

O CONCEITO SCHOPENHAUERIANO DA VONTADE: UMA LEITURA DO LIVRO II DE *O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO*

Schopenhauer's concept of the Will: A reading from Book II of The World as Will and Representation

Alexander Almeida Morais¹

Resumo: este artigo tem como objetivo analisar o conceito de Vontade a partir do estudo detalhado do livro II de *O mundo como vontade e representação*, no qual Schopenhauer explicita sua Metafísica da Natureza. Para este fim, nós analisaremos a relação entre Vontade e Representação como dois lados constitutivos e inseparáveis do mundo, bem como a ideia de finalismo da Vontade.

Palavras-Chave: Schopenhauer; Vontade; Natureza..

Abstract: This paper aims to analyze concept of the Will from the detailed study of Book II of *The World as Will and Representation*, in which Schopenhauer explains his Metaphysics of Nature. To this end we will analyze the relation between Will and Representation as world's two sides constitutive and inseparable, as well as the Will's idea of finalism.

Keywords: Schopenhauer; Will; Nature.

Introdução

O filósofo alemão Schopenhauer (1788-1860) desenvolveu um pensamento ímpar dentro da tradição filosófica do *idealismo alemão*, ao estabelecer a teoria do mundo como tendo dois aspectos – o mundo como Vontade e como representação –, isso porque, partindo da divisão estabelecida por Kant entre o *fenômeno* e a *coisa-em-si*, Schopenhauer afirma que a representação ou fenômeno só constitui um lado ou aspecto do mundo. Mas existe outro aspecto do mundo e que é justamente a Vontade como coisa-em-si; esta que, para Kant, era incognoscível, para Schopenhauer torna-se passível de um certo conhecimento como aquilo que é a essência e o substrato do mundo. Mas esse conhecimento não é obtido por meio do pensar raciocinante ou dialético, nem mesmo por uma certa *intuição intelectual* que era fundada na confusão entre duas faculdades diferentes, o *entendimento* e a *razão*, como queriam alguns pensadores do idealismo alemão. Para

¹ Mestre em Filosofia/UFPI; Professor da Rede Estadual de Ensino/PI

Schopenhauer, esse conhecimento todos nós o temos a partir de nosso interior e de forma imediata, quando percebemos nosso *corpo* como a objetivação imediata do nosso querer. O corpo é assim um elemento-chave para a compressão da Vontade como coisa-em-si. A Vontade como o *em-si* do mundo tem, no pensamento de Schopenhauer, uma certa primazia em relação ao intelecto e à razão humana. Dessa maneira, evidencia-se a singularidade do pensamento de Schopenhauer, que ao contrário da ênfase racionalista do idealismo alemão de explicação do mundo, explica que o fundamento último que podemos achar sobre o enigma do mundo é a Vontade como um impulso cego e irracional que é motor do mundo. Portanto, a Vontade é primária e o intelecto secundário.

Se com Kant se haviam estabelecidos os limites da razão como faculdade *a priori* de conhecer e do entendimento humano reservado apenas ao campo fenomênico, a tentativa dos filósofos pós-kantianos do idealismo alemão de procurar, por meio da razão, estabelecer um fundamento último de explicação sobre o mundo que é, ele mesmo, um princípio racional, é para Schopenhauer a volta do dogmatismo do qual Kant tinha despertado e criticado.

Esses filósofos do Idealismo Alemão partindo da divisão kantiana entre fenômeno e coisa-em-si e confundindo-a com a divisão do mundo da representação em sujeito e objeto, procuram explicar o mundo partindo ou do sujeito ou do objeto. Os que partem do sujeito, como é o caso da filosofia de Fichte, estabelecem, segundo Schopenhauer, o sujeito como coisa-em-si do mundo, pois tomam o *princípio de razão*, que só vale para as nossas representações do mundo, como algo que vale de forma universal. Ele opera a transformação do Eu transcendental kantiano em *Eu puro*, intuição pura, que se autocría e cria assim toda realidade. Dessa maneira, ao filosofar sobre apenas parte da filosofia de Kant da coisa-em-si, Fichte estabelece uma ligação de princípio e consequência entre sujeito e objeto². Schopenhauer critica esta postura por ela ignorar que sujeito e objeto são elementos que dizem respeito apenas à representação, e não a algo que valeria como coisa-em-si do mundo.

Nesse mesmo sentido, Schopenhauer critica as filosofias realistas que partem do objeto e estabelecem este como causa e o sujeito como efeito. O que a filosofia realista ignora é que objeto e representação são a mesma coisa e que, portanto, não existe um objeto independente das formas de representação do sujeito, que equivaleria a um “objeto em si mesmo”, algo que é difícil até de se conceber³. Segundo Schopenhauer, devemos assim não partir do sujeito ou do objeto de forma separada, e sim, partir da *representação* como um fato primeiro que se dá à consciência.

Para Schopenhauer, a representação, ou o fenômeno, na linguagem kantiana, constitui o lado inessencial do mundo e tem assim um caráter apenas relativo. As representações estão condicionadas pelas quatro modalidades do princípio da razão: princípio da razão do devir, princípio da razão de conhecer, princípio da razão de ser e o princípio da razão de agir⁴. O princípio da razão indica o modo de explicação para as várias formas de representações que podem cair debaixo de nossa faculdade cognoscente. Por exemplo, para o agir humano o princípio da razão como *princípio da razão do agir* aponta para o *motivo* que gerou a ação. Para o mundo intuitivo dos objetos no espaço e tempo o princípio da razão como *princípio da razão do devir* mostra como podemos relacionar os objetos que se sucedem no tempo de forma causal. Só por meio deste princípio podemos dizer que um fenômeno A é causa de um fenômeno B.

² Cf. CACCIOLA. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 32 e nota 18.

³ *Ibidem*, p. 30.

⁴ Cf. SCHOPENHAUER. *On the fourfold root of the principle of sufficient reason*. Translated from the German by E. F. J. Payne. Illinois: Open Court, 1997.

