade não se restringe a uma forma do entendimento, pois, no reino inorgânico, bem como no vegetal, há vontade e, portanto, causalidade, sem que haja entendimento. A causalidade, portanto, deve ser um atributo intrínseco à coisa em si.” (Cf. MORGENSTERN, 2013, p. 18).

Todas as disciplinas científicas às quais Schopenhauer recorre naquela obra atestariam, segundo sua leitura, que uma explicação profunda e completa do mundo não se faz sem uma compreensão de seu aspecto metafísico, pois a ciência natural chega sempre a uma fronteira “para além da qual é incapaz de avançar, aí parando e entregando seu objeto à metafísica.”¹⁵⁹ A explicação física só encontra completude quando apoiada numa intelecção filosófica. Nesse sentido, quando

Pesquisadores especialmente perspicazes e atentos do campo da ciência natural logram alcançar um olhar furtivo através da cortina que perfaz a sua fronteira, sentir a fronteira não apenas como tal, mas também perceber em certa medida a sua constituição, espiando até mesmo o campo da metafísica que há para além dela, então a física, assim beneficiada, determina agora positiva e explicitamente a fronteira desse modo explorada como sendo aquilo que um sistema metafísico que lhe era totalmente desconhecido [...] estabeleceu como a verdadeira essência íntima e o princípio último de todas as coisas.¹⁶⁰

Assim, a verdade dessa particular leitura do materialismo se dá em função do “ponto de interseção” entre física e metafísica, que justificaria uma complementaridade entre os dois modos de apreensão do real. O materialismo de *Sobre a vontade* deixa espaço para uma metafísica vitalista que renega o mecanicismo em nome de um princípio mais próximo da força vital. Tal princípio também é valorizado pelos naturalistas aos quais o filósofo recorre naquela obra, portanto a realidade da matéria não anula a da Vontade; ao contrário, indica o caráter absoluto e onipresente dela. Por isso devemos atentar para a ressalva de Kossler (2014, p. 99) de que, para uma consistente interpretação materialista de Schopenhauer, “é, pois, decisivo se a sua explicação metafísica das forças da natureza buscada numa explicação da ciência natural é apta para construir a partir do naturalismo um materialismo dinâmico fundamentado metafisicamente.”

3.2 Materialismo da força vital e o problema do “evolucionismo”

A intenção de Schopenhauer de construir uma filosofia que não deixasse “resto”¹⁶¹ e que também se mantivesse de maneira firme no solo da imanência encontrou nas ciências naturais uma oportunidade de confirmação e de apoio. Do Prado (2015) bem destaca, nesse sentido, a grande influência de Blumenbach sobre Schopenhauer, como também destaca Segala

¹⁵⁹ Ibidem, p. 47, SW III, p. 323.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 47, SW III, p. 323.

¹⁶¹ Cf. *Fragmentos* § 12, SW IV, pp. 88-101.

citado por Do Prado (2015, p. 54), ao afirmar que foi “Blumenbach que sugeriu a Schopenhauer a ideia de uma íntima colaboração entre pesquisa fisiológica e especulação filosófica e forneceu as ferramentas conceituais para ler e compreender a literatura científica sobre fisiologia.” A ciência de Blumenbach, segundo Do Prado (2015, p. 59), “forneceu a visão de que a análise comparativa e a reflexão analógica poderia concentrar a ciência e a metafísica em um elo metodológico capaz de, com a chave certa, produzir um conhecimento mais íntimo da natureza sem, entretanto, transcender os limites do fenômeno.” É notável, pois, a congruência entre essa concepção naturalista¹⁶² em questão e o projeto filosófico de Schopenhauer.

Ademais, o materialismo que corrobora a metafísica da natureza também o faz à medida que revela, pela via objetiva, a existência de uma força vital que funciona, em termos teóricos, como outro conceito capaz de mostrar a interseção entre as ciências empíricas e a metafísica. Schopenhauer, mostrando mais uma vez a influência do naturalismo vitalista de Blumenbach, indica aquele limite no qual as forças naturais alcançam um grau de sofisticação a ponto de manifestarem-se nos organismos vivos, ou seja, na natureza vegetal e animal. Segundo o que afirma no § 63 dos *Parerga II*, é porque tudo na natureza se constitui ao mesmo tempo como fenômeno e coisa em si (*natura naturata* e *natura naturans*) que cabe à realidade tanto uma explicação física quanto uma metafísica. Para ele, “A física parte sempre da *causa*; a metafísica, sempre da *vontade*: pois esta é a que nos seres não cognoscentes se apresenta como *força natural* e em um nível superior como *força vital*, mas no animal e no homem recebem o nome *vontade*.”¹⁶³

O problema da coisa em si, que marca reconhecidamente o início e toda a trajetória filosófica do pensador alemão, reaparece aqui sob o influxo da discussão com o materialismo, por via do diálogo com as ciências naturais. É sabido que, após o início da elaboração de seu sistema filosófico (a partir dos ensinamentos de Schulze e do debate acerca da filosofia crítica), Schopenhauer se reaproxima das ciências que marcaram o início de sua formação. Daí Do Prado afirmar que “A visão de Blumenbach sobre Kant, sobre o método analógico e o conceito de impulso formativo, são fatores fundamentais para o desenvolvimento da filosofia de Schopenhauer.” (DO PRADO, 2015, p. 59).

Aliada à importância do conceito de força vital, a fisiologia recebe um *status* científico diferenciado, sendo considerada como a “ciência da cega atividade da vontade no homem”, que

¹⁶² O naturalismo a que nos referimos é o que reconhece como inerente à natureza um princípio de ação e de movimento, sobre o qual a vida de todos os organismos se sustenta. Não desconsidera o nexos causal inerente ao universo, isto é, ao conjunto das coisas naturais, mas se atém principalmente ao impulso formativo e ao aspecto teleológico observável na natureza.

¹⁶³ *Parerga II*, pp. 118-119, SW V, p. 111.

“nos permite conhecer todo o mecanismo interior e as funções graças às quais a vida existe e se conserva.” (DO PRADO, 2015, p. 62). Em que pese essa importância, não se deve perder de vista que mesmo esse “ponto culminante das ciências da natureza” precisa ser incluído na visão geral de sua metafísica, que liga a vontade dada na autoconsciência individual à Vontade cosmológica, tendo como ligação intermediária entre as duas a força vital e as demais forças naturais.¹⁶⁴ Em outros termos, a Vontade mostra nas forças naturais mais básicas (que atuam sobre a matéria) seus graus mais baixos de objetivação, sendo que, no interior da escala dessa objetivação, a força vital se expressa nos graus onde surge a vida vegetativa e animal, até apresentar-se como vontade na “eflorescência do organismo”, que é o cérebro. Não é à toa que o parágrafo com o qual se inicia o capítulo 6 dos *Parerga II*, “Sobre a filosofia e a ciência da natureza”, abrange de um só golpe os dois polos do mundo, isto é, o subjetivo-metafísico e o objetivo-físico, a partir dos quais a natureza pode ser apreendida. Nas palavras de Schopenhauer, “A natureza é a vontade enquanto se vê fora de si mesma; para isso seu ponto de vista há de ser um intelecto individual. Este é precisamente seu produto.”¹⁶⁵

Naquele capítulo dos *Parerga*, o materialismo das ciências naturais também encontra aceitação à medida que se coaduna com a metafísica da Vontade. Sua legitimidade, assim como em *Sobre a vontade*, reside em apontar indiretamente a dimensão do real que escapa à explicação física e por isso requer o auxílio de uma metafísica. Nesse sentido é que, nos parágrafos 84 e 85 do mesmo capítulo dos *Parerga*, vemos Schopenhauer recorrer a resultados da astronomia para dar corpo a sua teoria. Em especial, a cosmologia de Kant e Laplace guarda dois pontos que ele ressalta no parágrafo 85.

O primeiro é uma consideração teleológica, que observa no quadro geral das manifestações da natureza o resultado da convergência entre causa eficiente e causa final. Nesse primeiro ponto, o mundo é considerado o produto de uma harmonia preestabelecida que revela, nos graus superiores da natureza, a culminância de um processo cuja origem residiria no conflito travado na (e pela) matéria, um conflito que começaria pelas forças mais fundamentais e continuaria pelos graus posteriores. Assim, na essência das coisas, conforme Schopenhauer,

¹⁶⁴ De acordo com o argumento analógico, a vontade dada na autoconsciência é, em essência, a mesma Vontade que se manifesta numa extensão cosmológica. Daí que, entre a força vital (latente nos graus superiores da natureza) e as outras forças naturais (latente nos âmbitos da natureza bruta), subsista a mesma relação de analogia, havendo também como substrato comum a matéria. Cf. *O mundo* § 21, pp. 168-169, SW I, pp. 169-170; *Parerga II*, § 94, pp. 191-197, SW V, pp. 183-188.

¹⁶⁵ *Parerga II*, p. 129, SW V, p. 123. Nota-se aqui a influência (in)suspeitada de Schelling, pois é ele que, de acordo com Jair Barboza (2003, p. 63), “terá de introduzir a noção de *atividade inconsciente* no idealismo, com o objetivo primário de explicar a existência da indubitável natureza exterior.”

há instalada uma concordância em virtude da qual as forças naturais mais originárias, cegas, brutas e inferiores, guiadas pela mais férrea legalidade, através de seu conflito na matéria comum que lhes tem sido entregue e as consequências acidentais que o acompanham, produzem nada menos que a estrutura fundamental de um mundo disposto com uma assombrosa finalidade para ser lugar de nascimento e morada de seres vivos.¹⁶⁶

O segundo ponto consiste apenas na reiteração de que “uma explicação *física* do nascimento do mundo de tão grande alcance não pode nunca, porém, suprimir a exigência de uma explicação *metafísica* ou ocupar seu lugar.”¹⁶⁷ Os limites da explicação física são lançados ao ponto em que a metafísica reclama seu direito, e é justamente nesse ponto em que os conceitos de força natural, força vital, matéria e Vontade se imbricam de tal forma que o pensamento schopenhaueriano se reveste de um forte contorno materialista. Considere-se, por exemplo, o peso da passagem em que lemos a seguinte afirmação de Schopenhauer: “dado que em meu pensamento toda força natural é fenômeno da vontade, se segue que não pode aparecer nenhuma força sem substrato material e, portanto, tampouco pode ter lugar a manifestação de uma força sem alguma mudança material.”¹⁶⁸

Ainda mais séria é a defesa que o filósofo faz do conceito de força vital no interior desse diálogo entre metafísica e ciências naturais. Como foi anteriormente comentado, em *Sobre a vontade*, ele ressalta a importância desse conceito para a depuração dos erros do “tosco” materialismo e para a legitimação daquilo que se pode extrair de correto do pensamento materialista, entretanto as afirmações que encontramos nos *Parerga* intensificam em muito a aproximação entre os conceitos de força vital, vontade e matéria. A polêmica em torno da força vital, para Schopenhauer, “merece chamar-se, não mais falsa, senão diretamente tonta (*dumm*).”¹⁶⁹ Na última citação do parágrafo precedente, o vemos afirmar que não pode aparecer nenhuma força sem substrato material, e, no parágrafo 94, a ideia de uma força vital ganha um papel nuclear, como se lê no seguinte excerto:

Claro que no organismo animal atuam forças físicas e químicas: mas o que as mantém unidas e as dirige de tal modo que de aí resulta e se mantém um organismo funcional, - isso é a força vital: por conseguinte, ela domina todas as forças e modifica sua ação, que aqui é, pois, meramente subordinada. Ao invés disso, crer que elas dariam origem por si só a um organismo não é

¹⁶⁶ Ibidem, pp. 162-163, SW V, p. 165.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 163, SW V, p. 166.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 134, SW V, p. 129.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 183, SW V, p. 191.

simplesmente falso, se não, como foi dito, tonto. – *Aquela força vital é em si mesma a Vontade.* (grifo nosso).¹⁷⁰

O vitalismo extraído do materialismo científico se vê aqui incorporado à metafísica da Vontade. Como ressalta Schmidt (1977, p. XVIII), à medida que se estende aos organismos, a matéria recebe uma nova função qualitativa, por isso, em relação aos animais (incluindo, obviamente, o ser humano), a matéria constitui-se não só como visibilidade de Vontade, mas como o *material* desses seres, razão pela qual Bloch, que, não opondo materialismo e metafísica, vê a necessidade de desenvolver uma “*vitalistisch-materialistischen Metaphysik.*” Além disso, Schopenhauer encontra na força vital a peculiaridade de ligar-se diretamente à forma dos seres, ou seja, ela diferencia os seres nos quais a matéria é o permanente e a forma, o mutável (natureza inorgânica) daqueles nos quais a forma é o essencial, e a matéria, o transitório (natureza orgânica). Assim, entre a força vital e as demais forças naturais, há a diferença de que a primeira “não está fixada à simples matéria, como as forças da natureza inorgânica, senão antes de tudo à forma. De fato, sua atividade consiste na produção e conservação (quer dizer, na produção continuada) dessa forma.”¹⁷¹

A despeito de tal diferença, que no fundo concerne aos graus de objetivação, o pensador alemão identifica ambas com a Vontade. Com efeito, assim ele prossegue no capítulo “Sobre a filosofia e a ciência da natureza”:

A força vital é diretamente idêntica à vontade; de modo que o que na autoconsciência aparece como vontade, na vida orgânica inconsciente constitui seu *primum mobile*, que de forma muito apropriada se há caracterizado como força vital. Pela simples analogia com esta inferimos que também as restantes forças naturais são no fundo idênticas à vontade.¹⁷²

As chamadas “forças naturais”, que, na consideração objetiva da realidade, figuram como limite para a explicação científica, ao mesmo tempo em que representam o mais profundo aspecto físico da matéria, apontam para o aspecto metafísico do mundo. O que as ciências físicas não podem assumir, e que a metafísica assume como sua tese fundamental, é que o mundo e a matéria que o compõe são essencialmente Vontade. A dualidade *Erscheinung – Ding an sich*, na qual se baseia todo o sistema schopenhaueriano, configura o quadro teórico a partir do qual o duplo ponto de vista é interpretado. Assim, entre o ponto de vista da coisa em si e o

¹⁷⁰ Ibidem, p. 183, SW V, p. 192. „*An sich ist jene Lebenskraft der Wille*“.

¹⁷¹ *Parerga II*, p. 184, SW V, pp. 192-193.

¹⁷² Ibidem, p. 184, SW V, p. 193.

da representação, a matéria se situa como uma interseção que encaixa o plano da explicação física no da compreensão metafísica, e assim um certo materialismo termina por encontrar sua justificação.

Nessa leitura materialista de Schopenhauer, evidenciada em *Sobre a vontade* e no capítulo 6 dos *Parerga*, temos, da fisiologia à astronomia, as forças naturais conferindo legitimidade ao casamento entre metafísica da Vontade e ciências naturais. Há, contudo, um aspecto “evolutivo” no materialismo científico que vai diametralmente de encontro ao idealismo forte (de matriz kantiana) que Schopenhauer tenta sustentar. Tal aspecto parece estar subjacente mesmo na teoria dos graus de objetivação da Vontade, à medida que o filósofo, sub-repticiamente, admite uma sucessão no tempo, embora não considere o tempo (que é uma forma da representação) como algo essencial para as Ideias que se materializam em seus respectivos e determinados graus.

Por certo, essa questão não é pacífica. De acordo com a teoria dos graus de objetivação, as Ideias lutam entre si pela posse da matéria, logo sua ocorrência no mundo se dá por meio de um processo permanente de luta e assimilação.¹⁷³ Há uma hierarquia que determina a escala de manifestação das Ideias, das mais inferiores para as superiores, as quais assimilam as que lhes são inferiores e as modificam, fazendo manifestar-se um outro ser, no qual, todavia, permanecem resquícios da Ideia assimilada.

Esse seria o lado metafísico do que a natureza nos mostra como produtos em toda a multiplicidade de seus reinos. De acordo com Schopenhauer, esses produtos da natureza devem ser compreendidos como a expressão de uma realidade atemporal, aquela em que a Vontade determina, metafisicamente, os graus segundo os quais a natureza se manifesta em sua dimensão física. Moreira (2011, p. 57) considera que “o erro fundamental dos evolucionistas teria sido a suposição do tempo como elemento essencial ao processo adaptativo”, sendo que, para esse autor, a teoria de Schopenhauer, em seus caracteres biológico e fisiológico, ficaria no meio termo entre a hipótese criacionista e a evolucionista, ou seja,

Ela aproxima-se levemente do evolucionismo ao julgar que existe uma sucessão de espécies no tempo. Entretanto, não aceita que o tempo esteja envolvido no processo de mútua adaptação entre espécies e ambientes. Ela

¹⁷³ “Quando os muitos fenômenos da Vontade entram em conflito nos graus mais baixos de sua objetivação, portanto no reino inorgânico, quando cada um quer apoderar-se (*sich bemächtigen*) da matéria existente servindo-se do fio condutor da causalidade, desse conflito resulta o fenômeno de uma Ideia mais elevada (*höhern*), que domina (*überwältigt*) todos os fenômenos mais imperfeitos preexistentes; todavia de tal maneira que deixa subsistir a natureza dos mesmos de um modo subordinado, já que absorve em si um análogo deles. Semelhante processo só é concebível pela identidade da Vontade que aparece em todas as Ideias e pelo seu esforço (*Streben*) em vista de objetivações cada vez mais elevadas.” (*O mundo*, pp. 208-209, SW I, p. 215.)

aproxima-se levemente do criacionismo porque postula uma origem metafísica e ordenada das espécies, entretanto, não aceita que este plano seja produto de uma inteligência divina. (MOREIRA, 2011, p. 57).

Esse meio termo entre evolucionismo e criacionismo impede que apontemos no aspecto materialista da filosofia da natureza de Schopenhauer um evolucionismo *stricto sensu*. No plano metafísico, há uma predeterminação da Vontade e das Ideias nas quais ela se expressa, enquanto, no plano da representação, há uma “construção” do mundo físico segundo uma sucessão temporal. Assim, a filosofia da natureza schopenhaueriana não seria “um evolucionismo ou transformismo, mas sim o desenvolvimento (*Entwicklung*) daquilo que a vontade metafisicamente é, sempre foi e sempre será.”¹⁷⁴

Ora, se entendermos esse desenvolvimento como uma espécie de formação (*Entstehung*) física da natureza, ou seja, como a geração do que ela é enquanto *Stoff*, e procurarmos nela o lugar do ser humano, seremos levados àquela consideração teleológica anteriormente citada, segundo a qual as forças naturais mais primitivas produzem “a estrutura fundamental de um mundo disposto com uma assombrosa finalidade para ser lugar de nascimento e morada de seres vivos.”¹⁷⁵ Mas é justamente aí que nos deparamos com o problema latente no aspecto (se não evolutivo) temporal do materialismo científico com o qual flerta a teoria schopenhaueriana. Notemos, por exemplo, a seguinte passagem dos *Parerga II*, na qual podemos observar o filósofo na tentativa de articular o materialismo e o idealismo transcendental de forma que a dependência que a consciência tem em relação ao mundo físico que a precede não se choque com a tese do condicionamento transcendental da experiência, isto é, com a tese de que não há mundo sem um sujeito que o perceba:

Por um lado, *há de se convir* que todos aqueles processos físicos, cosmogônicos, químicos e geológicos, dado que *tiveram que preceder necessariamente a irrupção de uma consciência* enquanto condições suas, *existiram também antes dessa irrupção*, quer dizer, fora de uma consciência; mas, por outro lado, não se pode negar que justamente os mencionados processos, posto que *não podem apresentar-se* a não ser nessas formas e através delas, fora de uma consciência não são absolutamente nada, não podem sequer ser pensados. Em suma se poderia dizer: *a consciência condiciona os processos físicos em questão segundo suas formas*; mas por sua vez *está condicionada por eles segundo sua matéria*. Não obstante, no fundo *todos aqueles processos* que a cosmogonia e a geologia nos obrigam a supor como acontecidos muito antes da existência de algum ser cognoscente *não são*

¹⁷⁴ Ibidem, p. 58.

¹⁷⁵ *Parerga II*, p. 163, SW V, p. 165.

*mais que uma tradução à linguagem de nosso intelecto intuitivo do ser em si das coisas, não compreensível para ele.*¹⁷⁶ (grifos nossos).

O caráter de sucessão temporal dos acontecimentos do mundo físico torna problemática a tese idealista do condicionamento do mundo objetivo pelo sujeito cognoscente, pelo menos enquanto se queira pensar a necessária precedência daqueles acontecimentos em relação ao surgimento de um ser capaz de percepção. A saída que Schopenhauer encontra para esse impasse é apontar um duplo e mútuo condicionamento: os processos físicos condicionariam materialmente a consciência, ao passo que esta condicionaria formalmente aqueles. Com isso, no entanto, ainda seríamos forçados a admitir que existiu um mundo materialmente construído independente do sujeito. Mas o que seria um tal mundo? Os processos que o formam, diz Schopenhauer, não são mais que uma *tradução* do ser em si à linguagem do intelecto, que é incompreensível para esse mesmo intelecto.

Ora, se levarmos a rigor a tese schopenhaueriana, a única coisa que existe independentemente do sujeito é a Vontade, portanto, no questionamento sobre o que seria aquele mundo, encontramos o intelecto se debatendo com o que não pode abarcar: é o limite do pensamento e da linguagem, ou “os limites do mundo”¹⁷⁷, poderíamos dizer. Querer falar de tal mundo é querer falar do incompreensível. Nesse sentido, também Soria (2014, p. 259) destaca que “Schopenhauer está trabalhando no limite da linguagem. Ao colocar-se na fronteira entre duas partes distintas do mundo, a linguagem acaba por cair em becos sem saída, em paradoxos: ao mesmo tempo em que diz que é, tem de dizer que não é”.

A nosso ver, o argumento idealista deve ser considerado não como uma prova de que a existência do mundo dependa do sujeito, mas como a demonstração do ponto máximo a que

¹⁷⁶ Ibidem, p. 164, SW V, p. 167.

¹⁷⁷ Nesse ponto é especialmente digna de nota a influência de Schopenhauer sobre o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Podemos destacar diversas proposições dessa obra seminal da filosofia contemporânea em que se observam o alcance das relações entre os pensamentos dos filósofos de Danzig e de Viena, sobretudo, em questões ligadas ao transcendentalismo da linguagem, realismo, solipsismo e o lado místico do mundo. Por exemplo, as proposições 5.6, 5.632, 5.64, em que respectivamente se lê: “*Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo*” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 245); “O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo” (ibidem, p. 247); “Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele” (ibidem, p. 247.) Como destaca Siqueira (2010, p. 159) em um texto acerca da influência de Schopenhauer sobre Wittgenstein, “o limite do mundo, que pode ser alterado pela vontade, não pode ser representado como um fato no interior deste mundo, pois fatos são partes do mundo e o limite do mundo não é um fato, uma parte dele. O limite do mundo não é um fato figurável no interior de um mundo delimitado pelo figurável, mas constitui o que é o *místico*: algo de fundamentalmente importante (que se mostra) permanece necessariamente oculto (indizível), no TLP.” Para uma análise mais ampla da influência de Schopenhauer sobre Wittgenstein no que diz respeito a outras questões, ver também o capítulo 13 de *Self and world in Schopenhauer's philosophy* (“Remarks on Wittgenstein and Nietzsche”), de Christopher Janaway (1999), e o capítulo 14 de *The philosophy of Schopenhauer*, de Bryan Magee (1997).

pode chegar a razão purificada de suas pretensões dogmáticas, ou seja, sem a tentação de falar sobre algo além do que permite a experiência. A partir de tal ponto a linguagem não poderá ser mais que metafórica, pois aqueles processos (que constituem o mundo) conservam “um núcleo obscuro, algo assim como um complicado segredo”, e esse segredo, diz Schopenhauer, “se encontra nas forças naturais que se manifestam neles, na matéria originária que os suporta e na existência necessariamente carente de começo, quer dizer, inconcebível (*unbegreiflichen*), isto é: - um núcleo obscuro (*dunkeln Kern*) que é impossível de elucidar por via empírica.”¹⁷⁸

Se não havia qualquer consciência que percebesse aqueles processos, que significa dizer que tenham *existido*? O filósofo afirma tratar-se aqui de algo meramente hipotético, pois, “se naqueles tempos arcaicos tivesse existido uma consciência, nela se haveria representado tais processos.”¹⁷⁹ Para ele, dizer que houve um mundo físico que precedeu e condicionou o surgimento de uma consciência “não é verdadeiro em sentido próprio, senão uma espécie de *linguagem metafórica (Bildersprache)*”¹⁸⁰, porque isso, prossegue o autor dos *Parerga*,

É a descrição de fenômenos que *enquanto tais* nunca teriam existido: porque são fenômenos espaciais, temporais e causais que, *enquanto tais*, unicamente podem existir na representação de um cérebro que tem o espaço, o tempo e a causalidade como formas de seu conhecer; por conseguinte, sem ele são impossíveis e nunca teriam existido.¹⁸¹

Ora, poder-se-ia objetar, a partir dos instrumentos conceituais do próprio filósofo, que aqueles processos não existiram *enquanto fenômenos*, pois para isso seria necessária uma consciência, mas isso não impede de aventarmos sua existência *em si*, embora devamos reconhecê-la como incognoscíveis, justamente por se tratar do que a nossa faculdade de conhecimento não abarca como um todo. Em outros termos, o fato de algo ser incognoscível não exclui a possibilidade de sua existência.¹⁸² Se partíssemos do pressuposto de que o ser (a existência em geral) depende necessariamente da representação, então a Vontade (em sentido cosmológico) seria uma quimera, assim como o é o átomo, já que ela não pode ser representada,

¹⁷⁸ *Parerga II*, p. 165, SW V, p. 168.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 164, SW V, p. 167.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 165, SW V, p. 168.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 165, SW V, p. 168. (grifos do autor).

¹⁸² É certo que a matéria (*Materie*) enquanto tal não pode ser dada em experiência alguma e que qualquer experiência que se constitua como representação difere da coisa em si, no entanto o que dizemos aqui pode ser realçado pelo próprio filósofo, quando ele afirma, nos *Complementos*, que “O objeto intuído, entretanto, tem de ser algo (*etwas*) *em si mesmo (an sich selbst)* e não meramente *algo para outro (etwas für andere)*: pois, do contrário, ele seria exclusivamente apenas representação, e nós teríamos um idealismo absoluto, que ao fim seria egoísmo teórico, no qual toda realidade desaparece (*wegfällt*) e o mundo torna-se um mero fantasma subjetivo.” (Cf. *Complementos*, p. 233, SW II, p. 250).

ao menos não como uma representação comum.¹⁸³ Como esse não é o caso, ou seja, como o *ser* não depende da representação (a representação é que depende do *ser*), a Vontade deve ser tomada como independente e absoluta.¹⁸⁴

Ademais, “em si mesmos aqueles processos não são senão o afã surdo e inconsciente da vontade de viver em direção à sua primeira objetivação”, portanto há de serem considerados como existentes. Com efeito, após o surgimento de um cérebro, “esse afã há de aparecer na forma daqueles fenômenos cosmológicos e geológicos primários, que recebem assim pela primeira vez sua existência *objetiva*”¹⁸⁵, ou seja, enquanto objetos para um sujeito, logo *enquanto representação e não enquanto coisa em si*.

Destarte, o materialismo depura a experiência pela via objetiva e desemboca no domínio da metafísica, já que encontra em seus resultados finais o que se classifica como *qualitates occultae*. Por seu turno, o idealismo depura a experiência pela via subjetiva, isto é, a partir do que é dado imediatamente à consciência, e também por sua via chega a um núcleo metafísico. A ponte que estabelece a ligação entre os dois lados é a analogia, que, apontando para o que há de comum entre o microcosmo (o corpo) e o macrocosmo (a natureza em geral), funciona como instrumento teórico para compreendermos o que o mundo é além de mera representação condicionada pelas funções cerebrais. Nesse sentido, conforme Do Prado (2015, p. 70),

o que fornece apoio à compreensão do mundo em termos de essência e coisa em si imanente é a transferência analógica da informação oferecida pelo corpo e seus estados psíquicos e fisiológicos, isto é, da vontade entendida como uma chave interpretativa, para a reflexão sobre a totalidade dos fenômenos.

Deve-se sempre lembrar que esse é o passo na filosofia schopenhaueriana em que o princípio de razão é abandonado devido sua intrínseca ilegitimidade de operar fora da rede

¹⁸³ Mesmo no conhecimento individualizado (corporalizado) da vontade, esta não nos é completamente acessível. Nele a conhecemos, por assim dizer, de modo indireto e parcial. Nessa forma de conhecimento a coisa em si “não aparece completamente nua”, como diz Schopenhauer. A explicação para a parcialidade do conhecimento da nossa própria vontade é apresentada também no capítulo 18 dos *Complementos*, em que o filósofo esclarece que “a vontade cria para si, com e através da corporificação, também um intelecto (em vistas de sua relação com o mundo exterior), para através deste conhecer-se como vontade na consciência de si (a necessária contrapartida do mundo exterior); daí se seguindo que esse conhecimento da coisa em si não é plenamente adequado.” Por isso, o eu permanece opaco e “para si mesmo um enigma (*Rätsel*).” (*Complementos*, pp. 237-238, SW II, p. 254). Em suma, podemos dizer que *existência* não pode ser confundida ou resumida à mera *existência objetiva*.

¹⁸⁴ “A coisa em si só pode chegar à consciência de maneira completamente imediata, vale dizer, tornando-se a si mesma consciente de si: querer conhecê-la objetivamente é exigir algo contraditório. Tudo o que é objetivo é representação, portanto, aparência, sim mero fenômeno cerebral.” (*Complementos*, p. 236, SW II, p. 253). No capítulo posterior, veremos como esse argumento pode servir como crítica à ideia de que o *gap* entre eventos mentais e eventos “externos” deva ser analisado unicamente com base no esquema sujeito-objeto, segundo o qual o sujeito teria “acesso” a determinadas propriedades do mundo sempre como uma espécie de observador.

¹⁸⁵ *Parerga II*, p. 165, SW V, p. 168.

causal que determina o curso dos fenômenos (das aparências) para o entendimento. O princípio de razão, que é também instrumento básico para o materialismo científico, permanece restrito ao que o mundo é enquanto representação do sujeito, já que se constitui como forma elementar do entendimento. Por isso, é por meio de um raciocínio analógico que reconheceremos na natureza a mesma essência encontrada no corpo do indivíduo. Assim,

*Nós mesmos somos a coisa em si; portanto uma via do interior está aberta a nós para aquela essência própria e íntima das coisas que não podemos penetrar do exterior, algo assim como uma passagem subterrânea, um contato secreto que, como por traição, introduz-nos rapidamente na fortaleza que desde fora era impossível tomar por ataque.*¹⁸⁶

Nessa perspectiva, para Schopenhauer, o legítimo materialismo é aquele que se coaduna com a metafísica da Vontade. Nesse movimento, que ocorre com o auxílio de um argumento analógico, é possível notarmos a construção de uma visão cosmológico-metafísica na qual fica descartada a separação entre espírito e matéria. Assim é que, no parágrafo 74 dos *Parerga II*, Schopenhauer indica a “falsa contraposição entre espírito e matéria.”¹⁸⁷ A recusa dessa contraposição está diretamente ligada à tese de que as forças naturais são no fundo a objetivação mais primitiva da Vontade, implicando que, entre espírito e matéria, não há uma diferença no que concerne à essência, mas tão somente quanto ao grau de objetivação.¹⁸⁸

Schopenhauer afirma que, quando se investigam as propriedades mais elementares da matéria (impenetrabilidade, gravidade, rigidez etc.), “nós a vemos com manifestações que nos resultam tão misteriosas como o pensar e o querer do homem, quer dizer, com o diretamente insondável: pois isso é toda força natural.”¹⁸⁹ O enigma do que o mundo é para além da representação preenche tanto nossa experiência interna quanto externa, assim, diz ele, “a tendência gravitacional na pedra é exatamente tão inexplicável como o pensamento no cérebro humano, logo, por essa razão, também se poderia inferir um espírito na pedra.”¹⁹⁰ Espírito e matéria são subsumidos, portanto, no conceito de Vontade, pois,

Se vossa *matéria* morta e puramente passiva pode, na forma da gravidade, sentir-se atraída como eletricidade, atrair, repelir e soltar fagulhas, também

¹⁸⁶ *Complementos*, p. 236, SW II, p. 253. (grifos do autor).

¹⁸⁷ *Parerga II*, p. 130, SW V, p. 125. „*der alte Grundfalsche Gegensatz zwischen Geist und Materie.*“

¹⁸⁸ Cabe notar que o argumento analógico falha em garantir que a vontade a que temos acesso em nosso corpo possua um alcance cosmológico. Como bem sublinha Silva (2011, p. 188), “é intuitivo que porque A se assemelha a B em uma qualidade ou porção específica, grande ou pequena, não se segue, necessariamente que A e B tenham outras propriedades e/ou relações em comum.”

¹⁸⁹ *Ibidem*, 131-132, SW V, p. 126.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 136, SW V, p. 125.

pode, enquanto *substância cerebral*, pensar. Em suma, a todo presente espírito se lhe pode atribuir matéria, mas também a qualquer matéria se lhe pode atribuir espírito; de onde resulta que a contraposição é falsa. Assim, a partir do ponto de vista filosófico, a correta não é aquela divisão cartesiana de todas as coisas em espírito e matéria, mas entre vontade e representação: esta, no entanto, *não guarda paralelo algum com aquela*.¹⁹¹ (grifos nossos).

Fica claro aqui que Schopenhauer não compartilha da ideia de que o espírito constitua uma substância essencialmente diferente e independente da matéria e nem de que a matéria deva ser considerada algo completamente avesso à Vontade. O dualismo de inspiração cartesiana é preterido em função do domínio irrestrito da Vontade, que, enquanto essência do mundo, subjaz a toda a realidade (*Wirklichkeit*).¹⁹² A recusa da separação entre matéria e espírito e a hipótese de um único princípio metafísico como regente de toda a natureza (inorgânica e orgânica), reunificam a realidade, que o dualismo pretendia cindir em duas¹⁹³. Para a metafísica da Vontade, a realidade que constitui o mundo é uma só, podendo ser apreendida de duas formas: como vontade sentida imediatamente no corpo e como representação mediada pelo cérebro. No domínio da segunda, temos o idealismo transcendental como teoria asseguradora de que, fora a coisa em si, todo objeto é objeto-para-um-sujeito, e, portanto, no plano das representações, tudo é condicionado pelo intelecto e suas formas intrínsecas.

No entanto, como vimos anteriormente, o intelecto e suas formas guardam uma relação com a matéria, e é essa relação que precisará ser esmiuçada, pois, ainda que nos concentremos apenas no lado da representação, a fórmula “ser-objeto-para-um-sujeito” não é mais suficiente para explicar como sujeito e objeto se relacionam, uma vez que, de algum modo, ambos dependem da matéria. Em outras palavras, toda aquela estrutura transcendental terminou por revelar-se como um resultado do desenvolvimento ou da manifestação da matéria enquanto visibilidade da Vontade.

Além do vitalismo que encontramos em *Sobre a vontade* e em alguns capítulos de *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer torna importante a noção de matéria por uma outra via: através da sua correlação com o intelecto, a qual pode ser notada de modo mais insistente nos

¹⁹¹ Ibidem, p. 132, SW V, pp. 126-127.

¹⁹² Adiante, tratamos dessa questão de modo mais detalhado.

¹⁹³ Seria, porém, uma injustiça não reconhecermos que Descartes, ainda que de modo incipiente, tentou pensar uma unidade entre corpo e alma. Jaquet (2011) faz notar isso em seu livro *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*, atribuindo a Descartes a tentativa de elaborar um discurso psicofísico que pense corpo e alma como um conjunto, sendo que, conforme a autora, que aquela união dependesse de uma pequena porção de matéria, a glândula pineal, que seria a sede da alma, tornou-se alvo de crítica de Espinosa e de muitos outros filósofos que lhe foram posteriores.

Complementos. Nessa obra, a bem da verdade, mais que uma complementação das teses do primeiro volume de sua obra principal, vemos uma forma bastante diferenciada de considerar a transcendentalidade do sujeito, pois ali espaço, tempo e causalidade, que são elementos fundamentais da estrutura cognitiva do sujeito, ficarão ligados à matéria de modo indissociável. Note-se, por exemplo, a afirmação de que

A causalidade mesma é a forma do nosso *entendimento*: pois a causalidade, tanto quanto o espaço e o tempo, nos é dada *a priori* na consciência. Logo, *neste sentido* e até este ponto, a matéria pertence à parte *formal* do nosso conhecimento, e é, por conseguinte, a forma da causalidade mesma do nosso entendimento, ligada a espaço e tempo.¹⁹⁴ (grifos do autor).

A matéria aparece aqui como elemento fundamental da constituição de toda aquela estrutura que torna possível, por um lado, a representação do mundo (se partimos das faculdades do sujeito), e, por outro, o mundo enquanto representação (se partimos dos objetos “construídos” pela intuição e entendimento). Em outras palavras, a matéria passa a fazer parte, de forma irrevogável, da dimensão “virtual” (formal) do mundo, ou seja, do que ele é enquanto representação, porque a matéria se situa agora necessariamente junto aos elementos (espaço tempo e causalidade) que tornam possível o mundo enquanto aparência.

No capítulo anterior, abordamos a dupla caracterização da matéria: sua constituição como *Stoff* e como *Materie*. No trecho supracitado, como em outros do mesmo capítulo dos *Complementos*, Schopenhauer se concentra na delimitação do aspecto não empiricamente intuível da matéria, ou seja, no sentido em que “a matéria não é, propriamente dizendo, *objeto empírico* (*Gegenstand*), mas *condição* (*Bedingung*) da experiência.”¹⁹⁵

Vista por esse lado, ligada diretamente à representação, o filósofo afirma ainda que “a matéria entra em toda experiência exterior (*äussere*) como uma componente desta, porém não pode ser dada em experiência alguma; mas é apenas *pensada*.”¹⁹⁶ (grifo do autor). Neste sentido, portanto, ela não é apenas condição da experiência, como dito acima, mas também é a forma dela. Conforme as palavras do próprio Schopenhauer, ela é “o sustentáculo de todas as formas”, ou “o *substrato* permanente de todas as aparências passageiras, logo de todas as exteriorizações das forças naturais e de todos os seres vivos.”¹⁹⁷

¹⁹⁴ *Complementos*, p. 368, SW II, p. 395.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 368, SW II, p. 395. (grifos do autor).

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 368, SW II, p. 395.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 368, SW II, p. 395. (grifo do autor).

Depreende-se de tudo isso que a matéria é, ao mesmo tempo, condição da experiência, forma desta e, enquanto tal, indissociável das formas do intelecto. Essas definições, no entanto, não esgotam a caracterização geral da matéria feita por Schopenhauer, pois o papel que ela desempenha extrapola o de componente constituinte do mundo enquanto representação, indo ligar-se também, através de sua realidade empírica, à coisa em si, o que leva a tocar o problema da dependência do intelecto em relação à matéria, desde que a consideremos como uma substância independente.

Num primeiro momento, o filósofo apresenta a matéria como associada aos elementos *a priori*, mas, ainda assim, traça distinções entre a matéria considerada por si mesma e enquanto dada no espaço e no tempo, quando afirma, por exemplo, que “a matéria, como algo simplesmente *pensado a priori*, diferencia-se das *intuições a priori* propriamente ditas pelo fato de podermos abstraí-la por completo; espaço e tempo, ao contrário, jamais o podemos.”¹⁹⁸ A definição de Schopenhauer, no entanto, é repleta de dubiedades, pois, ao mesmo tempo em que afirma que podemos representar espaço e tempo sem a matéria, assevera que, uma vez ela sendo introduzida naquelas formas,

jamais podemos abstraí-la (*wegdenken*) de uma maneira absoluta, isto é, como desaparecida e aniquilada, porém sempre a representamos apenas como colocada num outro espaço: neste sentido, portanto, ela encontra-se tão inseparavelmente vinculada a nossa faculdade de conhecimento, como o espaço e o tempo eles mesmos.¹⁹⁹

Ora, fica difícil conciliar a ideia de que se possa abstrair por completo a matéria e representar espaço e tempo sem ela com a ideia de que a mesma matéria é condição e forma da experiência, além de estar inseparavelmente vinculada à faculdade de conhecimento, como espaço e tempo estão. A despeito dessa notável dubiedade, Schopenhauer reconhece que a matéria não se resume a uma forma ou componente apriorístico da faculdade de conhecimento, devendo ser entendida também como elemento empírico. Assim, ela articula as partes formal e empírica do conhecimento, preenchendo por completo o domínio da representação que fazemos do mundo. Diz o filósofo no capítulo 24 dos *Complementos*:

Essa distinção de que a matéria tem de primeiro ser ali colocada a esmo como existente já indica que ela não pertence tão integralmente e em todos os aspectos à parte formal do nosso conhecimento, como é o caso do espaço e do tempo, mas contém simultaneamente um elemento que é dado apenas *a*

¹⁹⁸ Ibidem, p. 369, SW II, p. 396. (grifos do autor).

¹⁹⁹ Ibidem, p. 369, SW II, p. 396.

posteriori. A matéria é, em realidade, o ponto de ancoragem (*Anknüpfungspunkt*) da parte empírica do nosso conhecimento com a parte pura e apriorística, logo, é a verdadeira pedra angular do mundo da experiência.²⁰⁰

Em que pese o papel da matéria quanto a sua relação com a representação, o ponto nevrálgico de um possível estatuto materialista da filosofia de Schopenhauer se refere à aproximação entre Vontade e matéria. Existe a hipótese de que “o coincidir da vontade e da matéria teria certamente ampliado o conceito dessa última em determinações dinâmicas do ímpeto cego dividido em si mesmo” (KOSSLER, 2014, p. 98), e isso seria o suficiente para justificar a inclusão de Schopenhauer no rol materialista. Esse autor ainda destaca que, além de Schmidt, Ernst Bloch também traz contribuições para o debate acerca desse problema, como segue:

Essa relação necessária da vontade com seu fenômeno, cuja expressão geral é a matéria, foi considerada por Ernst Bloch, antes de tudo, na doutrina da filosofia a natureza, como uma recomposição da vontade que se divide e dilacera a si mesma, até a identidade da vontade e da matéria. (KOSSLER, 2014, p. 98).

O problema da aproximação entre Vontade e matéria ganha aqui uma dimensão cosmológica, à medida que assoma em primeiro plano uma filosofia da natureza. A confirmação da metafísica da natureza pelas ciências naturais dá vazão a um tipo de materialismo metafísico que institui a matéria como substância do mundo: seja como visibilidade da Vontade, seja como a própria coisa em si, ela se caracteriza como substrato de todo o real. Todavia, se circunscrevermos nosso escopo, passando da cosmologia para a psicologia, notaremos também a importância da matéria em sua relação com o intelecto, o que configura uma outra via pela qual o problema da aproximação entre Vontade e matéria pode ser abordado. E essa via ganha importância em função de que, como afirma Jair Barboza, “Assim como o espaço empírico está para a geometria, ou seja, permite que esta demonstre os seus axiomas, assim está a psicologia schopenhaueriana para a metafísica da vontade, ou seja, permite que as teses desta sejam elucidadas.”²⁰¹

No grau específico de objetivação da Vontade, em que a relação entre intelecto e matéria se faz notar, devemos considerar prioritariamente o aspecto fisiológico que a matéria assume,

²⁰⁰ Ibidem, p. 369, SW II, p. 396.

