

## Schopenhauer entre Locke e Berkeley

### RESUMO

Há na teoria schopenhaueriana da representação diversas semelhanças com as teorias dos filósofos britânicos Berkeley e Locke. Entretanto, sobretudo por conta de sua influência kantiana, ela é, ainda assim, crítica de ambas. É um ponto de comparação interessante entre a teoria dos britânicos e a do filósofo alemão o conceito de matéria, pois está no centro das teorias do conhecimento de todos eles. Que é matéria? Qual sua relação com o mundo e com o conhecimento? Qual sua relação com o sujeito e o corpo?

**Palavras-chave:** Representação; Matéria; Corpo; Sujeito; Idealismo.

### ABSTRACT

There is in the Schopenhauer's theory of representation several similarities with the theories of British philosophers Locke and Berkeley. However, mainly because of its Kantian influence, it is critical of both. It is an interesting point of comparison between the theory of the British and the German philosopher the concept of matter, it is at the heart of theories of knowledge of them all. What is matter? What is its relationship with the world and with the knowledge? What is its relationship with the subject and the body?

**Key words:** Representation; Matter; Body; Subject; Idealism.

---

\* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

## Introdução

Interessa-nos investigar a teoria schopenhaueriana com objetivo de esclarecer a relação que o filósofo estabelece entre o conceito de sujeito e o conceito de matéria, uma vez que ambos os conceitos são centrais em toda a teoria do conhecimento moderna. Dentre vários interlocutores teóricos que Schopenhauer elenca, explícita ou implicitamente, escolhemos os britânicos George Berkeley (1685-1753) e John Locke (1632-1704) como os interlocutores privilegiados para o desenvolvimento deste assunto. Embora seja claro que ao escolher esses dois autores estamos deixando de lado alguns outros autores com quem Schopenhauer polemiza – tais como Kant, Leibniz e Fichte –, entendemos que os dois autores britânicos são centrais no debate schopenhaueriano. De um lado temos Berkeley, que já aparece nas primeiras páginas de “O mundo como vontade e representação.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.44). Do outro lado temos Locke, de quem Berkeley foi leitor e crítico, de quem Schopenhauer também foi leitor. Enfim, muito embora entendamos que não podem ser considerados os únicos filósofos com quem Schopenhauer dialogou diretamente, podemos, por meio da compreensão das suas teorias, aprofundar a problemática do artigo.

Dado que a relação entre sujeito e matéria se estabelece através do corpo, parece justo perguntar: qual é a relação entre sujeito e corpo? Em outros termos: trata-se de uma abordagem sobre o clássico problema da relação entre corpo e alma. Temos claro que, embora idealista, Schopenhauer foi um filósofo preocupado com as ciências, sobretudo as ciências naturais<sup>1</sup>. Mesmo tendo sido um profundo entusiasta das teorias científicas de sua época, assim como um leitor profundamente informado, Schopenhauer também foi um crítico de seus métodos e teorias.

## Algumas Palavras sobre Materialismo e Imaterialismo

George Berkeley desenvolveu uma teoria radicalmente idealista, objetou quanto a existência da matéria e exterioridade dos objetos da percepção. Por conta de suas convicções e considerações filosóficas, pode ser classificado como um empirista *imaterialista*. A filosofia berkeleyana é desenvolvida quase que inteiramente em contraste com a filosofia de outro empirista britânico, John Locke, que pode ser considerado um empirista *materialista*. Locke foi um dos mais importantes filósofos empiristas, sobretudo por suas considerações acerca do conhecimento, partindo de uma perspectiva subjetiva, e por ter negado a existência de ideias inatas. Por ter considerado que todo o conhecimento deriva da experiência, o princípio fundamental da filosofia de Locke é a teoria da percepção.

O conceito de *ideia* é central nas teorias de ambos autores. Por *ideia* Locke entende: “[...] qualquer coisa que consiste no objeto do entendimento quando o homem pensa” (LOCKE, 1997, p.32); segundo essa perspectiva, são ideias mesmo as percepções sensoriais, operações da razão enquanto objeto, etc. Sob a mesma perspectiva, Berkeley afirma que as ideias são de três tipos:

[...] (1) atualmente impressas nos sentidos, ou (2) percebidas considerando as paixões e operações do espírito, ou finalmente (3) formadas com auxílio da memória e da imaginação. (BERKELEY, 1973, p.19).

Baseados nos mesmos princípios, ambos, Berkeley e Locke, negaram a existência de ideias *inatas*, entretanto diferem fortemente quanto a existência de *ideias abstratas*. Para Locke, existem ideias abstratas – ideias formadas por meio da retirada de qualidades comuns dos objetos apreendidos pelas sensações, assim formando

<sup>1</sup> Há dois livros escritos e publicados por Schopenhauer ainda em sua juventude sobre temas relacionados com as ciências naturais (sobretudo a biologia): *Sobre a visão e as cores* (publicado em 1815 – quase 4 anos antes da publicação de *O mundo como vontade e representação*, 1819), neste livro polemiza principalmente com as doutrinas de Goethe e Newton no tocante as teorias da luz e da formação das cores; e *Sobre a vontade na natureza* (publicado em 1834), obra onde trabalha justamente a relação de sua filosofia com as descobertas científicas de sua época.

ideias de validade universal. Entretanto, para Berkeley, o termo "ideia abstrata" não possui nenhuma significação ou referência verdadeira: ele considera que é dispensável – e mesmo impossível – a existência de ideias abstratas. A teoria de Berkeley afirma que as palavras não designam uma só ideia abstrata, mas um conjunto de ideias particulares colocadas em conjunto sob o nome de *ideia geral*. A única significação possível para abstração é o isolamento de partes de objetos que podem ser percebidos separadamente, na imaginação ou nos sentidos. A abstração seria, para Berkeley, um processo de separação, ou seja, uma operação de recorte nos objetos. Só é possível retirar de um objeto outro objeto que possa ser imaginado (tornado imagem). Com esse argumento, Berkeley busca negar a existência fora da percepção, tanto na investigação por meio da experiência, quanto conceitualmente ou por meio da imaginação.