Este aspecto relativo do mundo⁵, mostra a necessidade de procurarmos em outro lugar a verdadeira essência do mundo se não queremos reduzi-lo a uma mera fantasmagoria de nossa capacidade representativa, o que nos conduziria a um idealismo irresoluto que, embora verdadeiro, não esgota toda a dimensão do mundo. Para Schopenhauer, há uma repulsa natural em se admitir que o mundo seja apenas minha representação. Esta repulsa indica já um forte sentimento interior de uma outra verdade tão firme quanto a primeira, que já aponta onde Schopenhauer irá buscar o conhecimento da Vontade como coisa-em-si:

Tal concepção, aliás, absolutamente verdadeira em si mesma, é, no entanto exclusiva e resulta de uma abstração voluntariamente operada pelo espírito; a melhor prova disso está na repulsa natural dos homens em admitir que o mundo seja apenas uma simples representação, ideia, não obstante, incontestável. Mas esta perspectiva, que apenas incide sobre um lado das coisas, será completada, no livro seguinte, por uma outra verdade – menos evidente, é preciso confessar, do que a primeira; com efeito, a segunda, para ser compreendida, pede uma investigação mais aprofundada, um esforço de abstração maior, enfim, uma dissociação dos elementos heterogêneos acompanhada de uma síntese dos princípios semelhantes. Esta austera verdade, bem própria para fazer o homem refletir, senão mesmo para fazê-lo tremer, eis como se pode e deve enunciá-la a par da outra: “O mundo é a minha vontade”⁶.

Dessa forma, no livro I de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer estabelece a noção do mundo como *representação* (*Vorstellung*); e no Livro II, o do mundo como *Vontade* (*Wille*). Entretanto, é bom que fique claro que Schopenhauer faz isso para efeitos digamos *didáticos* no intuito de melhor expor a sua doutrina filosoficamente. Mas esses dois aspectos do mundo não se dão em separados. Pelo contrário, eles são duas faces de uma mesma moeda, que só juntas dão a verdadeira significação do mundo em toda a sua completude.

1. As duas faces do mundo

Schopenhauer no livro I de *O mundo como vontade e representação* nos apresenta uma das faces de como o mundo se nos afigura. Aquela face na qual o mundo pode ser intuído e pensado, ou seja, o mundo como *representação*. Este é o ponto de vista (*Standpunkt*)⁷ com o qual Schopenhauer começa a sua teoria:

⁵ Cf. SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e representação*. Trad. M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p. 43.

⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁷ Aceitamos a opinião da prof^a Maria Lúcia M. O. Cacciola que sugere que a palavra alemã *Standpunkt* seja lida como “um ponto de apoio” ou ponto “de implementação” segundo o qual Schopenhauer pode dar um verdadeiro deciframento do enigma do mundo. Isso porque a expressão *Standpunkt* (que é traduzida no português por *ponto de vista*) também é usada por Schopenhauer ao se referir ao outro aspecto do mundo, a Vontade. Isto poderia causar uma falsa interpretação de se considerar a Vontade como um simples ponto de vista do sujeito e assim identificá-la como uma representação deste. Conferir a discussão sobre isso em: CACCIOLA. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Op. Cit., p. 29, nota de rodapé nº 9.

Ficando a aguardar o que se segue, neste primeiro livro, devemos encarar o mundo apenas sob um dos seus aspectos, aquele que serve de ponto de partida à nossa teoria, isto é, a propriedade que ele possui de ser pensado. Devemos, desde já, considerar todos os objetos presentes, incluindo o nosso próprio corpo (isto será desenvolvido mais adiante), como outras tantas representações e nunca designá-los por outro nome. A única coisa de que aqui será feita abstração (cada um, espero, poderá convencer-se depois) é unicamente a vontade que constitui o outro lado do mundo: num primeiro ponto de vista, com efeito, este mundo apenas existe absolutamente como *representação*; noutra ponto de vista ele apenas existe como vontade⁸.

Esse mundo enquanto representação possui limites que são justamente as formas *a priori* de inteligibilidade do mundo por parte do sujeito cognoscente. Estas formas são o espaço, o tempo e a causalidade que dizem respeito às representações intuitivas do entendimento. O homem também é capaz de ter representações abstratas, que são os conceitos formados pela razão a partir das representações intuitivas. Estes conceitos ligam o que há de comum e regular nas nossas representações intuitivas, que valem só para cada caso isolado de nossa percepção do mundo, elevando-as à universalidade do conceito, o que é de grande utilidade para as ciências comunicarem seus saberes. Essas formas *a priori* do entendimento, e as representações abstratas por sua vez, são ligadas pela forma geral do princípio de razão suficiente nas suas quatro modalidades já referidas acima. Até aqui, Schopenhauer segue, apesar de algumas modificações, as conseqüências postas pela *Crítica da razão pura* de Kant, que já na parte da “Estética Transcendental” nos apresenta esta verdade:

Quisemos, pois, dizer, que toda a nossa intuição nada mais é do que a *representação do fenômeno* [grifo nosso]; que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós. É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade⁹.

Assim, segundo Kant, só podemos conhecer os fenômenos, não a coisa-em-si. A faculdade da sensibilidade nos permite intuímos as “coisas como fenômenos”, ou seja, tal como os objetos nos aparecem e segundo a forma (do espaço e tempo) de receptividade desta mesma faculdade. Aquilo que os objetos seriam em si mesmos, independentes da constituição de receptividade da nossa sensibilidade, é para o homem inteiramente incognoscível. Como prova disso Kant irá demonstrar que tanto o *espaço* como o *tempo* não podem ser explicados como uma propriedade inerente aos objetos em si mesmos, pois eles deveriam desaparecer caso nós abstraíssemos os próprios objetos. Mas, de fato, é

⁸ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*. Op. Cit., p. 11.

⁹ KANT. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, pp. 78-79.

impossível que isto aconteça. Kant afirma que qualquer um pode fazer sumir por meio de abstração todas as propriedades dos objetos como cor, odor, etc., até os fazermos desaparecer completamente, mas não podemos suprimir o próprio espaço no qual estes objetos aparecem e se tornam representações do sujeito. Ou seja, podemos representar um espaço ou tempo sem objeto nenhum dentro deles, mas não um objeto fora do espaço e do tempo. Estes, portanto, para Kant se tornam condição da própria possibilidade da experiência, o que evidencia que eles são formas da nossa faculdade de conhecer e mais particularmente da nossa “faculdade da sensibilidade” que intui os objetos.

