

ASPECTOS DA LEITURA E DA CRÍTICA DE SCHOPENHAUER À FILOSOFIA DE KANT

Aspects of Schopenhauer's reading and criticism to Kant's philosophy

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
eduardorfonseca@uol.com.br

Resumo: Este artigo procura situar aspectos importantes da leitura de Schopenhauer acerca da filosofia de Kant, especialmente no que concerne ao Esquematismo Transcendental. Schopenhauer promove uma revisão dos principais conceitos presentes na obra de Kant, ao mesmo tempo em que promove uma crítica do conteúdo do pensamento do filósofo de Königsberg, preenchendo o que julga serem lacunas importantes do pensamento kantiano e investindo diretamente contra aquilo que considera os seus equívocos.

Palavras-chave: Incondicionado; Coisa em Si; Vontade; Esquematismo Transcendental.

Abstract: This article seeks to situate important aspects of Schopenhauer's reading about Kant's philosophy, especially with regard to Transcendental Scheme. Schopenhauer promotes a review of the main concepts present in Kant's work, while promoting a critique of the content of the Königsberg philosopher's thought, filling in what he considers to be important gaps in Kantian thought and investing directly against what he considers his mistakes .

Keywords: Unconditioned; Thing itself; Will; Transcendental Schema.

O fio de Ariadne

O propósito do presente artigo é situar aspectos relevantes da leitura do filósofo Arthur Schopenhauer em relação à obra de Immanuel Kant, de quem se considerava o legítimo sucessor ou discípulo, tanto do ponto de vista da inspiração kantiana de sua filosofia, quanto do ponto de vista de sua revisão de aspectos importantes do pensamento de Kant, o que implicaria inclusive no preenchimento de lacunas e na tentativa de responder a questões que para ele foram deixadas em aberto ou mesmo respondidas de modo considerado inadequado pelo filósofo de Königsberg. Nesse sentido, Schopenhauer se propôs a pensar a filosofia kantiana até as suas últimas consequências, tanto naquilo que considera os seus acertos como também nos seus supostos erros. Porém, se ele preservou parcialmente os conceitos kantianos, tomou-os para si de modo muito peculiar. A sua leitura necessita ser compreendida inicialmente como uma modificação no uso dos termos da linguagem kantiana. Por isso, é importante manter unidas a crítica ao conteúdo e a crítica da terminologia, de modo a compreendê-

las de modo contextualizado (KÖEßLER, 2018, p. 160). As modificações introduzidas por Schopenhauer aos conceitos kantianos exigem que seja tomado grande cuidado com o uso da mesma terminologia por Schopenhauer, já que ele é de fato diferente daquele proposto por Kant. Segundo Köeßler, mesmo que a crítica de Schopenhauer possa ser considerada insustentável de um ponto de vista estritamente kantiano, “ela reflete uma diferença importante e historicamente abrangente no âmbito da teoria do conhecimento e da metodologia filosófica” (KÖEßLER, 2018, p. 160).

Esse importante debate do filósofo com a obra de Kant está sintetizado na *Crítica da Filosofia Kantiana* que aparece como um apêndice à primeira edição de sua obra magna, *O Mundo como Vontade e Representação* (1818/1819). Naquele texto fundamental, Schopenhauer elogia Kant quando admite que a obra deste produziu um “efeito profundo e penetrante” sobre o conjunto da Humanidade (SCHOPENHAEUR, 1991, p. 85) e é no sentido de perpetuar o diálogo com esta obra que Schopenhauer mantém os termos de Kant e estabelece distinções conceituais importantes.

Este artigo se concentra em detalhar aspectos importantes que justificam para Schopenhauer fazer a afirmação elogiosa sobre o conjunto da obra de Kant e, não menos importante, procura compreender de que modo o filósofo de Frankfurt matiza seu entusiasmo não apenas com críticas, mas também modificando ou contrariando em certa medida o pensamento do filósofo de Königsberg, especialmente nos aspectos em que o projeto crítico teria possibilitado, segundo ele, um retorno dos pós-kantianos ao dogmatismo.

O fio de Ariadne da crítica de Schopenhauer é a dedução das categorias a partir dos juízos na Lógica Transcendental. Especificamente, “a sua objeção à dedução liga-se às críticas ao predomínio do abstrato sobre o intuitivo, ao caráter sistemático da filosofia de Kant, e à concepção racional da moral kantiana” (CACCIOLA, 2018, p. 9). A reflexão apresentada aqui tem como alvo o primeiro desses três aspectos da crítica de Schopenhauer, embora as questões ligadas à moralidade e à sistematicidade sejam mencionadas secundariamente também. A razão para essa escolha é a sua importância para situar a modificação de Schopenhauer em relação à filosofia kantiana no contexto da teoria da representação schopenhaueriana e para evidenciar como aparece o problema da metafísica nesse contexto, a partir da maneira como ele introduz e desenvolve o seu conceito de *Wille*, vontade. Em acréscimo, de modo indissociável,

aparece também o já mencionado problema do uso dos conceitos de Kant pelo filósofo de Frankfurt, que, se considerado em termos estritamente kantianos, estaria errado. No entanto, Schopenhauer se mostra consciente das modificações que faz nos termos kantianos e o seu foco está justamente em expor a sua própria compreensão dos termos entendimento e razão e, por sua vez, mostrar as implicações das modificações que faz para a compreensão das relações recíprocas entre conhecimentos intuitivo e abstrato.

Corpo, vontade e intelecto

Do ponto de vista do predomínio do abstrato sobre o intuitivo em Kant primeiramente mencionado por Cacciola na citação do parágrafo acima, ressalte-se o papel central do corpo na filosofia de Schopenhauer, a partir de uma visão em dupla perspectiva, na qual se entrelaçam os seus conceitos de vontade e representação. Segundo Schopenhauer, não basta saber que temos representações, que estas dependem de determinadas leis, cuja expressão geral é sempre o princípio de razão suficiente. É preciso saber a significação íntima dessas representações, isto é, saber em que sentido o mundo as ultrapassa; em que sentido ele é algo além delas. Para atingir a visão do outro lado do mundo como representação, Schopenhauer escolhe percorrer a via metafísica. Mas, a metafísica do autor não pretende ser transcendente, o que para ele significaria ser feita de conceitos vazios; pelo contrário, ele busca para ela um sentido imanente.

A metafísica, portanto, permanece imanente, e não se torna transcendente, pois nunca se subtrai da experiência, mas, pelo contrário, continua a ser uma simples interpretação e explicação da mesma, pois nunca se fala da coisa em si a não ser em sua relação com o fenômeno. Este, pelo menos, é o sentido em que eu tentei resolver o problema da metafísica, levando em consideração os limites do conhecimento humano que foram demonstrados por Kant (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 16).

