

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
GUSTAVO RODRIGUES ROSATO

A filosofia do corpo, vontade e representação em Arthur Schopenhauer

UBERLÂNDIA  
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
GUSTAVO RODRIGUES ROSATO

A filosofia do corpo, vontade e representação em Arthur Schopenhauer

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Teoria do Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. José Benedito de Almeida Junior

UBERLÂNDIA  
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

R714f  
2018 Rosato, Gustavo Rodrigues, 1988-  
A filosofia do corpo, vontade e representação em Arthur  
Schopenhauer [recurso eletrônico] / Gustavo Rodrigues Rosato. - 2018.

Orientador: José Benedito de Almeida Junior.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Modo de acesso: Internet.  
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2018.1359>  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 3. Corpo humano  
(Filosofia). 4. Vontade. 5. Representação (Filosofia). I. Almeida Junior,  
José Benedito de. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

---

GUSTAVO RODRIGUES ROSATO

A filosofia do corpo, vontade e representação em Arthur Schopenhauer

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Teoria do Conhecimento

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. José Benedito de Almeida Junior

---

Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto

---

Prof. Dr. Marcio Danelon (UFU)

---

Profa. Dra. Ivete Batista da Silva Almeida (UNIMONTES)

## DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação às duas mulheres mais importantes de minha vida: à minha amada esposa, Andressa Izabel Assis Freitas, e à minha mãe, Cecília Maria da Silva. Dedico também com todo carinho ao Prof. Dr. José Benedito de Almeida Junior, pois sem seu constante incentivo e amizade, esta dissertação não teria se realizado.

## AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, pela oportunidade de realizar esta dissertação, e aos docentes do Instituto de Filosofia da UFU, por todo incentivo e pela qualidade da formação acadêmica recebida.

À minha esposa, Andressa Izabel, que está sempre ao meu lado para superar os desafios da vida, e à minha mãe, Cecília Maria da Silva, que sempre prezou pelos meus estudos e me possibilitou estudar em boas escolas, o que me permitiu ingressar no ensino superior.

Aos meus amigos e à direção da Escola Estadual Felisberto Alves Carrejo, por todo apoio e incentivo ao meu aprimoramento como docente.

Ao meu mestre de Kung Fu, Huang Yu Sheng, que me ensinou muito mais do que uma arte marcial, com o verdadeiro sentido do Kung Fu: ser determinado e ter perseverança para alcançar meus objetivos na vida.

Aos meus grandes amigos, professores do Instituto de Filosofia da UFU, Lucas Nogueira Borges e Cristiano Rodrigues Peixoto, que em muitas conversas me incentivaram a concluir este trabalho.

Aos meus irmãos de Kung Fu e doutores em História, Guilherme Amaral Luz e Fabrício Pinto Monteiro, que sempre me incentivaram a fazer o melhor de mim em todos os desafios da vida.

Aos professores da banca de qualificação – Profa Dra. Ivete Batista da Silva Almeida e Prof. Dr. Marcio Danelon – que, por meio de suas observações, fizeram com que eu melhorasse a minha dissertação.

E, finalmente, ao meu orientador, Prof. Dr. José Benedito de Almeida Junior, que não me deixou desistir desta dissertação, me apresentou caminhos quando encontrei dificuldades em progredir e estive ao meu lado como um grande mestre e amigo nesta jornada.

## Sumário

Resumo	7
Abstract	8
INTRODUÇÃO: Vida e obra de Arthur Schopenhauer, crítico do idealismo alemão	9
CAPÍTULO 1 – A FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER E O PENSAMENTO ALEMÃO DO SÉCULO XVIII	17
1.1. O iluminismo alemão	17
1.2. A teoria estética de Baumgarten	17
1.3. O pessimismo de Schopenhauer: a vida como dor e tédio	18
1.4. Arte como saída para o sofrimento	20
1.5. Ascese e a redenção em Schopenhauer: a negação da vontade	22
1.6. Nietzsche e o niilismo – as influências de Schopenhauer sobre o cenário da filosofia alemã do século XIX	24
CAPÍTULO 2 – AS TEORIAS DO CONHECIMENTO EM KANT E SCHOPENHAUER: os juízos, a representação e a vontade	27
2.1. A teoria do conhecimento elaborada por Kant	27
2.2. Da diferença entre os conhecimentos puro e empírico	28
2.3. A teoria dos juízos analíticos <i>a priori</i> em Kant	29
2.4. A teoria dos juízos sintéticos <i>a priori</i> em Kant	30
2.5. O conhecimento transcendental em Kant	31
2.6. O mundo como representação em Schopenhauer	31
2.7. O mundo como Vontade em Schopenhauer	36
2.8. Schopenhauer crítico de Kant: as divergências entre Kant e Schopenhauer sobre a coisa em si e a Vontade	40
CAPÍTULO 3 – CORPO, REPRESENTAÇÃO E VONTADE: corpo e conhecimento em Arthur Schopenhauer	44
3.1. A teoria do corpo no pensamento de Arthur Schopenhauer	44
3.2. O corpo na obra <i>O Mundo como Vontade e como Representação</i>	44
3.3. O corpo como sujeito e suas relações com a intuição e as representações	45
3.4. As relações entre corpo e vontade na teoria do conhecimento de Schopenhauer	48
3.5. O corpo e a estruturação da metafísica de Schopenhauer	55
CONCLUSÃO	64
REFERÊNCIAS	67

## RESUMO

O presente texto tem como objetivo refletir sobre as teorias do corpo, da Vontade e representação em Arthur Schopenhauer e como corpo e Vontade influenciam na realização do mundo como representação. Para isso, deve-se aprofundar em cada um desses conceitos, iniciando pela teoria do conhecimento em Schopenhauer e Kant sobre os juízos e as representações; seguida pelas observações sobre a divergência entre Kant e Schopenhauer, diferenciando a coisa em si da Vontade; e finalmente o conhecimento do mundo para Schopenhauer pela perspectiva entre corpo, representação e Vontade. A obra que fundamenta as formulações e que, principalmente, motiva este trabalho, é *O Mundo como Vontade e como Representação*, publicada em 1818 por Arthur Schopenhauer (1788-1860). A partir dos conceitos-base deste trabalho – *corpo*, *Vontade e representação* –, é necessária uma releitura dos predecessores que influenciaram o pensamento de Schopenhauer na composição deles. No prefácio da primeira edição da obra *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer indica claramente, como exigência ao leitor, o conhecimento da filosofia kantiana e afirma ser este o ponto de partida para a formulação de sua obra, sobretudo quando se trata das definições de *sujeito* e *objeto*. Além disso, duas definições kantianas são fundamentais na análise – *númeno* (coisa em si) e *fenômeno* (aparição) –, posto que eles são determinantes nas relações propostas por Schopenhauer entre a *Vontade*, o *corpo* e o *mundo como representação*. Pretende-se ressaltar como Schopenhauer desenvolve a teoria sobre o corpo, conforme a importância do conceito de corpo para a formulação das teorias do conhecimento, da metafísica e da estética.

Palavras-chave: Schopenhauer. Corpo. Vontade. Representação.



## ABSTRACT

The present text aims to reflect about the theories of body, Will and representation in Arthur Schopenhauer and how body and Will influence the realization of the world as representation. In this regard, each of these subjects should be deepened, starting with the theory of knowledge in Schopenhauer and Kant on judgments and representations; followed by observations on the divergence between Kant and Schopenhauer, differentiating the thing in itself from the Will; and finally the world's knowledge to Schopenhauer by the perspective among body, representation and Will. The work that underlies the formulations, and which mainly motivates this work, is *The World as Will and Representation*, published in 1818 by Arthur Schopenhauer (1788-1860). From the basic concepts of this work – body, Will and representation –, a re-reading of the predecessors that influenced the Schopenhauer's thought in the composition of them is necessary. In the preface to the first edition of *The World as Will and as Representation*, Schopenhauer clearly indicates as a requirement to the reader the knowledge of Kantian philosophy and affirms that this is the starting point for the formulation of his work, especially when it comes to the definitions of subject and object. Furthermore, two Kantian definitions are fundamental in this analysis – *noumenon* (thing in itself) and phenomenon (apparition) –, since they are determinants in the relations proposed by Schopenhauer among Will, body and world as representation. It is intended to emphasize how Schopenhauer develops his theory about the body, according to the importance of the concept of body for the formulation of his theories of knowledge, metaphysics and aesthetics.

Keywords: Schopenhauer. Body. Will. Representation.

## INTRODUÇÃO

Acredito que o contato que tive com a obra de Schopenhauer, especialmente os conceitos de corpo e Vontade, foi o atrativo para esta dissertação. A prática das artes marciais orientais, sobretudo o Kung Fu, me levou à leitura de obras de filosofia oriental, não só pelo fato de Schopenhauer citar tal filosofia, mas também por perceber que as noções de corpo e vontade seriam uma ponte entre a minha prática como mestre e professor de Kung Fu e a filosofia schopenhauriana.

Para alguns filósofos, o conceito de corpo é visto como um empecilho para o homem alcançar a supremacia de sua razão. Nesta dissertação, tentarei apresentar outra perspectiva sobre o corpo, com papel fundamental para a ascensão da razão no conhecimento do mundo e na formação do próprio sujeito, na medida em que negar a importância do corpo é também negar parte de si mesmo enquanto sujeito no mundo.

### **Vida e obra de Arthur Schopenhauer, crítico do idealismo alemão**

Nascido em Danzig, Polônia, em 1788, e filho de um rico comerciante, Arthur Schopenhauer em sua infância foi induzido pelo pai a viajar por vários países, acreditando que o conhecimento do mundo seria a melhor educação para seu futuro sucessor, fato que não ocorreu, mas proveu vários idiomas ao jovem. Iniciou os estudos de Medicina na Universidade de Göttingen, mas, posteriormente, abandonou o curso e passou a estudar Filosofia na Universidade de Berlim. Começa como *Privatdozent* a ensinar Filosofia em 1820 na referida instituição, porém sem sucesso, tendo em seu curso “A Filosofia Inteira, ou Ensino do Espírito Humano” apenas quatro alunos – na ocasião, Hegel ministrava aulas em um curso no mesmo horário, acirrando a rivalidade entre ele e Schopenhauer, que proferiu: “Quereis matar um homem de gênio? Fazei-o professor universitário” (MONTEIRO, 2014, p.21). Por não ter sucesso como professor universitário, logo passa a viver com os recursos deixados pelo pai. Tornou-se conhecido principalmente pelos conceitos citados na obra *O Mundo como Vontade e como Representação* (1818).

Como aspecto marcante de sua filosofia e vida, Arthur destaca a forte oposição intelectual e pessoal a Hegel, afirmando que os interesses deste em relação à Filosofia eram pessoais, profissionais, eclesiais e estatais, ou seja, materiais. Essa crítica ao idealismo hegeliano e aos interesses materiais para com a Filosofia levam Schopenhauer a

concluir que a ética e a liberdade dos desejos só podem ser alcançadas por negação da vontade, castidade, pobreza voluntária e sacrifício (REALE, 2007, p. 235).

Em contraposição a Hegel, Kant teve grande influência sobre o pensamento schopenhauriano. No prefácio da primeira edição de *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer indica claramente, como exigência ao leitor, o conhecimento da filosofia kantiana, e afirma ser esse o ponto de partida para a formulação de sua obra. Além de Kant, discorre-se no prefácio sobre a influência de Platão e do pensamento dos Vedas na formulação dos conceitos de Vontade<sup>1</sup> e de mundo como representação.

Por fim, a terceira exigência ao leitor poderia ser pressuposta tacitamente, pois não é outra senão a familiaridade com o fenômeno mais importante que ocorreu ao longo dos últimos dois mil anos na filosofia, que se deu tão perto de nós, a saber, os escritos capitais de Kant. O efeito que eles provocam nos espíritos para os quais de fato falam é de tato comparável, como já foi dito em outras ocasiões, à operação de catarata em um cego. E, se quisermos prosseguir com a comparação, então o meu objetivo aqui é o de colocar nas mãos daqueles que obtiveram sucesso na operação um par de óculos de catarata, para cujo uso a operação mesma é condição mais necessária. – Contudo, por mais que o meu ponto de partida seja o que o grande Kant realizou, o estudo sério de seus escritos fez-me descobrir erros significativos neles, os quais tive que separar e expor como repreensíveis, para assim poder pressupor e empregar, purificado deles, o verdadeiro e maravilhoso de sua doutrina (SCHOPENHAUER, 2005, p. 22).

Diante disso, o objetivo principal da dissertação é discutir o modo como os dois mundos separados – como Vontade e representação – são unidos pelo corpo. Será necessário investigar em pormenores o que significa de fato o mundo como representação ou Vontade e qual o papel do corpo na realização e no conhecimento desses mundos, ou seja, o significado específico de tais termos na filosofia schopenhauriana.

Vale ressaltar que *O Mundo como Vontade e como Representação*, de 1818, são descritos dois mundos separados e, ao mesmo tempo, conectados. Sendo assim, visar-se-á verificar, como objetivo principal deste trabalho, as características essenciais desses mundos, como se dá a união entre eles e o papel do corpo nessa união.

---

<sup>1</sup> Deve-se notar que, até esse ponto, a palavra “vontade” será escrita de duas formas distintas: uma com “v” minúsculo, que indica a vontade apenas do sujeito (vontade humana); e outra com “V” maiúsculo, para indicar a Vontade que é causa do mundo.

## Estudos anteriores à obra magna

Conforme os estudos filosóficos e os aspectos indicados por Schopenhauer, é necessário, antes, entender as influências de Kant em seu pensamento, sobretudo no tocante às definições de sujeito e objeto. Dois conceitos kantianos são fundamentais nessa análise: *númeno* (coisa em si) e fenômeno (aquilo-que-aparece).

Nicolay (2014) discorre sobre as influências de Kant em Schopenhauer:

Mas é no filósofo Immanuel Kant (1724-1804) que encontramos o degrau anterior de Schopenhauer. Ao fazer a distinção entre *noúmeno* (coisa em si) e fenômeno (aparência), Kant recoloca de maneira pontuada e metódica, como é próprio de sua filosofia, a direção e o lugar da faculdade de pensar. Ele é produto da interpretação do sujeito, de modo que só podemos conhecer aquilo que visualizamos como experiência. Ou seja, somente podemos ter uma intuição dos fenômenos, através de formas espaço-temporais, pois a coisa em si não é cognoscível conceitualmente ou intuitivamente. É perceptível que as pegadas de Kant servirão para a evolução do conceito de Vontade em Schopenhauer (NICOLAY, 2014, p. 165).

No prefácio à primeira edição de *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer lista uma série de pré-requisitos para o melhor entendimento de sua obra. A terceira exigência feita aos leitores é justamente a familiaridade com a filosofia e os conceitos elaborados por Kant, de forma a se fundamentar na filosofia kantiana – nesses termos, Schopenhauer escreve um apêndice voltado a uma crítica da filosofia de Kant. Devido à importância desse fato, será escrito adiante um subitem do Capítulo 1 dedicado a explicar tal crítica e sua importância para a presente dissertação.

Não apenas Kant é citado nos pré-requisitos para o entendimento da obra, mas também outras filosofias anteriores a ele e que abordam a dualidade do mundo em diferentes realidades, como a filosofia platônica e o pensamento dos Vedas pelo *Upanixade*.

A filosofia de KANT, portanto, é a única cuja familiaridade íntima é requerida para o que aqui será exposto. – Se, no entanto, o leitor já frequentou a escola do divino PLATÃO, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir. Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos VEDAS (cujo acesso permitido pelo *Upanixade*, aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV),

se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer. Não lhe soará, como a muitos, estranho ou mesmo hostil. Gostaria até de afirmar, caso não soe muito orgulhoso, que cada aforismo isolado e disperso que constitui o *Upanixade* pode ser deduzido como consequência do pensamento comunicado por mim, embora este, inversamente, não esteja lá de modo algum já contido (SCHOPENHAUER, 2005, p.23).

A apresentação clássica deste tema é abordada na filosofia antiga, como a emblemática oposição entre Heráclito e Parmênides. No entanto, é em Platão que o problema sobre a realidade última das coisas e a divisão dessa realidade em uma una, imóvel, perfeita e eterna, em contraposição à realidade múltipla, mutável e imperfeita, ganha uma síntese em sua estruturação da teoria metafísica, exposta na alegoria da caverna presente no Livro VII da *República*.

Os filósofos da *physis* buscavam um princípio e observavam elementos da natureza que poderiam ser a causa do mundo – Platão os critica dizendo que a causa do mundo físico estaria em uma realidade suprassensível, além do mundo físico. Sobre a discussão referente à causa primeira surge a teoria metafísica de Platão, chamada de segunda navegação, sendo a primeira navegação feita a velas pelos filósofos da *physis* ao observarem o próprio mundo físico para dele retirar sua causa. Nesse caso, a segunda navegação seria feita a remos, algo muito mais difícil – somente pela razão se alcançaria a verdadeira causa do mundo que está para além do mundo físico, numa perspectiva metafísica.

Em uma abordagem das correntes filosóficas que influenciaram o pensamento de Arthur Schopenhauer, não poderia faltar a filosofia oriental. Em *O Mundo como Vontade e como Representação*, são apresentadas duas faces do mundo que contemplam uma antiga dualidade filosófica: uma representa o mundo como mutável e inconstante, inteiramente dependente do sujeito que o percebe e o intui, *o mundo como representação*; e a outra face busca a verdade e constância do mundo, em que as coisas realmente são independentes de qualquer sujeito (*o mundo como Vontade*). Nos passos da demonstração do próprio pensamento sobre as duas faces do mundo, Schopenhauer evoca a teoria de grandes nomes da Filosofia, como o ceticismo de Hume e o dogmatismo de Kant; no entanto, ele também se refere à filosofia oriental, como os Vedas da filosofia indiana e o *I-Ching* da filosofia chinesa, em que são citados conceitos como *Véu de Maya* e *Yin Yang*.