Kant também defende que se pela sensibilidade (segundo o modo de receptividade desta mesma faculdade, ou seja, o espaço e o tempo) são nos dados objetos, eles, entretanto, precisam ser pensados pela “faculdade do entendimento” para que possam se tornar efetivamente conhecimentos do sujeito¹⁰. Esta faculdade, assim como a sensibilidade, possui elementos *a priori* que condicionam a experiência tornando-a possível. No entendimento, estes elementos são as doze categorias *a priori* que sintetizam todo o material fornecido pela nossa sensibilidade concebendo a sua diversidade num conhecimento propriamente dito¹¹. No entanto, Schopenhauer rejeita as categorias do entendimento puro de Kant mostrando que elas não correspondem a uma verdadeira função do entendimento. Para Schopenhauer, essas categorias de Kant são construídas graças ao gosto pela simetria do filósofo de Königsberg. Mas todas as vezes que Kant quer dar um exemplo do uso das categorias ele recorre à categoria da causalidade, evidenciando que esta é a única função própria do entendimento¹². Assim, para Schopenhauer, o entendimento só tem uma única função, e que é a aplicação da *lei da causalidade* que ligando em relações espaço-temporais as impressões dos objetos recebidos pelos sentidos de nosso corpo, tornam este mundo empírico inteligível para nós. Entretanto, é com base na “Estética Transcendental” kantiana que Schopenhauer estabelece os pressupostos de sua teoria do mundo como tendo duas faces: a vontade e a representação. A diferença entre objetos em si mesmos (independentes da constituição da nossa sensibilidade, a coisa-em-si) e objetos enquanto fenômenos (dependentes da maneira como os intuímos) é uma consequência necessária da “Estética Transcendental”. Deste modo, Schopenhauer identifica a representação com o fenômeno kantiano e a sua Vontade como a coisa-em-si kantiana.

Entretanto, esta consequência da filosofia de Kant, embora elogiada por Schopenhauer, tem para este apenas um caráter negativo. A filosofia kantiana teria fechado as portas para a metafísica, ou pelo menos seria uma propedêutica à metafísica, o que segundo, Schopenhauer, não nos daria a verdadeira meta da filosofia, qual seja, a decifração do enigma do mundo¹³. Podemos perceber, nas leituras sobre Schopenhauer, uma tentativa e convicção de que o enigma do mundo só poderia ser dado no campo metafísico. Este projeto de retomada da metafísica, depois das críticas de Kant e de suas exigências que deveriam ser cumpridas por toda metafísica futura que quisesse se estabelecer como ciência, era um problema enfrentado por todos os filósofos do Idealismo Alemão. Este problema contemporâneo foi enfrentado por Schopenhauer, mas este tentou resolvê-lo sem cair no velho dogmatismo metafísico anterior a Kant, o qual Schopenhauer acusa os filósofos do Idealismo Alemão, como Fichte e Hegel, de terem retrocedido. Schopenhauer diz sobre alguns professores de filosofia de sua época de ainda falarem de forma dogmática sobre Deus, alma e intuição racional, como se as críticas de Kant nunca tivessem surgido. Como enfatiza Cacciola:

¹⁰ Ibidem, pp. 88-89.

¹¹ Ibidem, pp. 108-110.

¹² Cf. SCHOPENHAUER. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 97 e ss. (Col. Os Pensadores)

¹³ Ibidem, p. 95.

Em suma, a tarefa de Schopenhauer pode ser vista como a refutação do idealismo e do materialismo, guardando, não obstante, a pretensão de salvar a Metafísica e com isso o significado moral do mundo. Daí esse apelo à Vontade como o “duplo” da representação, como o “outro lado da moeda”. O retorno a Kant e a leitura crítica de sua filosofia inscrever-se-iam neste projeto schopenhaueriano de buscar uma saída para os impasses da filosofia que lhe é contemporânea¹⁴.

A metafísica só teria uma saída, segundo Schopenhauer, após as críticas arrasadoras de Kant ao velho dogmatismo metafísico de *transcendência*¹⁵, era se tornar uma metafísica *imane*nte, na qual o enigma do mundo deveria ser desvendado a partir do próprio mundo que é manifestação ou a objetivação (na linguagem de Schopenhauer) da Vontade (a coisa-em-si na linguagem de Kant) que constitui sua essência íntima. Esse é o caminho correto da filosofia que tenta compreender e explicitar a essência do mundo:

A nossa filosofia permanecerá pois, como fez até aqui, no *imane*nte. Não irá, esquecida da elevada lição que Kant nos deixou, abusar das leis formais de todo fenômeno, dessas leis que se resumem no princípio da razão suficiente, e fazer delas um trampolim para saltar, para além do próprio fenômeno que sozinho lhes dá um sentido, até o domínio indefinido das vãs ficções¹⁶.

Essa filosofia que procura apreender o fundo metafísico do mundo, por ser precisamente imanente, terá como ponto de partida necessário a intuição. Como reforça Schopenhauer:

Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo está em que ele parte do conhecimento mediato, refletido, enquanto que eu parto do imediato, do intuitivo. Pode-se compará-lo com aquele que mede a altura de uma torre pela sua sombra e eu com quem aplica imediatamente o metro. Por isso, a filosofia é, para ele, uma ciência *a partir* de conceitos, para mim, uma ciência *em direção* a conceitos, haurida a partir do conhecimento intuitivo, única fonte de toda evidência e apreendida e fixada em conceitos universais¹⁷

Desse modo, Schopenhauer busca no conhecimento intuitivo, que é a ponte com a experiência tanto interna (que diz respeito aos estados internos do sujeito do conhecimento) quanto externa (percepções das impressões dos objetos exteriores), a solução do enigma do mundo.

Tanto quanto Kant, Schopenhauer admite que o início de nosso conhecimento se dá com a intuição dos objetos mediado pelo nosso corpo. Este conhecimento corresponde a primeira classe de representações regida pelo *princípio da razão do devir*. Esta apreensão intuitiva nos fornece objetos regidos pelas formas do espaço, tempo e causalidade, segundo os quais o entendimento torna este mundo cognoscível e inteligível para o homem. Schopenhauer mostra também que no homem, por este ter a faculdade da razão, existe a

¹⁴ CACCIOLA. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Op. Cit., p. 34.

¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Op. Cit., pp. 89-92.

¹⁶ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*. Op. Cit., p. 286.

¹⁷ SCHOPENHAUER. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Op. Cit., p. 115.

capacidade de criar novas representações a partir das representações intuitivas. Estas representações da razão são abstrações daquilo que há de comum nas representações intuitivas particulares, elevando-as à universalidade do conceito.

Em todo esse procedimento da nossa faculdade de conhecimento, Schopenhauer mostra que, assim como Kant já havia defendido, nunca conhecemos o *em-si* dos objetos, mas apenas o seu fenômeno ou representação. Este é o objeto condicionado pelas formas de nossa cognoscibilidade e, portanto, ele “é como é”, somente em relação ao sujeito cognoscente. Isto corresponde à fórmula schopenhaueriana de que “só existe objeto se existe sujeito, e o sujeito se existe o objeto”. Um acaba onde começa o outro. Essa limitação mútua se baseia que as formas essenciais a qualquer objeto (espaço, tempo e causalidade) podem ser tiradas *a prioristicamente* do próprio sujeito¹⁸.

Assim, como sujeito e objeto só possuem realidade um em relação ao outro, um único “sujeito mais um único objeto bastariam para formar o mundo como representação”¹⁹. Dessas considerações podemos perceber que este mundo e tudo o que há nele enquanto representação possui uma realidade apenas relativa. Mas é justamente este ponto que causa problema, e Schopenhauer indica que há uma “repulsa instintiva” por parte dos homens em reconhecerem que este mundo nada mais é que sua representação, fato este que lhes poderia dar a noção de que suas vidas não passam de meros sonhos²⁰. Esta relatividade do mundo enquanto representação é a necessidade da busca metafísica pela a coisa-em-si desse mundo:

Esta relatividade essencial e constante do mundo considerado como representação, relatividade inerente à sua forma geral (sujeito e objeto), assim como à forma derivada desta última (princípio da razão), este caráter, dizia eu, demonstra a necessidade de procurar em outro lugar, que não o próprio universo, e outra coisa, que não a representação, a essência íntima do mundo²¹.

Fiel à sua noção de metafísica imanente, Schopenhauer investiga nas representações, se há algumas delas que possam indicar alguma coisa que vá além delas mesmas, ou seja, de sua condição de representações. Curiosamente, aquela repulsa instintiva no homem de não aceitar que o mundo e tudo o que há nele e, portanto, seu próprio ser no mundo objetivado por seu *corpo* como apenas representações; curiosamente, repito, é a chave que faz Schopenhauer encontrar aquilo que constitui a coisa-em-si do mundo.

Todas as explicações que podemos dar sobre os outros objetos do mundo enquanto representações não satisfazem quando precisamos explicar o fenômeno de nosso próprio corpo e de suas ações. Aqui o sujeito do conhecimento, ao olhar para dentro de si mesmo, percebe-se como um sujeito que quer²². É neste ponto de contato entre o sujeito do conhecimento que se reconhece também como sujeito do querer (a relação íntima entre a primeira e a quarta modalidades do princípio de razão), que há o “entrelaçamento” entre “a experiência externa com a interna”. Assim, a metafísica imanente de Schopenhauer consegue descobrir dentro de um dos fenômenos que compõe o mundo, algo que se manifesta *que não pode ser reduzido* em sua explicação à apenas as formas (espaço, tempo,

¹⁸ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*. Op. Cit., p. 12.

¹⁹ Ibidem, p. 11.

²⁰ Ibidem, pp. 23-25.

²¹ Ibidem, p. 43.

²² Ibidem, pp. 112, 113.

causalidade e o princípio da razão suficiente) que regem as representações intuitivas e abstratas.

Enquanto o sujeito do conhecimento observa o seu próprio corpo e suas ações, percebe-os como um objeto tanto quanto outro do mundo, submetido às formas do espaço e do tempo, e seus atos seguindo a motivos como outros objetos obedecem a causas e excitações. No entanto, este modo de consideração não esgota o sentido das manifestações volitivas das ações corporais. Aqui o sujeito do conhecimento, pelo seu corpo, torna-se um *indivíduo* que percebe a identificação de cada movimento de seu corpo como um querer ou vontade sua, isto é, como objetivações do seu ser mais íntimo. Como enfatiza Schopenhauer:

A essência íntima destas manifestações e ações do seu corpo ser-lhe-ia incompreensível: chamar-lhe-ia como lhe agradasse, força, qualidade ou caráter, e não saberia nada mais por isso. Mas não acontece assim; longe disso, o indivíduo é ao mesmo tempo o sujeito do conhecimento e encontra aí a chave do enigma: essa palavra é *Vontade*. Isso, apenas isso, lhe dá a chave da sua própria existência fenomenal, lhe descobre a significação desta, lhe mostra a força interior que produz o seu ser, as suas ações, o seu movimento. [...] Todo ato real da nossa vontade é, ao mesmo tempo e infalivelmente um movimento do nosso corpo; não podemos querer realmente um ato sem constatar no mesmo instante, que ele aparece como movimento corporal²³.

Portanto, no corpo do homem, Schopenhauer encontra, para explicá-lo adequadamente, dois pontos de vista diferentes para considerá-lo. Como *objeto imediato* (pois é através dele, de suas afecções dos sentidos que se podem obter representações de outros objetos de forma mediada) quando se trata do ponto de vista da representação; e como a *objetividade* (expressão que Schopenhauer utiliza do ponto de vista da manifestação da coisa-em-si) da Vontade²⁴. A relação entre minha vontade e as ações do meu corpo, não pode ser explicada pela lei da causalidade, pois eles constituem um só e mesmo fato. Só que este nos é dado de dois modos diferentes. Como algo imediato (meu querer em geral) na minha consciência e como “vontade objetivada” através de um ato do meu corpo, isto é, como representação.

Schopenhauer encontra-se satisfeito por achar algo no mundo que manifesta não só o lado da representação, mais indica também o seu ser-em-si: o corpo (como representação, objetividade da vontade) e a vontade (como coisa-em-si do fenômeno do corpo). Mas isto diz respeito ao homem. Fica então a pergunta: esta peculiaridade do fenômeno humano só diz respeito a ele mesmo, ou pode se estender para os outros objetos do mundo? Este mundo que conheço representativamente pode ser análogo ao meu próprio corpo que se revela à minha consciência sob duas formas: como *representação* e como *vontade*? E mais, se isso for verdade, como posso prová-lo, já que a coisa-em-si que se revela em mim se dá imediatamente na minha consciência, enquanto que nos objetos exteriores eu não posso ter esse contato imediato?