Para compreender o significado da posição berkeleyana, é preciso primeiro entender o modo por meio do qual, em termos gerais, Locke considera a nossa relação de conhecimento com o mundo: (1) Há um mundo exterior ao sujeito, material e independente do sujeito que o percebe: um mundo composto só de objetos; (2) o mundo é captado através dos órgãos sensoriais; (3) o sujeito *interpreta* os dados fornecidos pelos órgãos dos sentidos (principalmente no caso da audição, olfato e paladar), ou seja, aquilo que os sentidos fornecem à consciência é diferente do próprio objeto; mas, ainda assim, há alguma coisa nas percepções que reflete o mundo exterior, sobretudo a extensão. A *interpretação* na filosofia lockiana é uma deturpação da sensação, um acréscimo da mente humana; por exemplo, quando o ouvido interpreta as vibrações do ar e as transforma em som, ele deturpa a sensação e acrescenta a percepção algo que não está nos objetos, o som. Em consequência, a parte da percepção deturpada converte-se em alvo de dúvida, pois não há ali expressão direta do objeto real. Ou seja, segundo Locke, existem nos objetos da percepção duas classes de qualidades: as qualidades primárias (próprias do objeto, fornecidas diretamente ao sujeito tal como são, sem deturpação) e as qualidades secundárias

(próprias do sujeito, com deturpação).

Em contraposição, Berkeley afirma que *esse est percipi*, ou seja, "ser é ser percebido". O movimento realizado pelo filósofo irlandês baseia-se na problematização da teoria das qualidades primárias e secundárias de Locke: ele nega que as ideias primárias sejam referências diretas aos objetos; como consequência, problematiza a possibilidade da exterioridade do mundo. Segundo o filósofo, se o que é captado pelos sentidos é distinto do objeto, não é possível garantir qualquer consonância entre objeto e percepção. Sendo assim, para Berkeley, os seres só tem existência enquanto ideias, ou seja, são absolutamente dependentes do espírito<sup>2</sup> que os percebe.

Um dos argumentos mais importantes elencados por Berkeley para negar a necessidade do mundo exterior é uma variante do argumento do sonho: quando um homem sonha, nem o materialista julgaria que as imagens geradas no seu campo de percepção são reais (exteriores e materiais); no entanto, elas (as imagens do sonho) se apresentam com os mesmos aspectos que as imagens da vigília. No sonho, mesmo a extensão, o volume e a textura parecem dependentes da percepção e não mais de um objeto exterior, não poderiam, portanto, ser consideradas como qualidades primárias. Deste modo, mesmo o materialista, confirmaria que há certas sensações, semelhantes às "sensações reais" (da vigília), as quais não precisam de existência exterior ao espírito. Levado ao extremo, o argumento pretende fornecer a prova de que não há, em geral, exterioridade.

Entretanto, independente da afirmação do mundo como dependente do espírito ou de algo além dele, o mundo aparece ao espírito com certa regularidade nos fenômenos – este é um fato que deve ser explicitado por ambas as teorias (materialismo e imaterialismo): o porquê da existência de alguma ordem, ao invés do caos absoluto. O estabelecimento de um princípio regulador dos estados de coisas, garantiria a possibilidade de desenvolver ciência e, no caso dos materialistas, estabelecer a exterioridade do mundo. Ambos os filósofos pretenderam resolver esse problema.

<sup>2</sup> Usaremos no decorrer do artigo o conceito dos filósofos britânicos de *espírito* como equivalente ao conceito de *sujeito*, de Schopenhauer.

No caso de Locke, o conceito fundamental para estruturar a unidade dos fenômenos no mundo é o de *matéria* ou *substância material*.<sup>3</sup> A substância material, tal como é concebida pela tradição materialista, como suporte do sensível, não é diretamente percebida pelos sentidos, mas forma o sustentáculo do mundo. É essa substância material que define as regras de funcionamento e transformação do mundo (em geral, as leis da natureza); além disso, não tem geração nem corrupção. Para interpretar e dominar a natureza, bastaria entender as estruturas eternas de transformação da matéria e unir ou apartar os elementos segundo as determinações de reação da matéria.

A solução berkeleyana segue outra linha: Os objetos, de acordo com essa doutrina, continuam com sentido, mesmo que permaneçam apenas como ideias. Em outras palavras a doutrina do filósofo irlandês não destituiu a existência dos objetos, mas afirma a existência dos objetos apenas enquanto ideias. Mas, em função da negação da existência da substância material, cria-se a aparente contradição que envolve o objetivo declarado de Berkeley em argumentar contra o ceticismo e o ateísmo por meio de uma teoria *idealista*. Ora, se Berkeley nega a matéria e todo o mundo exterior, que se apresentava como sustentáculo do mundo e, portanto, critério de verdade para qualquer proposição, evitar o ceticismo e o ateísmo, aparentemente, esbarra na impossibilidade de formar qualquer proposição verdadeira (pois lhe falta a referência – o mundo com regularidade). Berkeley, portanto, para cumprir com seu objetivo, deve estabelecer um outro sustentáculo para o mundo.