²⁰¹ Cf. BARBOZA, Apresentação à edição brasileira d’*O mundo*, p. XIV.

já que Schopenhauer passa a definir o intelecto sobretudo como uma função cerebral. Como ressalta Soria (2014, p. 261), “o entendimento ganha assim uma dimensão fisiológica, já que suas representações nada mais são do que o resultado de uma atividade do próprio cérebro”. Nos seres em que surge um intelecto, a matéria aparece como matéria orgânica, instituindo-se num grau de manifestação da Vontade em que a atividade de representar o mundo se torna imprescindível para a manutenção dos organismos.

3.3 Materialismo e fisiologia

Depois que o “desenvolvimento” da matéria leva ao surgimento do cérebro, o fazer-efeito daquela (que é uma atribuição da essência do mundo), via aparelho cerebral, se desdobra na intrincada atividade que o sujeito realiza ao representar o mundo fenomênico. Surge, então, o difícil problema de compreender como a matéria subjaz tanto ao polo objetivo como ao subjetivo do mundo, já que não podemos de forma alguma desvincular a faculdade de representação de seu órgão físico. Destarte, será preciso compreendermos a fundo como se imbricam materialismo e fisiologia, para o que cabe um incurso crítico-descritivo sobre os conhecimentos na área de fisiologia de que se serviu o filósofo para embasar sua doutrina.

O viés materialista do pensamento de Schopenhauer deve ser doravante considerado a partir de sua definição e defesa de um “verdadeiro” materialismo, que se apartaria do “falso” reducionismo físico-químico. Nesse sentido, é necessário ressaltar a importância dos fisiologistas franceses para a tese schopenhaueriana, entre os quais, o próprio filósofo, no segundo volume de *O mundo*, destaca reiteradamente a importância de Cabanis e Bichat para um acurado conhecimento da faculdade intelectual dos animais. O método empírico-objetivo desses cientistas moldou de modo determinante o que encontramos na obra do pensador alemão como uma “consideração objetiva do intelecto” (*objektive Ansicht des Intellekts*). Daí a forte afirmação de Paul Janet (1880, p. 36) de que “Se o primeiro livro de sua obra vem de Kant, é permitido dizer que o segundo vem, em grande parte, de Cabanis e de Bichat.”²⁰²

Sendo conhecido na história das ideias como um pensador eminentemente materialista, é possível notarmos, nos *Rapports du physique et du moral*, de Cabanis (1815), a busca de uma explicação capaz de sintetizar as dimensões física e moral do homem. Já no prefácio da obra, levanta-se a seguinte questão: “é possível assegurar que os pensamentos nascem, e que as vontades se formam pelo efeito de movimentos particulares, executados em certos órgãos; e

²⁰² As traduções do texto de Paul Janet presentes neste trabalho são de nossa responsabilidade.

que esses órgãos estão submetidos às mesmas leis que aquelas de outras funções?”²⁰³ (CABANIS, 1815, p. 3). Em sua busca, Cabanis dialoga com a tradição filosófica sensualista que o precede, a ponto de Janet (1880, p. 38) considerar mesmo a filosofia de Cabanis “sobretudo como uma reforma da filosofia de Condillac.”

De fato, a ligação entre as ideias de Cabanis e Condillac, dentre as de outros empiristas, é expressa no prefácio dos *Rapports*, donde se depreende sua importância para o surgimento de uma concepção filosófica que aprofundasse o questionamento sobre a dicotomia físico-espiritual. Para o médico francês, fora através de Locke que, pela primeira vez, se tornou “exposto claramente e fortalecido de suas provas as mais diretas, esse axioma fundamental, *que todas as ideias vêm pelos sentidos, ou são o produto das sensações.*”²⁰⁴ (CABANIS, 1815, p. 9).

Um elogio a Condillac também aparece ali, apontando-o como aquele que aperfeiçoou o método empírico: “ele demonstra a verdade por análises totalmente novas, mais profundas e mais capazes de dirigir sua aplicação” (CABANIS, 1815, p. 9), no entanto, para esse autor, apesar de a filosofia sensualista representar um progresso na investigação sobre a origem das ideias, ao demonstrá-la nos órgãos sensoriais, ainda deixou muitas questões importantes sem um esclarecimento adequado: “Jamais se explicou nitidamente, por exemplo, em que consiste o ato da sensibilidade” (CABANIS, 1815, p. 11). Ademais, o fisiologista reclama que o método abstrato que Condillac emprega, numa direta alusão à sua “estátua”²⁰⁵, que separa os sentidos uns dos outros, não condiz com a realidade. Segundo Cabanis (1815, p. 12), “Mas, examinando com a atenção conveniente as asserções de Condillac atingem as determinações instintivas, as encontramos (ao menos na extrema generalidade que ele lhes dá) absolutamente contrárias aos fatos.”²⁰⁶. Mesmo com essa referência a Condillac, convém atentarmos mais para o fato de que já se põe um questionamento sobre a relação entre pensamento, vontade e o movimento de certos órgãos, algo que terá mais ressonância na filosofia de Schopenhauer.

²⁰³ “*est-il possible de s’assurer que les pensées naissent, et que les volontés se forment par l’effet de mouvements particuliers, exécutés dans certains organes; et que ces organes sont soumis aux mêmes lois, que ceux des autres fonctions?*” As traduções do texto de Cabanis são de nossa responsabilidade.

²⁰⁴ “*pour la première fois, être exposé clairement et fortifié de ses preuves les plus directes, cet axiome fondamental, que toutes les idées viennent par les sens, ou sont le produit des sensations.*” (grifos do autor)

²⁰⁵ De acordo com Marilena Chauí, Condillac acredita que, para compreendermos as questões envolvidas no processo de conhecimento, “é necessário estudar cada sentido separadamente, distinguindo com precisão quais as ideias originadas por este ou aquele sentido [...]. Para deixar mais clara sua posição, Condillac vale-se da imagem de uma estátua de mármore, organizada interiormente como se fosse um homem e animada por uma alma que jamais tivesse conhecido qualquer ideia e que nunca tivesse experimentado uma impressão sensível.” (CHAUÍ, 1989, p. IX).

²⁰⁶ “*Mais, en examinant avec l’attention convenable les assertions de Condillac touchant les déterminations instinctives, on les trouve (du moins dans l’extrême généralité qu’il leur donne) absolument contraires aux faits.*”

Na crítica de Cabanis (1815), a tradição empirista teria se prendido demasiadamente à sensibilidade externa e incorrido no erro de ignorar uma relação interna e fundamental entre os diferentes sentidos. Assim, como destaca Paul Janet (1880, p. 41), “Locke, Condillac, Hume, enfim quase todos os filósofos do século XVIII não consideraram o homem a não ser de fora.” Haveria, por conseguinte, uma primeira modificação teórica, empreendida por Cabanis (1815), com relevante consequência filosófica: a preocupação com a sensibilidade interna.

Cabanis, em oposição a Condillac, não somente modificava de uma maneira séria o sistema desse filósofo com o princípio da sensibilidade interna; mas de tal princípio ele tirava consequências que levavam até mesmo à inversão total do sistema. É aqui que nós tocamos o ponto onde a filosofia de Cabanis vai se encontrar com aquela de Schopenhauer.²⁰⁷ (JANET, 1880, p. 42).

Devemos lembrar que a noção de experiência interna (*innere Erfahrung*) é muito cara ao sistema filosófico de Schopenhauer e também que a vontade, enquanto princípio interno, é a base metafísica dos indivíduos, o *prius* do organismo, que, no limite, determina a passagem do metafísico para o físico. O sujeito transcendental, à medida que existe *in-corporado*, deve ser reconhecido como dependente de um pulso interno que o sustenta, inclusive organicamente. Assim, uma vez que o idealismo transcendental kantiano encontrou seu contraponto e complemento em uma fisiologia (filosófica), aquela experiência interna (que na primeira parte da obra de Schopenhauer revelara a Vontade) se vê diretamente ligada à estrutura orgânica dos indivíduos, sobretudo ao sistema nervoso. Conforme o fisiologista francês, “experiências diretas têm mostrado que são na verdade os nervos que sentem; que é no cérebro, na medula alongada, e provavelmente (*vraisemblablement*) também na medula espinhal, que o indivíduo percebe as sensações.” (CABANIS, 1815, p. 38). Esse tipo de explicação fisiológica, importante lembrar, é bastante estimado por Schopenhauer no segundo volume d’*O mundo*.

Também a descrição feita por Schopenhauer dos traços que caracterizam a natureza viva encontra um valioso apoio nas pesquisas de Cabanis. É sabido que o alemão identifica a força reprodutiva como o traço distintivo das plantas; a irritabilidade, como o dos animais em geral, e a sensibilidade como o dos animais nos quais a inteligência chega ao seu ápice natural: “é o caráter principal do ser humano e é o que há de efetivamente humano nele.”²⁰⁸

²⁰⁷ “Non-seulement Cabanis, em opposant à Condillac, le principe de la sensibilité interne modifiait d’une manière grave le système de ce philosophe; mais de ce principe il tirait des conséquences que allaient jusqu’au renversement total du système. C’est ici que nous touchons le point où la philosophie de Cabanis va se rencontrer avec celle de Schopenhauer.”

²⁰⁸ Sobre a vontade, p. 81, SW III, p. 353.

Já nos *Rapports*, consta que “A sensibilidade é o último termo dos fenômenos que compõem isso a que nós chamamos *a vida*; e ela é o primeiro daqueles em que consistem nossas faculdades intelectuais.” (CABANIS, 1815, p. 37). “Sensibilidade” aqui deve ser entendida num sentido mais primário do que o atribuído à faculdade intelectual, pois, mais à frente, Cabanis (1815, p. 41) esclarece que “a irritabilidade é apenas uma consequência da sensibilidade”, já que “os nervos são a sede particular da sensibilidade.” Conquanto já se faça notar em Schopenhauer e em Cabanis uma preocupação em comum com a sensibilidade, não se pode afirmar que nos dois o conceito seja exatamente o mesmo. Por isso, talvez mais profunda e significativa ainda seja a seguinte consideração de Paul Janet a respeito da influência da obra de Cabanis sobre o pensador alemão:

Mas o que ele entende por sensibilidade? Nós vemos aparecer aqui uma doutrina muito cara aos fisiologistas contemporâneos e aos últimos filósofos alemães: é a doutrina de uma sensibilidade não sentida, ou, como nós diríamos hoje, “inconsciente”. Vários filósofos e sobretudo vários fisiologistas, diz Cabanis, não reconhecem sensibilidade a não ser ali onde se manifesta nitidamente a consciência das impressões.²⁰⁹ (JANET, 1880, p. 45).

A crítica que Cabanis (1815) faz à ideia de que a sensibilidade só se manifesta com a consciência é razoavelmente comparável àquela que Schopenhauer dirige à concepção racionalista da vontade, isto é, à ideia de que a vontade só existe onde há intelecto e que ela seria apenas uma espécie de apêndice da inteligência.

Como discutimos no próximo capítulo, Schopenhauer nega veementemente a tese de que o intelecto, ou uma racionalidade consciente, seja condição de existência da vontade. Já em Cabanis (1815), como mais uma vez ressalta Paul Janet, há a suposição de um princípio que “abarcaria de uma só vez todos os fenômenos da natureza. Ele supõe haver “alguma analogia entre a sensibilidade animal, o instinto das plantas, as afinidades eletivas e a simples atração gravitacional,” (JANET, 1880, p. 46) o que remete claramente à hipótese schopenhaueriana da Vontade subjacente à natureza; inclusive passível de ser concebida por via de um raciocínio analógico.

Quanto à teoria de Bichat (1805), a doutrina de Schopenhauer converge, em parte, no que diz respeito a certa concepção vitalista. Em suas *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, o fisiologista francês define seu objeto de estudo, introdutoriamente, da seguinte maneira:

²⁰⁹ “Mais qu’entend-il par sensibilité? Nous voyons paraître ici une doctrine très chère aux physiologistes contemporaines et aux derniers philosophes allemands: c’est la doctrine d’une sensibilité non sentie, ou, comme nous dirions aujourd’hui, “inconsciente”. Plusieurs philosophes et surtout plusieurs physiologistes, dit Cabanis, ne reconnaissent de sensibilité que là où se manifeste nettement la conscience des impressions.”

“a vida é o conjunto de funções que resistem à morte”. Trata-se assim de um princípio de ação interno que se contrapõe a tudo que tende a destruir o organismo vivente. Tal princípio, que o cientista também chama de “princípio permanente de reação”, “é este da vida; desconhecido em sua natureza, ele não pode ser apreciado a não ser por seus fenômenos” (*il ne peut être apprécié que par ses phénomènes*).²¹⁰ (BICHAT, 1805, p. 1).

De acordo com Janet (1880), não é tanto nessa definição genérica e preliminar de Bichat que encontraremos sua contribuição científico-filosófica mais relevante, mas, sobretudo, na divisão que estabelece entre vida animal e vida orgânica. Ademais, é precisamente no que concerne a essa divisão que se faz notar o ponto de contato entre o fisiologista francês e o filósofo alemão, pois este, como se sabe, demarca o organismo em geral (abarcando suas funções vegetativas) como a objetividade primária e fundamental da vontade, enquanto entende o intelecto animal (e o cérebro) como uma manifestação secundária (inessencial) da vontade de vida.

De modo semelhante, sobre a vida, Bichat (1805, p. 2) afirma que, “examinada mais em detalhe, ela nos oferece duas modificações notáveis. Uma é comum ao vegetal e ao animal, a outra é a repartição (*la partage*) especial deste último.” E, levando-se em consideração que uma é mais interior e primária, num sentido orgânico, enquanto a outra, mais exterior, deve-se entender que “o animal não renuncia à vida do vegetal; ele reúne nele mesmo as duas vidas.” (JANET, 1880, p. 50).

Há ainda, na continuação da proposta teórica de Bichat (1805), a tese segundo a qual tudo aquilo que é relativo ao entendimento pertence à vida animal, e tudo aquilo que é relativo às paixões pertence à vida orgânica. Para Janet (1880, p. 54), “é esta aqui a teoria capital de Bichat, e sobretudo, é o vínculo por onde sua doutrina se liga (*se rattache*) àquela de Schopenhauer.” Com efeito, os dois pensadores compartilham da ideia de que a sede dos afetos e das paixões (*die Affekte und Leidenschaften*) deve ser encontrada nos órgãos que mantêm a vida vegetativa dos animais, e não no cérebro, pois este, segundo Bichat (1805, p. 50), “não é jamais afetado nas paixões (*dans les passions*); os órgãos da vida interna são o seu único assento” (*les organes de la vie interne en sont le siège unique*).” E o próprio Schopenhauer assevera no segundo volume d’*O mundo*:

²¹⁰ É notório que, mesmo na definição de Bichat (1805), ressoe a contraposição teórica entre uma natureza íntima, desconhecida, e os fenômenos perceptíveis que dela derivam. Isso pode ser visto como um indício de que, mesmo entre os praticantes das ciências empíricas, a dicotomia fenômeno coisa em si, proveniente da doutrina kantiana, exerça influência.

Tudo o que atribuo à vontade propriamente dita, ele [Bichat] confere à vida orgânica, e tudo o que concebo como intelecto, é nele a vida animal: a vida animal tem para ele a sua sede apenas (*allein*) no cérebro e nos seus apêndices; a vida orgânica, ao contrário, no resto do organismo. [...] Mais interessante é ele, no sexto artigo, onde expõe que a vida animal está completamente (*gänzlich*) restrita (*beschränkt*) às operações intelectuais, por conseguinte, transcorre fria e indiferentemente, enquanto os afetos e as paixões têm a sua sede na vida orgânica, embora as ocasiões (*Anlässe*) para eles residam na vida animal, isto é, na vida cerebral.²¹¹

Como discutimos de modo mais detalhado no próximo capítulo, há aqui um embate direto com a tradição de matriz cartesiana, pois “A escola de Descartes, ao contrário, que situava (*placait*) no cérebro a sede da alma, vinculava (*rattachait*) ao mesmo órgão as paixões e os pensamentos (*les pensées*).”²¹² (JANET, 1880, p. 54). No sistema filosófico schopenhaueriano, a vontade, que, por sua natureza intrínseca, se encontra mais ligada ao âmbito das paixões, representa um polo oposto ao intelecto, materializado no cérebro. Na concepção da vontade como um pulso inconsciente e irracional, veremos Schopenhauer esforçar-se em contrapor a vontade ao intelecto (e seu correspondente órgão físico). Deve-se compreender, no entanto, que “É verdade que o próprio Bichat liga (*rapporte*) a vontade à vida animal, mas é preciso considerar as coisas, e não as palavras. Bichat toma (*prend*) a palavra vontade no sentido habitual de livre arbítrio, de arbítrio consciente.” (JANET, 1880, p. 56).

A partir da fisiologia moderna, cabe nesse ponto uma forte crítica tanto a Bichat quanto a Schopenhauer no que se refere às teses de ambos sobre a relação entre os afetos e o órgão cerebral, pois, embora seja pertinente elucidar as características que distanciam as atividades conscientes das inconscientes no funcionamento geral do organismo, a atribuição de uma sede rígida e fechada para essas atividades, com o que ficariam segregadas (em ambas as teorias) uma parte visceral e outra intelectual, não explica adequadamente a origem e a natureza da relação entre essas mesmas partes.

Ao mesmo tempo em que há o reconhecimento de uma interação entre as funções vegetativas e as faculdades intelectuais, admitindo-se estas como uma extensão que requer aquelas, há também a insistência em encontrar uma sede diferente para cada uma daquelas duas dimensões da vida animal. E é nesse ponto que aparece a questionável ideia de que o sistema

²¹¹ *Complementos*, p. 316, SW II, pp. 338-339.

²¹² No artigo 34 de *As paixões da alma*, se pode ler a afirmação de Descartes sobre a glândula pineal: “Concebamos, pois, que a alma tem a sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde irradia para todo o resto do corpo, por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, podem levá-los pelas artérias a todos os membros.” (Cf. DESCARTES, 1987, p. 230.)

nervoso teria uma ação direta somente sobre as funções intelectuais, e assim o cérebro não poderia influir nos movimentos vegetativos e na dimensão passional do organismo.

Ainda no texto *Schopenhauer et la physiologie française*, Janet (1880, p. 58) salienta que, para Johannes Peter Müller, fisiólogo e anatomista alemão, “os efeitos das paixões não fornecem nenhuma prova em apoio à hipótese que as paixões teriam sua sede fora do encéfalo.”²¹³ Sobre esse mesmo debate, Schopenhauer, em *Sobre a vontade*, expõe diretamente sua objeção às ideias de Flourens, cientista que também desconstrói as teses de Bichat sobre a relação entre o cérebro e a dimensão passional do organismo. Para Flourens é de fato no cérebro que encontramos a fonte daqueles movimentos e pulsões aos quais associamos as paixões, sendo que, mais crucial ainda, Flourens indica também o cérebro como fonte corporal da vontade.

Precisamente em contraste a essa ideia, numa nota do mesmo ensaio de 1854, as teses de Flourens são rebatidas por Schopenhauer, tomando como parâmetro uma distinção entre vontade e arbítrio²¹⁴, cuja falta, segundo o pensador alemão, teria impedido o fisiologista francês de compreender que “o cérebro não é a morada da vontade, mas somente dos atos da vontade motivados – ou do arbítrio.”²¹⁵

Ao que parece, no interior de tal discussão ainda não havia se fortalecido uma perspectiva mais “interacionista” das diferentes funções intrínsecas ao organismo vivo. Talvez a influência da concepção cartesiana sobre a relação entre alma e corpo ainda pesasse de forma a dificultar o vislumbre de uma relação propriamente orgânica da atividade cognitiva, inserida no mecanismo biológico como um todo.²¹⁶ Nesse sentido é que Janet avalia a distinção schopenhaueriana entre intelecto e vontade. Para ele, “esta distinção não exige e não implica duas sedes diferentes; não é necessário de modo algum colocar (*placer*) a fonte da vontade na vida vegetativa e limitar a esfera da inteligência à vida animal.” (JANET, 1880, p. 58). Do mesmo modo, partilhamos da tese de que tanto o que há de inconsciente em nós, quanto aquilo a que chamamos inteligência podem ter sua origem em nossa parte visceral e vegetativa, porquanto estejam diretamente conectados a outros mecanismos do organismo. Na recente neurologia, Damásio (2012, p. 18), a título de exemplo, afirma que

²¹³ “*les effets des passions ne fournissent aucune preuve à l'appui de l'hypothèse que les passions aient leur siège en dehors de l'encéphale.*”

²¹⁴ Retomamos esse ponto de forma mais aprofundada no capítulo seguinte.

²¹⁵ *Sobre a vontade*, p. 222, SW III, p. 343.

²¹⁶ Na filosofia contemporânea, a crítica à tradição que pode ser chamada de “cognitivista” é feita em especial pelo enativismo, em obras como *The embodied mind: cognitive science and human experience* (Varela, Thompson e Rosch) e *Mind in life: biology, phenomenology and sciences of mind*. (Evan Thompson). A esse respeito ver também nosso artigo *Corpo, cognição e vontade: aproximação e distanciamento entre Schopenhauer e a teoria enativista* (OLIVEIRA, 2016, p. 141).

Os níveis baixos do edifício neurológico da razão são os mesmos que regulam o processamento das emoções e dos sentimentos e ainda as funções do corpo necessárias para a sobrevivência do organismo [...] As ordens de nível inferior do nosso organismo fazem parte do mesmo circuito que assegura o nível superior da razão.

Esse notável problema, que encontramos no limiar entre a metafísica e a psicologia schopenhauerianas, bem como em seu esboço de uma fisiologia filosófica, deve ser associado ao fato de que seu sistema se situa numa transição e num momento em que a ciência declara sua necessidade de constante atualização.²¹⁷ Assim, ao mesmo tempo em que temos a tese (presente ainda na ciência hodierna) da razão como um produto do organismo e como função dele, nota-se a dificuldade de acomodar essa tese num quadro teórico que ainda reclama a necessidade de encontrar um correspondente suporte físico para figurar como centro originador da atividade cognoscente e reflexiva. Todas as formas e categorias que compunham o sujeito transcendental foram identificadas como resultantes da atividade de um órgão físico, mas a inserção de todo esse processo no funcionamento geral do organismo era algo sobre o que ainda não se tinha uma explicação mais consistente. De todo modo, não há como negar que a remodelação do transcendentalismo kantiano nos termos de uma “neuroepistemologia” dá à teoria schopenhaueriana um caráter especial.

No artigo *Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer*, Schmidt faz uma profícua discussão sobre esse caráter peculiar do sistema filosófico schopenhaueriano, cuja legitimidade fora questionada já há muito por Zeller (1875, p. 713), quando apontou na tentativa de unir fisiologia e filosofia transcendental “a notável circularidade (*greifbaren Zirkel*) de que a representação deve ser um produto do cérebro e o cérebro um produto da representação.”²¹⁸

²¹⁷ Como discutimos anteriormente, o pensamento de Schopenhauer insere-se num contexto em que o ideal de positividade passa a se impor em todos os ramos da ciência. Em se tratando do estudo das funções cognitivas, não é diferente. Contribuiu para isso, por exemplo, a pesquisa de Du Bois-Reymond (1818-1896), que confirmou a capacidade que têm os nervos e os músculos de gerar impulsos elétricos, o que representou “um grande incentivo para o estudo do funcionamento físico do cérebro e preparou o terreno para era científica moderna.” (O’SHEA, 2010, p. 27). Também, nas últimas décadas do século XIX, na segunda edição de *Geschichte des Materialismus*, Lange (2015) dedica um capítulo à relação entre a fisiologia dos órgãos dos sentidos e o universo como representação. Pode-se ler naquele capítulo, traduzido para o espanhol, que “*en torno del alcance más ó menos grande de las consecuencias de esas observaciones gira toda la cuestión de la cosa en si y del mundo de los fenómenos; la fisiología de los órganos de los sentidos es el kantismo desenvuelto ó rectificado, y el sistema de Kant puede, en cierto modo, ser considerado como el programa de los descubrimientos recientes hechos en este terreno.*” (LANGE, 2018, p. 441). Não seria exagero dizer que a epistemologia de Schopenhauer, pela sua necessidade de investigar o intelecto a partir de um duplo ponto de vista, antecipou o diálogo entre a especulação filosófica e as ciências cognitivas, ainda mais quando sabemos que a mesma partiu do transcendentalismo kantiano e o aproximou do materialismo científico.

²¹⁸ Zeller (1815, p. 719) não deixa de notar, contudo, que „*Ein System, dass in so grosse und handgreifliche Widersprüche ausläuft, kann immerhin viele fruchtbare Gedanken, viele wertvolle Wahrnehmungen enthalten.*“

Ao longo de todo o desenvolvimento da “fisiologia filosófica” de Schopenhauer, há um embate entre as duas perspectivas que o filósofo pretende unir, tanto que, mesmo quando ele se apropria das contribuições científicas de algum pesquisador, o faz com muitas ressalvas. Para citar novamente Flourens, a tese da intelectualidade da intuição tem no fisiologista francês um forte influenciador, pois ele “fornece experimentalmente a prova epistemologicamente relevante de que a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e a capacidade de pensamento (*Denkvermögen*) não são idênticas.” Mas, apesar dessa valorização do aporte experimental, Schopenhauer “está convencido de que as verdades mais importantes não são proferidas através de experimentos, mas somente através da reflexão e introspecção.”²¹⁹ (SCHMIDT, 1989, p. 45).

Nota-se, portanto, a busca pela composição de um sistema em que os resultados da experimentação científica ver-se-iam perfeitamente acomodados ao lado das verdades de uma metafísica imanente, que tem no organismo sua base de sustentação. Daí, por exemplo, a assimilação da dicotomia vida orgânica-vida animal, de Bichat, como vontade-intelecto. Assim, há a crença, amplamente questionável, de que “a vida animal tem seu lugar unicamente no cérebro e seus anexos, sendo a vida orgânica um sinônimo de todo o restante do organismo (*so ist das organische Leben gleichbedeutend mit dem ganzen übrigen Organismus*).” (SCHMIDT, 1989, p. 45). Por tudo isso fica claro que Schopenhauer busca resultados da ciência experimental para compor o quadro geral de sua filosofia, no entanto ele parece relutante (ou mesmo não consciente) em relação à afinidade de sua metafísica imanente com um materialismo que Schmidt chama de “superior” (*Materialismus freilich höheren Typs*).

De fato, a rejeição do materialismo mecânico traz embutida a aceitação tácita de uma cosmologia, a qual é, no fundo, uma forma de materialismo que Bloch denomina como “Materialismo da força vital” (*Lebenskraft-Materialismus*). A nosso ver, uma tal denominação como a de Bloch evidencia o quão intrincada é a concepção materialista de Schopenhauer e o quão difícil é não identificarmos a Vontade com uma “segunda matéria” (*zweite Materie*). Nessa mesma linha, temos a afirmação de Bloch (1972 apud SCHMIDT, 1989, p. 46):

O mundo da Vontade ascende como consciência [...] do mecânico sobre o químico à animalidade; os níveis dessa ascensão, porém, se chamam – sem qualquer referência ao sujeito – objetividades ou objetivações da Vontade. Aqui regressa também a matéria, uma *segunda matéria*, por assim dizer, diferente da mera causalidade fenomênica. Ao contrário da ‘mera forma da representação’ estará aqui a matéria no núcleo das coisas [...] Claramente existem transições para a coisa em si (Vontade do mundo); matéria e Vontade

²¹⁹ „davon überzeugt ist, dass ‘die wichtigsten Wahrheiten nicht durch Experimente herauszubringen [sind], sondern allein durch Nachdenken und Penetration.“

se correspondem no caráter da unidade, totalidade, substância, indestrutibilidade.²²⁰

Destarte, sobre a questão levantada por Kossler a respeito da necessidade de uma concepção metafísica que aproximasse Vontade e matéria, julgamos ser de bastante peso o fato de que a metafísica não pode mais, a partir da contribuição de Schopenhauer, trilhar seu caminho sem considerar a fundo as qualidades observáveis da matéria, pois, “porque na filosofia schopenhaueriana todo o natural é ao mesmo tempo aparência e coisa em si, pode ele ser explicado física e metafisicamente.”²²¹ (SCHMIDT, 1989, p. 47). Assim, devemos esclarecer que o incurso que nos leva à aproximação entre fisiologia e metafísica nos servirá de base para posteriormente indicar como o intelecto e mesmo a vontade podem ser pensados enquanto algo material, mas de uma matéria que escapa à linguagem estrita da física. A ideia aqui é que o metafísico está, de alguma forma, no físico, sendo este a expressão perceptível do primeiro. O intelecto e a vontade, enquanto contrapartes subjetivas de um sistema físico (cérebro-organismo), se inserem na matéria. Assim, aprofundando a tese schopenhaueriana, deve-se poder deduzir o metafísico a partir do físico, já que os dois polos do real não podem apontar para direções diferentes, sob pena de redundar em dualismo.

Sabemos que a filosofia de Schopenhauer dá primazia ao conhecimento empírico em detrimento do método dedutivo, no sentido em que ele mesmo adverte no apêndice ao primeiro volume d’*O mundo*, quando diz: “Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo reside no fato de ele partir do conhecimento mediato, refletido, enquanto eu, ao contrário, parto do conhecimento imediato, intuitivo.”²²² Tal procedimento de partir de intuições em direção a conceitos faz Schopenhauer se ater ao solo da experiência, e nesse solo é que o mundo físico, isto é, o mundo da representação, destaca o corpo e a experiência que lhe é inerente. Só quando a experiência interna, que descobre a vontade como essência íntima, coloca-se devidamente aliada a uma experiência espaço-temporal, podemos nos valer de uma analogia e transferir a essência metafísica encontrada na experiência do corpo para todo o mundo natural

²²⁰ „Die Willenswelt steigt [...] vom Mechanismus über Chemismus, Animalität und dergleichen zum Bewußtsein auf; die Stufen dieses Aufstiegs aber heißen – ganz ohne Bezug zum Subjekt – Objektitäten oder Objektivationen des Willens. Hier kehrt auch Materie wieder, eine zweite Materie, sozusagen, vom bloßen Kausalitätsschein verschieden. Statt des ‘bloß Formellen der Vorstellung’ wird Materie hier zum Kern der Sache [...] Doch Übergänge zum Ding an sich (Weltwillen) bestehen; Materie und Wille entsprechen sich im Charakter der Einheit, Ganzheit, Substanz, Unzerstörbarkeit.“ (grifo do autor)

²²¹ „Da alles Natürliche im Sinn der Schopenhauerschen Philosophie Erscheinung und Ding an sich zugleich ist, kann es physisch und metaphysisch erklärt werden.“

²²² Apêndice, p. 567, SW I, pp. 609-610.

que se encontra apoiado na experiência externa. Em suma, é a partir do mundo enquanto representação (físico) que Schopenhauer aponta o lado metafísico do mundo.

O problema é que o pensador alemão também ambiciona fazer um movimento inverso e mostrar o físico como resultado do metafísico, porém, nesse movimento, seu sistema “entra em pane”. A explicação subjetiva da realidade, que tem como fundamento a descoberta da Vontade, possui uma dimensão psicológica e outra propriamente metafísica, que é a que se vale do argumento analógico. É principalmente pela via psicológica que Schopenhauer busca uma aproximação com a fisiologia. E sobre esse ponto Schmidt (1989, p. 48) atenta para a necessidade de traçarmos algumas diferenciações importantes: “Quando agora nos aproximamos da problemática epistemológica a respeito das relações entre Schopenhauer e a fisiologia, há de se diferenciar primeiramente dois aspectos.” O primeiro diz respeito à caracterização do intelecto como um produto (natural) de origem tardia.²²³ De acordo com essa concepção, sendo o intelecto um produto da matéria, não haveria qualquer necessidade de defini-lo como um segundo tipo de existência. Embora “A assim chamada capacidade de pensamento (*Denkfähigkeit*) da matéria seja para Schopenhauer no fim (*letzlich*) tão enigmática como a atuação (*das Wirken*) de todas as outras forças naturais” (SCHMIDT, 1989, p. 48), tudo pode ser reconduzido à matéria, entendida, é claro, não em um sentido puramente físico-químico, ou mecânico. Nos *Parerga*, por exemplo, consta que, se pode a “matéria enquanto peso ser atraída (*streben*), ou, enquanto eletricidade, atrair, repelir e lançar faíscas; então ela pode também, enquanto substância cerebral (*Gehirnbrei*), pensar.”²²⁴ Esse argumento, obviamente, é levantado para afastar a hipótese da existência de uma substância pensante, ou alma imaterial. O outro aspecto se refere ao papel que o intelecto desempenha como função do organismo. Dado que a existência do intelecto (da consciência e de toda a atividade cognoscente) seja completamente dependente do órgão cerebral, o papel desempenhado por ele é tido por Schopenhauer como secundário, na medida em que ele existe como uma função orgânica que tem como fim obedecer às ordens da vontade. O sistema nervoso serve como mero “órgão auxiliar” da vontade (*Hilfsorgan des Willens*).²²⁵

²²³ Cf. item 2.1 deste trabalho.

²²⁴ *Parerga II*, p. 132, SW V, p. 126. As alterações que Schopenhauer opera em sua teoria da representação têm impactos em sua metafísica de tal forma que seu monismo metafísico parece deslizar para um monismo materialista, semelhante em importantes aspectos ao “monismo neutro” de modernas teorias da mente, uma espécie de materialismo não reducionista, que admite a matéria como única substância, mas compreende que com isso não se deve reduzir tudo a uma explicação em termos propriamente físicos, o que lembra tanto a crítica ao mecanicismo como a tese da não redução de um nível da escala dos seres à outro inferior.

²²⁵ *Complementos*, p. 309, SW II, p. 330. Schopenhauer assim explica sua afirmação de que o cérebro e o sistema nervoso de modo geral são meros órgãos auxiliares: “a vontade objetiva-se mais imediatamente no *sangue*, que originariamente cria e forma o organismo, completa-o pelo crescimento e depois o conserva continuamente [...]. Os primeiros produtos do sangue são os seus próprios vasos e depois os músculos, em cuja irritabilidade

Quanto ao primeiro aspecto apresentado, Schmidt (1989) considera que não há tanto o que problematizar, pois ali a fisiologia se basta, isto é, fornece sozinha a prova de que a nossa atividade mental é resultado do funcionamento do organismo. Em suas palavras, “A prova que ‘o espiritual no homem’ é ‘um produto do seu físico’, apenas a fisiologia pode oferecer.”²²⁶ (SCHMIDT, 1989, p. 51). O problema residiria no segundo aspecto, visto que, para esse autor, Schopenhauer não teria distinguido de modo correto a dimensão fisiopsicológica da propriamente gnosiológica na elaboração de sua teoria. O significado das funções cognitivas (*Bedeutung der Erkenntnisfunktionen*) deveria, segundo o autor, ser claramente destacado da questão da gênese da imagem cognitiva (*Erkenntnisbildes*):

Em vista de tais formulações, não podia faltar a censura de que Schopenhauer não soube distinguir (*trennen*) fundamentalmente a questão do significado das funções cognitivas da comprovação (*Nachweis*) de sua vinculação (*Gebundheit*) às funções fisiológicas, motivo pelo qual ele misturou o problema fisiopsicológico da gênese da imagem cognitiva com o problema gnoseológico. (SCHMIDT, 1989, p. 48).

A interpretação schopenhaueriana da atividade fisiológica procura justificar tanto seu posicionamento metafísico, que postula a vontade como o *prius* do organismo, quanto o idealismo transcendental kantiano, almejando ainda uma espécie de “unidade relativizante” (*relativierenden Einheit*), para usar a expressão de Schmidt. O que notamos é que justamente essa pretensa unidade acaba por trazer problemas para a justificação teórica de sua metafísica, sobretudo no que ela deixa como consequência para sua psicologia, ou seja, no que diz respeito à relação entre intelecto e vontade. Daí a necessidade de retomarmos o questionamento de Schmidt (1989, p. 50):

Como fica a ambição de Schopenhauer de associar (*verknüpfen*) o princípio subjetivo da doutrina kantiana – sem concessões ao materialismo – com os

a vontade surge para a consciência de si, e, junto com aqueles, também o coração, que é simultaneamente vaso e músculo [...]. Para a vida individualizada e permanência no mundo exterior, a vontade precisa, porém, de dois sistemas auxiliares: a saber, *um* para guiar e regular as próprias atividades interior e exterior, e um *outro* para a contínua renovação da massa sanguínea; logo, um sistema que dirija e outro que mantenha. Daí a vontade criar para si os sistemas nervoso e intestinal.” Schopenhauer postula aqui que o sistema nervoso *conheça e regule* as atividades internas do organismo, como “tentáculos” que a vontade estenda para dentro e para fora, mas, em várias outras passagens, indica o cérebro unicamente como “ministro do exterior”, o que nos leva a crer que o filósofo se esforça por separar os polos de formação do organismo segundo uma dualidade que corresponda à separação entre o em si (interior) e o fenômeno (exterior), de modo que as características atribuíveis à vontade se distingam em essência daquelas atribuíveis à faculdade representativa, mas justamente essa separação cria problemas para sua teoria.

²²⁶ „Den Nachweis, dass ‘das Geistige im Menschen’ ein ‘Produkt seines Physischen’ ist, kann nur der Physiologe liefern.“

volumosos fatos da neurofisiologia para uma unidade superior que relativiza as exigências de ambos os componentes?

Até que ponto é defensável a tese de que o físico seja produto do “espiritual”, isto é, da Vontade? Para Schmidt, essa tese é tão questionável quanto a própria qualificação daquele espiritual como Vontade (crítica que também pode ser encontrada em Simmel e Janaway)²²⁷. De fato, é preciso levarmos em conta que o conceito de Vontade apresenta algumas nuances que ora o fazem tomar uma conotação cosmológica, ora o fazem deslizar para um sentido psicológico, porque aquela *Naturkraft*, que é a mesma *Lebenskraft*, no animal e no homem recebe o nome de Vontade, como afirma Schopenhauer:

Em um sentido estrito, seria então possível deduzirmos também de forma puramente física (*rein physisch*) em um dado homem o grau e a orientação de sua inteligência, bem como a natureza (*Beschaffenheit*) moral de seu caráter, primeiramente a partir da natureza de seu cérebro e sistema nervoso, e da circulação sanguínea atuante (*einwirkendem*) neles; por último a partir da natureza e atuação conjunta (*zusammenwirkung*) de seu coração, seu sistema vascular, seu sangue, seus pulmões, seu fígado, seu baço, seus rins, seus intestinos, suas genitais, etc.²²⁸ (grifo nosso).

Nessa passagem dos *Parerga II*, é possível entrever mais uma vez uma referência direta a Cabanis e Bichat: trata-se, antes de tudo, da ligação entre o físico e o moral. O que está em jogo, portanto, é a relação do conceito de vontade com um tipo muito peculiar de materialismo. Destarte, cabe fazer uma análise crítica dessa relação a fim de avaliarmos o que dela se pode extrair para uma justa revisão das principais teses que envolvem a metafísica e a psicologia schopenhauerianas.

A esse respeito, Morgenstern (2013, p. 13) ressalta que, enquanto teórico (idealista) do conhecimento, Schopenhauer é um opositor do materialismo, mas que ele, sob a influência dos novos conhecimentos científicos sobre a fisiologia do cérebro, “deu posteriormente um aspecto (*Anstrich*) materialista ao seu ponto de partida idealista (*idealistischen Grundansicht*), que originalmente (*ursprünglich*) tinha desenvolvido sob a influência de Kant, Fichte e Berkeley.”

²²⁷ Janaway (1999, p. 197) faz a seguinte afirmação: “Nossa experiência da vontade pode ser ‘imediate’ em algum outro sentido – incorrigivelmente conhecida, não-inferencial, sem observação (por exemplo) – mas, dizer que ela nos dá nosso ‘mais imediato’ acesso à coisa em si é fazer nonsense do conceito de coisa em si.” Já Simmel (2011 p. 60) considera que a dedução de uma essência unívoca do mundo a partir da pluralidade de fenômenos não é logicamente necessária, já que seria possível também uma pluralidade essencial: o Ser do mundo pode ser pensado como múltiplo e variado. A decisão por um ou outro ponto de vista, diz Simmel (ibidem, p. 60), “já não depende do próprio pensamento, mas sim do sentimento fundamental que sustenta a personalidade.”

²²⁸ *Parerga II*, p. 119, SW V, p. 111.

Isso já o discutimos reiteradamente, contudo o que vale ser evidenciado é que essa “tintura” materialista é algo muito particular, não só pelas razões já apresentadas (o embate com o idealismo, a assimilação do fisiologismo, a conflitante tendência real-materialista etc.), mas porque também aponta para um tipo de materialismo estranho ao contexto do filósofo. Isso porque ele “entende a essência do mundo não como espírito racional, nem como matéria, mas como um *poder ou energia irracional-inconsciente*.”²²⁹ (MORGENSTERN, 2013, p. 13) Do mesmo modo, no capítulo “*The World as Will*”, Magee (1997) sublinha esse traço peculiar da metafísica schopenhaueriana, que concerne à aproximação entre um dos significados do conceito de Vontade e a forte ontologia presente na física contemporânea. Para ele, “o que Schopenhauer está dizendo é que essa energia é a mesma que está no fundo do mundo dos fenômenos. (Não era até o século XX quando a ciência da física alcançou as mesmas conclusões).”²³⁰ (MAGEE, 1997, p. 139) Em suma, há razões suficientes para se afirmar que Schopenhauer teria argumentos importantes para contribuir na atual discussão sobre o materialismo.

De todo modo, ainda seguindo o raciocínio de Morgenstern (2013), a crítica de Schopenhauer ao materialismo toma quatro direcionamentos diferentes: moral, ontológico, metodológico e epistemológico. Embora tenhamos apresentado até aqui muitos dos aspectos concernentes a cada uma dessas vertentes da crítica schopenhaueriana, vale observar a análise que Morgenstern (2013) realiza em direção a uma apropriação contemporânea das teses do filósofo alemão sobre o materialismo que lhe era coetâneo, o que é de valor decisivo para nossos propósitos.

Destarte, como apontamos anteriormente, a crítica ao materialismo se baseia na ideia de que uma cosmovisão que considerasse a natureza das coisas somente em seu aspecto superficial e imediato ofuscaria a moralidade, ou seja, essa crítica incide sobre uma suposta visão de mundo que o materialismo justificaria, a qual traria nefastas consequências éticas. Isso porque, para o pensador alemão, não há como sustentar uma ética sem uma metafísica, e um tal sistema ético deve guardar consigo, ainda que não faça recurso à existência de um ser divino, a garantia da “séria significação ética que sentimos em nosso agir.”²³¹

²²⁹ „das Wesen der Welt weder als (vernünftigen) Geist noch als Materie, sondern als unbewusst-irrationale Kraft oder Energie versteht.“ (grifo nosso). Uma discussão mais detalhada a esse respeito pode ser encontrada em *The world as active power*, capítulo 13. Nele Valtteri Viljanen elucida a concepção dinâmica da metafísica schopenhaueriana: “a visão de Schopenhauer sobre a natureza básica da realidade é intrinsecamente dinâmica (*intrinsically dynamistic*), totalizando uma visão monística da vontade como esforço desprovido de finalidade (*aimless striving*).” (PIETARINEN; VILJANEN, 2009, p. 328).