A filosofia indiana é de aproximadamente 30 séculos atrás e, geralmente, suas investigações são semelhantes ao início da filosofia grega. Em ambos os pensamentos dessas sociedades se sobressai o uso de mitos para explicações de fatores incompreensíveis como razão, investigação sobre Deus, universo, homem, sociedade e história (VALLE, 1997, p. 13).

De fato, a dualidade do mundo se insere na filosofia indiana. O mundo material não representa a verdade e a realidade última das coisas, como se pode notar na passagem escrita por Gabriel Valle sobre o *Brahman*, princípio de todas as coisas:

O corpo que nasce, cresce, definha e morre não pode ser aquilo que persiste mesmo atravessando a vida e a morte. O ente, tão transitório, não deve ser confundido com o verdadeiro ser, pois este é mera identidade no meio de tantas mutações (da vida à morte) é Atman (VALLE, 1997, p. 39)

No entanto, o *Brahman* encerra a dualidade do mundo sendo ele mesmo a realidade última das coisas. A visão do mundo, por sua materialidade e mutabilidade, é uma ilusão chamada de *Véu de Maya* ou véu da ilusão. O homem deve, portanto, se libertar dessa ilusão, se desligar das coisas materiais e de sua individualidade, buscando perceber sua unicidade com o *Brahman*.

Schopenhauer, no livro I de *O Mundo como Vontade e como Representação*, ao falar sobre o conhecimento do mundo pelas representações, cita a filosofia indiana que reconhece a percepção do mundo como uma ilusão ou um sonho, aquilo que está coberto pelo *Véu de Maya*:

Aqui, de fato, é trazido bastante próximo de nós o parentesco íntimo entra vida e sonho. Não queremos nos envergonhar em admiti-lo, após ele ter sido reconhecido e expresso por muitos espíritos magnânimos. Os *Vedas* e *Puranas* não sabem de comparação melhor para todo o conhecimento do mundo efetivo, que eles chamam de manto de Maia, nem empregam outra mais frequentemente do que o sonho (SCHOPENHHAUER, 2005, p.60).

Já no Livro III da mesma obra supracitada, Schopenhauer utiliza o *Vedas* como explicação da negação da Vontade, na qual o sujeito deixa sua individualidade e passa a se conhecer como um sujeito universal ou puro do conhecimento, que transcende a percepção da individualidade. Nessa passagem também é usado um fragmento de seu contemporâneo Lord Byron, uma importante personalidade do romantismo inglês – ambas as citações

caracterizam a ideia de um panteísmo, em que o sujeito se reconhece como parte de um todo. Isso irá possibilitar o modo que o sujeito consegue atingir o conhecimento da Vontade, o que será melhor abordado no segundo capítulo desta dissertação.

Quem, dessa maneira, absorveu-se tão profundamente e se perdeu na intuição da natureza, e existe ainda apenas como puro sujeito que conhece, em verdade tornou-se de imediato ciente de que, enquanto tal, é a condição, portanto o sustentáculo do mundo e de toda existência objetiva, visto que esta, doravante, expõe-se como dependente da sua existência. Ele, em consequência, interioriza em si a natureza, de tal maneira que a sente tão-só como um acidente de seu ser. Nesse sentido diz BYRON: *Are not the mountains, waves and skies, a part of me and of my soul, as I of them?* Quem, sentindo tudo isso, poderia tornar-se como absolutamente perecível em oposição à natureza imperecível? Antes compreenderá o sentido profundo da sentença dos *Upanixades*: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* (*Oupnekhat*, I, 122) “Todas essas criaturas sou eu mesmo e exteriormente a mim não há outros seres” (N.T) (SCHOPENHAUER, 2005, p.249).

O *I Ching* (ou *Livro das Transmutações*) é uma das principais fontes da filosofia chinesa e o livro mais antigo do mundo. Seu ensinamento é fundamentado em uma dualidade do ser, duas forças opostas presentes em todas as coisas, o *Yin* e *Yang*. Apesar de na filosofia ocidental também haver dualidades, como o ser e o não ser de Parmênides, estas não são como *yin* e *yang*, pois, ao mesmo tempo em que são opostas, se complementam, e a existência de uma depende da existência da outra, tornando a realidade dupla e una ao mesmo tempo. Nessa filosofia existe uma cosmogonia, o princípio do universo e de todas as coisas, e a emanção da energia divina se manifesta pelo *yin* e *yang* em todas as coisas.

No prefácio da edição brasileira da obra de John Blofeld são destacadas as seguintes características: “Assim, os seres, as coisas e os fenômenos são equilíbrios dinâmicos de *yin* e *yang*. Nada é absoluto, estável, imutável ou completo no universo. Tudo é movimento perpétuo porque as alterações das forças *yin* e *yang* são dentro delas mesmas perpétuas, pois o *yin* e *yang* se atraem sem cessar” (BOLFELD, 1965, p.10). O *yin* e *yang* revelam, pois, uma ordem universal, uma essência para os corpos e a explicação de seu dinamismo – todo ser e todo movimento é gerado pela oposição cíclica de *yin* e *yang*. Convém salientar que o *I Ching* revela as transformações do mundo conforme três níveis: terra, homem e céu.

Schopenhauer percebe no mundo uma intensa luta entre os seres, com vistas à Vontade. Cada qual pretende adquirir para si a matéria do mundo e se fazer objetivar – esta é a chamada assimilação por dominação, como descrito em *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, de Jair Barbosa. A constante luta entre os seres materiais revela que cada qual guarda em si a potencialidade de seu oposto, como todo ser vivo guarda em si a constante possibilidade da morte e passar do estado de vivo para seu oposto, que é estar morto. “Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211).

A passagem do ser para o seu oposto é referenciada por Schopenhauer no pensamento chinês sobre o *Yin e Yang*:

Chamaram especialmente a atenção para o fato de que a POLARIDADE, isto é, o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas e esforçando-se pela reunificação, que na maioria das vezes também se manifesta espacialmente por uma separação em duas direções opostas, é um tipo fundamental de quase todos os fenômenos da natureza, do ímã e do cristal até o homem. Na China, todavia, esse conhecimento é corrente desde os tempos mais remotos no ensinamento da oposição entre YIN e YANG (SCHOPENHAUER, 2005, p. 207).

Nesse sentido, a presente dissertação está dividida em três capítulos para um estudo sistemático da filosofia do corpo em Schopenhauer. No primeiro são apresentadas, de modo geral, a filosofia de Schopenhauer, a filosofia alemã do século XVIII e as influências geradas pelo confronto da filosofia de Schopenhauer com seus contemporâneos na filosofia do século seguinte, em especial no filósofo admirador Friedrich Wilhelm Nietzsche. O confronto entre Schopenhauer e o idealismo alemão abre a discussão sobre a filosofia do corpo. Iluminismo e idealismo foram correntes filosóficas que exaltavam a razão do homem, mas se esqueciam da sua parte corporal e animal. O pensamento schopenhauriano é descrito como pessimista, como será visto no capítulo subsequente, pois traz à tona a parte corpórea do homem e como isso inclina o homem para uma vida de dor e sofrimento, da qual somente pela arte e pela ascese o homem conseguirá escapar.

No segundo capítulo serão tratados os conceitos centrais de *O Mundo como Vontade e como Representação* – representação e Vontade –, postos nessa ordem segundo a disposição de apresentação na obra. Como sugere o autor, serão primeiramente abordadas



no capítulo segundo desta dissertação as definições de representação e coisa em si escritas por Immanuel Kant, que lhe serviram como ponto de partida; em seguida serão abordadas a representação e a Vontade em Schopenhauer; e, por fim, há uma comparação crítica entre os conceitos cunhados por Kant, com as principais diferenças elaboradas por Schopenhauer a estes conceitos. Pelas discrepâncias apontadas entre a filosofia iluminista de Kant e o pessimismo de Schopenhauer, o texto seguirá para o conceito central da dissertação, atinente ao corpo.

No terceiro capítulo será salientada a definição de corpo em Schopenhauer, para quem os conceitos centrais de representação e Vontade estão em uma perspectiva da teoria do conhecimento dependente do corpo. As representações são geradas por um sujeito, o qual somente se constitui se ele possuir um corpo, pelo qual serão apreendidas as sensações, e pelo corpo – no caso, o cérebro –, serão gerados a intuição e o entendimento. Como será apresentado no texto, o mundo não se refere somente a representações, como também possui essência; essa face real do mundo é chamada por Kant de coisa em si, algo inacessível ao homem, e por Schopenhauer como Vontade, algo possível de se conhecer somente por meio do corpo.

À guisa de conclusão, a dissertação aborda o conceito de corpo em Schopenhauer como fator fundamental para a estruturação das teorias do conhecimento e metafísica schopenhauriana. O corpo irá diferenciar Schopenhauer dos contemporâneos e tornar sua filosofia única e crítica de seu tempo, no qual a razão do homem era exaltada e se esquecia da junção entre corpo e pensamento – somente por essa perspectiva, o homem é tratado como um todo de suas partes. Schopenhauer demonstra conhecer não só a filosofia ocidental, mas também a oriental. Como a razão não é vista como o meio de transcendência do homem e o corpo é uma ponte para o conhecimento metafísico da realidade, o pensamento schopenhauriano abarca a filosofia oriental e a transcendência do homem ao se reconhecer como parte de um todo, elaborando uma teoria da ascese que possibilita ao homem, por meio da arte e da negação da Vontade, transcender as condições materiais e o sofrimento causado pelo desejo e pela vida.

## **CAPÍTULO 1 – A FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER E O PENSAMENTO ALEMÃO DO SÉCULO XVIII**

### **1.1. O iluminismo alemão**

O iluminismo é uma corrente filosófica marcada pela capacidade do homem de se guiar puramente pela razão. O filósofo Immanuel Kant teve importante papel na elucidação da corrente iluminista, como pode ser observado em *Resposta à pergunta o que é esclarecimento* (1783). Para ele, o iluminismo é utilizado pelo homem para sair de sua minoridade, quando ele passa a se valer do próprio intelecto, sem a necessidade de ser guiado por outro – somente o pensamento dele seria capaz de iluminar a razão do homem para alcançar o esclarecimento. Para os iluministas, tal razão poderia libertá-lo de diversas amarras, como os dogmas metafísicos, as falhas na moral, as crenças religiosas e a tirania política, além de medos e ilusões.

A principal característica do iluminismo alemão é o rigor lógico para tratar e especular os problemas do mundo e da realidade. Por meio de um método analítico e cauteloso, a razão pretende tratar dos conceitos de que se vale e de seus fundamentos. Wolff é o fundador e representante do iluminismo alemão, considerado de grande importância para a filosofia dos fundamentos de Kant – inclusive, o método wolffiano é descrito por este como “o caminho seguro de uma ciência, através de uma determinação regular dos princípios, uma explicação clara dos conceitos, um rigor pesquisado das provas e uma rejeição de saltos ousados nas consequências”, ou seja, uma filosofia sistemática.

### **1.2. A teoria estética de Baumgarten**

Alexander Gottlieb Baumgarten, a partir dos estudos sobre a obra de Wolff, criou a estética sistemática apresentada em *Meditationes philosophiae de nonnullis ad poema pertinentibus* e nos dois volumes de *Aesthetica*. O termo “estética” foi cunhado por Baumgarten e se deriva da palavra grega *aísthesis*, que significa sensação; logo, ela é definida como a ciência do conhecimento sensível. Essencialmente, a intuição estética é o conhecimento autônomo do sensível globalmente entendido; é um ver, intuir, saber, conhecer o que é, e não o porquê. O filósofo alemão Ernst Cassirer explica a teoria estética comparando a ciência exata que procura uma explicação para os fenômenos ao transformar

a cor em puro movimento, retirando da contemplação das cores a impressão sensível e o seu significado estético. De fato, a cor é uma representação com significado artístico, a exemplo do uso para dar significados às pinturas dos artistas – aos olhos da visão científica, é reduzida a conceitos físicos e matemáticos, destruindo a significação estética da arte, que possui valor não nos conceitos matemáticos que expressa, e sim em sua significação sensível.

No século do iluminismo surge uma ciência que não se ocupa dos princípios da razão suficiente: a estética, ciência da sensibilidade, em que apenas o conhecimento do sensível lhe interessa. Procurar as causas de uma obra de arte não revelaria sua forma verdadeira, mas a destruiria enquanto arte; nesse caso, a contemplação sensível despida dos preconceitos da razão é a verdadeira maneira de encontrar a essência da arte e a finalidade da estética.

### **1.3. O pessimismo de Schopenhauer: a vida como dor e tédio**

Como será abordado no capítulo seguinte, o mundo para Schopenhauer é rígido pela Vontade; logo, tudo o que se realiza no mundo vem pela objetivação da Vontade, e toda a vida é um ato da Vontade. O mundo é composto por um misto de vontades particulares que a todo o momento combatem entre si para se objetivar no mundo, e essa constante luta faz com que o homem tenha uma vida marcada pela dor e pela falta, pois a competência de desejar é infinita, ao passo que a capacidade de objetivar a própria vontade é finita. Como a capacidade de desejar é infinita, ele passa a vida toda desejando: o desejo é sempre pelo que falta, e tudo que falta ao homem lhe causa sofrimento, tornando a essência da vida marcada pela dor.

Durante toda a sua vida, o homem luta para se afastar do que lhe faz mal; no entanto, o pessimismo de Schopenhauer encontra seu principal argumento no destino certo da jornada da vida: a morte.

A vida da maioria das pessoas é tão-somente uma luta constante por essa existência mesma, com certeza de ao fim serem derrotadas. O que as faz, por tanto tempo, travar essa luta árdua não é tanto amor à vida, mas sim temor à morte, que, todavia, coloca-se inarredável no pano de fundo, e a cada instante ameaça entrar em cena. A vida mesma é um mar cheio de escolhos e arrecifes, evitados pelo homem com grande precaução e cuidado, embora saiba que, por mais que empenho e arte o leve a se desviar com sucesso eles, ainda assim, a cada avanço, aproxima-se do

total, inevitável, irremediável naufrago, sim, até mesmo navega direito para ele, ou seja, para a MORTE. Esta é o destino final da custosa viagem e, para ele, pior que todos os escolhos que evitou (SCHOPENHAUER, 2005, p. 403).

Por seu turno, a dor causada pelo desejo não é eterna, pois, em determinado momento, alguma coisa ou outra que o homem deseja é alcançada. Quando consegue realizar sua vontade, Schopenhauer diz que ele encontra o prazer, mas, junto ao prazer se segue o tédio, pois o desejo é sempre pelo que falta – na medida em que aquilo não falta mais ao homem, ele não mais o deseja, e, por não desejá-lo, o estado que antes era dor pelo que faltava se torna tédio pelo que já possui. Enquanto vivo, o homem sempre desejará algo: seu desejo passa a ser por outra coisa, e sua dor perdura durante toda a vida, de ser o que deseja.

A vida do homem é marcada pela dor e pela luta por continuar vivo a todo instante. Nesse contexto, Schopenhauer apresenta outra característica em sua teoria pessimista decorrente das duas primeiras: o egoísmo. Cada indivíduo tenta viver e realizar as necessidades individuais, em que o microcosmo é tão completo quanto o macrocosmo, fazendo com que o primeiro seja tão importante quanto o segundo. Isso o torna um ser que não hesita em sacrificar o coletivo em detrimento do individual – o aspecto egoísta do homem advém da vontade individual que só poderá se objetivar se esta superar as outras vontades ao seu redor.

Como dito anteriormente, mesmo a vida sendo marcada pelo sofrimento, o homem continua a lutar por medo da morte. Para encontrar sentido em sua vida de sofrimento (que terá no final uma derrota inevitável), o homem precisa de um sentido que vá além da própria vida – Schopenhauer observa que a religião surge dessa busca. Muitos encontram nela o conforto e o sentido para a vida; no entanto, o pessimismo de Schopenhauer vê na religião apenas algo que causa mais privações, e alguns pequenos prazeres apresentados para a vida do homem são substituídos por votos e devoções; com isso, a religião cria obrigações morais que o impedem de ter uma vida plena.

Então, qual seria a saída para a vida do homem com sofrimentos? Se a religião não serve para ele como conforto real aos sofrimentos, o que pode fazer para encontrar algum sentido para a vida? Schopenhauer responde a essas questões por dois meios: o primeiro está na contemplação da arte, e o segundo, na negação da vontade individual para a comunhão com a Vontade, como será apresentado nos tópicos seguintes.

#### 1.4. Arte como saída para o sofrimento

O homem tem em seu desejo um pêndulo entre a falta que lhe causa sofrimento e a realização que lhe causa o tédio. Haveria algo no mundo que ele pode admirar sem lhe causar sofrimento e tédio? Para Schopenhauer, a resposta para essa questão está na arte. Como veremos no capítulo seguinte, o mundo para o filósofo se divide em representação e vontade. A contemplação da arte é algo que transcende a representação, diferentemente de Platão, que faz uma crítica à arte dizendo ser ela a cópia da cópia, pois o artista estaria copiando um objeto do mundo que é uma cópia imperfeita da Ideia perfeita. Para Schopenhauer o conceito da arte é oposto ao que Platão apresenta: o que importa ao artista não é copiar uma representação, e sim apresentar um conceito. A arte para Schopenhauer se aproxima da Ideia no lugar de afastá-la; desse modo, a contemplação daquilo que é conceitual e não material aproxima o homem da Vontade e o afasta da representação, sendo então a arte um modo de ele se afastar do sofrimento da vida.