Para o filósofo irlandês, o fato de os objetos deverem sua existência ao espírito não quer dizer que seja apenas ao *meu* espírito; Berkeley evita cair no solipsismo. De modo análogo ao meu espírito, existem ideias para os demais espíritos. Assim, as ideias, sobretudo as externas, têm existência independente de meu espírito, caso estejam em relação com algum outro espírito. Há, por assim dizer, certa intersubjetividade em

Berkeley, embora nem todas as ideias sejam compartilhadas com outros espíritos; neste caso as *ideias internas*.<sup>4</sup> Em verdade, apenas em função da intersubjetividade, se torna possível falar em interioridade e exterioridade. As ideias internas são aquelas que existem exclusivamente no meu espírito, enquanto que as ideias externas podem existir em outros espíritos simultaneamente. Por conta dessa propriedade das ideias externas, o mundo, embora existente apenas enquanto ideia, ganha alguma fixidez. Caso todo o mundo dependesse apenas de um espírito, nenhum objeto fora da ciência deste espírito existiria. Mas, segundo Berkeley, tudo aquilo que existe para *qualquer* espírito, existe.

A vontade, tal como as ideias, tem relação com o espírito. Uma vontade é uma vontade de um espírito. Tratando-se do conhecimento, é a vontade que opera com as ideias internas, sobretudo no que diz respeito ao movimento das ideias. As ideias em si mesmas não têm qualquer atividade, só por meio da vontade de um espírito ganham movimento e relação. Para comprovar essa afirmação, bastaria fazer uma experiência interna: pode-se compor novas ideias com partes de ideias (por exemplo, a ideia de centauro, composta pela ideia de homem e pela ideia de cavalo combinadas); pode-se também colocar movimento em uma ideia (por exemplo, um corpo caindo). Por analogia, as ideias externas são da mesma maneira desprovidas de atividade; todo seu movimento ou relação só acontece sob influência da vontade de um espírito – pois possuem o mesmo estatuto das ideias internas.

O sustentáculo que Berkeley definiu para o mundo teve que, necessariamente: (1) ser um espírito, pois é a condição de existência do mundo objetivo – ser ideia para um espírito; (2) ser onisciente, para que todas as ideias permaneçam existindo; (3) ter vontade poderosa o suficiente para controlar as ideias intersubjetivas (externas). Neste sentido, como, por meio da observação, pode-se notar que o mundo possui regularidade e permanece sendo independente da *minha* percepção, deve-se concluir que

<sup>3</sup> A definição lockiana de substância: "A ideia, pois, que temos com o nome geral de substância nada é senão o suposto, mas desconhecido, suporte dessas qualidades que descobrimos existir, que imaginamos não poder subsistir sine re substantive (sem algo para sustentá-las). Denominamos este suporte de *substantia*, que, segundo o verdadeiro significado desta palavra é, em inglês corrente, fundamento ou sustentáculo." (Locke, 1997, p. 124)

<sup>4</sup> As ideias internas são aquelas que existem apenas para um espírito em particular: por exemplo, as ideias que estão presentes em minha imaginação, meus pensamentos íntimos, etc.

existe um espírito que possua tais atributos e, segundo Berkeley, um ser com tais atribuições é Deus. Ele, Deus, fundamenta o mundo e sua regularidade. As ideias externas estão para sua vontade, sendo ele capaz de criá-las, destruí-las e atribuir, com e em conformidade com sua vontade, atividade a elas.

Para o filósofo irlandês, o principal argumento para confrontar essa tese seria o que afirma que, sendo toda a regularidade do mundo atribuída à vontade do espírito, não há qualquer segurança quanto a uma regularidade imutável no mundo, enquanto que, de posse do conceito de matéria, a regularidade permanece imutável. Todavia, segundo o autor, esse argumento não fornece qualquer dificuldade à doutrina. A teoria de Berkeley está fundada no fato do mundo aparecer com regularidade e leva isso em consideração; enquanto que a crítica está fundada em uma pretensa necessidade de regularidade e imutabilidade no mundo – em outras palavras, em um preconceito.

A regularidade e o encadeamento causal das ideias externas estão subordinados à vontade de Deus; assim como o contrário, o acontecimento sem causa aparente – o *milagre* – também está. Para Berkeley toda a causalidade é intermediada pela vontade de Deus. O encadeamento causal, que permite que sejam construídos engenhos e manipulada a natureza é, para o filósofo, demonstração da bondade de Deus. Para o autor, poderia, por exemplo, haver um relógio que funcionasse sem causa (as engrenagens internas), caso essa seja a vontade de Deus (constituindo um milagre); mas, excetuando as situações especiais (milagres), o engenho precisa ser construído pelo homem – por meio da causalidade. A dependência da vontade divina não implica na inviabilidade das ciências; retira-lhes o caráter de universalidade, mas não lhes destitui a utilidade.

