

Schopenhauer e Kant

A recepção da “Analítica transcendental” da *Crítica da razão pura* na filosofia primeira de Schopenhauer

Yasuo Kamata
Universidade de Kwansai Gakuin (Japão)

1. Panorama: Schopenhauer e Kant

O surgimento da filosofia de Schopenhauer não seguiu uma via de mão única. Ela pode ser compreendida como uma composição e uma influência recíprocas de diversos níveis, como, por exemplo, da recepção de e com Kant, Fichte e Schelling e seus contemporâneos, dos empiristas ingleses e dos racionalistas da Europa Continental, da escolástica medieval e da mística, remontando até os filósofos antigos, como Platão e, por fim, também os filósofos da antiga Índia.

Em sua obra principal *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer refere-se a seu primeiro escrito, a saber, *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente* de 1813, como um pressuposto para a compreensão de sua obra. Essa primeira publicação de Schopenhauer foi concebida completamente no espírito da filosofia de Kant, como veremos a seguir.

Sem dúvida: os filósofos acima referidos e as correntes filosóficas deram a Schopenhauer pequenos e grandes impulsos para as suas reflexões, dos quais ele destaca especialmente Platão e os antigos Indus, mas nós sabemos hoje também que seus contemporâneos mais antigos, como Fichte e Schelling, apesar das próprias avaliações frequentemente negativas de Schopenhauer em relação a eles, foi por eles não menos influenciado. Contudo, esses tiveram um significado secundário para o fundamento da filosofia de Schopenhauer, pois o fundamento filosófico em *Sobre a raiz quádrupla* se realiza no nível filosófico-transcendental, assim, a questão sobre a condição da possibilidade da experiência desloca-se aqui para o centro. De acordo com seus múltiplos interesses, Schopenhauer serviu-se de muitos filósofos e orientações filosóficas como ponto de partida para a sua reflexão, como Schelling na filosofia da natureza, Platão na estética, os antigos Indus na ética; o fio condutor, em que a origem da filosofia de Schopenhauer em relação ao seu fundamento filosófico pode ser seguido, é, contudo, a filosofia

kantiana. Schopenhauer teve sempre o rigor e a precisão do pensamento de Kant como parâmetro para a exatidão de sua filosofia, embora ele nem sempre se tenha declarado de acordo com Kant e com cada linha específica de seu pensamento. Assim, em idade avançada, Schopenhauer pôde caracterizar sua filosofia, considerando-a em retrospectiva, com satisfação como o “Pensar-até-o-final” (*Zu-Ende-Denken*) da filosofia kantiana.

Se Schopenhauer escreve, pois, que a vontade se objetiva no mundo como representação, então não se pode tomar essa afirmação de forma acrítica como um dogma religioso e simplesmente repeti-la como algo do tipo “Segundo Schopenhauer, o mundo como representação é a objetivação da vontade”, mas sim se deve sempre perguntar: o que significa isso? Por quê? Com qual justificação? Com qual rigor de pensamento é fundamentada essa afirmação? Embora na filosofia de Schopenhauer deva ser considerado que tal proposição interrogativa não tenha o primado, podemos contudo apenas constatar por meio desse pensamento a inacessibilidade do pensamento mesmo. A filosofia como tal é um empreendimento catastrófico do pensamento se não pode deixar nada inquestionado.

Assim, a minha exposição de hoje apresenta de certa forma um experimento, o experimento de seguir a questão: em que medida e quão consequentemente se pode reconstruir a filosofia schopenhaueriana como reflexo da filosofia kantiana, para então eventualmente ver com que rigor ele construiu sua filosofia. Naturalmente, esse experimento não exclui outros experimentos, como, por exemplo, o de reconstruir a estrita integridade filosófica da filosofia schopenhaueriana a partir de outra perspectiva, como da recepção crítica de Fichte, Schelling ou mesmo de outros filósofos e correntes filosóficas. Em contrapartida, apenas através de tal forma de reconstrução quase paralela torna-se livre o olhar na complexa história da origem da filosofia schopenhaueriana.

