

A idealidade transcendental e a realidade empírica do mundo como vontade e representação - filosofar e filosofia em Schopenhauer¹

Yasuo Kamata

Professor da Kwansei Gakuin University (Nishinomiya-Japan)

Membro da Seção Japonesa da Schopenhauer-Gesellschaft

E-mail: emailbox@yasuo.kamata.de

Resumo: A distinção kantiana entre filosofia e filosofar refere-se a duas questões tradicionais, a saber, à questão das relações dos seres e à questão dos seres enquanto tais, sendo esta última reinterpretada em sentido filosófico-transcendental como questão sobre as condições de possibilidade da experiência. Schopenhauer deu continuidade a esta linha de pensamento. Neste ensaio pretendemos mostrar que a diferenciação metodicamente consciente entre idealismo transcendental e realismo empírico possibilita uma consistente interpretação de Schopenhauer.

Palavras-chave: Schopenhauer; Kant; Idealidade transcendental; Realidade empírica; Filosofia e Filosofar; Vontade transcendental e vontade empírica; Analogia.

1. A filosofia e o filosofar

O exemplo mais conhecido desse par de conceitos tem origem em Kant, que diz: não se pode aprender a filosofia, mas apenas a filosofar². Kant acentuou repetidas vezes a distinção entre filosofia e filosofar – na fase pré-crítica, na *Crítica da razão pura*, especificamente na Doutrina do método, assim como na *Lógica* do ano de 1800, a qual foi estudada atentamente pelo jovem Schopenhauer. Kant dividiu as ciências segundo as fontes de seus objetos em ciência racional derivada de princípios e ciência empírica derivada de dados³. Para Kant, a filosofia não pode ser aprendida porque não há uma filosofia no sentido de um sistema racional de todo o conhecimento filosófico, que permanece como mera ideia⁴. Também não se pode esperar que o conhecimento que já se possui venha a ser

¹ Tradução de Caio da Costa Pereira.

² Cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 866.

³ Cf. KANT, I. *Logik*, 1800, IX, 27, cf. também IX, 45.

⁴ Cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 865f.

de fato parte constituinte do futuro sistema racional da filosofia, tal como o conhecimento matemático pode reivindicá-lo ou a ciência natural empírico-cientificista imagina poder pretendê-lo⁵. Segundo Kant, a filosofia não apenas não pode ser aprendida, mas também não deve ser aprendida. Pois assim a filosofia não seria mais racional segundo sua origem subjetiva, uma vez que não seria adquirida pela razão do homem esclarecido e autônomo, mas apenas aprendida historicamente, ou seja, da maneira como se apresenta descrita como sistema da filosofia. Tal aprendizagem heterônoma retiraria do homem sua maioridade espiritual e o devolveria ao andador dos bebês⁶.

“Pois quem quer se tornar propriamente filósofo deve exercitar-se em fazer de sua razão um uso livre e não meramente imitativo e, por assim dizer, mecânico”⁷. “O jovem confiado às instruções escolares estava habituado a aprender. Agora ele pensa que vai aprender filosofia, o que, porém, é impossível, pois ele deve aprender a filosofar”⁸. A depreciação de Kant da chamada ciência “histórica”, que seria meramente descritiva – podemos reencontrar este sentido de história (*Historie*), por exemplo, na *naturalis historia* (história natural) – tem continuidade em Schopenhauer, com o termo “morfologia”. Schopenhauer utilizava o termo *Historie* de acordo com a mais recente compreensão de história, ou seja, no sentido de uma explicação causal-genética das coisas, atribuindo-a à etiologia. É sabido que Schopenhauer criticou Hegel – talvez um pouco sem razão, é verdade – como representante de tal filosofia da história. Na realidade, sua crítica a Hegel tem raízes muito mais profundas que essa polêmica estrategicamente populista, como veremos a seguir. A distinção kantiana entre filosofia e filosofar mostra com clareza, em todo caso, a sua compreensão de filosofia, segundo a qual a autorreflexão (*Selbstreflexion*) do pensamento e de seus objetos pertence essencialmente à filosofia.

Com sua explicação causal-genética das coisas, segundo Schopenhauer, a etiologia abandona o saber produtivo fundamentado teoricamente (τέχνη) e serve, assim, à vontade de vida como seu instrumento. Vive-se então *da* filosofia e não mais *para* a filosofia⁹. Afirma-se e fortalece-se a ordem existente das coisas de maneira irrefletida e inconsciente ou de maneira consciente e intencional para obter benefícios dela, reprimindo-se e esquecendo-se assim da questão crítica posta pela filosofia acerca das condições de possibilidade de uma ordem passada, dada previamente e

⁵ Cf. Idem, B 865.

⁶ Cf. KANT, I. *Was ist die Aufklärung*, VIII, 35.

⁷ KANT, I. *Logik*, IX, 22.

⁸ KANT, I. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, II, 306.

