

## “Quero, logo existo” e o egoísmo na filosofia de Schopenhauer

Renato Nogueira dos Santos Jr.  
Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ

O sujeito do conhecimento, pela sua identificação com o corpo, torna-se um indivíduo; desde aí, esse corpo é-lhe dado de duas maneiras completamente diferentes: por um lado como representação no conhecimento fenomenal (...); por outro lado, ao mesmo tempo, como esse princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra *Vontade* designa.

SCHOPENHAUER

A filosofia de Schopenhauer nos convida à compreensão de que o mundo – tudo que nos cerca e nós mesmos – é *Vontade* (*Wille*) e aparece como representação (*Vorstellung*), o que pode ser entendido como: toda existência é uma manifestação de um querer essencial. A representação indica a outra face deste querer essencial, a *Vontade*. É indispensável que façamos uma incursão investigativa nesses dois pontos de vista (*Standpunkt*) do mundo. Por outro lado, essa bifacialidade tem inspiração kantiana, afinal Schopenhauer reconheceu “a distinção entre o fenômeno e a coisa-em-si” (Schopenhauer, 1991, p.87) como o feito de maior importância realizado pelo autor da *Crítica da razão pura*. Porém, com a ressalva de que “Kant, decerto, não atingiu o conhecimento de que o fenômeno fosse o mundo como representação e a coisa-em-si, a *Vontade*” (Schopenhauer, *op.cit.*, p.90). Com efeito, nossas primeiras sentenças interrogativas devem ser: o que é a representação? E o que é a *Vontade*?

Em *O mundo como Vontade e representação*,

publicado em 1819, Schopenhauer apresentou, de forma positiva, a constituição da representação, retomando alguns aspectos da sua tese de doutorado *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, escrita em 1813. Cabe afirmar, pensando com a filosofia de Schopenhauer, que a representação é o “meu” mundo, isto é, tudo que aparece para o sujeito, tudo que existe, o conjunto de todos os objetos e acontecimentos, incluindo o ser humano e suas ações. Nas palavras do filósofo (Schopenhauer 2, s.d., p.7), “o mundo é minha representação” significa que o ser humano não pode “conhecer nem um sol, nenhuma terra; mas apenas olhos que vêem este sol, mãos que tocam esta terra; (...), ele sabe que o mundo que o cerca existe apenas como representação, na relação com um ser que percebe”(Id.). A representação é formada por duas partes complementares e correlativas: o sujeito e o objeto. Tudo o que aparece é objeto da percepção de um sujeito, isto é, toda a realidade é inseparável das formas de apreensão do sujeito. Essas formas são, também, as condições de possibilidade para que uma coisa se torne objeto de conhecimento.

Schopenhauer registrou, na sua tese de doutorado, quatro raízes do princípio de razão suficiente. Suas investigações recuperaram a terminologia usada por Leibniz, resignificando-a dentro de uma perspectiva própria do idealismo kantiano. Em sua forma geral, o princípio de razão suficiente indica que “nada se apresenta independente e com existência própria, destacado ou separado” (Schopenhauer, 1950, p.51). Em outros termos, tudo se apresenta para um sujeito enquanto objeto, tudo que existe se apresenta dentro das condições de conhecimento do sujeito, isto é, “ser objeto para o sujeito e ser nossa representação significa o

mesmo”(Id.). Este princípio reza: tudo se mostra como objeto para um sujeito sob determinadas formas, denominadas por Schopenhauer de raízes ou classes<sup>1</sup> deste princípio. São quatro as classes do princípio de razão suficiente. 1<sup>a</sup>) *Principium rationis sufficientis fiendi* (Princípio de razão suficiente do devir) – lei de causa e efeito, isto é, o princípio de razão suficiente do devir diz respeito à causalidade. “Ser causa e efeito, eis a própria essência da matéria”. Esta lei de causa e efeito indica que todos os objetos e acontecimentos mantêm uma relação de dependência recíproca, os objetos são capazes de agir (*wirken*) uns nos outros mutuamente. 2<sup>a</sup>) *Principium rationis sufficientis cognoscendi* (Princípio de razão suficiente do conhecer) – tudo que é proveniente da razão indica conhecimento abstrato. Trata-se da lei que produz e liga as representações abstratas, um processo proveniente da razão, exclusividade humana, que elabora os conceitos, uma abstração lingüística dos objetos. 3<sup>a</sup>) *Principium rationis sufficientis essendi* (Princípio de razão suficiente do ser) – sentidos interno e externo, isto é, tempo e espaço, o que significa sucessão e coexistência, respectivamente. 4<sup>a</sup>) *Principium rationis sufficientis agendi* (Princípio de razão suficiente do agir) – a causalidade no seu aspecto mais sofisticado: os motivos. Este princípio articula necessariamente motivos e ações, dentro de uma seqüência em que esses elementos têm papel de causa e de efeito, respectivamente, no reino animal. Essas classes do princípio de razão suficiente são responsáveis pela maneira geral como o mundo se apresenta ao sujeito, isto é, as formas sob as quais todos objetos se apresentam ao sujeito de conhecimento.

---

<sup>1</sup> Os termos *raízes* e *classes* são usados como sinônimos. Schopenhauer os utiliza, quando se refere ao princípio de razão, indistintamente.