A arte em Schopenhauer possui uma ligação muito forte com sua teoria do conhecimento, no *Livro terceiro Do mundo como representação Segunda consideração A representação independente do princípio de razão: a Ideia platônica: o objeto da arte é explicado como o conhecimento se submete a Vontade e como diferenciar a coisa em si da Ideia de Platão para a transposição do conhecimento para arte, descrevendo tal conhecimento como algo pertencente aos homens e não aos animais.*

O conhecimento, portanto, via de regra sempre permanece a serviço da Vontade, tendo de fato surgido para seu serviço. Ele, por assim dizer, brotou da Vontade como a cabeça do tronco. Nos animais esse servilismo cognitivo nunca se suprime. Entre os homens essa supressão entra em cena apenas como exceção (o que logo adiante vamos considerar). Semelhante diferença entre o homem e o animal é exteriormente expressa pela diferença da relação entre a cabeça e o tronco. Entre os animais de espécie abaixo do homem, a cabeça está direcionada para a terra, onde se encontram os objetos da Vontade. Mesmo entre os animais de espécie mais elevada a cabeça e o tronco ainda são bem mais unificados do que no homem, cujo crânio e o tronco ainda são bem mais unificados do que no homem, cujo crânio parece encaixado livre sobre o corpo, sendo apenas carregado por este, sem o servir. Esse mérito humano é exposto em grau máximo no Apolo Belvedere. O crânio do deus das musas, a mirar além do horizonte, encontra-se tão livre sobre os ombros que parece completamente destacado do corpo, não se submetendo aos seus cuidados (SCHOPENHAUER, 2005, p. 245).

Schopenhauer destaca no homem a capacidade única de conhecer a vontade, como será visto no capítulo seguinte, além de transcendê-la. Nesse aspecto, a Vontade passa a ter características mais parecidas com as da Ideia de Platão e se afasta da coisa em si de Kant, fato que envolve o conhecimento do objeto fora do campo fenomênico.

A transição possível – embora, como dito, só como exceção – do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Ideias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o // princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação (SCHOPENHAUER, 2005, p 245).

Nesses termos, a contemplação do objeto faz com que o homem o capte enquanto conceito, separado das relações fenomênicas do mundo. Essa contemplação está presente na arte, que liberta o conhecimento do homem no tocante à imposição da Vontade e o faz transcender para o puro sujeito do conhecimento, aquele que não mais possui individualidades e é destituído da Vontade e do sofrimento. O puro sujeito do conhecimento consegue contemplar o objeto em sua objetivação adequada, na sua Ideia, além de transcender o particular do objeto, observando-o de maneira atemporal, fora do princípio de razão.

Todos esses domínios, cujo nome comum é ciência, seguem portanto o princípio de razão em suas diversas figuras, e seu tema permanece o fenômeno, suas leis, conexões e relações daí resultantes. – Entretanto, qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido com igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as IDEIAS, que são a objetividade imediata e adequada da coisa em si, a Vontade? – Resposta: é a ARTE, a obra do gênio. Ela repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo, que, conforme o estofo em que é repetido expõe-se como arte plástica, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das Ideias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento. – A ciência segue a torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento a consequência: de cada fim alcançado é novamente atirada mais adiante, nunca alcançando um fim final, ou uma satisfação completa, tão pouco quanto, correndo, pode-se alcançar o ponto onde as nuvens tocam a linha do horizonte. A arte, ao contrário, encontra em toda parte o seu fim. Pois o objeto de sua contemplação ela o

retira da torrente do curso do mundo e o isola diante de si (SCHOPENHAUER, 2005, p. 253).

A diferença da arte e da ciência reside justamente no fato de que o fim da arte não se encontra no mundo dos fenômenos, e sim na Ideia, naquilo que Schopenhauer chama de objetividade adequada, pois a arte é um modo de consideração das coisas, independentemente do princípio de razão. Ela resulta, pois, da contemplação expressa pela intuição de um gênio que consegue transcender o particular; para isso, ele deve se esquecer da individualidade e do ser particular, para ir ao encontro da Ideia. Desse modo, o gênio age contra o que é subjetivo, a vontade: enquanto a Vontade opera pelo conhecimento, a arte o faz pela intuição.

Escapar da imposição da Vontade pela arte é uma maneira de o homem fugir dos desejos mundanos, dos sofrimentos e da dor, ao se entregar a uma contemplação que transcende o particular, o puro sujeito do conhecimento que se torna o olho do mundo. Contudo, tais momentos não são a totalidade da vida: em sua maioria, são raros e alcançados apenas por aqueles que possuem aptidão para a genialidade, o que não é o mais comum nos homens. Schopenhauer indica outra maneira de escapar da dor e do sofrimento da vida, um modo mais duradouro e capaz de ser alcançado, mesmo por aqueles que não possuem a genialidade em seu ser – essa é a ascese.

### **1.5. Ascese e a redenção em Schopenhauer: a negação da vontade**

Na teoria de Schopenhauer, tudo é objetivado pela Vontade: o mundo obedece cegamente à ordem da Vontade, e cabe ao homem tentar compreender as designações dela para conduzir a vontade individual de acordo com a Vontade para viver com menor sofrimento. No entanto, há uma alternativa além de se curvar à Vontade, com a negação desta por meio da ascese, isto é, sair de seus limites de atuação e abraçar a dor e o sofrimento, se desprender dos desejos e da vontade individual.

Para negar a vontade individual, é necessário reconhecer a justiça entendida enquanto empatia, ver no outro você mesmo, entrar em comunhão com os demais objetos do mundo, negar o egoísmo e a individualidade. O próximo passo é a compaixão, ver na dor do outro a sua própria dor, perceber que todos estão submetidos às mesmas leis e objetivações da vontade no amor desinteressado com o outro, chamado de bondade.

Como será visto no capítulo posterior, o mundo é o espelho da Vontade: todos os objetos, forças e movimento do mundo se referem a uma manifestação da Vontade. Como o homem pode negar algo tão impetuoso quanto a Vontade, se até a própria vida está ligada à Vontade?

Como a Vontade é a coisa em si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a vida, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. Onde existe Vontade, existirá vida, mundo. Portanto, à Vontade de vida a vida é certa, e, pelo tempo em que estivermos preenchidos de Vontade de vida, não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão da morte (SCHOPENHAUER, 2005, p. 358).

A discussão sobre a negação da vontade antes necessita da resposta a esta questão: Se a Vontade determina tudo o que existe no mundo, é possível ao homem ter livre arbítrio em suas ações? Como negar algo determinante a todos os fenômenos do mundo, estado ao qual o homem e suas ações se encontram? Em Kant, diferentemente de Schopenhauer, a vontade humana irá depender da moral; por conseguinte, as ações dos homens são livres, mas precisam ser submetidas a um impulso intelectual chamado de dever – com isso, eles poderiam suprimir a própria vontade em prol do cumprimento do dever, tornando as ações livres. No entanto, em Schopenhauer tais ações são representações e, enquanto tal, estão sempre submetidas ao princípio de razão e fixadas na cadeia de evento de causa e efeito. Por si só, a vontade, vista como coisa em si, é livre: assim como a razão do homem não consegue prever as determinações da Vontade, suas ações estão sempre determinadas por ela e não possuem liberdade, pois, quando ele toma uma decisão, seu entendimento não consegue alcançar a Vontade.

Existe uma divisão entre o caráter empírico e o inteligível, que foi cunhada por Kant e mantida por Schopenhauer. O ato da Vontade, inalterável por ser exterior ao tempo, se insere no caráter inteligível; no entanto, ao se realizar no tempo, espaço e causalidade, tal ato passa a ter um caráter empírico apreendido pela experiência do indivíduo. Tal empirismo é sempre determinado pelo caráter inteligível, o que torna a liberdade uma ilusão, pois o querer do homem está condicionado a uma determinação da Vontade, restando negá-la como a única alternativa para se tornar livre.

Assim, a liberdade, do contrário jamais se mostrando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa em si, pode neste caso entrar em cena no



próprio fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa em si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perca no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de sanidade e autoabnegação (SCHOPENHAUER, 2005, p. 373).

A negação da vontade diferencia o homem de todos os demais objetos do mundo fenomênico; nesse caso, somente ele é livre da determinação da Vontade e quando deixa de ser indivíduo e se torna sujeito do conhecimento, isto é, aquele que transcende o conhecimento determinado pelo princípio de razão. Assim escreve Schopenhauer: “Nesse sentido, não apenas a Vontade em si, mas até mesmo o homem devem ser denominados livres, e assim diferenciados de todos os demais seres” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 373).

#### **1.6. Nietzsche e o niilismo – as influências de Schopenhauer sobre o cenário da filosofia alemã do século XIX**

Friedrich Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844 e estudou Filosofia em Bonn e Leipzig, na Alemanha. Uma das obras que teve muita influência em seu pensamento foi *O Mundo como Vontade e como Representação* de Schopenhauer; por isso, vale para esta dissertação examinar a influência da filosofia schopenhauriana em seus sucessores, pois Schopenhauer, em sua disputa intelectual com Hegel, teve pouco valor por seus contemporâneos, mas grande prestígio pelos sucessores. De modo semelhante, Nietzsche também foi um filósofo deslocado de seu tempo por defender ideias radicalmente novas e uma perspectiva moral niilista, negando valores absolutos e contra as certezas pregadas pela religião. Por ter pensamentos que se opõem às crenças de sua época, como o positivismo e o idealismo, Nietzsche se aproxima do antecessor Schopenhauer, pois ambos são marcados por uma filosofia da contradição.

Ao ler *O Mundo como Vontade e como Representação*, Nietzsche se depara com um pensamento trágico da vida, um mundo guiado por uma Vontade cega e irracional, em que a contemplação da arte e a vida de abnegação dos desejos são a única escapatória para a vida trágica do homem. Envolvido nesse pensamento, Nietzsche dedica anos de estudo à filosofia grega antiga com os pré-socráticos, para quem a contemplação do mundo revelaria ao homem alguma verdade sobre o próprio mundo – eles viviam em uma época de grande valorização da arte e da cultura, assim como o fazem Nietzsche e Schopenhauer.

Nas obras *Humano, Muito Humano* e *A Gaia Ciência*, Nietzsche inicia um afastamento do pessimismo de Schopenhauer para se dedicar a um tipo diferente de pessimismo. O pensamento schopenhauriano começa a ser visto por Nietzsche como um pessimismo romântico, no qual o sujeito se deixa vencer pela dor e pelo sofrimento do mundo. Em oposição a isso, começa-se uma busca por um pessimismo no qual o entendimento do mundo como dor e sofrimento não significa uma derrota para ele. Nietzsche critica a ascese de seu mestre por conter aspectos quase cristãos de redenção ao mundo, e sua nova perspectiva filosófica traz um pensamento de desconfiança da metafísica, infinitas possibilidades de interpretação da história e do mundo, o reconhecimento da limitação humana e, principalmente, a negação ao dogmatismo religioso. Desse modo, sua filosofia passa do romantismo pessimista para um novo tipo de iluminismo, que possui uma consciência da tragédia do mundo, mas busca desafiá-la e superá-la, como assevera Nicolay:

Nietzsche segue uma direção contrária ao conceito primordial de Schopenhauer. Com efeito, sua interpretação da tragédia grega a partir do *Nascimento da tragédia* procura superar essa visão pessimista da vida e do mundo. Na dicotomia das figuras de Apolo e Dionísio, ele encontra a afirmação da Vontade por meio da experiência musical da tragédia. O herói se crê maior no tempo e no espaço e, assim, ele persiste indestrutível como o Titã Prometeu que, apesar do sofrimento, aceita e metaboliza a realidade. Nietzsche vê na arte uma forma de encantar a vida, justificá-la (NICOLAY, 2014, p. 170).

A arte para Nietzsche consegue ir além da proposta de Schopenhauer, ao tirar o sujeito da dor da vida e levá-lo por um instante a uma contemplação que transcende a percepção do objeto, além de ser uma forma de superar decisivamente a dor do mundo em um enfrentamento direto a esse sofrimento. Com a superação da dor e do sofrimento, o sujeito direciona a sua vontade e lhe dá potência, em que a arte e a música geram uma alegria em meio à tragédia que supera o pessimismo. Esse sentimento positivo consegue direcionar a vontade do homem que, para Nietzsche se torna a Vontade de Potência, a saída para o drama da tragédia da vida do indivíduo, a qual é agregada de um novo significado, transformando suas ações que, no pessimismo, seriam meras forças reativas para um homem de ações guiadas por forças ativas.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche elenca diversos aspectos da filosofia de Schopenhauer ao perguntar: O que alguém apreende primeiro ao entrar em contato com um

pensamento novo, aquilo que traz de melhor de pior? Nesse sentido, Nietzsche ilustra o que para ele seriam os aspectos positivos e negativos da filosofia schopenhauriana:

O que será que os adeptos de Schopenhauer, na Alemanha, costumam aceitar primeiro dele, como aqueles que, em comparação com a cultura superior do mestre, sentem-se bárbaros o bastante para primeiro serem seduzidos e ficarem fascinados por ele, barbaramente? Será que é seu duro sentido de realidade, sua boa vontade para com a clareza e a razão, que tantas vezes o fazer parecer tão inglês e tão pouco alemão? Ou a força de sua consciência intelectual, que por toda vida o fez suportar a contradição entre ser e querer e o obrigou, em seus escritos, a se contradizer constantemente em todos os pontos? Ou sua pureza nas coisas da Igreja e do Deus cristão? Pois, nesse aspecto, ele foi puro como nenhum outro filósofo alemão até então, e por isso ele viveu e morreu “como um voltairiano”. Ou foram seus ensinamentos imorais sobre a intelectualidade da opinião, a aprioridade da lei da causalidade, da natureza do intelecto como uma ferramenta e da falta de liberdade da vontade? Não, tudo isso não fascina ninguém, e não é percebido como algo fascinante; mas os embaraços e subterfúgios místicos de Schopenhauer naqueles trechos em que o pensador realista deixou-se seduzir e corromper pelo impulso vaidoso de ser o decifrador do mundo, como no ensinamento indemonstrável de uma *vontade* única (NIETZSCHE, 2016, p. 174).

Mais uma vez, pode-se notar a crítica de Nietzsche a Schopenhauer, com a ideia de aceitar a Vontade como força cega determinante de tudo no mundo, até mesmo das ações humanas; sobre ela, o homem não possui poder ou liberdade para mudar seu destino, tornando-o um ser impotente e sem individualidade. A aceitação dessa impotência é chamada por Schopenhauer de negação da Vontade, em que o indivíduo conhece a Vontade como determinante, mas escolhe uma vida de abnegação de desejos para se ver livre das imposições da Vontade. Vale dizer que Nietzsche também critica essa posição e acusa o pensamento schopenhauriano de ser muito mais místico do que científico nesse aspecto, em uma tentativa de disseminar o budismo pela Europa. Por fim, o Capítulo 99 de *A Gaia Ciência*, possui reflexões sobre a noção de arte em Schopenhauer, apresentada como uma forma de libertação momentânea das imposições da Vontade. Nela, o sujeito só consegue captar a essência do objeto ao negar sua individualidade e se tornar um indivíduo do conhecimento, aquele que interage com o objeto da arte ao percebê-lo de fora da própria pessoalidade e ao se tornar um “olho do mundo”. Tal ideia também é vista por Nietzsche como um misticismo no pensamento schopenhauriano, o que atraiu e influenciou de maneira negativa vários seguidores como Wagner, que criticou abertamente os judeus na Alemanha ao citar a incapacidade deles para a arte.

## CAPÍTULO 2 – AS TEORIAS DO CONHECIMENTO EM KANT E SCHOPENHAUER: OS JUÍZOS, A REPRESENTAÇÃO E A VONTADE

### 2.1. A teoria do conhecimento elaborada por Kant

Immanuel Kant, nascido na cidade de Königsberg, em 1724, é, dentre todos os filósofos, o que mais influenciou o pensamento de Schopenhauer, como citado no prefácio de *O Mundo como Vontade e como Representação*. Kant possui vasta contribuição para a filosofia, e a obra do autor a ser examinada será *Crítica da Razão Pura* (1781), na qual a tese kantiana se desdobra sobre os limites da razão humana para o conhecimento do mundo, e nesse aspecto se encontra a principal divergência entre Kant e Schopenhauer.

As obras de Kant se dividem em duas fases: a pré-crítica e a crítica. No período pré-crítico, ele se dedica a unir as teorias física e metafísica, entendendo a última como uma ciência dos limites da razão, o que abre o caminho para a futura produção da *Crítica da Razão Pura*. Em 1770, Kant escreve a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis: forma et principiis* para ocupar a cátedra de lógica e metafísica, com o objetivo de distinguir os conhecimentos sensível e inteligível. Para investigar esses tipos de conhecimento, Kant classifica os objetos em dois grupos que se diferenciam pela forma a serem apreendidos pelo sujeito: para o conhecimento sensível, isso ocorre de modo subjetivo, e não como eles realmente são (*fenômenos*); por sua vez, o conhecimento inteligível apreende os objetos sem utilizar os sentidos, e sim o intelecto, formando conceitos sobre o que eles são em si (*númenos*). O conhecimento sensível é obtido a partir da intuição dos objetos pelo sujeito, a qual nunca poderá ser feita fora do espaço e do tempo, pois estes são as formas da sensibilidade, isto é, o modo como o sujeito capta sensivelmente as coisas. A chamada “grande luz” em Kant é justamente a descoberta de que o conhecimento dos objetos é relativo ao sujeito que os capta pela sensibilidade.

A “grande luz” de Kant em 1769 é publicada na dissertação de 1770, e a próxima obra seria a apresentação dos problemas relacionados à construção de uma ciência universal iluminada por essa luz – logo, durante 12 anos, o filósofo elabora a *Crítica da Razão Pura*. Uma das principais teorias apresentada na crítica é a da “síntese *a priori*”, que caracteriza a natureza do conhecimento científico – a problemática pretende estabelecer o fundamento para construir juízos universais e, a partir dessa descoberta, seria possível

definir se a metafísica pode ser considerada uma ciência, assim como a matemática e a geometria, pois os conceitos universais e inteligíveis teriam uma relação com os objetos singulares e materiais. Cumpre salientar que o problema sobre a natureza da razão humana e seus limites é apresentado por Kant no prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*.