⁹ Cf. SCHOPENHAUER, A. P I, 192, cf. também SCHOPENHAUER, A. *Specilegia*. (Hrsg. Ernst Ziegler. München: Beck, 2015, p. 334 (ou SCHOPENHAUER, A. HN IV, 274).

futura. A filosofia que, como certas outras ciências se põe a serviço da vontade de vida no (frequentemente consciente) auto ocultamento (*Selbstverblendung*) da vontade de vida, merece a descrição da filosofia como ciência. Em oposição a essa filosofia como ciência, Schopenhauer vê a reflexão crítica sobre a condição de possibilidade da experiência, que de resto é pressuposta como auto evidente, como a verdadeira tarefa tanto da filosofia quanto do idealismo transcendental.

Como Schopenhauer se via como o genuíno sucessor de Kant e reivindicava pensar a filosofia kantiana até o final¹⁰, para ele a pergunta pela filosofia tinha em si mesma um grande significado. Na apresentação de sua concepção de filosofia ele não utiliza o par de conceitos filosofia e filosofar, como o fazia Kant. Em nossas reflexões, contudo, faremos uso do par de conceitos de Kant e chamaremos de *filosofar* o âmbito de pensamento em que Schopenhauer se ocupa de sua já estabelecida concepção de filosofia, enquanto chamaremos de *filosofia* o âmbito de pensamento em que a constituição do mundo for apresentada segundo sua concepção de filosofia como sistema racional do saber.

2. O filosofar como “*prima filosofia*” e o idealismo transcendental

Schopenhauer afirma que “a FILOSOFIA tem como peculiaridade o fato de nada nela ser tomado como pressuposto, mas tudo lhe é em igual medida estranho e problemático, não apenas as relações dos fenômenos, mas também eles mesmos [os fenômenos], sim, o próprio princípio de razão, ao qual as outras ciências se contentam em remeter todas coisas”¹¹. Contrapõe-se a esta formulação, por exemplo, a seguinte: “No que tange ao CONTEÚDO das ciências, trata-se, propriamente dizendo, sempre da relação dos fenômenos do mundo entre si conforme o princípio de razão. Segue-se ali o fio condutor do ‘por que’, cuja validade e significação provêm apenas do referido princípio”¹². A filosofia “de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo e PARA QUE existe. O por que está aqui subordinado ao quê, pois o primeiro já pertence ao mundo e surge exclusivamente mediante a forma dos fenômenos, o princípio de razão, e só assim possui significação e validade”¹³. Esta concepção de filosofia nos lembra da tradição da metafísica ocidental desde a antiguidade grega, sobretudo a determinação aristotélica da ontologia como *prima philosophia*. “Mas todas essas ciências (especializadas) tratam apenas de um ente determinado e de um gênero determinado, cujos limites elas traçaram em torno de si mesmas, mas não do ente por

¹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, A. P I, 142; cf. SCHOPENHAUER, A. WWV I, 595 (na 2ª e na 3ª edição).

¹¹ SCHOPENHAUER, A. WWV I, 97.

¹² Idem, 95.

¹³ Idem, 98.

excelência e na medida em que é ente, e também não conta do ‘o quê’, mas, partindo dele, na medida em que o elucidam por meio da intuição ou aceitam o ‘o quê’ como uma pressuposição, comprovam com mais ou menos necessidade rígida aquilo que cabe ao gênero com o qual se ocupam”¹⁴. Nesse sentido, a filosofia como metafísica, que pergunta pelo ente como tal e contempla o ente em geral e o primeiro ser (την πρώτη ουσία), é superior à física, que embora “[promova] investigações sobre toda a natureza e sobre o ente”¹⁵, trata meramente de um gênero determinado e limitado de ente chamado *physis*¹⁶. A tradição aristotélica da filosofia primeira foi transmitida pela idade média ocidental à modernidade, ainda que a pergunta pelo ser tenha sido então limitada à substância conhecida em si mesma e subsistente (*beharrlich*)¹⁷. Mas desde a passagem da Idade Média para a modernidade, caracterizada cada vez mais pela ação, a pergunta pelo ente perdeu seu papel de contrapeso complementar ao pensamento que pergunta pelo ente. O abismo entre ambos se torna cada vez mais evidente na figura do dualismo entre pensamento e ser (ou extensão), até à assimilação do ser como objeto do *cogito* no campo de domínio da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). A (antiga) pergunta pelo ente se transformou na pergunta pelo ente somente na medida em que o ente é representado na consciência – pela faculdade de representação como condição de possibilidade da experiência e do fenômeno. Kant escreveu na *Crítica da razão pura*: “As proposições fundamentais [do entendimento] são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (p. ex., o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro”¹⁸. A pergunta pelo domínio do pensamento sobre o ser enquanto ser representado, ainda que restrito aos objetos da experiência, passando pela crítica à filosofia kantiana e a contra-crítica kantiana feitas por Jacobi, Reinhold, Schulze e Fichte, preparou o caminho para o idealismo alemão. Mas esta questão pós-kantiana também marcou profundamente o pensamento do jovem Schopenhauer quando este considerou os dois últimos, Schulze e Fichte, como seus professores¹⁹.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Metaphysik*, E [Livro VII], 1025b7-13. (Tradução alemã: *Aristoteles' Metaphysik*. Hrsg. Horst Seidl. Hamburg, 1989). Cf. também W II, 176.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Metaphysik*, 1005a.