²³⁰ “*What Schopenhauer is saying is that this energy is itself what is ultimate in the world of phenomena. (It was not until the twentieth century that the Science of physics reached the same conclusions.)*.”

²³¹ *Fragments*, p. 141, SW IV, p. 139.

De acordo com Morgenstern (2013, p. 15), a “bestialidade” moral a que uma visão de mundo materialista levaria é entendida por Schopenhauer como “uma postura pragmático-nihilista (*eine praktisch-nihilistische Haltung*)”, que colocaria no mesmo nível o homem e os outros animais. Daí que ele formule e defenda uma motivação metafísica para as ações morais, bem como uma justificação metafísica para as normas morais. A despeito da legitimidade ou ilegitimidade²³² da fundamentação moral que Schopenhauer erige contra o materialismo, e ainda que tal fundamentação toque de modo determinante a relação que sua metafísica firma com as ciências naturais, nos concentraremos no modo como ocorre essa relação quando se trata das críticas ontológica, metodológica e epistemológica.

A crítica *ontológica* contém uma espécie de tese antirreducionista, segundo a qual não se pode reduzir a natureza como um todo a um esquema físico-químico, ou mecânico-atômico, pois, em determinados graus (superiores), a natureza exige outras características, ou propriedades disposicionais (a partir, por exemplo, dos reinos vegetal e animal). Em tais graus, a natureza, enquanto objetivação da Vontade, se mostra de forma mais complexa. Assim, “Contra o reducionismo, ele [Schopenhauer] considera (*hält*) a natureza, em conexão (*Anschluss*) com a tradição aristotélica, como um reino de níveis fixos (*Stufenreich fest*), que vai da matéria inorgânica às plantas e animais até alcançar o homem.” (MORGENSTERN, 2013, p. 17).

O vitalismo (metafísico), anteriormente comentado, se apoia em dados e pesquisas das ciências empíricas, mas também na convicção de que a Vontade subjaz à natureza como um pulso que a anima, manifestando-se com qualidades específicas em seus diferentes graus. Daí que “o modelo de níveis se baseie antes em fundamentos empíricos, e por isso pode ser entendido como uma concepção ontológica empiricamente fundamentada.”²³³ (MORGENSTERN, 2013, p. 17). O jogo e a interação entre as forças físicas e químicas, embora sejam reconhecidos como componentes necessários para uma explicação científica da

²³² Para Morgenstern (2013), não só a ética (de fundamentação metafísica) de Schopenhauer é de difícil compatibilidade com o pensamento ético dos nossos tempos (mais pautado na intersubjetividade), como a admissão de um fundamento ético absoluto, inscrito no ser, contradiria a sua própria rejeição de uma ética imperativa. Também são dignas de atenção as interpretações que sustentam que a metafísica de Schopenhauer já nasce com, e a partir de, um núcleo ético. Segundo Atwell (1995), a insatisfação de Schopenhauer com o mundo enquanto representação, que o impele da ciência para a metafísica, está diretamente relacionada a sua doutrina da “melhor consciência”, que pretere a consciência empírica em favor de uma suposta melhor consciência (livre e atemporal). Já Kossler (2014) considera que a metafísica schopenhaueriana é essencialmente ética, não pelo seu desvio possível para uma filosofia da redenção, mas devido sua íntima conexão com a doutrina do caráter inteligível, segundo a qual a pressuposição da vontade metafísica permite uma avaliação de um significado moral do mundo.

²³³ „Das Stufenmodell basiert vielmehr auf empirischen Gründen und kann deswegen als eine empirisch fundierte ontologische Konzeption verstanden werden.“

natureza, não são suficientes para darem conta da natureza orgânica. Mesmo as leis físicas permanecendo válidas para esse grau da escala dos seres, o modelo de níveis de que Schopenhauer se serve para refutar o materialismo mecânico pressupõe uma força metafísica superior que domina aquelas leis e as coloca em determinada orientação teleológica.

Curiosamente, se por um lado há a aceitação do vitalismo metafísico e de uma escala fixa para os diferentes graus da natureza, quando se trata de explicar o intelecto, Schopenhauer adapta essa tese a uma reaproximação com o materialismo, pois “ele não efetua uma crítica ontológica análoga da tentativa de redução do espírito. Ao contrário, concorda expressamente com a tese materialista básica de que o intelecto é uma função cerebral.” (MORGENSTERN, 2013, p. 18).

De fato, em se tratando do problema corpo-alma, Schopenhauer se aproxima mais uma vez do materialismo, a partir da tese da identidade vontade-corpo²³⁴, mas é justamente porque a tese materialista só alcança até o intelecto, definindo-o como *Gehirnfunktion*, que Schopenhauer lança mão da tese metafísica da identidade corpo-vontade, acoplando o materialismo à metafísica. Isso porque, a despeito do peso que o materialismo ganha nesse ponto de seu sistema, o filósofo não o admite como arcabouço teórico suficiente (embora necessário) para dar conta de uma explicação ou compreensão completa do mundo. É nesse grau específico da natureza que reconheceremos o duplo *status* do corpo e encontraremos algo que se apresenta como o limite entre os aspectos físico e metafísico do mundo. Por isso, como também o afirma Morgenstern (2013, p. 18), há de se considerar que a tese da identidade corpo-vontade “está no começo de sua metafísica.” Sobre esse ponto, cabe destacar ainda que

De qualquer forma, o modelo de níveis permanece atual até os nossos dias. Também na discussão contemporânea se põe a questão se os níveis superiores (orgânico e psíquico) da natureza se deixam reduzir aos processos físicos ou se os níveis superiores têm particularidades (*Eigenarten*) que não se encontram em seus componentes. (MORGENSTERN, 2013, p. 19).

Por seu turno, a crítica *metodológica* baseia-se essencialmente na necessidade que as ciências naturais têm de fundamentar sua metodologia na lei de causalidade. Tal crítica iria, desse modo, mais longe que a ontológica, porque atingiria também o materialismo “adequado” (não-reducionista). Para o pensador alemão, tratar-se-ia aqui da prova da limitação do conhecimento científico-experimental. A lei de causalidade que lhe serve como base teórica

²³⁴ Isso também o afirma Schmidt (1989, p. 18): „Im Kontext des Leib-Seele-Problems nähert sich Schopenhauer durch die These der Identität von Körper und Wille dem Materialismus sogar an.“

teria necessariamente que retroceder a uma causa anterior sem jamais encontrar uma primeira, além do que terminaria por ter de supor leis e forças naturais, elas mesmas inexplicadas. Assim, “para Schopenhauer, a prova dos limites da ciência da natureza significa que a ciência natural e o materialismo não são aptos a dar um conhecimento completo e suficientemente satisfatório do mundo, mas o impelem à metafísica (*sondern von sich aus zur Metaphysik drängen*).” (MORGENSTERN, 2013, p. 21).

Contudo, como é intenção nossa sustentar com esta investigação, a crítica epistemológica do materialismo talvez seja a que mais revele o que do sistema filosófico de Schopenhauer pode ser interpretado como contribuição para a discussão contemporânea a respeito das relações entre a mente (intelecto) e a matéria, mesmo que tais contribuições provenham dos pontos controversos ou inconsistentes da crítica schopenhaueriana.

Consideremos, de início, que a crítica epistemológica ao materialismo guarda em si uma crítica ao realismo, pois pretende provar que a matéria não pode ser considerada como a coisa em si, mas tão somente como aparência (*Erscheinung*), ou visibilidade da coisa em si. Mesmo que algumas passagens atestem contra a própria definição do filósofo²³⁵, ele mantém a defesa do idealismo, essencialmente com dois argumentos correlacionados: 1) que é impossível existir objeto sem sujeito e 2) que o mundo empírico (da matéria) é construção da intuição e do entendimento.

Sendo a matéria objeto, um sujeito é imediatamente pressuposto, o que impede que ela possa ser pensada como o em si do mundo, contudo, além das objeções que já apresentamos a esse argumento, Morgenstern (2013) esclarece que, de um ponto de vista formal, ele consiste apenas num esclarecimento lógico da correlação entre os conceitos de objeto e sujeito. Conforme suas palavras,

A simples demonstração (*Beweis*) da analiticidade dessas frases (*Satzes*) consiste no fato de que o conceito (*Begriff*) de um “objeto em si” – como Schopenhauer até então oportunamente viu – é uma *contradictio in adjecto*. Mas, se a frase “nenhum objeto sem sujeito” apresenta uma mera explicação conceitual (*Begriffsexplikation*), então o argumento contra o materialismo baseado nessa explicação nada pode conseguir (*ausrichten*). (MORGENSTERN, 2013, p. 24).

Já o segundo argumento, que Morgenstern (2013) chama de argumento da construção (*Konstruktionsargument*), leva ao problema da circularidade, pois, se o mundo dos fenômenos for uma construção das faculdades do sujeito (do indivíduo, num sentido orgânico), os objetos

²³⁵ Cf. *Apêndice*, p. 603, SW I, p. 650.

espaço-temporais, por outro lado, atuam como fonte dos dados que os sentidos captam e o entendimento converte em representação. Desse modo, permaneceria não esclarecido o *status* ontológico de tais objetos. Assim, haveria margem tanto para uma interpretação realista quanto para uma interpretação idealista do problema da circularidade.

Para Morgenstern (2013), apenas numa interpretação idealista o argumento de Schopenhauer teria relevância como crítica ao materialismo, pois, assumindo tal ponto de vista, “a formação (*die Entstehung*) e as causas materiais dos dados dos sentidos (*Sinnesdaten*) são interpretadas como fictícias no nível transcendental-filosófico, pois a coisa em si não pode ser nem espaço-temporal nem causal.” (MORGENSTERN, 2013, p. 25). A nosso ver, contudo, uma interpretação realista parece ser bem mais consistente, além de compatível com a concepção física do mundo enquanto algo causalmente fechado, em que os elementos e propriedades capazes de explicá-lo encerram-se nele mesmo, o que perfaz a rigor uma ontologia imanente.

Em primeiro lugar, como abordamos no primeiro capítulo, a própria tese idealista deixa margem para que postulemos a existência de algo não dependente do sujeito. Na filosofia schopenhaueriana, é justamente a Vontade esse algo real, não dependente do sujeito. Isso posto, a partir do problema (se não evolutivo) do desenvolver-se, ou objetivar-se da Vontade na natureza até o surgimento do intelecto, a matéria está presente do início ao fim (na verdade seria melhor dizer, recomeço) nesse processo de objetivação, de forma que podemos supor que a representação seja uma efetiva apresentação da matéria a si mesma, tal como Schopenhauer fala da Vontade mostrando-se a si mesma via consciência. Como diz Morgenstern (2013), tratar-se-ia, então, não de uma construção (do sujeito) propriamente dita, mas de uma reprodução ou reconstrução da matéria no intelecto.

Se a interpretamos [a segunda tese] realisticamente, então existem por si coisas espaço-temporais como causas dos dados sensoriais, portanto a tese não explica a constituição (ou construção) do mundo espaço-temporal-causal, mas apenas sua *reprodução (ou reconstrução)* na intuição empírica (*in der empirischen Anschauung*). Enquanto teoria realista ela pressupõe a realidade da matéria, e, portanto, também não pode dar a base para uma crítica (idealista) do materialismo. (MORGENSTERN, 2013, p. 25).

Com efeito, tal interpretação exige que, de certa forma, desenvolvamos as teses de Schopenhauer a partir de seus impasses e contradições e para além deles, ou seja, exige que problematizemos esses pontos mais controversos sem nos prendermos à pretensão de conservar os pressupostos epistemológicos sobre os quais o filósofo construiu seu sistema. Mesmo que

não se encontre uma resposta definitiva, é certo que o cruzamento entre o idealismo transcendental kantiano e a concepção materialista abre espaço para um proficiente debate ontológico e epistemológico. Também se constata que, da época de Schopenhauer aos nossos dias, muitas das propostas teóricas que surgiram e que versam sobre as relações entre o intelecto e a matéria são devedoras daquelas correntes filosóficas que serviram de horizonte para o filósofo de Danzig.

Sendo assim, o próprio problema da circularidade pode nos servir de ponto de partida para um aprofundamento sobre a contribuição de Schopenhauer, o que propomos fazer a partir de uma perspectiva realista, sobretudo, porque defendemos, assim como Morgenstern (2013, p. 25), que

uma reinterpretação realista, não obstante, pode também evitar a circularidade: se os princípios de espaço, tempo e causalidade forem entendidos ainda apenas como representações inatas (*angeborene Vorstellungen*) (ou estruturas cerebrais), que pela reconstrução da intuição empírica passam a ser aplicadas.²³⁶

Não é de agora que a literatura crítica acerca do pensamento de Schopenhauer aborda, até com certa polêmica, a “materialização” que o filósofo fez da estrutura transcendental kantiana, ao identificar entendimento e cérebro. Some-se a isso a defesa de uma preeminência da vontade (corpo-organismo) sobre o intelecto e da caracterização deste como *Gehirnfunktion*, e teremos um campo aberto para analisar a filosofia de Schopenhauer sob uma ótica real-materialista, pressupondo-se, decerto, que: “Uma tal interpretação significa (*bedeutet*) uma reinterpretação antropológica (*eine anthropologische Umdeutung*) dos princípios transcendentais, que se vincula a uma epistemologia naturalizada.” (MORGENSTERN, 2013, p. 25). O que se pretende, portanto, é considerar a fundo essa leitura real-materialista latente na filosofia de Schopenhauer, a fim de mostrar o significado que sua metafísica, para além de suas contradições internas, fornece para o debate sobre a relação mente-cérebro. Tendo essa ideia como horizonte, nossa intenção é que as pesquisas com as quais até agora temos dialogado possam nos dar suporte para uma interpretação consistente acerca do problema mente-cérebro à luz da epistemologia schopenhaueriana.

²³⁶ „Eine realistische Umdeutung kann die Zirkularität aber auch vermeiden: Wenn man die Prinzipien von Raum, Zeit und Kausalität nur noch als angeborene Vorstellungen (oder Gehirnsstrukturen) verstanden werden, die bei der Rekonstruktion der empirischen Anschauung verwendet werden.“

4 INTERACIONISMO AGÔNICO: CÉREBRO, INTELLECTO E VONTADE

4.1 O corpo e a objetivação da vontade no organismo

No § 42 d’*A raiz quádrupla*, Schopenhauer reconhece como “pedra angular” de sua metafísica a identidade entre o sujeito do conhecimento e o sujeito da volição. Essa identidade configura o passo dado pelo filósofo para ultrapassar o conhecimento do mundo enquanto representação rumo à descoberta metafísica da coisa em si, a Vontade, que, a partir de então, se fixa como o conceito em torno do qual seu sistema orbita. Por intermédio do argumento analógico, o resultado alcançado com aquele passo é a verdade de que “as forças infundadas que se exteriorizam em todos os corpos da natureza são idênticas (*identisch*) em espécie (*Art*) com Aquilo que em mim é a Vontade, e diferentes desta apenas segundo o grau (*Grade*)”²³⁷. A lei de motivação, portanto, revela a significação profunda da lei de causalidade.

De forma resumida, podemos tomar a distinção entre sujeito do conhecimento e sujeito da volição como a diferenciação entre *sujeito* (contraposto ao objeto e base imprescindível da representação) e *indivíduo*, o qual, por via do *principium individuationis*, se enraíza no mundo como um corpo e guarda uma relação indelével com a vontade. Tal diferenciação está patente no § 18 do primeiro volume d’*O mundo*, em que novamente Schopenhauer esclarece o alicerce de sua metafísica:

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para o que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como indivíduo, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo.²³⁸

O fato de o filósofo chamar atenção para a importância do corpo enquanto objeto da investigação filosófica revela-o como via de acesso ao que se constitui como apanágio da filosofia enquanto ramo do conhecimento. Em outras palavras, do ponto de vista metodológico, a filosofia, diferentemente das ciências, requer que o investigador parta de algo que lhe é dado imediatamente, como experiência interna, e não apenas mediadamente, como uma representação comum. O procedimento normal da ciência é trabalhar com o que chega ao sujeito por

²³⁷ *O mundo*, p. 187, SW I, p. 190.

²³⁸ *Ibidem*, p. 156, SW I, pp. 156-157.

intermédio das formas do intelecto, portanto trata-se de objetos previamente condicionados pelas formas da representação próprias do cérebro. Já o procedimento que Schopenhauer atribui à filosofia requer que se parta “Daquilo que nos é de imediato conhecido da maneira mais completa e plenamente confiável, daquilo que nos é mais próximo para então compreendermos o que é distante, unilateral e mediato.”²³⁹ Decerto essa maneira de ver a atividade filosófica remete a um pressuposto de cunho idealista (e que tem já em Descartes sua raiz), que toma a dimensão subjetiva como ponto de partida primordial, todavia o que irá conferir originalidade a Schopenhauer, sobretudo em relação aos seus antecessores mais próximos, será o fato de que ele realmente *corporifica* aquela dimensão subjetiva, indicando e ressaltando sua sede orgânica.²⁴⁰

A partir de então, o corpo torna-se um elemento central no sistema do filósofo, dada sua relação com a vontade, pois, como ele afirma ainda no mesmo parágrafo, “Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente (*ausbleiblich*) também um movimento (*Bewegung*) de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal”²⁴¹. A transição da teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) para a metafísica, tendo como eixo o corpo, leva o filósofo a designá-lo não mais como *objeto imediato* (como era sua designação do ponto de vista da representação), mas como *objetividade da vontade* (*Objektivität des Willens*), procurando esclarecer, assim, que o corpo passa a ser considerado em sua íntima relação com a vontade.

Se o que caracterizava o domínio da representação era a categoria da causalidade, isto é, o nexos entre causa e efeito que configura os objetos para o entendimento, a relação entre os atos da vontade e os atos do corpo, vista da perspectiva metafísica, escapa à lei de causalidade. É certo que a lei de motivação requer a vontade como componente explicativo, não obstante, ali o corpo é ainda objeto imediato, sobre o qual os motivos agem como causas provocando os efeitos (as ações). Por outro lado, do ponto de vista da identidade metafísica entre corpo e vontade, “o ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa (*dasselbe*).”²⁴²

²³⁹ Ibidem, p. 186, SW I, p. 190. “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”.

²⁴⁰ Tal caracterização é tão patente, que Atwell (1995, p. 81) escreve: “*It would be not an exaggeration to dub Schopenhauer the philosopher of the body. To a greater extent than anyone before his time, and even since then, he makes the body – that is, one’s own body (der eigene Leib) – the primary focus and indispensable condition of all philosophical inquiry*”, ressaltando, em seguida, que se trata de uma direta rejeição ao dualismo mente-corpo. (Ibidem, p. 82).

²⁴¹ Ibidem, p. 157, SW I, pp. 157-158.

²⁴² Ibidem, p. 157, SW I, p. 158.

Para realizar de modo efetivo a transição da teoria do conhecimento para a metafísica, novamente Schopenhauer dispensa a categoria de causalidade e utiliza o conceito de *objetivação*. Nesse sentido, ele afirma que “A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição (*Anschauung*).”²⁴³ Sendo o corpo, em sentido estrito, objetividade da vontade, fica instituída a identidade que mostrará aquele como uma manifestação da coisa em si: a vontade se torna corpo e nele se manifesta através de ações tanto conscientes quanto inconscientes.

Schopenhauer esclarece a diferença entre as ações do corpo consideradas pelo ponto de vista da lei de motivação e pelo ponto de vista da metafísica da vontade:

Esses atos da vontade sempre têm um fundamento (*Grund*) 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 [...] Em virtude disso, a essência (*Wesen*) toda de meu querer não é explanável por motivos, já que estes determinam exclusivamente sua exteriorização (*Äusserung*) em dado ponto do tempo (*Zeitpunkt*), são meramente a ocasião (*Anlass*) na qual minha vontade se mostra. A vontade mesma, ao contrário, encontra-se fora do domínio (*Gebietes*) da lei de motivação: apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei.²⁴⁴

O corpo, então, é o *locus* do aparecimento da vontade, e esse *aparecer* é que diz respeito aos motivos, ou seja, as ações constituem a manifestação espaço-temporal da vontade e, portanto, a condição para isso é todo o corpo, “Logo, todo (*ganze*) o corpo não tem de ser outra coisa senão minha vontade que se torna visível (*sichtbar*).”²⁴⁵ Os propósitos que surgem no intelecto, e que fazem parte apenas do conjunto abstrato de motivos que disputam entre si por uma resolução final do indivíduo, não constituem o verdadeiro querer, pois “todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo”²⁴⁶.

A metafísica da natureza começa, então, como metafísica do corpo, já que primeiramente nele se dá a percepção da vontade, cujo modo de se manifestar no mundo da representação se diversifica conforme o local em que cada objeto se encontra na escala do mundo natural, ou, como também poderíamos dizer, de acordo como a *Materie* se converte em *Stoff*. Assim, a Vontade pode vir a objetivar-se nos corpos por meio de causas, excitações ou

²⁴³ Ibidem, p. 157, SW I, p. 158.

²⁴⁴ Ibidem, p. 164, SW I, pp. 165-166.

²⁴⁵ Ibidem, p. 165, SW I, p. 167.

²⁴⁶ Ibidem, p. 157, SW I, p. 157.

motivos. Em essência, essas três vias representam o tornar-se aparência (*Erscheinung*) de uma única e mesma Vontade, que apenas se ajusta à especificidade de seus fenômenos.

A causa, em sentido estrito, se configura como “o estado da matéria que, ao produzir outro com necessidade, sofre ele mesmo mudança igual à que provoca, o que se expressa na lei: ‘ação e reação são iguais’”²⁴⁷. Trata-se, portanto, da atuação da Vontade que se aplica a todas as mudanças dos corpos inorgânicos. Já por excitação devemos entender “aquela causa que não sofre reação alguma proporcional ao seu efeito e cujo grau de intensidade nunca é paralelo à intensidade do efeito”²⁴⁸. Interessante salientar que, mesmo entre as formas de causalidade, há uma gradação, pois, sobre a excitação, Schopenhauer escreve que ela “ocupa o meio termo, faz a transição entre o motivo, que é causalidade intermediada pelo conhecimento, e a causa em sentido estrito. Em casos específicos a excitação se situa ora mais próxima do motivo, ora mais próxima da causa”²⁴⁹.

As mudanças orgânicas e vegetativas do corpo animal são regidas pelas excitações; já os motivos constituem a força causal que provoca as ações intermediadas pelo conhecimento, pelo intelecto. É possível afirmar, então, que, em nosso próprio corpo, atuam todos os tipos de causalidade, ou seja, nele agem causas, excitações e motivos, cada um conforme a parte de nossa natureza que lhe é adequada: constituição físico-química (causas), fisiológica (excitações), e as ações medidas pelo entendimento e pela razão (motivos). Em todos esses casos se trata, no entanto, da aparição da vontade em sua manifestação mais imediata, em sua objetividade.

O filósofo mostra a preocupação de tentar delimitar as fronteiras entre as explicações científica e filosófica a respeito da natureza, sendo que, em relação à atuação dos tipos de causalidade sobre o organismo, em que há a importância da etiologia, ele critica a pretensão de se remeterem os graus mais elevados de objetivação da Vontade aos mais baixos, com o que se reduziriam aqueles graus às forças mais elementares da física. Assim, de acordo com Schopenhauer,

O emprego (*Anwendung*) dos modelos físico e químico de explanação do organismo é, dentro de certos limites, permissível (*gestattet*) e útil, pois, como iremos expor, a força vital utiliza e se serve das forças da natureza inorgânica, sem contudo reduzir-se a elas (*aus ihnen besteht*), tampouco quanto o ferreiro se reduz a bigornas e martelos.²⁵⁰

²⁴⁷ Ibidem, p. 174, SW I, pp. 176-177.

²⁴⁸ Ibidem, p. 174, SW I, p. 177.

²⁴⁹ Ibidem, p. 175, SW I, p. 177.

²⁵⁰ Ibidem, p. 206, SW I, p. 212.

Como sabemos, no sistema schopenhaueriano, essa redução é inadmissível, porque a Vontade se objetiva em Ideias, arquétipos dos quais a pluralidade de indivíduos é mera aparição casual. Embora do ponto de vista metafísico haja uma necessária ligação entre elas, via unicidade da Vontade, as Ideias não se reduzem umas às outras. O que há, em verdade, é um conflito entre elas pela posse da matéria, o que implica que aquela unidade metafísica não deve ser esperada no plano da representação. Na visão de Schopenhauer,

Se não se perder de vista a diferença entre fenômeno e coisa em si, segue-se daí que a identidade da Vontade objetivada em todas as Ideias não pode ser transformada em uma identidade das Ideias particulares nas quais ela aparece (visto que a Vontade possui graus determinados de sua objetividade). Dessa maneira, por exemplo, nunca a atração química ou elétrica pode ser reduzida à atração por gravidade, embora a analogia interna de ambas seja conhecida e a primeira possa ser vista, por assim dizer, como potência da última.²⁵¹

Outro ponto de grande importância no que diz respeito à aparição da Vontade no organismo é o modo como ela se manifesta no conjunto das suas funções. Schopenhauer interpreta as funções de cada parte do organismo à luz da teoria da afirmação da Vontade através do corpo. Tal interpretação abre espaço para uma espécie de teleologia através da qual o filósofo busca mostrar a compatibilidade entre a explanação fisiológica e a filosófica, sustentando que a primeira não compromete a verdade metafísica a respeito da objetivação da Vontade no corpo. Conforme suas palavras,

Desse ponto de vista, as partes do corpo têm de corresponder (*entsprechen*) perfeitamente às principais solicitações (*Hauptbegehungen*) pelas quais a vontade se manifesta, têm de ser a sua expressão visível. Dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada. Os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem. E, assim como a forma humana em geral corresponde à vontade humana em geral, assim também a compleição física do indivíduo corresponde à vontade individualmente modificada, ao caráter do indivíduo.²⁵²

No caso do ser humano, é possível perceber como Schopenhauer submete a explanação teleológica à sua metafísica da Vontade, enquanto metafísica da natureza. “A conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) presente em toda parte na natureza orgânica” não pode, diz ele, “encontrar o seu lugar na conexão de um sistema filosófico senão naquele que faz subjazer (*zum*

²⁵¹ Ibidem, p. 208, SW I, pp. 214-215.

²⁵² Ibidem, p. 167, SW I, p. 168.

Grund legt) à existência de cada ser natural uma *Vontade*”²⁵³. Assim, seu dogmatismo imanente permitiria explicar como toda aquela conformidade a fins observável na natureza seria a mera expressão (para a representação) de uma unidade pré-determinada, ou seja, da unidade da Vontade, e que, guardando tal unidade metafísica, aquela conformidade “exprime a sua essência e aspiração não apenas primariamente nas ações, mas também já na *figura (Gestalt)* do organismo que aparece”²⁵⁴. É preciso destacar, porém, que há uma permanente separação entre os dois âmbitos explicativos, ou os dois modos de consideração do mundo, pois a intenção de Schopenhauer é mostrar que a teleologia possui pouca ou nenhuma validade metafísica, servindo apenas ao conhecimento baseado na representação.

Talvez o mais essencial na discussão que o pensador alemão levanta a respeito do estatuto epistemológico da teleologia seja que, nela, adentramos o terreno onde ocorre “a transição (*Übergang*) do físico para o metafísico.”²⁵⁵ E, novamente, é o organismo que aparece como objeto especial para demarcar tal ponto de transição, sobretudo, porque nele é possível perceber, segundo Schopenhauer, uma convergência, ou mesmo uma identidade, entre causa final e causa eficiente, ou seja, nos seres animais, vemos os motivos atuarem ao mesmo tempo como causa final e como causa eficiente. Aquilo que pode ser explicado fisiologicamente se aproxima do pressuposto metafísico da Vontade, pois, de acordo com o filósofo,

Não importa o que fisiologicamente se intercale entre o ato da vontade e o movimento do corpo, reconhecidamente sempre permanece aqui a *Vontade* como aquilo que movimenta. Sendo ela por sua vez movimentada pelo *motivo* que vem do exterior, logo a *causa finalis*; que, conseqüentemente, entra em cena aqui como *causa efficiens*. Ademais, sabemos a partir do que foi anteriormente abordado que o movimento do corpo é no fundo uno com o ato da vontade, como sua mera aparência na intuição cerebral. Essa coincidência da *causa finalis* com a causa eficiente, na única aparência que nos é *intimamente* conhecida, que por isso mesmo permanece nosso fenômeno originário, deve ser seguramente retida: pois nos conduz diretamente a admitir que, pelo menos na natureza orgânica, cujo conhecimento tem como fio condutor as causas finais, existe uma *vontade* como artífice de figuras.²⁵⁶

A Vontade, portanto, é que se constitui como “artífice” dos seres que compõem a natureza, sendo que, conforme a doutrina de Schopenhauer, ela age sem qualquer representação. A explicação teleológica, por seu turno, não vai além das bases da representação do sujeito, razão pela qual esse tipo de explicação tende a atribuir à natureza uma espécie de finalidade dotada de conhecimento, como se na natureza agisse uma inteligência. Para Schopenhauer,

²⁵³ *Complementos*, p. 395, SW II, p. 423.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 395, SW II, p. 423.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 401, SW II, p. 430.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 400, SW II, p. 429.

pensar assim significa inverter erroneamente a relação de dependência que o conhecimento mantém com a natureza, isto é, colocar a natureza como dependente de uma inteligência, quando, na verdade, a relação é a inversa. A natureza “produz o que parece bastante conforme a fins e bastante ponderado, porém sem ponderação (*Überlegung*) e sem conceito de fim (*Zweckbegriff*), porque o faz sem representação, que como tal é de origem (*Ursprungs*) totalmente secundária.”²⁵⁷

Em *Sobre a vontade*, no capítulo “Anatomia comparada”, vemos Schopenhauer na tentativa de aplicar ao âmbito desta ciência sua tese da primazia da vontade no que concerne à existência das espécies animais. De modo geral, há ali a defesa de que “a constituição (*Bau*) de cada animal orientou-se (*sich gerichtet*) segundo a sua vontade”²⁵⁸, ou, como ele sintetiza a partir da obra de Pander e D’Alaton: “o animal é assim porque assim o quer”²⁵⁹.

Há ainda naquele capítulo a retomada da defesa de uma predeterminação, de um querer cego na constituição dos seres. Tal predeterminação também se ancora na doutrina das Ideias, daí a afirmação de que “toda espécie animal determinou, por meio de sua própria vontade e de acordo com as condições sob as quais queria viver, sua forma e sua organização, porém não como algo físico no tempo, mas como algo metafísico, fora do tempo”²⁶⁰. Além dessa retomada, a crítica à teleologia cognitivista ali presente nos leva a outra questão importante no pensamento de Schopenhauer, ponto central, sobretudo, para o modo como ele concebe a relação entre intelecto, organismo e vontade: trata-se da submissão do intelecto à vontade e da preponderância do organismo sobre a faculdade representativa.

Em repetidas passagens de suas obras, Schopenhauer se refere ao corpo como “vontade objetivada”, indicando que o organismo, em si mesmo, deve ser entendido como Vontade que se torna ser orgânico, vida em atividade. A objetivação da Vontade, que, na natureza como um todo, estabelece a gradação dos seres numa escala que vai desde aqueles de constituição mais simples até os de constituição mais complexa, parece estabelecer também nos organismos uma gradação que especifica a proximidade ou distanciamento dos órgãos para com o pulso da vontade (no que nele há de não representativo). Isso porque Schopenhauer atribui aos diferentes órgãos diferentes papéis relativos à objetivação da vontade no corpo: “Logo, a vontade de *conhecer*, objetivamente intuída, é o cérebro; assim como a vontade de *andar*, objetivamente

²⁵⁷ Ibidem, p. 396, SW II, p. 424.

²⁵⁸ *Sobre a vontade*, p. 93, SW III, p. 364.

²⁵⁹ Ibidem, p. 84, SW III, p. 356. „*Das Tier ist so, weil es so will.*“

²⁶⁰ Ibidem, p. 96, SW III, p. 366.

intuída, é o pé; a vontade de *agarrar*, a mão; a vontade de *digerir*, o estômago; de *procriar*, os genitais, e assim por diante.”²⁶¹

Em princípio, poderíamos pensar que a vontade se distribuísse uniformemente em sua objetivação através do corpo, já que o funcionamento de todos os órgãos tem como meta, em conjunto, a manutenção do organismo, sendo que o cérebro, em específico, como o próprio filósofo afirma, “é uma parte dessa objetivação, tem também de participar dela”²⁶². O que Schopenhauer elabora, contudo, é uma descrição do organismo em que a objetivação da Vontade se dá de maneira variada. Embora o corpo como um todo seja vontade, o cérebro concentraria o “polo objetivo”, que manteria uma relação mais fraca, ou menos direta com a vontade. Assim, conforme a concepção do filósofo, é natural que, nessa distribuição, o cérebro e os sentidos a ele ligados, sobretudo os sentidos superiores (visão e audição), mantenham um distanciamento em relação à vontade. Tal distanciamento é que torna possível a percepção e o conhecimento, como ele explica:

Os sentidos são apenas prolongamentos do cérebro (*Ausläufe des Gehirns*), mediante os quais este recebe de fora o estofó (em forma de sensação) que elabora em vista da representação intuitiva. As sensações que deveriam servir principalmente para a apreensão objetiva do mundo exterior, nelas mesmas não tinham de ser agradáveis ou desagradáveis: o que significa, propriamente dizendo, que elas tinham de deixar a vontade intocada. Do contrário, a sensação mesma absorveria nossa atenção e permaneceríamos no efeito [...] Em termos fisiológicos, isto se deve ao fato de, nos órgãos dos sentidos nobres, portanto nos órgãos da visão e da audição, aqueles nervos que têm de receber a específica impressão exterior não são suscetíveis de sensação alguma de dor, não reconhecendo outra sensação senão a que lhe é propriamente peculiar e que serve à mera percepção.²⁶³

Toda a caracterização feita por Schopenhauer a respeito dos sentidos tem como base a ideia de que, quanto mais um sentido está próximo de uma estimulação imediata da vontade e, por conseguinte, de uma afetação agradável ou desagradável, tanto mais subjetivo é o seu caráter epistêmico. Assim, a visão é o sentido menos vulnerável a tal afetação, pois “a retina, bem como o nervo óptico, são insensíveis (*unempfindlich*) a qualquer ferimento”²⁶⁴; a audição vem em segundo lugar, sendo o sentido da razão, cujas percepções são dadas exclusivamente

²⁶¹ *Complementos*, p. 313, SW II, p. 335. (grifos do autor)

²⁶² *Ibidem*, p. 333, SW II, p. 356.

²⁶³ *Ibidem*, p. 31, SW II, p. 39.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 32, SW II, p. 40.

no tempo, seguida do tato e dos dois sentidos inferiores (olfato e paladar), que “não estão mais isentos a uma estimulação imediata (*unmittelbaren*) da vontade”²⁶⁵.

Nessa teleologia do corpo, várias vezes, Schopenhauer identifica o cérebro como órgão exclusivo do conhecimento. No volume I d’*O mundo*, ele já assevera que a nossa faculdade de conhecimento surge representada “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.”²⁶⁶

Ao descrever o cérebro como o órgão da representação, Schopenhauer parece situá-lo como uma linha de limite entre a vontade (imediatamente objetivada no restante das funções orgânicas) e a representação, seja ela intuitiva ou de segunda ordem. Essa capacidade de representação é própria dos animais, daí a caracterização do aparelho cerebral como o ápice da objetivação da Vontade no organismo. O cérebro, segundo Schopenhauer, “é a florescência do organismo; por isso, só quando este alcança a sua suprema perfeição e complexidade é que aquele entra em cena em seu pleno desenvolvimento”²⁶⁷, portanto o desenvolvimento do aparelho orgânico é o que promove o surgimento do órgão capaz de mostrar a Vontade a si mesma, e nesse movimento surge o mundo como representação.

A “visão objetiva do intelecto”, capítulo dos *Complementos*, apresenta a faculdade de representação como uma atividade produto do cérebro, fazendo contraponto ao idealismo transcendental kantiano, já que, a despeito de constituírem uma estrutura subjetiva *a priori*, “representação e pensamento podem também ser considerados como eflorescência da vontade, na medida em que se originam da suprema perfeição e incremento do organismo”²⁶⁸.

As duas extremidades que Schopenhauer aparenta querer traçar com sua caracterização do cérebro são, de um lado, a completa ausência de cognição, característica da vontade, e, de outro lado, a atividade eminentemente representativa que se apresenta no homem, pois, conforme suas palavras,

no ser humano, a espontaneidade da atividade cerebral, que em última instância é decerto conferida pela vontade, vai além da mera *intuição* e da apreensão imediata das relações causais; a saber, vai até a formação de conceitos abstratos a partir daquelas intuições, e mais além até a operação com tais conceitos, isto é, até o *pensar*, no qual consiste a *razão* humana. Os *pensamentos*, portanto, são o que há de mais distante (*am entferntesten*) das afecções do corpo.²⁶⁹

²⁶⁵ Ibidem, p. 33, SW II, p. 41.

²⁶⁶ *O mundo*, p. 215, SW I, p. 223.

²⁶⁷ *Complementos*, p. 333, SW II, p. 356.

²⁶⁸ Ibidem, p. 334, SW II, p. 357.

²⁶⁹ Ibidem, pp. 333-334, SW II, p. 357. (grifos do autor).

Entre aqueles dois limites, há uma relação de preponderância de um (organismo – atividade inconsciente) sobre o outro (consciência), o que se evidencia na afirmação de Schopenhauer de que “a consciência é condicionada pelo intelecto, e este é um mero acidente (*Akzidenz*) do nosso ser, visto que se trata de uma função (*Funktion*) do cérebro.”²⁷⁰

É certo que o cérebro condiciona o modo como percebemos o mundo e a nós mesmos – nosso próprio corpo como objeto entre objetos. De certa forma, nisso consiste a confirmação empírica da doutrina da idealidade e da natureza subjetiva inerente a todo o conhecimento. Assim, o que ocorre no sujeito, isto é, “o que ocorre no cérebro é apreendido (*apprehendiert*) como fora dele: na intuição, pela intermediação (*Vermittlung*) do entendimento, que estende seus fios sensórios até o mundo exterior; na sensação dos membros, pela intermediação dos nervos”²⁷¹.

Nossos conhecimento e percepção, não obstante, possuem um alcance por natureza limitado. Nosso corpo e o intelecto a ele ligado são, ao mesmo tempo, a condição do conhecimento possível da coisa em si e o que torna esse conhecimento imperfeito ou inadequado. De acordo com o filósofo, isso ocorre porque o cérebro é dependente das funções mais vitais, o que o coloca numa situação subalterna em relação ao restante do organismo. Destarte, o cérebro

junto com os nervos e a medula espinhal a ele anexados, é um mero fruto, um produto, sim, em verdade um parasita do restante do organismo, na medida em que não intervém (*eingreift*) diretamente em sua maquinaria interna, mas tão somente (*bloÙe*) serve ao fim (*Zweck*) da autoconservação, regulando a relação do organismo com o mundo exterior.²⁷²

Se do ponto de vista trabalhado no primeiro volume d’*O mundo* o intelecto ganhava importância como “sustentáculo” da realidade fenomênica, permitindo posteriormente um avanço rumo à descoberta metafísica da Vontade através da consciência de si, agora, do ponto de vista objetivo, ele recebe um status bem mais modesto, no que diz respeito à sua relação com a vontade. Ele passa a ser descrito como uma ferramenta da qual a vontade se utiliza, por meio do organismo, para suprir suas necessidades. Nesse sentido,

o intelecto, como tudo o que é físico está submetido à *vis inertiae* [força inercial], portanto, só se torna ativo quando é impulsionado por algo outro,

²⁷⁰ Ibidem, p. 243, SW II, p. 259.

²⁷¹ Ibidem, p. 30, SW II, p. 39.

²⁷² Ibidem, p. 243, SW II, p. 259. Adiante veremos que é problemática essa definição de Schopenhauer.

pela vontade, que o domina, controla, estimula-o ao esforço, numa palavra, confere-lhe a atividade que originariamente não lhe é inerente.²⁷³

Além de receber da vontade o impulso para seu funcionamento, o alcance da atividade do intelecto não só é dependente do organismo, como também é vulnerável a qualquer perturbação do mesmo, por isso “toda perturbação da *Vontade*, e com ela do *organismo* tem de perturbar (*stören*) ou paralisar (*lähmen*) a função cognitiva do cérebro (*kennende Funktion des Gehirns*), que, existindo para si mesma, não conhece outras necessidades senão as do repouso e da alimentação.”²⁷⁴

4.2 Preeminência da vontade sobre o intelecto

Podemos afirmar, com Pernin (1995, p. 95), que um dos fios condutores que perpassam a problemática da preeminência da vontade sobre o intelecto consiste na convicção de que a vontade “põe a intelectualidade (entendimento + razão) ao seu serviço”, o que, de fato, pode ser confirmado na passagem em que o filósofo afirma ser o conhecimento, quer simplesmente intuitivo, quer racional, “um meio para a conservação do indivíduo e da espécie como qualquer órgão do corpo, por conseguinte, originariamente a serviço da Vontade para a realização dos seus fins.”²⁷⁵ Precisamente nesse aspecto o intelecto se assemelha às demais funções do organismo.

No quadro que o pensador faz a respeito do intelecto, porém, há dessemelhanças que chamam atenção, como, por exemplo, a de que o intelecto tenha (de)gradações que não se aplicam à vontade, já que esta, nos diz ele, “é integralmente ela mesma em toda parte”, ou seja, não se pode dizer que a vontade se apresente em um lugar de forma completa e, em outro, de forma incompleta. O intelecto, por seu turno,

tem não apenas graus de *estimulação* (*Erregung*), desde a sonolência, passando pelo humor e o entusiasmo, mas também graus de sua *essência* mesma, de sua perfeição, a qual, por conseguinte, ascende gradativamente desde a mais baixa, em animais que percebem apenas confusamente, até o ser humano e, neste, desde a cabeça mais obtusa até o gênio.²⁷⁶

²⁷³ Ibidem, p. 258, SW II, p. 275.

²⁷⁴ Ibidem, p. 262, SW II, p. 279. (grifos do autor).

²⁷⁵ *O mundo*, p. 217, SW I, p. 225.

²⁷⁶ *Complementos*, p. 250, SW II, p. 266. (grifos do autor).