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana (KANT, 2015, p.17).

## 2.2. Da diferença entre os conhecimentos puro e empírico

Sobre a teoria do conhecimento, Kant irá aceitar que todo saber se inicia na experiência, que os objetos estimulam os sentidos e produzem representações nos sujeitos, e, pelo entendimento, faz-se dessas impressões sensíveis conteúdos do conhecimento quando são comparadas, conectadas ou separadas, formando a experiência. O fato de todo conhecimento começar na experiência não significa que todo o saber venha dela – dessa constatação surge a divisão entre os conhecimentos puro e empírico.

Há uma questão, portanto, que demanda pelo menos uma investigação mais detida e que, à primeira vista, não deve ser de pronto descartada: se existe tal conhecimento independente da experiência, e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos são denominados *a priori* e se diferenciam dos *empíricos*, que tem suas fontes *a posteriori*, i. e., na experiência (KANT, 2015, p.46).

Dado que Kant apresenta uma fundamental distinção sobre a formulação dos conhecimentos – os que provêm da experiência (*a posteriori*) e os que não possuem origem na experiência (*a priori*) – resta esclarecer as características de ambos. Conhecimentos *a priori* derivam não somente de uma experiência particular, mas da formulação no intelecto que parte de diversas experiências conforme a lei geral ou universal, isto é, aquilo que se repete sempre do mesmo modo na experiência forma uma regra no conhecimento e se espera que os objetos se movimentem de acordo com ela, como uma pedra atirada ao alto, em que é esperado que caia – não se poderia ter certeza sobre esse resultado, mas sim uma esperança derivada de experiências anteriores; portanto, saber que uma pedra irá cair ao ser

atirada para cima é um conhecimento *a priori*, mas sem ser puro, pois, apesar de ser anterior àquela experiência singular, ainda assim deriva da experiência em geral. O que seriam então os conhecimentos *a priori* puros? Para responder a essa pergunta, será feita uma análise sobre os tipos de juízos em Kant.

Se em primeiro lugar, pois, uma proposição é pensada juntamente com sua necessidade, ela é um juízo *a priori*; se, além disso, ela não é deduzida de nenhuma proposição a não ser daquela que, por seu turno, valha ela mesma como proposição necessária, então ela é absolutamente *a priori*. Em segundo lugar: a experiência não dá jamais aos seus juízos uma universalidade verdadeira ou estrita, mas apenas suposta e comparativa, (por indução); isto significa simplesmente que, pelo que até hoje percebemos, um juízo é pensado como estritamente universal, i. e., de tal modo que nenhuma exceção seja admitida como possível, então ele não é deduzido da experiência, mas vale simplesmente *a priori*. A universalidade empírica, assim, é tão somente um crescimento intencional da validade, que passa daquilo que vale na maioria dos casos para aquilo que vale em todos, como por exemplo, na seguinte proposição: “todos os corpos são pesados”. Onde, pelo contrário, a universalidade estrita pertence essencialmente a um juízo, ela aponta para uma peculiar fonte cognitiva desse juízo, qual seja, uma faculdade do conhecimento *a priori* (KANT, 2015, p.47).

### 2.3. A teoria dos juízos analíticos *a priori* em Kant

A filosofia de Kant tenta estabelecer juízos universais tanto na ética, quanto na ciência. Ao explorar o juízo que constitui o conhecimento científico, surge a pergunta sobre qual seria a sua universalidade, ou seja, quais são os princípios universais contidos nos juízos que formam o conhecimento científico. Para tal exploração é necessário verificar o conceito de juízo em Kant e as possíveis variações dele.

Inicialmente, entende-se que um juízo se refere à conexão entre um sujeito e um predicado, como na sentença “a caneta é azul”. Nela, a expressão “caneta” designa o sujeito, e “azul”, o predicado, que se relaciona com o sujeito por meio de um verbo de ligação. Porém, este é apenas um dos tipos de juízo, pois, quando o predicado possui uma característica extraída do conceito do próprio sujeito, como em “todo corpo é extenso”, a definição de “extensão” é derivada da de “corpo”. Logo, o juízo se origina de uma análise do próprio sujeito – para Kant, este seria um juízo analítico, classificado como *a priori*, por não haver a necessidade de verificação pela experiência para ser formulado. É um juízo universal e primordial, dado que não depende de uma verificação empírica e subjetiva; no entanto, não traz nenhum conhecimento novo.

## 2.4. A teoria dos juízos sintéticos *a priori* em Kant

Outro tipo de juízo apresentado por Kant designa um predicado que não é extraído por análise do sujeito, mas acrescenta uma propriedade a ele que deve ser verificada empiricamente, como na sentença “o corpo é pesado”. Como os corpos podem ser pesados ou leves, a extração *a priori* do conceito apresentado no predicado “pesado” pela análise do sujeito “corpo” não é possível; portanto, esse juízo é *sintético*. Tal qualidade apresenta características novas ao sujeito e são comumente extraídas da experiência, com juízos experimentais e subjetivos, ou seja, não são universais e necessários – por esse motivo, não podem ser usados na construção da ciência.

Deve haver então um terceiro tipo de juízo, capaz de ser utilizado pela ciência, que não seja subjetivo e que produza novos conhecimentos: *o juízo sintético a priori*. Ciências como aritmética, geometria e física são exemplos de conhecimentos produzidos por juízos sintéticos *a priori*, pois não dependem da experiência e produzem novos saberes.

Na geometria, Kant pondera que, quando Tales resolve pensar no triângulo isóscele, ao invés de observá-lo na natureza, consegue descobrir os princípios que regem sua estrutura e definição – nesse momento, a ciência se desprende da experiência e começa a produzir conhecimentos derivados de juízos sintéticos *a priori*. Tal processo instaura uma ascensão da razão, em que todo conhecimento científico seguro provém da mente humana.

A grande descoberta de Kant que deveria iluminar as ciências se fundamenta na razão humana, algo tão relevante que é denominado como revolução na Filosofia, comparada pelo próprio Kant com a revolução de Copérnico na Física, que trocou a compreensão sobre a posição da Terra com a dos astros. Para resolver problemas ainda insolúveis da Física, a revolução copernicana mostrou um novo modo de pensar o universo à época, na qual as pessoas acreditavam ser a Terra o centro fixo do universo. Então, Nicolau Copérnico sugeriu uma mudança de paradigma para demonstrar que a Terra, na verdade, se move em torno do Sol.

Assim também fez Kant, invertendo a forma de conceber a relação entre sujeito e objeto: “Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto,

mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente” (REALE, 1990, p. 876). Desse modo, não é o sujeito que se molda ao objeto, mas sim o objeto que se apresenta para o sujeito pelo que este intui do próprio objeto. Tal descoberta é essencial para o que será analisado no pensamento de Schopenhauer, que define o mundo como representação de um sujeito.

## **2.5. O conhecimento transcendental em Kant**

Esta teoria de Kant fundamenta os juízos sintéticos *a priori*, mas outros conceitos também são necessários para melhor compreender esse fundamento. O conceito *transcendental* é muito utilizado durante toda a *Crítica da Razão Pura*, e sua definição precisa é uma tarefa difícil, dado que Kant a emprega de diferentes maneiras, dentre as quais uma se revela verdadeira e nova: “Eu denomino transcendental todo o conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*” (KANT, 2015, p.60).

O que Kant nomeia como transcendental está relacionado com os modos como o sujeito pode conhecer os objetos – tal conhecimento abarca as teorias cognitivas, e não o conhecimento das coisas. Ademais, apresentam-se duas maneiras referentes às formas como o sujeito conhece as coisas (uma pela sensibilidade e outra pelo intelecto), consideradas *a priori*, pois são interiores ao sujeito, e não ao objeto. Dessa maneira, o transcendental trata das estruturas da cognoscibilidade dos objetos, ou seja, como o sujeito conhece o objeto.

De fato, a revolução kantiana foi a constatação de uma teoria transcendental que não mais buscava condições necessárias ao objeto para encontrar sua essência. Ela passa a ver como transcendental o modo de conhecer do sujeito, aquilo que ele mesmo põe nas coisas ao conhecê-las.

## **2.6. O mundo como representação em Schopenhauer**

O mundo como representação concerne aos fenômenos (conceito apropriado de Kant), em que tudo será apresentado em função de um sujeito que conhece o mundo ao modo como é apreendido por ele. As representações dependem necessariamente de um



indivíduo que as produz, e todas as relações entre os objetos e o sujeito dependem da existência dele – sem isso, as representações não existiriam.

Para Schopenhauer, o mundo é representação, ou seja, todos os objetos representam o sujeito que os pensa, e essa é uma verdade válida para todo ser existente no mundo que tem consciência dos seus sentidos. Dentre todos os seres, o homem é o único capaz de alcançar uma *clarividência filosófica*:

[...] não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo. Se alguma verdade pode ser expressa *a priori* é essa, pois é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço e causalidade, pois todas essas já a pressupõem; e, se cada uma dessas formas, conhecidas por todos nós como figuras particulares do princípio de razão, somente valem para uma classe específica de representação, a divisão em sujeito e objeto, ao contrário, é a forma comum de todas as classes, unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo de representações, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica. Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de prova do que essa: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação (SCHOPENHAUER, 2005, p.43).

Schopenhauer descreve o mundo como representação, pois o conhecimento de qualquer objeto é condicionado por essa verdade. Tal filósofo diz não ser o primeiro a considerar tal verdade, mas seus predecessores não foram capazes de sustentar o argumento filosófico que a comprove, como em Berkeley e no pensamento védico dos sábios da Índia, que consideravam a materialidade do mundo uma ilusão da percepção. Estes apresentaram dois tipos de realidades (empírica e transcendental), o que gera as seguintes questões: Quais as características da realidade empírica e a relação desta com o sujeito que a conhece? Seria possível conhecer a realidade transcendental?

Dizer que o mundo é representação também é afirmar que sujeito e objeto são duas classes inseparáveis, pois, para que o mundo seja representação, é preciso um sujeito que conhece sem ser conhecido, em função do qual esteja tudo o que existe; e é necessário, também, um/o objeto, tudo aquilo que está fora do indivíduo e que é conhecido. Os objetos são condicionados pelas formas *a priori* no espaço e tempo: ninguém pode ter uma visão ou conhecimento dos objetos fora de si mesmos, nem conhecê-los fora de determinada

perspectiva como eles realmente são. Há a necessidade de um sujeito, para quem é sempre imprescindível um corpo.

Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o sujeito. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento. Objeto, contudo, já é o seu corpo, que, desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido à lei deles, embora seja objeto imediato. Ele encontra-se, como todos os objetos da intuição, nas formas de todo conhecer, no tempo e no espaço, mediante os quais se dá a pluralidade. O sujeito, entretanto, aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas, que, antes, já o pressupõem. Ao sujeito, portanto, não cabe pluralidade nem seu oposto, unidade. Nunca o conhecemos, mas ele é justamente o que conhece, onde quer que haja conhecimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46).

Quando Schopenhauer se refere ao sujeito como *aquele que tudo conhece, mas não é conhecido por ninguém*, ele indica o conhecimento imediato que somente o indivíduo consegue ter de si próprio. O conhecimento dele não será impossível a todos, e somente uma pessoa poderá acessar o conhecimento do sujeito (ele mesmo) – isso distingue o conhecimento de si mesmo e o de outro. Resta descobrir, porquanto, a diferença entre o conhecimento de si mesmo e o do restante do mundo.

Num primeiro momento, corpo e sujeito são citados com uma relação distante; entretanto, será fundamental na obra a relação íntima entre corpo e sujeito, que dará origem a um tipo de conhecimento denominado *consciência de si*. O não conhecimento do indivíduo também implica em um problema sobre a noção de existência do outro: o sujeito só possui conhecimento seguro e imediato de si mesmo e conhece o outro sempre como um objeto, não sendo capaz de acessar o conhecimento imediato sobre o outro que está além da extensão do próprio corpo.

Duas classes se tornam essenciais para o mundo como representação: o objeto que é apresentado na forma de espaço e tempo e o sujeito que está além de espaço e tempo e é o sustentáculo da representação do mundo. Schopenhauer aborda o objeto e o sujeito do seguinte modo:

Portanto, o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o OBJETO, cuja forma é espaço e tempo, e, mediante estes,

pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro em cada ser que representa. Por conseguinte, um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles. Contudo, caso aquele único ser desaparecesse, então o mundo como representação não mais existiria. Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46).

Tal filósofo demonstra que tempo, espaço e causalidade podem ser conhecidos sem o objeto, pois, com o conhecimento do sujeito, é possível acessar esse princípio denominado *a priori*, termo utilizado por Kant e que é citado por Schopenhauer, além de entregar os méritos por tal descoberta. O conhecimento *a priori* de tempo, espaço e causalidade engloba todos os objetos do mundo, e o conhecimento dos objetos deve estar necessariamente expresso pelo *princípio de razão*.

Além disso, Schopenhauer elenca as representações imediatas (aparecem apenas em sentido interno e no tempo, primeiramente na consciência do sujeito, e isso exclui a sua espacialidade que será adquirida apenas em um segundo momento, no qual a representação passará para o externo); e as representações de coisas reais (detentoras das categorias tempo e espaço e chamadas de intuitivas e abstratas).

As representações abstratas se referem aos conceitos, característica que distingue os homens dos outros animais, com a capacidade de formulá-los e obter a razão. Enquanto isso, as representações intuitivas concernem às experiências internas sobre o mundo visível. Tempo e espaço são mais comuns e universais em todas as representações intuitivas, conceitos como já citados anteriormente *a priori* e que podem ser separados dos objetos *in abstracto*. Tal relação entre tempo, espaço e experiência os torna até mesmo anteriores a todas as experiências, sendo eles lei e condição necessária para a intuição dos objetos. Até este ponto, Schopenhauer constata apenas aquilo que está presente na filosofia de Kant; porém, será discutido posteriormente o passo adiante da filosofia kantiana.

Segundo Schopenhauer, nada é sem uma razão pela qual é. Esse é justamente o tema de sua tese de doutorado intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, que pretende classificar a totalidade dos fenômenos distribuídos em quatro tipos de raízes: 1) *princípio de razão de devir*: representações da realidade, isto é, da experiência possível; 2) *princípio de razão de conhecer*: representações de representações, ou seja, os conceitos; 3) *princípio de razão de ser*: parte formal das representações, i.e., as intuições

das formas dos sentidos externo e interno dadas *a priori* (espaço e tempo); 4) *princípio de razão de agir*: sujeito do querer, isto é, seu agir conforme a lei de motivação (SCHOPENHAUER, 2005, p. 48).

Contudo, uma propriedade não menos digna de consideração das mesmas é que, aqui, o princípio de razão, que determina tanto a experiências como lei de causalidade e motivação quanto o pensamento como lei de fundamentação dos juízos, assume uma figura inteiramente peculiar, à qual dei o nome de PRINCÍPIO DE RAZÃO DE SER, que, no tempo, é a sequência de seus momentos e, no espaço, é a posição de suas partes que se determinam reciprocamente ao infinito (SCHOPENHAUER, 2005, p. 48).

Todos os objetos do mundo podem ser analisados pelo princípio de razão do ser, o qual verifica o objeto apresentado no tempo e no espaço, categorias que demonstram uma característica em comum: a mutabilidade. Heráclito já apresentava a filosofia do eterno fluir do ser, e vários outros filósofos, como Platão e Spinoza, consideravam a realidade material uma mera ilusão do ser. Esse mesmo pensamento é visto na filosofia indiana, no livro dos Vedas, com o *Véu de Maya*, que encobria a verdade do mundo, deixando apenas a mera ilusão ao conhecimento dos homens. Schopenhauer apresenta tais pensamentos para compor o mundo como representação e submetido ao princípio de razão.

A categoria do tempo apresentada ao princípio de razão revela essencialmente a característica da sucessão, em que o presente a todo o momento é destruído e se torna passado para dar lugar a um novo presente que terá o mesmo destino. Para o espaço puro, há a posição, e a abstração de conceitos nesse espaço é o objetivo da geometria. Já para a matéria, o seu ser sempre será submetido à causalidade, que existirá junto ao seu fazer-efeito, e é através disso que ela preenche o espaço e o tempo.

Nesse contexto, a palavra usada no alemão para descrever a efetividade da matéria é *wirklichkeit*:

Por conseguinte, o continente de qualquer coisa material é, de maneira bastante acertada, nomeado WIRKLICHKEIT, efetividade na língua alemã, palavra muito mais significativa que *Realität*. Aquilo sobre o que faz efeito é de novo sempre matéria. Seu ser, toda a sua essência, portanto, consiste apenas na mudança regular que UMA de suas partes produz na outra, por conseguinte é por completo relativa, conforme uma relação válida só no interior de seus limites, portanto exatamente como o tempo e o espaço (SCHOPENHAUER, 2005, p. 50).

Enquanto tempo e espaço podem ser representativamente intuídos sem a matéria, o contrário não é possível. A matéria depende do espaço para representar sua forma, do tempo para o seu fazer-efeito e da apresentação de sua mudança. Todavia, a união entre tempo e espaço é feita pela matéria, obedecendo à lei da causalidade – é pela matéria que ocorre a simultaneidade entre tempo e espaço. Do mesmo modo, outros dois conceitos também só podem ser conhecidos pela simultaneidade entre tempo e espaço – a duração (com a necessidade da noção de tempo para ser medida) e a mudança (que precisa do espaço, pois só pode ocorrer pela transformação da matéria).

