

Schopenhauer frente à coisa em si¹

Christophe Bouriau

Tradução de

Gustavo Augusto da Silva Ferreira

Mestrando em Filosofia pela UECE

E-mail: professorgustavoferreira@hotmail.com.br

Resumo: Este artigo discute a tese bergsoniana que afirma que toda filosofia consiste na explicação de uma intuição primeira. Através do exemplo de Schopenhauer, ele se apegua a mostrar que o ponto de partida de uma filosofia não é uma intuição, mas um problema que o filósofo se esforça para resolver através de uma “criação” de conceitos.

Palavras-chave: Intuição; Problema; Conceito; Coisa em si; Schopenhauer.

No seu belo trabalho intitulado *Schopenhauer, filósofo do absurdo*, Clément Rosset afirma repetidamente que a filosofia de Schopenhauer encontra sua origem em uma intuição ou em um sentimento fundamental, o do absurdo da existência². Clément Rosset retoma por sua conta a tese bergsoniana de que toda filosofia profunda somente acompanha a uma ou duas intuições primeiras cuja obra inteira do filósofo é apenas a expressão ou a explicação. Schopenhauer construiria assim uma filosofia “cujo sentimento do absurdo” seria “o fundamento único”. Contra essa interpretação, nós gostaríamos de mostrar que se Schopenhauer é certamente o filósofo do absurdo por excelência, o tema da absurdidade da existência não é, no entanto, o fundamento ou ponto de partida de sua doutrina. Longe de ser o fruto de uma intuição primeira, parece-nos antes, como a consequência rigorosa da solução propriamente schopenhauriana ao problema da coisa em si, herdado por todos os pós-kantianos. Resumidamente, o tema do absurdo não é um tema primeiro descoberto por intuição, mas um tema segundo, derivado de uma tese inicial relativa ao estatuto da coisa em si. O presente estudo trata de discutir a

1 Publicado originalmente em *Archives de Philosophie*. Cf. BOURIAU, Christophe. Schopenhauer face à la chose en soi. *Archives de Philosophie*, Tomo 65, Caderno 3. Paris, 2002, pp. 503-518. A presente tradução foi executada com o apoio financeiro da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP.

2 ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, PUF, 1967; 2ª Ed.: Quadrige/ PUF, Paris, 1994. (N. A.).

concepção bergsoniana da história da filosofia a partir do caso Schopenhauer, que parece contradizer esta concepção.

O problema da coisa em si

“Sem a coisa em si não se pode entrar no sistema de Kant, e se admitimos a coisa em si, deve-se dela sair.” Jacobi³ resume assim a principal aporia legada pela filosofia kantiana.⁴ Definida como o fundamento ou a causa dos fenômenos que afetam nossa alma, a coisa em si afixa ao espírito humano um elemento de receptividade irreduzível. A originalidade de Kant em relação à filosofia “dogmática” anterior consiste precisamente em sublinhar a dependência do pensamento a respeito deste elemento de receptividade cuja coisa em si é a origem. Compreende-se, desde então, a importância desta noção para “entrar” no criticismo. Mas, ao mesmo tempo, esta noção levanta um temível problema, cuja solução poderia nos incitar a “sair” do criticismo: como pode Kant ao mesmo tempo restringir o uso das categorias, no caso presente, a de causalidade, unicamente aos fenômenos, e, ao mesmo tempo, aplicar esta categoria a um objeto não fenomenal, a coisa em si, definida como o fundamento ou ainda *a causa do fenômeno*?

Como todos os autores que vieram depois de Kant, Schopenhauer considera a coisa em si kantiana como “o ponto vulnerável do sistema”⁵. Desde 1814, em suas notas sobre Kant, Schopenhauer se faz o porta voz do seu professor Schulze⁶, denunciando a noção kantiana de coisa em si. Schopenhauer não compreende como Kant, cujo avanço crítico consiste em restringir o uso dos conceitos aos fenômenos, trata, no entanto, de falar “da coisa em si como causa do fenômeno”⁷. Kant aplica indevidamente os

3 Citado por A. Philonenko, em sua introdução à obra de Victor Delbos, *De Kant aos pós-kantianos*, Aubier, 2ª edição, 1992, p. 25. (N. A.)

4 No original “Jacobe résume ainsi la principale aporie léguée par la philosophie kantienne.” Traduzimos aqui “léguée” por “legada (de legado)”, mas no presente contexto, poder-se-ia traduzir também por “herdada (de herança)”.

5 SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVR I, p. 546. (N. A.)

6 Schulze foi o professor de filosofia de Schopenhauer, e o iniciou na leitura do pensamento de Platão e Kant. Ele é o autor de *Enesidema* ou *Sobre os fundamentos da filosofia elementar transmitida por M. o Professor Reinhold à Jena. Com uma defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão*, 1792. Em sua obra, Schulze defende que o ceticismo de Hume é menos a preparação do que a conclusão rigorosa, ao mesmo tempo, que a refutação do kantismo. Por seu desenvolvimento mesmo, a filosofia crítica, limita o conhecimento humano aos fenômenos, deve de fato nos remeter a Hume, isto é dito acerca dos fatos do conhecimento aos quais é impossível de concluir algo fora deles (*Enesidema*, p. 261 sq., 375 sq.). (N. A.)

7 SCHOPENHAUER, A. *Nachlass*, Ed. Grisebach, III, p. 37. (N. A.)

conceitos de causalidade e de efetividade a um objeto subtraído à intuição, isto é, a coisa em si, contrapondo-se, assim, as exigências de sua própria doutrina crítica.