A caracterização do intelecto como algo complexo e de variadas nuanças, em oposição à simplicidade e completude da vontade, é sustentada também numa interpretação dos estados mentais que povoam o intelecto, isto é, numa avaliação de como os pensamentos e imagens que ocorrem em nossa mente travam uma espécie de *jogo* com a vontade, colocando-a em movimento de acordo com a natureza emocional ou afetiva daqueles. Assim, bons pensamentos fazem a vontade movimentar-se de tal maneira que no organismo surjam estados somáticos positivos, saudáveis, ao passo que pensamentos ruins levam a vontade a um movimento contrário, depreciando as forças do corpo e provocando no mesmo estados negativos. Nesse sentido, podemos ler nos *Complementos*:

Estando a sós conosco mesmos, ponderamos sobre os nossos assuntos pessoais e presentificamo-nos vividamente a ameaça de um perigo realmente existente e a possibilidade de um desenlace infeliz; então de imediato a ansiedade comprime o nosso coração e o sangue congela nas veias. Mas, se logo o intelecto passa à possibilidade do desenlace oposto, e deixa a fantasia pintar a felicidade longamente esperada e alcançada, então de imediato o pulso segue um batimento saudável.²⁷⁷

Não deixa de soar estranho que, nessa análise psicossomática, o pensador conclua que “o intelecto toca (*spielt*), e a vontade tem de dançar conforme a música”²⁷⁸, pois, como apontamos anteriormente, é a vontade que põe o intelecto em movimento, já que este, enquanto algo físico, está submetido à força inercial. Schopenhauer tenta resolver o impasse, esclarecendo que “a vontade em si mesma é desprovida de conhecimento (*erkenntnislos*), mas o entendimento que a acompanha é desprovido de vontade (*willenlos*).”²⁷⁹ Desse modo, os motivos que aparecem ao intelecto fazem a vontade agir, provocando efeitos no organismo. Não obstante, ele afirma que o primado da vontade se torna novamente manifesto quando ela, “apesar de, como vimos, dançar a música do intelecto e assim permitir-lhe conduzi-la, faz-lhe sentir em última instância a sua supremacia ao proibir-lhe certas representações e ao impedir terminantemente que certas séries de pensamentos venham à tona.”²⁸⁰

Ao que parece, então, temos um duplo movimento: um que a Vontade empreende via objetivação de si mesma, tornando-se organismo que forja um intelecto (fisicamente, um cérebro), e outro, que irrompe do intelecto, engendrando imagens e pensamentos (via motivos) os quais, por serem um efeito físico do corpo, mantêm com o organismo uma relação agonística.

²⁷⁷ Ibidem, p. 251, SW II, pp. 267-268.

²⁷⁸ Ibidem, p. 252, SW II, p. 268.

²⁷⁹ Ibidem, p. 252, SW II, p. 268.

²⁸⁰ Ibidem, p. 252, SW II, p. 268.

Trata-se de uma dialética sem síntese, na qual a vontade prepondera devido à sua natureza originária, e o intelecto se debate permanentemente em sua condição de estado físico subalterno, de instrumento da vontade. Esse *interacionismo agônico* entre intelecto e vontade tem também a ver com o egoísmo originário que é transposto do indivíduo para a espécie, afinal, como destaca Singh (2007, p. 37), “o egoísmo reflete-se a si mesmo na constante luta (*struggle*) e conflito que existe entre os indivíduos dentro de todas as espécies, de cada grau de objetivação da vontade.” Haveria, portanto, uma ação “bruta” do organismo sobre o intelecto e uma ação “fraca”, como por ressonância, um efeito colateral do intelecto sobre o organismo.²⁸¹ Entendendo assim esse duplo movimento, guardar-se-ia a diferença entre a dimensão metafísica (a objetivação da Vontade) e a psicológica (a experiência interna dada no tempo), que depende do órgão cerebral.²⁸²

Dessa forma explicar-se-ia também o fato de que as decisões da vontade são por completo desconhecidas para o intelecto e que “apenas depois, e totalmente *a posteriori*, é que ele experiencia como os mesmos [os motivos] fizeram efeito sobre ela [a vontade]; igual a alguém que faz um experimento químico, aplica os reagentes e depois espera o resultado”²⁸³. Tal explicação, contudo, se levada a fundo, reabre o problema de termos de reconhecer que a vontade é anterior ao intelecto no tempo, sendo que, por conseguinte, o tempo não seria apenas uma forma ligada à sensibilidade pura e ao entendimento: ele existiria já antes do intelecto.

Antes de perscrutar a fundo essa inconsistência da filosofia schopenhaueriana, cabe sublinhar, como faz Pedreira (2013, p. 112), que “Schopenhauer golpeou a metafísica tradicional, que atribuía poderes ilimitados ao intelecto em termos de conhecimento e moral”, pois agora a descoberta de uma base pré-cognitiva, impensada, que tem como instanciação um querer (não mais um pensar, em termos cartesianos), não só mostra o irracional como sustentáculo do racional, mas também enfraquece o status ontológico deste, à medida que o demonstra como mero efeito físico de um órgão. Destarte, todo o saber se ancora no organismo, e, portanto, a atividade representativa deve ser considerada como “vontade de saber”. Some-se a isso o fato de que a vontade, que é essência do organismo e determina todas as suas funções, é cega e desprovida de consciência.

²⁸¹ Em *Sobre a vontade*, Schopenhauer afirma que “a cognição (*Erkenntnis*) pode ser vista como a caixa de ressonância (*Resonanzboden*) da vontade, e o tom daí surgido é a consciência (*Bewusstsein*).” (Cf. *Sobre a vontade*, p. 121, SW III, p. 391.)

²⁸² Entretanto, como veremos adiante, Schopenhauer desvirtua essa ideia ao negar que o querer seja produto da atividade do organismo e também como isso se relaciona ao problema da convivência entre a parte querente e a parte cognoscente numa mesma consciência, uma das facetas do que Margit Ruffing identifica como o problema da “passagem” (*Übergangsproblematik*).

²⁸³ *Complementos*, p. 253, SW II, p. 269.

De fato, para com a concepção metafísica racionalista são violentas as considerações de Schopenhauer a respeito do estatuto ontológico da consciência, sendo esvaziado todo o seu suposto poder. Nossa capacidade de pensamento é considerada agora algo superficial, secundário, pois “é na obscura profundidade que ocorre a ruminação do estofo recebido de fora e através da qual este é convertido (*umgearbeitet*) em pensamento; essa ruminação transcorre de modo quase tão inconsciente (*unbewusst*) quanto a transformação do alimento nos sucos e nas substâncias do corpo”²⁸⁴.

Como bem observa Mattioli (2013, p. 72), “o domínio inconsciente da vontade é concebido como a verdadeira essência tanto da vida psíquica como da própria materialidade do corpo. Segundo essa concepção, a morfologia do organismo é determinada segundo os fins inconscientes da vontade aos quais cada uma de suas partes corresponde.” Esse vitalismo irracionalista que aqui vemos se desenhar representa um golpe deliberado no que podemos entender como uma tradição racionalista/cognitivista em filosofia, ou seja, naquela linha de pensamento que considera a racionalidade e a atividade cognoscente como o essencial do homem.

Rochamonte (2013), no texto “Schopenhauer e Bergson”, situa também o filósofo francês no que pode ser considerado uma perspectiva vitalista quanto à relação entre inteligência e Vontade de vida, no sentido de “se recusarem ambos a tomar a inteligência como algo absoluto, fazendo dela, antes, um instrumento a serviço da vida.” (ROCHAMONTE, 2013, p. 249). A autora destaca, em seguida, como Bergson recusa a ideia de uma vontade completamente irracional e cega, preferindo a concepção de que sempre há naquele impulso uma consciência, “ainda que difusa e indistinta em suas manifestações inferiores.” De acordo com Rochamonte (2013, p. 249), “a mera possibilidade de resposta, através de movimentos, a uma determinada excitação é por Bergson compreendida como um rudimento de consciência.”

Para Bergson, o princípio espiritual em que consiste a vida é possível de ser compreendido como consciência, e, ainda que haja uma relação dela com o cérebro, não há uma redução ou dependência em relação a ele. Aqui há uma discordância aberta entre o alemão e o francês, visto que, para Schopenhauer, a consciência depende, sim, do aparelho cerebral, ao contrário da Vontade, da qual o cérebro seria já uma objetivação. A vida seria um acidente da matéria, e a consciência, um acidente da vida. Isso nos leva a supor que nossa estrutura corporal, incluindo obviamente o sistema nervoso, constitui apenas um ponto limitado da atividade cega e desenfreada na qual a vontade consiste.

²⁸⁴ *Complementos*, p. 164, SW II, p. 175.

Nesse sentido, com ressalvas, Schopenhauer concordaria que o cérebro é “um órgão de atenção à vida, cujos dispositivos permitem ao espírito responder à ação das coisas com reações motoras”, e que “o estado cerebral indicaria apenas uma reduzida parte do estado psicológico, justamente porque só é capaz de armazenar o passado na forma de dispositivos motores.”²⁸⁵

Tanto para Schopenhauer como para Bergson, a metafísica trata de coisas que extrapolam os procedimentos e métodos científicos, ideia que se resume sob a tese bergsoniana de que a inteligência (domínio da ciência) capta a determinação, enquanto a intuição (domínio da metafísica) capta a indeterminação. De acordo com ele, “a inteligência capta o regular e o estável, a intuição capta a novidade e o esforço renovador”. Já para Schopenhauer, a ciência trabalha sempre nos limites da lei de causalidade, enquanto a metafísica toca o domínio imanente da coisa em si.

Há, contudo, uma crítica de Bergson (2005) dirigida a Schopenhauer a qual mostra como diverge entre eles a concepção do que seria o conhecimento metafísico:

Sei o que é a vontade caso se entenda por essa palavra minha faculdade do querer, ou a dos seres que se me assemelham, ou mesmo o ímpeto vital dos seres organizados [...] Mas, quanto mais se aumentar a extensão do termo, tanto mais se diminuirá sua compreensão. Caso se englobe em sua extensão a matéria, esvazia-se a sua compreensão dos caracteres positivos pelos quais a espontaneidade contrasta com o mecanismo e a liberdade com a necessidade. Quando, por fim, a palavra chega a designar tudo o que existe, já não significa mais que existência. O que se ganha então em dizer que o mundo é vontade, ao invés de constatar muito simplesmente que ele é? (BERGSON, 2005, p. 52).

Acreditamos que a resposta a essa pergunta de Bergson se encontra na dimensão ética da filosofia de Schopenhauer, ou seja, a constatação de que a existência é Vontade traz consequências que estruturam toda a metafísica dos costumes do pensador alemão. Do ponto de vista lógico, é pertinente questionarmos a relação entre extensão e compreensão que há na tese de que tudo é Vontade, porém as consequências disso para uma filosofia moral, ainda que não diminuam a importância da consideração lógica, mostram-na como uma dimensão entre tantas outras passíveis de abordagem teórica. E, para um filósofo que defende que a fundamentação de qualquer sistema de natureza ética necessita de uma base metafísica, isso não é mero detalhe.²⁸⁶

Deve-se salientar também que não é de todo correto afirmar que “caso se englobe em sua extensão a matéria, esvazia-se a sua compreensão dos caracteres positivos pelos quais a

²⁸⁵ Ibidem, p. 254.

²⁸⁶ Ver nota 371 do item 2.3 desta tese.

espontaneidade contrasta com o mecanismo e a liberdade com a necessidade”, tampouco o é que “a ausência de uma distinção nítida entre o biológico, o psíquico e o material impossibilitou, por parte de Schopenhauer, uma compreensão mais adequada do espiritual.” (ROCHAMONTE, 2013, p. 258)

Há em toda a filosofia de Schopenhauer um esforço em demonstrar que a compreensão da realidade deve guiar-se por um duplo ponto de vista. O mundo pode ser apreendido como representação para o sujeito e, por outro lado, como Vontade. A matéria aparece nessas duas perspectivas: por um lado como representação, com dados intuídos via sensibilidade (a matéria como *Stoff*), e, por outro, como “visibilidade da Vontade”, como *Materie*, que não pode ser intuída pelo aparato sensorial, mas é imediatamente pressuposta como substrato permanente da mudança.

O contraste entre a espontaneidade e o mecanismo, bem como entre liberdade e necessidade é trabalhado por Schopenhauer a partir daquela dupla consideração e da teoria dos graus de objetivação da Vontade, que explica a passagem de um lado do mundo para o outro. Assim, a Vontade que é absolutamente livre, ao se objetivar, cria o mundo da representação onde impera a necessidade. Podemos dizer que “espontaneidade” e “liberdade” são conceitos da filosofia de Schopenhauer apropriados para uma perspectiva metafísica, enquanto “mecanismo” e “necessidade” pertencem ao âmbito da representação, do mundo fenomênico.

Os domínios biológico, psíquico e inorgânico são diferenciados em *Da raiz quádrupla* segundo as diferentes formas de causalidade: material – causa; biológica – estímulos; psíquica – motivos, gradação na qual vemos o psíquico ser posto como o ápice das outras dimensões da natureza. No nível da Vontade, contudo, todas essas diferenças desaparecem, restando apenas ela como uno absoluto, ou a *Materie* como substrato primeiro.

Bergson (2005) se esforça em resguardar um papel preponderante para a consciência ou espírito, e isso o leva a lançar o questionamento: “porventura não é evidente que uma Vontade só é vontade sob a condição de contrastar com aquilo que não quer? Como então o espírito poderá contrastar com a matéria se a própria matéria é vontade?” (BERGSON, 2005, p. 52). É certo que, para Schopenhauer, o estatuto da consciência é bem diferente, em comparação a Bergson. Não obstante, seu questionamento é pertinente, pois o filósofo alemão reluta em admitir sem ressalvas que matéria e vontade sejam sinônimas, embora admita ambas como incognoscíveis.

A intenção de Schopenhauer é atacar a ideia de que a consciência tenha um papel preponderante, sendo que, para potencializar sua crítica à tradição racionalista – cognitivista, vemo-lo recorrer às ciências naturais, concedendo maior legitimidade ao caráter positivo delas

frente à vacuidade do pensamento filosófico até então estabelecido. Subjaz ali o intuito de mostrar que a crítica do conhecimento não pode mais se furtar a um exame científico, calcado em dados tangíveis.

A concepção que considerava inseparáveis vontade e cognição explicava o mundo como obra de uma inteligência transcendente. Não se podia, diz Schopenhauer, “imaginar (*denken*) a ação de uma vontade de outro modo que não guiada por cognição.”²⁸⁷ A essa teleologia e à prova físico-teológica que ela enseja, Schopenhauer se opõe, pois, para ele, a aparente intencionalidade da vontade na produção das obras da natureza não tem caráter cognitivo. O argumento que ele utiliza para sustentar seu ponto de vista, entretanto, vai de encontro a sua tese idealista do intelecto como condição do mundo, ou, pelo menos, dá margem novamente para que consideremos tempo e espaço não apenas como formas do intelecto, mas como algo existente em si, já que

Não foi um intelecto que trouxe (*hervorgebracht*) a natureza à existência, mas a natureza o intelecto. A vontade, por outro lado, por preencher tudo e em tudo se manifestar imediatamente, determinando-o assim como aparição sua, aparece em toda parte como o primordial. É justamente por isso que é possível explicar todos os fatos teleológicos a partir da vontade do próprio ente em que se encontram.²⁸⁸

Schopenhauer acredita que a concepção teleológica cognitivista, ao submeter erroneamente a vontade à cognição, passou a identificar a primeira somente nas ações que requerem o intelecto como meio, entendendo-se uma atuação da vontade somente sobre os objetos reconhecidos como externos, o que levou a não se perceber que ela “não está menos ativa nos processos internos que antecedem (*vorhergängigen*) essas ações externas como sua condição, que criam e mantêm a vida orgânica e o seu substrato, e também a circulação sanguínea, a secreção e a digestão são obra sua”.²⁸⁹

No capítulo “Fisiologia e Patologia”, em *Sobre a vontade*, o filósofo sustenta também que a ideia de uma alma racional, como ente metafísico simples, serviu de obstáculo para o avanço do conhecimento a respeito da nossa estrutura cognitiva, acrescentando que essa questão se liga diretamente ao problema da conceituação filosófica da matéria e do corpo. Schopenhauer fala da necessidade de se estabelecer uma “fisiologia filosófica” capaz de levar a uma concepção acertada sobre a relação entre cognição e organismo. Segundo ele,

²⁸⁷ *Sobre a vontade*, p. 86, SW III, p. 358.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 89, SW III, p. 360.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 68, SW III, p. 341.

Para o objeto de nossa consideração atual um desses obstáculos (*Hindernis*) foi a assim chamada ideia racional da alma, esse ente metafísico, em cuja simplicidade absoluta conhecer e querer estavam ligados e fundidos, para sempre e inseparavelmente (*unzertrennlich*) um. Enquanto ela perdurou, não era possível estabelecer uma fisiologia filosófica; e tanto menos enquanto também o seu correlato, a matéria [...] real e puramente passiva, tivesse necessariamente de ser posto como material do corpo, como um ente por si só existente, uma coisa em si.²⁹⁰

Ao tempo em que contesta a ideia da existência de uma alma racional, Schopenhauer desenvolve sua tese a respeito da separação entre cognição e vontade. De acordo com ele, a entidade a que chamamos alma não é simples, mas composta: é uma conexão entre a vontade metafísica e o *nous*, o intelecto, que consiste tão somente nas funções cerebrais do corpo orgânico, sendo este corpo já o aparecimento (*Erscheinung*) daquela vontade metafísica. Isso pode ser observado tanto nos *Complementos*, onde se lê que “em geral o conceito de ‘alma’ não pode ser justificado (*rechtfertigen*) nem empregado porque ele hipostasia o conhecer e o querer numa ligação inseparável e com isso independente do organismo animal”²⁹¹, assim como em *Sobre a vontade*, em que o filósofo faz referência a Cabanis, o fisiologista francês que discutimos anteriormente, e já aponta que a questão deve ser trabalhada a partir de um acordo entre o físico e o metafísico:

A verdadeira (*wahre*) fisiologia, no que tem de melhor, explica o que há de espiritual (*Geistige*) no homem (a cognição) como produto do que nele é físico; e isso realizou Cabanis como nenhum outro. Mas a verdadeira metafísica ensina-nos que esse eu físico é mero produto, ou, muito antes, aparição de algo espiritual (a vontade), que a própria matéria [...] é condicionada pela representação, na qual ela existe exclusivamente.²⁹²

Intuir e pensar, portanto, devem ser vistos como processos físicos do organismo, e a cognição em geral, como “vontade de conhecer” (*Wille zu erkennen*).²⁹³ Por outro lado, Schopenhauer nega peremptoriamente que o querer seja um processo físico do organismo, sustentando que é a partir do querer (metafísico) que se deve explicar o organismo. Ele promete demonstrar esse ponto fundamental de sua doutrina na rubrica “Anatomia comparada”, entretanto, ainda na discussão sobre fisiologia, podemos notar alguns elementos que forjam essa sua tese, por exemplo a diferenciação entre vontade e arbítrio:

²⁹⁰ Ibidem, p. 65, SW III, p. 338.

²⁹¹ *Complementos*, p. 421, SW II, pp. 451-452

²⁹² *Sobre a vontade*, p. 67, SW III, p. 340.

²⁹³ *Complementos*, p. 313, SW II, p. 335.

Arbítrio é a vontade ali onde ela é iluminada (*beleuchtet*) pela cognição, onde, portanto, motivos, isto é, representações, agem como sua causa motora: quer dizer, expresso de modo objetivo, onde a ação externa que causa o ato é mediada por um *cérebro*. O *motivo* pode ser definido como um estímulo externo, cuja ocasião gera uma *imagem no cérebro* (*Bild im Gehirn*), sob cuja mediação a vontade realiza o efeito propriamente dito, a ação corporal.²⁹⁴ (grifos do autor).

Assim, os movimentos arbitrários propriamente ditos são provocados por motivos, e novamente o órgão cerebral vem à tona para traçar a diferença entre estímulo e motivo, já que,

Fisiologicamente, é também possível caracterizar a diferença entre estímulo e motivo da seguinte maneira: o estímulo evoca a reação *imediatamente*, partindo da mesma parte sobre a qual o estímulo agiu; o motivo, por outro lado, é um estímulo que precisa fazer um desvio (*Umweg*) pelo cérebro, onde evoca inicialmente uma imagem que somente então traz à tona a reação subsequente, a qual é agora chamada de ato da vontade e de arbitrária.²⁹⁵ (grifo do autor).

Ainda sobre a hipótese de uma alma imaterial, Schopenhauer afirma que ela decorre também da aparente incompatibilidade entre os dois modos de se considerar o intelecto: o subjetivo (que parte da autoconsciência) e o objetivo (que parte da observação empírica). Essa aparente contradição, segundo ele, ocorre porque “aquilo que um [modo de consideração] assume de imediato como pensamento conscientemente claro e intuição vívida e disso faz o seu estofa, para outro nada é senão a função fisiológica de um órgão, o cérebro.”²⁹⁶

Embora indique insistentemente a necessidade de complementaridade entre aquelas duas perspectivas, a crítica schopenhaueriana recai de modo mais forte sobre o modo de consideração subjetivo, pois é o que, partindo da autoconsciência, sustentou aquela hipótese e,

²⁹⁴ *Sobre a vontade*, p. 68, SW III, p. 341. É particularmente notável como a tese schopenhaueriana de uma “liberdade relativa”, que torna o ser humano independente da impressão imediata dos objetos presentes (Cf. *Contestação ao livre-arbítrio*, p. 47, SW III, p. 553), condiz de modo geral com a constatação científica da relação entre as funções sensoriais e motoras, segundo a qual há interneurônios que “fazem com que o comportamento animal seja menos determinado por reações automáticas a estímulos externos”, e “introduzem a possibilidade de uma lacuna cognitiva entre estímulo e resposta, dando espaço à consideração inteligente de opções.” (O’SHEA, 2010, p. 57). Além disso, a ideia schopenhaueriana de que a vontade decide antes da resolução da consciência compatibiliza-se, de certo modo, com a descoberta de que a atividade neuronal determina nossos movimentos e ações antes de estarmos plenamente conscientes das nossas escolhas. Conforme Birnbacher (2005, p. 143), “Parece que o cérebro já sabe meio segundo antes da consciência quando enviará aquele impulso ao músculo correspondente, enquanto que a decisão consciente da vontade apenas confirma um fato consumado.” („*Es scheint so, als “wisse” das Gehirn bereits bis zu einer halben Sekunde vor dem Bewusstsein, wann es welchen Impuls an die entsprechenden Muskeln losschicken wird, während die bewusste Willensentscheidung lediglich ein fait accompli bestätigt.*“). É preciso, porém, fazer a ressalva de que Schopenhauer atribuía ao cérebro uma atuação apenas nos processos conscientes.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 69, SW III, p. 342.

²⁹⁶ *Complementos*, p. 330, SW II, p. 353.

devido a ele, “o pensamento abstrato, converteu-se no primeiro e originário, e dessa forma, como disse aborda-se a coisa do lado invertido.”²⁹⁷ Faltou, portanto, ao modo de consideração subjetivo buscar o outro lado, sem o qual não se reconhece o fato de que o intelecto brota do organismo, sendo que é justamente esse outro lado que Schopenhauer tenta indicar.

Curiosamente, no entanto, se partimos exclusivamente da consideração objetiva não chegaremos ao em si, ou seja, a reconhecer que o cérebro, como todos os outros produtos da natureza, é Vontade objetivada.

Ao contrário, pelo caminho *subjetivo* o interior é-nos a todo momento acessível: pois o encontramos primariamente como *a vontade* em nós mesmos e, com o fio condutor da analogia com nosso próprio ser, podemos decifrar os demais seres, na medida em que adquirimos a inteligência de que um ser em si independente do ser-conhecido, isto é, do expor-se-a-si num intelecto, só é pensável como um *querer (Wollen)*.²⁹⁸

Daqui Schopenhauer dirige também sua crítica a Flourens e Descartes, afirmando que o erro fundamental de ambos tem sua origem propriamente em “confundirem (*verwechseln*) os motivos, ou ocasiões das paixões, os quais, como representações, decerto residem no intelecto, isto é, no cérebro, com as paixões mesmas, as quais, como movimentos da vontade, residem em todo o corpo.”²⁹⁹

4.3 O problema da separação entre intelecto e vontade

Temos, portanto, duas ideias que são alvo da crítica schopenhaueriana: 1) que a alma seja uma entidade ou substância simples, na qual intelecto e vontade se encontram indissociavelmente ligados; 2) que a faculdade intelectual predomine sobre a apetitiva, sendo o intelecto o núcleo do ser. Contra essas duas teses Schopenhauer sustenta o seguinte: 1) que a alma é uma entidade já composta, na qual encontramos a vontade e o intelecto (funções cerebrais) numa união *dissociável*, já que possuem naturezas radicalmente diferentes, e 2) que a faculdade apetitiva predomina sobre a intelectual, do que se depreende que o núcleo do ser é a vontade (cega e inconsciente) materializada no organismo. Eis porque se deve reconhecer, de acordo com o filósofo, que o processo de pensamento em nosso interior é muito mais complexo e multifacetado do que pode parecer à consciência. Daí que, para explicar a diferença entre os níveis inerentes a ela, o filósofo faz a seguinte comparação:

²⁹⁷ Ibidem, p. 335, SW II, p. 358.

²⁹⁸ Ibidem, p. 331, SW II, p. 354. (grifos do autor).

²⁹⁹ Ibidem, pp. 321-322, SW II, p. 344.

Para tornar a coisa mais intuitiva, comparemos a nossa consciência com um espelho d'água de certa profundidade; ora, os pensamentos distintamente conscientes são só a superfície (*Oberfläche*): a massa d'água, entretanto, é o indistinto (*Undeutliche*), os sentimentos, a sensação ulterior às intuições e ao que é experienciado de modo geral, misturados com a própria disposição da nossa vontade, núcleo do nosso ser.³⁰⁰

Dado que a vontade se manifesta primeiramente nas funções mais básicas, isto é, nas funções vitais e vegetativas do organismo, Schopenhauer entenderá o cérebro como um órgão que representa o polo oposto da vontade, conforme podemos ler no primeiro volume d'*O mundo*: “o homem é ímpeto (*Drang*) tempestuoso e obscuro do querer (indicado pelo polo dos órgãos genitais, como seu foco), e simultaneamente sujeito eterno, livre, sereno, do puro conhecer (indicado pelo polo do cérebro).”³⁰¹ Na relação entre os dois polos, observa-se uma tensão e um desnível. A *Naturphilosophie* e o vitalismo metafísico que servem de base para a etiologia do cérebro não amenizam essa tensão, potencializando-a às vezes. Assim, a primazia da vontade converte-se em predomínio do restante do organismo sobre o cérebro.

Os comentários sobre a fisiologia de Haller mostram um conhecimento detalhado sobre os mecanismos que regulam as funções internas e as ações externas do organismo, conhecimento do qual Schopenhauer se utiliza para argumentar que a vontade trabalha em duas frentes: nas ações acompanhadas de consciência – via sistema nervoso central – e nas funções vitais – via “nervos que não se comunicam diretamente com o sistema nervoso central, o qual está voltado principalmente para fora, mas com pequenos centros subalternos, os nódulos nervosos, gânglios e seus tecidos.”³⁰² E isso leva a outro forte argumento em favor do primado da vontade no organismo, já que

A noção de que as funções vitais e vegetativas que ocorrem sem consciência têm como mecanismo íntimo a vontade é confirmada também pela observação de que mesmo os movimentos reconhecidamente arbitrários são resultado final (*letzte*) de um grande número de modificações (*Veränderungen*) antecedentes no interior desse membro, as quais entram na consciência tão pouco quanto as funções orgânicas e ainda assim são evidentemente aquilo que é posto primariamente em atividade pela vontade e que tem o movimento do membro como mera consequência, e que, no entanto, permanece tão estranho à nossa consciência.³⁰³

³⁰⁰ Ibidem, p. 164, SW II, p. 174.

³⁰¹ *O mundo*, p. 275, SW I, p. 289.

³⁰² *Sobre a vontade*, p. 71, SW III, p. 345.

³⁰³ Ibidem, p. 75, SW III, p. 348.

Em suma, Schopenhauer busca passar-nos a ideia de que o cérebro é comparável ao ministério do exterior (*Ministerium des Äußern*), enquanto o sistema nervoso simpático é comparável ao ministério do interior (*Ministerium des Innern*). Já “a vontade, porém, permanece autárquica (*Selbstherrscher*) e onipresente (*überall gegenwärtig*).”³⁰⁴ Esse quadro, em que o cérebro é caracterizado como ministro do exterior, Schopenhauer o constrói a partir de um tratamento analítico da nossa faculdade de conhecimento, isto é, a partir daquela fisiologia do conhecimento que ele acredita ser capaz de revelar a verdadeira natureza da cognição: por um lado, mostrando-a como efeito físico do órgão cerebral, e, por outro (o lado metafísico), como “vontade de conhecimento objetivada (tornada representação), uma vez que a vontade necessita da cognição para seus fins.”³⁰⁵

Em uma passagem do capítulo 18 dos *Complementos*, intitulado “Da cognoscibilidade da coisa em si”, Schopenhauer nos diz o seguinte:

Que é conhecimento? – Ele é primária e essencialmente *representação*. – Que é *representação*? – Um complexo processo (*Vorgang*) *fisiológico* no cérebro de um animal ao fim do qual se tem a consciência de uma *imagem* (*Bildes*). – Manifestamente, a relação de uma tal imagem com alguma outra coisa que é completamente diferente do animal, em cujo cérebro ela se encontra, só pode ser bastante mediata. – Eis aí talvez a mais simples e apreensível maneira de revelar o *profundo abismo* (*Kluft*) *entre o ideal e o real*.³⁰⁶

Levando isso em consideração, entre o ideal (representação) e o real (coisa em si), há uma zona limítrofe cuja linha de demarcação parece ser o cérebro, o que significa enunciar de uma outra maneira que as condições de possibilidade da experiência são encontradas no sujeito. O cérebro passa então a ser um conceito-chave no cruzamento das perspectivas com base nas quais Schopenhauer elabora tanto sua teoria da representação quanto sua metafísica da Vontade.

Além disso, o pensador alemão vê na periódica intermitência do intelecto um dado a mais para indicar sua natureza condicionada em contraposição à atividade ininterrupta do *primum mobile* do organismo, ou seja, da vontade. Nesse sentido, vêmo-lo recorrer constantemente à ciência empírica para endossar essa concepção:

Também persistem durante o sono todas as demais funções fisiológicas governadas meramente pelos nervos ganglionares e que possuem uma ligação só mediata e distante com o cérebro, embora as secreções ocorram mais lentamente: até mesmo o batimento cardíaco torna-se mais lento devido a sua

³⁰⁴ Ibidem, p. 71, SW III, p. 344.

³⁰⁵ Ibidem, p. 67, SW III, p. 340.

³⁰⁶ *Complementos*, p. 232, SW II, p. 248. (grifos do autor).

dependência da respiração, que é condicionada pelo sistema cerebral (*medula oblongata*) [...] Somente o *cérebro*, e com ele o conhecer, faz completa pausa no sono profundo. Pois ele é meramente o ministério do exterior, como o sistema ganglionar é o ministério do interior.³⁰⁷

O intelecto, de modo geral, e a consciência, em específico, são, portanto, explicados através de uma ligação entre o ponto de vista subjetivo (que lhes é característico) e o objetivo, visto que “esse intelecto, quando é ele mesmo intuído objetivamente expõe-se como o cérebro e as ramificações, logo, medula espinhal e nervos.”³⁰⁸ No capítulo “Objetivação da vontade no organismo animal”, temos uma passagem em que Schopenhauer detalha de que modo podemos compreender o eu como mero produto da vontade para fins do organismo. Ali o filósofo explica que o eu seria o foco da atividade cerebral, convergindo para a vontade, da qual a própria atividade cerebral seria a expressão, a aparência. Desse modo, o eu não deve ser considerado uma substância, mas um simples *estado* (*Zustand*). Vejamos como Schopenhauer descreve a relação entre o eu, a atividade cerebral e o organismo:

Na medida em que a vontade, para a apreensão (*Aufassung*) das suas relações (*Beziehung*) com o mundo exterior, produz um cérebro no indivíduo animal, nasce nesse cérebro a consciência do próprio si mesmo por meio do sujeito do conhecer [...] Noutros termos, a sensibilidade, que no cérebro intensifica-se ao máximo [...] tem antes de tudo de unificar (*zusammenbringen*) todos os raios da sua atividade, por assim dizer, concentrá-los num foco [...] com esse ponto a sensibilidade descreve primeiro a linha do tempo [...] Aquele foco (*Brennpunkt*) da atividade cerebral (ou o sujeito do conhecimento) é, como ponto indivisível, decerto simples, mas nem por isso é uma substância (alma), mas um simples estado [...] Longe de ser o absolutamente primeiro (como, por exemplo, o ensinou Fichte) é no fundo terciário, na medida em que pressupõe o organismo, e este por sua vez a vontade.³⁰⁹

Sua doutrina a respeito das formas de causalidade também aparece agora entremeada com conhecimentos da fisiologia, notando-se o intuito de mostrar que “a vontade se objetiva imediatamente na irritabilidade, não na sensibilidade”, ideia que surge para reforçar a tese de que o intelecto é de natureza muito diferente do restante do organismo, em que a irritabilidade é o processo fundamental. Por isso, afirma ele que, na cadeia causal “que vai desde o influxo do motivo externo até a contração do músculo, a vontade não entra em cena como o último

³⁰⁷ Ibidem, pp. 291-292, SW II, p. 312.

³⁰⁸ Ibidem, p. 304, SW II, p. 324.

³⁰⁹ Ibidem, pp. 335-336, SW II, pp. 359-360.

membro da cadeia; mas é o substrato metafísico da irritabilidade do músculo”³¹⁰, sendo a irritabilidade não um efeito, mas uma *aparência* da vontade.

Como já apontamos, a intenção de Schopenhauer é sustentar que, entre o cérebro e o restante do organismo, há uma relação de influência desigual, pois, segundo ele, “o cérebro controla as relações com o mundo exterior: este é o seu único ministério, e com ele paga a sua dívida com o organismo que o alimenta”. Mesmo indicando que temos uma percepção temporal da vontade, o que decerto envolve um aspecto cognitivo (ainda que falho), ele mantém a ideia de que “o cérebro não é (como quer Flourens) a morada da vontade, mas somente do arbítrio”³¹¹, reservando assim a esse órgão um papel secundário no âmbito das ações conscientes.

O próprio filósofo reconhece, contudo, que sua teoria da objetivação da Vontade nos órgãos do corpo leva a uma definição problemática quando envolve a participação do cérebro. Ainda nos *Complementos*, ele expressa que há certa dificuldade em situar o papel do cérebro no contexto da objetivação da Vontade:

Minha doutrina afirma que o corpo todo é a vontade mesma expondo-se na intuição do cérebro [...]. Daí se segue que a vontade presentifica-se uniformemente no corpo todo [...] pois as funções orgânicas são obras da vontade tanto quanto as funções animais. Como, no entanto, é possível aqui conciliar que as ações arbitrárias, estas mais inegáveis exteriorizações da vontade, manifestamente procedem do cérebro, e só depois, através da medula espinhal, chegam às raízes nervosas, que finalmente colocam os membros em movimento [...]? Em conformidade com isso, até dever-se-ia pensar que a vontade, tanto quanto o intelecto, tem a sua sede (*Sitz*) no cérebro e, tanto quanto o intelecto, é uma simples função do cérebro.”³¹²

O que ocorre, explica o filósofo, é que a Vontade que se exterioriza em toda a natureza surge no animal humano como vontade consciente, sendo que, no organismo animal, sua objetivação exige um cérebro como órgão sede da consciência. Assim, a necessidade de um ponto central para a unidade da atividade consciente é o que explica o surgimento do intelecto nos animais. No caso do homem, “Esse intelecto, quando é ele mesmo intuído objetivamente, expõe-se como o cérebro e as suas ramificações, logo, medula espinhal e nervos.”³¹³

É discutível se tal explicação resolve o problema. Ao que nos parece, embora a vontade objetive-se em todo o corpo, de acordo com a caracterização de Schopenhauer, no cérebro, sua

³¹⁰ Ibidem, p. 302, SW II, p.322.

³¹¹ *Sobre a vontade*, p. 222, SW III, p. 343. „Das Gehirn ist nicht (wie Flourens will) der Sitz des Willens, sondern bloß der Willkür, d. h. es ist der Ort der Deliberation.“ (grifo do autor).

³¹² *Complementos*, p. 303, SW II, p. 323.

³¹³ Ibidem, p. 304, SW II, p. 324.

atividade não tem a mesma pujança que nos outros órgãos, logo, quando se diz que a vontade se objetiva no corpo como um todo, esse “todo” deve ser entendido como uma unidade não homogênea, não uniforme.

Se passamos a examinar o que o filósofo diz a respeito das gradações próprias à faculdade de conhecimento, vemos aquele desnível entre intelecto e vontade se intensificar. À medida que ascendemos na escala dos animais e, portanto, na do sistema cerebral, segundo Schopenhauer, “A apreensão do mundo exterior exige agora cada vez mais atenção (*Aufmerksamkeit*) e, por vezes, isso pode ir até a necessidade de perder (*verloren*) de vista a sua relação com a vontade.”³¹⁴ E, para além da possibilidade de uma exceção, o que representaria o caso do gênio artístico, há afirmações incompatíveis entre si, pois, ao mesmo tempo em que Schopenhauer afirma que, no ser humano, “encontra-se uma pura separação entre o conhecer e o querer”, também assevera que “a veemência da vontade segue o mesmo passo do aumento da inteligência.”³¹⁵

É compreensível que a natureza dote alguns animais de uma inteligência elevada, em virtude das necessidades diferenciadas que eles têm, a fim de que consigam atender às exigências que a vontade lhes impõe naquele grau determinado da escala dos seres, logo a ampliação da inteligência, fisiologicamente manifestada pelo desenvolvimento do cérebro, aparece acompanhada pelo “fortalecimento da vontade.” Não obstante, Schopenhauer insiste que, sendo da própria natureza da Vontade o apresentar-se a si através da inteligência humana, ocorre um profundo distanciamento entre o conhecer e o querer. É estranho defender essa “pura separação” pois, mesmo no caso do gênio, a vontade continua em plena atividade³¹⁶ no processo de gestação e criação da obra. Além disso, como afirma o próprio Schopenhauer, “um gênio fleumático é impensável”, e “a mera consideração física do gênio aponta para a maior energia com que as artérias da sua cabeça movimentam o cérebro e aumentam a turgescência deste.”³¹⁷ Portanto, se o gênio consegue alcançar um puro conhecer, este não pode ser de todo desligado da vontade, já que ela é a mola-mestra do intelecto genial, e “a passionalidade é condição do gênio.”³¹⁸

Mattioli (2013) também nota o problema da rígida contraposição entre vontade (organismo) e representação (intelecto/ cérebro), quando se expande a noção de vontade de um

³¹⁴ Ibidem, pp. 337-338, SW II, p. 362.

³¹⁵ Ibidem, p. 339, SW II, p. 363. „Denn die Heftigkeit des Willens hält mit der Erhöhung der Intelligenz gleichen Schritt.“

³¹⁶ É certo que há uma temporária suspensão da individualidade quando da contemplação estética. Não obstante, o processo de realização da obra artística é manifestamente impulsionado pela vontade.

³¹⁷ Ibidem, p. 341, SW II, p. 365.

³¹⁸ Ibidem, p. 341.

sentido psicológico para um sentido metafísico-cosmológico. O autor comenta que Schopenhauer

extrapola sua análise em dois sentidos: em primeiro lugar, aquilo que foi identificado como caracterizando nossa própria essência deve agora valer para a caracterização da essência do mundo enquanto tal, passo que é dado através do argumento da analogia; em segundo lugar, ao transpor o âmbito psicológico para o metafísico, ele submete sua concepção a um dualismo profundamente problemático, isolando o polo inconsciente da volição e remetendo a cognição ao registro secundário (ou melhor, terciário) da consciência. Com esse movimento ele estabelece um dualismo metafísico rígido entre vontade e representação, atribuindo à primeira o estatuto de coisa em si, destituída de todas as formas e predicados da segunda, e criando uma amálgama conceitual na qual intelecto, consciência, cognição e representação se fundem no lado oposto da vontade. (MATTIOLI, 2013, p. 71).

Apesar de estar bastante claro que a experiência da vontade dada na autoconsciência nos aproxima do absoluto sem que coincida plenamente com ele, notamos que aquela suposta diferença radical entre vontade e intelecto cria uma confusão entre as dimensões psicológica e metafísica da vontade, o que leva Schopenhauer a afirmações oscilantes sobre a proximidade ou distanciamento entre vontade e intelecto. Ora, se o ponto de partida do filósofo é a vontade, no sentido de uma experiência corporal, portanto dependente do aparato cerebral, o querer deveria ser entendido também numa dupla perspectiva: como querer metafísico e como querer físico, aspecto que parece ser a fonte de muitas imprecisões conceituais.

Além disso, é preciso reconhecer que: “Se os atos volitivos se dão segundo uma determinação temporal, deve-se concluir que existe um aspecto cognitivo aí presente” (MATTIOLI, 2013, p. 91), já que o tempo é uma forma intrínseca a todos os modos possíveis de apreensão cognitiva. Com efeito, a experiência interna (percepção imediata da vontade) é um tipo de conhecimento, inadequado, deveras, todavia o mais próximo de que se pode chegar da coisa em si. Schopenhauer considera que a investigação que parte da autoconsciência, revelando a vontade como núcleo de nosso ser, é a única que pode nos levar àquela “essência própria e íntima das coisas que não podemos penetrar *do exterior (von aussen)*”³¹⁹, daí a primazia da vontade sobre o intelecto. Todavia, à medida que a Vontade se converte em volição e se dá na forma do tempo, inerente à autoconsciência, e que a consciência requer o cérebro como base material, haveria assim um importante papel do cérebro para o acesso a uma dimensão interna, o que mostra novamente o caráter problemático da definição schopenhaueriana do cérebro como “ministro do exterior”.

³¹⁹ *Complementos*, p. 236, SW II, p. 253.

O próprio fato de, numa única consciência, termos a coexistência de representação e vontade indica como a psicologia schopenhaueriana pode ser pensada a partir de um *status* agônico: representação e vontade constituem dois polos entre os quais ocorre uma interação que resultará no permanente tensionamento ao qual a consciência se encontra submetida. Lembremos da passagem dos *Complementos* em que Schopenhauer afirma ser dada à consciência, de modo imediato, uma existência subjetiva e outra objetiva, “um ser para si e um ser para outro, uma consciência do próprio si mesmo e uma consciência das outras coisas, e os dois elementos apresentam-se de forma tão radicalmente diferente, que nenhuma outra diferença se compara com esta”.³²⁰ Acrescentemos que “na consciência de si, o que é conhecido, portanto a vontade, tem de ser o primeiro e originário; o que conhece, ao contrário, apenas secundário, o acrescido, o espelho”.³²¹ Como bem nota Margit Ruffing (2009), entre intelecto e vontade se abre uma diferença que, quando pensada do ponto de vista da unidade da consciência, necessita ser mais bem esclarecida. A autora se refere a esse desnível, ou a essa não-uniformidade da consciência, como já indicamos, como uma *problemática da passagem* (*Übergangsproblematik*). Em suas palavras,

O conceito de “passagem”, no sentido de “transição”, parece-me apto para explicar a necessidade de uma crítica da razão, por assim dizer; pois é difícil ver como se dá a conexão da parte querente com a parte cognoscente da consciência humana se se aceita a teoria epistemológica de Schopenhauer, que não prevê nenhuma permeabilidade entre as faculdades de conhecimento. (RUFFING, 2009, p. 12).

Levando em conta primeiramente aquilo a que chamamos conhecimento objetivo, há uma primeira passagem na qual o entendimento determina a conversão da mera sensação dos órgãos dos sentidos em intuição propriamente dita. Nesse caso, como ressalta Ruffing, “a sensação e a intuição só diferem uma da outra teoricamente, formando uma unidade na realização da consciência”.³²² Já quando tratamos da formação da consciência de si, em que é preciso destacar a vontade dada na autoconsciência, temos uma segunda passagem que se refere à nossa autocompreensão enquanto seres volitivos. Em que pese o papel do conhecimento do mundo exterior na formação da percepção interior, e reconhecendo que há de fato uma conexão

³²⁰ Ibidem, p. 232, SW II, p. 248.

