

A VIDA EM KANT, EM SCHOPENHAUER E EM NIETZSCHE

Dr. Leandro José Rocha¹, Dr. Luan Corrêa da Silva² e Dr. Sandro Luiz Bazzanella³

RESUMO: O objetivo do presente artigo é examinar as perspectivas do debate em torno da vida em Kant, em Schopenhauer e em Nietzsche, para constatar as nuances e os possíveis desdobramentos do debate. Para além das distinções em cada um dos autores analisados, pode-se partir do pressuposto de que o debate em torno da vida se configura como um pano de fundo do pensamento desses autores. A consideração sobre a “vida” não é, para eles, um mero acréscimo agregado ao posicionamento deles acerca de outros temas, e sim como um órgão é para um organismo, em que a parte é pensada em função do todo e o todo em função das partes, não obstante a escassez de maiores esclarecimentos sobre a vida como pauta explícita de reflexão nesses filósofos.

PALAVRAS-CHAVE: Vida; Kant; Schopenhauer; Nietzsche.

THE LIFE IN KANT, IN SCHOPENHAUER AND IN NIETZSCHE

ABSTRACT: The aim of this paper is to examine the perspectives of the life debate in Kant, Schopenhauer and Nietzsche, to find nuances and possible ramifications of the debate. Beyond the

¹ Leandro J. Rocha é professor e pesquisador, doutor em Ontologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis/Brasil). Neste artigo é responsável em especial pela seção sobre Kant. E-mail: r.leandro@live.com

² Luan Corrêa da Silva é graduado, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente bolsista de Pós-doutorado CAPES/PNPD da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Neste artigo é responsável em especial pela seção sobre Schopenhauer. Contato: luanbettiol@gmail.com

³ Sandro Luiz Bazzanella é graduado em Filosofia pela Faculdade de Ciências e Letras Dom Bosco/RS, 1989; Mestre em Educação e Cultura pela UDESC, 2003; Doutor em Ciências Humanas pela UFSC, 2010. Neste artigo é responsável em especial pela seção sobre Nietzsche. Contato: sandro@unc.br

distinctions in each of the authors analyzed, it can be assumed that the debate around life is configured as a background of the authors' thinking. The consideration of "life" is not for them merely an addition to their position on other subjects, but rather as an organ is for an organism, in which the part is thought in function of the whole and the whole in function of the parties, despite the scarcity of elucidation about life as an explicit agenda for reflection in these philosophers.

KEYWORDS: Life; Kant; Schopenhauer; Nietzsche.

I. INTRODUÇÃO

Propor a *vida* como pauta de uma discussão se justifica tendo em vista que tanto nas ciências quanto na filosofia "não dispomos de um conceito de vida que unifique a multiplicidade de significados e atribuições que o termo vida assume na cultura ocidental. Assim, o vocábulo *vida* caracteriza-se por uma polissemia"⁴. Mesmo a apropriação da vida enquanto disciplina científica, a *biologia*, pode soar estranha, se consideramos que a vida não pode ser identificada, como tal, em um tempo e em um espaço. Ou seja, percebemos na intuição sensível seres vivos, mas não a vida.

Com efeito, "até o fim do século XVIII a vida não existe. Apenas existem seres vivos"⁵. As chamadas "ciências da vida", incorreriam, de saída, em um problema, pois, "na medida em que elas têm a ver com a vida, não são ciências, e, na medida em que são ciências, não têm a ver com a vida. [...] as ciências da vida seriam, portanto, um absurdo"⁶. De forma geral, "a pergunta 'o que é vida?' é uma armadilha linguística. Para respondê-la de acordo com as regras gramaticais, devemos fornecer um substantivo, uma coisa. Mas a vida na Terra assemelha-se mais a um verbo"⁷, ou, ainda, a uma *vivência da vida*⁸.

Não se pretende, neste artigo, uma exposição acabada do problema da vida a partir do final do século XVIII. Nosso propósito é, antes, oferecer um ponto de partida, em três abordagens bastante peculiares, que sirva de alicerce para o debate em torno desse conceito. Estas abordagens

⁴ BAZZANELLA, Sandro Luiz. *A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente à metafísica ocidental e a biopolítica contemporânea*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Orientador: Selvino José Assmann. Florianópolis, 2010, p. 23.

⁵ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1966, p. 75.

⁶ ZÖLLER, Günter. Uma "ciência para deuses" - As ciências da vida na perspectiva de Kant. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 107.