¹⁶ Cf. Idem, 1005b, 1025b-1026a.

¹⁷ Cf. Idem, 1017b.

¹⁸ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 303.

¹⁹ Cf. KAMATA, Y. *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, (Freiburg/München, 1988), p. 26-46.

A diferença schopenhaueriana entre a pergunta pelas condições dos fenômenos e a pergunta pelo fenômeno enquanto tal²⁰ sinaliza que também (ou até mesmo) Schopenhauer, como sucessor de Kant, converteu a tradicional pergunta metafísica pelo ente como substância primeira, em si mesma conhecida e subsistente, na pergunta pelo pensamento que pergunta pelo ente, internalizando-a desta maneira.

O idealismo transcendental é um empreendimento autônomo da razão humana como ser consciente, onde não há qualquer solo firme da filosofia, para não se falar do andador para os que se encontram em menoridade espiritual, cujas rodinhas precisam em primeiro lugar de um solo firme sobre o qual possam deslizar. Nesse sentido, o idealismo transcendental exige a realização do filosofar. Na *Crítica da razão pura*, “é também falso que o mundo (o conjunto de todos os fenômenos) seja um todo existente em si. Donde se segue que os fenômenos em geral nada são fora das nossas representações e é isso precisamente o que queremos dizer ao falar na sua idealidade transcendental”²¹. Seria possível reverter tal nulidade do mundo (*Nichtigkeit der Welt*) como fenômeno ou representação e dizer que, na idealidade transcendental, o eu cria quase *ex nihilo* a estrutura básica do mundo como vontade e representação sob a pressuposição de sua limitação à realidade empírica. Tal pensamento correspondia de fato ao espírito da época das revoluções francesa e industrial, bem como ao espírito do idealismo alemão iniciado na década de 1790. Entre os manuscritos deixados por Schopenhauer encontram-se alguns experimentos em que ele expõe à sua própria maneira a afirmação da vontade²², embora estivesse cada vez mais consciente do lado negativo desse “decreto da razão” (*Machtspruch der Vernunft*)²³. Ele assumiu o pensamento da nulidade dos fenômenos como momento principal de seus futuros pensamentos sobre a negação da vontade²⁴. O par de conceitos “idealidade

²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, A. WWV I, 97 (acima citado).

²¹ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 534 e seguintes.

²² “A mudança de direção, a passagem do reino das sombras, da necessidade, do desejo, da ilusão, do que se transforma, mas nunca é, para o reino da luz, da tranquilidade, alegria, amorosidade, harmonia e paz é infinitamente difícil e infinitamente fácil. – Este conhecimento fundamenta a poesia, do cavaleiro que deve entrar em um castelo murado e com um único portão, cujo muro gira rapidamente: o bravo cavaleiro pica o cavalo com a espada, vai adiante, cabeça adiante, olhos fechados e arrebenta o portão. Eis o símbolo da virtude, do caminho da luz; para realizar o enormemente difícil, o impossível, precisa-se apenas querer, querer, porém, é uma necessidade [*aber wollen muss man*]” (SCHOPENHAUER, A. HN I, 54, Berlin, 1813 K).

²³ “Querer! Que grande palavra! Fiel da balança do juízo final! Ponte entre céu e inferno! A razão não é a luz que brilha do céu, mas apenas um sinal indicador do caminho posto por nós mesmos na direção do objetivo escolhido, para que ele mostre a direção quando o objetivo estiver escondido. Pode-se, porém, dispô-lo tanto na direção do inferno quanto do céu” (SCHOPENHAUER, A. HN I, 55, Berlin 1813 K), um acréscimo posterior, provavelmente formulada já em Berlin, “Machtspruch der Vernunft” (decreto da razão). Cf. SCHULZE, G. E. [anonym]: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*, o. O., 1792, p. 440.

²⁴ Cf. KAMATA, Y. *Der junge Schopenhauer*, p. 177 e 200-209.

transcendental e realidade empírica” do mundo como fenômenos deveria ter como resultado que a cada uma das duas maneiras de observar o mundo fosse garantida validade própria.

Neste sentido, o mundo intuído no espaço e no tempo, a dar sinal de si como causalidade pura, é perfeitamente real, sendo no todo aquilo que anuncia de si - e ele se anuncia por completo e francamente como representação, ligada conforme a lei da causalidade. Trata-se da realidade empírica do mundo. Por sua vez, a causalidade está apenas no entendimento e para o entendimento; daí todo o mundo que faz-efeito, isto é, efetivo, ser sempre como tal condicionado pelo entendimento, nada sendo sem ele. Porém, não exclusivamente por esse motivo, mas já porque, em geral, objeto algum se deixa pensar, isento de contradição, sem o sujeito, temos de negar absolutamente ao dogmático a sua explanação da realidade do mundo exterior como algo independente do sujeito. O mundo inteiro dos objetos é e permanece representação, e precisamente por isso é, sem exceção e em toda a eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental. Desta perspectiva não é uma mentira e nem uma ilusão. Ele se oferece como é, como representação, e em verdade como uma série de representações cujo vínculo comum é o princípio de razão²⁵.