³²¹ Ibidem, p. 245, SW II, p. 261.

³²² Ibidem, p. 17.

entre eles, não se trata mais aqui de um processo delegado ao entendimento. Como esclarece Ruffing (2009, p. 18), a consciência de si

consiste no conhecimento dos movimentos não figurativos da vontade pela reflexão, isto é, a faculdade da razão referindo-se às afecções da vontade na consciência de si – refletindo-as, definindo-as, concebendo-as. É justamente o conhecimento abstrato que dá acesso aos conteúdos não figurativos da consciência volitiva.

Mas como atribuir à faculdade da razão o papel de operar uma síntese justamente sobre aquilo a que, segundo Schopenhauer, ela não teria acesso? Isso nos faz retomar a crítica ao argumento schopenhaueriano que define a racionalidade como uma faculdade exclusivamente voltada para a formação de conceitos abstratos advindos das representações intuitivas. E, se há uma conexão entre a razão e os processos internos ao organismo, isso, no limite, serve também para pôr em xeque a tese da separação radical entre intelecto e vontade. Assim, insistimos, cabe averiguar mais a fundo a hipótese de que o organismo trabalha muito mais sob um regime de integração do que sob uma separação entre intelecto e vontade.

Com seus argumentos Schopenhauer parece conservar o preceito (ou o preconceito) científico de que o cérebro trabalha somente com processos cognitivos estritamente *conscientes*. Como tal preceito andava lado a lado com a concepção cognitivista-racionalista da alma, contra a qual ele se posiciona, seu objetivo é o de afastar o máximo possível a ideia de que o querer seja resultado da atividade cerebral, ou que a atividade cerebral corresponda a algo além do mero arbítrio. Ora, se o corpo (organismo incluído o cérebro) é manifestação imediata da vontade, e tanto a consideração subjetiva (idealismo transcendental) quanto a consideração objetiva (ciências naturais) atestam essa verdade metafísica, então a atividade cerebral e o querer (ao menos em sentido psicológico, físico) mantêm entre si uma relação mais íntima do que o filósofo sugere.³²³

Outro ponto caro a essa problemática é a contraposição entre sentimento e saber. Schopenhauer contrapõe diretamente o *saber* (*Wissen*) ao *sentimento* (*Gefühl*), considerando o primeiro resultado da atividade da razão, que categoriza em conceitos abstratos as diversas representações advindas da faculdade intuitiva (sensação + entendimento), enquanto o segundo “designa algo presente na consciência que *não é conceito, não é conhecimento abstrato da*

³²³ De acordo com Damásio (2012, p. 96), “Nem todas as ações comandadas por um cérebro são causadas por deliberação. Pelo contrário, é correto supor que a maior parte das ações causadas pelo cérebro e que estão ocorrendo neste preciso momento não são de todo deliberadas. Constituem respostas simples, das quais o movimento reflexo é um exemplo: um estímulo transmitido por um neurônio que leva outro neurônio a agir.”

razão”.³²⁴ O filósofo destaca aqui o caráter negativo do conceito que designa a palavra “sentimento”. Para nós, contudo, o importante é destacar que se trata de algo “presente na consciência” (*das im Bewußtsein gegenwärtig ist*), sendo que a importância desse destaque advém do fato de que não há como dispensar a vontade do domínio disso que Schopenhauer classifica como sentimentos. Tomemos a esse respeito o que ele escreve no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, ao se referir aos atos volitivos em geral, isto é, a todos os conteúdos da consciência que se referem à percepção direta e imediata de um eu em contraposição aos objetos da percepção exterior:

Quem é capaz de captar distintamente apenas aquilo que é essencial, mesmo sob as diferentes modificações de grau e tipo, não terá receio em reconhecer que, todo ambicionar, esforçar-se, desejar, necessitar, ansiar, esperar, amar, alegrar-se, rejubilar-se; como também todo não-querer ou repugnar, todo detestar, abalar-se, temer, encolerizar, enlutar, sofrer, em resumo: todos os afetos e paixões, devem incluir-se como manifestações da vontade.³²⁵

A proposta que Ruffing explora com sua noção de “passagem” incide sobre o ponto em que a faculdade da razão parece reconduzir a uma unidade (da consciência) não mais pela remissão às representações, mas por uma insuspeitada ligação com o nosso lado volitivo e irracional. Se isso for plausível, teremos um argumento a mais para endossar a ideia de que, quando Schopenhauer distancia radicalmente a nossa natureza volitivo-orgânica de nossos processos lógico-reflexivos (obviamente vinculados ao cérebro), ele não se põe a caminho de uma caracterização acertada do organismo como um todo, isto é, do organismo como um sistema em que ocorre uma integração, e não uma separação entre sua dimensão racional e sua dimensão volitiva. Ademais, se o próprio filósofo considerou a existência do intelecto como um produto do desenvolvimento das formações orgânicas, a tese de uma ligação essencial entre o polo volitivo e o intelectual nos parece algo que o seu próprio sistema não pode de todo abandonar.

Considerando então a premissa de que, “caso a razão não tenha conseguido ainda, nem de modo algum consiga conceber um conteúdo volitivo, ela aplica a ele o conceito indefinido

³²⁴ *O mundo*, p. 100, SW I, p. 95.

³²⁵ *Über die Freiheit des Willens*, SW III, pp. 529-530. „wer nur irgend das Wesentliche auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u.dgl., nicht weniger alles Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz: alle Affekte und Leidenschaften den Äußerungen des Willens beizuzählen.“

de ‘sentimento’” (RUFFING, 2009, p. 18). Essa autora interpreta esse ponto da seguinte maneira:

1. a razão tem um acesso direto aos conteúdos ou processos irracionais, produzidos pela afecção da vontade, e 2. a razão é capaz de transformá-los em saber. Por outro lado, é a razão, e não o entendimento – neste caso ignorado, por assim dizer, pela razão –, que nos torna capazes de conceber os sentimentos. Isso demonstra a permeabilidade (*Durchlässigkeit*) e a dinâmica do querer e do conhecer: algo que uma teoria do conhecimento deve prever para poder explicar a conexão da faculdade racional com a consciência de si irracional e sentida. (RUFFING, 2009, p. 18).

Aquela dinâmica entre querer e conhecer se dá num nível psicossomático, uma vez que se trata aqui necessariamente do organismo enquanto objetividade da Vontade. O corpo retoma seu papel central nessa problematização filosófica, voltando a ser o palco onde reconheceremos aquele conflito da matéria consigo mesma, agora dado expressamente na interação entre intelecto e vontade que caracteriza a psicologia de Schopenhauer. A própria Ruffing (2001b) destaca em sua tese que a *problemática da passagem* tem a ver com o desenvolvimento, ou a formação, do mental a partir do somático, ou seja, do surgimento do intelecto a partir da objetivação da Vontade no organismo (para usarmos a terminologia de Schopenhauer).

No capítulo “Autoconhecimento da vontade e autoafecção do sujeito” (*Selbsterkenntnis des Willens und Selbstaffektion des Subjekts*), Ruffing (2001b) aborda essa questão, reconhecendo que se trata propriamente de uma variação do problema mente-corpo. O mental deve ser pensado, nos diz ela, “assumindo que deve haver uma relação causal entre ele e o somático, já que há de se procurar a passagem entre eles no próprio corpo, representa propriamente o problema da afecção (e, portanto, trata-se de uma variante do problema corpo-alma)”.³²⁶ (RUFFING, 2001b, p. 152).

Podemos notar como Ruffing (2009), em sua *problemática da passagem*, também acena que a interpretação desse problema pode ser desenvolvida dentro de um certo viés materialista, à medida que indica o enraizamento do mental em nossa natureza somática. Deve-se ressaltar, contudo, que tal materialismo não pode ficar circunscrito à dimensão do quantificável, isto é, parece haver algo na noção de matéria que está aqui em jogo que não se esgota dentro dos parâmetros do “empiricamente captável e reconhecível”. Nesse sentido, segundo a autora,

³²⁶ „Wie dieses Mentale zu denken ist, wenn es ein Kausalverhältnis zwischen ihm und dem Somatischen geben soll, weil der Übergang irgendwo im eigenen Körper zu suchen ist, stellt die eigentliche Problematik der Affektion dar (und ist damit eine Variante des Leib-Seele-Problems)“.

Esta reflexão sobre o desenvolvimento do mental a partir do somático parece apropriada para uma melhor compreensão do problema da passagem, tal como Schopenhauer o coloca: A Vontade enquanto essência imaterial, na medida em que se objetiva e aparece, se torna somática. A imediatez, que diferencia o corpo de todas as outras objetivações, corresponde à dinâmica “ininterrupta” que escapa a qualquer outra determinação, pois as condições do permanente perecer e surgir não são empiricamente captáveis ou reconhecíveis.³²⁷ (RUFFING, 2001b, p. 153).

Que a matéria seja produto da representação o atesta a abordagem idealista; por outro lado, o realismo da Vontade (e o naturalismo científico) assegura que a representação é produto da matéria. Entre as duas perspectivas, devemos notar que a matéria, considerada em si mesma, existe como uma espécie de substrato em duplo registro, já que o próprio idealismo transcendental que Schopenhauer defende no primeiro capítulo dos *Complementos* “deixa intocada (*unangestastet*) a realidade *empírica* do mundo.”³²⁸ Deve-se notar também que o jogo e a tensão entre esses dois pontos de vista parecem recair sobre o problema da interação entre organismo e intelecto, pois aquele duplo movimento anteriormente apontado (a passagem da ação “bruta” do organismo sobre o intelecto à ação “fraca” do intelecto sobre o organismo) é um modo de apresentar o problema da interação entre corpo e mente. Desse problema o pensador alemão retira sua crítica ao dualismo de substâncias de orientação cartesiana. Discutiremos essa crítica a seguir, e ela deverá nos servir de caminho para uma posterior abordagem da relação entre mente e matéria, com que pretendemos mostrar como a filosofia de Schopenhauer se abre ao diálogo com um tipo de materialismo contemporâneo.

4.4 Interacionismo agônico: a interação entre organismo e intelecto e a crítica ao dualismo de substâncias

Para Schopenhauer, a mente interage com o corpo porque ela é um simples efeito físico dele; ela integra o corpo, constituindo parte inseparável dele. Daí que o filósofo entenda o conhecimento como uma “modificação” da matéria (materialismo) e a matéria, como uma “modificação” do conhecimento (idealismo).³²⁹ Essa caracterização, todavia, levanta

³²⁷ „Diese Reflexion des Entstehens von Mentalem aus Somatischem scheint geeignet, zu einem besseren Verständnis der Übergangsproblematik, wie sie sich bei Schopenhauer stellt, beizutragen: Der Wille als immaterielles Wesen selbst, indem er erscheint, sich objektiviert, wird somatisch. Die Unmittelbarkeit, die den Leib von allen anderen Objektivationen unterscheidet, entspricht der „abstandslosen“ Dynamik, die sich jeder weiteren Bestimmung entzieht, da die Zustände des ständigen Vergehens und Entstehens nicht empirisch fassbar bzw., erkennbar sind.“

³²⁸ *Complementos*, p. 10, SW II, p. 17.

³²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 16, SW II, p. 24.

controvérsias. Mattioli (2013, p. 84), por exemplo, baseando-se em Schmidt (1977), argumenta que

O modo pelo qual a existência de uma mente cognoscitiva remete à existência da matéria é “*qualitativamente diferente*” do modo pelo qual a existência da matéria remete a uma função cognitiva dessa mesma mente. O fato de que o mecanismo cognitivo é uma função da matéria (do cérebro) constitui o lado “*real-genético*” da relação entre intelecto e matéria (lado que concerne à história evolutiva dos organismos). Por sua vez, o fato de que todas as afirmações acerca do mundo material só podem ser feitas a partir da perspectiva de um sujeito cognoscente constitui o lado *formal-cognitivo* da relação em questão. Para Schmidt, o uso que Schopenhauer faz do termo “*modificação*” nessas passagens é marcado por essa equivocidade. (grifos do autor).

Assim, a dificuldade de conciliar num fator comum os lados “*real-genético*” e “*formal-cognitivo*”, a que Schmidt (1977) faz alusão, impede que se possa admitir sem ressalvas que a cognição e a matéria sejam modificações uma da outra, remetendo pelo menos a duas questões fundamentais: 1) novamente à disputa entre idealismo e realismo não-transcendental no interior do sistema schopenhaueriano, que o leva à antinomia da faculdade de conhecimento; 2) à aparente diferença *qualitativa* entre intelecto/ mente e matéria.

Schmidt (1977, p. XXVIII) argumenta que, ao identificar cognição e matéria por intermédio daquele processo de modificação mútua, Schopenhauer tenta relacionar num mesmo nível coisas incompatíveis entre si, pois a afirmação de que a consciência cognoscente é produto da matéria “de modo algum está no mesmo nível da afirmação inversa de que a matéria é uma modificação do conhecimento.”³³⁰ Essa crítica se relaciona àquela anteriormente abordada, segundo a qual Schopenhauer teria confundido as dimensões fisiopsicológica e gnosiológica, amalgamando assim uma explicação sobre a gênese da imagem cognitiva (*Erkenntnisbildes*) com outra sobre o significado das funções cognitivas (*Bedeutung der Erkenntnisfunktionen*). Em que pese a validade dessa crítica, não se desfaz com ela a questão central, apenas reconheceríamos uma profunda diferença entre dois níveis que se relacionam, sem propormos uma explicação de como tal relação é possível. A nosso ver, porém, esse problema tem na crítica ao dualismo de substâncias uma importante via de elucidação.

Em princípio, o ataque ao dualismo cartesiano poderia ser compreendido como a simples defesa do monismo da Vontade, entretanto, como vimos nos capítulos precedentes, a relação entre Vontade e *Materie* aponta para uma possível leitura materialista/realista do

³³⁰ „*liegt keineswegs auf der nämlichen Ebene wie die umgekehrte Aussage, die Materie sei Modifikation des Erkennens.*“

dogmatismo imanente do pensador alemão. A plausibilidade dessa leitura provém do fato de que a *Materie* corresponde à Vontade como sua necessária visibilidade, o que dá margem para que se considere a *Materie* como substância independente, para além de um mero conceito *a priori* da razão. Destarte, a matéria passa a ocupar um papel central na metafísica schopenhaueriana, figurando como única substância, já que ela “é a Vontade mesma (*selbst*), porém não em si, mas enquanto é *intuída*, isto é, na medida em que assume (*annimmt*) a forma da representação.”³³¹ Os lados “real-genético” e “formal-cognitivo”, portanto, existem apenas um para o outro; são necessariamente complementares, e não excludentes entre si.

Outrossim, a identificação que ele estabelece entre intelecto e cérebro desloca o eixo em torno desse debate ontológico. Em outras palavras, *não há mais separação entre mente e corpo: a mente é corpo, ela é um processo físico resultante da atividade de um órgão físico, o cérebro*. A tese mais forte que assoma nesse ponto da filosofia de Schopenhauer refere-se àquela *identidade entre o espiritual e o material*. O desafio que atravessa toda a tradição materialista, o de explicar como a consciência surge da pura matéria, “se extingue para Schopenhauer na medida em que ele não traça diferença entre o espiritual e o material, mas entre o primário, a Vontade metafísica, e o secundário, o intelecto físico.”³³² (SCHMIDT, 1977, p. XXX). Com esse movimento, no entanto, o problema é remanejado para o da natureza da relação entre vontade, que o filósofo julga não-física, e intelecto, que é entendido como algo físico.

Quanto à segunda questão, a da aparente diferença qualitativa entre eventos mentais e eventos materiais, o problema reside em que o intelecto, embora podendo ser considerado um efeito físico de um órgão do corpo, possuiria propriedades não redutíveis às propriedades da matéria em geral. Como vimos acima, na crítica ao conceito de alma, Schopenhauer descarta terminantemente que o intelecto seja uma substância independente da matéria, alegando, em contraposição, que uma fisiologia filosófica consistente o mostra como um estado produzido pela atividade do organismo para os fins da vontade. Não obstante, e levando à frente a constatação de que ele interage com o restante do organismo, faz-se necessário compreender como se dá essa interação entre coisas com propriedades, à primeira vista, tão distintas. Há aqui uma espécie de bifurcação, que precisa ser elucidada, entre a experiência fenomenológica (em primeira pessoa) e a experiência “externa”.

É notável como esse ponto do sistema schopenhaueriano adentra uma problemática cara à filosofia da mente contemporânea, o que há algum tempo tem sido objeto de consideração por

³³¹ *Complementos*, p. 371, SW II, p. 398.

³³² „verflüchtigt sich für Schopenhauer dadurch, dass er nicht zwischen Geistigem und Materiellem unterscheidet, sondern zwischen dem primären, metaphysischen Willen und dem sekundären, physischen Intellekt.“

parte de pesquisadores da obra do filósofo. Morgenstern (2013, p. 18), por exemplo, a respeito do problema alma-corpo, afirma que, “embora o conceito de vontade de Schopenhauer não abranja o psíquico em todos os aspectos, sua concepção da identidade entre corpo e vontade antecipa a moderna Teoria da identidade da filosofia da mente.”³³³ Birnbacher (2005), por seu turno, aproxima a filosofia de Schopenhauer da moderna Neurofilosofia desenvolvida por Patrícia Churchland, no que diz respeito a algumas de suas características principais, pois, de acordo com ele,

Na antropologia de Schopenhauer, encontramos - surpreendentemente - a maioria dessas características [da Neurofilosofia]: a teoria ontológica e epistemológica, a convicção do acoplamento contínuo dos processos de consciência e do cérebro, a dupla perspectiva da consciência, o foco da filosofia no real e não apenas no mundo imaginado ou construído.³³⁴ (BIRNBACHER, 2005, p. 133).

De fato, na crítica que Schopenhauer dirige a Descartes a respeito do conceito de alma imaterial, encontram-se latentes aspectos importantes de sua concepção acerca do cérebro e do papel que esse órgão deve desempenhar enquanto chave de explicação para questões ontológicas e epistemológicas. É crucial notar que, a partir dessa crítica, pode-se destacar o alcance e a importância do horizonte monista presente no pensamento de Schopenhauer; traço que acaba por mostrar que a díade Vontade-representação deve ser lida mais pelo seu caráter sistemático (de exposição teórica-conceitual) do que como uma dualidade essencial radicada na natureza das coisas. Em outras palavras, há uma única substância, conquanto apreendida a partir de dois pontos de vista diferentes, pois “o que objetivamente é matéria, subjetivamente é vontade.”³³⁵

No fundo, o ataque desferido por Schopenhauer tem como alvo a tese do dualismo de substâncias, já que foi com base nela que Descartes instituiu uma suposta diferença radical entre substância pensante (*res cogitans*) e substância corpórea ou material (*res extensa*). O filósofo

³³³ „Obgleich Schopenhauers Willensbegriff sich nicht in jeder Hinsicht mit dem Begriff des Psychischen deckt, weist seine Auffassung der Identität von Körper und Wille doch auf die modernen Identitätstheorien der Philosophy of Mind voraus“.

³³⁴ „In Schopenhauers Anthropologie finden wir - überraschenderweise - die meisten dieser Charakteristika wieder: die ontologische und erkenntnistheoretische Nichtfestgelegtheit, die Überzeugung von der durchgängigen Koppelung von Bewußtseins - und Gehirnvorgängen, die Doppelperspektive auf das Bewußtsein, die Fokussierung der Philosophie auf die reale und keine bloß gedachte oder konstruierte Welt.“ Adiante discutiremos essas características.

³³⁵ *Complementos*, p. 371, SW II, p. 398. A esse respeito também Gaultier destaca que a concepção de universo em Schopenhauer é manifestamente monista. (Cf. GAULTIER apud BRUM, 1998, p. 56.). O próprio filósofo afasta uma interpretação dualista ao fazer a seguinte pergunta numa carta a Frauenstädt de 1856: “quando digo: a lua tem dois lados, um dos quais vemos, o outro nunca: isto é dualismo? – Fenômeno e coisa-em-si – Vontade e representação – tampouco o são.” (SCHOPENHAUER apud CACCIOLA, 1994, p. 53).

destaca no primeiro volume dos *Parerga*, especificamente no § 12 dos *Fragmentos*, que os sistemas filosóficos da filosofia moderna “são cálculos que não funcionam (*aufgehn*): deixam um resto, ou se se prefere um exemplo da química, um sedimento insolúvel”³³⁶. Tal sedimento insolúvel do sistema cartesiano teria surgido justamente da hipóstase de um dualismo substancial:

Ele [Descartes], contudo, admitiu dois tipos de substância: a pensante e a extensa. Estas deveriam ser mutuamente afetadas por *influxus physicus*, o que logo se revelou como seu resto. Tal influxo, de fato, se produziria não só de fora para dentro, na representação do mundo corpóreo, mas também de dentro para fora, entre a vontade (que sem nenhum cuidado foi adicionada ao pensamento) e as ações corporais. A relação íntima entre esses dois tipos de substância tornou-se o principal problema.³³⁷

Além de censurar o caráter não-científico das ideias de alma imaterial e de substância pensante, Schopenhauer considera-as fruto de um paralogismo da razão dialética. Da descoberta de um Eu que se manteria fixo em meio à passagem e variação das múltiplas representações do sujeito, ter-se-o-ia hipostasiado como uma substância, já que se via ali o atributo da permanência, tal como na matéria. E, como se trataria de algo não extenso, essa substância jamais poderia ser dada no espaço, do que teriam concluído sua não espacialidade e sua não temporalidade, posto que no tempo não há permanência.

Importante lembrar aqui que, segundo a doutrina de Schopenhauer, aquele Eu, sujeito cognoscente, é um subproduto da Vontade, a qual se objetiva no organismo, no qual brota o cérebro, com todas as funções e disposições cognitivas. Isso revela a total dependência do sujeito do conhecimento em relação à constituição física do organismo. Segundo o filósofo,

Em meu pensamento, o sujeito do conhecer, como o corpo no qual ele se apresenta objetivamente como função cerebral (*Gehirnfunktion*), é fenômeno da vontade, a qual, enquanto única coisa em si, constitui aqui o substrato do correlato de todos os fenômenos, isto é, do sujeito do conhecimento.³³⁸

Assim, a ideia de uma substância pensante seria fruto de uma dedução equivocada, na qual se procurou no sujeito do conhecimento predicados adequados somente à matéria em geral. A partir do atributo da permanência, “ambas [as noções de sujeito do conhecimento e de matéria] são reunidas (*zusammenfasst*) sob o conceito de substância a fim de atribuir àquela

³³⁶ *Fragmentos*, p. 101, SW IV, p. 88.

³³⁷ *Ibidem*, p. 102, SW IV, p. 90.

³³⁸ *Ibidem*, p. 133, SW IV, p. 128.

suposta substância imaterial tudo o que – se bem que sob as condições da intuição – se pode afirmar *a priori* da matéria.”³³⁹

Nesse ponto, talvez possamos entender a crítica de Schopenhauer como uma identificação do que Gilbert Ryle chamou de erro categorial. Para o filósofo britânico, o problema mente-cérebro é, no fundo, um pseudoproblema resultante de um uso equivocado da linguagem: uma passagem inadvertida do vocabulário físico para o mental. Esse equívoco seria legado de uma “doutrina oficial” a respeito da relação mente-corpo, doutrina que tem em Descartes sua maior referência. O erro de categoria, diz Ryle (2009, p. 5), “representa os fatos da vida mental como se pertencessem a um tipo ou categoria lógica (ou variedades de tipos ou categorias) quando de fato pertencem a outra,”³⁴⁰ levando assim ao dogma do “fantasma na máquina.” De modo semelhante, Schopenhauer concluirá, nos *Parerga*, que “a anfibologia consiste em que se fala de uma substância imaterial e logo se introduzem (*unterschleibt*) as leis da material para se aplicarem àquela.”³⁴¹

Ainda seguindo essa linha argumentativa, Heil (1998) comenta que o argumento cartesiano se baseia em pelo menos três elementos: 1) a espacialidade dos objetos materiais em oposição à não-espacialidade dos eventos mentais; 2) a diferença entre as qualidades da experiência consciente e as qualidades dos objetos materiais e 3) o acesso “direto” do sujeito aos seus estados mentais em oposição ao acesso “indireto” ou mediato aos objetos materiais. A cisão que Descartes provoca, levando a frente seu dualismo, gera um problema para a própria concepção moderna de ciência, pois “A ciência moderna baseia-se na assunção de que o mundo material é um sistema causalmente fechado. Isto significa, grosso modo, que qualquer evento no mundo material é causado por algum outro evento material.” (HEIL, 1998, p. 39). De fato, na sexta meditação, podemos ler o seguinte:

deve-se concluir de tudo isso que as coisas que se concebem clara e distintamente serem substâncias diferentes, como se concebem o espírito e o corpo, são, de fato, substâncias diversas e realmente distintas umas das outras; e é o que se conclui na sexta Meditação. E, na mesma, isso também se confirma pelo fato de não concebermos nenhum corpo senão como divisível, ao passo que o espírito, ou a alma do homem, não se pode conceber senão como indivisível. (DESCARTES, 2005, p. 25).

³³⁹ Ibidem, p. 132, SW IV, p. 127.

³⁴⁰ “I shall often speak of it [the official theory], with deliberate abusiveness, as ‘the dogma of the Ghost in the Machine’[...] It is one big mistake and a mistake of a special kind. It is, namely, a category-mistake. It represents the facts of mental life as if they belonged to one logical type or category (or range of types or categories), when they actually belong to another.”

³⁴¹ *Fragments*, p. 132, SW IV, p. 128.

A conclusão da sexta meditação, associada ao argumento do *cogito*³⁴², com o qual Descartes instaura a consciência como via de acesso à distinção radical entre substância extensa e substância pensante, manifesta uma “substancialização” do pensamento, cindindo a realidade em duas dimensões, entre as quais a comunicação se torna um mistério. Com efeito, para o pensador francês, o pensamento é mesmo a substância cuja existência nos é prontamente dada, a partir da qual se poderá deduzir posteriormente a substância material. O conceito de substância é, pois, radicado primeiramente na subjetividade.

A crítica kantiana, solo a partir do qual Schopenhauer desenvolve seu pensamento, explicará o Eu como unidade sintética da apercepção, e a “substância”, como mera categoria do entendimento, que, justamente por ser subjetiva, não diz respeito à realidade, como quer Descartes, mas tão somente às condições formais de conhecimento daquela. Nesse sentido, falar de uma “substância pensante”, para Schopenhauer, é tentar atribuir à subjetividade o que diz respeito somente à objetividade, por isso, “o conceito de substância não é apto para converter-se em ponto de partida (*Ausgangspunkte*) da filosofia, já pelo simples fato de que é objetivo. Com efeito, todo o objetivo é para nós meramente mediato; só o subjetivo é imediato (*Unmittelbare*).”³⁴³

Embora se possa afirmar que tanto Descartes quanto Schopenhauer tenham partido da subjetividade, devemos ler o último como herdeiro de todo o aprofundamento legado pela filosofia transcendental, que, a partir da crítica kantiana, modificou radicalmente a compreensão sobre a subjetividade. Schmidt (1977, p. XV) também observa isso ao afirmar que “Schopenhauer segue (*folgt*) a linha de desenvolvimento aberta por Descartes, pois também ele considera unicamente a autoconsciência como certeza (*für allein gewiß*), permanecendo todo o resto algo problemático (*alles Übrige jedoch für problematisch hält*)”. Acrescenta Schmidt que, para o autor d’*O mundo*, o núcleo do real (coisa em si) jamais pode ser alcançado pela via da representação. Todavia não menos importante é considerarmos o acabamento (naturalista) final do sistema schopenhaueriano, o qual, a despeito de suas contradições internas, mostrará a subjetividade como efeito de um aparato físico, resultante da “evolução” ou do desenvolvimento da matéria.

³⁴² “Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância pensante cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material” (DESCARTES, 1987, p. 46).

³⁴³ *Fragmentos*, p. 110, SW IV, p. 99.

Para Heil (1998, p. 276), “O erro do dualista consiste em imaginar que ele [o caráter “essencialmente” subjetivo dos estados mentais] deve ser explicado assumindo que as mentes são contentores sem janelas contendo objetos apenas observáveis de dentro.” O que notamos é que a materialização da subjetividade transcendental que Schopenhauer empreende ao identificar mente e cérebro (a partir do orgânico) tende a aproximar as duas dimensões separadas pela tese dualista. Nesse sentido, podemos ler nos *Complementos*:

O fato de estarmos tão profundamente *imersos* (*eingesenkt*) no tempo, no espaço, na causalidade e em todo o processo legal da experiência que neles se baseia, e ainda que estejamos aqui (e até mesmo os animais) tão naturalmente em casa e saibamos desde o início aí nos orientarmos – *não seria possível se o nosso intelecto e as coisas fossem completamente diferentes (anderes)*; antes, a única explanação de tudo isso é que *ambos constituem um todo (ein Ganzes ausmachen)*, o intelecto mesmo cria aquela ordem e existe somente para as coisas, e estas, por sua vez, existem apenas para ele.³⁴⁴ (grifos nossos).

Deve-se notar que as noções de matéria, causalidade, tempo e espaço aparecem imbricadas ao longo de toda a obra de Schopenhauer. No § 18 do ensaio *Da raiz quádrupla*, intitulado “Esboço de uma análise transcendental da realidade empírica”, o filósofo demonstra a indissociabilidade entre tempo e espaço, argumentando que a “*permanência* de um objeto não pode, pois, ser conhecida senão por contraste (*Gegensatz*) com a *mudança* de outros objetos coexistentes, mas a representação da coexistência unicamente pelo tempo é impossível”³⁴⁵, uma vez que é condicionada pela representação do espaço.

O que opera essa junção, diz ele no mesmo parágrafo, é o entendimento, e, associando a essa junção de espaço e tempo o conceito de matéria, acrescenta que “A despeito do fluxo perpétuo (*Unaufhaltsamkeit*) do tempo, a substância, isto é, a matéria, é permanente, e embora o espaço seja rigidamente imóvel (*Unbeweglichkeit*), os estados da matéria mudam; em uma palavra, todo o mundo objetivo e real é conhecido por nós nesse conjunto.”³⁴⁶ Na sequência,³⁴⁷ ele nos remete ao § 4 do primeiro volume d’*O mundo*, no qual reitera que “O ser da matéria é o seu fazer efeito” e que “Apenas como fazendo-efeito ela preenche (*füllt*) o espaço e o tempo. Sua ação sobre o objeto imediato (ele mesmo matéria) condiciona a intuição, na qual unicamente ela existe.”³⁴⁸ Aqui detectamos novamente um indício do paradoxo que

³⁴⁴ *Complementos*, pp. 11-12, SW II, pp. 18-19.

³⁴⁵ *Da raiz quádrupla*, p. 54, SW III, p. 43.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 55, SW III, p. 44.

³⁴⁷ Referimo-nos ao texto da segunda edição de *A raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*.

³⁴⁸ *O mundo*, p. 50, SW I, p. 38.

Schopenhauer nomeia como antinomia da faculdade de conhecimento: o objeto imediato (o corpo), que é já matéria, condiciona a intuição, na qual a matéria existe.

Ora, a condição da intuição é o corpo, e a condição deste é a matéria. A matéria, portanto, que já existe em determinado sentido (antes da intuição, como substância incriada e imperecível), aparece³⁴⁹ como matéria *representada* via intuição empírica e como abstração via conceito da razão. Tal interpretação, porém, ainda não fica plausível se levarmos em consideração apenas o primeiro volume d' *O mundo*, em que mesmo o tempo e o espaço são muitas vezes apresentados somente como formas puras do intelecto:

Tempo e espaço, entretanto, cada um por si, são também representáveis intuitivamente sem a matéria. Esta, contudo, não o é sem eles: a forma, que lhe é inseparável (*unzertrennlich*), pressupõe o espaço. O fazer-efeito da matéria, no qual consiste toda a sua existência, concerne (*betrifft*) sempre a uma mudança, portanto a uma determinação do tempo. Contudo, tempo e espaço não são apenas, cada um por si, pressupostos por ela, mas a essência dela é constituída pela união (*Vereinigung*) de ambos, exatamente porque a matéria, como mostrado, reside no fazer efeito, na causalidade.³⁵⁰

Por outro lado, já com os contrapontos e a complementação da consideração objetiva que moldam o acabamento do sistema schopenhaueriano, a relação entre tempo, espaço e matéria se amplia e se torna mais complexa. O próprio filósofo reconhece que a matéria fora objeto de uma discussão pormenorizada nos *Complementos* ao primeiro livro, no quarto capítulo (que trata da base *a priori* de todo o conhecimento), mas que, naquele momento, ela fora considerada de um ponto de vista unilateral, “apenas do lado subjetivo, ou seja, na medida em que é nossa representação, não do lado objetivo, ou seja, segundo o que possa ser *em si mesma* (*an sich*).”³⁵¹ E a indicação desse outro aspecto ou modo de considerar a matéria é de fundamental importância, pois a partir dele podemos reconhecer que a matéria, em si mesma, é Vontade.

Schopenhauer, agora, caracteriza a matéria como “o *liame* (*Band*)) do mundo como vontade com o mundo como representação.” Desse modo, ela “Pertence a *este* enquanto é o produto das funções do intelecto, e *àquele*, na medida em que aquilo que se manifesta em todos os seres materiais, isto é, aparências, é Vontade.”³⁵² Não há mais abismo entre o mundo como

³⁴⁹ De acordo com Jair Barboza (2014 p. 03), Schopenhauer usa o termo *Erscheinung* para indicar uma aparência, “uma visão pelo véu de Maya do meu aparelho cognitivo.” Não é à toa, portanto, que o mundo é *Vorstellung* (representação), ou seja, trata-se de algo que existe, e não pode ser intuído, mas que passa a aparecer como algo que pode ser intuído, representado.

³⁵⁰ *Ibidem*, pp. 50-51, SW I, pp. 38-39.

³⁵¹ *Complementos*, p. 367, SW II, p. 394.

³⁵² *Ibidem*, p. 370, SW II, p. 397. (grifos do autor).

Vontade e o mundo como representação, sendo que essa díade, como anteriormente expomos, consiste na exposição teórica do fato de que a Vontade se apresenta (necessariamente) como matéria à intuição por conta da configuração espaço-temporalmente determinada do intelecto, que é já algo material (o cérebro). Daí

Que a matéria por si mesma, logo separada da forma, não possa ser intuída ou representada, repousa em que ela em si mesma e como o puramente substancial dos corpos *é propriamente dizendo a Vontade (eigentlich der Wille selbst ist)*; esta, entretanto, não pode ser objetivamente percebida ou intuída em si mesma, porém só sob as condições completas da representação, por conseguinte, apenas como aparência.³⁵³ (grifo nosso).

A matéria é, por assim dizer, a Vontade agindo e se objetivando no mundo que aparecerá como representação para o sujeito. Nesse ponto, deve-se destacar também o que o filósofo assevera em *Sobre a vontade*, pois ali a perspectiva naturalista ganha enorme peso, fazendo contraponto à tese idealista de que as formas do intelecto sustentar-se-iam por si mesmas. O intelecto “nos é conhecido apenas a partir da natureza animal, e conseqüentemente como um princípio totalmente secundário e subordinado no mundo, um produto de origem tardia: ele não pode, portanto, jamais ser a condição de sua existência.”³⁵⁴ Ademais, a respeito das obras da natureza em geral, Schopenhauer afirma que nelas a Vontade *age* “em sua originariedade, isto é, sem cognição.”³⁵⁵

Ora, afirmar que a Vontade *age* na natureza forjando seus diversos reinos e graus e entes e que nesse processo o intelecto aparece nos animais como um “produto de origem tardia” é admitir, sub-repticiamente, que há uma causalidade independente do intelecto, pelo que aquela não seria apenas uma forma da subjetividade transcendental, mas algo inerente à coisa em si. Como sublinha Nietzsche (apud MATTIOLI, 2013, p. 86), “Numa tal concepção, um mundo fenomênico é colocado antes do mundo fenomênico: se quisermos manter os termos schopenhauerianos acerca da coisa em si. Já antes do aparecimento do intelecto vemos o *principium individuationis*, a lei de causalidade, em plena atividade.”

A antinomia da faculdade de conhecimento, a qual pode ser traduzida na constatação de que “vemos de um lado a existência do mundo todo dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente inteiramente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede”³⁵⁶, pode ser vista como uma

³⁵³ Ibidem, p. 372, SW II, pp.399-400.

³⁵⁴ *Sobre a vontade*, p. 89, SW III, p. 360.

³⁵⁵ Ibidem, p. 108, SW III, p. 378. „Hier *wirkt* der Wille in seiner Ursprünglichkeit, also erkenntnislos.“

³⁵⁶ *O mundo*, p. 76, SW I, p. 66.

contradição, um “dilema epistemológico insuperável”, mas isso apenas à medida que concebemos a díade vontade-representação num sentido rígido, isto é, ignorando que se trata mais de um esquema abstrato de compreensão do mundo do que de duas dimensões comunicáveis. Afinal, não há duas substâncias nem dois mundos, mas apenas uma Vontade que se objetiva em um mundo que se transforma conforme um movimento próprio, de modo que a representação é “apenas um lado do mundo, por assim dizer seu lado exterior.”³⁵⁷

A suposta insuperabilidade dessa antinomia, talvez, represente muito mais a constatação de que a natureza da nossa racionalidade é intrinsecamente contraditória, já que é fruto do caráter *agônico* da matéria, a partir do qual ela produz uma multiplicidade internamente conflitante. Ademais, não seria muita pretensão que a realidade se submetesse à nossa razão, já que “a subordinação dos mecanismos cognitivos às necessidades inconscientes do organismo torna ilegítima qualquer reivindicação a um acesso epistêmico à verdadeira essência do mundo”? (MATTIOLI, 2013, p. 79).

No fundo, o problema parece estar na interpretação de que o intelecto é essencialmente, isto é, qualitativamente, diferente da matéria, sendo que a linha de interpretação que aqui propomos é outra. Nesse sentido, convém citarmos mais uma vez que

O fato de estarmos tão profundamente *imersos* (*eingesenkt*) no tempo, no espaço, na causalidade e em todo o processo legal da experiência que neles se baseia, e ainda que estejamos aqui (e até mesmo os animais) tão naturalmente em casa e saibamos desde o início aí nos orientarmos – *não seria possível se o nosso intelecto e as coisas fossem completamente diferentes* (*anderes*); antes, a única explanação de tudo isso é que *ambos constituem um todo* (*ein Ganzes ausmachen*), o intelecto mesmo cria aquela ordem e existe somente para as coisas, e estas, por sua vez, existem apenas para ele. (grifos nossos).³⁵⁸

Consideremos então o seguinte: 1) causalidade é junção de tempo e espaço; 2) matéria é fazer-efeito; 3) matéria pressupõe tempo e espaço. Ora, em Schopenhauer, o intelecto é estado e efeito da matéria.³⁵⁹ Tempo, espaço e causalidade, portanto, só aparecem no intelecto porque são desde sempre inerentes à matéria, de onde provém o aparato cerebral. Isso nos leva, portanto, à concepção de que “A mente não é uma entidade separada, não material, mas apenas matéria, organizada da forma conveniente” (HEIL, 1998, p. 73), e aqui aproxima-se mais uma vez a filosofia de Schopenhauer de uma forma de teoria da identidade, segundo a qual “as

³⁵⁷ Ibidem, p. 76, SW I, p. 66.

³⁵⁸ *Complementos*, pp. 11-12, SW II, pp. 18-19.

³⁵⁹ Lembremos da passagem do § 74 dos *Parerga*: “Se vossa *matéria* morta e puramente passiva pode, na forma da gravidade, sentir-se atraída como eletricidade, atrair, repelir e soltar fagulhas, também pode, enquanto *substância cerebral*, pensar.”

mentes são entidades materiais – cérebros – e propriedades mentais são, como questão de fato empírico, propriedades materiais dos cérebros e dos sistemas nervosos.” (HEIL, 1998, p. 101).

Destarte, uma vez que a investigação sobre a matéria requer agora, como aporte necessário, o sujeito, que constitui o ponto de cruzamento entre as dimensões física e metafísica do real, talvez devêssemos considerar o problema buscando reconhecer o que pode haver de comum entre essas dimensões diferentes da realidade, sem desconsiderar suas propriedades específicas. Em outros termos, já que pontos de vista opostos (idealismo e materialismo) apontam para uma fronteira em comum, é possível que haja um modo conceitualmente consistente de compatibilizar os dois planos de explicação, sem prejuízo para ambos. Encontramos uma proposta com esse direcionamento teórico na obra de Michael Lockwood, *Mind Brain and the Quantum: the compound 'I'*.

Na ampla gama de assuntos que o livro aborda (neurociência, funcionalismo, mecânica quântica, entre outros), podemos ler, no capítulo *Physicalism and Materialism*, a defesa de que é preciso diferenciar “fiscalismo”, em sentido estrito, de materialismo. A questão mote, à qual essa diferença diz respeito, é se é possível reduzir, por exemplo, a fisiologia à física. Lockwood (1991) argumenta que, em sentido forte (*strongly*), um reducionismo da fisiologia à física seria equivocado, mas que, em um sentido fraco (*weakly*), tal redução é admissível. Afirmar que um reducionismo forte não se sustenta, segundo ele, “é como dizer que a fisiologia emprega seu próprio e autônomo conjunto de conceitos e modos de explicação.”³⁶⁰ (LOCKWOOD, 1991, p. 18). Por outro lado, em um sentido fraco, é possível compreendermos uma redução da fisiologia à física:

Suponha que a alguém fosse dado (a) um relato suficientemente detalhado do que ocorreu, digamos, no cérebro, expresso puramente nos termos (ou na linguagem) da física, (b) uma compreensão suficiente do vocabulário ou dos conceitos fisiológicos relevantes (c) suficiente poder raciocinativo (o que na prática provavelmente estaria além da capacidade de qualquer ser humano real). Então, alguém poderia, eu imagino, estar em posição de deduzir o que ocorreu no cérebro em termos fisiológicos: saber se qualquer declaração dada sobre ele, expressa na linguagem da fisiologia, era verdadeira. A fisiologia poderia então ser dita fracamente redutível à física. (LOCKWOOD, 1991, p. 18).

Lockwood (1991) defende a ideia de que o fiscalismo implica em materialismo, mas este não implica no primeiro. Haveria, portanto, uma espécie de materialismo não-reducionista (ou reducionismo fraco), o qual admitiria que “pode haver mais para a matéria do que pode ser

³⁶⁰As traduções do texto de Lockwood citadas neste trabalho são nossas.

capturado na linguagem da física.” (LOCKWOOD, 1991, p. 20). O problema que serve como pano de fundo para o desenvolvimento de tal concepção é o da dificuldade de explicar a relação entre eventos mentais e eventos físicos, e a teoria de Schopenhauer reaparece no debate justamente porque o filósofo considerava o intelecto um efeito físico do cérebro.

No capítulo *Berkeley, Russell and the Inscrutability of matter*, Lockwood (1991, p. 159) propõe que

As qualidades do que nós estamos imediatamente cientes, na consciência, precisamente *são* ao menos algumas das qualidades intrínsecas dos estados e processos que compõem o mundo material – mais especificamente, estados e processos no interior de nossos próprios cérebros.