Sua investigação parte do pressuposto de que, se não é possível atingir o âmago do mundo partindo de fora, isto é, da representação, talvez isto possa ser feito pela via da subjetividade. Schopenhauer encontra essa possibilidade de investigação subjetiva enraizada no próprio corpo, que possui o duplo aspecto de estar submetido, por um lado, ao princípio de razão, no sentido das suas relações, e, por outro lado, ao querer-viver, à

Wille zum Leben, no sentido indeterminado de seu conteúdo e de sua experiência subjetivos.

Portanto, o corpo apresenta uma dupla natureza, primariamente como expressão imediata da vontade, e apenas secundariamente como representação. Disso decorre que cada um de nós é simultaneamente o observador e o observado, sendo a própria vontade e suas afecções, como um aprovar e um desaprovar primários, o que aparece evidenciado em nosso senso íntimo como um *Wollen*, um querer. É somente pela consideração de uma dupla significação do corpo orgânico, como objeto entre outros objetos (*Körper*) e como presença imediatamente atuante e avaliadora dos objetos de satisfação (*Leib*), que se pode superar o egoísmo teórico e atribuir aos outros corpos, por analogia, a mesma significação. Ou seja, uma via muito diferente da utilizada por Kant para superar o egoísmo teórico.

Essa dupla natureza do corpo próprio como vontade e representação, atribuída também analogicamente aos outros corpos e ao mundo, precisa ser ainda complementada por uma ontologia negativa, já que a vontade é tratada por Schopenhauer como um princípio irracional do mundo (algo que para Kant não seria sequer concebível). A oposição entre a vontade e a representação só pode ser dada nos termos dessa ontologia negativa, ou seja, Schopenhauer reitera novamente a ideia formulada anteriormente por Reinhold¹ de que os predicados da coisa em si poderiam ser deduzidos *ex contrario* dos predicados do fenômeno (CIRACCI, 2018, p. 100), o que aparece em Schopenhauer da seguinte forma: (1) a vontade individual se expõe a cada um na autoconsciência como afecção, de modo imediato, portanto, algo totalmente diverso da representação, que é dada de modo mediato, como um reflexo daquela, também como a luz em relação ao fogo, e depende do conhecimento da causalidade e das relações espaço-temporais determinadas; (2) o princípio de razão, mediante a união entre o espaço e o tempo, atribui pluralidade aos objetos, pelo que é chamado de *principium individuationis*. Já a vontade se expõe negando essas características, sendo, portanto, homogênea, unitária e, nesse sentido, inteiramente independente da pluralidade que caracteriza a representação. Nesse sentido, ela é homogênea tanto no

¹ Reinhold não admite uma coisa em si no sentido kantiano, mas fica em aberto o que ele poderia pensar acerca da vontade schopenhaueriana, dado o modo como o filósofo da vontade talvez supere a objeção de Reinhold de que a coisa em si não poderia ser objeto da consciência ao colocá-la como um *blinder Drang* (REINHOLD, 1790, p. 351).

que concerne ao orgânico quanto no que diz respeito ao inorgânico e também no que tange à matéria em geral. (3) A causalidade insere os objetos na série da necessidade, os condiciona², enquanto a vontade é livre (enquanto apenas é). (4) O tempo, forma arquetípica da finitude, produz o efêmero e o perene. A vontade, por sua vez, é a essência atemporal daquilo que aparece. (5) A vontade é sem fundamento, enquanto a representação é infalivelmente fundamentada nas relações causais das quais depende (FONSECA, 2016a, p. 175). Segundo Cacciola, esse é um aspecto muito importante, pois é justamente a impossibilidade de conferir à vontade o estatuto ontológico de verdadeiro fundamento do mundo (tal como um substrato transcendente), o que está ao fundo na noção de metafísica imanente (CACCIOLA, 1994, p. 137).

Nessa distinção entre vontade e representação explicada sumariamente acima, Schopenhauer segue a distinção de Kant entre fenômeno e coisa em si, operando nela uma modificação importante, pois ela é apresentada, como também vimos acima, não apenas no mundo, mas também no âmbito do indivíduo que é visto simultaneamente como sujeito do conhecimento e como corpo imediatamente atuante, como um querer-viver. A corporeidade precisaria então ser explicada não apenas do ponto de vista desse sujeito do conhecimento, portanto, mediatamente, mas também do ponto de vista de sua efetividade como organismo, portanto, como presença e existência imediatas. Se, para Schopenhauer, por um lado, o mundo é representação de um sujeito que conhece e a divisão entre sujeito e objeto aparece para ele como primeiro fato da consciência, por outro, o filósofo admite que esse ponto de vista é insuficiente, pois levaria, se tomado sozinho, à admissão da ausência de significado moral para o mundo, algo que, para ele, seria uma concepção perversa, pois implicaria na existência do mundo (e de tudo o que nele está contido) como mera fantasmagoria do sujeito, o que resultaria na ausência de significado moral para a existência. Por isso Schopenhauer acrescenta ao ponto de vista da representação o segundo ponto de vista, o da vontade, que é diferente *toto genere* da representação e, portanto, não é nenhum fundamento.

Vontade e Coisa em si

² Isso ocorre no que concerne especificamente ao agir, à atuação imediata da vontade, o que implica em todas as determinações que de algum modo cerceiam mutuamente a liberdade dos objetos em função de que cada coisa que aparece apresenta a vontade inteira em si e não apenas um fragmento dela.