Conforme Schopenhauer demonstrou em obras posteriores, os quatro princípios acima apresentados podem ser subsumidos nas três “formas da intuição, portanto, o tempo, o espaço e a causalidade” (Schopenhauer 1, 2003, p. 74). No *Mundo*, o filósofo definiu o princípio de razão como “a forma geral de todo fenômeno”. A forma geral de toda representação inclui o tempo, o espaço e a causalidade. Conforme o tempo, é possível “o desaparecer e o nascer” (*Id.*), isto é, a finitude. De acordo com “a forma da intuição do espaço é possível a multiplicidade” (*Id.*). Enquanto a causalidade é responsável pela necessidade, esta é, nas palavras de Schopenhauer (Schopenhauer 1, s.d., p.35), “aquilo cujo contrário é impossível, ou aquilo que não pode se de modo diverso”, o que significa que de uma dada causa deve derivar invariavelmente um efeito devidamente correspondente. Podemos inferir que as formas da representação – tempo, espaço e causalidade – são identificáveis como finitude, multiplicidade e necessidade, respectivamente. O mundo como representação é tudo que aparece e existe para o sujeito, sendo finito, múltiplo e necessário. Portanto, permanece dentro da sucessão temporal, da coexistência espacial e da necessidade da lei de causa e efeito. Uma denominação usada por Schopenhauer, como sinônimo do mundo como representação, é a expressão “véu de Maia”, citada pelo filósofo como a maneira da “antiga sabedoria da Índia” dizer que esse véu é uma cortina de “ilusão, que, ao cobrir os olhos dos mortais, lhes faz ver um mundo que (...) se assemelha ao sonho” (Schopenhauer 2, s.d., p. 14). Ou seja, como algo que existe para o sujeito que conhece, isto é, dependente dos modos como o cognoscente conhece – submetido às formas da representação.

A proposição schopenhaueriana de que “o mundo é minha representação” deve ser compreendida da seguinte maneira: toda a realidade tem como condição de possibilidade nossas funções cerebrais, a partir das quais surgem as formas da intuição. Em outras palavras: tudo que existe obedece às formas de tempo, espaço e causalidade. Ordinariamente, nosso conhecimento está condicionado a essas três formas. Daí, os objetos têm começo, nascimento e fim. Ocupam um lugar no espaço ao lado de outros e não escapam dos elos da causalidade. Ou seja, o tempo torna tudo finito. O espaço é responsável pela multiplicidade e a causalidade é a condição que torna tudo necessário. Desse modo, podemos resumir as formas da representação ou o princípio de razão como:

- 1) Tempo – responsável pela finitude.
- 2) Espaço – responsável pela multiplicidade.
- 3) Causalidade – responsável pela necessidade.

No segundo livro sua obra capital, intitulado *o mundo como Vontade, primeira consideração: a objetivação da Vontade*, Schopenhauer prossegue no rastro do idealismo transcendental kantiano, considerando que a outra parte do mundo para além do fenômeno é a coisa-em-si. “Kant teve muita razão em concluir que o tempo, o espaço e a causalidade (...) não são determinações da coisa-em-si” (Schopenhauer 2, s.d., p.158). Com isso, Schopenhauer (*Id.*) faz e responde uma questão-chave, “O que é, enfim, a coisa-em-si? – É a Vontade”. De nossa parte, compreendemos que, para fundamentar e justificar a solução dada a essa interrogação, cabe extrair duas proposições compositoras do raciocínio: I) A coisa-em-si é algo que não está

submetido às formas da representação: tempo, espaço e causalidade; II) a coisa-em-si é a Vontade. Essas proposições podem ser tomadas como premissas, sugerindo-nos a construção de um argumento simples:

A Vontade é a coisa-em-si,  
a coisa-em-si é o que está fora das formas da  
representação

Logo, a Vontade é o que está fora das formas da  
representação

O próximo passo está no esclarecimento do que significa estar fora dessas formas. Trata-se de qualificar o que foi “deixado indeterminado por aquelas três formas existentes *a priori*, aquilo portanto que é contingente em relação a elas, é a própria manifestação da coisa-em-si” (Schopenhauer 1, 2003, p. 81). Podemos compreender que as características da Vontade repousam naquilo que é estranho às formas da representação, isto é, o que não faz parte do tempo, nem do espaço e nem da causalidade nos remete à coisa-em-si na concepção schopenhaueriana. Partindo da definição das formas da representação como as condições de possibilidade da finitude, da multiplicidade e da necessidade, devemos buscar qualidades que lhe sejam antagônicas. Dessa maneira, o que ficou indeterminado pela representação abre caminho para a compreensão do outro lado do mundo.

Mas o que é, enfim, o mundo como Vontade? Considerando a representação pela tríade das formas do tempo, espaço e causalidade; a Vontade indica o que não pode ser submetido a nenhuma dessas formas. Ou seja, a “tarefa de separar a coisa-em-si de seus fenômenos prossegue por meio da determinação negativa da essência em relação às formas do conhecimento” (*Id.*).

A definição da Vontade é negativa, não podemos dizer o que ela é, apenas indicá-la através do que ela não é, isto é, determinar negativamente. Com efeito, a determinação negativa significa extrair predicados que sejam, por assim dizer, antagônicos ao princípio de razão. Sabendo que o princípio de razão é constituído pela forma do tempo, do espaço e da causalidade, precisaremos indicar a Vontade por aquilo que não se submete nem ao tempo, nem ao espaço e nem à causalidade. Portanto, deduzimos, usando uma maneira negativa de definição que as qualidades da Vontade são três:

- 1) Eternidade;
- 2) Unidade;
- 3) Liberdade.