Em *O mundo*, Schopenhauer considera que Kant funda a existência da coisa em si sob o seguinte raciocínio: “(...) a impressão produzida nos órgãos dos sentidos deve ter uma causa exterior.” (p. 546). Kant remonta do fenômeno à sua causa, em virtude do princípio que ele mesmo proclama: não há aparência sem uma coisa que aparece⁸. Ora, objeta Schopenhauer logo após Schulze, “nos é impossível de proclamar como existente, a título de hipótese necessária, nenhum objeto radicalmente diferente e independente da intuição empírica” (*ibid.*).

Noutros termos, não se pode induzir a existência da coisa em si da existência de seu fenômeno, concebido como seu efeito, uma vez que seria um uso transcendente das categorias de causalidade e de efetividade, cuja validade se limita ao campo da “intuição empírica”. Em 1814, três anos após a publicação de sua obra *O mundo como vontade e representação*, o primeiro movimento de Schopenhauer é declarar que a coisa em si é nada. Se só há objeto para um sujeito, se só o fenômeno existe para nós, logo a coisa em si se reduz a um puro nada. Com efeito, uma vez que se subtraiu de um ser tudo aquilo que é conhecido pelos sentidos, escreve Schopenhauer na esteira de Schulze, “o resto, ou a coisa em si, é igual a zero” (*Nachlass*, p. 35).

Se esperar, portanto, que Schopenhauer renuncie a coisa em si para reencontrar, ou uma posição de tipo cético – a mesma adotada por seu professor, Schulze –, ou uma posição de tipo idealista, conforme àquele espírito que produz ele mesmo seus objetos – posição que Schopenhauer atribui a Fichte. Ora, em *O mundo*, como se sabe, Schopenhauer afirma a existência da coisa em si que ele converte em Vontade, entendemos por esse termo uma tendência fundamental que se exprime nos diferentes seres do universo, e que somente no homem toma a forma de uma vontade consciente. Schopenhauer escreve que “a Vontade é a coisa em si, o fundamento íntimo, o essencial

⁸ Kant, com efeito, escreveu que nós devemos pensar a coisa em si quando nós conhecemos o fenômeno, caso contrário, resultaria em uma proposição absurda, “haveria um fenômeno sem nada que aparece” (*CRP*, B XXVI-XXVII). Kant nomeia assim a coisa em si, ou melhor, “fundamento do fenômeno” (A 227/B 333), ou melhor, ainda, “causa não sensível do fenômeno” (A 278/B334 e A 288/B 344). Podemos então responsabilizar Kant de pretender ligar o fenômeno e a coisa em si por uma relação – a causalidade – cujo ele mesmo restringe, portanto o uso das correlações entre fenômenos. Essa estranha inconsequência admite, conforme Jean-Luc Marion, a explicação seguinte: Kant se propõe apenas a encontrar aqui a abordagem de Descartes, a qual ele reproduz na lógica: as causas, inacessíveis e incomuns nelas mesmas, explicam os efeitos, mas estes somente podem “provar” a realidade das causas (AT VI 76, 16-22). A substância cartesiana, desconhecida em si, é exposta no seu fenômeno (seu atributo), em que, por sua vez, prova a existência de sua causa (a substância). Ver *Questões cartesianas II*, PUF, Filosofia de hoje, Paris, 1996, p. 296. (N. A.).

do universo” (p. 350, ver também p. 365, 369, 371, e *passim*). Esta tese levanta assim, duas questões: 1) porque Schopenhauer mantém, contrariando Schulze e Fichte, a ideia da coisa em si, enquanto, por outro lado, também denuncia o seu estatuto aporético? 2) Como ele consegue manter essa noção sem cair, por sua vez, no escopo da crítica endereçado à coisa em si kantiana?

Por que manter a coisa em si?

Manter a coisa em si kantiana é motivado em grande parte pela preocupação de perpetuar a lição essencial do criticismo, a saber, a submissão do pensamento à intuição de tipo sensível. A coisa em si kantiana funda a tese segundo a qual o pensamento somente tem valor objetivo se ele se refere a um dado que ele mesmo não produz. A relação entre o conhecer e seu objeto se funda assim sobre uma receptividade inicial.

Tal é a tese crítica que Schopenhauer tenta a todo preço manter contra a corrente idealista promovida por Fichte, continuada por Schelling e Hegel. Schopenhauer se apresenta como o único sucessor de Kant na Alemanha por ter reafirmado a submissão do conhecer ao dado empírico. Eis como Schopenhauer caracteriza a corrente de pensamento que vai de Fichte a Hegel, e que tem seu ponto de partida na rejeição da coisa em si:

Ele (Fichte) foi bastante atrevido e bastante desatento para negar completamente a coisa em si e para edificar um sistema no qual não era apenas, como em Kant, a forma, mas ainda a matéria e todo o conteúdo da representação que foram tiradas *a priori* do sujeito (...). Ele foi bem sucedido, com isso, em desviar de Kant a atenção geral para atrair-la sobre ele, e a dar à filosofia alemã uma nova direção; posteriormente, esta direção foi reprisada por Schelling, que foi mais longe ainda; ela foi enfim posta ao extremo por Hegel, cuja profundidade aparente é um abismo de absurdidades⁹.