Assim como a ontologia é degradada, em Kant, de *prima philosophia* para analítica transcendental do entendimento puro, a ser realizada não como filosofia dogmática, mas como filosofia crítica, da mesma maneira o idealismo transcendental assume, em Schopenhauer, a posição de filosofia primeira adaptada transcendental-filosoficamente que expõe com conceitos abstratos a condição de possibilidade da experiência e seus objetos que perfazem a essência do mundo como vontade e representação. No entanto, a concepção até hoje aceita e divulgada, dogmática, da metafísica schopenhaueriana da vontade parece contradizer fundamentalmente a concepção agora exposta de Schopenhauer sobre a filosofia idealista transcendental, no sentido do filosofar crítico. A metafísica da vontade supõe no fundamento ou por detrás do mundo como representação uma vontade metafísica como substância do mundo e dos indivíduos intramundanos (*innerweltliche Individuen*). *O mundo como vontade e representação* (1818/1819), assim como outros escritos posteriores, contém de fato diversas exposições aparentemente dogmático-metafísicas. Não devemos, porém, atribuir levemente à filosofia schopenhaueriana como um todo incoerências e

²⁵ SCHOPENHAUER, A. WWV I, 17. “Esta é a sua realidade empírica” e “isto é, ela possui uma idealidade transcendental” são acréscimos da 3ª edição (1859). Sobre isso, cf. também KAMATA, Y. Die transzendente Idealität der Welt als Vorstellung und die Frage nach dem Tod, in: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 97 (2016), pp. 83-86.

contradições irreparáveis, como o fizeram não apenas muitos críticos e inimigos de Schopenhauer, mas também alguns amigos de Schopenhauer. Em vez disso, é importante esclarecer em qual relação de conteúdo se encontram entre si as exposições aparentemente contraditórias, para atribuir-lhes respectivamente a posição e o papel adequados no interior da filosofia schopenhaueriana.

Partindo da concepção de filosofia originária de Schopenhauer, que queria dar continuidade à concepção kantiana, a filosofia não apresenta os acontecimentos e o destino do mundo como vontade e representação, como eles seriam em si mesmos, independente e exteriormente de nossa representação, em sua realidade absoluta, mas tão somente em sua realidade empírica para o sujeito humano cognoscente. A aparente metafísica dogmática da vontade como vontade cosmológica da totalidade-unicidade (*All-Einen*) confunde essa realidade empírica com a realidade absoluta e suplanta a pergunta pela idealidade transcendental do mundo como representação. Ela requer por isso uma desconstrução idealístico-transcendental para que se pergunte pela condição de possibilidade de sua representabilidade. Nesse sentido, a filosofia dogmático-sistemática da vontade como totalidade-unicidade assume uma posição secundária em relação ao filosofar reflexionante crítico-transcendental. Ela reflete sobre o processo da autoconsciência em sua espontaneidade, que Schopenhauer chama em sentido idealístico-transcendental de vontade²⁶, como condição de possibilidade da experiência e da realidade empírica do mundo como representação, expressando-o mediante conceitos abstratos. Schopenhauer utilizou frequentemente a expressão ambígua “essência do mundo” (*Wesen der Welt*) para justificar os dois aspectos da vontade, nomeadamente, a vontade transcendental e a empírica, que, aliás, foi compreendida unilateralmente na história da recepção a favor da segunda, no sentido da causa subsistente como coisa. Em sua origem, a expressão tinha afinidade com a ideia (platônica) do mundo, originando-se a ideia na idealidade transcendental da união de imaginação (*Einbildungskraft*) (atuação da vontade como espontaneidade sobre o conhecimento) e da razão²⁷.

A filosofia de Schopenhauer se localiza integralmente na tradição da filosofia do idealismo alemão pós-kantiano e deve também ser compreendida nesse contexto, antes de ser julgada apressadamente com os óculos do padrão de pensamento dominante desde o final do século XIX²⁸.

²⁶ Cf. SCHOPENHAUER, A. SG (1813), 68.

²⁷ Sobre o caráter duplo da ideia platônica em Schopenhauer, cf. KAMATA, Y. Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer (in: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70 (1989), pp. 84-93).

²⁸ Cf. KOEBER, R. *Das Philosophische System Eduard von Hartmann's, Breslau*, pp. 3-5: “Mesmo um observador superficial deve ver que sob as necessidades espirituais do presente a aplicação do modo explicativo monístico e do princípio do desenvolvimento (que, em última linha, aponta para o Uno) assume a primeira posição em

No próximo tópico pretendemos tratar das possíveis consequências da contraposição entre filosofar crítico e filosofia de exposição sistemática.