No caso da eternidade, esta se refere à condição de não estar submetida à forma tempo, isto é, à finitude. O “desaparecer e o nascer (...) não tem realidade absoluta, isto é, que ele não pertence ao ser em-si-mesmo” (Schopenhauer 1, 2003, p.74). O “tempo é a forma intuitiva de nosso intelecto e, por isso, alheio à coisa-em-si” (Schopenhauer, *op.cit.*, p.75). A Vontade é eterna porque não tem princípio nem fim, não nasce e nem perece, ela espaça ao tempo.

A unidade é a qualidade que se refere à independência da Vontade em relação ao espaço, visto que a multiplicidade é decorrente dessa forma. Afirmar que a Vontade é uma significa dizer: a multiplicidade não passa do resultado do conhecimento ordinário que temos da realidade, nos fazendo perceber que os objetos estão situados num lugar, onde cada um esteja em posição distinta dos outros. No mundo da representação, existem

inúmeros objetos. A Vontade, por ser una, não se divide nem se fragmenta.

A liberdade pertence à Vontade como a necessidade é própria da representação. A Vontade é livre, isto é, ela não pode ser submetida às leis da forma da causalidade, não fazendo parte de nenhum elo onde se encadeiam nexos necessários de causa e efeito. Ela não é causa nem efeito de nada, nenhum objeto a constringe ou impulsiona, seja em quaisquer direções e sentidos, a “ausência de qualquer finalidade e de qualquer limite é (...) essencial à Vontade” (Schopenhauer 2, s.d., p. 214).

É importante registrar que o conceito de Vontade foi cunhado através de uma sinédoque, isto é, Schopenhauer fez uma analogia de extensão, partindo de um elemento com extensão limitada para algo além de suas fronteiras habituais. Nas palavras do filósofo (Schopenhauer 2, s.d., p.147): “Devo, contudo, fazer notar que apenas me sirvo de uma *denominatio a fortiori*, pela qual dou ao conceito de Vontade uma extensão maior do que ele tinha até aqui”. A Vontade humana – o querer – foi ampliada vertiginosamente em sua extensão, dando à luz a Vontade no sentido metafísico de face fundadora da realidade, isto é, tudo que existe e somos, independentemente das formas da representação.

Ora a palavra Vontade designa aquilo que nos deve descobrir, como uma palavra mágica, a essência de toda a coisa na natureza, e não uma desconhecida, ou a conclusão indeterminada dum silogismo. É qualquer coisa de imediatamente conhecido, e conhecido de tal maneira que nós sabemos e compreendemos melhor o que é a Vontade do que qualquer outra coisa. (Schopenhauer, *op. cit.*, p.148).

A afirmação schopenhaueriana de que a coisa-em-

si é a Vontade suscitaria uma contraposição ao projeto de Kant, porque postularia a cognoscibilidade da coisa-em-si. Porém, Schopenhauer privilegiou o fenômeno mais imediato de todos, estabelecendo uma analogia deste com a coisa-em-si. É exato considerarmos que o conhecimento da coisa-em-si é relativo, revitalizando a filiação de Schopenhauer ao projeto crítico de Kant. Em outros termos, a Vontade é resultado de uma intuição, porque o ser humano conhece suas ações individuais, o seu querer, dentro de uma forma da representação: o tempo. Ela é percebida dentro de uma sucessão temporal, ainda que as formas do espaço e da causalidade não sejam mediadoras dessa percepção, tornando o acesso ao querer o que há de mais imediato, um conhecimento independente do espaço e da causalidade. Cada pessoa percebe através da forma do tempo o seu próprio querer. O que há de mais íntimo e imediato na manifestação do seu próprio corpo – a volição que se expressa nos atos – surge mediante uma das condições formais da representação, o tempo. O que impede quaisquer conjecturas que discordem do vínculo da filosofia de Schopenhauer à de Kant, no que ambas concordam: a impossibilidade de um pleno conhecimento da coisa-em-si – Vontade. A mediação do querer pela forma do tempo mantém Schopenhauer filiado à distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si e às implicações no campo do conhecer. “A contraposição a Kant não chega, portanto, a postular a cognoscibilidade da coisa-em-si, o que envolveria uma contradição manifesta, mas a privilegiar um fenômeno como o mais imediato, como aquele que o em-si aparece (*erscheint*) com maior clareza”. (CACCIOLA, 1994, p.128).

No segundo livro do Mundo, Schopenhauer (Schopenhauer 2, s.d., p. 134) escreveu: “a Vontade é o

conhecimento *a priori* do corpo; o corpo é o conhecimento *a posteriori* da Vontade”. Significa que o corpo é o que conhecemos imediatamente, todo ser humano só existe e se reconhece pelo seu organismo, isto é, “meu corpo é a condição do conhecimento da minha Vontade”.(Schopenhauer 2, s.d., p.135). Enfim, “o que é em si Vontade aparece como representação” (Schopenhauer 2, s.d., p.183), ou seja, o que é uno, eterno e livre aparece como múltiplo, finito e submetido às leis causais. Dito de outro modo, o corpo emerge através do *principium individuationis* (princípio de individuação): as formas da representação atuando no surgimento de um indivíduo.