Através da cuidadosa reconstrução descrita, com ajuda dos manuscritos da juventude e de sua primeira publicação *Sobre a raiz quádrupla*, torna-se manifesto o apoio de Schopenhauer em Kant a respeito de ambos os conceitos da filosofia schopenhaueriana: representação e vontade.

A respeito disso, saliento particularmente os quatro pontos seguintes:

1) O jovem Schopenhauer chega a seu conceito fundamental “do Mundo como representação” a partir da dedução transcendental dos conceitos puros da

razão”, em especial de seu pensamento da unidade originariamente-sintética da apercepção. Schopenhauer mostra no livro *Sobre a raiz quádrupla* que a experiência consiste na correlação da presença imediata de cada representação particular clara na autoconsciência, mais precisamente: no sentido interior (“ser-representado κατ’ εντελεχειαν”) e da representação como total, ou seja, da representação potencial do todo da experiência como pano de fundo da clara representação imediatamente presente (“ser representado κατα δυναμιν”). Essa última, a representação total não-atual é assim o que garante a realidade empírico-objetiva do todo da experiência e o que nós chamamos em nosso cotidiano de mundo objetivo real. (Go, §18)

2) O jovem Schopenhauer chega à concepção fundamental da vontade a partir da espontaneidade da apercepção, na medida em que ela constitui aqui a condição da possibilidade da experiência. Eu gostaria de chamar essa vontade de vontade transcendental para distingui-la daquela vontade que se objetiva no mundo interior, a qual é encontrada dentro do mundo já estabelecido como representação, ou seja, se a sua realidade empírico-objetiva é assegurada e pressuposta. Essa vontade é a que é referida, por exemplo, no segundo livro do *Mundo como vontade e representação* na natureza como sua coisa em si, ou no quarto livro em relação ao seu “destino no mundo que reflete o seu ser” (WI, §60) como fonte do sofrimento (WI, §52, etc.).

Ao examinar os cadernos de estudos de Schopenhauer chega-se à conclusão de que o pensamento de equiparação de espontaneidade e vontade chegou-lhe através da leitura do *Ensaio de uma crítica de toda revelação* de Fichte (1792) e do *Sistema da ética* (1798). Mas Schopenhauer distancia-se da ampliação especulativa fichteana dessa equiparação. Em vez disso, ele atribui a equiparação de espontaneidade e vontade a Kant e tenta apresentar a vontade em nível crítico-transcendental somente como a condição da possibilidade da experiência. A vontade transcendental age como espontaneidade do conhecimento, que inicia a faculdade da imaginação (*Einbildungskraft*), a qual é a base de todo processo de conhecimento humano. Assim, a ideia platônica é definida em nível originário e filosófico-transcendental como “Espectro na presença da razão”, ou seja, como produto da faculdade da imaginação, e *justo por isso* o artista como gênio pode antecipar a ideia platônica através de sua faculdade de imaginação e concretizá-la nas obras de arte, embora a natureza não possa ou ainda não possa gerar a beleza

ideal. – Esse aspecto filosófico-transcendental, que determina tudo, da ideia platônica na teoria da arte de Schopenhauer, que se originou através da recepção crítica principalmente da *Crítica do juízo*, infelizmente não será considerado suficientemente aqui.

3) Mas Schopenhauer extrai da “Analítica dos princípios” de Kant a determinação das duas formas de representação acima referidas, enquanto a representação particular, de um lado, é apresentada em relação à sua dimensão intensiva como representação, imediatamente presente e clara ao sentido interior, e, de outro lado, é apresentada em relação à sua dimensão como representação que constitui o todo da experiência. Dessa forma, essa correlação da representação imediatamente presente e da representação total é determinada mais precisamente como pano de fundo não-atual da primeira.