²³ Ibidem, pp. 109, 110.

²⁴ Obs: Muitas vezes neste texto a palavra Vontade (*Wille* em alemão) aparecerá ora com “V” maiúsculo e ora com “v” minúsculo. Com isso queremos assinalar a diferença de quando nós estivermos falando da “Vontade como coisa-em-si do mundo inteiro” e quando estivermos falando de uma das suas manifestações que é a “vontade objetivada no homem”.

A tentativa de responder as perguntas acima mencionadas é parte do percurso do desvelamento da coisa-em-si do mundo que Schopenhauer tenta fazer e constitui o ponto mais crítico de sua obra. Ele opera basicamente por analogia e tenta mostrar que a mesma coisa-em-si que se revela no homem como sua vontade pode ser estendida para o resto da natureza. Esta nada mais é, assim como acontece com o corpo do homem, que a objetivação desta *Vontade* como coisa-em-si, que é o substrato do mundo. Passemos à análise da vontade como a coisa-em-si não só do homem, mas de todo o mundo.

2. A vontade como coisa-em-si do mundo

Como afirmamos anteriormente, Schopenhauer, após encontrar no corpo do homem um duplo modo de explicação que nos dá não só o âmbito da representação, mas também nos apresenta algo que não pode ser explicado pelas leis que regem o mundo da representação, procura então saber se esse “outro” da representação, que é a vontade, não pode ser ampliado para o resto dos objetos que formam o mundo. Schopenhauer procede basicamente por analogia:

A ampliação da Vontade como essência de todos os fenômenos é estabelecida por meio de um procedimento analógico. [...] A base para essa analogia que permite dotar todos os fenômenos da mesma essência humana reside no fato de que os demais objetos, considerados como representações, são idênticos ao corpo, isto é, preenchem o espaço e nele atuam por meio da causalidade. E assim, do mesmo que podemos conhecer o nosso corpo de duas maneiras distintas, podemos por analogia admitir que os demais fenômenos sejam, de um lado, representações, e de outro, “o que em nós chamamos vontade”²⁵.

Se negarmos aos outros fenômenos ou representações do mundo, a essência em si que se manifesta no homem, acabaríamos por negar toda a realidade ao mundo exterior, uma vez que este é apenas representação contraposta ao fenômeno humano que se apresenta na representação e em algo que lhe garante o fundamento do seu fenômeno, isto é, precisamente a sua *vontade*; enfim, se negarmos isso ao mundo exterior, este não seria nada mais que um mero fantasma ou ilusão criado por nossa capacidade representativa. Mas assim como tínhamos repulsa em considerar o nosso corpo como mera representação, também aqui não admitimos esta explicação sobre o mundo²⁶.

Schopenhauer no começo do livro II de *Mundo como vontade e representação* passa a examinar todas as explicações que as ciências naturais podem dar sobre os fenômenos do mundo. Porque estas ciências se limitam a explicar os fenômenos guiados pelas leis de nossa faculdade de conhecer, ou seja, do espaço, tempo, causalidade e pelas formas do princípio da razão suficiente, elas esbarram sempre em algo que não pode mais ser elucidado pela via da explicação representacional. Isto é, todas as ciências param em um “x” desconhecido como fim de suas explicações. Por exemplo, a física só pode explicar a produção dos fenômenos no espaço e no tempo por meio da lei da causalidade, mas a essência íntima desses fenômenos fica totalmente inexplicável. Ela é chamada de uma “força natural” e aqui termina a explicação da física. Se se perguntar o que é uma força natural como a gravidade e o magnetismo a um físico, não se acharia resposta, pois são elas que são pressupostas como a base das explicações de todos os fenômenos que lhes estão

²⁵ CACCIOLA. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Op. Cit., p. 50.

²⁶ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*. Op. Cit., p. 114.

submetidos. A física só explica o ponto no espaço e no tempo nos quais estas forças se manifestam nos fenômenos, e as relações de produção destes encadeadas pela lei da causalidade. A mesma coisa acontece com a química, com a fisiologia e com as demais ciências. O objetivo de Schopenhauer, em contrapartida, é mostrar que estas explicações regidas pelas formas do nosso conhecimento representativo não esgotam e não satisfazem às nossas necessidades de compreendermos esses mesmos fenômenos. E mais, aquilo que podemos encontrar como a coisa-em-si do mundo, tem que ser algo diferente *toto genere* das formas da representação, já que esta não é capaz de apreender a essência daquela²⁷.

Assim, enfatiza Schopenhauer, temos que separar a Vontade, enquanto coisa-em-si do mundo, de tudo aquilo que não é ela. Se os fenômenos regidos pela causalidade e pelo princípio da razão suficiente devem ter sempre uma causa ou princípio para a sua consequência, a *Vontade* como coisa-em-si não tem uma causa nem princípio; ela é incausada e sem fundamento (*grundlos*). A vontade enquanto se manifesta acompanhada de conhecimento, e é portanto guiada por motivos, já é uma objetivação da coisa-em-si no homem ou no animal. Mas a Vontade em si mesma é irracional e inconsciente. O conhecimento e, portanto, o entendimento e a razão, são secundários em relação à Vontade. Esta é o *prius* do mundo²⁸.

Como prova de que a Vontade como o em-si do homem é a mesma essência do mundo todo da representação, Schopenhauer busca as confirmações empíricas que sua doutrina recebeu das descobertas científicas de sua época. Foi com este objetivo que Schopenhauer escreveu depois de o *Mundo...* o seu livro *Sobre a vontade na natureza* (que surgiu dezoito anos depois da aparição de o *Mundo*). Schopenhauer vê nas explicações que as ciências naturais dão sobre os fenômenos naturais o ponto de contato entre sua teoria metafísica e o mundo físico:

Anima-me esta circunstância, tanto mais, quanto o que distingue o meu sistema dos precedentes, pois todos eles, sem exceção nem mesmo o de Kant, apresentam um grande abismo entre seus resultados e a experiência, faltando-lhes muito para descer à esta e pôr-se em contato com ela. Apresenta-se, portanto, a minha metafísica como a única que tem ponto de contato com as ciências físicas [...]²⁹.