Sabendo que a Vontade é eterna, una e livre e sua manifestação, a representação, obedece ao princípio de razão, poderemos aventar e defender a hipótese de que a eternidade “pulsa dentro” da forma do tempo (a finitude); a unidade “pulsa dentro” da forma do espaço (a pluralidade); e a liberdade “pulsa dentro” da forma da causalidade (a necessidade). Este quadro é o ponto de partida para a compreensão mais adequada do que é perene na existência: a situação do corpo humano, visibilidade imediata da Vontade, como uma pulsão (*Trieb*) eterna, una e livre, circunscrita pelo princípio de individuação, nos limites do tempo, do espaço e da causalidade. O que “a Vontade quer é sempre a vida, isto é, a pura manifestação dessa Vontade, nas condições convenientes para ser representada” (Schopenhauer 2, s.d., p.362). Incurremos, segundo Schopenhauer (*Ibid.*), num pleonasma ao “dizer: a Vontade de viver (*Wille zum Leben*), e não simplesmente a Vontade, visto que é tudo um só”. Vamos denominar essa ânsia da Vontade pela vida, o seu esforço contínuo para alcançar e se fixar nas qualidades de unidade, infinidade e liberdade, apesar das

condições formais fenomênicas de **ímpeto tríplice**. Essa expressão conceitual enceta implicações decisivas para nossos encaminhamentos posteriores. O ímpeto tríplice nos serve para apresentar e esclarecer os detalhes de como a Vontade se manifesta, com as suas mais diversas conseqüências. Em poucas palavras, ímpeto tríplice é sinônimo de Vontade (de viver), querer a vida, afirmação da Vontade, isto é, um ímpeto que busca mais tempo, mais espaço e mais matéria para a manutenção e prolongamento da existência. Ou seja, ímpeto tríplice significa um impulso triplo, uma força que se manifesta em três “linhas” – tempo, espaço e causalidade.

A afirmação da Vontade de viver, isto é, a pura afirmação do nosso próprio corpo, ou, a manifestação da Vontade, através de atos, no tempo, manifestação paralela, (...) àquela que o corpo já oferece, no espaço, com a sua forma e adaptação a certos fins. Esta afirmação tem como indício a conservação do corpo, e a aplicação de todas as forças do indivíduo a esse objetivo. (Schopenhauer 2, s.d., p.441)

Esse ímpeto é um “desejo cego” que se encontra submetido às limitações do tempo, do espaço e da causalidade. Entendemos por ímpeto tríplice as qualidades da Vontade “dentro” do princípio de razão, isto é, a manifestação de uma Vontade no mundo frente a outros fenômenos. Retomando nossa compreensão de que a Vontade em si mesma é una, eterna e livre, e a representação se caracteriza pelas formas do espaço, tempo e causalidade, a objetivação da Vontade pode ser indicada como: a) o ímpeto à unidade que se manifesta dentro da pluralidade das dimensões e possibilidades de fragmentação do espaço; b) o ímpeto à eternidade dentro do passado, do presente e do futuro: elementos constitutivos do tempo e condição de possibilidade da finitude dos objetos; c) o ímpeto à liberdade dentro das

leis de causa e efeito, da conexão necessária entre eventos que sucedem no tempo e dentro do espaço, marcando os acontecimentos dentro de uma perspectiva determinista. Pois bem, ímpeto tríplice significa a pulsão no sentido da unidade, da eternidade e da liberdade sujeita à multiplicidade, finitude e necessidade, isto é, uma força dividida, fragmentada, finita e determinada, buscando ser una, infinita e livre. Enfim, a afirmação da Vontade em favor da vida significa um ímpeto que se manifesta buscando mais lugares no espaço, prolongamento temporal e ação sobre outros fenômenos, conforme a lei de causalidade para a sua conservação e expansão. Eis o querer (*wollen*). Numa frase, a afirmação da Vontade é o ímpeto tríplice.

O mundo, enquanto representação, oferece à Vontade suas possibilidades de conhecimento de si com “uma clareza e com uma perfeição que vai decrescendo por graus, sendo o superior ocupado pelo homem” (Schopenhauer 2, s.d., p.362). Ou seja, tudo que existe no mundo que nos cerca é Vontade objetivada, desde os objetos inanimados, a flora, a fauna, os fenômenos naturais como raios e trovões, o sol, a lua, os objetos do cotidiano, como uma cadeira ou uma porta, assim como as pessoas, enfim tudo que existe. Porém, o ser humano é o ente em que a Vontade chega à consciência mais perfeita de si. A espécie humana é a chave para a compreensão da Vontade. Nossa investigação recai sobre nós mesmos, sobre a condição humana, especificamente sobre a consciência que nós temos de nós mesmos. A consciência de si indica o *eu*, o resultado de uma objetivação da Vontade particular que se reconhece, conforme afirma Schopenhauer, através da volição. Em outros termos, o *eu* é a consciência que cada pessoa tem das ações do seu próprio corpo, a consciência que alguém

tem de suas volições. Schopenhauer entende por consciência “a percepção (direta e imediata) do eu em oposição à consciência dos objetos exteriores, alvos dessa faculdade especial denominada percepção exterior” (Schopenhauer 1, s.d., p.37). A consciência percebe o eu enquanto querer, apenas, como um ser dotado de desejo um ser humano se reconhece. “Como e sob qual forma o nosso *eu* se revela imediatamente a si mesmo? – Resposta: tanto quanto o *eu* de um ser *volitivo*” (Schopenhauer 1, s.d., p.39). A percepção das ações corpóreas equivale ao querer – a Vontade individualizada. *Eu* tenho consciência do *meu* corpo à medida que *sou* – estou agindo –, percebendo os diversos aspectos da minha volição. O *eu* é, sobretudo, um corpo, o qual, por seu lado, é uma manifestação da Vontade. O querer identifica o corpo para o *eu*. Daí, a existência humana ser a consciência que o *eu* tem do *seu* querer. Schopenhauer (Schopenhauer *apud* Pernin, p. 94) escreveu: “existir em si é querer”. Daí: “É do ‘querer’, portanto, que brota, a ‘identidade’ do meu ‘eu’” (MAIA, *A outra face do Nada*, p.61), desdobrando uma série de implicações que levaram Schopenhauer a descrever a existência como um inferno<sup>2</sup>. O que torna plausível e justificável tomar a proposição: “quero, logo existo” como um modo de apresentação da consciência de que somos Vontade e aparecemos como representação. Afirmar que o querer é a essência do existir significa que a condição volitiva é o núcleo de toda vida, inclusive da vida humana, onde a consciência percebe imediatamente essa condição.