A despeito de elaborar essa concepção a partir das formulações de Russell, o autor reconhece que ele não foi o primeiro filósofo a formulá-la, chegando a afirmar que sobre esse ponto “Schopenhauer é talvez o primeiro escritor.” Mais adiante, comenta que

Schopenhauer, com efeito – surpreendentemente antecipando a moderna física – concebe o mundo físico, em seu aspecto fenomênico, como consistindo, em sua totalidade, em um fluxo de energia. E o que nós conhecemos através da introspecção como vontade, pensa ele, é uma manifestação parcial da realidade noumênica que subjaz a esse fluxo fenomênico. (LOCKWOOD, 1991, p. 169).

É certo que, devido à dupla perspectiva que a filosofia de Schopenhauer tenta defender, uma interpretação materialista da mesma enfrenta determinadas dificuldades, pois, a despeito das flagrantes contradições em que se enreda, o filósofo insiste em não abrir mão do transcendentalismo kantiano, e a síntese dessa insistência reside em separar terminantemente os predicados atribuídos à representação daqueles atribuídos à vontade (*coisa em si*), como enfatizamos ao longo deste trabalho. Não partilhamos, entretanto, da ideia de que “o naturalismo de Schopenhauer, que vê o intelecto como uma função cerebral que surge a partir do desenvolvimento gradual das formações orgânicas, só pode ser legitimado no horizonte do transcendentalismo se o quadro do idealismo subjetivo kantiano for abandonado.” (MATTIOLI, 2013, p. 95). A nosso ver, não se trata de “abandonar” o idealismo kantiano, mas de complementá-lo, situando-o em um materialismo não reducionista que inclua o sujeito transcendental como parte da realidade da própria matéria, tornando assim possível buscar uma aproximação entre vontade e intelecto por via da materialidade, a partir de uma leitura realista.

5 COMPLEMENTARIDADE ENTRE IDEALISMO E MATERIALISMO: EM BUSCA DE UMA “PONTE”

5.1 Idealidade e realidade de espaço e tempo: para além do argumento kantiano

A proposta de situar o idealismo transcendental em um materialismo não-reducionista exige que retomemos o debate entre idealismo e materialismo a partir de algumas contribuições do quadro conceitual da filosofia da mente contemporânea. Nesse quadro, algumas questões assumirão um destaque, sendo que, a guisa de exemplos, indicamos as seguintes: a) a discussão em torno das qualidades da experiência consciente; b) sua dependência do órgão cerebral; c) até que ponto aquelas qualidades se reduzem ao aspecto físico do cérebro. Essas, entre tantas outras questões que envolvem não só as ciências cognitivas, mas também a investigação filosófica a respeito da interação mente-cérebro, são todas pertinentes àquelas duas formas de consideração do intelecto que o filósofo de Frankfurt tanto abordou.

Em outros termos, nos colocamos novamente diante da disputa, se assim se pode dizer, entre as considerações subjetiva e objetiva do intelecto. Como procuramos mostrar até aqui, Schopenhauer sentiu a necessidade de conciliar esses dois modos de abordagem do intelecto, por um lado, a partir da consciência imediata, e, por outro, a partir do órgão físico do qual a consciência é uma função. Para ele, até mesmo a filosofia de seu mestre, por ignorar aquele último modo de abordagem, se tornou unilateral e insuficiente, de modo que “ela abre entre nosso saber filosófico e fisiológico um insondável abismo (*unübersehbare Kluft*), diante do qual jamais podemos encontrar satisfação”³⁶¹.

No plano geral da filosofia schopenhaueriana, talvez essa necessidade corresponda ao que Rodrigues Jr. (2016) apontou como uma determinada complementação entre metafísica e epistemologia: a primeira sendo uma interrogação pelo *ser subjetivo* das coisas, e a segunda, uma investigação da possibilidade do *conhecimento objetivo* delas. Esse conhecimento do mundo objetivo dar-se-ia tanto pela consideração subjetiva quanto pela consideração objetiva. Em princípio, portanto, deveremos nos guiar pelo âmbito de uma relação entre ontologia e epistemologia, para, em seguida, avançarmos sobre o problema da diferença qualitativa entre os dados concernentes ao intelecto e aqueles concernentes aos objetos ou eventos físicos.

Retomemos, nesse sentido, um dos questionamentos lançados no capítulo 22 dos *Complementos*:

³⁶¹ *Complementos*, p. 330, SW II, p. 353.

Que é a matéria, que pode ser refinada e potenciada numa tal massa cerebral, cuja estimulação de algumas de suas partículas torna-se o sustentáculo condicionante da existência de um mundo objetivo? A vergonha perante tais questões impulsionou a hipóstase da substância simples de uma alma imaterial, que simplesmente moraria no cérebro. Nós dizemos sem medo: também essa massa pastosa como qualquer parte vegetal ou animal, é uma formação orgânica semelhante a todas as outras massas pastosas que lhe são apresentadas e de natureza mais baixa que habitam na mais modesta morada das cabeças dos nossos irmãos irracionais [...]; todavia, aquela orgânica massa pastosa é o último produto da natureza, que já pressupõe todos os demais. Porém, em si mesmo e exteriormente à representação, o cérebro também é, como tudo o mais, vontade.³⁶²

Essa passagem, entre outras dos *Complementos* e do ensaio *Sobre a vontade*, nos dá subsídios para uma interpretação realista que aproxime as noções de intelecto e vontade (em seu sentido psicológico) sob o prisma de um materialismo não-reducionista, ou não-fisicalista, se assim se preferir. Estamos cientes, todavia, de que há sempre o risco de recairmos em algum tipo de unilateralidade como as que Schopenhauer havia denunciado. Como nos lembra Janaway (1999, p. 182), Schopenhauer “não é contra a noção de que uma explicação objetiva do intelecto possa ser dada, mas contra a noção de que tudo foi alcançado quando uma tal explicação foi dada”. Assim, será preciso sempre levarmos em conta a legitimidade de ambas as perspectivas.

Trata-se, portanto, da busca por uma complementaridade capaz de esclarecer de forma suficientemente plausível como a subjetividade transcendental é dependente de uma base física, orgânica, sem se reduzir a ela, ou seja, formular um quadro teórico que compreenda o mundo tanto em seu aspecto exterior (fisiologicamente intuível) quanto no plano da consciência dada imediatamente ao sujeito, isto é, na experiência em primeira pessoa. Nesse empreendimento, talvez caiba mais uma vez a referência a Schelling, já que ele, antes de Schopenhauer, procurou formular um princípio que superasse a separação entre sujeito e objeto e fundamentasse a relação entre natureza e espírito, como sublinha Manfredo Araújo Oliveira a respeito da filosofia de Schelling,

a ideia da unidade da realidade torna possível a contraposição à dicotomia entre idealismo e realismo e, ao mesmo tempo, evita o reducionismo: o espírito não tem por que ser reduzido à natureza, nem a natureza ao espírito; natureza e espírito constituem um todo irreduzível. Por essa razão, já num texto de 1799, Schelling vai chamar sua filosofia de Real-Idealismo ou de Ideal-Realismo. (OLIVEIRA, 2002, p. 171).

³⁶² *Complementos*, pp. 330-331, SW II, p. 354.

Todavia, ainda que se acredite que Schelling tenha alcançado efetivamente seu projeto, isso não anula ou desmerece o projeto schopenhaueriano. É certo que aquele filósofo reconheceu e indicou a limitação do idealismo transcendental e o ponto onde deveria ser superado, mas, em comparação ao seu sistema, a tentativa de Schopenhauer de sair do terreno da filosofia e entrar em contato, ainda que temerariamente, com o terreno das ciências empíricas constitui um projeto de contornos diferentes, conquanto se possa ver nos dois o embate entre realismo materialista e transcendentalismo.³⁶³

Além disso, para a linha de argumentação que aqui propomos, o retorno a um projeto teórico que desembocasse numa filosofia do Absoluto não nos pareceria adequado. Para o tipo de epistemologia que tentamos esboçar, devemos nos ater muito mais a conceitos provindos de uma interseção entre a investigação filosófica a respeito da mente e o campo de investigação aberto pela física contemporânea, já que, como pretendemos mostrar de modo esquemático, a física do último século forneceu importantes contribuições para a atualização desse debate.

Há muitas razões para se afirmar que Schopenhauer não conseguiu conciliar satisfatoriamente os dois modos de consideração do intelecto e até mesmo que chegou a se enredar repetidamente em imprecisões conceituais, contudo, e insistimos nesse ponto, o importante, para além dessas imprecisões, é o fato de ele haver apontado uma possível complementaridade entre dois níveis diferentes de compreensão (de um único mundo) e ter acenado para a hipótese de que a assimetria que emerge da interação entre aqueles dois níveis é algo intrínseco à faculdade de conhecimento. Nesse sentido, em vez de tomarmos a antinomia da faculdade de conhecimento como uma insuperável falha epistemológica, preferimos reconhecer nela uma *contradição consistente*,³⁶⁴ isto é, uma contradição que concerne não só à

³⁶³ Como esclarece Rubens R. Torres Filho (1992), trata-se aqui do problema da *síntese*, o qual remonta ao cerne da filosofia kantiana e que especula sobre como o conhecimento humano é capaz de operar uma síntese que converte a pluralidade em unidade. Schelling se debruça sobre essa questão, já que, para ele, Kant a deixara em aberto, e tal problema se põe tanto para o dogmatismo (calcado em um não-eu absoluto) quanto para o criticismo (calcado no eu absoluto), pois se trata de responder como o conhecimento é capaz de sair de si mesmo e alcançar uma síntese que envolve algo completamente diferente de si. Podemos dizer que, no vocabulário de Schopenhauer, tal questão se reflete na dificuldade de explicar como é possível a síntese entre a matéria (não-eu) e o sujeito transcendental, o que se traduz na dificuldade de compatibilização entre as considerações objetiva e subjetiva do intelecto. Torres Filho (1992, p. 183) destaca ainda “o caráter diretamente *agonístico* do contexto que torna possível essa leitura da pergunta clássica de Kant”, pois Schelling a considera não só como ponto de partida da filosofia crítica, mas como um antagonismo, ou um conflito cravado no próprio espírito humano. Ao final deste capítulo comentaremos como esse conflito pode se desdobrar em posturas filosóficas diferentes, que dependerão da perspectiva teórica que venha a ser assumida.

³⁶⁴ Esse tema, decerto, merece um estudo mais aprofundado, já que entraríamos de modo mais efetivo no plano de uma lógica estrita, contudo, para um breve esclarecimento, devemos indicar o capítulo “A tese de Hegel”, do livro *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*, de Newton da Costa (2008), o qual discute a tese de Hegel de que haveria contradições verdadeiras. Segundo essa tese, diferentemente do plano abstrato-formal, onde a consistência é condição para a existência das propriedades de um objeto, no plano concreto, a consistência não seria condição (nem necessária nem suficiente) para a existência de objetos. A lógica paraconsistente, desenvolvida por Newton da Costa, admite a existência de objetos com propriedades contraditórias, pois, na

nossa faculdade de conhecimento, mas ao mundo mesmo, o que por certo nos conduz a uma consideração ontológica.

De todo modo, consideremos primeiramente, no plano da filosofia transcendental, o embate entre os dois modos de consideração do intelecto que se transpõe para a dicotômica e necessária relação sujeito-objeto (matéria), em que o primeiro dos polos (o sujeito) tudo conhece, mas não pode ser conhecido, impossibilitando que se saiba qual a natureza desse sujeito entre os objetos do mundo. Numa importante asserção sobre a metafísica de Schopenhauer, Janaway (1999, p. 186) nos lembra que

O iceberg completo é revelado em sua consideração da vontade, a qual é explicitamente traçada para minar completamente a dicotomia sujeito-objeto, situar o sujeito firmemente no mundo, e provar que nossa verdadeira natureza não é, dito de modo geral, como outras questões epistemológicas.³⁶⁵

Nesse sentido, se há uma resolução para esse problema, é provável que ela advenha de uma revisão crítica do conceito de Vontade em sua relação com o de intelecto, o que toca diretamente a questão da idealidade do espaço e do tempo, pois são essas formas que, desde Kant, supostamente estabelecem o limite entre o ideal (representação) e o real (coisa em si/Vontade).

Apesar de insistirmos numa reconsideração do idealismo a partir de bases materialistas, é preciso deixar claro que não se trata aqui de uma recusa do idealismo. E, mesmo que se tente esse caminho, acreditamos que isso não significa o triunfo definitivo de qualquer materialismo, muito menos daquele que tende a reduzir tudo a objetos fisicamente determináveis. Isso porque, por mais que se assegure que a existência do mundo não dependa da mente, a pergunta pelo estatuto ontológico do sujeito cognoscente, enraizada de modo indelével na experiência fenomenológica, restaria ainda como desafio para o materialismo. O sujeito enquanto tal continua sendo algo estranho, insólito, num mundo composto por objetos materiais. Pelo menos é o que parece óbvio para a ainda recorrente concepção filosófica que toma os estados subjetivos como essencialmente distintos de qualquer outro fenômeno.

sua sistematização, a quebra do princípio de não-contradição ($A \wedge \sim A$) não implica em trivialidade, isto é, não leva à consequência de se poder inferir qualquer coisa. A possibilidade de que a contradição no plano lógico reflita contradições reais é uma questão em aberto, todavia a tentativa de eliminar contradições e aporias a qualquer custo, muitas vezes através da inclusão de artifícios teóricos afastados da nossa experiência mais direta, torna legítima a seguinte questão: “Não seria, então, sensato aventar-se a hipótese de que as dificuldades de interpretação surgem pelo fato de se procurar descrições consistentes de uma realidade inconsistente?” (Cf. COSTA, 2008, p. 236).

³⁶⁵ “The whole iceberg is revealed in his account of the will, which is explicitly designed to undercut completely the subject-object dichotomy, to place the subject firmly in the world, and to prove that our true nature is not as our epistemological subjects at all”

Assim, em tal mundo, fundamentalmente composto por objetos e eventos físicos, como descrever o sujeito cognoscente, base da experiência consciente e das representações? De início, levando em consideração o ideal-materialismo schopenhaueriano e a tensão entre sua teoria do conhecimento e metafísica, nos parece salutar questionar a problemática distinção (kantiana) entre representação e coisa em si a partir dos atributos do espaço e do tempo.³⁶⁶ No cerne do argumento schopenhaueriano, está conservada a tese da idealidade do espaço e do tempo, já que ele atribui essas formas puras ao sujeito e rejeita-as à coisa em si. Assim, não podemos conhecer as coisas em si mesmas, porque o espaço e o tempo, nos quais elas sempre se apresentam, são formas intrínsecas ao nosso intelecto.

Curiosamente, a espacialidade dos objetos é sempre invocada para se contrapor à não-espacialidade do sujeito e dos eventos mentais, compondo assim o argumento de que o sujeito é um “ponto inextenso”, fora do mundo. Schopenhauer diria que os objetos são espaciais porque são *objetos-para-um-sujeito*, e o espaço, desde sempre, já está no sujeito: ele é *a priori*. Isso implica numa epistemologia que drena as pretensões metafísicas da razão, no entanto, como procuramos mostrar nos capítulos anteriores, a matéria diz respeito não só aos objetos fenomênicos e, portanto, espaciais, como também à Vontade e ao sujeito, supostamente não-espaciais. Assim, como ressalta Rodrigues Jr. (2016, p. 475), “sem que a matéria pudesse ser pensada como *limite* de todo *ser objetivo* e de todo *ponto de vista objetivo* acerca do mundo, o salto na direção do *ser subjetivo* seria muito mais longo, senão impossível!” (grifo do autor). A matéria pode ser então a noção chave para desatarmos esse nó.

Se a matéria é o limite que une Vontade (enquanto coisa em si) e mundo (enquanto representação), isso significa, a nosso ver, que o espaço e o tempo também compõem esse limite, já que matéria é essencialmente causalidade, a qual é junção de tempo e espaço. É claro que isso implica questionar a tese da (exclusiva) *idealidade* do espaço e do tempo. Significa que nos colocamos o risco de seguir uma perspectiva assaz “herética”, como adverte Rodrigues Jr. (2016), ao comentar a carta em que Schopenhauer se refere ao Sr. Voitgländer como “idiota”, por ele haver duvidado da idealidade do espaço.³⁶⁷ Nesse sentido, concordamos com a ideia de

³⁶⁶ Quando Kant afirma que o conhecimento humano está circunscrito ao conhecimento *de fenômenos*, temos aí a instanciação do espaço e do tempo como formas atribuíveis a todas as nossas representações, o que, segundo o filósofo, impediria o conhecimento de qualquer coisa sem a mediação dessas formas, ou seja, impediria o conhecimento das coisas em si mesmas.

³⁶⁷ Trata-se de uma carta com data de 30 de outubro de 1851, enviada a Julius Frauenstädt. Eis um trecho da tradução em espanhol: “*Pregunté por la obra de Voigtländer en la librería y la encargué antes de que recibiera su carta. Todavía no me ha llegado; creo que me la entregarán con retraso. Si él es un apóstol, entonces debe de ser Judas. Me acuerdo que seguí sus consejos y tan pronto lo publicaron me puse a hojearlo y a examinarlo: argumentaba que era nueva y además falsa la idea de que uno puede eliminar del pensamiento todos los objetos menos el espacio. ¡Pero ésta se encuentra contenida en la Crítica de la razón pura y es una verdad a priori, es decir, una verdad que sólo un idiota puede negar!*” (Cf. *Cartas desde la obstinación*, p. 152).

que podemos “aceitar o caráter apriorístico de ambos sem, com isso, comprometermo-nos com a dimensão subjetiva destes” (RODRIGUES JR., 2016, p. 477). Em outros termos, o fato de serem *a priori* e de constituírem as condições de possibilidade da experiência não implica que tempo e espaço são *exclusivamente ideais*.

O que realmente aconteceria se jogássemos fora a *tese da idealidade* e tornássemo-nos conscientemente *idiotas*? Se mantivéssemos a *tese da aprioridade*, e nada impediria que a conservássemos, então, penso, teríamos uma dessas alternativas: 1) a necessidade de reconstruir a teoria da representação intuitiva em outros marcos, pois o tempo (também o espaço), agora não ideal, exigiria uma nova concepção da matéria e, assim, talvez a ameaça do materialismo ressurgisse mais fortemente; 2) a opção de suspendermos o juízo. (RODRIGUES JR., 2016, p. 479. grifos do autor).

A proximidade de Schopenhauer com algumas ciências de seu tempo³⁶⁸ permitiu que sua filosofia ganhasse, ao longo de seu desenvolvimento, um matiz cada vez mais materialista, e que sua concepção metafísica do mundo enquanto Vontade conferisse à sua concepção de matéria um caráter dinâmico, como o de um conflituoso e permanente fluxo. É sobre tal concepção de matéria, agora pensada a partir de outros marcos e, ao mesmo tempo, advinda dos problemas que Schopenhauer herdou de Kant, que acreditamos ser possível formular um materialismo não-reducionista que supere a dicotomia estabelecida entre os estados subjetivos e as ocorrências do mundo objetivo, fornecendo por fim uma hipótese para a asserção schopenhaueriana de que o conhecimento é uma modificação da matéria, e a matéria, uma modificação do conhecimento.

Reconhecemos também como uma alternativa bastante valiosa pensar o conceito schopenhaueriano de Vontade numa chave hermenêutica, ao que muitos intérpretes de sua obra têm se dedicado³⁶⁹, no entanto a busca de uma interface entre a metafísica da Vontade e a filosofia da mente se faz não só possível como necessária, já que não constitui uma abordagem ainda muito explorada e por isso mesmo parece ser um campo fecundo para a pesquisa sobre a obra do pensador alemão. Para além dos riscos de anacronismo, isso é o que alguns intérpretes da obra de Schopenhauer têm esboçado, sendo algo que aparece também, ainda que de modo tímido, em alguns autores contemporâneos que se dedicam à filosofia da mente. Retomemos,

³⁶⁸ A esse respeito podemos citar o livro “...*die Kunst zu sehn: Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809-1811)*”, em que há transcrições de aulas a que Schopenhauer assistia na Universidade de Göttingen, as quais incluíam História natural, Mineralogia, Anatomia Comparada e Fisiologia.

³⁶⁹ Exemplo disso é a tese de Ruy de Carvalho Rodrigues Jr., aqui citada muitas vezes. O autor indica ainda alguns nomes que podem ser associados ao enfoque hermenêutico da metafísica da Vontade: Barbera, Safranski, Nietzsche, Young, Janaway, Atwell, Gardiner, Philonenko e Paulo Margutti. A bem da verdade, a interface que aqui propomos não se contrapõe, e pode mesmo incluir, num segundo momento, um enfoque hermenêutico.

por exemplo, aquelas características que, segundo Birnbacher (2005), são comuns à antropologia de Schopenhauer e à moderna neurofilosofia.

Para Birnbacher (2005), a neurofilosofia desenvolvida pelo casal Churchland se põe na direção daquilo que poderíamos considerar como uma antropologia filosófica bem determinada, qual seja, uma antropologia que se orienta prioritariamente pelos resultados da neurociência, da pesquisa sobre o cérebro (*Hirnforschung*), da neurologia e da neurobiologia. Trata-se de uma filosofia que se deixa influenciar abertamente por aquelas ciências na formulação de suas hipóteses. Na esteira de tal projeto, há ainda o que ele indica como uma “*minimaler Neurophilosophie*”, desenvolvida na Alemanha principalmente por Henrik Walter e Georg Northoff, a qual apresenta três características principais: 1) não é essencialmente comprometida com qualquer doutrina ontológica ou epistemológica, ou seja, “Ela não é, ontologicamente, por exemplo, comprometida nem com o materialismo nem com determinadas posições antimaterialistas. E também com respeito a uma teoria do conhecimento ela é aberta”³⁷⁰ (BIRNBACHER, 2005, p. 134); 2) congrega uma dupla perspectiva: “Fenômenos da consciência serão considerados ‘a partir de dentro’ e ‘a partir de fora’”³⁷¹ (BIRNBACHER, 2005, p. 134); 3) diferentemente da filosofia analítica, a neurofilosofia se guia prioritariamente pelo estudo da estrutura e função da mente e do cérebro, e não pela análise de conceitos (*Begriffsanalyse*). “Ela se interessa pelas condições reais do viver da consciência e não por aquelas condições pensáveis *in abstracto*”³⁷² (BIRNBACHER, 2005, p. 134).

Como mencionamos anteriormente, estas características podem ser identificadas no sistema filosófico de Schopenhauer: a não-afiliação restrita a uma doutrina ontológica ou epistemológica; a suposição de um acoplamento entre a consciência e os processos cerebrais, pelo que se faz necessária uma dupla consideração sobre o intelecto, e o foco na realidade concreta em detrimento da abstração lógico-conceitual. Importante lembrar que são justamente essas características que fazem a doutrina de Schopenhauer conter posicionamentos teóricos de difícil conciliação. Assim, o que nela há de apontamento para uma concepção contemporânea sobre a relação entre mente e cérebro, ou intelecto e organismo, é o que traz as dificuldades de sustentação de seu sistema, razão pela qual acreditamos ser necessária uma revisão de sua teoria para além do materialismo que lhe era coetâneo e da sua insistência em se apegar ao transcendentalismo kantiano. Acreditamos ainda não ser de grande vantagem colocar como

³⁷⁰ „Sie ist z.B. ontologisch weder auf den Materialismus noch auf bestimmte antimaterialistische Positionen verpflichtet. Auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht ist sie offen.“

³⁷¹ „Bewußtseinsphänomene werden „von innen“ und „von außen“ in den Blick genommen.“

³⁷² „Sie interessiert sich für die realen und nicht für die in abstracto denkbaren Bedingungen des Bewußtseins leben.“

mutuamente excludentes as abordagens real-genética e formal-cognitiva que tratam da questão mente-matéria.

Como temos mostrado até aqui, Schopenhauer oscila constantemente entre idealismo e realismo, isto é, entre a concepção do mundo enquanto projeção da consciência e a tese realista do cérebro como produto da matéria (que independe de qualquer sujeito cognoscente). O que ocorre, segundo Birnbacher (2005, p. 135), é que “Schopenhauer atribui ao cérebro duas funções que ele não pode assumir ao mesmo tempo, uma empírica e uma transcendental”³⁷³. O autor se alinha a Schmidt na tese de que os argumentos de Schopenhauer não logram êxito sobre esse ponto.

A ideia de um acoplamento entre os eventos e estados concernentes ao intelecto e os aspectos físicos e fisiológicos do aparelho cerebral levanta a hipótese de uma identidade entre aquelas duas dimensões. Com efeito, Schopenhauer postula vontade e corpo como idênticos, e, ainda que atribua ao intelecto um papel secundário, esse papel se desempenha *no corpo*, ou seja, não há espaço aqui para qualquer hipótese no sentido de um dualismo corpo-alma em sentido cartesiano. Mesmo a vontade (que ele insiste em apartar das funções cerebrais) é dada no tempo, perfazendo, portanto, também uma dimensão diretamente ligada ao entendimento e, por conseguinte, ao órgão cerebral. Aqui surge, então, a dificuldade de explicar como se dá uma identidade entre dimensões cujas características são tão opostas.

A posição de Birnbacher (2005, p. 136) é de que “dentro de uma metafísica e teoria do conhecimento idealistas, uma identidade de processos da consciência com processos cerebrais – isto é, com processos no mundo da aparência que primeiro foram constituídos por processos da consciência – não faz nenhum sentido”.³⁷⁴ Se os atos da consciência estão acoplados aos processos cerebrais, isso significa que eles ocorrem no espaço-tempo, portanto a dimensão do transcendental estaria de alguma forma imiscuída no mundo material. Mas como explicar que os processos e atos da consciência e os processos físico-cerebrais compartilham um mesmo espaço-tempo? Seria possível pensar uma localização espaço-temporal para os atos da consciência? Eis um problema que a tese da identidade levanta.

Como idealista, Schopenhauer não deveria admitir uma localização da consciência no mundo material, todavia sabemos que ele considera os atos da vontade e as ações do corpo

³⁷³ „Schopenhauer ordnet dem Gehirn zwei Funktionen zu, die es nicht gleichzeitig übernehmen kann, eine empirische und eine transzendente. Obwohl sich Schopenhauer dieses Dilemmas bewußt war und sich verzweifelt um eine Auflösung bemüht hat, z.B durch eine Unterscheidung von mehreren Ebenen, auf denen das Gehirn metaphysisch operiert, muss diese Auflösung insgesamt als gescheitert gelten.“

³⁷⁴ „innerhalb einer idealistischen Metaphysik und Erkenntnistheorie macht eine Identität von Bewußtseinsvorgängen mit Gehirnvorgängen – also mit Vorgängen in der durch Bewußtseinsvorgänge erst konstituierten Erscheinungswelt – keinen Sinn.“

como uma mesma coisa, apenas dados de forma diferente à percepção do indivíduo. Ora, se o intelecto é algo no corpo, essa ligação também diz respeito a ele, na medida em que ele é um instrumento da vontade (assim como todos os órgãos, diga-se de passagem). Certamente, é preciso lembrar que Schopenhauer herda a cisão kantiana entre sensível e inteligível, transferindo esse último atributo para a Vontade e caracterizando-a como algo fora do espaço e do tempo. Entretanto, como mostramos anteriormente (item 3.3), a tese da separação radical entre intelecto e vontade apresenta sérios problemas, já que a vontade não pode ser apartada da forma do tempo. Em última instância, se trata tão somente do corpo, pois “Não apenas o mundo externo, também o mundo interno só pode vir a ser objeto para nós na medida em que estamos ancorados ao mundo espaço-temporal como seres corporais”.³⁷⁵ (BIRNBACHER, 2005, p. 139).

Com isso Schopenhauer dá um passo decisivo para uma reconsideração do apriorismo kantiano e da filosofia transcendental a partir de novos parâmetros, tornando possível uma ponte entre aquela filosofia e a moderna neurofilosofia. E, ainda que não tenha questionado a tese da idealidade do espaço-tempo, os problemas que surgirão em seu sistema irão pôr em xeque aquela tese herdada de seu mestre. Assim,

As capacidades “sintéticas”, que, antes de tudo, possibilitam um mundo fenomênico espaço-temporal e causalmente ordenado, não serão mais atribuídas – como em Kant – a um misterioso “sujeito transcendental”, que, porque deve ele primeiramente constituir espaço e tempo, tem que ser pensado fora de espaço e tempo. As capacidades sintéticas necessárias para a percepção serão atribuídas por Schopenhauer diretamente ao cérebro empírico.³⁷⁶ (BIRNBACHER, 2005, p. 139).

Quanto à discussão acerca das noções de espaço e tempo, é válido observar que Schopenhauer fala sempre de uma dependência mútua entre essas duas noções quando trata da percepção sensorial, isto é, da *Sinnesempfindung*. Lembremos, por exemplo, do § 18 do ensaio *Da raiz quádrupla*, em que o filósofo afirma que elas (espaço e tempo enquanto formas puras) se diferenciam e se complementam na medida em que o essencial da determinação espacial não tem qualquer significação para a determinação temporal, e vice-versa. Assim, “a justaposição

³⁷⁵ „Nicht nur die äußere, auch die innere Welt kann für uns nur dadurch zum Objekt werden, daß wir als Körperwesen in der raumzeitlichen Welt verankert sind.“

³⁷⁶ „Die „synthetischen“ Leistungen, die allererst eine raumzeitlich und kausal geordnete Erscheinungswelt ermöglichen, werden nicht mehr – wie bei Kant – einem mysteriösen „transzendentalen Subjekt“ zugeschrieben, das, da es allererst Raum und Zeit konstituieren soll, außerhalb von Raum und Zeit gedacht werden muß. Die für die Wahrnehmung erforderlichen synthetischen Leistungen werden von Schopenhauer statt dessen unmittelbar dem empirischen Gehirn zugeschrieben.“

(*Nebeneinander*) não tem nenhum sentido no tempo, nem a sucessão (*Nacheinander*) no espaço. Contudo, as representações empíricas que pertencem ao conjunto ordenado da experiência aparecem sob as duas formas a uma só vez”.³⁷⁷

Há, no entanto, pesquisas no âmbito da moderna ciência cognitiva que indicam uma assimetria na dependência mútua entre espaço e tempo³⁷⁸, de tal modo que as representações temporais dependeriam mais das representações espaciais do que o inverso. Uma dessas pesquisas mostrou que, para estímulos semelhantes, a informação espacial influencia juízos temporais mais do que a informação temporal influencia juízos espaciais, isso, sobretudo, quando se trata da fase infantil de desenvolvimento do cérebro. Além disso, segundo essa mesma pesquisa, a própria noção de tempo teria raízes na noção de espaço, o que seria evidenciado por mudanças semânticas ao longo da história. “A palavra *tempus*, que deu origem ao inglês *time*, ao francês *temps*, ao italiano *tempo* etc., significa ‘tempo’ no latim clássico. Já no latim mais primitivo, ela significava um ‘espaço demarcado’ e se referia a divisões do céu”.³⁷⁹ (ALLEN, 1880 apud CASANTO; FOTAKOPOULOU; BORODITSKY, 2010, p. 389).

Haja ou não uma influência maior da noção de espaço para a nossa afecção sensorial, o fato é que nas assim chamadas formas puras da sensibilidade (espaço e tempo), que são as condições de possibilidade da intuição empírica, se encontra o limite entre o mundo fenomênico e o mundo enquanto coisa em si. E sobre esse ponto endossamos novamente a ideia de que, na filosofia schopenhaueriana, a ambiguidade relacionada à noção de matéria, e, conseqüentemente, o problema em torno das noções de espaço e tempo têm sua raiz na filosofia transcendental kantiana.

Sabemos que Schopenhauer considera a Estética transcendental como a maior realização do projeto kantiano, sendo que, em relação a ela, nada haveria para ser descartado, mas tão somente acrescentado, daí suas críticas às noções de sensibilidade e entendimento em Kant e à falta de uma adequada separação entre conhecimento intuitivo e abstrato. De modo

³⁷⁷ *Da raiz quádrupla*, p. 18, SW III, p. 43. „*Die empirischen, zum gesetzmäßigen Komplex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen dennoch in beiden Formen zugleich.*“

³⁷⁸ Por ciências cognitivas entendemos a área de pesquisa interdisciplinar que envolve a psicologia, as neurociências, a inteligência artificial, a linguística e a filosofia. Na questão acima trata-se de esclarecer o papel do espaço e do tempo na formação de nossa percepção. No âmbito da filosofia podemos dizer que essa é uma questão que remete a Bergson e sua crítica à noção mecânica do tempo. Para o filósofo francês, o tempo da mecânica é um tempo espacializado, que fica restrito a uma mensurabilidade quantitativa (como o tempo preso aos ponteiros de um relógio). Embora útil para fins de controle científicos, essa noção de tempo não serve para caracterizar a experiência concreta, isto é, não caracteriza o tempo tal como ele é dado em nossa consciência. Esse tempo da consciência, que na terminologia de Bergson se revela como *duração*, nos mostra a incapacidade da concepção mecânica de examinar adequadamente a natureza da consciência e, conseqüentemente, mostra também a limitação da visão reducionista do positivismo científico.

³⁷⁹ “*The word tempus, which gave rise to the English time, the French temps, the Italian tempo, etc., means “time” in classical Latin. Yet in earlier Latin, it meant “a space marked off” and referred to divisions of the sky.*”

geral, Schopenhauer acata a tese fundamental da estética (que postula espaço e tempo como intuições *a priori*) e direciona muito mais sua crítica à Analítica transcendental, o que pode ser verificado em várias passagens do apêndice ao primeiro tomo d'*O mundo*. Ali podemos ler, por exemplo, que as provas da estética “devem ser consideradas como o que há de mais raro no mundo, uma descoberta real e grandiosa na metafísica”.³⁸⁰

De acordo com Rodrigues Jr. (2011), a tese kantiana herdada por Schopenhauer é estabelecida segundo uma sequência: 1) aprioridade de espaço e tempo; 2) idealidade deles; 3) impossibilidade do conhecimento da coisa em si. Em relação a esses pontos, é importante lembrarmos algo que já havíamos indicado no primeiro capítulo: o fato de que o horizonte histórico-epistemológico de Kant, assim como o de Schopenhauer, tinha na física newtoniana um paradigma ainda inquestionado. No caso de Schopenhauer, isso é muito mais relevante, já que ele empreende uma tentativa de buscar na física confirmações para a sua filosofia. Mas, até mesmo para fazer jus à concepção schopenhaueriana, que acredita ser possível ao menos um diálogo entre filosofia e ciência, precisamos reconhecer que tal paradigma foi revisto pela moderna ciência:

O fato é que, de alguma maneira, sabendo o que sabemos atualmente a partir da física einsteiniana e da mecânica quântica, não pode ser contraditória uma tese que afirma que, no máximo, a necessidade de consideração do espaço e do tempo como condições da percepção, deva ser considerada como uma necessidade tão somente subjetiva. (RODRIGUES JR., 2011, p. 186).

O espaço e o tempo, enquanto condições de toda representação, de fato constituem formas das quais não podemos nos desfazer, porém a hipótese de que tais formas poderiam constituir (também) propriedades das coisas em si mesmas não fica impossibilitada por aquela primeira constatação. Ademais, se tudo no limite diz respeito a uma única e mesma matéria, uma hipótese que pensasse o papel de espaço e tempo na constituição da realidade, diferentemente da maneira kantiana, seria mesmo uma hipótese bastante plausível. É preciso reconhecer que o questionamento da validade do argumento kantiano, que separa fenômeno e coisa em si como duas dimensões incomparáveis da realidade, é algo que está, há certo tempo, na agenda da moderna física. Em sentido semelhante, vemos Morgenstern (2013, p. 29) reforçar esse questionamento:

As nossas representações de espaço e tempo baseadas na geometria euclidiana foram corrigidas pela teoria da relatividade, e a mecânica quântica abandonou

³⁸⁰ *Apêndice*, p. 550, SW I, p. 590.

o princípio de causalidade para o domínio dos processos subatômicos. Não há nenhum conhecimento apriorístico no sentido de Kant e Schopenhauer. [...] Essa correção empírica de princípios supostamente válidos a priori significa a supressão do pressuposto central da filosofia transcendental de Kant. Não tendo esses princípios mais nenhuma validade universal, então a explicação idealista dessa validade se torna supérflua.³⁸¹

Precisamos, portanto, procurar respostas para os problemas e inconsistências da filosofia de Schopenhauer a partir de outras bases que não aquelas que determinavam seu horizonte histórico-epistemológico. Para isso, a nosso ver, pode nos servir de auxílio uma tese como a do *monismo neutro*, um tipo de materialismo não reducionista semelhante ao apontado por Michael Lockwood e Bertrand Russell.³⁸² Trata-se aqui, como dissemos, de pensar uma possível complementaridade entre realismo (matéria) e idealismo (sujeito), situando-nos já no horizonte filosófico contemporâneo, sem desconsiderar os problemas advindos da tradição na qual Schopenhauer pode ser visto como um ponto de inflexão.

5.2 Materialismo não-reducionista: Schopenhauer, monismo neutro e uma teoria da identidade

Demonstramos que Schopenhauer, por um lado, une espírito e matéria, identificando-os sob uma mesma substância, mas, por outro, cria um problema quando retira a Vontade do espaço-tempo, a fim de, com um só golpe, conservá-la na dimensão da coisa em si (em termos kantianos) e se opor à teleologia cognitivista, tal como apontamos no terceiro capítulo desta tese.³⁸³ Ao proceder assim, Schopenhauer se enreda em duas questões: cria o problema de explicar como a realidade da Vontade se expõe em atributos tão divergentes (alguns determinados espaço-temporalmente e outros não) e indica, sem explicar rigorosamente, como a (aparente) divergência qualitativa entre espírito e matéria é, por assim dizer, algo consistente,

³⁸¹ „Die Relativitätstheorie hat unsere an der euklidischen Geometrie orientierten Vorstellungen von Raum und Zeit korrigiert und die Quantenmechanik hat für den Bereich der subatomaren Prozesse das Prinzip der Kausalität preisgegeben. Apriorisches Wissen im Sinne Kants und Schopenhauers gibt es somit gar nicht. [...] Diese empirische Korrektur angeblich a priori geltender Prinzipien bedeutet aber die Aufhebung der zentralen Voraussetzung der Transzendentalphilosophie Kants. Haben diese Prinzipien keine universale Geltung mehr, dann wird die idealistische Erklärung dieser Geltung überflüssig.“

³⁸² Ao final do capítulo anterior, mencionamos que o próprio Lockwood indicou Schopenhauer como um filósofo que esboçou uma leitura similar desse tipo de materialismo. Adiante discutimos até que ponto é possível ler, nas teses schopenhauerianas, tal similaridade.

³⁸³ Como discutimos no capítulo anterior, trata-se da ambiguidade relacionada à identificação entre matéria e Vontade. Embora o filósofo caracterize a primeira como *visibilidade* da segunda, impedindo que se possa pensar a existência de uma sem a da outra, ele atribui uma determinação espaço-temporal somente à matéria, criando a dificuldade de situarmos a Vontade numa concepção propriamente materialista, mesmo depois de já tê-la posto numa relação indissociável com a matéria. Nesse movimento, Schopenhauer concebe a Vontade como a coisa em si (independente, portanto, de espaço e tempo) e a situa no extremo oposto do intelecto, somente ao qual as formas de espaço e tempo estariam associadas.

isto é, como ela perfaz uma característica da própria realidade material. Lembremos ainda que, pelo argumento “evolutivo”, o espaço-tempo é desde sempre concernente à matéria (anterior à formação da consciência), mas, por configurar, ao mesmo tempo, os limites do pensamento (e da linguagem), leva necessariamente nossa faculdade de conhecimento a uma antinomia: reconhecemos a existência de um mundo anterior ao primeiro sujeito cognoscente, mas é impossível pensar a existência de tal mundo sem pressupor um sujeito cognoscente.

Assim, do interior do sistema filosófico de Schopenhauer, surge a necessidade de se estabelecer um modelo explicativo capaz de esclarecer como a matéria (que é a única substância) configura-se de tal modo que pode ser tanto subjetiva (processos mentais) quanto objetiva (realidade independente do sujeito). No plano de uma teoria da representação, portanto, o problema consiste em explicar como a cognição, que é efeito físico de algo material (do cérebro) se relaciona com aquilo que ela projeta como aparência, ou seja, com o mundo enquanto fenômeno. Em outros termos, é mister elucidar como se dá a relação entre a atividade *representante* e o mundo *representado*, assumindo-se aqui o paradoxo schopenhaueriano de que, ao mesmo tempo, a matéria é produto da representação, e a representação é produto da matéria.³⁸⁴ Tal explicação, de cunho eminentemente materialista, pode ser pensada tanto numa perspectiva da ciência física (relação entre eventos do mundo “externo” e nossas percepções), quanto no âmbito de uma psicologia, que seria, em termos schopenhauerianos, a da relação entre intelecto e vontade (organismo), já que Schopenhauer considera que não há qualquer separação essencial entre espírito e matéria.

A nosso ver, o filósofo alemão acerta na proposição de uma espécie de complementaridade entre matéria e intelecto, mas vacila tanto na explicação de como se dá essa complementaridade (pois tem de assumir o intelecto como produto tardio da matéria) quanto na consequência de tal explicação, que tende a cindir novamente o mundo em duas partes

³⁸⁴ Podemos considerar esse aparente paradoxo como um peculiar movimento de autoconversão inerente à matéria: a matéria que existe em si (que é incognoscível) se converte, por meio do cérebro, em matéria representada, condicionada pelo sujeito, dada na consciência. Isso torna compreensível que se possa pensar um elo entre a consideração fenomenológica e a física, tal como vemos na Teoria da Informação Integrada (*Integrated Information Theory*). Nessa teoria, Tononi (2015) postula que às propriedades essenciais da experiência consciente correspondem propriedades causais de um substrato (sistema) físico, mas que, ao contrário do que buscam as abordagens que partem de um substrato físico para explicar a consciência, só é possível realizar tal conexão se se parte de uma perspectiva fenomenológica, ou seja, da consciência enquanto experiência imediata. Tononi (2015) cita uma passagem d’*O mundo* (Cf. *O mundo*, p. 71-72, SW I, p. 61-62) em que Schopenhauer aponta essa ideia ao afirmar que, quando o materialismo investiga os estados mais básicos da matéria e os desenvolve numa escala ascendente dos seres (mecanismo, quimismo, polaridade, vegetação, animalidade), torna a encontrar, ao final da cadeia, o conhecimento que já era pressuposto desde o início pela faculdade de representação do sujeito. Nesse sentido, lemos também a passagem dos *Complementos* na qual o pensador alemão afirma que, “Na medida em que a vontade *torna-se (wird)* objetiva, isto é, *transita (übergeht)* para a representação, a matéria é o substrato universal dessa objetivação.” (*Complementos*, p. 371, SW II, p. 399. grifos nossos).

inconciliáveis. Ele acerta quando afirma que “o intelecto e a matéria são correlatos, isto é, um existe apenas para o outro, posicionam-se e caem com o outro, um é apenas o reflexo do outro, sim, ambos são propriamente dizendo uma única e mesma coisa, considerada de dois lados opostos”.³⁸⁵ Ao insistir, porém, em manter a Vontade apartada do espaço-tempo (e da causalidade), se contradiz em reconhecer nela um princípio capaz de engendrar toda a natureza, sob pena de não poder recorrer a qualquer tese científica para “confirmar” sua metafísica, restando então a ela simplesmente um fundo dogmático.