4) Schopenhauer chega por fim à estrutura fundamental da “analogia da vontade”, decisiva e importante para a sua teoria da vontade, a partir da “Analogia da experiência” de Kant. Mas também aqui o acesso acontece não imediatamente via Kant, mas muito provavelmente mediado pelas *Ideias para uma filosofia da natureza* (1897) e *Da alma do mundo* (1798), ambos de Schelling, onde o conceito de analogia é tratado diversas vezes. Dessas duas obras de Schelling, sabemos que Schopenhauer as lera muito profundamente, e inicialmente até com grande entusiasmo. O jovem Schopenhauer considerou a compreensão de Schelling de analogia com o tempo contudo muito acrítica e especulativa demais. Assim, Schopenhauer retorna também aqui a Kant. Apesar da diversa compreensão da analogia, Schopenhauer apoia-se, contudo, amplamente na teoria da potência de Schelling, que leva adiante, por seu turno, em sua maneira bastante própria a tradição ocidental da analogia *entis*, de forma que surge a impressão de que Schopenhauer aqui simplesmente copiou a filosofia da natureza de Schelling, caso não se considere a diferença fundamental entre as compreensões da analogia de Schopenhauer e de Schelling.

O retorno de Schopenhauer ao conceito de analogia de Kant significa então que o conceito de substância, por exemplo, não pode mais ser compreendido como o ente em si (*an sich Seiende*) no sentido metafísico ocidental.

Embora no segundo tomo do *Mundo como vontade representação* (1844) a vontade seja caracterizada frequentemente como substância do ser humano ou como substância do mundo no sentido metafísico-tradicional de um ente em si

(*eines an sich Seinden*), que subsistia atrás do mundo, como compreenderam equivocadamente críticos contemporâneos de Schopenhauer e também posteriores, indo até Nietzsche e também seus fiéis alunos, como Frauenstädt, mas somente como uma substância, como é determinada na analogia da experiência kantiana.

Assim, Schopenhauer escreveu em 1852 a Frauenstädt – quem ele acusou de uma tendência realístico-materialista e com quem mais tarde ele rompeu – as seguintes linhas:

“Na minha obra principal, tomo 2, p. 204, consta de fato que “a vontade é a substância do ser humano”; mas aí também consta que isso “deve ser entendido de forma metafórica e como uma comparação”. (Carta de Schopenhauer a Frauenstädt, 1852, Deussen-XV, 135)

Nesse contexto, deve ser salientado que o entendimento de Schopenhauer de matéria corresponde ao entendimento de substância da analogia da experiência kantiana, o que Frauenstädt, cujo mérito à parte a isso é tão grande para a difusão da filosofia schopenhaueriana, de proveniência hegeliana de esquerda, infelizmente nunca vira dessa forma.

O próprio Kant explica na “Analogia da experiência” o conceito filosófico transcendental da substância como se segue: “Agora, o tempo por si não pode ser percebido. Consequentemente, o substrato deve poder ser encontrado nos objetos da percepção, ou seja, nos fenômenos, o qual representa o tempo em geral e no qual toda mudança ou ser-ao-mesmo-tempo podem ser percebidos através da relação dos fenômenos com o mesmo na apreensão.” (B 225) Inteiramente nesse sentido kantiano, o jovem Schopenhauer introduz em sua Dissertação *Sobre a raiz quádrupla*, no parágrafo 19, o conceito de matéria pela primeira vez como perceptibilidade (*Wahrnehmbarkeit*) de espaço e tempo. Essa definição é repetida novamente mais abaixo no parágrafo 42, como também diversas vezes no primeiro livro do *Mundo como vontade e representação*.

Na segunda parte da minha exposição, eu irei mover por motivo de tempo o último e quarto ponto para o centro das minhas considerações. Com efeito, eu até já tratei desse ponto, como também do primeiro até o terceiro ponto em *O jovem Schopenhauer*, de 1988, contudo, naquela época como interpretação imanente e sem relação expressa à “Analogia da experiência” de Kant. Mas antes vem ainda um interlúdio.