⁷ MARGULIS, Lynn. *O que é vida?* Tradução Vera Ribeiro. Revisão técnica e apresentação de Francisco M. Salzano. Rio de Janeiro Ed., 2002, p. 28.

⁸ BATTAGLIA, Fiorella, *Leben als Erleben. Sechs Funktionen des phänomenalen Erlebens bei Kant*. In: M. JUNG et al. (eds.), *Funktionen des Erlebens. Neue Perspektiven des qualitativen Bewusstseins*. De Gruyter: Berlin, 2009, p. 255.

possuem, entre elas, muitas diferenças, que o leitor deve sempre considerar, mas possuem também semelhanças, a começar pela relevância atribuída à vida, em sua relação com as ciências.

II. SOBRE ALGUMAS DAS DEFINIÇÕES DE “VIDA” NA OBRA DE KANT

Abordar a vida em Kant propiciaria abordar também o debate em torno de *organismo*, de *força* (*fundamental, formadora, vital*), de *natureza*, entre outras temáticas que são caras a Kant e ao contexto do debate que remete ao esboço do nascimento da biologia. Contudo, tendo em vista a proposta geral do artigo, nessa seção, a abordagem consistirá em expor uma leitura possível desse conceito no pensador, em comentar as principais definições de *vida* em Kant, bem como, em esclarecer o que entendo ser uma confusão comum entre alguns comentadores com relação a uma das definições de *vida* em Kant, a da *KpV*. Antes, no entanto, saliento desde já que, para Kant, os animais podem ser pensados *como se fossem vivos, como se* com eles (enquanto matéria) estivesse em relação um ser de natureza espiritual. Contudo, “é a vida puramente espiritual que é a vida originária e propriamente dita”⁹. Kant não pensa que a matéria por si só possa ser viva, nem *como se*. Para ele, “a vida animal é apenas uma vida derivada e limitada. Portanto, o nascimento não é um começo da vida em geral, mas apenas da vida animal”¹⁰.

Molina sugere que, em Kant, o debate em torno do termo *vida* se dá a partir do uso desse termo em três sentidos: um sentido prático, um biológico e um estético. O primeiro caso “se refere eminentemente à vida humana e a sua capacidade de atuar voluntariamente”¹¹, vinculando a vida com a capacidade de desejar, tanto em sua forma superior, quando determinada pela razão, quanto em sua forma inferior, quando determinada pelas inclinações¹². O segundo caso se refere “à maneira com que Kant descreve a vida em seu nível primordial, a saber, como organismos”¹³. Já o terceiro caso que Molina identifica em Kant é “referido especialmente ao sentimento de vivificação que [...] experimentamos ante a beleza, mas também [...] relacionado com o sentimento espiritual que

⁹ KANT, I. *Refl.* 4240. *Apud* LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 740.

¹⁰ KANT, I. *Refl.* 4240. *Apud* LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 740.

¹¹ MOLINA, Eduardo. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario filosófico* 48/3 – Universidad de Navarra, Navarra, 2015, pág. 495.

¹² MOLINA, Eduardo. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario filosófico* 48/3 – Universidad de Navarra, Navarra, 2015, p. 497.

¹³ MOLINA, Eduardo. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario filosófico* 48/3 – Universidad de Navarra, Navarra, 2015, p. 496.

experimentamos ante o sublime"¹⁴. Zammito sugere que "a vida, para Kant, é uma propriedade de uma vontade inteligente, a capacidade de escolher, de agir. É a liberdade de vontade, em sua atualidade: *Willkür*"¹⁵. Já Caygill também divide em três grupos os usos de Kant do termo *vida*, embora não nos mesmos grupos sugeridos por Molina. Para Caygill, o primeiro grupo se refere ao *valor da vida*, o segundo grupo perpassa pelo que ele chama de uma "complexa relação entre o corpo, o mundo exterior e o *Gemüt*"¹⁶, e o terceiro se refere à "vida em termos dos 'produtos organizados' da natureza"¹⁷.

Minha compreensão sobre o conceito de vida em Kant é a de que as representações provocam um posicionamento de atividade ou passividade da alma do animal vivo, de acordo com a concordância da representação com o propósito da natureza. A alma determina as suas forças no sentido de: 1. manter o estado presente, o que no corpo do animal é sentido como um prazer, ou 2. de rejeitar esse estado, atividade essa da alma que no corpo é sentida como um desprazer, para sair do presente estado, num constante *jogo* entre prazer e desprazer que ocupa a "vida" do animal. É nesse sentido que entendo a *vida* como uma *faculdade* ou *capacidade* de ação. Seria essa a ação conforme as representações.