A distinção adotada por Schopenhauer entre coisa em si, para ele de certo modo equivalente ao seu conceito de vontade, e fenômeno, de certo modo equivalente da representação, acompanha Kant no sentido de que essa diferenciação abre uma brecha para se pensar o incondicionado, que, embora apareça como um lugar vazio, ainda assim pode vir a ser ocupado por determinações de ordem prática ou moral. O uso regulatório da razão em Kant permite que isso aconteça: “Será que podemos supor um único, sábio e todo-poderoso criador do mundo? *Sem nenhuma dúvida*; e não apenas isso, mas *devemos* pressupô-lo” (*KrV*, B 725). Por outro lado, a pergunta sobre se ao fazermos isso estaríamos estendendo o nosso conhecimento para além de toda a nossa experiência possível recebe no mesmo lugar uma resposta negativa, pois nesse caso apenas estaríamos concebendo hipoteticamente um objeto transcendental, isto é, algo para o que nós não temos conceito algum, mas que está pressuposto como algo necessário para tornar possível a existência tendo em vista a assim entendida ordem sistemática e conforme a fins da estrutura do mundo. Pressupõe-se aí também que se algum de nós queira se abster de dizer que Deus sabiamente ordenou tudo em função de seus fins supremos e preferir dizer que essa ideia opera como um princípio regulativo dos fins da natureza, e como um princípio de unidade sistemática que atua mesmo ali onde não nos damos conta de tal unidade, também poderá fazê-lo, pois a noção kantiana de incondicionado é ainda tributária de ordem racional para a constituição do mundo. O que está em jogo, nesse caso, é sempre a pressuposição da unidade sistemática em torno de fins que podem ser concebidos com maior ou menor acerto em relação ao que efetivamente permanece velado e a que Kant atribui o nome de incondicionado, *Unbedingte*. Nesse caso, o uso da analogia entre Deus e a natureza é admitido, pois seja qual for o resultado, a pressuposição da lei natural e de suas determinações infalíveis em cada caso implica na ordenação dos inúmeros eventos naturais em relação a uma ordem subjacente e à sua determinação causal, a qual, dada a limitação de nosso conhecimento, permanece em si mesma oculta para nós. Todas as limitações recíprocas da ordem natural pressupõem uma realidade suprema, um substrato comum que as abarque e das quais derivam no que diz respeito ao seu conteúdo. Nesse sentido, o que pode ser concebido racionalmente acerca da natureza e que se encontra nela apenas a partir do uso da razão pode, inversamente, também ser denominado de Deus ou Ser Supremo, que é aqui compreendido como responsável direto pela ordem que subjaz ao fenômeno.

Mas, isso não significa a nossa relação efetiva com um objeto real em sua conexão com as outras coisas, mas antes, quer dizer que essa efetividade pressuposta por nós é dada através dos conceitos que temos dela e nos deixa em completa ignorância quanta à existência real de nossas concepções da ordem percebida e de todos os seus casos e derivações possíveis, ou se estamos tratando de um simples mundo natural e de suas leis ou de uma ordem criada por um demiurgo que a instaura no mundo de acordo com suas próprias finalidades, que também desconhecemos (*KrV*, B 606-607). Tiramos disso duas considerações que nos importam. 1) Kant, com ou sem a consideração de um Deus objetivo, pensa a natureza a partir das noções de ordem e de lei, e, nesse sentido, não considera a possibilidade de um princípio irracional do mundo. Assim, numa relação meramente analógica, Deus e Natureza são conceitos admitidos como intercambiáveis na consideração dessa ordem racional que está pressuposta na natureza, embora o nosso conhecimento jamais a abarque. 2) A consideração da ordem ainda que oculta e que, por isso, deixe um lugar vazio na consideração de sua origem como um mundo criado ou incriado, abre a possibilidade para a consideração de uma razão prática.

No que concerne à primeira consideração, Schopenhauer vai abrir mão completamente de uma ordem racional ou efetiva que possa estar ao fundo do fenômeno já tomado como uma representação para um sujeito que conhece devido à esfera de abrangência do princípio de razão que não abrange para ele o em si do mundo.

No que diz respeito à segunda consideração, o sentido moral das ações é preservado, pois a liberdade pressuposta na escolha moral pode ser admitida sem reservas e de modo eficaz tanto para os propósitos kantianos quanto para os schopenhauerianos. Schopenhauer segue Kant até certo ponto, pois preserva a preeminência da moral em relação ao conhecimento teórico (CACCIOLA, 2018, p. 10), mas promove uma correção importante ao expulsar alguns assim considerados resquícios dogmáticos percebidos na filosofia de Kant.

O primeiro deles detectado por Schopenhauer é a inferência da coisa em si como causa (CACCIOLA, 2018, p. 11). O filósofo acusa Kant de infringir seus próprios princípios, “ao aplicar a categoria de causalidade àquilo que não é representação” (MORAES, 2018, p. 55). Isso pode ser constatado quando Kant escreve sobre um “objeto transcendental que é a causa do fenômeno” (*KrV*, B 344). Ele também menciona uma “causa não sensível para as nossas representações” que nos seria inteiramente

desconhecida (*KrV*, B 522). Para Kant, no mesmo lugar, o objeto transcendental é causa “meramente inteligível dos fenômenos em geral, apenas para ter algo correspondente à sensibilidade como uma receptividade”. O próprio Kant já admitira também algumas páginas antes um “dogmatismo da razão pura” na determinação das ideias cosmológicas da razão pura (*KrV*, B 494). É exatamente esse resquício de dogmatismo considerado teológico presente na obra de Kant que vai provocar uma reação de Schopenhauer, por exemplo, contra a noção de antinomia da razão, através da qual Kant novamente admite uma causalidade considerada inteligível “no que diz respeito à sua ação como uma coisa em si mesma”, que, não sendo fenômeno, produz efeitos no fenômeno (*KrV*, B 566).

Para Schopenhauer, foi Gottlob Ernst Schulze quem pela primeira vez expôs no *Enesidemo* a inadmissibilidade de inferir a coisa em si a partir da lei causal³. Assim, ao deixar inexplicada a origem da intuição empírica, Kant a estaria implicitamente remetendo a um domínio que lhe é totalmente estranho, o do *em si*. Compreende-se disso que o problema da metafísica para Schopenhauer está ligado de modo indissociável à sua teoria da representação. É a constituição do mundo fenomênico que nos fornece o mapa para atingirmos o mundo como vontade, imediatamente em nós mesmos e depois, analogicamente, nos outros corpos. Nas palavras do filósofo, só podemos alcançar a essência do mundo como representação mediante a consulta “da consciência de si que anuncia a vontade como em si de nosso próprio fenômeno: mas então a coisa em si será diferente *toto genere* da representação e de seus elementos” (SCHOPENHAUER, 1991, p. 102). O filósofo de Frankfurt postula que toda intuição empírica é um processo dentro de nós, portanto subjetivo, e nada de inteiramente diferente dela pode ser introduzido como uma coisa em si ou demonstrado como necessário, pelo que toda intuição empírica é e permanece sendo pura e simples representação para um sujeito que conhece, pelo que “o mundo *objetivo* só existe como *representação*” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 50).

³ De um modo geral, a crítica de Schulze a Kant não o reprova propriamente por não poder provar a realidade das coisas materiais, mas abandona a temática clássica da representação como relação entre duas entidades independentes (sujeito e objeto). É nesse mesmo sentido que segue também a filosofia de Schopenhauer. Também acompanha Schulze na crítica a outros aspectos dogmáticos específicos presentes na obra de Kant, como a teoria das coisas em si (embora reconhecidamente a sua filosofia introduza com o conceito de vontade um “dogmatismo imanente”), a teoria kantiana das faculdades e a definição dos limites do conhecimento, onde usos transcendentais das categorias teriam lugar, como, por exemplo, a noção de causalidade transcendente, pela qual Kant supõe que as coisas em si tenham um efeito causal sobre os fenômenos que aparecem para o conhecimento.