Esse trecho faz compreender porque Schopenhauer recusa a solução ao problema da coisa em si fornecido pelo idealismo especulativo, solução que consiste em “negar-la completamente”. Uma vez suprimida a coisa em si como origem da matéria das representações, o idealismo deve tirar essa matéria do próprio sujeito. Pretendendo “tirar *a priori* do sujeito” não somente a forma “mas também a matéria” da representação, o idealismo libera o conhecimento de sua submissão a um dado

⁹ SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVR I, p. 547. (N. A.).

estrangeiro¹⁰, repondo-a, com isso, sobre os trilhos do dogmatismo combatido por Kant. Suprimindo a coisa em si, o idealismo nega a lição crítica do kantismo, a saber, a submissão do conceito ao ser dado, o que o conduz em última análise à “absurdidades”, quer dizer, à enunciados privados de significação por não se reportar à experiência. Schopenhauer também qualifica o sistema hegeliano como “uma álgebra de simples conceitos que nenhuma intuição verifica” (p. 768).

Ao refutar Spinoza, cuja filosofia *more geométrico* encarna por excelência aos seus olhos o dogmatismo da razão, Schopenhauer pretende refutar ao mesmo tempo, aqueles que ele nomeia já na sua tese *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* os “neo-spinozistas”, rebatizados em *O mundo* como “os três sofistas” (Fichte, Schelling, Hegel). É de forma ilegítima, escreve Schopenhauer na linha de Kant, que Spinoza veste a filosofia nas roupas da geometria, utilizando uma longa série de proposições, demonstrações, escórios e corolários. Falta efetivamente ao filósofo “[die] Konstruktion des begriffe”, essa construção na intuição espaço-temporal que sozinha confere aos conceitos seu significado e fornece sua aplicabilidade aos dados da experiência. E Schopenhauer caçoa: “O traje não faz o monge”¹¹. Não é tomando o traje do geômetra que o filósofo pode pretender alcançar o mesmo rigor e a mesma evidência, uma vez que existe uma diferença irreduzível entre filosofia e matemática, a segunda somente sendo capaz de validar suas definições construindo-as na intuição pura, antes de poder aplicá-las ao dado empírico.

O filósofo, exceto ao cair em arbitrariedades, não deve, portanto, partir de definições abstratas, mas daquilo que é imediatamente dado à sua intuição empírica. Ora, só a posição de uma coisa em si funda a submissão do conhecer filosófico à empiria, quer dizer, a um dado extramental. Recusar a coisa em si, é, pois, recusar o criticismo para reencontrar, tal como testemunha a *A doutrina da ciência* de Fichte, um dogmatismo vazio conforme o modelo spinozista, no qual o espírito puramente ativo produz seus próprios objetos. Schopenhauer não deixa, cada vez que ele tem oportunidade, de substituir o título da obra de Fichte *Die Wissenschaftslehre (A doutrina da ciência)* pelo título seguinte: *Die Wissenschaftsleere (O vazio da ciência)*. Sem relação com o ser dado, a ciência está condenada a permanecer vazia.

10 No original “donné étranger”, literalmente “dado estrangeiro”, mas acreditamos que “dado externo” ou “dado exterior” encaixariam melhor no contexto, porém, na tentativa de sermos leais ao autor e seu texto, resolvemos aplicar neste trecho a tradução literal, já que a mesma não parece oferecer prejuízo ao leitor. (N. T.).

11 SCHOPENHAUER, A. P/P, tomo IV, p. 94. (N. A.).

Aqueles que obliteram a filosofia de Kant, cuja tese essencial é a distinção entre o fenômeno e a coisa em si, são, pois aqueles que, ao recusar submeter à razão a limites, enunciam proposições dogmáticas, desprovidas de significação. Assim Fichte, Schelling e Hegel, “ansiosos por obliterar a filosofia de Kant, para poder navegar novamente sobre o canal assoreado do velho dogmatismo”¹², ou ainda “esquecidos da elevada lição que nos deixou Kant”, se evadiram “no domínio indefinido de ficções vãs” (*O mundo*, p. 347).

Entendemos bem então porque Schopenhauer, fiel ao criticismo, conserva a distinção kantiana entre o fenômeno e a coisa em si. No entanto um problema permanece: como conservar a coisa em si como fonte extra-subjetiva da fenomenalidade sem cair na aporia maior acima mencionada, a saber, o estabelecimento ilegítimo de uma relação causal entre a coisa em si e o seu fenômeno? É a essa questão fundamental que Schopenhauer pretende responder na sua grande obra: “(...) a questão da coisa em si é a questão que meu livro tem como objetivo responder.” (*O mundo*, p. 557).

Como conservar a coisa em si

Antes de definir o tipo de relação elaborada por Schopenhauer entre a coisa em si e seus fenômenos, é conveniente precisar o estatuto propriamente schopenhauriano da coisa em si. O ponto de partida do nosso autor é o tema kantiano da razão prática ou vontade. Na qualidade de causa inteligível de fins bons, a vontade é o fundamento ou a causa dos fenômenos ou ações morais, de outra maneira diz-se que é a coisa em si ou noumenon. Na terminologia kantiana o termo noumenon é utilizado de preferência à coisa em si para designar a alma ou Deus. Mas nós utilizamos o termo noumenon ou coisa em si, como sendo exatamente a mesma coisa nomeadamente, a saber, uma causa não fenomenal da fenomenalidade. Kant nomeia ainda a vontade noumenal como caráter inteligível. Pelo seu caráter inteligível, o ser é a causa de suas ações na qualidade de fenômeno, mas ele mesmo não está sujeito a qualquer condição da sensibilidade e não é ele mesmo fenômeno.