No segundo livro do *Mundo*, Schopenhauer

---

<sup>2</sup> Nossa leitura da filosofia de Schopenhauer leva-nos a verificar que as mazelas humanas estão intimamente ligadas à suposição do “eu”. Mais adiante isso será explicitado e justificado devidamente.

classificou o corpo humano por conta de uma diferença decisiva em relação aos outros objetos. Nós podemos ter “duplo conhecimento do nosso corpo” (Schopenhauer 1, s.d., p.137). O querer é o que há de mais íntimo em nós. Por outro lado, os atos do nosso corpo ocorrem no tempo e no espaço, ligados pela lei da causalidade. Efetivamente, reconheço a Vontade e sua passagem para o ponto de vista da representação. “Este eu cognoscente e consciente relaciona-se à Vontade, a qual é a base do seu aparecer, como imagem no foco do espelho côncavo relaciona-se a este, e tem, como aquela, apenas uma realidade condicionada; sim na verdade meramente aparente” (Schopenhauer *apud* Maia, *A outra face do Nada*, p. 62). A consciência do sujeito se apreende como idêntica à sua base de origem, isto é, a Vontade se torna consciente de si mesma através de uma função cognoscente. Porque na medida em que somos indivíduos, somos, em primeiro lugar, sujeitos volitivos que se percebem dessa maneira por conta da condição secundária de sujeitos cognoscentes. Ou seja, quando surgimos como seres distintos dos outros mediante a ação do princípio de individuação, podemos reconhecer nosso querer como sinal primeiro de nossa existência. No momento que um homem quer, tem consciência de que o ser que conhece é o mesmo que quer. Ou seja, o sujeito cognoscente ilumina o sujeito volitivo, descobrindo que o *querer* é a condição de possibilidade do conhecimento do *eu*. Não devemos compreender o *querer* como uma *substância* autônoma e individual, mas como sinônimo do próprio corpo e de suas ações. Afinal, Schopenhauer considera claramente a volição preponderante ao intelecto, mas num sentido cósmico.

Enfim, a existência humana se encerra num *eu* que permanentemente quer, um ser que se reconhece

através da sua volição. Desta forma, o dogmatismo imanente de Schopenhauer marca sua diferença em relação às concepções modernas da consciência. Com o “quero, logo existo” cunhado através dos elementos da filosofia de Schopenhauer, reunimos elementos para uma crítica à tradição racionalista inaugurada por Descartes.<sup>3</sup> Conforme o filósofo francês, a existência humana deve ser identificada como *res cogitans* (coisa pensante/alma). O “penso, logo existo” (Descartes, 1996, p.92) é o primeiro princípio da filosofia cartesiana. O eu fica entendido como “a alma, pela qual sou o que sou (...) distinta do corpo e (...) mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é” (*Id.*). Na concepção cartesiana, a existência humana independeria do corpo<sup>4</sup>. Partindo desta consideração de que a alma é uma coisa pensante e distinta do corpo, podemos sublinhar duas conseqüências:

---

<sup>3</sup> Nos reportamos a uma contraposição à filosofia cartesiana pela sua forte influência nos pensadores racionalistas subseqüentes e na própria tradição assumida por Kant e inaugurada a partir de sua crítica dos limites da racionalidade. O confronto proposto visa a apresentar como a filosofia de Schopenhauer, ao surgir, colocou-se em desacordo com muitos dos pressupostos vigentes em seu tempo.

<sup>4</sup> Concordamos com Mário Guerreiro: “O problema de Descartes é que ele só sabia conjugar o verbo existir na primeira pessoa e concebia a *res cogitans* separada por um abismo da *res extensa*, como se o pensamento pudesse ser possível sem o cérebro e pudéssemos afirmar a certeza da nossa existência sem a prestimosa colaboração dos nossos neurônios alojados nos nossos cérebros e estes alojados nos nossos corpos. ‘Penso, logo existo’ tem de pressupor: ‘Tenho um corpo e um cérebro para pensar’, porque, sem eles, não posso pensar tampouco existir” (Guerreiro, 1999, p.229).

a) O dualismo alma – corpo;

b) A Vontade como função do intelecto, parte primordial do sujeito.

Primeiro, a “divisão cartesiana de todas as coisas em espírito e matéria não é, pois, filosoficamente exata; a única divisão verdadeira é aquela em Vontade e representação”. (Roger, 1995, p.XXII). Concordamos com Alain Roger, na concepção de Schopenhauer a *res extensa* e a *res cogitans* fazem parte da perspectiva do mundo fenomênico (Idem). A rejeição dessa divisão tradicional do racionalismo nos leva a uma inversão, a consciência é posterior à Vontade. Dito de outra maneira, antes de qualquer coisa nós desejamos, a primeira qualidade que nos caracteriza é o querer e somente depois reconhecemo-nos através dessa volição.