Segundo Cacciola, a distinção entre vontade e representação, ou entre vontade e fenômeno, visa abolir os resquícios teológicos ainda presentes na obra kantiana, pois, com essa distinção, da maneira como a toma, “bane de uma vez por todas a noção de uma inteligência que impusesse seus fins ao mundo” (CACCIOLA, 1994, p. 108). Esse movimento radicalizaria, portanto, o caminho imanente a partir das teses kantianas, e faria com que Schopenhauer enfatizasse então o caráter intuitivo das representações e subordinasse a validade das representações abstratas (chamadas por ele também de representações de representações) no âmbito das relações intuitivas das quais aquelas originariamente partiriam. Schopenhauer enfatiza que a fixação da linguagem em conceitos resultaria na gradual criação de novos conceitos a partir de outros conceitos (apagando as pistas do mundo intuitivo do qual os primeiros seriam sínteses) e, com isso, tornaram-se possíveis conceitos não apenas mais abstratos, mas também desvinculados da experiência efetiva e vividos a partir da experiência da própria linguagem, tais como os cosmogônicos. É nesse sentido que Schopenhauer, de certo modo, é um Kant levado às últimas consequências. A filosofia deveria, antes de tudo, “liberar-se do jugo da teologia” (CACCIOLA, 2018, p. 11), recusando, portanto, qualquer transcendência. O querer-viver cego e irracional é a essência do existente e, por isso, o viver não tem nem fundamento nem finalidade. Dessa forma, Schopenhauer considera que o perigo da valorização do abstrato em face do intuitivo na filosofia é a persistência do dogmatismo através do próprio trabalho da racionalidade que se afasta da experiência. Não é à toa que ao estudar as convicções intuitivas do assim chamado animismo primitivo surge a comparação com as convicções de Kant:

A crença na metempsicose se apresenta como a convicção natural do homem sempre que ele medite sem preconceitos. Assim, seria realmente isso, e não o que *Kant* afirma falsamente de suas três pretensas ideias da razão, ou seja, um filosofema natural para a razão humana, e resultante das formas apropriadas a esta (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 206).

Quando Kant admitiu a existência de uma razão prática ao lado de uma teórica e, sobretudo quando este filósofo admitiu os postulados de Deus, imortalidade da alma, e liberdade no contexto de um Soberano Bem, como ideias da razão, bem como a admissão da coisa em si como causa, ainda que apenas como reflexão problemática acerca de noções que ocupam lugares deixados vazios pela intuição empírica dos

objetos (*KrV*, B 315), teria reaberto a porta para o dogmatismo que coloca outros mundos, desta vez transcendentais, ao lado do mundo efetivo que, por sua vez, não se subordina a nenhuma racionalidade *a priori* (tomada a partir de um uso abstrato da linguagem), mas antes produz racionalidade apenas no caso humano como uma especialização específica do intelecto instrumental que trabalha para a afirmação do querer-viver, em si mesmo irracional. Portanto, os fins e meios do intelecto e da racionalidade estão a serviço da afirmação cega da existência. A racionalidade aparece em Schopenhauer como um efeito da vontade e não como causa inteligível desta.

No contexto da crítica à submissão do intuitivo ao abstrato, Schopenhauer vai criticar Kant também pelo que considera ser o amor deste à simetria, ao espírito sistemático, precisamente porque isso parece àquele possibilitar novamente uma recaída no dogmatismo por outra via, a arquetônica, pois o amor de Kant à simetria o teria levado a elaborar uma tábua de categorias simétricas, “esquecendo-se da autonomia do objeto da intuição, a ser garantida pelo papel que o entendimento exerce na intuição.” (CACCIOLA, 2018, p. 13) Para Schopenhauer, isso teria abalado o projeto crítico em seus alicerces, especialmente pelo que é explicitado nesse comentário de Cacciola:

O sistema racional dedutivo que provém de princípios, afastando-se da vida e do devir, cristalizando-os em conceitos para apreendê-los, remete por fim à criação inteligente da Providência, a um Deus dotado do “*esprit de géometrie*”: se no mundo nada é sabiamente ordenado, mas deixado a um ímpeto cego (*blinder Drang*), a Providência perde o seu lugar (CACCIOLA, 2018, p. 12).

Nessa modificação de Schopenhauer, o dado que se refere à intuição não é mais como em Kant, algo que representa outra coisa, pois a representação, conforme os ensinamentos recebidos por ele a partir de Reinhold, incluiria em si tanto o sujeito quanto o objeto, e, por isso, para se tornar representação precisará ser referido à sua causa por meio da ação do intelecto, que atua de acordo com um regime dado na efetividade do mundo e que, dessa forma, exprime o próprio devir.

A questão da Metafísica

O que possivelmente melhor expõe tanto as aproximações quanto os afastamentos de Schopenhauer em relação a Kant, talvez seja a própria noção de metafísica. Schopenhauer concorda com o juízo de Kant acerca da metafísica dogmática

de Wolff, especialmente a refutação da “metafísica especial” que tinha como partes componentes a psicologia racional, a cosmologia racional e a teologia racional. Porém, algo que essencialmente contrapõe o modo específico de abordagem do pensamento de Schopenhauer à filosofia de Kant é a recusa de pensar a metafísica tal como este faz nos *Prolegômenos* (1783, §1), onde a concebe como a “a ciência do que está além da possibilidade da experiência” (*Prol*, IV: 266), e onde escreve também que “a fonte da metafísica não pode ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser tomados da experiência, interna ou externa” (*Prol*, IV: 266). Alguns anos mais tarde, no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1787), ele enuncia que a partir da utilização de nossa faculdade de conhecer *a priori* nós não poderemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, pelo que ela se aplica somente a fenômenos e deixa de lado a coisa em si, “como uma coisa efetivamente real por si mesma, mas por nós desconhecida” (*KrV*, B XX). Assim, o que nos levaria a ultrapassar os limites da experiência seria o incondicionado. Nesse caso, o que se oporia ao conhecimento das coisas em si mesmas como objetos seria o nosso modo de representação das mesmas, pelo que se poderia dizer que os objetos são regulados pela nossa forma de conhecimento dos mesmos e que esses mesmos objetos seriam coisas em si mesmas na medida em que deixariam como resto este incondicionado, como aquilo que justamente não pode ser regulado pela nossa faculdade de conhecimento, no sentido em que, como objetos, de algum modo a ultrapassariam. É nesse sentido que Kant vai escrever que a partir desses resultados, fica vedado o nosso acesso ao suprasensível, em relação ao qual não se pode ter nenhum acesso pela via da experiência sensível, mas que, no entanto, nos é dado poder pensá-los como objetos dados em si mesmos, pois, do contrário, teríamos que admitir que o fenômeno (*Erscheinung*, literalmente “aparição”) existe “sem algo que nele apareça” (*KrV*, B XXVII). A única diferença apreensível entre o fenômeno e a coisa em si é aquela dada pela necessária mediação intelectual de nossa apreensão do objeto, que permanece, porém, sempre como objeto: “O objeto tem de ser tomado sob dois significados, a saber, como fenômeno e como coisa em si mesma” (*KrV*, B XXVII). O objeto, nesse segundo sentido, seria então incondicionado. A metafísica ficaria emparedada, nessa concepção de Kant, ao que pode ser pensado não como um “mecanismo da natureza” (*KrV*, B XXIX), mas sim a partir de uma dialética da razão pura a partir da qual seriam obtidos