É precisamente esse tema kantiano do caráter inteligível que Schopenhauer retoma à sua própria conta. O caráter inteligível em cada um de nós, escreve ele, corresponde a “um ato de vontade exterior ao tempo” (*O mundo*, p. 368). Ele discute se

12 SCHOPENHAUER, A. N/N, p. 51. (N. A.).

a “coisa em si se manifesta em um indivíduo determinado” (*ibid.*). Mas Schopenhauer, como se sabe, modifica consideravelmente o estatuto da vontade ou coisa em si. A Vontade toma para si um capital, porque ela não é mais uma faculdade especificamente moral, mas indica uma tendência fundamental, primeira, se manifesta de diversas maneiras nos diferentes seres do mundo, minerais, plantas, animais, humanos. Em segundo lugar, é o ponto que aqui retém toda a nossa atenção, *a Vontade não é a causa do fenômeno*.

Tal é a tese decisiva que permite a Schopenhauer escapar da aporia kantiana. Schopenhauer subtrai a coisa em si às formas de nossa representação, que são o espaço e o tempo, o princípio de razão que inclui entre outras coisas a causalidade. Em virtude do princípio de razão, que Schopenhauer apresenta em sua dissertação de doutorado como a forma fundamental da nossa representação, “nada que existe para si nem de independente, nada de singular, nem de destacado pode tornar-se objeto para nós”.¹³ Caso contrário nos diz o objeto ter que apreender em uma relação. As diferentes relações que traduzem o princípio de razão são funções das diferentes classes de objetos aos quais esta última se aplica.

As quatro classes de objetos que Schopenhauer distingue correspondem a quatro tipos de relações diferentes. A relação de causa e efeito se aplica sobre as mudanças de estado, quer dizer, sobre os fenômenos. Nunca a causalidade se aplica sobre a coisa mesma projetada independentemente de seus estados. A coisa em si, quer dizer, a coisa abstrata¹⁴ faz que nós percebamos, escapa a causalidade. Schopenhauer mostra em *O mundo* as consequências dessa crítica da coisa em si kantiana, subtraindo a Vontade pela relação de causa e efeito: “(...) em si a Vontade não conhece nem causa nem efeito” (p. 414).

Mas Schopenhauer, com todo rigor, subtrai a coisa em si igualmente as outras formas do princípio de razão: 1) ao reportar o princípio à consequência, que funda a “necessidade lógica”; 2) as relações espaço-temporais, que fundamentam a “necessidade matemática”. 3) ao relatar os meios, que fundamentam a “necessidade moral”. Limitando estritamente a aplicação das formas de representação aos fenômenos, Schopenhauer supera assim o “erro” kantiano que consiste em estabelecer uma relação

13 SCHOPENHAUER, A. SG/PR, § 16, p. 37. (N. A.).

14 No original: “la chose abstraction”, que dizer literalmente “a coisa abstração”. Mas preferimos traduzir “abstraction” por “abstrata”, e não por “abstração”, já que não faria sentido chamar a coisa em si de “coisa abstração”. (N. T.)

de tipo causal entre a coisa em si e o fenômeno. Mas um novo problema se põe inevitavelmente: como dar conta da relação entre a coisa em si e os fenômenos, se eles estão subtraídos a toda forma de relação? A Vontade, definida como “a medula substancial do universo”, pode ser sem relação com os fenômenos submetidos às formas de nossa representação, e, portanto, ela pode ser apreendida em qualquer dos quatro tipos de relação citados anteriormente, exceto para reiterar o erro de Kant.

A coisa em si não causa, mas exprime

Schopenhauer pensa escapar a esta dificuldade maior utilizando a noção spinozista de expressão. O próprio da expressão é que ela não estabelece uma relação entre duas coisas concebidas de antemão como separadas uma da outra. A noção de expressão permite conservar uma mesma coisa sob dois aspectos diferentes. Assim, por exemplo, o pensamento e o entendimento exprimem em Spinoza uma só e mesma coisa, a substância, sob dois aspectos diferentes. A expressão não permite estabelecer uma relação entre a substância de um lado, e tal ou tal atributo de outro, logo entre duas coisas que serão concebidas a parte como distintas a uma e a outra, mas ao contrário de sublinhar a identidade entre a substância e o atributo. A substância se exprime nos seus atributos e os atributos são a expressão da substância, sem que se possa pensar a substância e seus atributos separadamente.

É exatamente dessa forma que Schopenhauer consegue pensar o vínculo entre a coisa em si e seus fenômenos. Os fenômenos não são o efeito, mas a expressão da coisa em si¹⁵, da mesma maneira que os atributos em número infinito são a expressão da substância spinozista. O expressar (a Vontade) se exprime no expressado (os fenômenos), mas não os causa. Ele não tem de um lado uma causa (a Vontade) anterior a um efeito (o fenômeno), mas em conformidade com o modelo spinozista da expressão, é a possibilidade que ela oferece de pensar uma identidade essencial entre a substância (a Vontade) e os modos (os fenômenos)¹⁶. A relação de expressão entre a coisa e seus

15 A propósito da Vontade, Schopenhauer escreve: “O que é a expressão” (WWV I/MVR I, p. 389). (N. A.).

16 É conveniente, contudo, destacar que Schopenhauer força uma torção à noção spinozista de expressão. Em Spinoza a noção é ainda inseparável da causalidade, uma vez que o que se exprime é a causa de si, que se exprime causando. A *causa sui* ou substância divina se exprime em seus modos causando-os. Em Schopenhauer, em contraste, a expressão é rasgada à causalidade, pois a Vontade se exprime em seus fenômenos sem as causas. (N. A.).

fenômenos dispensa estabelecer entre eles, como fez Kant, uma relação de causa á efeito.