Interlúdio

No início do estudo de filosofia do jovem Schopenhauer, a sua aspiração (*Sehnsucht*) religiosamente-metafísica por um ser eternamente-imutável estava em primeiro plano, que é tratada na “duplicidade da consciência”, ou seja, da consciência empírica ou consciência melhor. Com o aprofundamento de seus estudos filosóficos, aqui se deve fazer referência à leitura de Kant, Fichte e Schelling, essa postura inicialmente romântica modificou-se radicalmente em seu oposto, o que podemos observar o mais claramente em *Sobre a raiz quádrupla*. Aqui, a estrutura fundamental do *Mundo como representação* e aquela da vontade transcendental são aprimoradas rigorosamente em sua imanência da consciência do ser-representação (*Vorstellung- Sein*).

No ano de 1814, Schopenhauer trabalha na concepção da ideia platônica como produto da faculdade da imaginação e da razão e isso depois de ele ter retomado as ideias platônicas como “intuição normal” (*Normalanschauung*) já em *Sobre a raiz quádrupla*. A expressão “intuição normal” foi inspirada evidentemente pela “ideia normal estética” (*Normalidee*), na *Crítica do juízo*, como atesta seu caderno de anotações. (HNII, 288)

Paralelamente em relação a isso, a ideia platônica preserva então a caracterização “coisa em si”. O conceito da “coisa em si” aqui não é mais compreendido por Schopenhauer como a substância existente em si atrás do fenômeno, como ele ainda polemizara contra o conceito kantiano da coisa em si. O conceito coisa em si é aplicado para o princípio que garante a unidade e estabilidade do conhecimento do mundo como representação. Ele é assim um princípio regulativo que constitui a condição da possibilidade do mundo como representação e sua cognoscibilidade (*Erkennbarkeit*) em sua totalidade.

A ideia platônica não é algo como representações particulares e claras, ligadas através do tempo, espaço e causalidade aos fenômenos particulares, ou, para formular na terminologia de Schopenhauer posterior a 1815, há um instante, a partir do qual o pensamento da analogia da vontade entretanto era certo para Schopenhauer, não submetido ao *principium individuationis*. Ela transcende de certa forma as representações particularmente-claras, por essa razão ela foi chamada por ele de coisas em si.

Também o pensamento da vontade como coisa em si foi já tratado por ele no ano de 1814, logo após sua mudança de Weimar para Dresden.

“O mundo como coisa em si é uma grande vontade que não sabe o que quer.” (HNI, 169, § 278, Dresden, 1814.) Aqui, a expressão “grande vontade” vai além da estrutura fundamental filosófico-transcendental da autoconsciência contida em *Sobre a raiz quádrupla* e refere-se à vontade como “o que cria o mundo, o demiurgo” (*das Weltschaffende*). Schopenhauer parece antecipar com isso também o fundamento de sua filosofia da natureza no segundo livro do *Mundo como vontade e representação*.

Entretanto, esse pensamento da vontade como demiurgo permanece por um período como uma pura ideia de Schopenhauer. Nem na anotação do período, nem nas anteriores ou posteriores, é dada a esse respeito uma explicação filosófica mais próxima. Essa anotação poderia em vez disso refletir um pensamento de Friedrich Meyer (1771-1818), um indologista e aluno de Herder, que Schopenhauer conheceu no salão de sua mãe, Johanna Schopenhauer, em Weimar. Schopenhauer foi evidentemente influenciado por esse pensamento e pôde relacioná-lo com seu próprio sentimento de vida, sem contudo poder integrá-lo convincentemente ao contexto filosófico aplicado em *Sobre a raiz quádrupla*. De fato, um pouco antes da anotação referida acima encontra-se uma anotação também interessante nesse contexto: “Mas a vontade má nele não é eliminada através da morte, mas apenas um fenômeno particular da mesma, aquele corpo que morre. Aquela vontade vive por todo o tempo, pois ela é essencial a ele, como ele a ela. Os milhões de anos da reencarnação constante consistem meramente em conceito, (como todo o passado e o futuro consistem meramente em conceito) para o indivíduo o tempo é sempre novo, ele encontra-se sempre criado novamente: o tempo preenchido é o presente audível”. (HNI, 161, § 263, Dresden, 1814)