Schopenhauer faz uma análise sobre as relações entre sujeito e tempo e sujeito e espaço, além da forma com a qual o conhecimento sobre o objeto é produzido pela síntese entre tempo e espaço:

Mas, do mesmo modo que o objeto em geral só existe para o sujeito como sua representação, também cada classe especial de representação só existe para uma determinação igualmente especial do sujeito, que se nomeia faculdade do conhecimento. O correlato subjetivo do tempo e espaço neles mesmos, como formas vazias, Kant denominou sensibilidade pura, expressão que pode ser conservada, pois Kant abriu caminho, embora ela não seja apropriada, visto que a sensibilidade já pressupõe a matéria. O correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o ENTENDIMENTO, que não é nada além disso. Conhecer a causalidade é sua função exclusiva, sua única força, e se trata de uma grande força, abarcando muito, de uso multifacetado e, não obstante, inconfundível em sua identidade no meio de todas as suas aplicações. Por seu turno, toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento (SCHOPENHAUER, 2005, p.53).

A teoria sobre o conceito de entendimento em Schopenhauer descreve a essência de um mundo feito de representação. Os objetos exteriores ao sujeito podem ser conhecidos pela sensibilidade, e esse conhecimento da matéria é justamente o entendimento; contudo, tal saber se encontra nos limites do entendimento, revelando apenas o que este consegue conhecer e o modo como isso acontece.

## **2.7. O mundo como Vontade em Schopenhauer**

O mundo possui outra face além da pura representação, em que esta é necessariamente independente da existência do sujeito – esse mundo será o da Vontade que, em oposição à representação e ao fenômeno, será o mundo da coisa em si. Sem a

Vontade, o mundo das representações iria se referir, como diz Schopenhauer, apenas a fantasmas esvaziados de existência real, pois a coisa em si é justamente a essência dos objetos que, por sua vez, ganham existência real por meio da Vontade.

Grande parte das investigações propostas para este estudo recai sobre o conceito de corpo que, de forma intrigante, se constitui como sujeito e objeto ao mesmo tempo. O primeiro objeto de que o indivíduo tem consciência é seu próprio corpo. Sendo assim, há duas realidades: a) a objetiva, referente a como as coisas são; b) e subjetiva, relativa a como as coisas são para o sujeito. Adiciona-se ainda que a realidade subjetiva é um conjunto de representações condicionadas pelas formas *a priori* da consciência (tempo e espaço).

Como visto anteriormente, na filosofia kantiana não é possível conhecer a *coisa em si* – nesse caso, Schopenhauer se opõe a Kant. O corpo, que é ao mesmo tempo sujeito e objeto, é representação enquanto objeto e sofre a ação imediata da Vontade; logo, torna possível o conhecimento da *coisa em si*. Todas as representações são sabidas pelo princípio de razão e dependem da existência *a priori* das formas puras da intuição – tempo, espaço e causalidade. Somente nesse paradigma que os objetos são conhecidos, ao passo que a Vontade se encontra externamente a essa estrutura e não depende das representações para existir – ela só se torna cognoscível enquanto realizada sobre os atos de vontade. Vale dizer que todo movimento do corpo é também um ato da vontade, e a percepção do ato é dada por duas vias: uma imediatamente pela sensibilidade, e outra por intuição do intelecto.

O conhecimento dos objetos no tempo e no espaço é possível apenas enquanto fenômeno. Schopenhauer o descreve em uma analogia com um castelo murado: não é possível conhecer o interior desse local, apenas tatear os muros que o cercam. Contudo, o corpo atua como ponte nessa analogia que leva ao interior do castelo, pois o mundo da Vontade é o mundo das coisas em si. Dentre todos os objetos que sofrem alterações impostas pela Vontade, o corpo é o único que conhece imediatamente a ação da vontade, por ser sujeito.

A essência do ser é a própria vontade, pois ela representa o corpo e seu movimento. Os atos do corpo são atos pela vontade: na imersão ao profundo das pessoas, é possível encontrá-la. O conhecimento da vontade é o caminho que leva ao conhecimento da coisa em si pelo mundo fenomênico. Nesse caso, encontra-se a verdade sobre um objeto e, dele, deriva-se a universalidade do mundo.

No pensamento kantiano, espaço e tempo são formas *a priori* da representação – toda sensação e percepção do objeto é especializada e temporalizada. Para Kant, após o sujeito ter percepções e sensações, o intelecto as ordena pela categoria da causalidade, transformando sensações subjetivas em intuição objetiva. A ordenação da categoria da causalidade distribui os objetos em dois grupos: determinantes (causa) e determinados (efeito). O homem é representação e fenômeno, mas também é sujeito cognoscente, ou seja, ao estar no mundo, através de seu corpo, pode ao mesmo tempo ser causa (agindo sobre outros objetos) e efeito (sofrendo a ação de outros objetos que possuem vontade).

Sendo corpo, o homem é também representação, ou seja, se torna objeto entre os objetos e suscetível às leis da temporalidade e da espacialidade que regem o mundo fenomênico. Mas o corpo é também algo imediatamente conhecido, pois, quando se move, é representação da vontade, e todo ato real desta é movimento do seu corpo. A vontade só se concretiza em realidade pela ação e pelo movimento do corpo.

A Vontade faz parte do corpo, mas não do mundo fenomênico – por essa razão, a vontade é coisa em si. Assim, para o homem, é possível alcançar a *coisa em si*, ou *númeno*, pois é pelo corpo que conhecemos a vontade, e é por ela que conhecemos a verdade. A essência do ser é a vontade, e esta existe em todo movimento.

Nesses termos, a consciência do corpo enquanto vontade é a ponte que permite ultrapassar o fenômeno e chegar à coisa em si, como pode ser verificado neste fragmento:

Pois bem, na opinião de Schopenhauer, pode-se alcançar essa essência da realidade, o númeno que, para Kant, permanece incognoscível. Ele compara o caminho que leva à essência da realidade a uma espécie de passagem subterrânea que, de surpresa, leva precisamente ao interior daquela fortaleza considerada inexpugnável por fora. Com efeito, o homem é representação e fenômeno, mas não somente isso, já que também é sujeito cognoscente. Ademais, o homem também é “corpo”. Entretanto, o corpo é dado ao sujeito cognoscente de dois modos inteiramente diversos: por um lado, como representação, e como objeto entre os objetos, submetidos a suas leis; por um lado, “é dado como algo de imediatamente de cada um e que é designado pelo nome de vontade” (REALE, 2007, p. 228).

Como representação do sujeito, a formulação do mundo depende das relações entre as sensações do corpo com os objetos exteriores a ele, e todas as ações do sujeito no mundo dependem da vontade. No estudo da filosofia de Kant, examinam-se as definições de *númeno* e *fenômeno*, em que todos os objetos apreendidos pela percepção passam de *númeno* para *fenômeno*, ao se tornarem representações do intelecto.

Schopenhauer sintetiza as 12 categorias kantianas na categoria da causalidade, que conjuga o tempo e o espaço e distribui os objetos em dois grupos (determinantes e determinados, como dito antes). A posição que o sujeito ocupará nesses dois grupos depende unicamente da vontade, e toda ação do sujeito é movida pela vontade. Portanto, o fato de o sujeito ser um objeto determinante ou determinado no mundo será ditado pela vontade, concretizada apenas como movimento e ação. O homem, entre todos os objetos, é o único que consegue conhecer a vontade, por possuir a razão que lhe permite um olhar em conjunto do mundo.

A Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa de nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; // e, como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dissermos “a Vontade de vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 358).

Ainda em Schopenhauer, a Vontade é entendida como algo que molda o mundo, pois, por agir de modo imediato no sujeito ou nos corpos, é a força motriz de todo o movimento, aquilo que concretiza os objetos, sendo eles inorgânicos ou orgânicos – ela é, pois, a diretriz de toda a vida. Nesse entremeio, Schopenhauer engloba todas as forças existentes no mundo como aparições da vontade, mesmo as forças mecânicas exteriores ao corpo, como a gravidade, o magnetismo e a eletricidade, além das reações químicas dos organismos. O estudo das causas e dos efeitos é a etiologia, mas ele apenas atinge a forma como as coisas aparecem, e não a sua causa última, que é a Vontade.

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneo, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol – tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido



imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p.168).

O conceito de Vontade se torna tão abrangente em Schopenhauer que não mais se considera a Vontade como uma força, e sim que esta é um tipo de manifestação da Vontade – todas as forças são a própria manifestação da vontade, pois tudo o que se objetiva no mundo, ou seja, se torna um ente real, é determinado pela Vontade. Portanto, conhecer a vontade é conhecer a essência do mundo, e tudo o que se objetiva no mundo é por meio da Vontade.

Como conhecer essa essência do mundo e qual a sua relação com a realização das ações e dos objetos do mundo? Esse é o objetivo do próximo subcapítulo, que irá examinar as relações entre o corpo e o conhecimento das representações e da vontade.

## **2.8. Schopenhauer crítico de Kant: as divergências entre Kant e Schopenhauer sobre a coisa em si e a Vontade**

Schopenhauer dedica um apêndice na obra *O mundo como Vontade e Representação* para esclarecer as principais discordâncias da filosofia kantiana e intitula o apêndice de *Crítica da Filosofia Kantiana*. Como nas passagens anteriores desse texto, foram abordados os conceitos de coisa em si e de Vontade, restando compará-los sob a luz das considerações feitas por Schopenhauer sobre um tema primordial, a ponto de merecer um apêndice completo em sua obra principal e um escrito posterior à publicação (*Ainda alguns esclarecimentos sobre a filosofia kantiana*) – neste último será utilizada, para os comentários desta dissertação, a tradução de Maria Lúcia Cacciola nos *Cadernos de Filosofia Alemã*. Somente após tais esclarecimentos, o texto poderá prosseguir para o subcapítulo posterior, que irá tratar sobre um tema visto como consequência da divergência entre Schopenhauer e Kant: a filosofia schopenhauriana sobre o corpo.

Apesar de se tratar de uma crítica, o apêndice inicia com uma distinção entre os homens comuns e os gênios. Schopenhauer considera ser uma tarefa muito difícil escrever uma crítica à Kant, já que este foi um grande gênio que transformou não só a filosofia de sua época, como também resolveu problemas deixados pela filosofia no passado e mudou o curso da filosofia construída pelos predecessores. Schopenhauer escreve que a principal contribuição de Kant para a Filosofia é a distinção entre coisa em si e fenômeno, algo que

havia sido explorado por outros filósofos; no entanto, eles apenas apresentaram esse pensamento em forma de mitos e contos, e Kant a concluiu e apresentou de modo sistematizado. Como dito anteriormente, Platão abordou, no Livro VII de *A República*, uma alegoria na qual os homens não conseguiam ver a verdadeira forma dos objetos, somente suas sombras projetadas na parede do fundo da caverna onde estavam acorrentados. A mesma distinção aparece nos *Vedas* e *Puranas*, em que a realidade do mundo é sempre encoberta pelo *Véu de Maya*. Tais pensamentos dizem ser inacessível ao homem o conhecimento verdadeiro das coisas, o que é denominado por Kant como fenômeno em oposição à coisa em si (SCHOPENHAUER, 2005, p. 528).

Em *Ainda alguns esclarecimentos sobre a filosofia kantiana*, o início do texto traz uma crítica à razão, dizendo que, se é possível duvidar de tudo, então seria necessário começar por duvidar da própria razão. Ao colocar a razão em dúvida, Schopenhauer irá criticar a teoria dos juízos em Kant: o problema está justamente na conexão feita entre os conceitos da filosofia que buscam soluções universais e a respectiva aplicação naquilo que é empírico e particular – a formulação dos conceitos universais abandona a intuição, aproxima a Filosofia daquilo que é puramente razão e afasta o filósofo do sensível. Assim, a filosofia escolástica até Descartes é dominada por formulações de conceitos puros e pelo esquecimento do sensível, o que inclui o próprio corpo da Filosofia.

No entanto, tem-se em Locke a retomada da filosofia pautada no empírico: a filosofia dos corpos, os celestes, os naturais e os artificiais. Locke irá reaproximar a formulação dos conceitos da Filosofia às intuições empíricas, dizendo que todo o conhecimento da mente parte de uma experiência sensível. Kant, por sua vez, discorda de Locke e propõe a existência de conceitos que precedem a experiência, chamados de *a priori*, os quais não derivam da experiência e se referem a tempo e espaço. Como consequência disso, há no intelecto dois tipos de conhecimento – *a priori* e universais; e particulares, materiais, contingentes e derivados das impressões empíricas.

Ambas as formas de conhecimento são subjetivas e representações que necessitam de um sujeito que as crie. Em oposição ao conhecimento derivado da representação existe nos objetos um fundamento (eles em si mesmos) – para o intelecto, tal conhecimento é inteiramente inacessível. Schopenhauer vê, na separação entre os conhecimentos fenomenológico e do mundo em si, o aspecto negativo da filosofia kantiana, pois, ao atribuir todo o conhecimento do intelecto humano apenas àquilo que é fenômeno, Kant se

esquece de que há nos indivíduos algo além das representações, o que é traduzido como vontade no pensamento schopenhauriano.

A filosofia de Kant é conhecida como idealismo transcendental, o qual já havia sido utilizado por outros pensadores. Leibniz o emprega em sentido matemático para designar as operações que a matemática comum não era capaz de resolver, como encontrar o logaritmo de um número. Os escolásticos também usaram a expressão para indicar os conceitos mais elevados e que transcendiam as dez categorias de Aristóteles. Por sua vez, Giordano Bruno utiliza o transcendental para designar a diferença entre as substâncias corpóreas e incorpóreas, relacionando-o à substância em geral, ao uno, àquilo que unifica o corpóreo com o incorpóreo e é fundamento de toda a matéria, sendo a substância verdadeira e originária. Em Kant, a palavra transcendental é utilizada para designar o conhecimento puramente apriorístico e formal.

Como o conhecimento transcendental em Kant concerne às formas puras que antecedem a experiência e que estão enraizadas na mente como pano de fundo para toda a experiência, ele se torna diferente do metafísico, dado que está na mente do sujeito e, portanto, é subjetivo. Todo conhecimento encontra seu limite no transcendental, em que pode ser expresso em tempo, espaço e causalidade; por conseguinte, Kant limita o conhecimento do homem, sendo a ele inacessível conhecer o metafísico – este último não poderia ser expresso em tempo e espaço, tampouco o conhecimento do mundo em si é possível, já que todo conhecimento é subjetivo.

O conhecimento verdadeiro deverá transcender o tempo e o espaço: aquilo que é em si está sempre no presente, pois não pode ser alterado pelo tempo. Essa distinção altera uma noção sobre o tempo, e o entendimento inicial do tempo é o real, no qual o sujeito e o mundo estão no tempo e são alterados e consumidos por ele. Todavia, na teoria kantiana, o tempo passa a estar nos indivíduos, ou seja, toda mutabilidade causada pelo tempo existe enquanto percepção do sujeito. O primeiro argumento contra tal teoria concerne ao futuro após a morte do sujeito: o mundo não deixará de mudar após a morte do sujeito que percebe, e não faz sentido afirmar que, quando ele não for, o mundo também não será – essa é a armadilha do solipsismo. A principal tentativa de Kant, em se tratando de distinguir o tempo e o espaço como princípios *a priori* do sujeito, é delimitar o que é ideal e real: o primeiro diz respeito às formas intuitivas, ao que aparece ao sujeito, enquanto o segundo se relaciona às coisas em si mesmas.

Desse modo, a crítica de Schopenhauer a Kant se resume pelo fundamento principal da filosofia schopenhauriana: considerar o corpo como aquilo que está entre o real e o ideal. Nenhuma representação pode ser feita de fora do sujeito; por esse motivo, o conhecimento da coisa em si permanece inacessível, mas o corpo é também um objeto em si, e sobre ele há um conhecimento diferente dos demais objetos do mundo. Nesse caso, o conhecimento do corpo se dá por duas vias: enquanto objeto dentre os objetos; e enquanto sujeito. Na primeira, o corpo está sujeito às mesmas leis e forças que agem sobre os demais objetos; na segunda, por ser o corpo também sujeito, ele possibilita conhecer o que determina suas ações, isto é, a vontade. O acesso à coisa em si pelo conhecimento do corpo é o ápice da crítica à Kant, tornando o corpo um aspecto de extrema importância em Schopenhauer. Nesse sentido, o próximo capítulo se dedica a examinar pormenores tal conceito.

## **Capítulo 3 – CORPO, REPRESENTAÇÃO E VONTADE: corpo e conhecimento em Arthur Schopenhauer**

### **3.1. A teoria do corpo no pensamento de Arthur Schopenhauer**

Há, na filosofia de Arthur Schopenhauer, um objeto que desfaz a dualidade do mundo em representação e vontade, além de tornar possível acessar a essência do mundo. Tal objeto é primordial, por tratar de dois temas amplamente debatidos na tradição filosófica e uni-los em torno de um só conceito: o primeiro trata da teoria do conhecimento, como o sujeito pode conhecer o mundo e quais os limites da razão humana; e o segundo aborda a teoria metafísica, qual seria a essência verdadeira do mundo e se é possível conhecer ou não a forma verdadeira dos objetos.

O objeto-chave que será apresentado neste capítulo é o CORPO. Nele, Schopenhauer unifica tanto a teoria do conhecimento, demonstrando o modo de conhecer do sujeito a partir de uma teoria fisiológica, a relação entre as sensações, a intuição e a formação das representações ao corpo do sujeito; como a teoria metafísica, possibilitando a ele conhecer a essência do mundo pelo conhecimento de si mesmo, a consciência do que move e forma o próprio corpo e todos os demais objetos do mundo.