conceitos especulativos que seriam eles mesmos, portanto, caracterizados como conceitos da razão e, nesse caso, separados daqueles conceitos obtidos diretamente da experiência possível (*KrV*, B XX). Assim, por um lado, a fonte dos erros que resultariam no dogmatismo seria por um lado eliminada, pois é feita uma crítica prévia de nossa própria faculdade de conhecimento, mas por outro, o procedimento dogmático da razão seria em si mesmo mantido, resultando na satisfação da razão especulativa e, curiosamente, na justificação racional dos conceitos metafísicos no âmbito de uma superestrutura para a qual se prepara previamente o caminho por meio de uma crítica da razão pura, isto é, do que é possível conhecer no âmbito das ciências da natureza (pode, nesse sentido, ser posto à prova) e no âmbito do que as ultrapassa (não pode ser posto à prova a partir da experiência), mas pode, no entanto, ser concebido pela razão como exigência racional a partir de determinados princípios. Nesse sentido é dada, em Kant, a separação entre coisa em si e fenômeno.

Schopenhauer vai recusar precisamente essa razão especulativa, tomada por ele como um sobrevoos da experiência. Para ele, pelo contrário, a metafísica não é concebida dessa forma, mas sim como a procura da solução do enigma do mundo a partir dele mesmo. Então, nesse caso, não se trata mais de uma explicação racional do mundo, mas de uma tentativa de buscar a sua significação partindo de seu âmago. A metafísica da vontade de Schopenhauer estrutura-se a partir de uma recepção crítica da filosofia transcendental de Kant, que se vale da crítica de Kant à metafísica dogmática, mas, simultaneamente, em um duplo movimento, afasta-se decididamente da concepção kantiana de metafísica (FONSECA, 2016b, p. 76). Segundo Cacciola, em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* (CACCIOLA, 1994, pp. 21-22), o filósofo busca se manter dentro dos limites da crítica kantiana à metafísica dogmática presente nos *Prolegômenos*, utilizando-se da possibilidade sugerida na solução da *terceira antinomia*, que permite a conciliação entre liberdade e necessidade, estabelecendo, a partir daí, a ideia transcendental de liberdade referida ao “em si”, enquanto a necessidade natural rege os objetos da experiência. Por outro lado, Schopenhauer propõe um sentido positivo à crítica da razão, retomando a via metafísica de seu modo peculiar. Este caminho seguido por ele, para não infringir as proibições da terceira crítica, teria que ser buscado na própria experiência, remetendo, com isto, à percepção interna e imediata da vontade em cada indivíduo humano.

O prefixo “meta” tal como é utilizado na noção de metafísica schopenhaueriana não é um sinônimo de “além” ou de “exterior” ao mundo, mas sim um correlato do que seja “interior” ao visível, origem imediata do que aparece e se oculta sob o véu da representação.

O erro de Kant, desse ponto de vista, seria o de “descaracterizar a experiência, abandonando-a como fonte da metafísica” (CACCIOLA, 1994, p. 38). Schopenhauer considera as afirmações de Kant nos *Prolegômenos* um resquício de dogmatismo na filosofia crítica, pois Kant não prova que a matéria para a solução do enigma em que consiste o mundo não possa estar nele mesmo: “A solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo” (CACCIOLA, 1994, p. 39). Isso seria possível, de acordo com Schopenhauer, “pelo entrelaçamento adequado e executado no ponto certo da experiência externa e interna e pela ligação que daí decorre dessas duas fontes de experiência tão heterogêneas” (SCHOPENHAUER, 1991, p. 95). A posição do filósofo da vontade é a de que o corpo é esse ponto certo para o qual convergem coisa em si e fenômeno (FONSECA, 2016a, p. 209). Do ponto de vista da representação submetida ao princípio de razão, é o corpo como vontade objetivada que faz com que o mundo “seja mais do que um simples sonho, conferindo-lhe realidade objetiva” (CACCIOLA, 1994, p. 114). Em contrapartida, “do ponto de vista da representação livre das formas do princípio de razão, o corpo passa a se constituir num empecilho para a visão objetiva da ideia” (CACCIOLA, 1994, p. 115), entendida aqui como *Idee* e não como *Vorstellung*. Desse modo, além de conceber a Vontade como “em si” do mundo, Schopenhauer também reintroduz na filosofia o dogma das ideias platônicas, tomado de empréstimo a Diógenes Laércio (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 195). Cada ideia é definida por ele como um ato originário da vontade, ou *ursprüngliche Willensakt*, portanto alheio ao princípio de razão suficiente. As ideias são graus determinados e fixos de objetivação da Vontade, são também as fontes da pluralidade fenomênica, e que, justamente por isso, não pressupõem fundamento conhecível, e nem estão submetidas às leis implacáveis que regem o fenômeno. Elas se relacionam com as coisas particularizadas como suas formas eternas ou modelos (arquétipos) e estas se lhes assemelham e existem conforme a sua imagem (éctipos). Assim, a ideia é a matriz da representação e tem como manifestação mais simples as leis da natureza. Suas expressões mais complexas são as espécies animais, no ápice das quais se encontra a humanidade. Por outro lado,

Schopenhauer pretende unir Platão a Kant quando expõe a Ideia como a *objetividade* (*Objektivität*) mais adequada da Vontade. A Vontade é vista como a coisa em si de Kant, e a *Idee* de Platão é o conhecimento completo, adequado e extenuante dessa coisa em si, ou seja, a vontade tomada como objeto. A noção de que a Vontade se expõe em Ideias, num sentido platônico, reivindica positividade. *Vorstellung* e *Idee*, as duas formas de representação apresentam-se como uma dupla referência ao em si, à vontade: “a primeira afirmativa, no sentido de obter uma garantia de realidade para o fenômeno; a segunda negativa, para que a ideia como visão objetiva possa ser apreendida” (CACCIOLA, 1994, p. 115).