Nessa época de Dresden do ano de 1814 originou-se a estrutura fundamental da teoria de Schopenhauer da arte e do artista com base na determinação conceitual da ideia platônica como espectro (*Phantasma*). Também o pensamento da negação da vontade adquiriu contorno pouco a pouco. Eu gostaria aqui de mencionar apenas os dois pilares da negação da vontade: 1) Sua concepção de vida modificada, principalmente o pensamento da fugacidade de toda existência intermundana, em especial da vida decadente e da consciência, que simultaneamente se torna cada vez mais forte, de que não há salvação metafísico-religiosa do outro lado do mundo. Essa modificação em sua concepção de vida é responsável pela múltipla oscilação de significado de seu entendimento original da

consciência melhor e pela “desmetafísicização” que vai se tornando cada vez mais reconhecível até o ponto em que a consciência não tinha mais nenhuma justificação de existência independente e se resolveu no pensamento da negação da vontade. 2) A queda do *ancient régime* e o colapso da revolução francesa no terror da ditadura, paralelamente à queda da metafísica da substância como um *ancient régime* filosófico e a catástrofe da revolução filosófica na forma do idealismo, principalmente da filosofia fichteana em sua especulação arbitrária e sem substância – mais tarde Schopenhauer vai falar muito claramente do embromador e do charlatão do idealismo alemão.

Enquanto o desenvolvimento da estética e da ética avançou pouco a pouco, o fundamento da filosofia da natureza permaneceu em seu lugar. Graças ao seu contato com fisiologistas e biólogos renomados de seu tempo, quais sejam, Blumenbach em Göttingen e Lichtenstein em Berlim, dispôs Schopenhauer de conhecimentos científicos excelentes da época. Eles não puderam, contudo, ser integrados em sua estrutura fundamental filosófica. Com essa última questão sobre como pode então a natureza ser acomodada em um sistema do idealismo transcendental, a questão que foi a causa de incômodo para todo filósofo do idealismo, com ela Schopenhauer também teve de lidar. A analogia da vontade foi aqui a resposta de Schopenhauer a justamente essa pergunta, à qual ele chegou retornando do idealismo alemão a Kant, ou seja, à sua analogia da experiência.

Na sequência, queremos tentar reconstruir o processo de pensamento do jovem Schopenhauer de como ele rejeita essa equiparação da ideia platônica com a coisa em si e, em vez disso, via recepção do conceito de analogia kantiano, especialmente da analogia da experiência, chega à equiparação da vontade e coisa em si, sem abandonar o nível filosófico transcendental. Em muitas frases interpretativas até agora sobre Schopenhauer foi frequentemente assumido que a coisa em si é algo como a substância existente em si atrás do mundo dos fenômenos, e a teoria da vontade de Schopenhauer acaba em uma teoria metafísico-ontológica da unidade-universal (*All-Einheitslehre*) Assim, cai-se no dilema de uma contradição que se autogera.

2. Da experiência kantiana da analogia à analogia schopenhaueriana da vontade

Como vimos até agora, o jovem Schopenhauer assimilou já em *Sobre a raiz quádrupla* diversos argumentos da analítica dos fundamentos de Kant, e reformulou-os em sua filosofia. Contudo, não se pode afirmar que ao fazê-lo ele procurou adotar a forma de pensar característica de Kant, a qual permeia a “Analogia da experiência”.