Tratando-se das consequências da teoria berkeleyana, é posto que o autor, diferentemente de filósofos como Descartes e Bacon, não pretende fundamentar e expor um método para a ciência. Ainda que o processo de descrição do modo como o conhecimento e o mundo são dados ao homem passem por determinar alguns

limites sobre os quais a ciência não pode ultrapassar, não constitui, propriamente, uma definição metodológica rigorosa. Dentro da teoria berkeleyana, por exemplo, não há sentido uma investigação científica para descobrir as causas materiais de um milagre; todavia, isso não quer dizer que Berkeley pretendeu determinar todos os limites e modos específicos de um método para o desenvolvimento científico. Em verdade, Berkeley parece julgar desnecessária uma revisão geral nos métodos para o conhecimento, apenas pretende evitar confusões. Em outras palavras: quanto a linguagem e à vida humana, mesmo na ciência, exceto o reconhecimento de Deus e da determinação da impossibilidade do conhecimento além ideias, nada mudaria.

Temos, portanto, duas posições opostas. Locke, um materialista, determina que o sujeito é reduzido ao objeto e que este objeto é a *substância material*. De outro lado, Berkeley, que fundamenta o mundo na *percepção* e na *vontade*, portanto numa relação entre espírito (sujeito) e objeto.

## O Conceito de Matéria em Schopenhauer

Partimos das concepções e discussões de Berkeley e Locke sobre o conceito de matéria com o objetivo de mostrar como Schopenhauer aproveita ambas as concepções, tanto o materialismo aos moldes de Locke, quanto o imaterialismo de Berkeley, em sua filosofia. Se, por um lado, Locke afirmou a substância material como uma espécie de coisa-em-si, e, por outro lado, Berkeley negou a existência da substância material, afirmando a percepção e delegando a responsabilidade pela atividade causal a Deus; Schopenhauer, por sua vez, afirmou que há substância material, embora dependente da forma da representação. A possibilidade dessa afirmação baseia-se em uma transformação dos conceitos de substância, matéria e absoluto em relação à filosofia empirista dos autores britânicos.

Schopenhauer não era, em absoluto, um materialista; longos trechos de sua obra são dedicados a demonstrar o erro fundamental do materialismo,<sup>5</sup> a saber, considerar o objeto como

<sup>5</sup> O materialismo, em Schopenhauer, é uma forma de realismo, ou seja, pressupõe um objeto para além da representação, no caso específico a matéria.

causa do sujeito. Como exemplo disto, podemos citar os parágrafos §5 e §7 de *O mundo como vontade e representação*:

O dogmatismo realista, ao considerar a representação como efeito do objeto, quer separar representação e objeto, que no fundo são uma coisa só, e assumir uma causa completamente diferente da representação, um objeto em si independente do sujeito: algo no todo impensável. [...] (SCHOPENHAUER, 2005, p.56)

O materialista se assemelha ao Barão de Münchhausen, que, debatendo-se na água e montado em seu cavalo, puxa este para cima com as pernas, e levanta a si mesmo pela ponta da peruca estendida ao alto. (SCHOPENHAUER, 2005, p.72)

Segundo o filósofo alemão, não há objeto sem sujeito, nem sujeito sem objeto. O sujeito não pode ser a causa do objeto, nem o inverso. A causalidade é apenas uma condição entre objetos. Todavia, ao mesmo tempo em que Schopenhauer não pode ser considerado um materialista, ele identificou uma possibilidade de expandir o sujeito através do conceito de corpo, que figura como elo entre vontade e representação.<sup>6</sup> O corpo é um objeto, portanto submetido a lei de causalidade. O corpo é, também, matéria – isto é condição para que seja objeto da representação. Em Schopenhauer, o sujeito é ao mesmo tempo sujeito do conhecimento e do querer; ser sujeito do querer significa, entre outras coisas, possuir vontade e, em função disto, possuir um corpo, considerado como

objeto imediato. O sujeito oscila entre vontade e representação, entre puro sujeito do conhecimento e indivíduo. Para o filósofo, considerar o conhecimento sem a influência do corpo é tão vazio quanto considerar o conhecimento sem a sua intelectualidade. Portanto, também não há imaterialismo na teoria schopenhaueriana, já que a matéria ocupa papel importante na sua teoria do conhecimento e metafísica.

Do mesmo modo que Berkeley considera possível a construção do conhecimento no mundo considerado apenas como ideia, Schopenhauer também não despreza a possibilidade de construção do conhecimento no mundo considerado como representação. Afirmar que o mundo considerado como representação (fenômeno) é encoberto pelo *Véu de Maia*<sup>7</sup>, uma ilusão frente ao conhecimento mais profundo da vontade (coisa-em-si), não significa negar sua existência, mas afirmar seu fundamento mais profundo – a própria vontade –. Todavia, se o mundo como representação possui algum sentido enquanto representação, a vontade em si mesma não expressa imediatamente esse sentido último, é preciso um termo-médio entre a vontade e a representação. A função desse termo-médio é fornecer unidade e organicidade à teoria metafísica. Para manter a coerência com o projeto afirmado por Schopenhauer, não pode haver distinção absoluta entre vontade e representação.<sup>8</sup> Usando uma analogia bem schopenhaueriana: vontade e representação são um só *corpo*. O termo-médio entre vontade e representação é fornecido pela teoria das Ideias<sup>9</sup> desenvolvida pelo filósofo de Frankfurt.