*3. A idealidade transcendental e a realidade empírica do mundo como vontade e representação – o filosofar como idealismo transcendental e a filosofia como sistema da ciência das coisas intramundanas em sua realidade empírica – analogia da vontade em vez de dogmatismo metafísico-substancial da vontade do mundo*²⁹

A vontade significa, no interior do círculo de problemas da filosofia primeira e do idealismo transcendental, a espontaneidade da autoconsciência e é a condição de possibilidade da representação de qualquer espécie, uma vez que põe em marcha, com a atenção da autoconsciência (*Aufmerksamkeit des Selbstbewusstseins*)³⁰, todo o conhecimento empírico e a imaginação, tornando-se consciente das representações assim surgidas no sentido interno de sua presença imediata (vir-a-ser-representado = κατέντελεχειαν, *Vorgestelltwerden*)³¹ e, além disso, une-as em uma representação total (vir-a-ser-representado = κατὰ δύναμιν) latente/inatural com uma grandeza extensiva, e possibilita assim a passagem para o sentido externo³². Essa representação total inatural (*inaktuelle Gesamtvorstellung*) é chamada normalmente no pensamento empírico cotidiano, que não trata da filosofia primeira, de “mundo real objetivo”³³. Do ponto de vista subjetivo, essas ocorrências das representações são experimentadas no sentido interno imediatamente como grandeza intensiva³⁴. O conceito filosófico-

todos os fenômenos da natureza e do espírito. A explicação do mundo a partir de um princípio só é então possível quando as condições positivas trazem em si os pressupostos necessários desta explicação. [...] Um desenvolvimento não é nada mais que o transpassar gradual do estado potencial para o atual, ou a efetivação das disposições, por força da pulsão para realizar os mesmos. Essa pulsão é a ‘vontade’, a condição de cada desenvolvimento, o atributo do princípio do mundo ou do absoluto. [...] As ciências naturais são um momento demasiadamente importante da formação moderna, para que o leitor não exija que o filósofo cuja escola ele visita, ao qual entrega sua confiança, não esteja totalmente familiarizado com essas ciências. Esse é absolutamente o caso de Hartmann, talvez ainda em maior medida o caso de Schopenhauer”. Koeber era um discípulo de Eduard von Hartmann e fez doutorado sobre as filosofias de Schopenhauer e Schelling, autor de um artigo sobre Schopenhauer em Albert Schwengler (*Geschichte der Philosophie im Umriß*, Stuttgart, 1887) e foi o primeiro professor de língua alemã na Universidade Imperial de Tóquio.

²⁹ Sobre este tema, cf. também KAMATA, Y. Schopenhauer e Kant: a recepção da “Analítica transcendental” da *Crítica da razão pura* na filosofia primeira de Schopenhauer (trad. Fabrício Coelho). *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 2 (2012). Versão original alemã, *ibidem*. Cf também: Kant-Rezeption des jungen Schopenhauer in *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in: Dieter Birnbacher (Hrsg.), *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: Der „Satz vom Grund“*. Würzburg, 2015, pp. 45-58 e outras publicações sobre o tema em: http://kamata.de/yasuo/kamata_cv2.pdf.

³⁰ SCHOPENHAUER, A. SG, 80.

³¹ *Ibidem*.

³² Cf. *Idem*, § 20, em especial, p. 23-24.

³³ Cf. *Idem*, 21.

³⁴ Cf. *Idem*, Capítulo 7, especialmente p. 68 e 80. Este escrito é considerado como a fundamentação filosófico-transcendental de toda a filosofia de Schopenhauer, mas infelizmente ainda não foi estudado seriamente no sentido pretendido pelo filósofo, da maneira como ele explicou na obra principal: “Sem familiaridade com essa introdução e propedêutica (= Diss., Y.K.) é completamente impossível a compreensão propriamente dita do

transcendental de corpo (*Leib*) se assenta nesse contexto subjetivo³⁵. Na realidade empírica do mundo fenomênico, a sua constituição - tempo, espaço e princípio de razão suficiente em sua raiz quádrupla - é vista e apresentada como princípio já estabelecido do mundo real objetivo e das coisas intramundanas, como *principium individuationis*. A vontade é integrada nessa ordem das coisas, descrita analogamente aos “objetos reais” intramundanos em uma linguagem coisificada como vontade de vida cega, cujo fenômeno deve ser o mundo como representação. Chamo esse modo de exposição da vontade de vontade *empírica* ou de *vontade dialética* em oposição à vontade *transcendental* apresentada acima como condição de possibilidade da experiência em geral. “O homem comum, esse produto de fábrica da natureza, [...] só pode direcionar a sua atenção para as coisas na medida em que estas possuem alguma relação, por mais indireta que seja, com a sua vontade (empírica, YK)³⁶. A disposição natural do homem se interessa pelas coisas intramundanas que pode possuir, manipular e consumir. Ela não as quer conservar na mera realidade empírica, mas justamente em sua suposta realidade absoluta, enquanto existência subsistente, o que constitui, aliás, o significado da vontade de vida cega. Impera um acanhamento generalizado perante a pergunta filosófica radical pela condição de possibilidade do mundo em sua idealidade transcendental, que significa que “os fenômenos em geral nada são fora das nossas representações”³⁷. Disso surgiu, desde meados do século XIX, na sociedade de massas em ascensão, o predomínio da interpretação compreensível concretamente da filosofia de Schopenhauer como metafísica da vontade do mundo como totalidade-idade (*Metaphysik des All-Einen Weltwillens*), motivo pelo qual a filosofia de Schopenhauer é frequentemente rotulada como filosofia popular³⁸.