É pertinente a inserção de uma observação da comentadora Maria Lúcia Cacciola:

O que realmente importa é estabelecer definitivamente a primazia da Vontade sobre o intelecto, numa postura francamente crítica à filosofia que estabelece como parte primordial a consciência cognoscente. O resultado teria sido a hipóstase desse “eu” cognoscente numa alma que seria, em primeiro lugar, pensante e, só secundariamente dotada de querer (Cacciola, p.128).

Schopenhauer objeta as implicações deste aspecto da filosofia cartesiana, convida-nos a romper com o dualismo alma-corpo, além de redefinir o lugar da Vontade e do intelecto. O encaminhamento de Schopenhauer refuta a posição cartesiana que entende o homem como resultado de duas substâncias, o corpo e a alma. Primeiro, porque o conceito de substância é objetado implicitamente ou explicitamente em diversas obras, com destaque para o ataque frontal feito na

*Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente e no Fragmentos para história da filosofia.* Schopenhauer recusa o conceito de substância, por considerá-lo tão somente um termo desnecessário que pretende indicar mais do que pode, apresentando, apenas, a noção de matéria “e que, por isso, o verdadeiro conteúdo do conceito não é outra coisa senão as propriedades essenciais e *a priori* que são atribuídas a ela (matéria)” (Schopenhauer 1, 2003, p.60-61). Por fim, a *res extensa* (corpo) e a *res cogitans* (coisa pensante/alma) – matéria e intelecto dentro da nomenclatura schopenhaueriana – permanecem unidas do lado do mundo como representação, o que significa afirmar que matéria e intelecto são elementos da representação, isto é, não passam de fenômenos da Vontade. O que objeta à posição dos racionalistas de opô-las, colocando todo dualismo em xeque. Dessa maneira, a linha divisória entre alma e corpo traçada por Descartes fica sem sentido, porque Schopenhauer declara que o corpo é algo dado de duas maneiras diversas: imediatamente como Vontade e mediado pelo princípio de razão (representação). Portanto, mesmo diante da validade da metafísica, não há nada para além do corpo. Cada um desses dois aspectos do mundo é um ponto de vista, inviabilizando subsumir Vontade e representação à categoria de substância.

Os dois lados do mundo se complementam para a obtenção de seu significado. Ou seja, a leitura do mundo sob dois pontos de vista distintos, Vontade e representação, não indica um tipo de dualismo, mas que a significação da realidade depende de duas perspectivas complementares. Dito de novo, uma realidade que pode ser dada de duas maneiras distintas, como já foi visto: sob formas do tempo, do espaço e da causalidade, ou fora

dessas formas.

A compreensão schopenhaueriana do eu vai de encontro à concepção cartesiana e da tradição racionalista que identifica o “eu” cognoscente com uma alma pensante, onde o querer aparece em segundo plano. Para Descartes, a existência humana seria alheia ao corpo, uma intuição intelectual de si não dependeria de nada por ser auto-evidente, o que influenciou inúmeras filosofias posteriores. Schopenhauer, que sempre registrou a importância de filosofar partindo de uma perspectiva imanente, apresentou o corpo como condição indispensável da existência, sem ele, expressão imediata da Vontade, não teríamos um cérebro<sup>5</sup> capaz de perceber os fenômenos.

A precedência da parte cognoscente em relação ao aspecto volitivo do homem é uma posição que conta com muitos porta-vozes na história da filosofia, e poderíamos citar Descartes e Leibniz, entre tantos outros. Entretanto, não se constitui parte do nosso intuito apresentar uma reflexão que cubra esses filósofos, suas semelhanças e diferenças. Cabe-nos registrar que Schopenhauer se distanciou desses pensadores para outro caminho, contrapondo-se à tradição que achou no intelecto racional uma qualidade humana decisiva para a compreensão da existência. Na sua obra capital, o filósofo não deixa dúvidas ao registrar o ser humano como um ser volitivo, onde o intelecto não passa de um assistente. Concordamos com o preciso comentário de Cheryl Foster: “Do ponto de vista de Schopenhauer, a Vontade é primeira e o intelecto emerge como um suporte” (JANAWAY, 1999, p.220). Enfim, o intelecto é

---

<sup>5</sup> Conforme Schopenhauer, cérebro é sinônimo de intelecto. Ainda neste capítulo faremos uma descrição da identificação desses dois conceitos.

secundário e responsável por guiar a Vontade em seus desígnios, o que vamos explorar mais detidamente à frente.

Cada fenômeno, ao se afirmar, vai de encontro aos outros de maneira direta ou indireta. Ora, para que um indivíduo seja objetivado, é preciso que exista matéria disponível, condição de visibilidade da Vontade. Conforme Schopenhauer, cada objetivação particular da Vontade briga pela sua permanência e expansão, uma guerra contínua, desenfreada e intrínseca à existência. O advento, manutenção e prolongamento da Vontade como fenômeno individual se dá mediante a posse que ela faz de matéria. Essa, por sua vez, é limitada e pode ser descrita como tudo que “preenche o espaço e o tempo” (Schopenhauer 1, s.d., p.15) e obedece à lei de causalidade. O que, conforme Schopenhauer, significa efetividade (*Wirklichkeit*), isto é, tudo que pode agir (*wirken*) e/ou tudo sobre o que se pode agir, “a essência da matéria consiste inteiramente no seu *agir*, e, assim, que a matéria é de ponta a ponta causalidade” (Schopenhauer 1, 2003, p.77). Portanto, a matéria pode ser comparada ao combustível que torna a Vontade visível como um fenômeno individual. Um agravante deste quadro da guerra de todos contra todos está na quantidade de matéria ser constante, ela não se perde, nem se cria, apenas se transforma. A matéria muda de “dono”, ficando por alguns momentos sob os cuidados de um indivíduo e, depois, na posse de outros. Isso se dá de maneiras diversas no mundo, por exemplo: desde a ferrugem que toma conta de uma barra de ferro, até a caçada de um leão às zebras numa selva africana, passando pelos mais diversos conflitos humanos, sejam diretos ou dissimulados. A existência permanece sendo uma eterna guerra feita de sucessivas batalhas, das quais,

mais cedo ou mais tarde, todos saem derrotados.