Schopenhauer procura um sentido empírico para a doutrina platônica, observando finalidades internas e externas aos organismos. Essa *Zweckmäßigkeit* é de dois tipos: em parte é *interna*, isto é, uma concordância ordenada de todas as partes de um organismo particular que resulta na conservação do mesmo e da sua espécie e, por conseguinte, expõe-se como fim daquela ordenação. Em parte, entretanto, a finalidade é *externa*. Trata-se de uma relação da natureza inorgânica com a orgânica em geral, ou também de setores particularizados da natureza orgânica uns com os outros, o que torna possível a conservação do conjunto da natureza orgânica ou de certas espécies de animais e, por conseguinte, coloca-se para o nosso julgamento enquanto meio para este fim (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 228). Essas duas finalidades são consideradas expressões da própria essência efetiva de cada fato da natureza, que são, em sua origem, ao mesmo tempo ideia e vontade. Assim, a finalidade interna que aparece ao julgamento como a harmonia das partes de um dado organismo é o reconhecimento relativo à unidade da ideia, que se manifesta igualmente no mundo inorgânico, tal como vemos no § 28 de *O mundo como vontade e representação*: [...] “Pois em ambos os casos o que nos surpreende é apenas a visão da unidade originária da ideia, que, no fenômeno, tomou a forma da pluralidade e da diversidade” (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 234). Já a finalidade externa é reconhecida no apoio, na ajuda que os organismos obtêm externamente do reino orgânico e dos outros organismos, encetando um arranjo de espécies em dependência recíproca, no sentido de uma adaptação mútua, um consenso natural: O mundo inteiro, com todos os seus fenômenos, é, portanto, a *objetividade* de uma única e indivisível Vontade. Essa vontade se expressa como a ideia singular que se relaciona com todas as outras como a harmonia com as vozes isoladas; por conseguinte,

a unidade da Vontade tem de mostrar a si mesma também na concordância de todos os fenômenos entre si (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 332).

O termo “objetividade” é empregado tanto para designar a objetivação do *em si* em ideia quanto em corpo humano. Como o corpo é já representação singular de uma ideia na efetividade, como representação sujeita ao princípio de razão, portanto objetividade mediata, então resta para o termo ideia ser de fato a única expressão imediata e, a mais adequada objetividade possível da vontade. Do ponto de vista da linguagem, ela é a própria coisa em si tomada pelo filósofo como uma representação independente do princípio de razão, que pode ser alcançada por intermédio da arte como uma experiência artística de contemplação e de expressividade.

A condição da espécie como forma temporal da ideia, isto é, como a adequada objetivação, que expressa o ímpeto original da vontade no sentido da vida, faz com que, na efetividade, os organismos sejam impelidos a obrarem incessantemente para uma finalidade coletiva: perpetuar a espécie, através da contínua geração de novos indivíduos, conectados entre si por esse vínculo que os antecede. Consequentemente, o verdadeiro *ser em si mesmo* de toda coisa viva reside primariamente em sua espécie ainda que essa espécie viva unicamente através dos indivíduos.

No entanto, a adaptação e a acomodação recíproca dos fenômenos não podem anular o conflito intrínseco à natureza. A harmonia e o apoio mútuo têm seu contraponto na guerra interminável cujo cenário é a matéria. Cada fenômeno que aparece no tempo e no espaço quer impor sua tendência própria ao todo, pelo que os fenômenos se harmonizam em tendências predominantes e subordinadas. O combate que resulta das tendências divergentes espelha a autodiscórdia da Vontade ali exposta e, nesse sentido, o microcosmo (o organismo) se assemelha ao “macântropo” (o mundo). “Assim, em toda parte na natureza vemos luta, combate e alternância de vitória e a partir daí reconhecemos mais claramente a discórdia essencial da Vontade consigo mesma” (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 218).

Para o filósofo de Frankfurt, em sua metafísica da natureza, o organismo é uma arena onde os diversos graus da exposição da Vontade se digladiam, e no final, a vitória – o domínio – é privilégio do primeiro ocupante: as forças do mundo inorgânico, sustentáculo e mantenedor do mundo orgânico. Mas, tudo isso de acordo apenas com o que se observa no curso da existência de um organismo individual, que é uma situação

considerada inessencial. Do ponto de vista da Vontade como coisa em si, fora do tempo e do espaço, tal coisa não faz mais sentido, pois é exigida a perene concordância das partes entre si, do orgânico e do inorgânico numa determinação recíproca. As relações espaço-temporais dizem respeito apenas ao fenômeno da ideia, pelo que as ideias cujos fenômenos apareceram mais cedo no tempo segundo a lei de causalidade, à qual estão submetidas como fenômenos, não possuem nenhum direito prévio em face daquelas ideias cujos fenômenos apareceram mais tarde e que são “as objetivações mais perfeitas da vontade, e que têm que se adaptar às objetivações anteriores tanto quanto estas a elas” (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 235).

No entanto, essa objetividade adequada da Ideia não deve ser vista de modo dogmático, mas sim compreendida no contexto da singularidade e da *autopoiesis* da vontade a cada vez que se expõe, por exemplo, como organismo. Se uma visão direta do funcionamento da natureza fosse possível, deveríamos necessariamente reconhecer que o nosso espanto diante da adequação entre fins e meios na natureza ocorre porque nós assumimos que a adequação dos produtos da natureza surge pelo mesmo caminho através do qual ele entra para nós. Segundo o filósofo da vontade, o nosso espanto teleológico também pode ser comparado ao modo como os primeiros produtos das artes gráficas excitaram a quem os considerou a partir da suposição de que fossem obras de pena, e, portanto, recorreram a uma suposta “assistência de demônios para explicá-los” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 477). Para ele, isto ocorre porque, diga-se aqui mais uma vez, é o nosso intelecto que, por meio de suas próprias formas, espaço, tempo e causalidade, “apreende o ato da Vontade como objeto” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 477).

Ela, a Vontade, é em si mesma metafísica e indivisível, e, plasma a si mesma a cada vez no fenômeno de um animal determinado meramente por um querer-viver, por um ímpeto cego que é facilitado ou dificultado a cada vez no contexto de sua expressividade. No entanto, vale dizer, é o nosso entendimento que primeiro produz a pluralidade e variedade das partes e de suas funções, e, do mesmo modo, é ele que depois é ele mesmo atingido com espanto pelo acordo perfeito e conspiração que resultam da unidade original. Ou seja, de acordo com Schopenhauer, nosso intelecto se admira com o seu próprio trabalho.