Consideremos o exemplo do corpo humano. Todo movimento de nosso corpo, escreve Schopenhauer, exprime ou exterioriza (*äußert*) a Vontade. Entendamos que a Vontade não é a causa do movimento dos corpos. O ato da Vontade e o ato dos corpos não são um só e mesmo ato, dado de duas formas diferentes. O ato da Vontade é dado á consciência interna, quer dizer, a intuição temporal que nos toma de nossa própria tendência ou volição. Essa consciência “nos faz ver na Vontade o ser em si de nosso fenômeno particular” (*O mundo*, p. 546). O ato dos corpos ou “nosso fenômeno particular” é o mesmo ato que aquele da Vontade, mas dado esse tempo a intuição externa, ou seja, apreendido como a forma do espaço.

É conveniente aqui trazermos uma precisão importante para a sequência do nosso propósito. Schopenhauer não pretende que nós possamos compreender a vontade *nela mesma* pela consciência interna, pois esta compreensão é ainda sujeita à forma do tempo. É temporalmente ou sucessivamente que nós compreendemos tal e tal de nossas tendências: “Portanto, nessa consciência interna, a coisa em si é sem dúvida libertada de um grande número de véus, sem, contudo se apresentar bastante nua e sem envelope” (*O mundo*, apêndices, ch. XVIII). Schopenhauer se contenta em afirmar que a consciência interna conduz ao mais próximo da coisa em si, desde então subsiste como visor entre ela e nós que a forma do tempo, excluídas de todas as outras formas de representação. O ato da Vontade é então “o fenômeno mais próximo e mais preciso da coisa em si.” Ela é o fenômeno “onde a coisa em si se apresenta como menos velada”, e é porque nós devemos “remeter a ela todo o mundo dos fenômenos” (*ibid*). Deve-se então distinguir a Vontade tal qual ela é em si da Vontade tal que nós compreendemos seguindo a forma do tempo. Tomando ela mesma, a Vontade escapa a todas as formas de nossa representação, e esse ponto é capital para compreender bem a tematização propriamente schopenhaueriana do absurdo.

Com efeito, o que é importante é apresentar medida, isso são as consequências dessa recusa schopenhaueriana em aplicar não somente a causalidade, mas de maneira geral, todas as formas de nossa representação (entre aquelas a forma do tempo) a Vontade em si, “nua e sem envelopes”, se exprimindo nos fenômenos.

O absurdo: consequência e não intuição primeira

O absurdo do mundo *resulta* de que a Vontade é subtraída ao princípio de razão, quer dizer, às relações de causa e efeito, de princípio a consequência, de meios a fins, às relações espaços-temporais, enfim, enquanto que os fenômenos, em contraposição, são inteiramente regidos por estas relações. O absurdo se define pela coexistência dos elementos incompatíveis. O mundo de Schopenhauer aparece de fato imediatamente como absurdo, logo que, como Vontade, ele é subtraído ao princípio de razão enquanto que como representação, ele o é inteiramente subordinado¹⁷.

a) Examinemos de início as relações causa a efeito e de princípio a consequência. O absurdo reside na contradição entre a necessidade no plano da representação e a ausência de causas e de razão no plano da Vontade. Todo plano fenomenal é necessário, assunto ou determinismo causal e à necessidade lógica, enquanto que a Vontade ela mesma é sem causa e sem razão, nada, portanto, nos permite compreender de onde ela vem (qual é a sua causa) ou ainda porque ela é (qual é a sua razão de ser): “Não compreendemos nunca a Vontade. Ela nunca será reduzida a outra coisa, ela nunca poderá ser explicada por outra coisa. Ela é somente, de fato, o motivo inexplicável de toda coisa, não procede de nada, enquanto que tudo procede dela”¹⁸. Certamente, o fato de a Vontade “não proceder de nada” não permite pensá-la como contingente ou “inexplicável”. Ao contrário, este poderia ser um argumento em favor de sua necessidade. A Vontade poderia muito bem ter dela mesma a razão de sua existência e se provar assim necessária.

Mas esse não é exatamente o caso. A Vontade é “*grundlos*” (*O mundo*, p. 155), quer dizer, não somente sem causa, mas ainda, sem razão. Schopenhauer quer dizer com isso que não há prova ontológica da Vontade. Nada na sua essência (em si incomum) fornece uma razão necessária de sua existência, isto é contrário ao caso do Deus perfeito de Descartes ou da substância infinita de Spinoza.

Insistimos sobre este ponto: representação de um mundo *totalmente* submetido à necessidade não seria absurdo. Assim como em Spinoza todos os mundos se deduzem necessariamente da substância, mas a substância, por sua vez, é necessária: sua existência tem para causa ou razão sua infinidade, o fato de nada a impedir de existir. Em Schopenhauer, em contraposição, a Vontade não é necessária, logo que naquele

17 Schopenhauer não cessa de repetir que “a Vontade em si escapa ao princípio de razão suficiente” (p.56), e então “a todos os seus fenômenos” (p. 371), enquanto que, ao contrário, a representação é totalmente “condicionada” por este princípio (p. 73 *sq.*). (N.A.).

18 *Filosofias e filósofos*, trad. fr. De A. Dietrich, Alcan, 1907, p. 154. (N. A.).

mundo ela se exprime nos aparece como eternamente submissa à necessidade lógica e causal. O absurdo é que tudo é, por sua vez, necessário (no plano fenomenal) e privado de necessidade (no plano da coisa em si).