No texto *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, de 1786, há uma abordagem de *vida* que comentadores como Santos destacam como sendo "uma das mais explícitas definições que o filósofo deu da vida, no conjunto de seus escritos"¹⁸:

Vida chama-se o poder [*Vermögen*] de uma *substância* para se determinar a agir a partir de um princípio, <o poder> de uma *substância finita* para se determinar para a mudança, e de uma *substância material* para se determinar ao movimento ou ao repouso como mudança do seu estado. Ora, nós não conhecemos nenhum outro princípio de uma substância para mudar o seu estado, a não ser o *desejar* e, em geral, nenhuma outra atividade a não ser o *pensar* com o que dele depende, o *sentimento* do prazer ou desprazer e o *desejo* ou *querer*.¹⁹

¹⁴ MOLINA, Eduardo. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario filosófico* 48/3 – Universidad de Navarra, Navarra, 2015, p. 496.

¹⁵ Zammito não parece estar preocupado, ao menos nessa abordagem, em posicionar os animais irracionais nessa discussão com relação à vida. Nas palavras de Zammito (p. 295): "Life, for Kant, is the property of an intelligent will, the capacity to choose, to act. It is freedom of will in its actuality: *Willkür*, in Kant's precise sense. The *feeling of life*, therefore, is the awareness of our empirical freedom, our status as practically purposive in the world of sense. Pleasure, in that context, is either what fosters our consciousness of this freedom, or what accompanies and underscores its efficaciousness. In either case, pleasure is bound up with the materiality of man, his capacity to sense, his bodily existence". Cf. ZAMMITO, John H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. University of Chicago Press, 1992.

¹⁶ CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 317.

¹⁷ CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 317.

¹⁸ SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45.

¹⁹ KANT, I. *Apud*. SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6. Optei por utilizar a tradução de Santos dessa passagem do *MAN*. O leitor poderá encontrar a mesma passagem também em inglês na

Segundo Kant, "se buscamos a causa de uma mudança qualquer da matéria na vida, temos logo de a procurar numa outra substância diferente da matéria, embora com ela conexas"²⁰. Assim, já está dito que essa *capacidade* deve ser buscada para além da corporalidade do animal. Aquilo que seria o responsável pelo movimento de manter ou rejeitar um estado não é o próprio corpo, apesar de essa ação ser concretizada no corpo. Nesse sentido, os "fundamentos de determinação e ações não pertencem às representações dos sentidos externos em por conseguinte, também não às determinações da matéria enquanto matéria"²¹. São fundamentos de determinação e ações dessa substância imaterial, mas, que estão relacionadas, no entanto, com a matéria, ou ainda, com o corpo do animal, uma vez que todo o prazer e dor são sentidos no corpo do animal²². Nessa perspectiva, essa outra substância diferente da matéria é que teria a capacidade de se determinar à mudança por meio do desejo, como princípio interno, ou seja, somente se poderia pressupor vida na matéria se pressuposta também uma substância imaterial relacionada a ela, uma vez que "toda a matéria enquanto tal é *desprovida de vida*"²³.

Entre as principais definições de *vida* em Kant pode-se considerar as seguintes: a "*vida repousa sobre a capacidade interna de se determinar a si mesma segundo o arbítrio*"²⁴, é "*a faculdade de uma substância para se determinar a agir a partir de um princípio*"²⁵ (desejar), de "*se determinar para a mudança*"²⁶, de "*se determinar ao movimento ou ao repouso como mudança*"²⁷, e, ainda, a definição

tradução do MAN de 2004 da *Cambridge Edition* na p. 83 e, no original, na Edição da Academia (AA), no Livro 04, p. 544.

²⁰ KANT, I. MAN. AA, 04: 544: 17-19. Cf. também KANT, I. *Metaphysical foundations of natural science*. Trans. and ed. by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 83-84.

²¹ KANT, I. *Apud.* SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6; KANT, I. *Metaphysical foundations of natural science*. Trans. and ed. by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 83; KANT, I. MAN. AA, 04: 544: 14-16.

²² Cf. KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valerio Rohden. 2 ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010, p. 179.