Evitando tal curto-circuito mental, devemos perguntar como se relacionam entre si os dois âmbitos de pensamento da idealidade transcendental e da realidade empírica. Este é justamente o problema fundamental, ou, ao menos, um problema fundamental da filosofia ocidental, em especial da filosofia moderna, quando a relação entre pensamento e extensão, desde Kant, com diversas variantes (como consciência

presente escrito (=WI, Y.K.); o conteúdo daquele ensaio é sempre pressuposto aqui como incluído na obra” (SCHOPENHAUER, WWV I, X).

³⁵ Tratei deste tema com mais profundidade na Conferência Internacional Schopenhauer da Kwansei Gakuin University, Japão, realizada em fevereiro de 2018, sob o título *Die transzendente Deduktion des Leibs beim jungen Schopenhauer*.

³⁶ SCHOPENHAUER, A. WWV I, 220f/256.

³⁷ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 534 e seguintes (supracitado).

³⁸ “É sabido que essa concepção da coisa, que é a vulgar, se chama realismo” (G, 32). Este ponto de vista foi defendido posteriormente por Schopenhauer em diversas ocasiões, cf. Carta a Frauenstädt de 1 de março de 1856 (*Gesammelte Briefe*, 386) e demais cartas.

e objeto, sentido interno e sentido externo, para-si e em-si, sujeito e substância etc.) alcançou uma nova dimensão filosófica. Por esse motivo, achar uma resposta não foi fácil também para Schopenhauer. Embora Schopenhauer já dispusesse, no início de seus estudos em Göttingen e Berlim, de conhecimentos contemporâneos das ciências naturais, sua fundamentação filosófica-transcendental da filosofia da natureza com a expressão *denominatio a potiori* perdurou como ponto de junção do segundo volume de *O mundo como vontade e representação* até o início de 1816. Somente então Schopenhauer pôde dar início à redação de sua obra principal. Os trabalhos preliminares para o terceiro e o quarto volume, a teoria da arte e a ética, por sua vez, foram concluídos muito mais cedo.

A filosofia da natureza, como apresentada no segundo volume da obra principal, foi por muito tempo considerada a base teórica da filosofia schopenhaueriana. Resulta, porém, da concepção de filosofia schopenhaueriana acima apresentada, que a metafísica da vontade do mundo como totalidade-unidade (*Metaphysik des All-Einen Weltwillens*) pode não ser expressa de maneira dogmática e irrefletida, mas mediante uma analogia, a saber, da vontade dada no campo da filosofia primeira da idealidade transcendental imediatamente no sentido interno como objeto do sujeito cognoscente³⁹. Como seria possível identificar essa presença imediata da consciência da espontaneidade como pertencente à vontade transcendental - no círculo de problemas da filosofia primeira (que nos é conhecido imediatamente) - com a vontade empírica de vida, que se efetiva no mundo como representação, como princípio de autoconservação (*Selbsterhaltungsprinzip*) e pertence, assim, ao círculo secundário de problemas da realidade empírica? A ponte de ligação entre os heterogêneos é tradicionalmente chamada de analogia. Não se trata aqui de objetos homogêneos para os quais pudesse ser aplicada uma analogia matemática (*proportio*) com o resultado constitutivo, mas de estados de coisas qualitativamente muito distintos, sobre os quais, segundo Kant, apenas a analogia filosófica poderia ser aplicada⁴⁰, ou seja,

³⁹ Há numerosas menções e tentativas de exposição deste problema em WWV II e P: “ela [a metafísica] é um saber obtido a partir da intuição do mundo exterior, efetivo e da elucidação fornecida sobre esta pelo mais íntimo fato da autoconsciência, exposto em conceitos claros” (SCHOPENHAUER, A. WWV II, 204), sendo este fato da autoconsciência a consciência da espontaneidade imediatamente presente ao sentido interno, nomeadamente, a vontade transcendental (Cf. SCHOPENHAUER, A. WWV II, 356; e *idem*, 362).