Incausada e sem razão, a Vontade não é mais, como vimos, a causa do mundo onde ela se exprime. O mundo nos aparece assim como um conjunto de fenômenos necessários, mas a necessidade que governa os fenômenos é nela mesma privada de necessidade. O mundo submisso à necessidade é ele mesmo sem causa e sem razão, de modo que o fato mesmo da necessidade, embalada de absurdo, nos aparece como radicalmente contingente!

b) Passemos agora para a relação de meios a fins. Em um mundo onde tudo tende a um fim, onde tudo é finalizado, reina como mestre um poder desprovido de finalidade, a Vontade, submetida à relação de meios a fins. É essa abstinência de finalidade última no mundo onde tudo é perfeitamente organizado em vista de um fim que consagre sua absurdidade. A absurdidade é o contraste que opõe a existência aparente de fins à abstinência a toda finalidade real: “A variedade de organizações, a perfeição dos meios que se servem a conformar cada uma dentre elas em vista de seu ambiente e de sua presa, apresentam aqui um contraste claramente trinchado com a ausência de todo objetivo final defensável.” (*O mundo*, p. 1081).

Toda uma organização complexa e precisa existe em vista do exercício das tendências fundamentais (fugir do que ameaça a conservação, procurar o que a promove) e, portanto estas tendências tendem como último recurso sobre a vida, desde que a ele não anule o fim da Vontade que vem legitimá-los. Os homens não cessam de procurar proteger e perpetuar a vida, mas sem poder esperar dessa vida a realização de um fim verdadeiramente satisfatório. As satisfações fugazes que os homens alcançam não representam nenhum objetivo verdadeiro, porque “o querer-viver é uma impulsão cega, um instinto sem fundamento nem motivo” (p. 1084). Sem motivo, a Vontade não visa nada, e não pode continuar a querer cegamente através dos seres do mundo, de tal sorte que isto não é nada além de um “jogo sem motivo”. (p. 1041).

Como bem observou Clément Rosset, “esta abstenção de finalidade no mundo não é ela mesma absurdo, porque podemos muito bem imaginar um mundo inteiramente desprovido de finalidade, mas cuja falta de finalidade não seria um sujeito assombrado em si” (*op. Cit.*, p. 70). Por exemplo, em Spinoza, a falta de finalidade não é ela mesma absurdo, porque nada na natureza porta causas finais – elas são reduzidas aos seres de

razão -, mas tudo depende somente de causas eficientes ou razões. No mundo schopenhauriano, em compensação, temos o caso de duas ideias incompatíveis entre elas: logo que não existe um fim, tudo é organizado em vista de um fim – a observação da natureza revela uma perfeita finalidade que se assemelha à obra da “inteligência mais penetrante” (*O mundo*, p. 1046).

Por sua distinção entre o mundo como representação e o mundo como Vontade, Schopenhauer nos liberta da ilusão da finalidade. A manifestação das finalidades na natureza são concernentes unicamente a representação enquanto que a ausência radical de finalidade se compreende no plano da coisa em si, da Vontade sem fim subtraída ao princípio de razão. Isto é devido a uma confusão entre estes dois planos que o indivíduo continua vítima da ilusão da finalidade: ele acredita continuar suas aspirações próprias enquanto que ele é brinquedo da Vontade que se exprime nele, e se utiliza dele para continuar a querer. Tudo visa à conservação do indivíduo e da espécie na qual ele pertence e a nenhum outro objetivo senão o de permitir a Vontade continuar a querer sem fim na espécie.

Subtraída a relação de causa e efeito, de razão a consequência, de meios a fins, a Vontade é enfim subtraída ao tempo. O absurdo resulta dessa vez da contradição entre a aparência do devir e sua ausência efetiva. O tempo parece aos homens o portador do futuro, prepara o advento de qualquer coisa de novo, de um fim qualquer passado. Ora, a Vontade, subtraída ao tempo, não é um eterno presente, indicado a ele mesmo. As mudanças que nós cremos descobrir no plano fenomenal são apenas ilusórias já que é sempre a mesma coisa, indica a ela mesma, que se exprime neles¹⁹.

A concepção schopenhaueriana de história se opõe radicalmente a filosofia do devir de Hegel. “Apenas os tolos”, escreve Schopenhauer, “pensam que vai nascer e acontecer qualquer coisa”, e, contra Hegel: “(...) a filosofia da história diz-nos de uma maneira artificial e imaginária a caminhada da humanidade sobre o seu fim” (*ibid.*, p. 1183 – 1184). Por que tudo que é teleologia é imaginário? Porque a Vontade, não tendendo sobre nenhum objeto, é incapaz “de encontrar uma satisfação que a pare, que a impeça de querer ainda e sempre” (*ibid.*). O atropelo da história, a ausência radical de devir se relaciona ao caractere cego da Vontade. Um fim da história, projetado como um contentamento duradouro que faria vã a busca de novos fins é, conforme Schopenhauer, inconcebível, porque “a Vontade, em todos os graus de sua manifestação, (...) carece

19 “que se exprime neles”, quer dizer, que se exprime nos fenômenos. (N. T.)

totalmente de um fim último, deseja sempre, o desejo é todo o seu ser” (*ibid.*, p. 390). Querendo sem objetivo, a vontade somente pode continuar a querer ainda e sempre.