O filósofo de Frankfurt também chama a atenção para a extraordinária engenhosidade de cada um dos seres naturais e, por outro lado, para o desmedido e imprudente descaso pelo qual a natureza expõe cada um desses extremamente engenhosos e altamente complicados organismos a todo tipo de formas de destruição direta ou indireta. Mas, o espanto do observador se dá porque justamente concebe a natureza erroneamente como uma artista racional, enquanto o que ocorreria de fato seria que, nesse caso, a *vontade de trabalhar (Wille zum Werke)* já é em si mesma o trabalho, pois o organismo é apenas a visibilidade da vontade que nele se objetiva. A adequação entre as partes é um guia perfeitamente seguro quando se considera o conjunto tanto se considerarmos o organismo animal e suas partes, quanto se considerarmos o funcionamento interdependente das espécies no contexto dos diversos ecossistemas e miomas. Porém, caso consideremos isso tudo de um ponto de vista metafísico, considerando o mesmo problema de acordo com o que se esconde ao fundo da experiência, ou, a explicação da natureza além da possibilidade de experiência, a teleologia pode ser encarada como válida apenas de uma maneira controlada e secundária para a confirmação de princípios de explicação estabelecidos de uma forma já bem diferente (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 477).

Essa outra consideração nos sugere que aquilo que nos parece útil ou inútil de um ponto de vista das suas relações recíprocas, para o filósofo da vontade, apenas serve e corresponde ao ímpeto que lhe é subjacente, expressando e realizando alguma tendência a partir dessas relações, e que, conseqüentemente, tudo o que efetivamente contribui para a manutenção de um organismo ou de sua espécie, é também a simples expressão da vontade ali exposta. No organismo humano, grau mais elevado da objetivação da Vontade, “os graus inferiores continuam atuantes, já que têm direitos anteriores à mesma matéria.” Nesse sentido, a saúde e a doença expressam no organismo a mesma desunião da Vontade que está expressa na multiplicidade do mundo fenomênico, sob uma aparente harmonia de plano (CACCIOLA, 1994, p. 65). Força natural, espécies, organismos e impulso expressam todos essa mesma relação de reciprocidade em meio ao conflito e de conflito em meio à reciprocidade. Exatamente como se observa na vida do impulso em termos fisiopsíquicos, a adaptação e a acomodação recíproca dos fenômenos não podem anular essa autodiscórdia intrínseca à natureza. A harmonia e o apoio mútuo têm seu contraponto na guerra interminável cujo

cenário é a matéria. Se a psique humana expõe uma homogeneidade no todo, tendo em vista a conservação simultânea das tendências, conserva-se com isto também a luta entre as partes. Desse modo, o *querer da coisa particular*, o impulso, tem sempre uma finalidade, enquanto a Vontade que o origina e abriga não está sujeita à lei de motivação, pois apenas em relação aos fenômenos consideramos o seu fundamento, nunca em relação à vontade. Em Schopenhauer há sempre essa dupla relação. Por um lado, a natureza inteira e nós mesmos somos o *macrocosmo*, cuja representação é o mundo ou universo inteiro, que só existe em relação ao *microcosmo*, à consciência de um sujeito que conhece e tem como fundamento o tempo, o espaço e a causalidade, a motivação, e, por outro, na sua autoconsciência, é também aquele que encontra em si mesmo essa Vontade, essência íntima do mundo. Em suma, o mundo, tal como a pessoa, é absolutamente vontade e absolutamente representação, e nada mais.

Com efeito, além da vontade em si mesma cega, que aparece no impulso como a “motivação” já conectada ao “motivo”, e além das condições do mundo externo nas quais o organismo exista, não há nada. Portanto, o que resulta disso é um conflito entre o querer-viver e a necessidade.

Portanto, tudo o que se efetiva no animal resulta disso. É nesse ponto que Schopenhauer empenha as suas fichas na noção de que as *causae finales* são a chave para a compreensão da natureza orgânica, bem como as *causae efficientes* o são da natureza inorgânica. É devido a isso que, se em anatomia ou zoologia não podemos encontrar a finalidade, *Zweck*, de uma parte existente, o nosso entendimento recebe um choque similar ao que em física deve ser produzido por um efeito cuja causa permanece oculta.

Nós assumimos ambas as causas como necessárias e também o mesmo em relação àquela parte, e, portanto, continuamos procurando por ela, ainda que muitas vezes isso possa ser feito em vão. Efetivas exceções e contradições a esta lei universal de adequação na natureza orgânica certamente foram descobertas e devem ser explicadas a partir da conexão interna que os diferentes tipos de seus fenômenos têm uns com os outros, em virtude da unidade pela qual neles se manifesta, ainda que oculta para nós.

O problema que aparece ao fundo dessa argumentação de Schopenhauer é que mesmo considerando a sua imanência e que, portanto, tem o mérito de considerar a

fisiologia do intelecto como força plasmadora do mundo como representação, e não considera nenhuma força transcendente, ainda assim pressupõe a unidade metafísica da vontade ao fundo da representação, ao menos do ponto de vista da própria representação. Ao mesmo tempo em que reconhece o conflito como algo inerente à pluralidade, ao fazer-efeito das incontáveis formas de autoexposição da vontade como um mero ímpeto cego, supõe que a força de toda força apresente uma unidade de plano enquanto se expressa resultante de sua própria espontaneidade enquanto agir. Não será essa unidade metafísica da vontade ainda tributária de uma perspectiva *unilinear* semelhante à de Kant que Schopenhauer critica enfaticamente, perspectiva esta que supõe uma única origem, apenas substituindo na fórmula básica uma ordem racional e onisciente por outra não racional e inconsciente?

Conclusão

É notório o vívido interesse de Schopenhauer em relação à filosofia transcendental, o que é justificado pela importância decisiva que certos desenvolvimentos de Kant têm sobre o conjunto de sua filosofia. Como vimos anteriormente, para Schopenhauer “o maior mérito de Kant é a distinção entre o fenômeno e a coisa em si” (SCHOPENHAUER, 1991, p. 87). Tal distinção, que é compreendida de modo muito peculiar por Schopenhauer, leva-o à sua diferenciação entre Vontade, associada por ele à noção de coisa em si, e representação, associada por ele à noção kantiana de fenômeno. “O Mundo como Vontade e Representação” é um título que testemunha com grande perfeição a importância crucial dessa distinção para Schopenhauer. Ela está, de fato, no cerne de sua filosofia.