<sup>6</sup> Lembremos que os conceitos de *vontade e representação* são centrais em toda a filosofia de Schopenhauer. De maneira geral, podem ser entendidos por meio da relação que tem com os conceitos kantianos de coisa-em-si e fenômeno, respectivamente. A representação é o mundo tomado como fenômeno, objetos para o sujeito. No entanto, o mundo não esgota-se na representação, possui um outro lado, o qual fundamenta a própria representação, a coisa-em-si. Mas, diferentemente de Kant, Schopenhauer considerou que existia um caminho possível para o conhecimento da coisa-em-si – a qual chamou de vontade –; o próprio corpo é o caminho que conduz ao conhecimento da coisa-em-si.

<sup>7</sup> Schopenhauer emprega constantemente a imagem do *Véu de Maia* retirada do pensamento indiano, dos quais estudou, sobretudo, dois textos sagrados: os *Vedas* e os *Upanishads*. Com essa imagem, o autor pretende caracterizar o mundo como representação: “[...] tudo o que resulta de causas e motivos, possui apenas existência relativa, existe apenas por e para um outro que se lhe assemelha, isso é, por sua vez também relativo. O essencial dessa visão é antigo: [...] a sabedoria milenar dos indianos diz: ‘trata-se de MAIA, o véu da ilusão [...]’” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49).

<sup>8</sup> Schopenhauer, no prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, afirma que sua filosofia é inteiramente organizada como um “pensamento único”, o que significa: “[...] por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada [...]”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19).

<sup>9</sup> Para distinguir o conceito de *Idea* dos autores britânicos, trabalhado na primeira parte deste artigo, do conceito schopenhaueriano de *Idee*, ambos traduzido para “ideia” em português, optamos por manter a tradução do termo britânico sempre com a inicial minúscula (*Idea*, “ideia”) e o alemão com inicial maiúscula (*Idee*, “Ideia”). A distinção é necessária para evitar confusões, já que os conceitos, embora tenham a mesma origem etimológica, não estão relacionados entre si e não possuem o mesmo significado nas teorias dos filósofos em questão.

Schopenhauer apropria-se da teoria das ideias platônicas, embora a modifique sensivelmente.<sup>10</sup> As Ideias são arquétipos dos objetos da representação, não são materiais; portanto, são alheias ao tempo e ao espaço, em consequência, são universais (não-espaciais ou individuais) e eternas (atemporais). São as Ideias que fornecem regularidade à representação de Schopenhauer. A vontade objetiva-se – ou seja, torna-se objeto (representação) – pelas Ideias. As Ideias são nomeadas pelo autor de “objetidades imediatas<sup>11</sup>” da vontade e não constituem, salvo na contemplação estética, objeto para o sujeito.

Buscamos até aqui compreender, em primeiro lugar, a estrutura fundamental das representações intuitivas de primeira classe:<sup>12</sup> ser objeto para o sujeito no tempo, no espaço e aplicada a lei de causalidade; e, em segundo lugar, voltamos a atenção à teoria das Ideias do autor, o conhecimento de como as Ideias unam-se tornam-se representações individuais. Entretanto, mesmo que entendamos que a teoria das Ideias pretende explicar o processo de mediação da vontade e a representação intuitiva, só se explicou até aqui *que* os gêneros da representação são unidades eternas (Ideias); não se explicou *como* o processo de objetivação da vontade constitui o conteúdo da representação.

Esse processo se estabelece por meio da luta pelo domínio da matéria, travada pelas Ideias. Os vários graus de Ideias (desde as Ideias referentes às forças naturais até a de homem) entram em cena no mundo considerado como representação na medida em que se individualizam através da matéria. Individualização significa submissão ao tempo e ao espaço, ou seja, aplicação da causalidade. As Ideias tornam-se múltiplas pelo princípio de individuação – através da matéria, portanto.

A causalidade é um princípio de aplicação do tempo e do espaço. Sem as formas puras da intuição (tempo e espaço) a causalidade não tem qualquer significado, muito embora as formas possam subsistir sem a causalidade. Todavia, as representações de primeira classe não são explicadas em sua totalidade pela simples aplicação do tempo e espaço às sensações. O tempo e o espaço permitem que haja mudança e o diverso na representação, mas a mudança e o diverso não são explicados nem pelo tempo, nem pelo espaço considerados isoladamente, mas pela união de ambos, através da causalidade; Além disso, é preciso considerar que na mudança há algo que permanece e que a fundamenta. Essa permanência é explicada pela matéria, na medida em que ela, como correlata à causalidade, fundamenta a mudança, mas em si mesma permanece. O preenchimento do tempo e do espaço, a matéria, é que dá sentido a união do tempo e do espaço. Assim, a matéria é essencialmente causalidade, em outras palavras é puro *fazer-efeito*.<sup>13</sup> A causalidade é matéria, tomada subjetivamente, e a matéria é causalidade, tomada objetivamente.

De posse desses conceitos, podemos aprofundar a crítica schopenhaueriana ao materialismo. A concepção materialista do atomismo, por exemplo, entende que a forma e a matéria estão unidas em estruturas fundamentais, chamadas átomos, independentes do sujeito e fundamento último de todas as coisas. O átomo carregaria em si todas as qualidades fundamentais, sendo que a complexidade do mundo, inclusive o sujeito e a percepção, derivaria das diversas estruturas de relação entre átomos. Schopenhauer faz críticas a essa posição: o atomismo considera o tempo, o espaço e a matéria como entes absolutos e pretende fundamentar a representação com elementos que são próprios da representação.