Mais existe um problema que Schopenhauer tem que enfrentar e resolver com sua metafísica da Vontade: é que se a Vontade é a essência de todo o mundo, como pode existir uma grande diferença entre os vários seres que compõem o mundo. Isto é, se existe uma *única* Vontade como coisa-em-si do mundo, como ela pode se *desdobrar* em vários fenômenos diferentes que são suas manifestações? Para resolver este problema Schopenhauer introduz sua teoria dos *graus* de manifestação da Vontade, que ele denomina de *ideias*. Examinemos esta parte da metafísica de Schopenhauer.

3. Os graus de objetivação da vontade

Como afirmamos anteriormente, as explicações das ciências naturais sempre terminam em um “x” não conhecido como fundamento dos fenômenos e de suas leis.

²⁷ Ibidem, pp. 108, 109.

²⁸ Ibidem, pp. 115.

²⁹ SCHOPENHAUER. *Sobre la voluntad em la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 1970, p. 41.

Schopenhauer observa que se essas ciências não podem explicar adequadamente o homem e seu agir por meio do corpo, só existe uma única solução: e é a Vontade como fundamento ou substrato de todos esses fenômenos ou representações:

A física, ou seja, as ciências naturais em geral, seguindo em seus ramos todos o caminho que lhes é próprio, têm que chegar por fim a um ponto em que terminam suas explicações e isto é precisamente o *metafísico*, o que se apresenta não mais que como o limite do físico, sem poder passar deste. Aqui se detém a física, entregando seu objeto a metafísica. E aqui o que já disse com razão Kant que “é evidente que as primitivas fontes dos efeitos da natureza têm de ser assunto da metafísica”. Isto, inacessível a física e dela desconhecida, isso em que concluem suas investigações, pressupondo-as com expressões tais como força natural, força vital, impulso criador, etc., expressões que não dizem mais que x e x ³⁰.

Schopenhauer identifica que expressões como gravidade, magnetismo, eletricidade; enfim, todas as chamadas forças naturais, nada mais são que as manifestações ou objetivações da Vontade em seus graus mais baixos. Assim, apesar de existir uma única essência para todo o mundo, Schopenhauer admite que ela se manifesta na representação através de gradações, o que explica a diversidade entre seus vários fenômenos. A Vontade se objetiva em um grau mais baixo nas forças naturais que dominam o mundo inorgânico³¹; aqui ela aparece como Vontade cega e inconsciente. Um grau mais elevado de sua objetivação acontece no reino das plantas e dos animais. O seu grau maior de objetivação encontra-se no homem, no qual a vontade apresenta-se junto como o conhecimento intuitivo e abstrato. É por esta peculiaridade do homem que a vontade pode reconhecer-se a si mesma e olhar o mundo todo como o espelho no qual ela se mostra em todo o seu ser. Portanto, os graus de objetivação da Vontade estão relacionados com a nitidez e a perfeição segundo as quais a Vontade realiza a sua essência³².

Schopenhauer diz também que entre os graus de objetivação há uma espécie de *luta ou conflito*³³ que está ligado com a tendência com que cada grau de objetivação da Vontade procura manifesta sua essência. Essa luta verifica-se em toda a natureza, na qual se verifica que cada grau de objetivação da Vontade disputa ao outro a posse da matéria, o espaço e o tempo. As ideias ou graus vencidos neste combate, entretanto, não desaparecem, mas espera a ocasião propícia para se manifestar. Assim, Schopenhauer explica como no organismo humano o estado de saúde é constantemente quebrado pelas forças naturais que levam o organismo a estados de doença. Essa luta da Vontade consiga mesma, ou melhor, entre os modos de sua manifestação no mundo fenomênico; verifica-se no mundo inorgânico, passando pelo reino animal e até chegar à vida humana:

Assim, em toda parte na natureza, nós vemos luta, combate, e alternativa de vitória, e deste modo chegamos a compreender mais claramente o divorcio essencial da vontade com ela mesma. Cada grau da objetivação da vontade disputa ao outro a matéria, o espaço e o tempo. A matéria deve mudar constantemente de forma, atendendo a

³⁰ Ibidem, pp. 44, 45.

³¹ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*. Op. Cit., p.138 e ss.

³² Ibidem, p. 117.

³³ Ibidem, p. 153.

que os fenômenos mecânicos, físicos, químicos e orgânicos, segundo o fio condutor da causalidade, e apressados para aparecerem, disputam-na entre si obstinadamente para manifesta cada qual a sua ideia. [...] No mundo animal, esta luta explode do modo mais significativo: ele alimenta-se de plantas, e cada indivíduo serve de alimento e de presa para outro; [...] Enfim, a raça humana, que conseguiu submeter todas as outras, considera a natureza como uma imensa fábrica que responde à satisfação das suas necessidades e acaba por manifestar nela esse divórcio da vontade, do modo mais evidente, como veremos no quarto livro: por consequência, verifica-se o adágio: “*homo homini lupus*” (o homem é o lobo do homem)³⁴.

Com a teoria dos graus de objetivação da Vontade, Schopenhauer pretende explicar como várias representações diferentes podem ainda ter a mesma essência. Afirma ele que essas representações, por estarem submetidas às formas que governam o mundo da representação, como o espaço e tempo – que são os princípios de individuação e que tornam possível a pluralidade –, e a causalidade que rege a produção destes mesmos fenômenos no espaço e no tempo, podem então ser múltiplas e de várias espécies possíveis, podendo ter um começo e um fim (a morte ou cessação de seu fenômeno). Mas Schopenhauer defende que todas essas características das representações não atingem a Vontade em si, mas unicamente a sua objetivação. A Vontade como coisa-em-si não conhece a pluralidade, nem a morte. Ela é una e indivisa e se manifesta toda em si mesma em cada fenômeno do mundo. O que comprova a analogia de Schopenhauer de poder aplicar a mesma essência do homem a todos os seres da natureza. Esses graus de manifestação da Vontade, por poderem se manifestar em uma infinidade de seres sem, contudo, mudarem a essência que lhes é própria, e que consiste em serem a *objetividade* adequada da Vontade, Schopenhauer chama-as pelo nome de *Ideias* no sentido platônico³⁵, pois elas são como que o modelo ou arquétipo de tudo o que existe³⁶.