⁴⁰ Schopenhauer não menciona a analogia kantiana da experiência expressamente no contexto de sua analogia da vontade, mas a seguinte passagem pode ser considerada como indício de prova se nos lembrarmos que a vontade foi igualada originariamente à espontaneidade da autoconsciência e que autoconsciência e apercepção podem ser utilizadas como sinônimos “quando os ‘princípios do entendimento puro’ são retomados, observando-se as ‘analogias da experiência’ e penetrando-se nos profundos pensamentos da unidade sintética da apercepção. [...] A unidade sintética da apercepção é nomeadamente aquele conjunto do mundo como um todo, que repousa sobre as leis de nosso intelecto e é, portanto, inquebrável. Na exposição do mesmo, Kant demonstra as leis fundamentais originárias do mundo, lá onde elas se encontram com as de nosso intelecto, e as mostra diante de nós perfiladas em um fio” (SCHOPENHAUER, A. P I, *Ueber die Universitäts-Philosophie*,

apenas para encontrar, com ajuda da faculdade do juízo subsumente ou determinante, um princípio regulativo. Isso não significa uma ampliação do conhecimento; este status regulativo da vontade do mundo é expresso pela analogia (filosófica) da vontade e da *denominatio a potiori*.

A analogia de Schopenhauer da vontade foi normalmente tomada pela interpretação clássica do filósofo como proporção matemática ou ao menos permaneceu no modo de exposição da mesma⁴¹, embora Schopenhauer tenha rejeitado expressamente para a metafísica a dedução do quarto membro dos três números proporcionais como um caminho do dogmatismo pré-kantiano⁴².

A concepção schopenhaueriana de filosofia, baseada na disposição natural, foi frequentemente assimilada e reproduzida, de maneira irrefletida e desprovida de crítica, como filosofia da natureza ingênua/realista e como metafísica da vontade, sobretudo quando a filosofia de Schopenhauer foi abordada no contexto da história da filosofia; ou quando se tratou da influência de outra filosofia - seja a filosofia ocidental anterior ou a filosofia indiana; ou também da influência de filósofos contemporâneos de Schopenhauer sobre ele; ou, inversamente, da influência de Schopenhauer sobre filósofos, pesquisadores de diversas especialidades científicas, escritores, artistas etc.

Essa tendência fortaleceu também a rotulação da filosofia schopenhaueriana como filosofia popular. Com a consolidação dessa interpretação dogmática/metafísico- substancial, a partir da metade do século XIX⁴³, a filosofia de Schopenhauer caiu em contradição com sua fundação filosófico-transcendental. Alfred Schmidt formulou esta contradição no livro *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie (A verdade disfarçada de mentira. A filosofia da religião de Schopenhauer)*: “O aspecto metafísico de seu pensamento contradiz sua fundamentação crítico-epistemológica e vice-versa”⁴⁴. “Schopenhauer, ao procurar conciliar a diferença criticista entre fenômeno e coisa em si com a transição – especulativa – para a metafísica da totalidade-unidade (*Metaphysik des All-Einen*), compromete a pretensão sistemática de sua filosofia. O próprio Schopenhauer expressa essa fragilidade ao descrevê-la como ‘dogmatismo imanente’”⁴⁵.

181-182).

⁴¹ Cf. ZIMMERMANN, E. *Der Analogieschluß in der Lehre von Ich-Welt-Identität bei Arthur Schopenhauer*. München: Diss, 1970, p. 162ff; cf. WEIMER, W. *Schopenhauer*. Darmstadt, 1982, p. 74.

⁴² Cf. SCHOPENHAUER, A. WWV II, 202.

⁴³ Sobre isso, cf. KAMATA, Y. *Der junge Schopenhauer*, pp. 47-109.

⁴⁴ SCHMIDT, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München, 1986, p. 176.

⁴⁵ Idem, p. 177.

Mas nós já vimos que não se tratava de uma transição para a metafísica no sentido de ultrapassar uma fronteira sobre o mesmo solo - tal como pensado com a analogia matemática como *proportio* -, mas de um analogismo filosófico, por meio do qual o pensamento da vontade do mundo como totalidade-unidade foi descoberto por analogia ou por *denominatio a potiori*, cujo significado não é constitutivo, mas regulativo. Apesar da nulidade transcendental-idealista, ela pode reivindicar certa validade como dogmatismo imanente, na medida em que esta analogia da vontade, assim como a analogia kantiana da experiência, pertença aos modos de convívio mais fundamentais e materializados do homem - ou ao menos do homem moderno - com a realidade empírica⁴⁶.