### **3.2. O corpo na obra *O Mundo como Vontade e como Representação***

Na obra *O Mundo como Vontade e como Representação*, para as teorias do conhecimento e da metafísica são apresentados dois problemas: o dogmatismo, que sugere a impossibilidade do acesso à coisa em si; e o solipsismo, que torna o mundo um vazio existencial com todos os seres, vistos como apenas representações de um único sujeito com existência real – para a solução de tais problemas, Schopenhauer pretende responder utilizando o conceito de corpo.

A saída do dogmatismo coloca o corpo como mediador das representações, sendo sujeito e objeto. O conhecimento é mediato e imediato, o que permite ao sujeito tanto o conhecimento da representação – pois o próprio corpo será tratado como objeto entre os objetos –, quanto o da coisa em si, em que pelo corpo poderá se conhecer a essência do mundo. Para o problema do solipsismo, é importante ressaltar que Schopenhauer não descarta o conceito de *coisa em si* de Kant e não nega uma essência metafísica ao mundo;

caso contrário, as representações estariam inteiramente dependentes do sujeito, e o mundo seria apenas representações. Como visto, ela será acessível pelo conhecimento do corpo, descobrindo a essência do corpo e dos demais objetos do mundo – isso faz com que ambas as respostas, tanto para o dogmatismo, quanto para o solipsismo, sejam respondidas a partir do conceito de corpo (SOARES, 2009, p. 71).

### **3.3. O corpo como sujeito e suas relações com a intuição e as representações.**

Neste subcapítulo será verificado como o corpo enquanto sujeito se torna o ponto de acesso para a formação das intuições e representações. Para tal, serão distinguidas as intuições sensíveis e inteligíveis e como Schopenhauer relaciona o corpo enquanto objeto às formas de conhecimento do mundo, demonstrando como ocorre a passagem das sensações para as intuições até chegar à formação das representações e como, pelo conhecimento do corpo, se acessa o mundo como Vontade.

Após apresentar as formas de conhecimento pela representação no primeiro tomo de *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer destaca, no segundo tomo da obra, outro aspecto do mundo que está além da representação, ou seja, o mundo da *coisa em si*, traduzido por mundo como *Vontade* nesse pensamento. O conceito de *corpo* está presente no segundo tomo justamente como elo entre o *sujeito* e a *coisa em si*, pois os mundos da *Representação* e da *Vontade* são, na verdade, um mesmo mundo que possui formas diferentes para ser conhecido (SOARES, 2009, p. 72).

Ao utilizar o corpo como ponto de acesso para o conhecimento, Schopenhauer aborda um novo tipo de pensamento tanto para a metafísica, quanto para a teoria do conhecimento, como escreve o professor pesquisador Jarlee Salviano:

O modo com que Schopenhauer trata da relação entre conhecimento intuitivo e abstrato, entre o conhecimento intelectual e o racional, põe-no à frente de todas as teorias do conhecimento que o antecedem, ainda que ele vá tomar aí de empréstimo sua pesada carga conceitual. Desde os gregos até Kant, diz Schopenhauer, o princípio lógico (formal) do conhecimento fora confundido com o princípio transcendental (material), motivo pelo qual não se chegou a uma distinção clara entre o que é lógico e o que é ontológico. Todos os erros da metafísica clássica, dentre os quais se destaca a prova ontológica, teriam sido gerados com base nesta confusão (SALVIANO, 2009, p. 102).

A teoria do conhecimento em Schopenhauer o distingue em abstrato e intuitivo. Todas as sensações que captam a informação da passagem do efeito para a causa são chamadas de intuição, mas ela é formada somente pelo intelecto que forma as intuições, ao passo que a sensibilidade capta as informações. Schopenhauer confere o conhecimento abstrato aos conceitos formulados pela razão, isto é, às representações. A passagem da sensação para a intuição é também centrada no corpo; logo, a presente investigação pretende esclarecer justamente como ocorre essa passagem.

O conhecimento do corpo é mediato e imediato. Enquanto objeto entre os objetos pertencentes ao exterior e à espacialidade do mundo, o conhecimento é mediato do corpo, pois dele se tem a representação como um objeto, mas, enquanto sujeito, todas as sensações são corporais e dependem dos órgãos dos sentidos. Quando o corpo capta essas sensações, o conhecimento é imediato – isso torna o corpo a ponte entre as intuições e as representações, pois ambas dependem do corpo para serem formadas, não podendo haver conhecimento que não se origine no próprio corpo.

Soares observa diferenças do uso da palavra “corpo” em Schopenhauer em dois momentos distintos: um em sua dissertação de doutorado, intitulada *A quadrupla raiz do princípio da razão suficiente*, de 1813; e outro na segunda edição do texto da dissertação revisada em 1847. Como mencionado acima, Schopenhauer coloca o corpo como mediador entre as representações imediatas e as de coisas reais, que se referem justamente à passagem da intuição para a representação.

O conceito de corpo como objeto imediato é corrigido pelo filósofo na revisão da segunda edição de 1847. Nela, Schopenhauer explica que a palavra “objeto” não é adequada ao conhecimento imediato do corpo, pois dos objetos não se pode ter conhecimento imediato, ao passo que todas as intuições são do intelecto, e não das sensações (SOARES, 2009, p. 42-48). Eis a passagem na qual Schopenhauer se refere à correção do conceito de objeto imediato para o conhecimento intuitivo do corpo:

“Na primeira edição desta dissertação, chamei o corpo orgânico de objeto imediato, na medida em que ele é o ponto de partida para a intuição de todos os outros objetos, ou seja, seu intermediário, mas a significação desta expressão possui um valor muito impróprio. Pois mesmo que a percepção de suas sensações seja totalmente imediato, isso não faz com que, por isso, o corpo ele mesmo se apresente como objeto; tudo permanece ainda subjetivo, ou seja, sensação... O conhecimento objetivo do corpo, ou seja, seu conhecimento como objeto, é igualmente um conhecimento mediato... [quando] suas partes agem sobre seus sentidos,

portanto se o olho vê o corpo, se a mão o toca” (SOARES apud SCHOPENHAUER, 2009, p. 44-45).

Assim como no pensamento de Kant, para Schopenhauer, tempo e espaço (nos sentidos interno e externo, respectivamente) se referem a formas *a priori* do conhecimento e não são princípios apreendidos pela experiência, mas sim categorias necessárias para qualquer objeto se apresentar no mundo. Quanto Kant considera que as representações intuitivas são dadas pelos sentidos, em Schopenhauer, estes apenas captam as informações, sendo de inteira responsabilidade do intelecto a formação das intuições, ou seja, a negação das intuições sensíveis, como teorizava Kant, admitindo-se somente as intuições intelectuais. Vale notar que isso não exclui o papel do corpo na formação das intuições, visto que as sensações das quais o intelecto busca as informações para formar as intuições provêm dos órgãos sensoriais que fazem parte do corpo, assim como o intelecto que é visto em Schopenhauer como parte do cérebro – isso leva o pensamento schopenhauriano para um reducionismo material do sujeito e do mundo.

Pelo aspecto fisiológico da teoria schopenhauriana, corpo e intelecto fazem parte de um mesmo ser. Sem o sujeito, não pode haver representação, e todo conhecimento parte do corpo, até mesmo o conhecimento dele mesmo. Com isso, o conhecimento dos objetos do mundo diz respeito às representações, como é descrito pelo filósofo:

Portanto, o corpo como objeto propriamente dito, ou seja, de uma representação intuitível no espaço, só é conhecido, justamente como os demais objetos, de maneira mediata, pelo uso da lei da causalidade na ação de uma de suas partes sobre a outra, logo, na medida em que o olho vê o corpo, a mão o toca (SCHOPENHAUER, 2005, p. 63-64).

O corpo é o ponto de partida de todo o conhecimento na teoria de Schopenhauer. Todo o conhecimento depende do corpo, e sem este não existe representação, pois o intelecto faz parte do corpo e todas as sensações são captadas pelos órgãos sensoriais dele. Essa teoria é chamada de fisiologia da afecção, como pode ser constatado no fragmento abaixo:

Aquilo que interessa a Schopenhauer seria defender que a própria efetividade empírica (*empirische Wirklichkeit*) é produto de atividades fisiológicas e transcendentais operadas, imediatamente, pelos nossos órgãos sensíveis (*Sinnesorgane*) e pelo nosso intelecto (cérebro). De acordo com essa concepção, a coisa em si, “enquanto existente em absoluto” isto é, independente de espaço, tempo e causalidade, bem como



dos nossos órgãos sensoriais, é uma *contradictio in adjecto*. Sustentá-la é admitir, nos dizeres do filósofo, que seria possível o conhecimento de um objeto sem o sujeito que conhece, e vice-versa. A totalidade da realidade empírica – o mundo – só existe enquanto representação, portanto, somente para o sujeito: eis, grosso modo, o ponto de partida e simultaneamente, de chegada do primeiro livro de *O mundo como Vontade e Representação* (GARCIA, 2011, p. 99).

Com isso, demonstra-se que Schopenhauer traz a *coisa em si* de Kant para o mundo material, sem torná-la apenas um conceito puro, como também uma forma de manifestação do objeto. Em outras palavras, o mundo fenomênico e o mundo da coisa em si são um só, e o que os difere são as formas de apreensão do sujeito, algo fundamental na teoria do conhecimento ligada ao corpo e à nova formulação de uma metafísica inteiramente dependente do conhecimento do corpo e do sujeito.

O resultado da afecção empírica é, então, expresso pela proposição: o mundo é minha representação. Mas há aqui, notadamente, dois registros distintos: (i) recepção de estímulos pelos órgãos sensoriais e (ii) aplicação da lei da causalidade, no domínio da sensibilidade, à matéria. Julgamos que, para se compreender esses dois registros, é necessário, antes, pressupor um “duplo aspecto” do argumento schopenhauriano: o primeiro, referente à fisiologia da percepção, e o segundo referente ao seu caráter transcendental, que diz respeito ao resultado daquela percepção (GARCIA, 2011, p. 104).

O caráter transcendental da filosofia de Schopenhauer se insere justamente nas relações entre o corpo e a *coisa em si*. Desse modo, é necessário esboçar o papel ocupado pelo corpo na teoria transcendental, e isso será feito ao demonstrar como ele se relaciona com a *Vontade*. O corpo será decisivo na teoria do conhecimento e na crítica ao acesso à *coisa em si*, como demonstrado na crítica de Schopenhauer à teoria kantiana. Vale ressaltar que o corpo também faz parte da estruturação da teoria metafísica schopenhauriana, a qual refuta em partes a teoria do solipsismo, como poderá ser observado nos próximos passos desta dissertação.

### **3.4. As relações entre corpo e vontade na teoria do conhecimento de Schopenhauer**

Apesar de não descartar o conceito de *coisa em si*, Schopenhauer se difere de Kant por buscar uma maneira de acessá-la. Via conhecimento do sujeito sobre os objetos não é possível, ao passo que o conhecimento dos objetos exteriores ao sujeito é sempre

representação, por isso, um conhecimento subjetivo – ele não revela a essência dos objetos e a sua verdadeira forma, mas sim o modo como o sujeito capta tal objeto e o entende em seu intelecto, transformando-o em representação. O caminho adotado para o conhecimento da *coisa em si*, ou seja, da *Vontade*, é interior ao sujeito, à busca pela *consciência de si*. Se todos os objetos do mundo são, ao mesmo tempo, *fenômeno* e *coisa em si* (ou representações e vontade), o corpo é também objeto entre os objetos, com o diferencial de ser ele mesmo, além de objeto; logo, é conhecido de modo imediato, o que o torna diferente de todos os outros objetos do mundo e, portanto, a porta de entrada para o conhecimento da *Vontade*, que é a essência do mundo. Nesse sentido, Schopenhauer considera que seu pensamento avançou onde Kant encontrou os limites da razão (SOARES, 2009, p. 75).

Em toda ação do corpo é revelada a *vontade*, uma vez que representa sua força motriz, e todo movimento do corpo é um ato da *vontade* – não existe movimento do corpo que não seja causado por ela. A percepção desse movimento se dá de dois modos diferentes: primeiro e imediatamente pela *vontade*, que causa o movimento; e, em seguida, sua intuição, que forma a representação no entendimento. O mundo e tudo que se manifesta nele dependem da *vontade*, e a realização de todas as coisas é denominada por Schopenhauer como *objetivação da vontade*, que se refere justamente à passagem do metafísico para o físico. Vale dizer que toda construção do mundo é realizada pela *Vontade* que, por sua vez, é causa e essência do mundo.

Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama Vontade. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferente: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra Vontade. Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. Ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento.

A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157).

O conhecimento do corpo é a chave para a revelação da vontade e, por tal motivo, se apresenta como a solução para o enigma do mundo – a *vontade é o conhecimento a priori do corpo, e o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157). A *consciência de si* é o conhecimento do sujeito com o próprio corpo. Esse tipo de conhecimento é extremamente interior ao sujeito, dado que é o conhecimento daquilo que move o próprio corpo e, dessa maneira, não depende de nenhum objeto exterior, sendo necessário apenas um único objeto (o próprio corpo). Mesmo que o corpo seja o sujeito, ele também é objeto; assim, o conhecimento da *consciência de si* também é condicionado pelos princípios de razão que estabelecem o conhecimento de sujeito e objeto. Isso não ocorre como os objetos exteriores, condicionados por tempo e espaço, mas sim determinado pela categoria do tempo. O sujeito do conhecimento da *consciência de si* é o intelecto, e o objeto é a *vontade*.

Quando conhece o objeto, o sujeito não pode ser conhecido. No conhecimento da *consciência de si*, o objeto conhecido é a *vontade*, mas esta não é qualquer vontade, e sim a do próprio sujeito que conhece – este é denominado por Schopenhauer como *sujeito do querer* (SOARES, 2009, p. 77).

Por fim, o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade, logo, propriamente dizendo, não posso de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 159).

Com a relação entre *consciência de si*, *vontade* e *representação* surge uma importante distinção no conceito de sujeito em Schopenhauer: o *sujeito do conhecer* e o *sujeito do querer*. O primeiro se relaciona com os objetos exteriores e forma as representações, ao passo que o segundo se refere ao conhecimento interior, ou seja, à *consciência de si*, e no ato de querer conhece de modo imediato a *vontade*, rompendo a barreira entre sujeito e objeto. Desse modo, vontade e intelecto se tornam uma mesma coisa no interior do sujeito, que passa a ser uma classe especial de objeto da qual Schopenhauer designa por *milagre por excelência* (SOARES, 2009, p. 78), pois o

conhecimento da vontade é um tipo inteiramente diferente de conhecimento de qualquer objeto exterior ao sujeito. Ao conhecer a vontade, o sujeito conhece a si mesmo, e esse é um duplo caminho no qual corpo e vontade se relacionam.

A identidade da vontade com o corpo, aqui provisoriamente apresentado, pode apenas ser evidenciada, e do modo como aqui foi feito pela primeira vez, e como continuará sendo cada vez mais sequência de nossa exposição; noutros termos, ela pode ser elevada da consciência imediata, do conhecimento in concreto, ao saber da razão, ou ser transmitida ao conhecimento *in abstracto*; porém, segundo sua natureza, nunca pode ser demonstrada, isto é deduzida como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato. Se não a concebemos e fixamos desse modo, em vão esperamos obtê-la novamente de maneira mediata como conhecimento deduzido. Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída nas quatro rubricas por mim arroladas no § 29 do ensaio sobre o princípio de razão, que reparte todas as verdades em lógica, empírica, metafísica e metalógica; pois agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber: vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 159-160).

Schopenhauer demonstra que corpo e vontade são uma única e mesma coisa. O corpo é a objetivação da vontade, e o conhecimento íntimo e imediato dessa força faz com que o corpo não seja apenas representação, um fantasma vazio de essência – o corpo é a manifestação da vontade, assim como todos os movimentos e ações, e, se corpo e vontade são uma única e mesma coisa, conhecer o corpo é conhecer a própria vontade. Resta agora descobrir se o conhecimento da vontade revelado pelo corpo é também o conhecimento da Vontade que rege o restante do mundo e a causa do movimento dos demais corpos do mundo<sup>2</sup>.

Gostaria, por conta disso, de destacar essa verdade de todas as demais e denominá-la VERDADE FILOSÓFICA. A expressão da mesma pode ser dita de diversas maneiras: meu corpo e minha vontade são uma coisa só, ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIVIDADE da minha vontade; // ou, abstraíndo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade etc. (SCHOPENHAUER, 2005, p.160).

De fato, a citação anterior é decisiva no pensamento schopenhauriano. Além de afirmar que o corpo é representação enquanto objeto, ele é vontade e, sua forma, objetivada. Por estar tão certo disso, Schopenhauer destaca a afirmação “meu corpo e minha vontade são uma coisa só” como uma verdade filosófica, que ocupa seu posto junto com as verdades lógicas, empíricas, metafísica e metalógica.

Ao demonstrar como o conhecimento da *Vontade* pode ser acessado pelo corpo, Schopenhauer começa a construir a metafísica a partir do conhecimento do *sujeito do querer* e pelo exame da *consciência de si*, enquanto manifestação da *vontade* nas ações e nos movimentos do corpo. Mesmo tendo encontrado no conhecimento do corpo o nó do mundo, no qual sujeito e objeto se tornam o mesmo, ainda restam dois problemas para o conhecimento da *vontade*: o primeiro está relacionado com a forma de conhecimento da *consciência de si*, que ainda se dá na forma de sujeito para objeto; o segundo diz respeito a como obter o conhecimento da *vontade* fora da categoria do tempo, pois o que se encontra na consciência está sob a categoria do tempo (SOARES, 2009, p. 79).