Quando, com o ano de 1814, a questão “mas de que forma então a filosofia da natureza poderia ser semeada em solo filosófico-transcendental” passou cada vez mais ao primeiro plano, Schopenhauer olhou para o que estava à mão, primeiramente em Schelling, que era considerado importante representante justamente dessa questão, e encontrou nele o conceito da analogia, como já vimos. Esse desvio levou Schopenhauer no fim à “Analogia da experiência” de Kant. Em relação a isso há ainda uma segunda e importante linha de desenvolvimento da compreensão dessa analogia, a saber, a analogia na Crítica do juízo, da qual se ocupa Uenoyama, meu aluno no Japão.

Schopenhauer escreveu em 1815: “A vontade é a coisa em si de Kant: e a ideia platônica é o conhecimento completamente adequado e esgotado da coisa em si, é a vontade como objeto.” (HNI, 291, § 442). Aqui, a expressão da analogia talvez não possa ser encontrada explicitamente, contudo imediatamente após a passagem citada, o jovem Schopenhauer fala da faculdade do juízo subsumentemente, onde “o caso particular é subsumido a vários conceitos” (HNI, 291, § 454). É uma forte referência a passagens da *Crítica da razão pura* B, 176 e B, 304, que não posso continuar a citar por questão de tempo.

Cinco anos mais tarde, Schopenhauer menciona em sua conferência de Berlim: “Essa [Analogia] é a obra da faculdade do juízo subsumentemente: pois procura subsumir um caso particular ou objeto a uma regra já conhecida ou conceito e daí então julgar de acordo com isso.” Podemos extrair dessa citação não só que a compreensão-da-analogia de Schopenhauer se orienta segundo a kantiana, mas também que ele da mesma forma manteve-se firme a essa compreensão após a – e por isso também de fato durante a – composição de *O mundo como vontade e representação*.

A partir de agora a analogia da vontade, de um lado, e a equiparação da vontade e coisa em si, de outro lado, serão estabelecidas e levadas adiante paralelamente. Pois a coisa em si não significa nessa fase de seu pensamento, como comprovamos acima, um ente que subsiste em si por trás do mundo dos fenômenos, mas deve ser entendido como um conceito análogo como a substância na analogia kantiana da experiência.

Mas como Kant entende a analogia? Kant faz distinção entre a compreensão-da-analogia da matemática e aquela da filosofia.

As formas da analogia matemática são traduzidas também como proporção, são o tempo todo constitutivas, de forma que “se três membros da proporção são dados, também o quarto é dado, isto é, também pode ser construído” (B, 222). A analogia filosófica não é um constitutivo, mas apenas um princípio regulativo, para procurar o quarto membro, que de acordo com a regra dada concorda com os três membros antecedentes. Por isso a analogia filosófica é inapta para dizer algo sobre as coisas que subsistem fora da experiência, ou seja, fora do mundo como representação.

Para demonstrar a multiplicidade das expressões e sua apreensão inicial na contemplação, que segundo sua constituição é inteiramente diferente da unidade da consciência, regida pela apercepção, compreensível justamente através desta, os passos de ajuste particulares devem ser demonstrados com a função do conhecimento aí envolvida. Isso é o rigor do pensamento que Kant exige da filosofia – e da mesma forma o jovem Schopenhauer, o autor de *Sobre a raiz quádrupla*.

Kant mostra esses passos por meio de seu esquema e da função do conhecimento aí envolvida como juízo subsumente. A multiplicidade concebida espaço temporalmente das expressões da contemplação é resumida assim de acordo com as regras fundamentais do pensamento, isto é, com os conceitos substância, causalidade e interação, trazida sob a unidade sintética da apercepção e regida por ela. Por isso Kant chama o modo de operação da razão de função, enquanto a da sensorialidade ele chama de afeição.

Assim, a experiência no sentido do conhecimento empírico através da analogia de substância, causalidade e interação é a única forma possível, na qual os objetos da experiência nos podem ser dados e compreendidos, e sua realidade

objetiva é garantida apenas dentro da experiência, ou seja, a realidade empírica do fenômeno.