<sup>10</sup> O quanto a teoria das Ideias de Schopenhauer modifica a Platônica, ou ainda, o quanto Schopenhauer é fiel a Platão em sua interpretação de sua doutrina, é motivo de muitas controvérsias. Por ser um assunto demasiadamente exaustivo e situar-se fora do foco de discussão desse artigo, não trataremos dessa questão.

<sup>11</sup> “Objetidade” é um neologismo de Schopenhauer que não deve ser confundido com “objetividade” ou “objetivação”. O primeiro termo refere-se aos diversos graus de objeto entre a vontade e representação, sobretudo, o corpo e as Ideias. Objetividade refere-se à propriedade de ser um objeto (material) para o sujeito, uma representação de primeira classe. Objetivação é o processo pelo qual as objetidades ganham objetividade.

<sup>12</sup> Schopenhauer define que a representação é a relação entre sujeito e objeto. E, segundo o filósofo, há quatro classes de objetos para o sujeito: (1) as representações intuitivas – toda a efetividade: objetos materiais; (2) as representações abstratas – os conceitos; (3) as formas puras da intuição – tempo e espaço; e (4) a vontade.

<sup>13</sup> Preferimos a tradução de “*Wirken*” (em alemão) por “fazer-efeito”, como o fez o tradutor Jair Barbosa (edição de *O mundo como vontade e representação* da Unesp), pois faz referência mais direta à causalidade do que a tradução por “atividade”, usada na edição da editora Contraponto por M. F. Sá Correia.

Se o átomo está para além da representação – já que ele fundamenta a representação –, segundo Schopenhauer, significa também que estaria além do princípio de individuação (tempo e espaço), cuja existência está condicionada à representação. Para Schopenhauer não posso pensar tempo e espaço fora da representação, em consequência, não posso pensar na matéria fora da representação. A mesma crítica poderia ser atribuída a todas as teorias materialistas: a matéria não pode fundamentar o mundo da representação, pois ela só existe na representação. Neste sentido, se pode afirmar que Schopenhauer é um imaterialista, pois nega a substância material tal como afirmada pelos materialistas, como absoluta no tempo e no espaço.

Essa definição de matéria, como foi apresentada até aqui, é conforme à teoria imaterialista ao modelo berkeliano: a matéria não foi considerada como substância material e sua existência para além da representação foi negada, na medida em que se fundamentou sua existência como causalidade, portanto, para o sujeito, na representação apenas. Mas, caso interpretemos o conceito de matéria em Schopenhauer apenas nos moldes do idealismo de Berkeley, incorremos em erro. Não se deve entender matéria, por exemplo, como *pura sensação dos sentidos*. Esse tipo de interpretação está normalmente baseada na afirmação de que a causalidade aplica as formas puras da intuição sobre a sensação para formar o objeto para o sujeito (a representação de primeira classe), ou, ainda, na afirmação de Schopenhauer que a sensação fornece o *material* das representações.

O conceito de matéria em Schopenhauer possui duas significações fundamentais: (1) *material* e como (2) *substância*. A primeira concepção se refere a matéria como preenchimento de uma forma, enquanto a segunda concepção refere-se a matéria como fundamento ou suporte das propriedades de um objeto, as quais são fornecidas pelas Ideias. A afirmativa de que a matéria é causalidade implica a de que a matéria é constituída na representação intuitiva completa, portanto, já implícitos tempo

e espaço (formas das quais está destituída a sensação pura dos sentidos). Quanto a afirmação de que a sensação é a matéria (ou material) da percepção é preciso considerar que o termo matéria está sendo empregado com o significado único de *preenchimento de uma forma*, ou seja, não expressa completamente o conceito do qual tratamos. Ou seja, não é correto também afirmar que Schopenhauer é completamente imaterialista, pois afirma, embora em sentido ligeiramente diferente do de Locke, que existe uma substância material. O conceito de substância material do autor alemão possui ambas as características citadas no início do parágrafo: *é preenchimento de forma e suporte de qualidades dos objetos*, ao mesmo tempo.

A matéria é a possibilidade da vontade entrar em cena como representação intuitiva. Sem a matéria apenas seriam possíveis formas, jamais preenchimento ou efetividade causal. Neste sentido, as determinações da causalidade, assim como tempo e espaço (seus pressupostos) são válidas para a matéria, são suas qualidades *a priori*. A matéria é incriada e indestrutível por definição, pois a lei de causalidade só é válida para a mudança. Como a matéria é sempre pressuposta em qualquer mudança, pois as mudanças acontecem *na* matéria, não posso pensar na mudança (criação ou destruição) *da* matéria. Para pensar a corrupção da matéria, seria necessário pensar outra matéria que fundamentasse essa mudança. Matéria e causalidade são correlatos; não há causalidade na causalidade.<sup>14</sup> A divisibilidade infinita da matéria é derivada da igual divisibilidade infinita do tempo e do espaço. De acordo com essa determinação, o atomismo, por exemplo, estaria completamente equivocado: cada partícula mínima da matéria pressuporia matéria infinita na matéria finita; o que, segundo o filósofo da vontade, é tão falso quanto afirmar o espaço dentro do espaço – não como uma divisão de um espaço uno, mas como dois espaços absolutos distintos.