Retomando a excelente observação de Schmidt sobre a distinção schopenhaueriana entre *sensu proprio* e *sensu allegorico*⁴⁷, essa oposição da fundação crítico-epistemológica e do modo de exposição aparentemente dogmático-especulativo poderia ser interpretada como concordante consigo mesma. A epistemologia idealista-transcendental, como apresentada em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, deve ser interpretada como *sensu proprio*, como *prima philosophia*, enquanto a metafísica especulativa da vontade, por sua vez, cujo conceito de vontade foi obtido por analogia ou por *denominatio a potiori*, deve ser entendida correspondentemente como *sensu allegorico* ou, mais exatamente, como *sensu analogico*, na qualidade de modo interpretativo do mundo como vontade e representação. A passagem acerca da religião citada por Schmidt, como ele parece admitir, concerne à própria filosofia de Schopenhauer: “O único pomo da discórdia, contudo, é este, que as religiões jamais devem atrever-se a confessar a sua natureza alegórica, porém hão de afirmar-se como sendo verdadeiramente *sensu proprio*. Com isso fazem uma intervenção no domínio da metafísica propriamente dita e despertam nesta última um antagonismo que sempre se exprimiu em todas as épocas em que a metafísica não foi agrilhoada”⁴⁸. Como evidenciado pelas afirmações anteriores, sobre a concepção schopenhaueriana de filosofia, o próprio Schopenhauer se libertará dessa suspeita, mas a história da recepção da filosofia schopenhaueriana sucumbirá a esta suspeita, sobretudo porque sua filosofia circulou frequentemente nos trajes da pseudo-religião.

Defendo o ponto de vista de que os dois âmbitos de pensamento, a saber, 1) a pergunta pelas condições de possibilidade do mundo como vontade e

⁴⁶ Cf. KAMATA, Y. Der Handschriftliche Nachlass und der junge Schopenhauer. In: Daniel Schubbe; Matthias Kossler (Hrsg.). *Schopenhauer-Handbuch*. Stuttgart, 2018, pp. 150-160, aqui em especial, pp. 157-159.

⁴⁷ SCHMIDT, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, p. 15, 48-56, 164f; cf. SCHOPENHAUER, A. WWV II, p. 183-186, 723f.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, A. WWV II, 184. Cf. SCHMIDT, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, p. 50.

representação em vista de sua idealidade transcendental, na qual a determinação do conceito de vontade transcendental tem grande significado, e 2) a pergunta pela constituição do mundo como vontade e representação em sua realidade empírica, na medida em que a mesma é vista como constituída (*festehend*), devem ser interpretadas como consistentes em si mesmas, em vista da analogia da vontade. Essa concepção flexível de filosofia, que é bidimensional ou até mesmo multidimensional, que não pressupõe nada como conhecido e também encontra uma relação adequada com o desconhecido e intransponível, certamente pertence também ao filosofar orgânico de Schopenhauer em oposição à rígida e monística pretensão sistemática.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metaphysik*. Hrsg. Horst Seidl. Bd. I. Hamburg: Meiner (PhB), 1989.
- KAMATA, Y. *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Freiburg/München: Alber, 1988.
- KAMATA, Y. Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70 (1989), S. 84-93.
- KAMATA, Y. Schopenhauer e Kant: a recepção da “Analítica transcendental” da *Crítica da razão pura* na filosofia primeira de Schopenhauer. Trad. Fabrício Coelho. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 2 (2012).
- KAMATA, Y. Kant-Rezeption des jungen Schopenhauer in „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. In: Dieter Birnbacher (Hrsg.). *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: Der „Satz vom Grund“*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015, S. 45-58.
- KAMATA, Y. Die transzendente Idealität der Welt als Vorstellung und die Frage nach dem Tod. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 97 (2016), S. 83-86.
- KAMATA, Y. Der Handschriftliche Nachlass und der junge Schopenhauer. In: Daniel Schubbe; Matthias Kossler (Hrsg.). *Schopenhauer-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2018, S. 150-160.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch, 1787 [=B], zitiert nach der PhB-Ausgabe Hamburg: Meiner, 1956.
- KANT, I. *Logik*, 1800, Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 3 - 150, zitiert nach *Kant im Kontext II* (CD-ROM Ausgabe). Berlin: Infosoftware, 2003.
- KANT, I. *Was ist die Aufklärung*, 1784, Akademie-Ausgabe Bd. VIII, S. 35 – 42, zitiert nach *Kant im Kontext*.
- KANT, I. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766*, Akademie-Ausgabe II, S. 305 – 313, zitiert nach *Kant im Kontext*.
- KOEBER, R. *Das Philosophische System Eduard von Hartmann's*. Breslau: Verlag von Wilhelm Koeber, 1884.
- SCHMIDT, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München/Zürich: Piper, 1986.

- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Hrsg. Arthur Hübscher. 7 Bde. Wiesbaden: Brockhaus, 1972.
- SCHOPENHAUER, A. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. 1 Auflage, 1813, *SW*, Bd. 7.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I u. II, ³1859, *SW* Bd. 2 u. 3.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena*, I. 1851, *SW* Bd. 5.
- SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. Arthur Hübscher, 5 Bde. Frankfurt a. M.: Waldmar Kramer, 1966-1975.
- SCHOPENHAUER, A. *Specilegia*. Hrsg. Ernst Ziegler. München: Beck, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*. Hrsg. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1978.
- SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik*, o. O., 1792.
- ZIMMERMANN, E. *Der Analogieschluß in der Lehre von Ich-Welt-Identität bei Arthur Schopenhauer*. München: Diss, 1970.
- WEIMER, W. *Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

Recebido: 19/04/18

Received: 04/19/18

Aprovado: 08/05/18

Approved: 05/08/18