O que é então a história humana? Schopenhauer escreve: “*eadem semper, sed aliter*”: sempre a mesma coisa, mas dito de outra maneira (sob outra forma). As mudanças não mudam em nada o essencial. Tudo isso que chega é apenas a repetição sob os aspectos novos do que é, já é e para sempre. A hora volta, mas não trás nenhum progresso. Não há nada de verdadeiramente novo sob o sol, já que as mudanças concernem ao parecer, mas não ao ser. Assim temos a pena de acreditar a que ponto a existência dos homens é “insignificante, vazia de sentido” (*ibid.*, p. 406). De fato, os pequenos objetivos que alcançam apenas satisfariam, já que a Vontade continua a querer cegamente deles, transformando-os sem cessar sobre e em novos objetivos. Nenhuma satisfação durável acontece, já que a Vontade nunca cessa de querer em nós: “(...) tal motivo é afetado, a este que muda de aspecto, volta e de novo põe a Vontade em movimento” (p. 413). Não há então nada que esperar do futuro. O tempo e o devir se desvanecem ao lucro de um eterno presente, de uma repetição sem sentido.

Discussão aberta sobre a gênese de uma filosofia

Um dos traços característicos da concepção bergsoniana de história da filosofia é o de conferir um valor inessencial aos problemas historicamente datados ao filósofo que se liga à elaboração de sua doutrina. No interior da “intuição filosófica”, Bergson começa por destacar o “aspecto espontâneo” do “pensamento filosófico”²⁰. Nomeamos espontaneamento todo movimento que não é determinado por um movimento anterior. Toda doutrina filosófica se funda assim, em Bergson, sobre uma “intuição simples” (p. 121), que não é determinada pelo contexto histórico de sua aparição. Os problemas que encontra o filósofo em sua época não são outros senão o do material indiferente ao qual ele se serve “para dar uma forma concreta ao seu pensamento” (*ibid.*).

Bergson desdobra esse ponto ao longo dessa conferência. Tal filósofo, fosse ele nascido vários séculos mais cedo, se fosse ele colocado frente a outros problemas, e, portanto, declara Bergson, “ele teria dito a mesma coisa” (p. 123). De outra poeira faria também bem podia ser levantada “que se faria ser o mesmo turbilhão” (*ibid.*). Logo, o turbilhão ou a intuição primeira, espontânea, é independente de suas condições espaço-

20 “A intuição filosófica”, em *La pensée e Le mouvant*, PUF, Paris, 1938, p. 117. (N. A.).

temporais de aparição e utiliza unicamente os problemas de seu tempo que como os meios contingentes para se explicitar como doutrina filosófica. Spinoza nasceu antes de Descartes, nós estaríamos seguros “tendo o spinozismo tudo do mesmo” (p. 124).

Nesta perspectiva, a ou as teses mestras de um filósofo não são a solução pontual a um problema histórico datado, percebido e formulado pelo filósofo, mas a exposição de uma intuição original a-histórica. As quatro teses mestras que Bergson localiza em Berkeley não correspondem à solução de Berkeley ao(s) problema(s) que ele escolheu tratar. O fato de que elas “se interpenetram” atesta que elas não fazem mais que expor uma intuição única, independente de toda contingência histórica, “ponto onde se aperta em tensão tudo que é dado em extensão em uma doutrina” (p. 132).

Qual é o estatuto dos problemas aos quais Bergson se apegou? Eles tem unicamente um estatuto accidental. Confrontar os outros problemas, Berkeley não teria certamente exprimido da mesma maneira sua intuição primeira, mas ele faria certamente o mesmo, teria dito a mesma coisa. Certamente Bergson admite uma relação entre as teses mestras de Berkeley e “os problemas que levantaram seus contemporâneos” (p. 133). Mas esse link é inessencial, o movimento do pensamento a partir da intuição primeira foi o único elemento decisivo²¹.

Além de que, essa concepção de história da filosofia contém uma parte de mistério e de irracional, pois a origem da intuição deve nos permanecer inexplicável – a intuição foi qualificada como espontânea e original²² -, ela nos apareceu como inexplicável, em despeito da leitura proposta por Clément Rosset, à doutrina de Schopenhauer. Nós temos visto que o absurdo do mundo foi a *consequência* rigorosa da solução propriamente schopenhaueriana ao problema, historicamente datada, de a coisa em si. Essa solução consiste em conservar a coisa em si sem lhe aplicar as formas da representação. É a coexistência de um mundo submisso ao princípio de razão (o mundo

21 Bergson escreve: Em outros tempos, Berkeley não teria formulado outras teses; mas o movimento foi o mesmo, essas teses tinham sido situadas da mesma maneira umas pelas as outras; elas teriam tido a mesma relação entre elas mesmas, como novas palavras de uma frase nova entre as quais continua a correr um antigo sentido; e teria feito a mesma filosofia” (p. 133). Uma tal negação da historicidade das doutrinas (Bergson se opõe aqui explicitamente a concepção hegeliana de história da filosofia) nos inclinou a creditar naquela tese a qual Bergson faria sob influência de Schopenhauer. Mas uma tal “inclinação” seria anti-bergsoniana: ele reside ilegítimo de prestar conta de uma doutrina por suas influências, pois toda doutrina filosófica se funda, em sua originalidade, sobre uma intuição espontânea, cujo sentido transcende o contexto histórico de sua aparição. (N. A.)

22 Aqui, lê-se: “l’intuition étant qualifiée de spontanée et d’originelle”, quer dizer, literalmente: “a intuição foi qualificada de espontânea e de original”, mas, no que tange o sentido da frase e a estrutura habitual de nossa língua (português/Brasil), e já que não mudaria de forma alguma o sentido da frase, acreditamos ser mais apropriado traduzirmos por “a intuição foi qualificada como espontânea e original”. (N. T.).

como representação) com um mundo que lhe é inteiramente subtraído (o mundo como Vontade) que gera a visão absurda²³.