Mas se consideramos que essa experiência somente existe enquanto permanece dentro das condições da possibilidade da experiência e, inversamente, não pode existir sem sua assunção pelo menos nesse modo de ser, então reconhecemos a idealidade transcendental do fenômeno.

Justo por isso a “Analogia da experiência” não é autorizada a, nem é capaz de dizer algo sobre a substância enquanto metafísica em si, da qual todas as outras coisas sensivelmente-finitas poderiam ser derivadas.

A seguir, eu gostaria de citar as frases do legado manuscrito de Schopenhauer, com as quais ele formula pela primeira vez a “Analogia da vontade”. Schopenhauer escreve: “A vontade, da qual o mundo é, revela-se em cada movimento muscular, de forma que não dá espaço à dúvida: todos sabem que o que move a minha mão é vontade.” (HNI, 390, § 575) Aqui não é tematizada a grande vontade, que teria operado na origem do mundo, mas a vontade em sentido da espontaneidade, que foi tratada no capítulo 7 de *Sobre a raiz quádrupla* no contexto filosófico-transcendental. Ele prossegue: “de todas as coisas que não são eu mesmo, conheço meramente um lado, o da representação: sua essência interior me é completamente enigmática, mesmo quando eu conheço todas as causas que estão por trás de suas mudanças. Somente a partir da comparação com o que ocorre em mim, se exerço uma ação, e como essa se segue a um motivo (Motiv), posso compreender de acordo com a analogia de que forma aqueles corpos mortos modificam-se, e qual sua essência interior, de cujo fenômeno nada senão a mera sequência temporal pode-se explicar a partir das causas externas. Isso eu posso fazer porque eu mesmo, porque meu corpo é o único do que eu conheço o segundo lado, que eu chamo de vontade *a potiori*.” (HNI, 390, § 575)

Trata-se aqui, portanto, apenas da denominação análoga da condição desconhecida da possibilidade do mundo como representação segundo a vontade transcendental a mim imediatamente conhecida, através do que são possíveis não só as relações das coisas mortas, mas também a compreensão dos seres vivos e especialmente de outros seres humanos. Em nenhum lugar se encontra aqui a magnífica pronúncia de uma vontade do mundo no sentido de um demiurgo metafísico por trás do mundo como representação.

Em uma nota de Schopenhauer sobre Kant, supostamente do mesmo período, pode-se ler: “Em vez disso, Kant deveria partir imediatamente da vontade[,] comprová-la como o em si imediatamente conhecido de nosso próprio fenômeno. (HNII, 421, Contra Kant).

Aqui se revela com clareza especial que a expressão “em si” quer dizer “não submetido ao princípio de razão suficiente” e por isso tampouco possui um significado metafísico-substancial como o conceito *asseidade*, que pode ser encontrado na *Vontade da Natureza* (1836) e nas obras subsequentes. Em relação ao conceito *asseidade*, refiro-me à pesquisa de Yoichiro Takahashi, o atual secretário da Sociedade-Schopenhauer japonesa: “A *asseidade* da vontade – teoria da liberdade de Schopenhauer em sua fase intermediária e posterior”. (1996, japonês)

O pensamento acima aludido é então introduzido no lugar da analogia da vontade em *O mundo como vontade e representação*.

“Por conseguinte, continuaremos a usar o conhecimento que é dado de duas maneiras completamente heterogêneas, [...], como uma chave para a essência de cada fenômeno da natureza e julgar cada objeto, [...] segundo a analogia com nosso corpo e daí assumir que [...] o que ainda resta deve ser, em sua essência interna, o mesmo que chamamos em nós *vontade*.” (MVR, § 19, 125).

A expressão aqui utilizada “julgar (subsumindo) e daí assumir”, como sugere a formulação no legado manuscrito, afasta qualquer ambição metafísico-substancialística a uma analogia matematicamente inequívoca no sentido de uma *proportio*.