As diversas forças da natureza e as formas vivas disputam mutuamente a matéria, todas tendem a usurpá-la; cada um possui justamente o que arrancou às outras; assim se mantém uma guerra eterna em que se trata de vida ou morte. Daí resultam resistências que de todos os lados opõem obstáculos a esse esforço, essência íntima de todas as coisas, reduzem-no a um mal satisfeito, sem que, contudo, ele possa abandonar aquilo que constitui todo o seu ser, e o forcem assim a torturar-se, até que o fenômeno desapareça, deixando o seu lugar e a sua matéria, imediatamente açambarcadas por outras (Schopenhauer 2, s.d., p.408).

A citação feita no parágrafo anterior torna explícito que o estado de guerra é inerente à vida. Cada fenômeno vivo precisa de matéria para a sua manutenção, por isso briga com outros para manter e expandir o domínio de sua Vontade. Nosso desafio é examinar esse processo no caso da existência humana, considerando as maneiras como essa guerra ininterrupta se apresenta no habitat dos homens. A existência humana se move em favor da satisfação de seus desejos, e de encontro aos impedimentos e insatisfações, o que Schopenhauer classifica como egoísmo. Nas palavras do filósofo: “toda ação cujo fim último é o bem-estar e mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta” (Schopenhauer, 1995, p.126). O “eu” carrega em si, de maneira intrínseca, o egoísmo, na medida em que pretende se conservar e obter a satisfação de seus desejos, fugindo da insatisfação. O egoísmo foi definido por Schopenhauer bem diferente da idéia corrente que o senso comum faz dele, assumindo uma enorme extensão. Afinal, sempre que uma pessoa se alimenta, satisfaz suas necessidades, cuida de si, afasta-se de infortúnios, procura a mínima satisfação que seja, essa pessoa está sendo egoísta. A ação de buscar matéria para

a manutenção de si é egoísta, o que classifica a própria manutenção da vida como egoísmo. Ou seja, o ímpeto tríplice é sempre egoísta. Porque quando uma pessoa luta para ocupar um espaço, prolongar-se no tempo e açambarcar matéria, ela está, direta ou indiretamente, impedindo que outra Vontade o faça. No romance *Quincas Borba*, publicado em 1891, Machado de Assis – escritor genial e admirador confesso de Schopenhauer – nos oferece uma bela metáfora que serve de ilustração ao tema. Numa trama em que o escritor nos fala da loucura, de um suposto adultério e da transformação de um professor, Rubião, num capitalista, a frase “ao vencedor, as batatas!” (Machado de Assis, 2002, p.213) imprime, de nosso ponto de vista, o mesmo sentido dado por Schopenhauer ao processo de disputa de matéria pelos indivíduos. A frase machadiana aparece em vários momentos distintos ao longo da obra, dita por Quincas Borba para Rubião. Ela passa a ser repetida pelo ex-professor em várias ocasiões. “Ao vencedor, as batatas!”, pode ser dividida em duas noções: “vencedor” e “batatas”. Comparamos esta última com o conceito de matéria de Schopenhauer, enquanto o vencedor indica o ímpeto tríplice que ganha a disputa de matéria com outros fenômenos. Uma guerra em que uma Vontade “irrompe no domínio onde se afirma a Vontade de outro: ela destrói ou fere o corpo do outro, ou então reduz forças desse corpo ao seu próprio serviço, em vez de as deixar ao serviço da Vontade que se manifesta nesse próprio corpo” (Schopenhauer 2, s.d., p.442).

O indivíduo humano que afirma a sua Vontade, ultrapassando os limites do seu corpo, viabiliza a negação de outro indivíduo, ocupando um espaço que o derrotado ocupava ou gostaria de ocupar. Segundo Schopenhauer, para que uma pessoa seja vencedora, no mínimo, outra

será derrotada. Não há possibilidade de “empate”, ao se afirmar um “eu”, negam-se os demais, isto é, ao se vencer derrotam-se outro(s). Cartwright interpreta que o homem animado pelo egoísmo não consegue reconhecer os interesses e sofrimentos dos outros, mas, apenas, o seu próprio bem-estar (Janaway, 1999, p.271). Animado pelo egoísmo, cada ser humano considera-se o que existe de mais importante no mundo, ficando apto a agir em sua própria causa, sem sequer perceber que os outros podem sofrer com suas ações.

Em *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer escreveu no capítulo *Sobre a vaidade (Eitelkeit) da existência*, um trecho que abre caminho para uma adequada colocação do problema do egoísmo:

A vaidade da existência está presente em toda forma que o existir assume: na infinitude do tempo e do espaço em contraste com a finitude do indivíduo no tempo e no espaço; no presente transitório que caracteriza todo fenômeno; na contingência e relatividade de todas as coisas (...); no desejar incessante sem satisfação; na frustração contínua do esforço que caracteriza a vida. A perecibilidade do tempo atua sobre toda forma de querer-viver – e este enquanto coisa-em-si é imperecível – revelando para a Vontade o caráter vão de todos os seus esforços (Schopenhauer, 1970, p.51).