²³ KANT, I. *Apud.* SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6; KANT, I. *Metaphysical foundations of natural science*. Trans. and ed. by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 83; KANT, I. MAN. AA, 04: 544: 16

²⁴ KANT, I. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. In. KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 156 (nota).

²⁵ KANT, I. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. In. KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 156 (nota).

²⁶ KANT, I. *Apud.* SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6. KANT, I. *Metaphysical foundations of natural science*. Trans. and ed. by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 83.

²⁷ KANT, I. *Apud.* SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 45/6; KANT, I.

da *KpV*, que define a vida como a "*faculdade de um ente de agir segundo leis da faculdade de apetição*"²⁸. Entendida nesses termos, com exceção da definição da *KpV*, que considero parcial, não vejo diferença significativa entre elas e ainda outras definições de vida que encontramos em Kant.

Um ponto que quero chamar a atenção aqui, com a consideração de que a definição da *KpV* é parcial é referente a uma divergência de minha interpretação dessas passagens com relação a outros comentadores, como Molina. Entendo que Kant distingue a vida da faculdade de apetição e chega a citar, por vezes, junto com a definição de vida, também uma definição de apetição e, inclusive, uma definição de prazer, em uma frase antes ou em uma frase depois. A vida está relacionada com a faculdade de apetição, bem como, está relacionada com o prazer, mas não se confunde nem com um, nem com o outro. No caso da vida e da faculdade de apetição, saliento a compreensão de que *determinar as forças e ser causa da efetividade dos objetos* são distintos.

Na *Metafísica dos Costumes*, lê-se uma das mais conhecidas definições de vida em Kant: "a faculdade de um ser de agir conforme suas representações chama-se *vida*"²⁹, passagem sobre a qual Lebrun menciona: "será sempre essa a definição kantiana de vida"³⁰. A passagem da *MS* mencionada é imediatamente precedida da seguinte definição da faculdade de apetição: "a faculdade de apetição é a faculdade de, por meio de suas representações, ser causa dos objetos dessas representações"³¹.

Diante disso, saliento que o termo *ação* pode ser entendido como a *determinação das forças*. A *ação*, como determinação das forças por parte da alma pode ser simplesmente uma determinação das forças no sentido de manter o estado presente (implicando prazer) ou de determinar as forças em perspectiva contrária ao presente estado (implicando desprazer), mas isso talvez não implique necessariamente em causar o objeto apetecido. A diferença entre a definição de vida e a de faculdade de apetição mencionada pode até não parecer significativa, mas foi

Metaphysical foundations of natural science. Trans. and ed. by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 83.

²⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngue. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 29. Na Edição da Academia a passagem encontra-se em KANT, I. *KpV*. AA 05: 9 n.

²⁹ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins; [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 22. No original, se lê: "Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben" (KANT, I. *MS*. AA 06: 211.08-09).

³⁰ LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 338.

³¹ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins; [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 22.

suficiente para Kant anotar de forma diversa as duas definições, uma logo após a outra, ao menos em oportunidades como na *KpV* e também na *MS*.

Na segunda *Crítica* menciona-se a definição de que a “vida é a faculdade de um ente de agir segundo leis da faculdade de apetição”³². Entendo que essa definição se diferencia da definição da *MS* tendo em vista a referência às *leis* da faculdade de apetição. Assim entendida, a definição de vida da *KpV* parece privilegiar apenas um dos três modos a partir do qual se mantém ou se rejeita dada representação³³, o modo relacionado ao bom em si, à liberdade, por fazer referência a *leis* da faculdade de apetição, sendo que “a *lei* contém o imperativo do que deve acontecer (do fim)”³⁴. Assim, de acordo com essa definição de vida, não se trata também de um mero desejo, nem de mera contemplação desinteressada da existência do objeto, mas sim do emprego de força para *produzir* o objeto da representação.³⁵

Essa limitação dessa definição em referência a outras se deixa ainda mais notar pela definição de prazer que consta logo após a definição de *vida* e de *faculdade de apetição* nessa mesma página da *KpV*, onde o prazer é entendido como sendo “a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida, isto é, com a faculdade de causalidade de uma representação com vistas à efetividade de seu objeto (ou da determinação das forças do sujeito à ação de produzi-lo)”³⁶. Nesse caso, que entendo estar restrito ao *bom em si* o prazer está relacionado com a representação da concordância de um objeto apetecido com a efetivação dele. Mas, essa não é a única espécie de prazer possível. Saliento essa observação tendo em vista aqui, além da consideração de que a definição mencionada da *KpV* é parcial, também a aceitação de outras espécies de prazer, como a relacionada aos juízos estéticos, nos quais a existência do objeto de

³² KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngue. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 29. KANT, I. *KpV*. AA 05: 9 n.