Ora, “a pedra angular” de sua metafísica é a junção entre a causalidade vista de dentro, ou seja, a vontade dada na autoconsciência (sob a forma do tempo), e a causalidade do mundo físico. Como então querer estabelecer uma separação radical entre intelecto (estado da matéria) e vontade? Como então querer atribuir determinações espaço-temporais somente a um dos polos e não reconhecer tempo e espaço como entidades reais, independentes do sujeito? Consequência disso será sua tese de que

*O que é subjetivo e o que é objetivo não formam contínuo algum: aquilo que é imediatamente consciente está limitado pela pele ou antes pelas terminações nervosas mais exteriores que saem do sistema cerebral. Mais além encontra-se um mundo do qual não temos notícia alguma senão por meio de imagens em nossa cabeça. Se, e em que medida a estas corresponde um mundo existente e independente de nós, eis a questão. A relação entre ambos só poderia ser intermediada pela lei de causalidade, pois apenas esta leva de uma coisa dada a outra completamente distinta. [...] Sua origem tem de ser objetiva ou subjetiva: em ambos os casos situa-se em uma ou outra margem, portanto não pode proporcionar a ponte.*³⁸⁶ (grifos nossos).

Acreditamos, portanto, que em tal interpretação da lei de causalidade e na relação essencial que ela guarda com a noção de espaço-tempo é que reside o problema que impede Schopenhauer de construir aquela “ponte” almejada. Como já mencionamos, é preciso considerar tais noções a partir de outro horizonte teórico, que não se limite àquele demarcado pela filosofia kantiana. Por isso, compartilhamos aqui da afirmação de Shahen Hacyan (2019, p. 157), ao se referir à *tabua dos praedicabilia*, presente no capítulo 4 dos *Complementos*: “Obviamente, algumas das verdades *a priori* em sua tábua podem ser questionadas pela moderna ciência, mas na maioria dos casos sua natureza *a priori* é digna de um exame... mesmo com o risco de se cair em anacronismos!”³⁸⁷ É a partir desse aspecto, portanto, que a teoria de

³⁸⁵ Ibidem, p. 19, SW II, p. 27.

³⁸⁶ Ibidem, p. 13, SW II, pp. 20-21.

³⁸⁷ “Of course, some of the *a priori* truths in his table can be questioned by modern science, but in most cases their *a priori* nature is worth examining... even at the risk of falling into anachronisms!” É digno de nota que essa relação possa remeter propriamente ao núcleo da filosofia kantiana. Essa é, por exemplo, a concepção que

Schopenhauer toca no materialismo contemporâneo e que o seu ideal-materialismo pode ser posto em diálogo com a filosofia da mente.

Cabe lembrar que, para o pensador alemão, o intelecto pode ser identificado com o cérebro, sendo, portanto, uma função do corpo para fins da vontade (organismo). Assim, o que chamamos de eventos mentais são processos que ocorrem no órgão de um indivíduo. Isso constitui o aspecto propriamente materialista do argumento schopenhaueriano. Por outro lado, a vontade é dada na autoconsciência unicamente na forma do tempo, e a Vontade, enquanto coisa em si, é alheia a qualquer espacialidade e a qualquer temporalidade.³⁸⁸ Esse aspecto metafísico de seu argumento é o que torna seu sistema ambíguo, pois, se a Vontade engendra a natureza (e o intelecto é um produto tardio), espaço, tempo e causalidade seriam não só qualidades do sujeito transcendental, mas estariam desde já inscritos na coisa em si. Por isso, acreditamos que, explorando o aspecto materialista do argumento de Schopenhauer, é que podemos avançar na questão e mostrar como os problemas de seu sistema vêm ao encontro do debate contemporâneo. Esse movimento, todavia, exigirá de nós uma breve incursão por alguns filósofos que não são comumente associados ao pensamento de Schopenhauer, mas que, por discutirem questões caras ao debate entre materialismo e idealismo, contribuem para uma atualização do alcance das ideias do pensador alemão.

Entre as diversas teorias da mente de que dispomos hoje, a proposta filosófica que recebe o nome de *teoria da identidade* nos parece o tipo mais adequado para uma aproximação entre a epistemologia de Schopenhauer e o materialismo que nos é mais coetâneo (isso no que concerne à relação entre mente e matéria). Sendo mais específico, há uma versão da teoria da identidade na qual podemos reconhecer um tipo fraco de materialismo, no sentido de que se contrapõe ao materialismo do tipo forte, isto é, ao materialismo reducionista (ou fisicalismo). A versão da teoria da identidade a que aludimos não ignora a possível correspondência entre os processos fisiológicos e os processos a que chamamos “mentais”, no entanto ela não se compromete em tecer afirmações em sentido estrito ou particular no que diz respeito àquelas correspondências. O estabelecimento de tais correspondências, conforme Heil (1998, p. 105),

é tarefa dos investigadores do cérebro que descubram correlações entre acontecimentos cerebrais e os relatos das experiências dos sujeitos. Em vez disso, a teoria da identidade oferece uma interpretação destes resultados: ao relatar experiências conscientes, estamos a relatar acontecimentos no nosso cérebro. Os pormenores serão revelados à medida que as neurociências forem progredindo.

Hacyan defende em *Física y Metafísica del espacio y el tiempo: La filosofía en el laboratorio*, obra em que discute a compatibilidade entre a teoria do conhecimento de Kant e a física do século XX.

³⁸⁸ Mostramos, pelo argumento “evolutivo”, que essa tese de Schopenhauer é contraditória.

Acreditamos que tal concepção filosófica se coaduna com os argumentos schopenhauerianos quando eles tendem para o materialismo. Não há como não levarmos isso em consideração quando, nos *Complementos*, vemos o filósofo afirmar, por exemplo, que “a cada um a própria experiência demonstrou abundantemente a contínua e total dependência da consciência que conhece, do cérebro, e é mais fácil acreditar numa digestão sem estômago, que numa consciência sem cérebro”.³⁸⁹

Estamos cientes, contudo, que, se por um lado esse aspecto da teoria de Schopenhauer pode ser interpretado como uma teoria da identidade, pelo que lhe vale o mérito de ter ressonâncias no debate filosófico contemporâneo, por outro, suas limitações a impedem de responder questões fundamentais que ainda nos chegam, já que Schopenhauer mantém inquestionadas as bases da estética transcendental kantiana. Por “limitações” entendemos a dificuldade em responder àquelas três premissas nas quais o dualismo se baseia e que oferecem um obstáculo teórico a uma teoria da identidade, a saber: 1) a espacialidade dos objetos materiais e a (suposta) não-espacialidade dos eventos mentais, 2) as qualidades diferenciadas da experiência consciente e 3) o acesso direto aos estados subjetivos, em contraposição ao acesso indireto ao mundo objetivo. É a partir do embate com essas três premissas que notamos a importância de analisar argumentos que partem de outras bases conceituais, mas reconhecem que há aqui um problema caro ao debate entre idealismo e materialismo.

Como exemplo dessa nossa afirmação, tomemos a preocupação de Russell, na obra *Análise da matéria*, em que aborda diretamente questões que remontam à tradição idealista e procura formular uma proposta que abrirá caminho para dissolver aquele paradoxo com o qual Schopenhauer tanto se debateu na tentativa de conciliar idealidade transcendental e realidade empírica. Tal paradoxo se expressa na seguinte asserção: “se de um lado o espaço está só em minha cabeça, por outro, empiricamente, minha cabeça está no espaço”.³⁹⁰

Cabe destacar que essa via de aproximação entre o aspecto materialista da filosofia de Schopenhauer e um tipo de materialismo mais recente toma como ponto de partida fundamental a completa negação da tese de que mente e matéria constituiriam realidades essencialmente distintas, tese contra a qual Schopenhauer se posiciona abertamente, como mostramos no capítulo anterior (item 3.4), quando tratamos da crítica ao dualismo de matriz cartesiana. Resta,

³⁸⁹ *Complementos*, p. 241, SW II, p. 258. „da jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtseins vom Gehirn sattsam bewiesen hat, und man ebenso leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann wie ein erkennendes Bewußtseins ohne Gehirn.“

³⁹⁰ *Complementos*, p. 23, SW II, p. 31.

portanto, analisar como essa versão específica da teoria da identidade encaminha a questão sem cair nos problemas com os quais o sistema de Schopenhauer se debateu.

Destaquemos de início que a versão da teoria da identidade que queremos apresentar baseia-se numa concepção conhecida como *monismo neutro*, o qual, de acordo com Heil (1998, p. 261), “é justamente a negação de que há um abismo mental-material a ser preenchido”.³⁹¹ O autor nos lembra que essa terminologia é utilizada por Michael Lockwood e, antes dele, por Bertrand Russell.

De fato, em obras como *Análise da mente e Análise da matéria*, Russell (1976, 1978) discute a fundo o problema da suposta separação essencial entre mente e matéria e toma partido por uma espécie de posicionamento teórico que nega que, entre mente e matéria, haja um abismo intransponível, ou que seja impossível pensá-las como manifestação de uma única substância. Suas análises compõem uma teoria da percepção que tem como tema fundamental a relação entre a mente, entendida enquanto instância subjetiva (o sujeito), e os eventos do mundo físico.

Na primeira das obras citadas, Russell (1976) se aproxima mais de uma abordagem semântica, que postula o sujeito como uma ficção lógica exigida por uma certa gramática, isto é, o sujeito constituiria, nesse sentido, apenas um campo formal no qual o resultado das observações empíricas poderia ser situado para formar o quadro de explicações de uma ciência. De acordo com o filósofo britânico, o sujeito “parece ser uma ficção lógica, como os pontos matemáticos e os instantes. É introduzido, não porque a observação o revela, mas porque é linguisticamente conveniente e aparentemente exigido pela gramática”. (RUSSELL, 1976, p. 106). Já no que se refere a uma teoria da percepção, Russell (1978, p. 277) entende as sensações como uma sequência de *particulares* momentâneos, sendo tais *particulares* os termos últimos de uma estrutura física em relação ao conhecimento presente.³⁹² Uma vez que na teoria russelliana o sujeito é mera “ficção lógica”, um *particular* ou *percepto*, enquanto estado do conhecimento atual, será considerado em sua relação a um *evento* no mundo físico. Trata-se, portanto, de um conceito relacional e “será algo implicado no mundo físico meramente por suas qualidades ou suas relações com outras coisas, nunca por sua própria estrutura, se é que a tem”.

³⁹¹ Podemos encontrar algo semelhante também no que Hans Jonas chama de *monismo integral*. Segundo essa concepção, “matéria e espírito não são nem duas substâncias opostas nem atributos redutíveis um ao outro, mas constituem duas dimensões de uma mesma realidade que não podem ser reduzidas uma à outra; são, portanto, duas dimensões originais do mesmo real”. (Cf. VIANA, 2016, p. 12). De todo modo, preferimos seguir a linha desenvolvida por Heil (1998), já que a filosofia de Jonas tira consequências que tendem mais a um espiritualismo de feições teológicas, o que não faz parte do nosso escopo.

³⁹² “I shall give the name “particulars” to the ultimate terms of the physical structure – ultimate, I mean, in relation to the whole of our present knowledge”.

(RUSSELL, 1978, p. 273). Já quanto à constituição do mundo físico, Russell (1978, p. 281) expõe sua concepção nos seguintes termos: “que o mundo físico deve ser construído a partir de ‘eventos’, pelo que quero dizer praticamente, como já explicado, entidades ou estruturas que ocupam uma região do espaço-tempo muito pequena em todas as quatro dimensões”.

A breve passagem por esses conceitos nos interessa apenas na medida em que serve de preâmbulo para a discussão que Russell (1978) levanta no penúltimo capítulo de *Análise da matéria*, intitulado “Física e monismo neutro”, em que nos ajudará a compreender em que sentido os problemas da teoria de Schopenhauer podem ser lidos à luz de um materialismo contemporâneo. Nesse capítulo ele retoma precisamente a controvérsia entre idealismo e materialismo a partir dos resultados de sua análise sobre do conceito de matéria. É digno de nota que ali o filósofo faça uma reconsideração da divergência entre idealismo e materialismo justamente como uma tentativa de solucionar o paradoxo que tradicionalmente se instalara entre as duas perspectivas, o qual, como vimos, atinge também a teoria de Schopenhauer. A solução que Russell (1978) esboça toma como ponto de partida uma reconsideração do conceito de *espaço*.

Aquele sentimento de paradoxo (*feeling of paradox*), nos diz Russell (1978), provém de uma incorreta interpretação do espaço, o que se relaciona diretamente com a linha de argumentação que estamos propondo, isto é, com a ideia de que o debate entre idealismo e materialismo (realismo) diz respeito ao modo como o espaço-tempo é tomado: por um lado, como intuição *a priori* (condição transcendental de toda objetividade, na tradição idealista), sendo que, nesse sentido, não compartilharia das determinações do mundo físico; por outro, como determinação exclusiva de objetos do mundo físico. No limite, portanto, é o próprio estatuto do sujeito cognoscente que está em jogo, à medida que envolve os eventos e processos concernentes ao intelecto (mente), como Russell (1978, p. 373) procura esclarecer:

É certo que aquilo que vemos não está localizado onde nosso percepto de nosso próprio cérebro estaria localizado se pudéssemos ver nosso próprio cérebro; mas essa é uma questão de espaço perceptual, e não do espaço da Física. O espaço da Física está relacionado com a causação de um modo que nos obriga a sustentar que nossos perceptos estão em nossos cérebros, se aceitarmos a teoria causal de percepção, como acho que devemos.

Aqui podemos retomar a questão sobre o que legitimaria a tese de que aos eventos mentais não poderia ser atribuída uma determinação espaço-temporal, tese que constitui uma das três premissas fundamentais do argumento cartesiano. Atentemos, então, para a passagem de *Análise da matéria* na qual Russell (1978, p. 373) destaca a necessidade de questionar a

(suposta) situação exclusivamente temporal dos eventos mentais: “é comum afirmar que eventos ‘mentais’ estão no tempo, mas não no espaço; indaguemos se haverá alguma base para esse modo de ver quanto aos perceptos”. O filósofo considera que a questão sobre uma possível localização de *perceptos* no espaço físico se liga diretamente àquela sobre sua conexão causal com os eventos físicos. Trata-se de pensar que tipo relação é possível entre o espaço perceptual e o espaço físico. Ele destaca, contudo, que existe ali uma questão subjacente cujo tratamento requer uma abordagem mais sutil da relação entre espaço e tempo e, para tratar dessa questão, Russell elabora o conceito de “copresença” (*compresence*), a partir do método que ele denomina de “sobreposição parcial” (*partial overlapping*). A seu ver, a pergunta crucial é: “Pode um evento mental ser copresente com um evento físico? No caso afirmativo, o evento mental terá uma posição no espaço-tempo; do contrário, não terá, então, posição na ordem espaço-temporal”. (RUSSELL, 1978, p. 373).

No capítulo “A construção de pontos”, Russell (1978, p. 288) esclarece a aplicação daquele método quando considerado numa série temporal unidimensional (*one-dimensional time-order*):

Admitimos que dois eventos possam ter uma relação que chamarei de “copresença”, significando, praticamente, que se superpõem no espaço-tempo. Tomemos, por exemplo, notas executadas por diferentes instrumentos na música orquestral: se uma for ouvida começando antes que outra deixe de ser ouvida, os perceptos auditivos do ouvinte têm “copresença”.

Com efeito, ainda que admitamos, de maneira mais intuitiva, que os eventos mentais possuem uma determinação temporal, a ideia de que eles não possuem qualquer determinação espacial se torna tão mais insustentável à medida que concebemos espaço-tempo como dimensões indissociáveis. Assim, conforme a abordagem psicológica seja remetida à abordagem da física, “é o ‘ponto-instante’ (*point-instant*) que precisa ser definido, *i.e.* uma posição completamente definida no espaço-tempo, e não apenas no espaço ou apenas no tempo”. (RUSSELL, 1978, p. 288). Conquanto note e indique as dificuldades de oferecer uma definição de *copresença* aplicável a uma série temporal que não seja unidimensional, Russell (1978, p. 374) conclui “não haver base sólida para excluir os perceptos do mundo físico, mas haver fortes razões para incluí-los”. O filósofo sustenta essa conclusão a partir da seguinte ideia:

Quando afirmamos que um percepto e um evento físico podem ser copresentes, não estamos afirmando que um percepto possa ter algo material do tipo de relação que outra porção material teria. A relação de copresença está entre um percepto e um *evento* físico, e os eventos físicos não devem ser

confundidos com porções de matéria. Uma porção de matéria é uma estrutura lógica composta de eventos; as leis (*the causal laws*) dos eventos em questão, e as propriedades lógicas abstratas de suas relações espaço-temporais, são mais ou menos conhecidas, mas seu caráter intrínseco é ainda desconhecido. Os perceptos ajustam-se no mesmo esquema causal como os eventos físicos, e não se sabe se têm qualquer caráter intrínseco que os eventos físicos não possam ter, visto não conhecermos qualquer caráter intrínseco que possa ser incompatível com as propriedades lógicas que a Física atribui aos eventos físicos. (RUSSELL, 1978, p. 374).

Michael Lockwood (1991) retoma essa linha de argumentação em *Mind, Brain and the Quantum: the compound I*, mais precisamente no capítulo 10, em que ele procura esclarecer a teoria de Russell, relacionando-a com o diálogo entre Alciphron e Euphranor, personagens que Berkeley cria para ilustrar um debate sobre uma espécie de teoria da identidade defendida pelo primeiro. Em certa passagem, Alciphron sugere que os eventos mentais estão submetidos à mesma causalidade que governa os eventos físicos, ao que Euphranor objeta, argumentando que a diferença entre nossos pensamentos e o movimento que observamos nos eventos físicos é semelhante àquela que há entre um som e a figura de um triângulo, levantando assim a tese da diferença qualitativa, que impossibilitaria a comparação entre determinados eventos.³⁹³

Esse tipo de objeção contra o materialismo traz implícita a crença de que nós estamos “transparentemente informados pela percepção sobre a inerente ou intrínseca natureza da realidade material – e, assim informados, vemo-la ser radicalmente diferente da realidade de nossas próprias vidas mentais”.³⁹⁴ (LOCKWOOD, 1991, p. 158). A teoria de Russell seria capaz de nos mostrar que esse não é o caso. Na verdade, não podemos garantir que estamos de posse de um pleno e absoluto conhecimento da intrínseca natureza da realidade material. Afina-se com isso a tese schopenhaueriana de que “o intelecto é uma espécie de mera força superficial, como a eletricidade, e não penetra no interior dos seres”.³⁹⁵ Assim, a inclusão de *perceptos* no

³⁹³ Eis o trecho do diálogo. Alciphron: “*Corporeal objects strike on the organs of sense, whence ensues a vibration in the nerves, which being communicated to the soul, or animal spirit in the brain or root of the nerves, produceth therein that motion called volition : And this produceth a new determination in the spirits, causing them to flow into such nerves as must necessarily by the laws of mechanifm produce such certain actions.*” Euphranor: “*if another should affirm as it is not impossible some or other may, that the soul is incorporeal, and that motion is one thing, and volition another, I would fain know how you could make your point clear to such a one [...] it seems plain that motion and thought are two things, as really and as manifestly distinct as a triangle, and a sound*”. (Cf. BERKELEY, 1803, p. 383).

³⁹⁴ “*transparently acquainted in perception with the inherent or intrinsic nature of material reality – and being so acquainted see it to be radically different from the reality of our own mental lives*”

³⁹⁵ *Complementos*, p. 214, SW II, p. 228. Nesse mesmo sentido, tomemos uma outra passagem dos *Complementos*: “o movimento, que imaginamos compreender tão perfeitamente, é no fundo tão obscuro quanto o pensamento: pois o tipo de coisa que é a essência íntima da expansão no espaço, da impenetrabilidade, motricidade, da dureza, elasticidade e gravidade, - é algo que permanece, após todas as explicações físicas, um mistério, tanto quanto o pensamento”. (Ibidem, p. 212, SW II, p. 225.)

mundo físico seria muito mais uma maneira de afirmar que a diferença entre o modo como percebo determinados eventos no mundo físico e o modo como percebo os eventos de minha experiência consciente não é suficiente para justificar um dualismo, nem para tornar impossível que os diferentes tipos de eventos compartilhem características em comum (apesar das diferenças). Quanto a isso, Lockwood (1991, p. 159) explica:

As qualidades daquilo que nos é imediatamente dado, na consciência, são, em última instância, precisamente algumas das qualidades intrínsecas de estados e processos que vêm a forjar o mundo material – mais especificamente, são estados e processos no interior de nossos cérebros [...] Se a matéria é, numa teoria causal da percepção, essencialmente inescrutável, então o caminho está aberto para explicar a aparentemente irreconciliável natureza entre eventos mentais e físicos, mesmo daqueles no cérebro, como uma ilusão promovida pelos modos radicalmente diferentes de acordo com os quais aqueles mesmos eventos cerebrais podem ser conhecidos – por um lado pela percepção, auxiliada, talvez, por modernos instrumentos; e, por outro lado, pela autoconsciência [...] Eu acredito que essas considerações removem o que historicamente sempre foi visto como o principal obstáculo para identificar os eventos mentais com os eventos cerebrais. Elas mostram como uma teoria da identidade pode ser verdadeira. Uma teoria da identidade, aliás, que de forma alguma *reduz* a mente à matéria.³⁹⁶ (grifo do autor)

A tese científica que concebe o mundo como causalmente fechado, comumente aceita, exige um modelo teórico que situe de modo plausível nossas percepções dentro dessa mesma rede causal, ou seja, é necessário explicar a assimetria epistemológica que há entre a percepção dos eventos mentais e a dos eventos “externos”. O modelo teórico que postula um observador e um objeto-observado parece não ser capaz de explicar satisfatoriamente aquela assimetria. Heil (1998), seguindo a mesma linha de raciocínio, considera que falar em “acesso” às próprias experiências sensoriais é algo enganador. Para ele, o modelo cartesiano converte inadequadamente os objetos e eventos externos em internos, tomando o autoconhecimento como um objeto propriamente dito. A observação direta de uma sensação, diz ele, “é exatamente equivalente a ter essa sensação, então não há qualquer enigma na ideia de que só o próprio leitor pode ‘observar diretamente’ as suas sensações”. (HEIL, 1998, p. 112). Nesse

³⁹⁶ “The qualities of which we are immediately aware, in consciousness, precisely are some at least of the intrinsic qualities of the states and processes that go to make up the material world – more specifically. States and processes within our own brains [...] If matter is, on a causal theory of perception, essentially inscrutable, then the way is clear to explaining the apparently irreconcilable nature of mental events and physical events, even those in the brain, as an illusion fostered by the radically different ways in which the very same brain events might be known – on the one hand by perception, aided perhaps by modern instruments; and on the other hand by self-awareness [...] These considerations do, I believe, remove what has historically always been seen as the main obstacle to identifying mental events with events in the brain. They show how an identity theory can be true, an identity theory, moreover, which in no sense reduces mind to matter.”

sentido, sua tese central é a de que “as qualidades das nossas experiências conscientes são, de fato, qualidades dos nossos cérebros. Se o leitor pensar no cérebro como um objeto material, então, estas qualidades são materiais”.³⁹⁷ (HEIL, 1998, p. 277).

O que temos aqui, portanto, é um tipo de teoria da identidade fundada num materialismo, mas num materialismo não-reducionista, que, nas palavras de Lockwood (1991, p. 159), “representa o mundo físico como infundido de qualidades intrínsecas que, em conjunção com as leis naturais, constituem a base de seu poder causal, e incluem em seu devido domínio as qualidades imediatamente introspectivas”.³⁹⁸ A experiência consciente nos fornece um conhecimento da realidade material que constitui o mundo, só que numa perspectiva que representa um outro lado daquilo que comumente chamamos de objetos ou eventos “externos”. Ademais, devemos reforçar que a noção de matéria que usamos aqui para designar a realidade como algo *material* não deve mais ser tomada no horizonte teórico que Kant e Schopenhauer a pensaram. É preciso sair de tal horizonte teórico para melhor compreendermos a tese que Lockwood (1991, p. IX) levanta quando agrega à discussão mente-corpo a noção de *Quantum*, pois, como ele mesmo adverte no prefácio de seu livro,

Ao refletirem sobre a relação entre a consciência e a matéria do cérebro, os filósofos estão aptos a tomar a matéria como algo certo, assumindo que é a mente e não a matéria que é filosoficamente problemática. Isso tem a ver com o fato de que eles tendem a pensar a matéria essencialmente em termos newtonianos. [...] A teoria da matéria, como ela é atualmente concebida, é a mecânica quântica. Então, é com a matéria de Schrödinger, Heisenberg e Dirac que a mente tem de ser relacionada, não com a confiavelmente sólida matéria de Galileo, Descartes ou Newton. Aquela matéria, a matéria da mecânica quântica, é profundamente problemática, e filosoficamente mal-entendida.³⁹⁹

Lockwood (1991) recorre a alguns conceitos e formas de abordagem da Física contemporânea para fundamentar suas hipóteses mais importantes. Tomemos, por exemplo, a

³⁹⁷ Lembremos que Schopenhauer também critica a substancialização do eu feita por Descartes. E, além disso, identifica os aspectos transcendental e material, quando nos *Complementos* afirma que os predicados *a priori* do intelecto podem ser considerados “como a base de uma ontologia; ou como um capítulo da fisiologia do cérebro”. (Cf. *Complementos*, p. 56, SW II, p. 65).

³⁹⁸ “*represents the physical world as infused with intrinsic qualities which, in conjunction with natural laws, constitute the basis of its causal powers and which include immediately introspectible qualities in their own right.*”

³⁹⁹ “*In reflecting on the relation of consciousness to the matter of the brain, philosophers have been apt to take matter for granted, assuming that it is mind rather than matter that is philosophically problematic. This has much to do with fact that they tend to think matter along essentially Newtonian lines. [...] Quantum mechanics just is the theory of matter, as currently conceived. So it is with the matter of Schrödinger, Heisenberg and Dirac that mind has to be brought to terms, not the reassuringly solid stuff of Galileo, Descartes or Newton. This matter, the matter of quantum mechanics, is deeply problematic, and philosophically ill-understood.*”

passagem do capítulo “Einstein and the identity theory”, em que ele trata do problema da localização espaço-temporal dos eventos mentais: “Se assumirmos que eventos mentais estão localizados no tempo, no mesmo sentido em que os eventos físicos estão, então se segue imediatamente, dada a relatividade especial, que eles também estão no espaço”.⁴⁰⁰ (LOCKWOOD, 1991, p. 73) Essa premissa, na verdade, se relaciona a outras quatro, que, juntas, compõem o argumento de Lockwood (1991) a favor da tese da possível localização espaço-temporal dos eventos mentais. As cinco premissas são as seguintes: 1) que a teoria especial da relatividade está correta (segundo ela, quaisquer dois eventos que estão temporalmente separados em relação a um quadro de referência têm que estar espacialmente separados em relação a um outro quadro de referência); 2) que os eventos não podem estar espacialmente separados sem estarem espacialmente localizados (premissa supracitada); 3) que eventos físicos podem causar eventos mentais; 4) que eventos mentais podem causar eventos físicos; 5) que influências causais não podem se propagar mais rápido que a luz.

Na última premissa, Lockwood (1991) lança mão de um experimento chamado *cone de luz*, uma estrutura quadrimensional imaginária (na qual o tempo figura como uma dimensão aliada às três dimensões do espaço) definida por trajetórias espaço-temporais de todos os possíveis raios de luz que atravessam um ponto P, que corresponderá a um ponto particular num espaço *s* e num tempo *t*. O experimento permitiria demonstrar que é possível delimitar o tempo *t* e o ponto *s* de um evento mental B entre dois eventos físicos A e C (tendo A causado B, e B causado C). O evento mental B deve estar na interseção entre o cone de luz de A (*forward*) e o cone de luz de C (*backward*).

Não pretendemos estabelecer uma correspondência ou uma comparação direta entre a moderna física quântica e a metafísica tal como Schopenhauer a concebia, mas somente destacar que o conceito de matéria que o pensador alemão esboçou já indicava certa limitação da abordagem física da matéria, considerando, obviamente, a ciência física de seu tempo. Por isso nossa insistência em apontar que, na metafísica schopenhaueriana, existe, ainda que de forma germinal, uma tomada de posição contra o princípio reducionista, o que, consideradas as diferenças, embasará também a crítica que a física quântica fará ao modelo clássico.

Schopenhauer afirma que “a matéria é um princípio de explicação antes metafísico que meramente físico das coisas, e dela fazer brotar todos os seres significa de fato explicá-los a

⁴⁰⁰ “If we assume that mental events are located in time, in the same sense that physical events are, then it follows immediately, given special relativity, that they are also in space, since events could hardly be spatially separated without being spatially located”.

partir de algo bastante misterioso”.⁴⁰¹ Em certo sentido, essa tese nos remete a uma ideia compartilhada por Niels Bohr, que, em um de seus ensaios, escreve algo que nos faz lembrar do argumento schopenhaueriano sobre a irredutibilidade de um grau de objetivação da Vontade a outro inferior. Para Bohr (1995, p. 13), “a impossibilidade essencial de compreender a estabilidade atômica em termos mecânicos mostra uma estreita analogia com a impossibilidade de dar uma explicação física ou química às funções peculiares que caracterizam a vida”. A crítica que Schopenhauer elaborou contra a vertente reducionista do materialismo de seu tempo ganha um paralelo no pensamento contemporâneo através de críticas como a de Bohr, que reconhece a limitação do fisicalismo e o equívoco de tentar subsumir um nível de manifestação da realidade material a outro.

Ainda no mesmo sentido, tomemos novamente a teoria da identidade de Lockwood (1991, p. 176), cuja concepção não reducionista da realidade material o leva a afirmar que, “se estados mentais são estados cerebrais, então a introspecção já está, assim me parece, nos dizendo que há mais para a matéria do cérebro do que o espaço que correntemente lhe reserva a filosofia do físico”. Numa acepção schopenhaueriana (e kantiana), esse “mais” que qualificaria a experiência do ponto de vista da introspecção já serviria como pretexto para cindir o mundo em duas dimensões comunicáveis, ou seja, já teríamos aqui a introdução de uma instância metafísica na qual a Vontade, ou a coisa em si, se situaria para além dos limites de espaço e tempo. Em Kant teríamos a instanciação do inteligível e, em Schopenhauer, a Vontade metafísica separando a aparência (*Erscheinung*) e a coisa em si.

A nosso ver, o que as teses de Russell e Lockwood mostram é que não há necessidade de cindirmos novamente o mundo em duas dimensões comunicáveis. Nessa nova acepção da matéria (a do monismo neutro), embora se admitam como irredutíveis a dimensão da matéria enquanto experiência qualitativa e enquanto manifestação física intuível pelos sentidos externos, a ideia é que “não há nenhuma lacuna entre aparência e realidade. O que aparece à consciência é a realidade, ou, ao menos, uma parte ou aspecto dela”.⁴⁰² (LOCKWOOD, 1991, p. 176).

⁴⁰¹ *Complementos*, p. 375, SW II, p. 403. „deshalb ist sie [Materie] mehr ein metaphysisches als ein bloß physisches Erklärungsprinzip der Dinge, und alle Wesen aus ihr entspringen lassen heißt wirklich sie aus einem sehr Geheimnisvollen erklären.“

⁴⁰² “no gap here between appearance and reality. What appears to consciousness is the reality, or at least a part or aspect of it”. Uma ideia semelhante nesse ponto é a do monismo anômalo de D. Davidson, para quem um monismo ontológico não implica na necessidade de um reducionismo epistemológico, de modo que a irredutibilidade é apenas epistêmica, e não ontológica. “Ontologicamente, acontece apenas um evento que pode ser explicado de duas formas: uma usando um vocabulário intencional (mental), outra usando um vocabulário extensional (físico).” (VIANA, 2016, p. 64).

Certamente, é ainda possível questionarmos a plausibilidade dessa concepção da matéria, ao perguntarmos, por exemplo, como é possível que determinado nível da realidade material se converta ou se transponha para o outro. A respeito dessa questão, a hipótese de Lockwood (1993, p. 280) é a de que

a certo número/densidade/complexidade (ou o que quer que seja), *limiar*, novas qualidades emergem, sendo estas de tipo diferente em relação àquelas que estão presentes nos fenômenos abaixo do limiar envolvendo estes mesmos constituintes; e, *pari passu* com essas novas qualidades, um novo comportamento também”.⁴⁰³

Notemos que se trata de uma hipótese que se baseia na existência de graus ou níveis da matéria. No que seja permitido fazer um paralelo com a tese schopenhaueriana dos graus de objetivação da Vontade, o mundo material seria composto por diferentes níveis, cada um com propriedades e qualidades específicas que se manifestariam de determinada maneira em configurações irreduzíveis umas às outras a despeito de compartilharem de uma mesma e única matéria. Nesse sentido, lemos n’*O mundo*: “Constantemente a matéria que subsiste tem de mudar de forma, na medida em que, pelo fio condutor da causalidade, fenômenos mecânicos, químicos, orgânicos anseiam avidamente por entrar em cena e se arrebatam uns aos outros a matéria”.⁴⁰⁴

A concepção que compreende o mundo como um complexo de diferentes níveis de constituição e manifestação da matéria é como que tornada mais sutil à medida que postula uma disposição específica para cada nível determinado de manifestação dela. Assim, “uma completa descrição destes constituintes teria que fazer referência às propriedades disposicionais, das quais as qualidades e comportamento emergentes constituem uma manifestação”.⁴⁰⁵ (LOCKWOOD, 1993, p. 280). A especificidade de cada nível da realidade material, ou, em termos schopenhauerianos, de cada grau de objetivação da Vontade, é o que justificaria a busca por uma abordagem apropriada para cada nível e também a não redutibilidade de um campo da ciência a outro. Recorrendo novamente a Heil (1998, p. 150), a biologia, por exemplo, “divide o mundo de forma que, quando nos mantemos ao nível dos *quarks* e electrões, parece forçada. O mesmo se passa com a psicologia: os conceitos psicológicos – dor e crença, por exemplo –

⁴⁰³ “at certain number/density/complexity (or whatever) threshold, new qualities emerge which are different in kind from any that are present in sub-threshold phenomena involving these same constituents; and *pari passu* with these new qualities, new behaviour also.”

⁴⁰⁴ *O mundo*, p. 211, SW I, p. 218.

⁴⁰⁵ “a complete description of these constituents would have to include reference to dispositional properties, of which the emergent qualities and behaviour constituted a manifestation.”

circunscrevem limites invisíveis a níveis mais baixos”. As diferentes ciências, portanto, manifestam a necessidade de adequação do conhecimento humano aos diferentes níveis de objetivação da matéria.

Em termos gerais, o filósofo norte-americano adere com isso à tese do monismo neutro e também a uma certa teoria da identidade.⁴⁰⁶ Para ele, as qualidades dos estados mentais são qualidades dos estados cerebrais, de modo que o “acesso” que temos aos nossos estados mentais nos mostram um determinado aspecto que é próprio da realidade material. Heil (1998, p. 232) defende ainda que os eventos que compõem a realidade material possuem propriedades, e “toda propriedade tem uma dupla natureza, tanto é disposicional como qualitativa”. Assim, “as qualidades e disponibilidades de qualquer objeto particular resultam – pelo menos – das propriedades que ele possui e das relações que estas mantém umas com as outras” (HEIL, 1998, p. 227), logo o argumento de Lockwood (1993) que supõe uma emergência de qualidades e comportamentos latentes é retomado por Heil (1998, p. 233) para apoiar sua tese de que “as verdades causais fundamentam-se, em última instância, nas manifestações mútuas das parselhas disposicionais recíprocas”.

Assim, os estados e comportamentos que os diversos níveis da matéria manifestam através de seus objetos seriam resultados da complexa interação entre as propriedades intrínsecas àqueles mesmos objetos, devido seu caráter tanto qualitativo como disposicional. Desse modo, “uma e mesma disponibilidade pode manifestar-se de modo diferente dependendo das suas parselhas recíprocas. O papel de tornassol torna-se cor-de-rosa num ácido, mas o mesmo papel torna-se azul numa base”. (HEIL, 1998, p. 233). Mais uma vez, no que seja permitido um paralelo com Schopenhauer, essa tese sobre o comportamento emergente dos entes da natureza tem semelhança com a ideia de *causa ocasional*. No primeiro volume de *O mundo*, por exemplo, lemos sua asserção de que “Por que uma pedra mostra agora gravidade, outra vez rigidez, agora

⁴⁰⁶ Enquanto defensor de uma teoria da identidade, Heil (1998) não vê qualquer distinção essencial entre propriedades mentais e propriedades materiais, contudo, diz ele, “noutro aspecto, é evidente que a teoria da identidade falha. Os teóricos da identidade identificam ter dor, por exemplo, com uma condição neural em particular. Ao fazerem isso, eles tacitamente pressupõem que ter dor é uma propriedade. [...] é um erro imaginar que todo o predicado usado verdadeiramente para atribuir um estado mental a uma criatura designa uma propriedade possuída por essa criatura e por qualquer outra criatura (ou entidade) a que ele se aplica. O predicado é válido para diversas criaturas, e é válido para elas em virtude das propriedades que elas possuem, mas não se segue daqui que seja válido para elas em virtude de possuírem exatamente a mesma propriedade”. (Ibidem, p. 277-278.) Provavelmente a crítica de Heil (1998) incide aqui sobre o tipo reducionista de materialismo. Esse tipo de teoria da identidade, que não é a que defendemos, considera que “cada tipo de estado ou processo mental é numericamente idêntico a (é uma e mesma coisa que) algum tipo de estado ou processo mental no interior do cérebro ou do sistema nervoso central.” (Cf. CHURCHLAND, 2004, p. 53). Levado a fundo, esse tipo de materialismo leva ao eliminacionismo, que consiste na crença de que qualquer interpretação dos estados subjetivos que se baseie na psicologia do senso comum é falsa e provavelmente será descartada, à medida que se descubram os correlatos físicos específicos de qualquer evento mental.

eletricidade, outra vez propriedades químicas, tudo isso depende de causas e ações externas, e são explicáveis a partir destas”⁴⁰⁷ (com a ressalva de que todos esses comportamentos emergem de uma única e mesma Vontade).

Retomando agora as três premissas básicas que constituiriam um obstáculo para uma teoria da identidade, podemos então averiguar as semelhanças e, ao mesmo tempo, as diferenças entre o aspecto materialista da teoria de Schopenhauer e o materialismo não reducionista, o qual procuramos apresentar aqui a partir das teses de Russell, Lockwood e Heil. Além disso, o saldo entre essas semelhanças e diferenças permitirá entrever melhor o traço que demarca a essência da filosofia de Schopenhauer no que concerne a questão mente-matéria: o caráter propriamente agônico de seu materialismo.

5.3 Realismo agônico: idealismo objetivo ou materialismo especulativo?

Vimos que Schopenhauer critica a *res cogitans* cartesiana, argumentando que aquele suposto *eu* substancializado é, na verdade, uma parte integrada do organismo biológico, ou seja, trata-se do cérebro e dos processos fisiológicos inerentes a ele. Nesse sentido, não há motivo para caracterizar o intelecto como uma outra substância, afinal ele é, também, vontade, como qualquer outro produto da natureza e, por conseguinte, da matéria. Assim, o suposto acesso privilegiado que o sujeito teria aos seus próprios estados mentais explica-se pelo fato de ser ele, o sujeito, um estado específico da matéria mesma, configurada como organismo animal. Aqueles estados são simplesmente o funcionamento temporário daquela porção da matéria, e não o acesso a uma realidade de natureza diferente. Do contrário, diz Schopenhauer, “ter-se-ia de explicar a digestão, por uma alma no estômago, a vegetação por uma alma nas plantas, a afinidade eletiva, por uma alma nos reagentes, sim, a queda de uma pedra, por uma alma nesta”.⁴⁰⁸

Quanto a uma possível diferença qualitativa entre a experiência consciente (em primeira pessoa) e a percepção de eventos físicos do mundo, Russell e Lockwood põem em xeque a ideia de que estaríamos de posse do conhecimento total e definitivo das qualidades intrínsecas daqueles objetos ou eventos que compõem o mundo físico. Para eles, nada nos garante que o conhecimento que temos sobre esses objetos e eventos anula a possibilidade de eles terem características em comum com a matéria que subjaz à nossa experiência em primeira pessoa. Schopenhauer, por seu turno, endossa esse ceticismo, ao sustentar que o intelecto não nos dá

⁴⁰⁷ *O mundo*, p. 201, SW I, p. 206.

⁴⁰⁸ *Complementos*, p. 212, SW II, p. 226.

acesso ao real nem pela via da autoconsciência, nem pela percepção do mundo objetivo. Para ele, “o tipo de coisa que é a essência íntima da expansão no espaço, da impenetrabilidade, motricidade, da dureza, elasticidade e gravidade, – é algo que permanece, após todas as explicações físicas, um mistério, tanto quanto o pensamento”.⁴⁰⁹ A partir desse ponto, porém, a filosofia de Schopenhauer reitera sua fidelidade ao kantismo e põe como limite para o conhecimento humano as formas puras da sensibilidade, ou seja, espaço e tempo.

Mantendo-se fiel à estética transcendental de Kant, Schopenhauer termina por postular que o real só pode ser alheio ao espaço e ao tempo, que configuram os limites do mundo fenomênico. O passo seguinte, então, será a instituição de seu dogma metafísico fundamental: a Vontade considerada como a coisa em si. Como sabemos, Schopenhauer indicará a Vontade como o real (em contraposição à mera aparência), porque, para ele, é no nosso próprio corpo que ela manifesta sua imediatez, diferenciando-se de todas as outras representações do mundo. Todavia a falta de uma clara distinção entre o querer em sentido metafísico e o querer em sentido psicológico revelará um ponto extremamente problemático da filosofia schopenhaueriana, pois, como aponta Mattioli (2013, p. 70),

Nesse registro teórico de uma metafísica imanente, a designação da essência do corpo pelo termo “vontade” é marcada por uma equivocidade notável e fatal: Schopenhauer parte do sentido psicológico do termo, extraído da experiência que temos de nossos atos volitivos na *perspectiva de primeira pessoa*, operando em seguida uma transposição para o nível *transpessoal* [...] Não somos mais capazes de identificar quando o filósofo está usando a palavra em sua significação psicológica e quando ele a usa no sentido metafísico. (grifos do autor).

A nosso ver, foi essa ambiguidade que impediu Schopenhauer de pôr em questão a outra premissa do argumento cartesiano, qual seja, aquela que defende a espacialidade dos objetos materiais e a não-espacialidade dos eventos mentais. De fato, o filósofo considera o espaço como forma do sentido externo, e o tempo, como forma do sentido interno. Além disso, afirma que o conhecimento interno “está livre de duas formas pertencentes ao conhecimento externo, a saber, a forma do espaço e a da causalidade mediadora da intuição sensível. Porém, ainda permanece a forma do tempo”.⁴¹⁰ Atribuindo assim uma exclusividade da forma do tempo somente à vontade (individualizada), Schopenhauer faz dela um conceito ambíguo: ela se

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 212, SW II, p. 225. „denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elastizität und Schwere sei – bleibt nach allen physikalischen Erklärungen ein Mysterium so gut wie das Denken“.