Justamente as qualidades *a priori* da matéria e sua função de suporte da objetivação das Ideias colocam o conceito schopenhaueriano de matéria muito próximo do conceito de Locke de substância material. Se a teoria schopenhauer-

<sup>14</sup> Pelo mesmo motivo, segundo Schopenhauer, não é possível questionar sobre a criação ou destruição da vontade (coisa-em-si). A vontade, como coisa em si, está fora da causalidade. Questões sobre a causa da vontade não têm sentido.



riana da matéria a subordina à representação, ela é, também, num certo sentido, fortemente materialista, pois considera a matéria como substância e absoluto. A matéria é absoluta na medida em que é incriada e indestrutível, também porque é sustentáculo das objetivações das Ideias. A matéria é substância na medida em que é o suporte do aparecimento dos objetos através de suas qualidades sensíveis (num sentido muito próximo ao lockiano).

Assim como o corpo abre caminho para a descoberta da vontade, a matéria também faz o elo entre a vontade, sobretudo a teoria das Ideias, e a representação. A matéria pluraliza as Ideias e transforma a unidade da objetividade imediata da vontade em multiplicidade da representação; a matéria é palco da manifestação das Ideias, é através dela e de suas determinações que as circunstâncias são criadas para que as diferentes Ideias a dominem no processo de constituição da representação.<sup>15</sup> A maior distinção entre o materialismo comum e o materialismo schopenhaueriano é a primazia da forma (Ideia) em relação à matéria. Essa última, segundo Schopenhauer, é quase totalmente passiva no processo de objetivação, carrega apenas uma série de determinações básicas, como a impenetrabilidade e divisibilidade infinita, etc, em suma, as determinações da causalidade, as demais determinações são dadas pelas Ideias.

O materialismo, em geral, procura estabelecer a existência da matéria, de maneira análoga àquela de Schopenhauer, sempre no tempo e no espaço; por vezes, fundamentando-os, e, noutros momentos, como fundamentada por eles, mas, segundo o autor, peca quando procura estabelecer que o tempo, o espaço e a matéria são absolutos,<sup>16</sup> objetos sem sujeito. Schopenhauer, de modo análogo a Berkeley, negou a independência da matéria e mesmo assim não negou a possibilidade do conhecimento no mundo; se o irlandês fundamentou o mundo com base nos espíritos (sujeitos), sobretudo o espírito onipotente (Deus), o autor alemão identificou o conceito de

matéria lockiano com a matéria perceptível e a causalidade *a priori*, isso permitiu que se substancializasse a matéria e lhe atribuísse qualidades. Neste ínterim, embora não seja o fundamento último do mundo, a matéria configura, juntamente com as Ideias, papel importante na estrutura da representação, na teoria do conhecimento do autor e, portanto, nas suas concepções de filosofia e de ciência natural.

Ou seja, se Schopenhauer é um idealista, é também um materialista. Ele admite como ponto de partida do conceito de matéria a representação, mas, também admite que a matéria existe, que é suporte da percepção (embora seja ela mesma também relacionada com a percepção) e, da identidade com a causalidade, deduz ainda as qualidades da matéria – inclusive a ausência de criação ou corrupção na matéria tomada em si mesma. Essas considerações sobre a relação entre matéria e causalidade, possibilitam o desenvolvimento e fundamentação científica na filosofia, sem que isso prejudique seu estatuto idealista transcendental da doutrina de Schopenhauer.

## À Guisa de Conclusão: Sujeito, Corpo e Matéria

Segundo Schopenhauer, o sujeito na estrutura da representação é considerado sobre dois pontos de vista: como sujeito do conhecimento e como sujeito do querer. Como sujeito do querer, o sujeito revela-se também como corpo. Em relação à vontade, o sujeito figura componente da objetividade última da vontade, objetividade mediata da Ideia de homem. O corpo é também matéria, portanto, também é objeto: submetido a causalidade, presente no tempo e no espaço. O corpo é o objeto imediato da representação, na medida em que é sobre a perspectiva e condição do corpo que os demais objetos aparecem para o sujeito e constituem matéria; ou seja, o corpo é, também, a condição para o surgimento da matéria.

<sup>15</sup> É preciso que não se confunda a matéria, tal como é considerada na teoria da vontade, como uma Ideia, pois a matéria não é forma; pois a consideração da matéria como Ideia destituiria a possibilidade de objetivação das Ideias, seria necessário considerar mais uma Ideia de matéria onde as demais Ideias de objetivassem, portanto seria preciso constituir um ciclo vicioso

<sup>16</sup> Absoluto aqui tem um sentido completamente distinto do que Schopenhauer estabeleceu para o seu conceito de matéria, embora seja derivado dele. O autor atribuiu a característica de absoluto para o conceito de matéria dos realistas no sentido de expressar que estes pensavam que a matéria poderia ser considerada independentemente do sujeito. A palavra "absoluto" atribuído ao conceito de matéria schopenhaueriano tem o sentido de permanência na mudança – não se prescinde do sujeito, neste caso. A relação de derivação entre a permanência e o absoluto seria estabelecida na ilusão da permanência sem sujeito.

Diante desse panorama, é possível reduzir o sujeito ao corpo? Ou, em outro sentido, é possível afirmar que o sujeito é a decorrência de processos fisiológicos no corpo? A pesquisa relacionada a estrutura do olho, por exemplo, torna possível determinar, como as imagens são formadas na retina e, portanto, a representação visual é possível; mas esse tipo de conhecimento do corpo esgota o conhecimento do sujeito? É possível reduzir o sujeito completamente ao corpo? Em outros termos, em Schopenhauer há alguma distinção entre sujeito do conhecimento e corpo?