³³ Me refiro aqui aos três modos de comprazimento, expostos no início da *KU*.

³⁴ “A *regra* concerne somente ao modo como aquilo que se quer deve acontecer; a *lei* contém o imperativo do que deve acontecer (do fim); a máxima é a lei subjetiva, isto é, aquilo que a gente propôs universalmente a si mesmo de fazer” (KANT, I. *Ref.* 5237. Tradução de Valerio Rohden. In. KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngue. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 582).

³⁵ A não observação da limitação dessa passagem leva comentadores como Molina a sugerirem (2015, p. 497) que o conceito de vida “se define com toda precisão na *Crítica da Razão Prática*, onde se vincula a vida com a faculdade de desejar”. Cf. MOLINA, Eduardo. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario filosófico* 48/3 – Universidad de Navarra, Navarra, 2015.

³⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngue. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 29; KANT, I. *KpV*. AA 05: 9 n. Pelo que me foi dado pesquisar, essa expressão *subjective(n) Bedingungen des Lebens* não parece ter sido empregada em outra oportunidade por Kant, carecendo eu de uma maior fundamentação para sugerir de forma satisfatória uma compreensão do que seriam essas *condições subjetivas da vida* da qual fala o excerto para além do que ali já é explicitado.

representação não interessa. Na *Introdução à Metafísica dos Costumes* Kant já havia mencionado que “pode haver um prazer que não esteja unido a nenhum desejo do objeto, e sim à mera representação que se tem de um objeto (não importando se o objeto dela existe ou não)”³⁷. Após a definição de vida mencionada na *Introdução à MS*, o filósofo acrescenta que ao desejo (*Begehren*) do objeto está unido o *sentimento* de prazer e desprazer, mas que pode haver prazer e desprazer não unido ao desejo de um objeto, que seria o caso dos juízos estéticos de gosto. O sentimento de prazer e desprazer também não seria necessariamente precedente ao desejo, isso se podendo dar no caso do agradável, mas não no caso do bom em si, no qual o sentimento é uma consequência não visada³⁸. Assim, entendo que a definição de *vida* e de *prazer* citadas a partir da *KpV* concordam entre si e são parciais em relação às definições de *vida* e de *prazer* citadas a partir da *MS*.

No §60 da *Antropologia*, Kant menciona que “a vida [do animal] é, como também já haviam notado os médicos, um jogo contínuo de antagonismo”³⁹, antagonismo esse entre deleite e dor, ou, ainda, prazer e desprazer. Essa passagem apresenta a concepção de *jogo* (*Spiel*). Kant entende o *jogo* como uma “ocupação que é agradável por si própria”⁴⁰ e não pela sua finalidade. Kant chega a mencionar que entre jogadores (em se tratando de jogo de sorte), pensa-se que um está a jogar contra o outro, “porém, na realidade, é a natureza que joga com ambos”⁴¹, pois o entreter em si, a simples cambiante alternância de sensações promove o sentimento de vida, para além do resultado final do jogo⁴². Já com relação ao jogo com ideias estéticas, haveria um entreter das faculdades da alma (razão, entendimento, imaginação), que são *postas em jogo* pelas *representações*⁴³. Nesse jogo,

³⁷ KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins; [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 22.

³⁸ Cf. KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins; [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 22 – 26, bem como o §2 da *KU* em KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valerio Rohden. 2 ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010, p. 49 – 50.

³⁹ KANT, I. *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 128.

⁴⁰ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valerio Rohden. 2 ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010, p. 150.

⁴¹ KANT, I. *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 172.

⁴² Cf. KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valerio Rohden. 2 ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010, p. 176.

⁴³ “As faculdades de conhecimento, que por meio dessa representação são postas em jogo, estão em um livre jogo, porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de conhecimento particular. Portanto, o estado de ânimo nessa representação tem que ser o de um sentimento de jogo livre das faculdades de representação em uma representação dada para um conhecimento em geral” (KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valerio Rohden. 2 ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010, p. 62).

haveria uma harmonia entre as faculdades, ou seja, quando uma das faculdades não determina as demais, seja por uma ideia ou um conceito. Assim, elas permanecem em um jogo *livre e indeterminado*, jogo esse que é condição indispensável para os juízos estéticos de gosto. Durante tal jogo, haveria também uma promoção do *sentimento de vida*.