É na relação entre o intuir e o pensar e no domínio de cada um deles no processo do conhecimento que se manifesta o modo pelo qual Schopenhauer se afasta de Kant, propondo nova solução para o problema da constituição do mundo da experiência. Além disso, Schopenhauer acredita ter encontrado uma estreita passagem para o conhecimento ou semiconhecimento da coisa em si, sem abandonar o caminho imanente:

Nós não abandonamos absolutamente, como Kant, a possibilidade de conhecer a coisa em si. Pelo contrário, sabemos que ela é para ser procurada na Vontade. No entanto, nós nunca afirmamos existir um conhecimento absoluto e exaustivo da coisa em si. Na verdade, temos

visto muito bem que é impossível conhecer alguma coisa segundo o que esta possa ser absolutamente em si e por si mesma. Pois, tão logo eu *conheça*, eu tenho uma representação, uma imagem mental, mas apenas porque essa representação é minha, ela não pode ser idêntica ao que se conhece (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 191).

Até mesmo o conhecimento íntimo de nosso próprio ser é apenas um reflexo do que efetivamente se dá como experiência, algo de algum modo sempre diferente do ser efetivo que ele descreve, e, assim, torna-se já um grau de consciência desse fenômeno que diz respeito ao em si. Por outro lado, escreve ele, caso queiramos penetrar no interior das coisas, é preciso abandonar o que nos é dado apenas indiretamente e vindo de fora, e então nos ater ao único fenômeno em cuja essência nos é acessível uma visão imediata do interno, ou seja, a vontade que é compreendida em sua filosofia como a coisa última e o núcleo da realidade (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 192).

Na Vontade, Schopenhauer reconhece a coisa em si, na medida em que ela não tem mais o espaço, mas apenas o tempo para obter a sua forma e, conseqüentemente, nós realmente a conhecemos apenas em sua manifestação mais imediata, portanto, como experiência não racional. No entanto, tal conhecimento não é exaustivo e totalmente adequado tanto porque ele se dá a partir de manifestações específicas e não do caráter geral da vontade, como também porque o intelecto, em Schopenhauer, é ele mesmo dependente, servil e secundário à vontade. Ela lhe é anterior, em um sentido lógico:

Portanto, na autoconsciência, o conhecido, ou, conseqüentemente, a vontade, deve ser a coisa primeira e originária; o conhecedor, no entanto, deve ser o secundário, aquilo que foi adicionado, o espelho. Eles estão relacionados tanto quanto o que é autoluminoso se relaciona ao corpo que reflete, ou do mesmo modo como a vibração das cordas de um instrumento musical está para a sua caixa de ressonância, em que a nota resultante seria, então, a consciência (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 309).

É neste sentido que o conceito de Vontade é entendido pelo filósofo como um equivalente da coisa em si. Trata-se de algo paradoxal, pois há uma presença imediata, portanto é algo efetivo, reconhecível, para ele seria até mesmo o melhor conhecido devido às comoções da vontade, e, por outro lado, ainda que permita um *Einsicht* da coisa em si como o mais íntimo em nós, no momento em que tomamos consciência imediata dessa efetividade que nós mesmos somos, portanto, formamos disto uma

imagem, restando-nos desse conhecimento uma relação tal como a da fotografia com a cena retratada, que pode então ser reconhecida como um ato da vontade, como um ato parcial, como um indicativo, jamais como uma imagem perfeitamente adequada e exaustiva da vontade. Portanto, a vontade em si mesma é inconsciente.

Esse resultado esconde um problema, o de considerar que haja, além de atos parciais, algo que tenha um sentido uno ao fundo do caráter de luta e discórdia que para ele define o quadro da efetividade. Essa é uma discussão que nos interessa por restar nessa consideração de uma vontade única um resquício de dogmatismo, pois a independência do tempo, do espaço e da causalidade que lhe dariam o caráter uno, poderiam possibilitar também um resultado diferente, por exemplo um dualismo como em Empédocles e Freud. Isso define uma aproximação com Kant, mas também com Comte, Morgan, Tylor e Frazer, do ponto de vista da aposta em um tipo de unilinearidade que, no seu caso, aparece em um contexto metafísico específico, imanente, no qual a solução filosófica para os enigmas da existência se apresentem sempre em sua conexão com a experiência, jamais a partir de um pensamento transcendente.

Como resultado geral, é preciso que tenhamos claro diante de nós que a distinção entre vontade e representação, tributária da distinção kantiana entre coisa em si em fenômeno, não é, no entanto, tomada do mesmo modo por Schopenhauer que, adotando proposições do próprio Kant, considera a vontade apenas a partir da representação, da experiência, portanto, a partir de seu sentido imanente, no contexto de uma ontologia negativa. Por isso, a coisa em si jamais se faz objeto, mas é apenas tomada por oposição à representação. Ela não pode ser tomada de modo objetivo, como representação, mas sim como algo de caráter metafísico. Consequentemente, a proposição kantiana implica também na consideração de que o mundo *objetivo* só existe como *representação*.

Referências

CACCIOLA, M. L. (1994). *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP.

_____. (2018). Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant? In: Dossiê Schopenhauer leitor de Kant. *Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, pp. 08-17.

CIRACCI, F. (2018). Do Unbedingte de Kant ao Wille de Schopenhauer: Da ausência de uma condição formal à falta de razão suficiente. In: Dossiê Schopenhauer leitor de Kant. *Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, pp. 81-110.

FONSECA, E. R. (2016a). *Psiquismo e vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. 2ª reimpressão. Curitiba: Ed. UFPR.

_____. (2016b). *Uma estreita passagem: O conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*. Curitiba: Ed. UFPR.

KANT, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.

_____. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista - SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)

_____. (1988). *Prolegômenos a toda a metafísica futura* (Prol). In: *Gesammelte Schriften*, Vol.IV. KöniglichPreussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter. (Trad. Ingl. Edições 70).

KOßLER, M. (2018). “Um absurdo audacioso”: Intuição e conceito na crítica de Schopenhauer a Kant. In: Dossiê Schopenhauer leitor de Kant. *Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, pp. 159-172.

MORAES, D. (2018). O idealismo transcendental segundo Schopenhauer: de Berkeley para além de Kant. In: Dossiê Schopenhauer leitor de Kant. *Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, pp. 42-63.

REINHOLD, K. L. (1790). *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, erste Theile, *Der Satz des Umbeweusstseyns*. In: Id., *Beiträge zur Berechtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, vol. I, hrsg. v. Mauke, J.M., Jena.

SCHOPENHAUER, A. (1986). *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt, 5 vols.

_____. (1991). *Crítica da Filosofia Kantiana*. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. In: Coleção “Os Pensadores”, Nova Cultural, São Paulo, 5ª ed.

_____. (2014a). *O mundo como vontade e representação: Complementos*, vol. 1. Curitiba: Editora UFPR.

_____. (2014b). *O mundo como vontade e representação: Complementos*, vol. 2. Curitiba: Editora UFPR.

Artigo recebido em: 31.01.2021

Artigo aprovado em: 13.03.2021