É possível elencar uma série de citações do autor contra a distinção entre sujeito do conhecimento e corpo, dirigidas principalmente a Descartes, a exemplo disso:

[...] ele [Descartes] admitiu duas espécies de substâncias: a pensante e a extensa. Elas só poderiam agir uma sobre a outra por meio do *influxus physicus*, que porém logo se mostrou como seu resto.<sup>17</sup>

Assim como é possível, também, encontrar a colocação inversa, baseada na crítica ou dogmatismo realista, de que a redução do sujeito a um objeto é tão falsa quanto a teoria da dualidade (Cf. §§5-7 de *O mundo como vontade e representação*).

A flutuação de opiniões é, na verdade, uma variação de ponto de partida usado para estabelecer a crítica. Se o questionamento é pautado do ponto de vista da representação, o sujeito do conhecimento é sempre pressuposto em qualquer conhecimento de objetos. Se considerarmos o corpo como um objeto, uma representação intuitiva de primeira classe, ele é sempre diferente do sujeito. O sujeito permanece alheio às formas do tempo e do espaço, portanto não objetivo, completamente heterogêneo, como um ato de conhecimento, nunca conhecido. Há, sob esse ponto de vista, um abismo quase intransponível entre o sujeito e o corpo, tal como havia entre a representação e a coisa-em-si sem a teoria das Ideias. O sujeito é quase passivo nessa relação de conhecimento, se por um lado aplica as formas puras da intuição para constituir a representação, não age sobre a representação constituída.

Sob o ponto de partida seja o inverso, a vontade metafísica, tanto o corpo, quanto o sujeito, serão constituídos através das Ideias e da matéria. Aqui, a questão também não é propriamente resolvida, pois, como Schopenhauer não é explícito nas suas considerações sobre a objetivação da Ideia de homem, não é claro se pode-se reduzir o sujeito do conhecimento ao corpo. Para a vontade em si mesma não há sujeito, mas o sujeito surge no advento da representação, que não deixa em absoluto de ser vontade.

Há, entretanto, mais um ponto de partida que deve ser considerado. Julgamos mais apropriada a interpretação de que as duas críticas de Schopenhauer não são contraditórias. Consideramos que, da mesma maneira que o conceito de matéria posiciona-se entre materialismo e imaterialismo, há também igual posicionamento entre dualismo e monismo na relação entre sujeito e corpo. Deve-se tomar como ponto de partida o sujeito do conhecimento na medida em que possui *identidade* com o sujeito do querer. O corpo é um objeto como todos os demais, mas, apenas se considerado como uma representação de primeira classe, o corpo (material), possui outra significação mais profunda, o corpo como vontade (imaterial). Vontade e corpo são uma só e mesma coisa, assim como a vontade e o sujeito do querer; portanto, conhecer a vontade é conhecer o próprio sujeito do querer, que é também conhecer o sujeito do conhecimento, mesmo que indiretamente. Há identidade entre esses quatro elementos: sujeito do conhecimento, vontade, sujeito do querer e corpo. Sob esse ponto de vista, ao sujeito do conhecimento é atribuída uma vontade, que resultará num corpo; entretanto, atribui-se-lhe um corpo apenas na medida em que o sujeito possui essa vontade como um princípio metafísico, superando o princípio de individuação e a matéria; pois não há mais causalidade entre o sujeito e o corpo, mas identidade. Ou seja, a identidade entre sujeito e corpo não é dada ao nível da representação, mas da vontade, que considerada em si mesmo dissolve o sujeito.

<sup>17</sup> A seguinte passagem, da mesma obra, nos dá a chave para interpretar o que Schopenhauer quis dizer com "seu resto": "Nos livros de cálculo a correção da solução de um problema costuma mostrar-se quando ele dá certo, quer dizer, quando não deixa resto. Passa-se a mesma coisa com a solução do enigma do mundo" (SCHOPENHAUER, 2003a, p.58).

Não há materialização do sujeito em Schopenhauer; não é possível reduzir o sujeito ao corpo (material), pois, se na representação o sujeito é irreduzível, na passagem da representação à vontade, através do sujeito do querer, ele deixa de existir como sujeito, porque neste nível não há matéria, nem objetos. Há, por outro lado, proximidade da matéria/corpo e do sujeito através dos conceitos de vontade e sujeito do querer, que permite que eles estejam ligados. Schopenhauer não reduz o sujeito à matéria, mas *amplia* o sujeito com a matéria. O conhecimento da fisiologia – conhecer o sujeito e o conhecimento mediado pelas determinações do corpo – não esgota o conhecimento possível do que é o homem; o que só é possível em conjunto com o conhecimento da coisa-em-si (vontade). É, além de insuficiente, perigoso, confiar a atenção apenas a esse tipo de conhecimento materialista do corpo, pois o conhecimento na representação (material) é, em última medida, ilusório (oculta na multiplicidade dos objetos a unidade da vontade em tudo o que existe).

## Referências Bibliográficas

- BERKELEY, George. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BRANDÃO, Eduardo. A concepção de Matéria em Schopenhauer e o Absoluto. In: SILVA, J. C. S. (Org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.
- LOCKE, John. Ensaio acerca do entendimento humano. In: *Os pensadores*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a visão e as cores*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003b.