Kant nega a possibilidade de sentirmos *a vida* mesma, uma vez que ela seria uma *ação* de uma *substância imaterial*, apesar de relacionada necessariamente com a matéria, mas sugere que nos é possível *sentirmo-nos vivos*: “não sentimos a própria vida, porém [sentimos], a sua promoção ou obstáculo”⁴⁴. A *vida* se ocuparia da alternância entre prazer e desprazer, e entre desprazer e prazer, isso é o que se pode sentir da vida. Sentir dor, ou ainda, sentir desprazer impeliria o animal (racional e irracional) a buscar sair do estado no qual se encontra, para além de saber de antemão em qual estado ingressaria. Sentir deleite, ou ainda, prazer, estimularia o animal a conservar seu estado atual, o que, contudo, não consegue fazê-lo durar, pois o sentimento de desprazer retorna constantemente.⁴⁵ A *promoção* da vida possível de ser sentida consiste na própria alternância, e não somente na concretização da ação de mudar de um possível estado de desprazer para um estado de prazer. Segundo Kant, “a relação das representações com as forças ativas do sujeito, para manter ou produzir a mesma representação, é o sentimento de prazer”⁴⁶. A vida, ocupada entre a alternância do desprazer para o prazer e do prazer para o desprazer não implica a capacidade de o sujeito *realizar* o objeto do prazer, tão somente a capacidade (original da alma)⁴⁷ de *sentir* e, a partir disso, rejeitar ou manter uma representação, de acordo com esse sentir. Segundo Kant, “a relação com a força ativa para realizar o objeto do prazer <é> a faculdade de apetição”⁴⁸.

Ainda, o que deleita não seria o “que promove o sentimento da vida. A dor também o promove, mas nela se trata de um sentimento do obstáculo da vida”⁴⁹. Nessa perspectiva, a dor (ou,

⁴⁴ KANT, I. *Refl.* 561. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. No original se lê: “Das Leben selbst fühlen wir nicht, sondern die Beforderung oder Hindernis desselben” (KANT, I. *Refl.* AA 15: 244.03-04).

⁴⁵ KANT, I. *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 128.

⁴⁶ KANT, I. *Refl.* 556. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. No original se lê: “Das Verhältnis der Vorstellungen zu den thatigen Kräften des subjects, um dieselbe Vorstellung zu erhalten oder hervorzubringen, ist das Gefühl der Lust” (KANT, I. *Refl.* AA 15: 241.14-16).

⁴⁷ Cf. *Refl.* 158a (KANT, I. *Ref.* AA. 15: 57. 04-19). Cf. também, sobre o contexto dessa discussão referente a faculdades básicas da alma, a abordagem de Falduto no item 1.3 The 1773/1775 Berlin Academy Prize Competition: Examen des deux facultés primitives de l’ame, celle de connoître et celle de sentir, em FALDUTO, Antonino. *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant’s Philosophy*. Berlin/Boston, De Gruyter (Kantstudien-Ergänzungshefte), 2014.

⁴⁸ KANT, I. *Refl.* 556. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. No original se lê: “Das Verhältnis zur thatigen Kraft, um das object der Lust zu actuiren, das Begehrungsvermögen” (KANT, I. *Refl.* AA 15: 241.16-17).

⁴⁹ KANT, I. *Refl.* 582. Tradução provisória de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez.

ainda, o desprazer) tem uma função importante na ação da qual se ocupa a vida. Na *Antropologia*, Kant menciona que “a dor é o estímulo da atividade e nesta sentimos primeiramente nossa vida; sem ela haveria ausência de vida”⁵⁰. O estado de dor serviria como um estímulo (agulhão, *acicate*, *Stachel*) à atividade de buscar sair desse estado.⁵¹

Portanto, o animal (o racional e o irracional) *sente* prazer ou desprazer com uma representação⁵². Em seu nível mais básico, não livre, o desejo do animal é em manter um estado presente, o que lhe é *sentido* como agradável. Sua aversão ao estado presente, no qual se encontra lhe é *sentido* como um desprazer, ficando à mercê desse *jogo*. A vida pode ser entendida, assim, como uma *ação* (determinação das forças) ou ainda, pode se falar em termos de *atividade* de acordo com esse desejo ou aversão do estado presente, desejo ou aversão esse *sentido* em referência ao prazer ou ao desprazer que uma representação provoca no animal. As representações “afetam o sentimento da vida e nenhuma, enquanto modificação do sujeito, pode ser-lhes indiferente”⁵³. A alma reage a elas para mantê-las ou dispersá-las. Nessa perspectiva é que as representações estariam relacionadas ao prazer e ao desprazer e que a vida implica a relação da alma com a matéria.