Schopenhauer ao falar sobre os graus de objetivação da Vontade e ao dizer que eles estão relacionados com a *nítidez* maior de manifestação da Vontade e, ao colocar o homem como o grau mais elevado neste processo de manifestação da coisa-em-si do mundo, parece indicar que a Vontade tem uma *finalidade*. Entretanto, isso contraria a afirmação de que ela é sem *telos* ou sem fim. Como admitir a ideia de uma Vontade cega e irracional que parece se manifestar de uma forma teleológica em suas manifestações? Vamos abordar mais de perto este problema e como Schopenhauer pretende solucioná-lo.

4. A questão do finalismo da vontade

O problema do finalismo ou não finalismo da Vontade como coisa-em-si é entre os comentadores da filosofia de Schopenhauer alvo de algumas controvérsias. Este problema da metafísica de Schopenhauer consiste em como conciliar a concepção de uma

³⁴ Ibidem, pp. 155-156.

³⁵ Platão dizia que este mundo sensível no qual vivemos, por seu caráter de ser um eterno devir, de não podemos dizer de nada que ele é ou não é; não poderia ser considerado o mundo “verdadeiro” no sentido pleno da palavra. O conhecimento que se resumisse a expressar somente este caráter inessencial do mundo não seria um conhecimento “verdadeiro”, mais não passaria de opinião (*doxa*). Mas, para Platão, este mundo sensível era a cópia imperfeita das ideias. Estas eram verdadeiras, imutáveis e serviam como modelo para sua cópia.

³⁶ Ibidem, p. 177.

Vontade como impulso cego, irracional e sem *telos* (finalidade), com sua observação de que, no mundo como representação, as manifestações da Vontade parecem ter uma finalidade que se apresenta nas gradações das ideias (as objetividades da Vontade); no acordo regular das forças naturais que sempre se manifestam dadas as condições propícias e nos seres organizados, no qual suas partes (órgãos) servem como meios e fins um dos outros. Ou seja, cada órgão tem uma finalidade e nenhum parece ter sido estabelecido de forma supérflua pela natureza.

Assim, em algumas passagens de sua obra, ao se referir a Vontade como coisa-em-si, Schopenhauer a conceitua como um impulso cego e irracional, não se podendo falar com relação a ela em um fim último de sua manifestação no mundo: “a ausência de qualquer finalidade e de qualquer limite é, com efeito, essencial à vontade em si, que é um esforço sem fim”. Mas quando Schopenhauer fala sobre as manifestações da Vontade (ou seja, suas representações), do qual o mundo todo é seu fenômeno, Schopenhauer parece admitir uma certa “tendência” da Vontade a se objetivar de forma cada vez mais nítida possível nos vários fenômenos que constituem o mundo. Desse modo, Schopenhauer admite uma gradação nas manifestações da Vontade, que vai da forma mais baixa que se encontra no mundo inorgânico, passando pelos reinos das plantas e dos animais em geral, até chegar a forma mais clara de sua objetivação, que é o homem. De modo que deste ponto de vista (da Vontade enquanto representação) podemos falar de uma “teleologia” da Vontade em sua busca de objetivação mais perfeita possível.

Sobre este suposto finalismo da Vontade na natureza, Schopenhauer irá dividi-lo em um finalismo exterior e interior baseada em uma adaptação dos fenômenos da natureza de uma forma exterior e interior. A adaptação exterior se mostra na natureza em que cada ser vivo está dependente de outros seres vivos para sua sobrevivência. As plantas necessitam para sua sobrevivência dos meios naturais (tipos de solos, climas propícios, água etc.) que a natureza, por sua vez, lhes oferece. Os animais precisam das plantas e também de outros animais. O homem, por sua vez, necessita das plantas, dos animais e dos outros meios naturais.

Esta adaptação exterior se mostra, segundo Schopenhauer, até na natureza inorgânica e nas forças que se manifestam nelas, como no movimento de atração e repulsão dos planetas entre si, no magnetismo do imã, na ação da gravidade e da impenetrabilidade dos corpos etc. Nestes exemplos, para Schopenhauer, a Vontade se manifesta como impulso inconsciente. Mas esta adaptação exterior se mostra também nos instintos dos animais que se conduzem de forma perfeitamente ordenada como se fossem guiados por um conhecimento racional, mas de fato isso não é o que acontece. Para Schopenhauer cada organismo é como sua vontade quer. Parece existir uma adaptação entre o nascimento de cada organismo vivo e o meio no qual ele vem a nascer. Isto é, cada tipo de planta está perfeitamente adaptada ao clima e ao solo no qual vem a nascer.

Schopenhauer também admite uma adaptação interna na objetivação da Vontade na natureza expressa na relação de que cada ideia (que são os graus de objetivação da Vontade) precisa se referir as outras ideias, para poderem expressarem a si mesmas de forma mais nítida possível. Por exemplo, a ideia de homem para se expressar em todo o seu valor, precisa da série descendente dos outros graus de manifestação da Vontade, através do reino vegetal e animal até chegar a matéria inorgânica.

As várias forças da natureza precisam lutar entre si para se mostrarem claramente. Por exemplo, a gravidade com a impenetrabilidade dos corpos, as forças de atração e repulsão que se manifestam no movimento celeste dos planetas etc. Entretanto, em tudo isso, Schopenhauer mostra que tais aspectos das manifestações da Vontade na natureza, só pertencem ao mundo considerado como representação, ou seja, como fenômenos da Vontade. Neste ponto de vista, percebemos a Vontade em luta com ela mesma; mas do ponto de vista da Vontade como coisa-em-si que é *Una*, percebemos como estes vários

graus de manifestação da Vontade, embora em conflito, podem, ainda assim, estarem relacionados entre si de forma harmônica. É a unicidade desta Vontade que garante esta harmonia e regularidade dos fenômenos, o que nos permite falarmos de uma finalidade no mundo da representação. Esta finalidade está no conflito com que cada ideia luta pela posse da matéria (entendida como a união do espaço e do tempo, pela causalidade), para poderem expressar seu ser de forma mais nítida possível, ou seja, manifestar a Vontade como coisa-em-si.