⁴¹⁰ *Complementos*, p. 238, SW II, p. 224-225.

objetiva no corpo, mas não é física; aparece no tempo, mas não faz parte da matéria; se expressa no cérebro, mas não é intelecto. Esse esforço em retirar da vontade qualquer atributo que remeta ao intelecto foi notado já pelo jovem Nietzsche, que, como destaca Mattioli (2018, p. 84), “se pergunta como uma vontade alheia ao princípio de razão (*grundlos*), alheia a qualquer atributo cognitivo (*erkenntnislos*) e atemporal (*zeitlos*) pode vir a se tornar fenômeno, manifestando-se em entes individuados”.

A instanciação de um “outro lado” do real, ou seja, de um lado metafísico, nos parâmetros de uma fórmula kantiana, leva a filosofia de Schopenhauer a esse impasse entre as caracterizações metafísica e psicológica da vontade. Tal impasse talvez pudesse ser evitado se o filósofo admitisse a dimensão fisiopsicológica da vontade como mais um nível da realidade material do mundo e os atos volitivos, como atos presentes não só no tempo, mas também no espaço, como qualquer outro ato corporal, como qualquer outro evento material. Em tal perspectiva, o sujeito transcendental e mesmo a vontade constituiriam estados compatíveis com a realidade material do mundo, e não haveria razão para estabelecer uma divisão tão rígida entre vontade e intelecto, nem entre mente e matéria. Em sentido semelhante, a crítica que Nietzsche fará reitera a “impossibilidade de se pensar uma emergência radical da representação a partir de uma dimensão absolutamente não-representacional”. (MATTIOL, 2018, p. 90).

É provável, entretanto, que tal passo não estivesse no horizonte teórico de Schopenhauer e tampouco faria parte de seu projeto filosófico, que, como sabemos, era o de retificar o que ele considerava como erros de seu mestre e ratificar aquilo que, na doutrina kantiana, deveria permanecer como bases fundamentais do que Schopenhauer considerava como filosofia rigorosa, isto é, um tipo de filosofia que não pretendesse falar sobre algo que está além dos limites de razão e que sempre tivesse no solo da imanência tanto seu ponto de partida como de chegada.⁴¹¹

Resta-nos dizer que, apesar de encontrarmos, tanto no materialismo não-reducionista do monismo neutro como na teoria da identidade, aportes conceituais que permitem um avanço na discussão herdada através de Schopenhauer, há um aspecto da teoria schopenhaueriana que não é abarcado por aquelas correntes do pensamento contemporâneo. Referimo-nos justamente ao que temos chamado de caráter agônico da concepção schopenhaueriana da matéria. O

⁴¹¹ Além disso, a dimensão ética de seu sistema seria solapada, pois, como ressalta Mattioli (2018, p. 90), “caso a vontade comportasse qualidades intencionais, cognitivas e representacionais, o sofrimento não estaria mais metafisicamente fundamentado, pois o caráter de negatividade do mundo provém justamente do fato de que a vontade é um impulso irracional, inconsciente e cego.”

movimento, ou o fluxo conflitivo que caracteriza o *materialismo agônico*, do ponto de vista físico se reflete num *interacionismo agônico* do ponto de vista psicológico.⁴¹²

Com efeito, o materialismo de Heil e de Lockwood compreende o movimento que confere à matéria sua intrínseca dinamicidade: ela subjaz e perpassa diferentes níveis da realidade, compostos por uma multiplicidade de seres e eventos, num perpétuo fluxo de autoconversão, no entanto mais que um processo dinâmico e ininterrupto, na teoria de Schopenhauer, a matéria manifesta propriamente o caráter de um conflito. Para o pensador alemão, “Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia (*Entzweiung*) essencial da Vontade consigo mesma”.⁴¹³

Por certo, o forte teor psicológico (e mesmo moral) que a noção de Vontade apresenta na filosofia de Schopenhauer traz para a nossa discussão um aspecto que escapa ao materialismo contemporâneo, pelo menos àquele que, no quadro da filosofia da mente, se filia à tradição fortemente calcada na filosofia de inspiração analítica. A pedra angular da metafísica de Schopenhauer, como ele mesmo o afirma no § 43 *Da raiz quádrupla*, consiste na ligação entre a vontade percebida em nós e a percepção do mundo externo; em outros termos, a ligação entre a lei de motivação (causalidade vista por dentro) e a lei de causalidade, aplicada às representações intuitivas, ou seja, ao conjunto de objetos e eventos que compõem toda a natureza. Ora, aqui está também a base para o seu argumento analógico, e é justamente a partir de tal analogia que o interacionismo agônico, inerente à relação entre intelecto e vontade, pode ser interpretado como uma manifestação particular do materialismo agônico que caracteriza o mundo material (porque só há um mundo material): a luta que se trava em todos os graus da matéria se manifesta também no intelecto humano.

Deve ficar claro, no entanto, que o materialismo a que nos referimos aqui é aquele que dispensa a postulação de qualquer instância não-material, como as noções de alma, espírito, ou substância pensante, que por muito tempo figuraram como conceitos concorrentes do de matéria. Por outro lado, o materialismo tal como o compreendemos não se deixa resumir a um agregado qualquer de observações empíricas nem se limita ao conjunto das proposições possíveis e passíveis de se circunscreverem à linguagem da física. Pode-se bem compreendê-lo

⁴¹² O retrato do mundo como um campo de conflito entre múltiplas forças, todas provenientes de uma única realidade noumênica, é trabalhado por Sandro Barbera na obra *Une philosophie du conflit: études sur Schopenhauer*, sobretudo no capítulo “La structure dialectique de la volonté”. O autor mostra como Schopenhauer, sob influência da física especulativa de Schelling, desenvolve a concepção de uma Vontade originariamente conflituosa que terá ressonância na vontade de potência nietzscheana (BARBERA, 2004). Paralelamente a essa leitura, nossa intenção é elucidar em específico o reflexo desse conflito original quando se trata da relação entre mente e matéria na psicologia schopenhaueriana, e de sua expressão na *antinomia da faculdade de conhecimento*.

⁴¹³ *O mundo*, p. 211, SW I, p. 218.

como um materialismo de tipo especulativo⁴¹⁴, no sentido de que procura muito mais abarcar o caráter intrinsecamente dinâmico (em nossa proposta, agônico) da matéria do que suas determinações propriamente quantificáveis. Além disso, pretende sair do âmbito de uma correlação sujeito - objeto para uma ontologia que tome a matéria enquanto o real em si mesmo, independente da consciência.

Reconhecemos, todavia, que a interpretação do *agonismo* schopenhaueriano também pode nos levar à concepção de um idealismo objetivo. Ademais, de acordo com Mattioli (2018), esse foi mesmo o caso da leitura de Nietzsche, que viu na contraposição entre intelecto e vontade uma brecha para pôr em questão alguns pressupostos do pensamento de seu mestre. Ao realizar a crítica daquelas aporias que a teoria de Schopenhauer implicava, Nietzsche rejeita a concepção de uma vontade absolutamente alheia à representação e à pluralidade, sendo que, “nesse novo cenário teórico esboçado por Nietzsche, os limites da representação são expandidos indeterminadamente. Com essa expansão, um novo transcendentalismo entra em cena, vinculado agora, podemos dizer, a uma forma de idealismo objetivo”. (MATTIOLI, 2018, p. 91).

Queremos ressaltar, porém, que o percurso que a filosofia de Schopenhauer traçou mostra um progressivo distanciamento em relação ao idealismo clássico. O modo como ele procurou estabelecer uma complementaridade entre idealismo transcendental e realismo materialista se caracterizou por uma predileção pela imanência. Assim, se o posterior

⁴¹⁴ Cabe uma referência ao modo como Quentin Meillassoux (2018) elabora a noção de *materialismo especulativo*, ao criticar o que ele chama de concepção correlacionista em filosofia; a saber: “toda filosofia que sustenta a impossibilidade de acessar pelo pensamento um ser independente do pensamento” (MEILLASSOUX, 2018, p. 14). Conforme esse autor, desde Berkeley, existe na filosofia uma forte tendência a pensar o mundo exclusivamente sob um *círculo correlacional* que deslegitima qualquer investida materialista. Segundo ele, “o materialismo parece de fato sempre cometer uma “contradição formulatória” quando ele pretende conhecer uma realidade independente de seu pensamento, pois a realidade da qual ele fala é precisamente aquela que lhe é dada a pensar” (ibidem, p. 14). Esse tipo de filosofia tende a fazer da correlação ela mesma algo absoluto, impedindo que postulemos qualquer realidade desprovida de um conteúdo subjetivo. Assim, a despeito da diferença entre os sistemas de importantes pensadores, há uma insuspeitada tendência comum em absolutizar a subjetividade, seja qual for a forma que ela tome. Como exemplos disso Meillassoux (2018) aponta a percepção em Berkeley, a sensação no hilozoísmo, a razão no idealismo hegeliano, a vontade em Schopenhauer, as vontades em seu conflito mútuo na vontade de potência em Nietzsche, e a liberdade em Bergson. Meillassoux (2018) propõe desenvolver um realismo especulativo (que postula uma realidade fora do círculo correlacional) e materialista. Assim, se torna mais apropriado falarmos em *materialismo especulativo* para o diferenciarmos de um tipo de realismo que ainda se prende ao polo subjetivo do círculo correlacional. O nosso argumento, portanto, se aproxima do de Meillassoux (2018) quando ressalta que o fato de eu não poder pensar o outro da correlação “designa com efeito somente o limite factual de meu pensamento, mas não podemos demonstrar que essa impensabilidade subjetiva da não correlação corresponde à impossibilidade absoluta que existe em uma tal realidade não correlacional. Não podemos demonstrar senão que a impensabilidade para nós é impossível em si sem cometer uma petição de princípio: sem pressupor o que há para demonstrar, a saber, precisamente que toda experiência de impensabilidade corresponde a uma impossibilidade absoluta – a uma verdade em si e não a uma verdade para nós.” (MEILLASSOUX, 2018, p. 36).

desenvolvimento do idealismo elevou a racionalidade especulativa a um nível de grande abstração e alcance, Schopenhauer, por seu turno, se destaca por ter chamado atenção para o lado volitivo, irracional e inconsciente dos mecanismos que sustentam a razão. A predileção pela imanência veio então a se converter na necessidade de uma biologia da razão, isto é, da descoberta de todo o aparato fisiológico que permite o surgimento de nossa consciência e de nossa faculdade de conhecimento.

Assim, em que pese a legitimidade de um idealismo objetivo, o aspecto da filosofia schopenhaueriana que indicamos acima é o que nos faz destacar a importância de uma leitura mais voltada para o materialismo. A materialização de toda a dimensão do transcendental, implicada no destaque que o filósofo dá ao cérebro no interior de sua teoria da representação, confere a Schopenhauer um lugar diferenciado na tradição que se vincula ao idealismo, e o estudo sobre o tipo peculiar de materialismo presente na sua filosofia joga luz sobre um aspecto ainda não muito explorado dela.

Decerto, podemos ainda considerar esse ponto como outra maneira de aludir à necessidade de uma síntese entre o sujeito transcendental e a matéria, que pode ser abordada e desenvolvida com igual legitimidade tanto por uma perspectiva idealista quanto por uma materialista. A nosso ver,, o essencial que se revela com o embate entre essas perspectivas é o fato de que o *conflito* enquanto tal é inerente a nossa faculdade de conhecimento, e mesmo a necessidade daquela síntese consiste já em mais uma expressão desse conflito essencial, cravado em nossa natureza.

6 CONCLUSÃO

Em nossa perspectiva, o que confere destaque, importância e mesmo certa vanguarda ao sistema filosófico de Schopenhauer é o fato de ele “testar” o alcance e a consistência de sua filosofia, pondo-a em diálogo com os resultados de algumas ciências de seu tempo, assumindo para ela o papel de manter-se em contato com o mundo. Tal iniciativa aparece não só no ensaio *Sobre a vontade* e no segundo volume d’*O mundo*, como já se enraíza no começo de sua carreira intelectual, no escrito *Sobre a visão e as cores*.⁴¹⁵

Quanto a isso chama a atenção o fato de que, seja por quais motivos forem, o nome do pensador alemão não figura de modo muito recorrente em trabalhos importantes que se realizaram e ainda se têm realizado na contemporaneidade, os quais, guardadas as proporções, parecem manter um importante paralelo com o projeto schopenhaueriano. A exemplo, tem-se o projeto de uma biologia filosófica de Hans Jonas, ou o de uma crítica epigenética da racionalidade, de Catherine Malabou.

Tomar o próprio organismo, o próprio corpo, como ponto de partida da filosofia e, conseqüentemente, como instância fundamental de significação do mundo: eis o que talvez seja a marca mais forte do pensamento de Schopenhauer. Essa ênfase na dimensão corporal do Ser é algo que se manifesta claramente na letra de seu texto, como no já citado §18 de sua obra capital (ver item 3.1), em que ele afirma que é o corpo que nos enraíza no mundo, tornando possível o conhecimento e a significação deste. Assim também se verifica na introdução das *Vorlesungen*, em que ele apresenta sua concepção do que seja a filosofia mesma enquanto atividade, recorrendo ao corpo como uma metáfora para a atividade filosófica e mostrando que a filosofia tem “uma unidade e conexão interna, como nenhuma outra ciência, todas as suas partes se pertencem mutuamente, como as de um corpo orgânico”⁴¹⁶. (SCHOPENHAUER, 2011, p. 9).

Mas o enraizamento no organismo da atividade filosófica, cuja tarefa primordial é a decifração do grande enigma do mundo, isto é, o desvelamento de sua significação mais profunda, é algo que, na filosofia de Schopenhauer, se evidencia já na escolha de seu conceito mais fundamental: Vontade. De fato, é difícil pensarmos em algo mais imediato, mais intuitivo do que a vontade. A cada um ela se mostra sem mediação, já que é todo o processo de nossa própria vida interna que com ela se identifica, no entanto, se a ela podemos atribuir o caráter de

⁴¹⁵ Ensaio publicado por Schopenhauer em 1815, no qual procura conciliar a doutrina das cores de Goethe com a teoria de Newton.

⁴¹⁶ „eine Einheit und innern Zusammenhang, wie durchaus keine andere Wissenschaft, alle ihre Theile gehören so zu einander, wie die eines organischen Leibes.“

unidade, a ponto de podermos dizer que eu sou minha própria vontade, permanece ainda algo problemático atribuímos a ela o caráter de algo homogêneo. Em outras palavras, unidade aqui não significa uniformidade. A vontade parece ser muito mais uma atividade, um pulso, do que uma substância. Que o corpo seja vontade significa muito mais que o corpo se constitui como o palco de uma luta do que como uma entidade uniforme.

Nesse sentido, *o conflito* se torna também uma marca do pensamento schopenhaueriano. A vontade que em nós habita e que nos permite dizer “eu sou isto” é, em si mesma, conflito, luta. É preciso, todavia, não sermos levados pela tentação de atribuir ao conflito um valor inerentemente negativo, o que pode ser uma tendência quase automática quando o que está em jogo é a filosofia de Schopenhauer, comumente associada a uma espécie de pessimismo metafísico. Convenhamos que, a bem da verdade, o próprio filósofo dá razões para essa interpretação.

A despeito, porém, da possível interpretação pessimista da filosofia de Schopenhauer, acreditamos que a ligação essencial entre matéria, corpo e vontade pode nos apontar o caminho para uma leitura diferente, a qual, embora conserve ainda de maneira forte a dimensão valorativa de sua filosofia, estabelecerá como parâmetro fundamental não um determinado modo de significar o mundo, mas a possibilidade mesma do ato de significá-lo, ou seja, a possibilidade de conferir valores à existência em função do próprio organismo.

A vontade, em seu sentido psicológico (e enquanto manifestação da Vontade metafísica) se expressa em nosso corpo, que é matéria organizada numa determinada configuração. Ela, a matéria, se expressa, portanto, sob determinado caráter: somos uma manifestação pontual das inumeráveis possibilidades da matéria em seu fluxo permanente. Se, nessa dimensão específica da natureza que é o universo humano, a capacidade de conferir significado e valor ao mundo surge em nosso intelecto, é porque este é algo corporificado, e há em nós uma necessidade intrínseca de atendermos as “razões” de nosso organismo. Nesse sentido, o modo como cada um significa o mundo e também o modo como cada um o percebe se dão em função de seu próprio corpo. Em resumo, cada organismo significa o mundo em sua própria perspectiva.

Tal perspectivismo não impede que seja possível compartilharmos ideias e visões em comum, até porque é nas próprias comunidades que encontramos o solo a partir do qual os indivíduos aprendem a dar significado ao mundo. Não obstante, em um sentido mais agudo e mais aprofundado, há sempre uma indelével impressão digital, que, em termos epistêmicos, se converte nas diversas formas particulares de se compreender o mundo. Assim, o conflito inerente à vontade de cada um se transpõe para a dimensão coletiva, fazendo agora do mundo humano o cenário de uma permanente disputa entre concepções políticas, que, na verdade, são

a expressão de diferentes maneiras de significar o mundo; noutras palavras, são a expressão de diferentes formas de vida.

Sendo, pois, a matéria essencialmente Vontade, o conflito inunda todo o universo natural e humano, que, sob a ótica da metafísica de Schopenhauer, constitui um só. Os indivíduos são os atores desse conflito: através das suas ações, transferem para o mundo o movimento agônico que constitui seu próprio âmago. Tais ações são, em última instância, a expressão das diferentes maneiras de dar significado ao mundo, e, como aquelas maneiras são não só diferentes, mas também divergentes, o conflito se instala no mundo da vida e passa a funcionar como seu motor mais básico, perfazendo os pilares da vida social e política. Nesse aspecto, é preciso lembrarmos também que a racionalidade é um instrumento da vontade, ou seja, a razão compreende de determinada maneira porque a vontade *quer* de determinada maneira, e não de outra. A racionalidade, enquanto faculdade secundária do organismo, permanece na superfície; a vontade é que se encontra no fundo. Por isso, diz Schopenhauer, “*argumentos e demonstrações empregados contra a vontade são como o impacto das imagens de um espelho côncavo projetadas contra um corpo sólido*”⁴¹⁷.

Isso que estamos agora enfatizando como a marca mais essencial da filosofia de Schopenhauer é algo que se espalha por toda a sua obra. Como já mencionamos, ele elaborou toda sua filosofia de modo que seu leitor pudesse vislumbrar seu caráter de unidade “orgânica”. Assim, na metafísica da natureza, a Vontade se expressa como luta entre os graus de objetivação; na metafísica do belo (estética), as Ideias são captadas pelo artista sem que ele consiga permanecer no nível da pura contemplação, “caindo” novamente num mundo de necessidades e carências, e, na ética, o conflito inerente ao mundo mostra sua face mais cruel: na discórdia da Vontade consigo mesma, que leva os indivíduos aos extremos do suicídio desesperado, da compaixão por todos os seres, da maldade para com seu semelhante e do ascetismo radical, que culmina na renúncia voluntária e tranquila da própria vida. Mas o que dizer sobre a teoria do conhecimento? Onde nela se expressa o caráter agônico da filosofia de Schopenhauer?

No que se refere ao seu sistema geral, ele partiu da filosofia de Kant, tendo também em Platão e na filosofia hindu duas de suas inspirações fundamentais, no entanto, à medida que procuramos fazer um recorte específico, todo este nosso trabalho se deu no sentido de mostrar que a epistemologia elaborada pelo pensador alemão fora construída numa tensão entre idealismo transcendental e materialismo científico. O caminho de ida, sua “primeira

⁴¹⁷ *Complementos*, p. 273, SW II, p. 292. (grifo do autor).

navegação”, percorreu a trilha do idealismo até a descoberta da Vontade metafísica, e disso resultou uma metafísica imanente, calcada na corporeidade. O espírito científico, que já fazia parte da formação de Schopenhauer desde os cursos de Blumenbach, exigia que a filosofia não ignorasse os avanços alcançados por diversas ciências empíricas, sendo que esse reconhecimento motivou, de certo modo, uma reorientação de sua filosofia. A partir de *Sobre a vontade na natureza*, o filósofo percorre o caminho de volta, a sua “segunda navegação”. É preciso demonstrar, pela via objetiva das ciências empíricas, aquela mesma verdade alcançada pela via subjetiva, isto é, pela via da filosofia transcendental. E é justamente nesse ponto da epistemologia em que se manifesta o conflito, na forma de um paradoxo: *a antinomia da faculdade de conhecimento*.

Nossa faculdade de conhecimento, que deve justamente nos esclarecer o *como* e o *porquê* do mundo (no primeiro caso, com as ciências e, no segundo, com a metafísica), ganha, na filosofia schopenhaueriana, um caráter contraditório à medida que nos leva necessariamente a uma antinomia. É certo que Kant já havia indicado as contradições a que pode chegar a razão humana quando tenta alcançar o incondicionado (Deus, Liberdade, Alma etc.), mas, em Schopenhauer o impasse se renova e se intensifica: o mundo enquanto representação (de um sujeito) é constituído pela matéria, mas a matéria só pode ser conhecida como um construto da representação do sujeito. O impasse é intensificado porque o próprio filósofo legitima os dois pontos de vista ao esboçar uma “fisiologia filosófica” e, assim, materializa o sujeito transcendental.

Diante dessa antinomia, é natural que nos perguntemos: “como sair de tal circularidade”? Em vez dessa, propomos outras questões: por que é preciso sair da circularidade? Por que tentar abolir a contradição entre o ponto de vista subjetivo (que diz que o mundo é minha representação) e o objetivo (que diz que eu sou um produto tardio e acidental da matéria)?

A nosso ver, a identificação que Schopenhauer faz entre entendimento e cérebro e mesmo aquela outra identificação entre vontade e corpo constituem uma *teoria da identidade*, em um molde semelhante ao de teorias contemporâneas, quando afirmam que eventos mentais são um tipo particular de evento no mundo material. Ressaltamos, no entanto, que os recursos teóricos de que Schopenhauer lança mão para tratar desse problema não acomodam bem as contradições que dele surgem, tanto que o filósofo oscila constantemente em favor ora do idealismo, ora do materialismo.

É nesse ponto que nos veio em auxílio um materialismo capaz de construir a ponte entre as dimensões subjetiva e objetiva do mundo, aceitando plenamente o desnível epistêmico entre

elas, sem que se precisasse dissolver aquela contradição. O materialismo não-reducionista permite desenvolver uma teoria da identidade que leve em conta a realidade material dos eventos mentais, identificando-os como um modo específico de configuração da matéria, sem reduzi-los a outras formas de configuração dela. Trata-se aqui do que se convencionou chamar de *monismo neutro*: monismo porque admite uma única substância real, a matéria, e neutro porque a concebe como passível de uma determinação neutra, ou seja, as qualidades essenciais da matéria não se reduzem à sua mensurabilidade. Entre o físico e o mental, subjaz a matéria, comum a ambos, embora apresentando-se de diferentes modos. Temos aqui uma proposta teórica que concebe a mente como um estado particular dentro do processo de transformação e autoconversão da matéria, assim como um tipo de realismo que abraça a contradição e o conflito como processos intrínsecos ao mundo.

É preciso destacar, entretanto que o projeto de Schopenhauer, na verdade, não buscou apenas uma “confirmação” de sua metafísica no materialismo científico. Para ele, a tarefa primordial da filosofia sempre consistiu em interpretar o valor da existência, sua significação profunda, algo que as ciências empíricas não são aptas a cumprir, já que devem, por sua própria natureza, investigar apenas o aspecto “exterior” do mundo. Assim, se por um lado há uma contribuição daquelas ciências para um conhecimento mais exato da realidade, por outro, cabe à metafísica projetar sobre tal conhecimento algo que desvele o valor da nossa existência para além de um mero agregado de partículas. O corpo é sempre o ponto de partida e de chegada na nossa ação de significar o mundo, mas o corpo é composto de afetos. Assim, se o conflito é inerente à vida, também o é dar a ela significado. Talvez, até mesmo sentido.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ATWELL, J. E. **Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of Will**. Los Angeles: University of California Press, 1995.
- BARBERA, H. **The Riddle of the world: a reconsideration of Schopenhauer's philosophy**. New York: Oxford University Press, 2009.
- BARBERA, S. **Une philosophie du conflit: études sur Schopenhauer**. Paris: Press universitaires de France, 2004.
- BARBOZA, J. Filosofia e música: uma inflexão conceitual no pensamento de Schopenhauer e a música de Brahms. **Artefilosofia: revista de estética e filosofia da arte do Programa de pós-graduação em Filosofia – UFOP**, [s.l.], n. 12, p. 229-43, jul. 2012.
- BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- BARBOZA, J. Na fronteira do transcendental com o empírico. Metafísica e imanência em Schelling e Schopenhauer. *In*: SILVA, João C. S. da (org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004. p. 85-97.
- BARBOZA, J. Schopenhauer: die Erscheinung, das Phänomen. **Revista Voluntás: estudos sobre Schopenhauer**, [s.l.], v. 5, n. 1, p. 03-08, 1º semestre de 2014.
- BARROS, R. A. P. O desdobramento do princípio de imanência em Schopenhauer e Nietzsche. *In*: CARVALHO, R. de; COSTA, G. ; MOTA, T. (org.). **Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo 2 (desdobramentos)**. Fortaleza: EdUECE, 2014. p. 61-86.
- BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, H. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERKELEY, G. **Alciphron or the minute philosopher (in seven dialogues)**. Disponível em: <https://archive.org/details/alciphron00berk/page/n5>. Acesso em: 2 set. 2019.
- BERKELEY, G. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano/ Três diálogos entre Hílas e Filonous em oposição aos céticos e ateus**. Tradução e notas: Antônio Sérgio. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).
- BERTALANFFY, L. **Teoria geral dos sistemas: fundamentos, desenvolvimentos e aplicações**. Tradução: Francisco M. Guimarães. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BICHAT, X. **Recherches physiologiques sur la vie et la mort**. Troisième Édition. Paris: Brosson/Gabon Libraire, 1805.

BIRNBACHER, D. Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie. **Schopenhauer-Jahrbuch** 86, Frankfurt am Main, 2005.

BOHR, N. **Física atômica e conhecimento humano**: ensaios 1932-1957. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

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

BRANDÃO, E. A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto. *In*: SILVA, J. C. S. da (org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004. p. 45-57.

BRUM, J. T. **O pessimismo e suas vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BUNGE, M. **Física e filosofia**. Tradução: Gita K. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

CABANIS, P. J. G. **Rapports du physique et du moral de l'homme**. Troisième Édition. Paris: Caille/Ravier Libraires, 1815. Tome première.

CACCIOLA, M. L. O “eu” em Fichte e Schopenhauer. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 4, n. 1, p. 137-52, abr. 2007.

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

CARTWRIGHT, D. E. Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. *In*: Janaway, C. (ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press. p. 252-292.

CASANTO, D.; FOTAKOPOULOU, O.; BORODITSKY, L. Space and time in the child's mind: evidence for a cross-dimensional asymmetry. **Cognitive Science**: a multidisciplinary Journal (Journal of Cognitive Science Society), [s.l.], v. 34, n. 3, apr. 2010.

CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CHAUÍ, M. Vida e obra. *In*: **Condillac/Degérando**. Textos escolhidos. Tradução: Luiz R. Monzani. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).

CHURCHLAND, P. M. **Matéria e consciência**: uma introdução contemporânea à filosofia da mente. Tradução: Maria Clara Cescato. São Paulo: UNESP, 2004.

COSTA, N. C. A. da. **Ensaio sobre os fundamentos da lógica**. São Paulo: Hucitec, 2008.

DAMÁSIO, A. R. **O erro de Descartes**: emoção, razão e cérebro humano. Tradução: Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAMÁSIO, A. R. **O mistério da consciência**: do corpo e das emoções ao conhecimento de si. Tradução: Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DESCARTES, R. **Discurso do método; As paixões da alma**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; Tradução dos textos introdutórios: Homero Santiago. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DIAS, S. P. **A compreensão de Schopenhauer da coisa em si**. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

DO PRADO, J. L. P. Metafísica e ciência: a vontade e a analogia em Schopenhauer. **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**, [s.l.], v. 6, n. 1, p. 44-84. 1º sem. 2015.

ESPINOSA, B. de. **Pensamentos metafísicos; Tratado de correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí. Traduções: Marilena de S. Chauí; Carlos L. de Mattos; Joaquim de Carvalho; Joaquim F. Gomes; Antônio Simões; Manuel de Castro. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

FICHTE, J. G. **A doutrina-da-ciência de 1774 e outros escritos**. Seleção de textos, tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

FONSECA, E. R. da. Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, [s.l.], v. 2, n. 1, p. 119-28, 1º sem. 2011.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luís Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução: Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FRACALOSSO, I. A teoria da representação como primeiro princípio da filosofia. **Princípios: revista de filosofia**, Natal, v. 21, n. 36, p. 89-120, jul./dez. 2014.

GARCIA, A. L. M. “(...) O mundo como representação (...) é antes de tudo apenas um fenômeno fisiológico”: intuição intelectual e percepção empírica em Arthur Schopenhauer. . **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, [s.l.], v. 2, n. 2, p. 93-112, 2º sem. 2011.

GONÇALVES, M. C. F. **Filosofia da natureza**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

HACYAN, S. **Física y Metafísica del espacio y el tiempo: la filosofía en el laboratorio**. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

HACYAN, S. Schopenhauer on space, time, causality and matter: a physical reexamination. **Voluntas: revista internacional de filosofia**, [s.l.], v.10, n. 1, p.154-64, abr. 2019.

HAFMANS, G. (ed.). **Über Schopenhauer**. Zürcher: Diogenes, 1977.

HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. Tradução: José Gonçalves Belo. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Band III. Leipzig: Philipp Reclam jun., 1982.

HEIL, J. **Filosofia da mente**: uma introdução contemporânea. Tradução: Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

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

JANAWAY, C. (ed.). **Willing and nothingness**: Schopenhauer as Nietzsche's educator. New York: Oxford University Press, 2007.

JANET, P. Schopenhauer et la physiologie française: Cabanis et Bichat. **Revue des deux mondes**. Paris: Bureau de la Revue des deux mondes, tome 39, 1^{er}, mai, 1880.

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente**: afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução: Marcos F. de Paula e Luís C. G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução: Valério Rohden; Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução: Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KANT, I. **Da utilidade de uma nova crítica da razão pura** (Resposta a Eberhard). Tradução, introdução e notas: Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 2004.

KANT, I. **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza**. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1990.

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

KOSSLER, M. A única intuição – o único pensamento: sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer. Tradução: Paulo R. Licht dos Santos. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 4, n. 1, p. 153-73, abr. 2007.

KOSSLER, M. A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt. Tradução: Maria Lúcia Cacciola. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, [s.l.], v. 5, n. 2, p. 92-104. 2^o sem. 2014.

KOSSLER, M. Uma metafísica originariamente ética: metafísica e significado moral na tese de Schopenhauer. *In*: CARVALHO, R. de; COSTA, G. ; MOTA, T. (org.). **Nietzsche** –

Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo 1 (desdobramentos). Fortaleza: EdUECE, 2014. p. 11-28.

LANGE, F. A. **Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart**. Zweite Band. London: Forgotten books, 2015.

LANGE, F. A. Historia del materialism. Traducción: Vicente Colorado. **Proyecto Filosofía en español**, 2007. Disponível em: <http://www.filosofia.org/mat/hdm/index.htm>. Acesso em: 15 maio 2018.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOCKWOOD, M. **Mind, Brain and the quantum**. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

LOCKWOOD, M. The Grain Problem. In: ROBINSON, H. (ed.). **Objections to Physicalism**. Oxford: Clarendon Press, 1993. p. 271-291.

MAGEE, B. **The philosophy of Schopenhauer**. New York: Oxford University Press, 1997.

MALABOU, C. **Avant demain: épigénèse et rationalité**. Paris: PUF, 2015.

MANNION, G. **Schopenhauer, Religion and Morality**. Gatehead: Ashgate, 2003.

MATTIOLI, W. A questão da teleologia nos apontamentos do jovem Nietzsche: Zu Schopenhauer e Zur Teleologie (1867-1868). **Cadernos Nietzsche**, [s.l.], v. 39, n. 3, p. 77-119, set./dez. 2018.

MATTIOLI, W. Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, [s.l.], v. 4, n. 1, p. 66-97, 1º sem. 2013.

MEILLASSOUX, Q. Iteração, reiteração, repetição: uma análise especulativa do signo desprovido de sentido. **Revista Eco-Pós (Dossiê realismo especulativo)**, [s.l.], v. 21, n. 2, p. 12-93, 2018.

MORAES, D. O idealismo transcendental segundo Schopenhauer: de Berkeley para além de Kant. **Aurora – Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 30, n. 49, p. 42-63, jan./abr. 2018.

MOREIRA, F. de S. Schopenhauer entre Locke e Berkeley. **Revista Argumentos**, [s.l.], ano 2, n. 3, p. 59-69, 2010.

MOREIRA, F. de S. Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer. **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**, [s.l.], v. 2, n. 2, p. 44-62, 2º sem. 2011.

MORGENSTERN, M. Schopenhauers Kritik des Materialismus. **Schopenhauer-Jahrbuch** Frankfurt am Main, 94, 2013.

NIETZSCHE, F. **Para além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução: Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, A. H. M. V. de. Corpo, cognição e vontade: aproximação e distanciamento entre Schopenhauer e a teoria enativista. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, [s.l.], v. 7, n. 2, p. 141-52, 2º sem. 2016.

OLIVEIRA, M. A. de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002.

O'SHEA, M. **Cérebro**. Tradução: Iuri Abreu. Porto Alegre: L&PM, 2010.

PEDREIRA, A. L. S. Comentários sobre a concepção objetiva do intelecto em Schopenhauer a partir da leitura dos Complementos ao Mundo como vontade e representação. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, [s.l.], v. 4, n. 1, p. 98-113, 1º sem. 2013.

PERNIN, M. J. **Schopenhauer**: decifrando o enigma do mundo. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PIETARINEN, J.; VILJANEN, V. (ed.). **The world as active power**: studies in the history of european reason. Leiden, Boston: Brill, 2009.

RAY, M. A. **Subjectivity and irreligion**: atheism and agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche. Gatehead: Ashgate, 2003.

REDYSON, D. (org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010.

REINHOLD, K. L. **Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

ROCHAMONTE, C. Schopenhauer e Bergson. *In*: CARVALHO, R. de; COSTA, G.; MOTA, T. (org.). **Nietzsche – Schopenhauer**: ecologia cinza, natureza agônica. Fortaleza: EdUECE, 2013. p. 249-260.

RODRIGUES JR., R. de C. Heresia e idiotia segundo Schopenhauer: hermenêutica, ceticismo e significação moral do mundo. **Ethic@**, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 467-85, dez. 2016.

RODRIGUES JR., R. de C. Matéria e representação na obra de A. Schopenhauer. **Kairós** – Revista acadêmica da Prainha, [s.l.], ano V/1, p. 92-125, jan./jun. 2008.

RODRIGUES JR., R. de C. Pensamento único e repetição em Schopenhauer. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, [s.l.], v. 7, n. 1, p. 105-22, 1º sem. 2016.

RODRIGUES JR., R. de C. **Schopenhauer**: uma filosofia do limite. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

RUFFING, M. Metafísica imanente – ética empírica: uma filosofia para o mundo? *In*: CARVALHO, R. de; COSTA, G.; MOTA, T. (org.). **Nietzsche – Schopenhauer**: metafísica e significação moral do mundo. Fortaleza: EdUECE, 2014. p. 49-61.

RUFFING, M. O sujeito do conhecimento – o objeto da ação: a “passagem”, identidade e diferença no pensamento de Arthur Schopenhauer. **Cadernos de Filosofia Alemã**, [s.l.], n. 13, p.11-28, jan./jun. 2009.

RUFFING, M. Philosophische Erkenntnis bei Schopenhauer. **Schopenhauer-Jahrbuch 82**. Frankfurt am Main, 2001a.

RUFFING, M. **“Wille zur Erkenntnis” die Selbsterkenntnis des Willens und die Idee des Menschen in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers**. 2011. (Inaugural dissertation zur Erlangung des Akademischen Grades eines Dr. phil., vorgelegt dem Fachbereich 11.1) – Philosophie/Pädagogik der Johannes Gutenberg, Mainz, 2001b.

RUSSELL, B. **Análise da Matéria**. Tradução: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

RUSSELL, B. **Análise da mente**. Tradução: Antonio Cirurgião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.

RUSSELL, B. **Ensaio escolhidos**. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

RUSSELL, B. **The analysis of matter**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD, 1927.

RYLE, G. **The concept of mind**. New York: Routledge, 2009.

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

SCHELLING, F. W. J. **Obras escolhidas**; seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

SCHMIDT, A. Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer. **Schopenhauer-Jahrbuch 70**. Frankfurt am Main, 1989.

SCHMIDT, A. Schopenhauer und der Materialismus. **Schopenhauer-Jahrbuch 58**. Frankfurt am Main, 1977.

SCHOPENHAUER, A. **Sämtliche Werke in fünf Bänden**. Textkritik bearbeitet und hrsg. Von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbusch wissenschaft, 1989.

SCHOPENHAUER, A. Ainda alguns esclarecimentos sobre a filosofia kantiana. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. **Cadernos de filosofia alemã**, [s.l.], n. 4, p. 89-106, 1998.

SCHOPENHAUER, A. **Cartas desde la obstinación**. Tradução : Eduardo Charpenel Elorduy. México: Los Libros de Homero, 2008.

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

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

SCHOPENHAUER, A. **Handschriftlicher Nachlaß**. Manuskriptbüchern herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig: Philipp Reclam jun, 2011.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Tomo II. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. **Parerga y Paralipómena I**. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, A. **Parerga y Paralipómena II**. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a visão e as cores**. Tradução: Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a vontade na natureza**. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução: Maria L. M. Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHRÖDINGER, E. **O que é vida?** O aspecto físico da célula viva seguido de *Mente e Matéria* e *Fragmentos autobiográficos*. Tradução: De Jesus de P. Assis e Vera Yukie K. de P. Assis. São Paulo: UNESP; Cambridge: University Press, 1997.

SCHULZE, G. E. **Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie**. Berlin: Verlag von Reuther und Reichard, 1911. Disponível em: <https://archive.org/details/aenesidemusoder01schu/page/n13>. Acesso em: 18 mar. 2019.

SILVA, J. C. S. P. da. (org.) **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.

SILVA, M. “On analogical arguments: Organizing logical and conceptual problems in sections 18 and 19 of Schopenhauer’s *The World as Will and Representation*”. **Revista Voluntas**: estudos sobre Schopenhauer, [s.l.], v. 2, n. 2, p. 185-215, 2º sem. 2011.

SIMMEL, G. **Schopenhauer & Nietzsche**. Tradução: César Benjamim. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SIMÕES, E. Newton metafísico. **Argumentos** – revista de Filosofia, Fortaleza, ano 7, n. 13, p. 266-80, jan./jun. 2015.

SINGH, R. R. **Death, Contemplation and Schopenhauer**. (Ashgate new critical thinking in philosophy). Wiltshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.

SIQUEIRA, E. G. de. Sobre o senso de realidade brutal (rude e apurado) de Schopenhauer: Wittgenstein, a verdade do solipsismo e a falsidade do livre-arbítrio. In: DEYVE, R. (org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010, p. 147-174.

SORIA, A. C. S. Orgânico e inorgânico em “Sobre a vontade na natureza”. **Revista Voluntas**: estudos sobre Schopenhauer, [s.l.], v. 3, n. 1 e 2, p. 195-202, 1º/2º sem. 2012.

SORIA, A. C. S. Razão, linguagem e organismo em Arthur Schopenhauer. In: CARVALHO, R. de; COSTA, G. ; MOTA, T. (org.). **Nietzsche-Schopenhauer**: metafísica e significação moral do mundo. Fortaleza: EdUECE, 2014. p. 246-266.

STOLLBERG J.; BÖKER W. (ed.). „**Die Kunst zu sehen**“: Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809-1811). Mit einer Einführung von Marco Segala. (Schriften zur Göttinger Universitätsgeschichte Band 3). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2013.

TEIXEIRA, J. de F. **Como ler filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2012a.

TEIXEIRA, J. de F. **Filosofia do cérebro**. São Paulo: Paulus, 2012b.

TONONI, G. “Integrated information theory”. **Scholarpedia**: the peer-reviewed open-access encyclopedia, [s.l.], v. 10, n. 1, 2015.

TONONI, G. “Consciousness as Integrated Information: a Provisional Manifesto”. **The Biological Bulletin**, v. 215, n. 3, dec. 2008. (The University of Chicago Press Journals).

TORRES FILHO, R. R. Produção extrateórica da síntese. **Novos estudos CEBRAP**, [s.l.], n. 32, p. 183-90, mar. 1992.

VIANA, W. C. **Hans Jonas e a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2016.

WEISSMANN, K. **Vida de Schopenhauer**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980. (Coleção História e Vida, n. 5).

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução, apresentação e estudo introdutório: Luiz H. Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

YOUNG, J. **Schopenhauer**. New York: Taylor & Francis Group, 2005. (The Routledge philosophers).

ZIMMER, R. **Schopenhauer und die Folgen**. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2018.

ZELLER, E. **Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz**, zweite Auflage. München: Oldenbourg, 1875.

APÊNDICE A – ABREVIATURAS E TRADUÇÕES DAS OBRAS DE SCHOPENHAUER UTILIZADAS

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Textkritik bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1989. As referências a essa edição estão indicadas pelas letras SW, sendo o número dos respectivos volumes indicados por algarismos romanos, e as páginas, por algarismos arábicos.

1. *O mundo* - O mundo como Vontade e como representação:

Die Welt als Wille und Vorstellung, SW, I

O mundo como vontade e como representação. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

2. *Complementos* - Complementos a O mundo como Vontade e como representação:

Die Welt als Wille und Vorstellung, SW, II

O mundo como vontade e como representação. Tomo II. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

3. *Da raiz quádrupla* - Da raiz quádrupla do princípio de razão suficiente:

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, SW, III

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

4. *Parerga* - Parerga e Paralipomena:

Parerga und Paralipomena, SW IV & V

Parerga y Paralipómena I. Traducción, introducción y notas: Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Parerga y Paralipómena II. Traducción, introducción y notas: Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

5. *Sobre a vontade* - Sobre a vontade na natureza:

Über den Willen in der Natur, SW, III

Sobre a vontade na natureza. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

6. *Apêndice* - Apêndice a O mundo – Crítica da filosofia kantiana:

Anhang – Kritik der kantischen Philosophie, SW, I

Apêndice: Crítica de filosofia kantiana. *In: O mundo como vontade e como representação.* Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

7. *Fragmentos* - Fragmentos para a história da filosofia:

Fragmente zur Geschichte der Philosophie, SW, IV

Fragmentos sobre la Historia de la Filosofía. *In: Parerga y Paralipómena I.* Traducción, introducción y notas: Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Ainda alguns esclarecimentos sobre a filosofia kantiana. Tradução: Maria L. Cacciola. *In: Cadernos de filosofia alemã 4*, pp. 89-106, 1998.

8. Sobre a liberdade da vontade:

Über die Freiheit des Willens, SW, III

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

9. Sobre o fundamento da moral:

Über die Grundlage der Moral, SW, III

Sobre o fundamento da moral. Tradução: Maria L. M. Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.