III. SOBRE O CONCEITO DE VIDA EM SCHOPENHAUER

“Toda vida é sofrimento”, é como podemos resumir boa parte da filosofia de Arthur Schopenhauer, a partir da importante seção §56 de sua obra principal, *O mundo como vontade e como representação*⁵⁴. É esta definição existencial da vida (*Leben*) que marca o famigerado tom pessimista da Ética schopenhaueriana, e que inviabiliza por completo a possibilidade de uma experiência positiva de liberdade e de felicidade. Positivamente, experienciamos apenas os sofrimentos e a necessidade imposta pelos desejos e anseios, estando condenados, pois, a girar eternamente presos à roda de Íxion. Essa disposição fundamental e existencial da vida, para o sofrimento, é consequência da constatação primeira – portanto também metafísica – de que todo o mundo é, essencialmente, *vontade*. Essencialmente, portanto, a vida pode ser definida como

50 KANT, I. *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 128.

51 [...] “a natureza pôs a dor no ser humano como um estímulo para a atividade” (KANT, I. *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 132).

52 [...] “os animais [irracionais] também agem segundo *representações* (não são máquinas, como o quer Descartes) e [...] malgrado a sua diferença específica, são segundo o gênero (enquanto seres vivos) idênticos ao homem” (KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Antônio Marques e Valerio Rohden. 2 ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010, p. 304 - nota).

53 KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Antônio Marques e Valerio Rohden. 2 ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010, p. 124.

54 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015, §56, p. 360.

vontade, de modo que esses dois conceitos, *vontade* e *vida* seriam, nessa perspectiva, intercambiáveis. A *vontade de vida* (*Wille zum Leben*) é, para Schopenhauer, um conceito central da filosofia, pois ele compreende a realidade enquanto um engendramento a partir da afirmação da vontade.

Além da definição existencial – da vida enquanto *sofrimento* – e da definição essencial – da vida enquanto *vontade* – encontradas em *O mundo como vontade e como representação*, há uma terceira, no desenvolvimento do escrito *Sobre a vontade na natureza*, que, poderíamos dizer, está inscrita no domínio das ciências biológicas, isto é, uma definição em sentido estrito: da vida enquanto *organismo*. Neste contexto, a vida é um sinônimo de orgânico, de modo que um organismo apenas deixaria de ser orgânico quando deixasse também de ser vivo. Por essa razão, Schopenhauer contesta a posição vitalista, que atribui vida à natureza inorgânica: a vida, enquanto fenômeno biológico consiste no funcionamento autopoietico das funções vitais de manutenção da máquina corpórea, e por isso existe apenas na natureza orgânica. Na inorgânica, ao contrário, este funcionamento é consequência apenas exterior do corpo, determinado pelas circunstâncias da natureza e do meio físico, e por essa razão, por exemplo, chamamos os seres inorgânicos de “inanimados”. Poder-se-ia dizer, assim, que, do ponto de vista biológico, enquanto nos seres orgânicos a existência é marcada pela autoconservação e, conseqüentemente, pela *vida*, nos seres inorgânicos essa existência é marcada pela permanência da matéria na natureza, que se submete passivamente às intempéries da natureza exterior. Neste contexto, *vida* não se confundiria com *vontade*, mas com *orgânico*, adequadamente compreendida como um caso da vontade, isto é, um de seus desdobramentos. A *vida* seria, assim, efetiva expressão da vontade enquanto impulso de autoconservação, portanto intrínseco, da vontade na natureza.