O que parece, pelo que ficou dito acima, é que Schopenhauer volta a aplicar aquela noção de duplo ponto de vista (Standpunkt) de consideração sobre o mundo, para explicar a aparente contradição entre uma Vontade sem *telos*, que se mostra num mundo que parece regido por uma finalidade. Segundo a professora Cacciola, Schopenhauer adota para sua metafísica da Vontade o ponto de vista da “polaridade”:

Se a Vontade é pois, por um lado, uma como interpretação da coisa-em-si kantiana, e portanto não submetida à pluralidade, a saber, ao tempo e ao espaço; por outro lado, enquanto aquilo que é referido ao fenômeno, na multiplicidade das suas manifestações em luta, tem que ser levada em conta a sua desunião. É pois esta divisão interna que lhe garante a imanência ao mundo fenomênico. Ou seja, já que não é um ser que transcende os fenômenos, a Vontade tem que ser pensada como impulso imanente a eles. E, no seu caráter de unicidade, não poderia manifestar-se diretamente em forças e indivíduos que lutam. Assim, de uma metafísica transcendente monista, passa-se para uma metafísica imanente que adota o ponto de vista da polaridade, exigível para sua manifestação ao nível fenomênico.

Para Schopenhauer, pode-se explicar a aparente finalidade na natureza (no campo fenomênico) como um princípio regulativo que nos permite (a nós, sujeitos do conhecimento que possui representações deste mundo) explicarmos a natureza em geral. Este finalismo no qual se verifica a adaptação e a harmonia, tanto interna como externa, dos seres que compõem este mundo, se baseia na unidade da Vontade, considerada como coisa-em-si, e nos atos originários de suas manifestações (as ideias ou os graus), segundo os quais a Vontade procura de objetivar da forma mais perfeita possível.

Entretanto, a Vontade considerada em si mesma, como coisa-em-si, não tem fundamento e nem finalidade. Ela é, pois, um simples impulso cego, sem alvo, que se objetiva nas várias manifestações fenomênicas que formam este mundo. A harmonia da natureza e a aparente finalidade do mundo só existem para o sujeito do conhecimento que com suas formas de representação (espaço, tempo, causalidade e representações abstratas) do mundo, acaba explicando este de uma forma finalística. Mas Schopenhauer nos adverte que não podemos transpor para a natureza (na explicação daquilo que constitui o seu em-si) as formas e limitações do nosso intelecto. Isto porque o intelecto é secundário com relação àquilo que é o em si de toda a natureza, a Vontade como coisa-em-si. Portanto, não devemos confundir os dois modos de consideração do mundo: o da Vontade e o da representação, pois cada um deles possui características diferentes dentro da metafísica schopenhaueriana.

Dessa forma, podemos explicar de maneira causal qualquer fenômeno físico no qual se apresenta uma força natural, bem como as ações humanas por meio dos motivos utilizando as quatro raízes do princípio de razão suficiente, determinando o ponto do espaço e do tempo onde ocorrem estas mudanças físicas e as ações humanas; mas, não podemos dar uma explicação da causa da própria força natural e nem explicar o querer em geral do homem, pois eles são objetivações imediatas da Vontade e, como tal, são sem fundamento. Todo ato particular (ou seja, as ideias dos quais os fenômenos são as objetivações) no qual a Vontade se manifesta tem uma finalidade. Mas, a própria Vontade

não possui finalidade. Os fenômenos onde uma força natural se manifesta, em algum ponto do tempo e do espaço, possui uma causa que lhe dá fundamento; mas a força mais geral que se manifesta nos fenômenos não tem uma causa, porque esta força natural consiste em um grau de manifestação da Vontade como coisa-em-si. E esta Vontade esta fora de todo o princípio da razão suficiente.

Considerações Finais

A partir da separação kantiana entre fenômeno e coisa-em-si e de suas críticas à metafísica dogmática, Schopenhauer faz uma análise do fenômeno humano e descobre no corpo do homem um objeto que nos faz apreender algo que vai além da representação. Este algo é a vontade que se manifesta à nossa consciência como a coisa-em-si de nosso ser. Pelas análises da insuficiência das explicações científicas sobre o mundo, Schopenhauer passa por analogia a aplicar a mesma essência do homem aos outros fenômenos da natureza e descobre aí um modo de explicação mais satisfatório sobre o verdadeiro significado do mundo. Schopenhauer consegue assim achar uma metafísica imanente que nos dá um conhecimento sobre a natureza íntima da própria existência em geral. Um conhecimento que nos fornece não “o porquê” do mundo, mais “o quê” deste mesmo mundo. Esta Vontade como coisa-em-si precisa, para ser compreendida bem, ser separada das formas segundo as quais ela se manifesta. As características (como multiplicidade, nascimento, morte, fundamento causal etc.) que dizem respeito apenas aos fenômenos da Vontade não lhe dizem respeito, quando estamos considerando a Vontade do ponto de vista da coisa-em-si.

Para dar conta de como uma Vontade una e que é essência de todo o fenômeno da natureza pode se manifesta numa pluralidade de fenômenos diferentes, Schopenhauer recorre a teoria dos graus (as ideias) de manifestações da coisa-em-si. Com esta teoria entra o problema de como estes graus estão ordenados e se implicando mutuamente, o que dá a impressão de uma finalidade da Vontade, o que entra em choque com a afirmação de Schopenhauer de que a Vontade é um impulso cego e sem *telos*. Schopenhauer procura contornar este aparente paradoxo com a sua teoria dos dois modos diferentes de consideração do mundo: o mundo como Vontade e o mundo como representação.

Referências

- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. Schopenhauer e a questão do dogmatismo. São Paulo: EDUSP, 1994.
- _____. “A questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer”. In: Discurso, São Paulo, EDUSP, v 20, 1993, pp. 79-98.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- SCHOPENHAUER. *O mundo como Vontade e Representação*. Trad. M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- _____. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *On the fourfold root of the principle of sufficient reason*. Translated from the German by E. F. J. Payne. Illinois: Open Court, 1997.
- _____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

Texto recebido em: 23/10/2012

Aceito para publicação em: 26/10/2012