Ainda que o conhecimento da consciência de si esteja vinculado ao modo de conhecer sujeito-objeto e inserido na categoria do tempo, de todos os modos de conhecer a *coisa em si*, a vontade humana é a mais próxima da *Vontade*, pois aquilo que move o corpo humano também deve mover todos os demais objetos do mundo. Nessa perspectiva, o corpo é peça-chave para esse conhecimento; a *Vontade* se manifesta no corpo pelas suas ações e seus movimentos; todo movimento do corpo é uma *objetivação da vontade*; e os atos do corpo são também atos da *vontade*. A investigação sobre as causas do movimento do corpo é, portanto, o caminho ideal para descobrir como a vontade se manifesta tanto no corpo quanto no mundo (SOARES, 2009, p. 81).

A partir do fenômeno mais poderoso, significativo e distinto queremos compreender os fenômenos mais débeis e menos complexos. Excetuando-se meu corpo, é-me conhecido de todas as coisas apenas UM lado, o da representação: a essência íntima deles permanece trancada, um enigma profundo, mesmo que eu conheça todas as cousas das quais se seguem suas mudanças. Somente da comparação com Aquilo que se passa em mim quando meu corpo executa uma ação após um motivo tê-lo posto em movimento – é que é a essência íntima de minha própria mudança determinada por fundamentos externos – posso adquirir intelecção no modo como os corpos destituídos de vida mudam através de causas e assim compreender o que é a sua essência íntima. O conhecimento da causa do aparecimento dessa essência me fornece a mera regra de sua entrada em cena no tempo e no espaço, nada mais. Assim posso proceder porque meu corpo é o único objeto do qual não conheço apenas UM lado,

o da representação, // mas também o outro, que se chama VONTADE (SCHOPENHAUER, 2005, p. 186).

Para entender como os atos da Vontade se conectam com os atos do corpo é necessário esboçar o que Schopenhauer denomina como vontade humana. No entendimento popular da palavra vontade, pode-se entender por desejos ou sentimentos abstratos que demonstram a intenção ou o querer, mas esses desejos podem ou não se efetivar no mundo. Não é este o uso filosófico da palavra *vontade* no pensamento schopenhauriano, pois ele designa como tal o movente dos atos e das ações dos corpos, a objetivação do querer, a realização do mundo. Assim, a *vontade* é a ação no mundo, sempre algo concreto que se realiza no mundo, seja o ato movido por uma intenção ou algo natural e involuntário – tudo o que ocorre no mundo é uma objetivação da vontade, seja em maior ou menor grau.

O conceito de *corpo* se torna primordial para a metafísica de Schopenhauer, uma vez que é condição inicial para todo o conhecimento, ao captar as sensações pelos sentidos e produzir as intuições pelo intelecto, formando as representações. Ao mesmo tempo, o corpo conhece a objetivação da *vontade* de maneira imediata em suas ações (SOARES, 2009, p. 85). Schopenhauer descreve como a vontade atua de diversas formas no corpo, sendo a causa de todos os movimentos dele, mesmo os involuntários. Assim, a consciência sobre os atos categoriza a Vontade de diferentes formas, como citado na seguinte passagem do segundo tomo:

Em nós, a mesma Vontade também atua cegamente e de diversas maneiras; por exemplo, em todas as funções do corpo não guiadas por conhecimento, em todos os seus processos vitais e vegetativos: // digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução. Não só as ações do corpo, mas ele mesmo, como mostrado anteriormente, é no todo fenômeno da Vontade; noutros termos, Vontade objetivada, concreta. Portanto, tudo o que nele ocorre tem de ocorrer mediante Vontade, embora aqui a Vontade não seja conduzida por conhecimento, não seja determinada por motivos, mas atue cegamente segundo causas, nesse caso chamadas EXCITAÇÕES (SCHOPENHAUER, 2005, p. 174).

Na análise entre os atos do corpo e os de vontade surge uma importante distinção de conceitos na filosofia de Schopenhauer, que irá delinear as forças internas que agem no corpo, ao serem elas próprias da *Vontade*: o *motivo* e o *caráter*. Todos os corpos se movem por determinada razão, em que o *motivo* é designado pelo filósofo como movente dos corpos animais; a *causalidade*, o movente dos corpos inorgânicos; e a *excitação*, o

movente dos corpos vegetais. Ao considerar o corpo uma parte do mundo enquanto animal e orgânico, aquilo que move os indivíduos seria o *motivo* – ao conhecê-lo, se conhece a causa do ato, ou seja, a *vontade* (SOARES, 2009, p. 87). Nas palavras de Schopenhauer são explicitadas as formas de manifestação da Vontade enquanto movente dos corpos, como CAUSA e EXCITAÇÃO:

Denomino CAUSA, no sentido estrito do termo, o estado da matéria que, ao produzir outro com necessidade, sofre ele mesmo mudança igual à que provoca, o que se expressa na lei: “ação e reação são iguais”. Ademais, em se tratando de causa propriamente dita, o efeito cresce na proporção exata dela, e assim também o contraefeito, de modo que, uma vez conhecido o tipo de efeito é possível medir e calcular o seu grau a partir do grau de intensidade da causa, e vice-versa. Tais causas em sentido estreito fazem efeito em todos os fenômenos mecânicos, químicos etc., numa palavra, em todas as mudanças dos corpos inorgânicos. Por outro lado, denomino EXCITAÇÃO aquela causa que não sofre reação alguma proporcional ao seu efeito e cujo grau de intensidade nunca é paralelo à intensidade do efeito, e este, portanto, não pode ser medido de acordo com aquela. Antes, um pequeno aumento na excitação pode ocasionar um grande aumento no efeito ou, ao contrário, suprimir por completo o efeito já produzido etc. Desse tipo são todos os efeitos sobre corpos orgânicos enquanto tais (SCHOPENHAUER, 2005, p. 175).

Conhecer o *motivo* é saber sobre a causa do movimento de maneira interna, e isso se torna possível somente pelo acesso ao conhecimento do corpo. No entanto, o *motivo* ainda está condicionado à exteriorização da ação no mundo fenomênico; logo, o corpo está condicionado pela espacialidade, temporalidade e causalidade do mundo, e o *motivo* consegue agir somente no interior do sujeito, sem determinar, de forma geral, a totalidade do ato de querer (SOARES, 2009, p. 88).

Nessas condições em que o *motivo* está delimitado, Schopenhauer utiliza dois conceitos kantianos: *caráter empírico* e o *caráter inteligível*. O *caráter empírico* é a exteriorização do *motivo*, aquilo que é condicionado pelo *fenômeno*, enquanto o *caráter inteligível* é a interiorização, a manifestação da *Vontade* de modo imediato, o que não depende dos *motivos* e dos *fenômenos* (SOARES, 2009, p. 90).

Feita a delineação dos conceitos de *motivo* e *caráter*, demonstrando como se conhece a *Vontade humana* pelas ações do corpo, deve-se dar um passo adiante na pesquisa e entender como chegar à *Vontade* em si. Esse processo consiste em uma analogia entre o causa do movimento do corpo humano e a causa do movimento dos demais corpos

do mundo, o que também resolverá o problema do solipsismo e do egoísmo teórico que conhece apenas o fundamento e a verdade do próprio indivíduo.

### 3.5. O corpo e a estruturação da metafísica de Schopenhauer

A chave para o conhecimento da *Vontade* está vinculada ao corpo. Todavia, surge o problema do egoísmo teórico, que propõe a existência efetiva de um único ser pensante no mundo, sendo todo o texto apenas manifestações de sua mente. Tal problema já foi enfrentado por Descartes, quando ele precisou passar da certeza da existência de um eu pensante para os demais objetos do mundo. A maneira como Descartes resolve esse problema não é o objeto da presente investigação, mas sim a maneira como Schopenhauer soluciona as seguintes questões: as ações do corpo revelam a *Vontade*, mas somente a *Vontade* que causa as ações do próprio corpo; então, seria possível considerar que os demais objetos do mundo possuem a mesma relação com a *Vontade*? E qual seria a prova de que eles seriam objetos reais, e não apenas intuições e representações da mente do sujeito?

Ou tem de assumir que semelhante único objeto é essencialmente diferente de todos os outros e só ele é ao mesmo tempo *Vontade* e representação, já os restantes, ao contrário, são meras representações, vale dizer, meros fantasmas. Com isso tem de assumir que seu corpo é o único indivíduo real no mundo, o único fenômeno da *Vontade*, o único objeto imediato do sujeito (SCHOPENHAUER, 2005, p.161).

O problema sobre o conhecimento dos demais objetos como apenas representações, sem possuírem eles mesmos *Vontade*, é resolvido por Schopenhauer de duas maneiras. Tal problematização é denominada *egoísmo teórico* ou solipsismo, e sobre ele são dadas as seguintes respostas: a teoria está presente apenas como encenação em diversas correntes filosóficas, mas nunca com uma demonstração prática; e os que acreditam seriamente que são os únicos entes reais do mundo, e todo resto se refere apenas a representações ou ilusões do sujeito – para estes, não cabe uma refutação filosófica, mas sim tratamento em manicômio. Para os céticos que propõem tal teoria, esta se faz como uma barreira intransponível, na qual não é possível ser comprovada e, tampouco, refutada (SCHOPENHAUER, 2005, p.162).



Como dito anteriormente, a essência dos objetos do mundo, em que o mundo é independente das representações do sujeito, se denomina como *Vontade*. Essa expressão é utilizada por Schopenhauer para designar o que Kant chamava de *coisa em si*, e toma um nome próprio para o pensamento schopenhauriano por se diferenciar da filosofia de Kant, pelo fato de o corpo, através da consciência de si, ser ponto de acesso à coisa em si, ou Vontade humana, que escapa do mundo fenomênico e das representações, se tornando um conceito próprio da filosofia de Schopenhauer. Ela recebe o nome justamente pela descoberta pelo corpo humano, enquanto a essência do mundo é descoberta pela essência do corpo humano, ou seja, a Vontade humana, vocábulo mais indicado para a essência de todos os corpos do mundo, é o termo *VONTADE* (SOARES, 2009, p. 92).

O argumento que irá derrubar o egoísmo teórico é uma analogia entre o corpo e os demais objetos do mundo. Ao mesmo tempo, o corpo é sujeito e objeto: enquanto objeto, é representação, pois, assim como todos os demais corpos do mundo estão submetidos às mesmas leis e às categorias de tempo, espaço e causalidade; e enquanto sujeito, o corpo é também Vontade. Se o corpo do sujeito é representação igual aos demais corpos do mundo, a analogia de Schopenhauer implica que os outros corpos também possam ser Vontade, bem como o corpo do sujeito, com a única diferença de que tal corpo possui conhecimento imediato da Vontade (SOARES, 2009, p. 97).

De fato, se fosse permitido concluir a partir de um pressuposto impossível, nós não mais conheceríamos coisas individuais, nem acontecimentos, nem mudanças, nem multiplicidade, mas somente ideias, somente os graus da objetivação daquela Vontade única, da verdadeira coisa em si, seriam captados com conhecimento distinto, e em consequência nosso mundo seria um *Nunc stans*; (2) se não fôssemos, como sujeito do conhecimento, simultaneamente indivíduos, i. e., nossa intuição não fosse mediatizada por um corpo, de cujas afecções ela parte, e ele próprio apenas Vontade concreta, objetividade do desejo, portanto objeto entre objetos, e como tal, na medida em que penetra na consciência conhecedora, pode fazê-lo apenas nas formas do princípio de razão, e consequentemente pressupõe e assim introduz o tempo e todas as outras formas expressas por aquele princípio (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242-243).

O conhecimento é prova de que outros objetos são representações do sujeito, e as efetivações da Vontade são obtidas de forma diferente do conhecimento do corpo. Todos os objetos do mundo são objetivações da Vontade: as forças que regem sobre eles, seus movimentos e a forma com a qual são determinados a assumir provêm da Vontade, e esta é

igual à Vontade que rege os movimentos do próprio corpo, assim como descrito por Schopenhauer. Mesmo a representação que os indivíduos têm sobre as plantas e qualquer tipo de vegetação é considerada Vontade, pois ela rege a construção de toda a materialidade do mundo, das rochas, das plantas e do corpo humano.

Por analogia ao corpo e a todas as forças que agem sobre ele, é possível assumir que isso também ocorre com os demais objetos e as forças que os movem, e essa é a ponte para o conhecimento da determinação da Vontade sobre eles. Faz-se necessário, porquanto, o estudo da Vontade para poder distinguir o que são suas determinações e o que não é. Na seguinte passagem, Schopenhauer demonstra como o conhecimento sobre os demais objetos do mundo depende do conhecimento do próprio corpo:

Desta forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós Vontade. Pois que outro tipo de realidade ou existência deveríamos atribuir ao mundo dos corpos? (SCHOPENHAUER, 2005, p.163)

Estabelecido o corpo como peça-chave para o acesso ao mundo da Vontade, torna-se importante estabelecer como a Vontade age sobre o corpo e quais são os efeitos de sua manifestação. A primeira investigação a ser feita a respeito das manifestações da Vontade estão relacionadas ao movimento do corpo, visto que toda ação deste é um ato da Vontade. Cada parte do corpo tem um propósito que serve para determinada objetivação da Vontade – a fome se manifesta pelo sistema digestor, os impulsos sexuais, pelos órgãos reprodutores, enfim, todos servem para manifestar a Vontade. Nesses impulsos e sensações manifestados no corpo, Schopenhauer diferencia dois tipos de sensações (prazer e dor) que englobam todas as outras:

Logo, todo o corpo não tem de ser outra coisa senão minha Vontade que se torna visível, tem de ser a minha Vontade mesma na medida em que esta é objeto intuitivo, representação da primeira classe. – Em confirmação de tudo isso, recorde-se que toda ação sobre o corpo afeta simultânea e imediatamente a Vontade e, nesse sentido, chama-se dor ou

prazer, ou, em graus menores, sensação agradável ou desagradável; inversamente, todo movimento veemente da Vontade, portanto todo afeto e paixão abala o corpo e perturba o curso de suas funções (SCHOPENHAUER, 2005, p.165).

Após reconhecer como a Vontade atua sobre o corpo, a investigação pretende abordar os demais objetos para entender a abrangência da manifestação da Vontade. Todas as forças são Vontade, dos impulsos de uma planta até a gravidade. Pela analogia ao corpo, pode-se entender que a mesma força, vista como causa do movimento do corpo humano, o é também em todos os outros corpos. De modo geral, esta é chamada de *Vontade*, atinente à causa interna da ação dos corpos, mesmo que se manifeste de modo diferente para cada tipo de corpo – motivo para os humanos, excitação para os corpos orgânicos (como plantas e animais) e causalidade, para os inorgânicos.

Para passar do conhecimento da Vontade do sujeito, ou seja, da Vontade que move o corpo humano para a Vontade que movimenta todos os demais objetos do mundo, será necessário investigar profundamente a analogia feita por Schopenhauer sobre o conhecimento desses dois modos de manifestação da Vontade – uma no corpo e a outra nos objetos. O que difere o corpo dos demais objetos do mundo? Seria o corpo um objeto de caráter especial, cuja essência é única do mundo, em que se torna possível de ser comprovado como verdadeiro? Qual a diferença entre o conhecimento do corpo para os demais objetos do mundo? As respostas a essas perguntas se referem justamente ao esclarecimento do egoísmo teórico e à iluminação do conhecimento da Vontade.

Por compartilhar as mesmas categorias de tempo, espaço e causalidade descritas pelo princípio de razão, pode haver a analogia entre o corpo e os demais objetos do mundo:

Sabemos, pelo livro precedente, que o conhecimento em geral pertence ele próprio à objetivação da Vontade em seus graus mais elevados, e que a sensibilidade, os nervos, o cérebro, como outras partes do ser orgânico, constituem apenas expressão da Vontade neste grau de sua objetividade, e portanto a representação por ela produzida está igualmente destinada ao serviço daquela como um meio (*mekhané*) para atingir seus agora complexos (*polyteléstera*) objetivos, para a manutenção de um ser provido de múltiplas necessidades. Originalmente, portanto, e conforme sua essência, o conhecimento é útil à Vontade, e, assim como o objeto imediato que, com a aplicação da lei da causalidade se torna seu ponto de partida, é somente Vontade objetivada, assim também todo conhecimento resultante do princípio de razão se mantém numa relação mais ou menos estreita com a Vontade. Pois o indivíduo encontra seu corpo como um objeto entre objetos, com todos eles mantendo variadas relações e proporções conforme o princípio de razão, cuja observação, portanto, por

vias mais ou menos extensas, sempre reconduz ao seu corpo, logo à sua Vontade. Como é o princípio de razão que situa os objetos nesta relação com o corpo, e por isto com a Vontade, o conhecimento servidor desta também se empenhará unicamente em conhecer dos objetos justamente as proporções estabelecidas pelo princípio de razão, portanto em seguir suas diversas relações no espaço, tempo e causalidade. Pois é somente graças a estas que o objeto é interessante ao indivíduo, i. e., possui uma relação com a Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, §33).

O modo de conhecimento imediato torna o corpo um indivíduo que conhece, ou seja, o sujeito. Esse mesmo corpo que é sujeito se torna também objeto como os demais objetos – assim como eles, o corpo está inserido no espaço e no tempo, e sobre as leis da causalidade e dele existe também uma representação. Outros objetos do mundo são também corpos submetidos ao mesmo espaço, tempo e leis da causalidade, pois o corpo no tempo e no espaço não se manifesta de maneira diferente dos demais objetos. Mas, afinal, o que poderia diferenciar sua essência da dos demais corpos? A Vontade que age sobre o corpo é a mesma Vontade que incide sobre os outros corpos do mundo, e não existe nenhuma hipótese na representação que contrarie esse princípio. O que diferencia o corpo dos demais objetos é a relação de conhecimento entre o sujeito e o próprio corpo; e o sujeito e os demais objetos do mundo. Tal diferença interessa somente à teoria do conhecimento, e não à essência dos corpos e dos objetos em sua estruturação metafísica, que em Schopenhauer recebe o nome de Vontade.