Uma interpretação desse tipo no sentido de uma proporção matemática teve início já com a conferência de Fortlage sobre *O mundo como vontade e representação*, em 1844; foi continuada por Frauenstädt, Volkert e outros renomados pesquisadores de Schopenhauer, e hoje por Ekkehardt Zimmermann em sua dissertação de 1970, da qual tantos historiadores da filosofia copiaram acriticamente. Assim, estabeleceu-se uma “teoria da conclusão por analogia da vontade” quase autônoma e, ainda pior, com toda naturalidade.

Até agora, muitas críticas foram feitas à mal compreendida “Analogia da vontade” de Schopenhauer. Na naturalidade da interpretação problemática da analogia da vontade, entendida como proporção matemática, a evidência lógica da vontade apareceu naturalmente descomplicada como uma vontade do mundo

substancialisticamente entendida, simples, mas também superficial. Tal explicação é conveniente àquele que prefere ver a filosofia de Schopenhauer entendida como pseudoreligião e visão de mundo popular ou como tal quer rejeitá-la; a história de sua recepção é cheia de exemplos. Quem simplifica a analogia da vontade como proporção matemática dessa forma, ilude-se com uma superficialidade de interpretação que salta aos olhos, atribuindo-a, na primeira oportunidade, à filosofia de Schopenhauer.

São sérias as consequências e estendem-se até a atualidade.

A esta altura, eu gostaria de chamar-lhes a atenção apenas para um ponto importante.

Por meio da analogia da vontade é estabelecida a realidade empírica do fenômeno em sentido kantiano. Isso significa que, enquanto se permaneça dentro do fenômeno e se coloque uma pequena questão metafísico-sobrenatural, no dia a dia se pode desconsiderar inteiramente o aspecto transcendental do fenômeno, ou seja, sua idealidade transcendental em relação ao sujeito de conhecimento e da vontade. Isso significa, portanto, que é possível pensar assim como puro realista, puro materialista, onde a vontade mesma aparece como um princípio de vida da natureza ou como a vontade cega de vida, ou é possível viver mesmo como puro idealista, onde a vontade pode ser concebida como a habilidade prática que modifica o mundo como vontade e representação, enquanto não se esqueça aqui a dimensão da questão filosófico-transcendental. Assim, Schopenhauer formula já em *Sobre a raiz quádrupla* como se segue: “Portanto, é inteiramente indiferente se eu digo: os objetos têm tais e tais definições (*Bestimmungen*) a eles associadas e características; ou: o sujeito conhece de tais e tais maneiras: indiferente se eu digo: os objetos devem ser divididos em tais classes: ou: aos objetos são próprias tais faculdade de conhecimento (*Erkenntnißkräfte*) distintas.” (Go, 70, § 42)

Mas, se esquecermos ou suprimirmos esse fundamento transcendental, e cairmos no positivismo primitivo da exequibilidade, passa a existir então o perigo de aniquilar a comunalidade (*Gemeinschaftlichkeit*) do ser humano, pois o egoísmo do *homo oeconomicus* moderno, como a composição de *próprio* e *uso*, representa uma oposição diametral à composição de *com* e *paixão*, o que vale dizer, *compaixão*.

O progresso inexorável das ciências naturais foi marcando cada vez mais fortemente o *Zeitgeist* do século 19, de mãos dadas com o desenvolvimento e

expansão contínuos da economia e do colonialismo. Schopenhauer foi forçado, consciente ou inconscientemente, a renovar sua filosofia constantemente com novas exposições. Por consequência, a parte das ciências naturais ou da exposição de filosofia da natureza aumentou, a qual na verdade só pode ser entendida em Schopenhauer na esfera da analogia da vontade. Dessa forma, surgiu a impressão de como se tivesse ocorrido uma passagem realista ou materialista na filosofia schopenhaueriana, impressão que levou seus caros alunos, como Frauenstädt, a se enganarem completamente, de forma que ao fim culminou no rompimento com seu mestre, até que a sua morte o levou ao esquecimento.

Tradução: Fabrício Coelho