A vaidade deve ser compreendida como o empenho constante que anima um indivíduo a resistir ao caráter perecível da existência através de uma luta vã contra outros fenômenos e contra os limites intrínsecos ao seu próprio aparecimento. O que isso significa? Uma análise dessa condição no âmbito humano tem dois pontos. Primeiro, sabendo que todos fenômenos não passam de objetivações particulares da Vontade, Schopenhauer nos leva à compreensão de que a diferença

se dá, apenas, por conta das formas da representação. Fora dessas formas não há, de fato, nenhuma distinção entre pessoas, animais desprovidos de razão, vegetais e seres inanimados, o que torna toda diferença superficial. O ponto seguinte se refere ao vínculo necessário entre vaidade e egoísmo. Esta é, na concepção de Schopenhauer, a “motivação principal e fundamental tanto no homem como no animal” (Schopenhauer, 1995, p.114), isto é, o nosso “ímpeto para a existência e o bem-estar” (*Id.*). É oportuno que retomemos a expressão conceitual elaborada neste primeiro capítulo, ímpeto tríplice. Como vimos, este ímpeto revela que o indivíduo humano quer infinitude, unidade e liberdade, ainda que esteja submetido à finitude, multiplicidade e determinação. O que, em outras palavras, significa aspiração à conservação incondicional dotada de bem-estar e alheia à dor, o que deve ser entendido como afirmação do “eu”. Nessa situação em que cada fenômeno humano se afirma, encontramos, ao mesmo tempo, a negação dos outros. A ótica schopenhaueriana é bem simples. Como a quantidade de matéria é constante, não é possível que todas as pessoas alcancem bem-estar, mantenham-se nessa condição e consigam se afastar de maneira eficaz do mal-estar. O ímpeto tríplice se manifesta através do egoísmo, possuindo matéria, o ser humano viabiliza seu bem-estar, afastando-se do mal-estar. Cada indivíduo faz “mais caso da sua existência e do seu bem-estar (...) pronto a sacrificar tudo o que não é ele, a aniquilar o mundo em proveito desse eu, dessa gota de água no oceano, para prolongar (...) sua existência” (Schopenhauer 2, s.d., p.439).

O quadro descrito até o presente momento nos permite dar início a um diagnóstico. A existência humana está em permanente estado de guerra. A vida pode ser

comparada a um campo de batalha, onde as pessoas brigam por matéria, porque o egoísmo é a motivação mais comum e ordinária. Nesse palco imanente da filosofia de Schopenhauer, a existência, na maioria dos casos e com exceção das etapas estética e ética, é guerra e sofrimento.

## **Bibliografia**

1. SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução M.F. Sá Carneiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.
2. \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. 6 Volumes. Editados e comentados por Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
3. \_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. de Jair Barboza São Paulo: Martis Fontes, 2002.
4. \_\_\_\_\_. *A arte de ser feliz*. Trad. de Marion Fleischer. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
5. \_\_\_\_\_. *Do sofrimento do mundo*. Trad. de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.
6. \_\_\_\_\_. *La Cuadruple Raiz del Principio de Razón Suficiente*. V.1, *In Obras Completas*, Tradução esp. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires, El Anteneo Editorial, 1950.
7. \_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia Kantiana, in Os Pensadores*, Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Nova Cultural, 1991.
8. \_\_\_\_\_. *Essays and Aphorisms*. Tradução R. J. Hollingdale. London: Penguin Books, 1970.
9. \_\_\_\_\_. *Fragments para história da filosofia*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Editora Luminuras Ltda., 2003.
10. \_\_\_\_\_. *Metafísica do amor / Metafísica da morte*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
11. \_\_\_\_\_. *Metafísica do belo*. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
12. \_\_\_\_\_. *Parerga e Paralipomena, in Os Pensadores*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Nova

Cultural, 1991.

13. \_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
14. CACCIOLA, Maria Lúcia. *A Questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer* in *Discurso: Revista de Filosofia da USP* N° 26. São Paulo: EDUSP, 1996.
15. \_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.
16. \_\_\_\_\_. *A Crítica da razão no pensamento de Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: USP, 1981.
17. GUERREIRO, Mario. *Ceticismo e senso comum*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
18. JANAWAY, Christopher et all. *Schopenhauer*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
19. \_\_\_\_\_. *Schopenhauer: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
20. KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
21. \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian: 1989.
22. \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 1995.
23. LEIBNIZ, G. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. In Leibniz, Col. Os Pensadores. Trad. Luiz João Baraúna, São Paulo, Nova Cultural, 1988.
24. MACHADO DE ASSIS, J. M. *Quincas Borba*, 17ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2002.
25. MAIA, Muriel. *A outra face do nada: sobre o conhecimento metafísico na Estética de Schopenhauer*. Petrópolis, Vozes, 1991.
26. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
27. SANTOS JR., Renato Nogueira dos. *Contemplação estética em Schopenhauer: arte e verdade*. Monografia de Graduação em Filosofia. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da UFRJ, 1994.
28. \_\_\_\_\_. *Crítica à ética de Kant* in *Anais de Filosofia: Revista da Pós Graduação No 6*. São João del-Rei: Editora da FUNREI, 1999, p. 53-63
29. \_\_\_\_\_. *O Fundamento da Moral: Schopenhauer crítico de Kant*. Dissertação de Mestrado. São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, 2000.

30. WRIGHT, Robert. *O animal moral: por que somos como somos*.  
Trad. de Lia Wyler. Rio de Janeiro, Campus, 1996.