Como feito anteriormente com a distinção do uso da palavra Vontade utilizada com “V” maiúsculo para designar uma Vontade geral; e “v” minúsculo, para a Vontade que move o corpo humano, também é importante distinguir o uso da expressão “corpo” por Schopenhauer, com vistas a entender melhor a analogia entre o corpo do sujeito e os demais corpos do mundo. Em alemão, sua língua-mãe, Schopenhauer emprega o vocábulo “corpo” de dois modos: *Körper* e *Leib*. Na dissertação de mestrado de Daniel Soares, afirma-se que, de modo geral, Schopenhauer usa *Leib* para falar de corpos orgânicos, principalmente quando se trata do corpo humano do sujeito, ao passo que *Körper* é utilizado para designar qualquer corpo de maneira mais abrangente (SOARES, 2009, p. 101).

A distinção referente ao uso palavra “corpo” por Schopenhauer em *Leib* e *Körper* permite compreender que o corpo do sujeito possui conhecimento imediato da Vontade e é a sua manifestação objetivada – os demais corpos do mundo são objetivações da Vontade. Com o argumento da analogia, Schopenhauer não infere que estes possuam conhecimento

imediatamente da Vontade nos próprios corpos, ou seja, que os corpos inorgânicos e vegetais são objetivação da Vontade, mas que dela não possuem o conhecimento.

Portanto, o argumento da analogia de Schopenhauer é fundamentado na peça-chave que é o conceito de corpo e o modo como ele conhece. Primeiramente, apresentam-se dois mundos, como pode ser verificado no título da principal obra do filósofo, *O mundo como Vontade e o mundo como Representação*. A essência dos corpos está na Vontade, enquanto o conhecimento aparente dos demais corpos é representação para um sujeito, cujo corpo também é um objeto entre os objetos e, por isso, representação, mas do qual se pode ter um conhecimento além das representações – a própria Vontade. Sem o corpo, não existe elo entre as representações e a Vontade, ponto evidentemente concordante entre os pesquisadores da obra de Schopenhauer, como salientam Daniel Soares e Maria Lúcia Cacciola, demonstrando o corpo como aspecto fundamental no argumento analógico de Schopenhauer.

A ampliação da Vontade como essência de todos os fenômenos é estabelecida por meio de um procedimento analógico. A saber, o corpo humano é uma representação que se diferencia das demais apenas em vista da relação de conhecimento, sendo no restante igual a qualquer outra. É a relação de conhecimento do corpo que se caracteriza por um duplo aspecto: por um lado, como o conhecido imediatamente como Vontade, por outro mediamente como representação. Admitir que esse objeto se diferencie intrinsecamente de todos os demais significa negar realidade ao mundo exterior... A negação dessa realidade consistiria justamente no que ele denomina de “egoísmo teórico”... A base para a analogia que permite dotar todos os fenômenos da mesma essência que a humana reside no fato de que os demais objetos, considerados como representações, são idênticos ao corpo, isto é, preenchem o espaço e nele atuam, por meio da lei da causalidade. E assim, do mesmo modo que podemos conhecer o nosso corpo de duas maneiras distintas, podemos por analogia admitir que os demais fenômenos sejam, de um lado, representações, e de outro, “o que em nós chamamos de Vontade”... Logo a duplicidade, no conhecimento do ser e da ação do nosso corpo, passa a ser a chave para o conhecimento do ser de cada fenômeno (CACCIOLA, 1994, p. 50).

O corpo é a ponte que interliga a aparência do mundo à sua essência, o que conecta a representação à Vontade e, nas palavras de Schopenhauer, é a porta secreta que leva ao interior do castelo impenetrável da coisa em si. Ao formular tal teoria, um grande problema se apresenta: Como fundamentar uma teoria metafísica a partir de um objeto físico? Isso faz com que Schopenhauer admita que o egoísmo teórico é uma forte barreira e

que a analogia entre corpo e Vontade permite a ele virar as costas para esse problema cético, sem resolvê-lo por inteiro.

Se, entretanto, os objetos conhecidos pelo indivíduo simplesmente como representação ainda são, semelhantes ao seu corpo, fenômeno de uma Vontade – eis aí, como dissemos no livro precedente, o sentido propriamente dito da questão acerca da realidade do mundo exterior. Negá-lo é justamente o sentido do EGOISMO TEÓRICO, que considera todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas. O mesmo faz o egoísmo prático em termos práticos, ou seja, trata apenas a própria pessoa como de fato real, todas as outras sendo consideradas e tratadas como fantasmas. O egoísmo teórico, em realidade, nunca é refutado por demonstrações. Na filosofia, contudo, foi empregado apenas como sofisma cético, ou seja, como encenação. Enquanto convicção séria, ao contrário, só pode ser encontrado nos manicômios; e, como tal, precisa não tanto de uma refutação mas de uma cura. Por conseguinte, não nos deteremos nele, mas o olharemos exclusivamente como a última fortaleza do ceticismo que é sempre polêmico. // Portanto, se o conhecimento, sempre ligado à individualidade e justamente por isso tendo nela a sua limitação, traz consigo necessariamente que cada um pode SER apenas uma coisa, porém pode CONHECER tudo o mais, limitação esta que justamente cria a necessidade da filosofia; então nós, que procuramos mediante a filosofia ampliar os limites do nosso conhecimento, veremos aquele argumento cético que nos foi aqui contraposto como um pequeno forte de fronteira, que não se pode assaltar, mas do qual a guarnição nunca sai, podendo-se por conseguinte passar por ele e dar-lhe as costas sem perigo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162).

Tal excerto demonstra como Schopenhauer trata o problema do ceticismo, apesar de utilizar a analogia entre a Vontade que age no corpo e a Vontade como causa metafísica do mundo. O problema do egoísmo teórico é resolvido em partes, pois o que é puramente teórico não pode ser totalmente refutado por uma analogia que parte de um objeto físico, o corpo. No entanto, a verificação contrária também é válida, em que se constitui apenas no campo teórico e pode refutar totalmente os corpos de natureza física. Nesse ínterim, o Schopenhauer demonstra a teoria do corpo e a analogia entre corpo e Vontade, refutando em parte o egoísmo teórico, e diz que “*podendo-se por conseguinte passar por ele e dar-lhe as costas sem perigo*”, visto que o ceticismo teórico não consegue também sair do campo teórico e se comprovar com efetividade no campo físico – esse é o sentido do “*pequeno forte de fronteira, que não se pode assaltar, mas do qual a guarnição nunca sai*”.

De fato, a Vontade fundamenta a teoria metafísica de Schopenhauer, pois é dela que se tem a essência última dos corpos, a causa de todas as forças que movimentam os

objetos do mundo, e é pelo corpo que se tem o conhecimento da causa última que é a Vontade. Do conceito de corpo dependem tanto a teoria metafísica quanto a teoria do conhecimento em Schopenhauer; sem ele, nem o mundo como Vontade e nem o mundo como representação são acessíveis, posto que as representações são formadas pela intuição do sujeito que provém da sensibilidade de seu corpo, que também é o ponto de acesso para a própria Vontade.

Precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nos mais tênues de seus fenômenos, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável. Mas, em toda parte, ela é uma única e mesma. Tanto quanto os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia têm o mesmo nome de luz do sol, assim também cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o nome de VONTADE, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 178).

O excerto acima é referido por Schopenhauer após demonstrar como a Vontade age nos corpos e movimentos do mundo, desde os mais simples aos mais complexos, da força que une os átomos e o que dá forma aos cristais até as mais grandiosas forças, como a gravidade que age sobre os corpos celestes – todas elas recebem o nome de Vontade. Por tal motivo, a compreensão do que move os menores corpos do mundo é tão importante quanto o que movimenta os maiores corpos, assim como o que move o próprio corpo humano, pois todos partilham a mesma essência. Portanto, a Vontade se manifesta como a essência metafísica do mundo e, como citado na passagem acima e conforme as palavras do filósofo de Dantzig, é aquilo que designa o ser em si de cada coisa no mundo, o que torna o corpo fundamental para o conhecimento do mundo metafísico, pois ele é objetivação do corpo, assim como todos os objetos do mundo são objetivações da Vontade – como já demonstrado, pode ter o conhecimento interno e imediato da Vontade.

Em suma, as discussões elencadas neste capítulo pretenderam relacionar o corpo com as teorias do conhecimento e da metafísica de Schopenhauer. De modo geral, as passagens citadas foram retiradas da obra *O Mundo como Vontade e como Representação*, principalmente do Livro II, entre os parágrafos 17 e 24, nos quais são apresentadas as principais definições do conceito de corpo e suas relações com as demais teorias. Para os dois problemas inicialmente mencionados (dogmatismo e solipsismo), a teoria do corpo conseguiu solucioná-los de maneira satisfatória: para o primeiro, pela demonstração de como o corpo é a origem das intuições e das representações; e ao segundo, ressaltando que,

pelo conhecimento do corpo, é possível acessar o conhecimento da Vontade ou, em termos kantianos, a coisa em si. Por analogia ao conhecimento da Vontade originário do corpo do sujeito, pode-se concluir que os demais objetos do mundo possuem uma existência real e compartilham a mesma essência, que é a Vontade.



## CONCLUSÃO

De modo preliminar, a dissertação pretende concluir que o corpo é essencial para diversas teorias de Schopenhauer, como as teorias do conhecimento, metafísica e estética. É por meio desse conceito que ele cria uma identidade filosófica própria e se diferencia dos antecessores, além de unir o que muitos filósofos mantêm como dogma, renegando aquilo preconizado desde a filosofia da Grécia antiga, que diz ser impossível adquirir o conhecimento verdadeiro dos objetos do mundo, com a impossibilidade do conhecimento sensível sobre o metafísico.

Esta pesquisa foi motivada por perceber a importância que Schopenhauer dá ao corpo, algo que pareceu inusitado no ambiente filosófico, especialmente no iluminismo alemão. Nesse sentido, buscou-se compreender o que é a filosofia do corpo em Arthur Schopenhauer.

A respeito da filosofia de Kant, a principal discussão apresentada na dissertação envolve o conceito de corpo no pensamento de Schopenhauer como peça-chave para a formulação da crítica à coisa em si da teoria kantiana. No século do iluminismo, Schopenhauer desenvolve um conceito único que o diferencia dos demais filósofos da época, em que exaltavam a razão. A dualidade do mundo encontra um ponto de contato e uma possibilidade para o homem conhecer intuitivamente a essência do mundo pelo conhecimento do próprio corpo. Na divisão do mundo enquanto Vontade e representação, o corpo possibilita ao sujeito conhecer a causa daquilo que move suas ações, e, ao contemplar aquilo que move o próprio corpo, descobre a causa do movimento dos demais objetos do mundo: a Vontade.

Schopenhauer fundamenta a teoria do corpo em uma teoria estética que permitirá analisar as formas como o corpo percebe o mundo pela sensibilidade. A teoria estética schopenhauriana coloca o corpo como aspecto negativo para a apreensão do significado verdadeiro da arte, pois, com a negação da individualidade, a arte é compreendida pela visão do sujeito do conhecimento, isto é, o indivíduo consegue transcender o próprio corpo para olhar a arte sem nenhuma perspectiva individual, com os “olhos do mundo”.

Sobre o pessimismo em Schopenhauer, nota-se uma visão sobre a vida como constante sofrimento causado pelo desejo permanente do ser vivente, não só o desejo individual, mas também o dos outros seres que também a todo o momento se esforçam para realizar e objetivar a própria Vontade que, por sua vez, constantemente compete com

outras, tornando a vida uma constante disputa entre todos pela objetivação da Vontade. Portanto, a existência não é um mero acaso; ela ocorre por fruto de uma constante guerra entre Vontades individuais para ser realizada. A teoria do pêndulo entre o desejo e a dor, o prazer e o tédio, dificulta a abstenção do homem da constante guerra entre os desejos e as Vontades individuais, pois, ao parar de desejar, o homem cai em tédio. Mesmo com dor e sofrimento, é natural na condição do homem continuar a ter Vontade, o que de fato caracteriza a vida.

Sem dúvidas, quem percebe a importância das teorias de Schopenhauer, especialmente na noção da determinação da Vontade, é Sigmund Freud, médico neurologista austríaco e criador da psicanálise. Freud percebe em Schopenhauer uma teoria na qual o homem é escravo de uma condição de constante desejo; logo, a teoria freudiana visa estabelecer que nem todos os desejos dos homens são conscientes: existe nas mentes uma grande parte denominada subconsciente que a princípio é inacessível ao homem, além de ser determinante em sua personalidade e na caracterização sobre aquilo que o homem deseja.

Ao comparar a teoria de Freud com a de Schopenhauer, o homem se torna duplamente escravo da Vontade. Como visto na dissertação, o entendimento do homem não se comunica com a Vontade ao efetuar suas ações, fazendo com que ele realize a Vontade, sem ter a consciência do que ela determina. No pensamento freudiano, não só a Vontade geral motiva o homem, como também a vontade individual; com isso, os desejos dos homens são determinados por um subconsciente que também não se comunica com a parte consciente do homem, fazendo o agir também por determinações do subconsciente.

A observação sobre o conceito de Vontade em Schopenhauer influencia a teoria de Freud sobre o subconsciente caracterizado por dois princípios denominados Eros e Tânatos – eles são os impulsos da vida e da morte, do amor e do ódio. Eros irá determinar no homem os impulsos sobre a própria sexualidade, ao passo que Tânatos influencia a agressividade – com efeito no mundo, irão se manifestar respectivamente como o impulso para a criação e o impulso para a destruição. Pelo fato de Schopenhauer escrever sobre a constante guerra entre as Vontades, Freud se refere a ele como o antecipador da teoria da psicanálise.

Nesse contexto, a percepção de Schopenhauer relativa ao esquecimento do corpo da filosofia alemã, em especial na filosofia de Kant, com certeza abriu as portas para correntes filosóficas posteriores como a fenomenologia e o existencialismo, pois

compreende que o ser humano não é apenas razão, mudando a noção do que é o sujeito. É interessante observar, na obra *A vida simbólica*, de Jung, que o corpo também é apresentado como parte importante nas análises psicológicas: mesmo que a Psicologia trate da mente do homem, as ações não são guiadas exclusivamente pelo cérebro, e os homens não são cabeças aladas, em que existe, para além da cabeça, uma longa “cauda” referente a todos os aspectos que compõem o homem, incluindo sua condição corpórea.

Destarte, é notável como o corpo em Schopenhauer ocupa papel de destaque em suas teorias do conhecimento, da metafísica, da estética e da arte. Tal destaque diferencia Schopenhauer de uma tradição filosófica que considera o corpo uma prisão da alma, como em Platão e Santo Agostinho, de modo explícito, e no iluminismo alemão, de maneira subentendida. Cumpre dizer que a teoria do corpo em Schopenhauer abre caminhos para discussões sobre os aspectos corpóreos, fisiológicos e sociais na Filosofia que haviam sido desprezados pelo iluminismo alemão.

## REFERÊNCIAS

BARBOSA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Paulus, 2015.

BLOFELD, JOHN. *I Ching: o livro das transmutações*. Trad. Ronald Sérgio de Biasi. Rio de Janeiro: Editora Record, 1996.

*Bhagavad-Gîtâ: a mensagem do mestre*. Tradução de Francisco Valdomiro Lorenz. 22 ed. São Paulo: Pensamento, 2006.

CACCIOLA, Maria Lúcia. *Ainda alguns esclarecimentos sobre a filosofia kantiana*. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/viewFile/68740/71309> acessado em: 10 de agosto de 2017

CHATTERJI, Jagadish Chandra. *A sabedoria dos Vedas*. São Paulo, Pensamento, 1993.

FERREIRA, Angeliana Lauriano. *O conceito de Vontade em o mundo como Vontade e representação, de A. Schopenhauer*. Disponível em: <http://www.uvanet.br/helios/index.php/eros/article/view/31/11> acessado em: 02 de outubro de 2015.

GARCIA, André Luis Muniz. *O mundo como representação é antes de tudo um fenômeno fisiológico: Intuição intelectual e percepção empírica em Arthur Schopenhauer*. Disponível em: [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13972/1/ARTIGO\\_MundoRepresentacao.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13972/1/ARTIGO_MundoRepresentacao.pdf) acessado em: 02 de outubro de 2015.

JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2011.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo, Martin Claret, 2006.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2005.

MONTARDO, Sandra Portella. *A Vontade de Schopenhauer a Nietzsche: um impulso para duas transcendências*. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/montardo-sandra-schopenhauer-nietzsche.pdf> acessado em: 02 de outubro de 2015.

NICOLAY, Deniz Alcione. *Nietzsche-Schopenhauer e a pedagogia da Vontade*. Disponível em: [http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/2434/pdf\\_249](http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/2434/pdf_249) acessado em: 02 de outubro de 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução e notas, Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2016

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Edição 4. Ed. São Paulo: Paulus, 1990.

Reale, Giovanni; Antiseri, Dario. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. Edição 8. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

Reale, Giovanni; Antiseri, Dario. *História da filosofia: do Romantismo até nossos dias*. Edição 8. ed. São Paulo : Paulus, 2007.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *O fundamento epistemológico da metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v32n2/v32n2a06> acessado em: 02 de outubro de 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Ainda alguns esclarecimentos sobre a filosofia Kantiana*. Tradução: Maria Lúcia Cacciola. Título uniforme [Fragmente zur Geschichte der Philosophie] Cadernos de Filosofia Alemã. 1988.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução, Apresentação, Notas e Índices: Jair Barbosa. Editora UNESP. 2005.

SOARES, Daniel Quaresma Figueira. *A função do corpo na filosofia de Schopenhauer: conhecimento, metafísica e o problema da coisa em si*. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.

SORIA, Ana Carolina Soliva. *Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer*. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64854/67470> acessado em: 02 de outubro de 2015.