Ora, precisamente o fato de que o sistema se organiza a partir da questão da coisa em si nos parece refutar a ideia relativa àquela intuição primeira de que do absurdo do mundo seria a origem do sistema. Certamente, podemos considerar, sem nos opormos a leitura de Clément Rosset, que Schopenhauer primeiramente teve a intuição do absurdo, e que em seguida o sistema se construiu a partir de uma tese central (a conservação e o arrumação da coisa em si kantiana) permitindo legitimar a intuição do absurdo como consequência. Nós teríamos então os seguintes modelos: 1) uma intuição primeira (o mundo é absurdo); 2) uma tese central correspondente ao problema da coisa em si kantiana (a Vontade subtraída ao princípio de razão); 3) a consequência dessa tese como confirmação da intuição primeira (a contradição do mundo como Vontade e o mundo como representação).

Mas por admitir essa gênese possível do sistema schopenhaueriano, que fez então justiça à ideia de intuição original, ele não faria menos que renunciar ao postulado da concepção bergsoniana da história da filosofia, após aquela, existe uma continuidade entre intuição primeira e a (as) tese (s) que é (são) a explicação. Para Bergson, com efeito, a intuição primeira, simples e inefável, somente difere da ou das teses que se explicitam que pela forma, o conteúdo foi o mesmo.

Depois do nosso modelo, se a intuição primeira existe, ela não é nada disso a partir do que a teses se elaboram, pois as teses mestras se originam na solução original trazidas a um problema preciso (por ocorrência ele da coisa em si, o qual Schopenhauer confessa que ele lhe consagrou toda a sua obra). O problema historicamente datado ao qual está ligado a filosofia não recebe mais um valor acessório, mas torna-se o elemento fundamental para perceber a gênese dessa doutrina. Isso não é mais a partir de uma intuição atemporal, mas de uma solução de um problema temporal que a filosofia se construiu. O caso de Schopenhauer foi suficiente para invalidar o caractere geral da tese bergsoniana a qual *toda* filosofia consiste na explicação de uma intuição primeira?

A renúncia ao postulado bergsoniano visa bloquear a intuição primeira e tese central (a segunda decorrente da primeira é explícita) nos parece, além disso, como a

23 O absurdo do mundo é o preço que Schopenhauer está disposto a pagar para resolver a aporia kantiana sem cair no idealismo absoluto, cujo ponto de partida, de acordo com ele, é precisamente a recusa da coisa em si, e a consequência, o retorno aos delírios de uma razão especulativa que secreta seus próprios objetos. (N. A.).

condição necessária para distinguir uma filosofia de uma “simples visão do mundo”. Imaginemos por um instante que as coisas se passem como Bergson o pretende, e que Schopenhauer tenha partido, para construir sua filosofia, somente da intuição do absurdo do mundo. Parece-nos que ele não teria nunca podido fazer uma obra de filosofia, pela simples e boa razão de que o conceito chave que somente pode lhe permitir estabelecer ontologicamente essa intuição lhe teria faltado. Por encontrar a razão absurda do mundo, ele teve, com efeito, um novo conceito da coisa em si, o da Vontade como princípio irracional do mundo. Ora, este conceito não é nascido de nada. Ele teve que “criar” ou desenvolver resolvendo um problema: como conservar a coisa em si, garantia do criticismo, sem lhe aplicar indevidamente as formas da representação? A única solução, para Schopenhauer, foi conservar a coisa em si como uma força originária subtraída ao princípio de razão e *se exprimindo* no mundo fenomenal, quer dizer, como “Vontade”. Uma filosofia, contrariamente a uma simples visão do mundo (aos quais acessam de um outro lugar os não-filósofos), consiste, como o diz Deleuze em “criar conceitos”, aqueles apenas permanecem conforme nos fundamentos em razão de uma eventual intuição primeira. Ora, como o empreendimento apenas visa superar um problema filosófico preciso, incentiva a “criar” o ou os conceitos que conferirão seu fundamento à doutrina, isto contraria logo de início o que afirmara Bergson, os problemas encontrados pela filosofia em sua época, pois os conceitos que ele organiza para resolver esses problemas, que jogam o papel determinante na gênese dessa filosofia.

Conclusão

Nós nos propusemos demonstrar, em nossa construção sobre o exemplo da filosofia de Schopenhauer, que nós podemos suspeitar da tese bergsoniana, a qual afirma que toda filosofia se origina de uma intuição primeira. Esperamos ter mostrado que é se construindo não a partir de uma intuição primeira, mas sim, assumindo que uma tal intuição intervém, em direção dela, a serviço²⁴ de uma “criação de conceitos” acompanham a resolução de um problema específico, que uma filosofia se distingue de uma simples “*Weltanschauung*”, quer dizer, de uma apreensão global não racional do

24 Aqui se lê “au gré”, cuja expressão poderia ser traduzida por “sua vontade”, “à descrição”, “ao critério”, “à escolha” etc., contudo, preferimos “a serviço”, já que no presente contexto, acreditamos que facilitaria a compreensão do leitor sem que tivéssemos que ser desleais ao texto original. (N. T.)

mundo e da existência. Schopenhauer, longe de partir de uma intuição imediata do absurdo do mundo e da existência humana, parte do problema da coisa em si, esforçando-se para resolver pelo seu conceito original de Vontade que, ao final, gera a visão absurda. Sem dúvida resta verificar sobre outros exemplos essa interpretação não bergsoniana da gênese de uma filosofia, antes de lhe atribuir um valor mais geral.

Recebido: 19/05/15
Received: 05/19/15

Aprovado: 10/07/15
Approved: 07/10/15