O fato é que as duas primeiras definições apresentadas, existencial e essencial, parecem indicar um uso ampliado do conceito *vida*, enquanto a terceira definição, delimitada no domínio efetivo das ciências biológicas, parece indicar um uso restrito deste conceito; as primeiras tomam a vida como sinônimo da vontade como coisa em si, enquanto a última toma a vida como sinônimo da vontade manifestada na natureza inorgânica⁵⁵. Diante do aparente contrassenso, duas questões

⁵⁵ Este debate é colocado por Fernando de Sá MOREIRA, em seu artigo intitulado “Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer” (MOREIRA, F. S. Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 2, nº 2, 2º semestre de 2011). O conceito de vida é abordado, em uma perspectiva estrita, também por Ana Carolina SORIA, em seu artigo intitulado “Orgânico e inorgânico em ‘Sobre a vontade na natureza’” (SORIA, A. C. S. Orgânico e inorgânico em “Sobre

poderiam ser feitas: em primeiro lugar, como essas definições podem ser compatibilizadas no interior do pensamento de Schopenhauer, é possível resolver o contrassenso? E, para além disso, qual desses dois usos do conceito (amplo e restrito) é o mais adequado à unidade de pensamento que Schopenhauer dizia perseguir?

a. O conceito estrito de vida: o orgânico

Antes de respondermos às questões levantadas, cabe investigar o sentido que está por detrás desses usos do conceito de vida. Uma caracterização estrita da *vida* pode ser encontrada no escrito *Sobre a vontade na natureza*, em que Schopenhauer aprecia, a partir de seu pensamento, as considerações dos cientistas de seu tempo, no intuito de apresentar aquilo que chama de “prova real” de sua filosofia teórica, a partir de um nicho aparentemente incompatível com a metafísica: o da ciência experimental ou empírica⁵⁶. Neste contexto, diz Schopenhauer:

Desde o início do século desejou-se atribuir, até mesmo com certa frequência, uma *vida* ao inorgânico: de modo altamente errôneo. Vivo e orgânico são sinônimos; com a morte, o orgânico deixa também de ser orgânico. Pois não se traça, em toda a natureza, nenhuma fronteira tão nítida como aquela entre orgânico e inorgânico, quer dizer, entre aquilo em que a forma é o essencial e permanente, e a matéria o acidental e cambiável – e aquilo em que a relação é oposta. A fronteira não oscila aqui como talvez a entre animal e vegetal, sólido e líquido, gás e vapor: ou seja, querer suspendê-la significa trazer propositadamente confusão aos nossos conceitos. Pois para mim a vontade não é, como se afirmou até hoje, um acidente da cognição, e portanto da vida; mas, ao contrário, a própria vida é aparição da vontade⁵⁷.

Ao restringir a vida ao orgânico, Schopenhauer tem em vista marcar a sua postura diante de duas posições principais. A primeira delas, que poderíamos chamar *grosso modo* de *vitalista*, estende a vida ao inorgânico e, com isso, admite uma certa consciência nos seres inanimados. A segunda delas, *fisicalista* ou *mecanicista* – também chamada de *naturalista* –, por outra via, pretende compreender os fenômenos do mundo a partir dos mecanismos fisiológicos, químicos e elétricos, isto é, a partir das naturezas simples presentes já no reino inorgânico, as forças universais⁵⁸. O problema da primeira posição, vitalista, estaria em extrapolar inadvertidamente o escopo restrito da vida orgânica, e em ignorar o abismo existente entre inorgânico e orgânico, no salto que a

a vontade na natureza”. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 3, números 1 e 2, 1º e 2º semestres de 2012).

⁵⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 23.

⁵⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, pp. 138-9.

⁵⁸ MOREIRA conclui, com isso, que Schopenhauer “assume uma posição intermediária entre um fisicismo completo e um vitalismo completo” (MOREIRA, F. S. Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 2, nº 2, 2º semestre de 2011, p. 51).

natureza dá do reino mineral para reino vegetal⁵⁹. Já o problema da posição fisicalista consistiria no equívoco inverso, a saber, de reduzir o complexo fenômeno da vida aos mecanismos mais simples da natureza, a exemplo de Lamarck, que, segundo Schopenhauer, “explana a vida como um mero efeito do calor e da eletricidade”⁶⁰. Para Schopenhauer, o espantoso abismo que se nota na passagem do inorgânico para o orgânico, existente em nenhuma outra variação da escala dos seres, pode ser explicado pela dinâmica matéria/forma. Enquanto na natureza inorgânica a identidade e integridade é garantida na permanência da matéria (*Materie*), o estofa (*Stoff*), na impermanência da forma; na natureza orgânica, pelo contrário, o que permanece é a forma (*Form*), no movimento ininterrupto da matéria. Dizer que o essencial do inorgânico encontra-se matéria, significa dizer que não há nada que possa ser constatado na experiência da permanência de um ser inorgânico além das suas qualidades exteriores. Dizer que a essência do orgânico está na forma, é também dizer que a sua identidade reside, precisamente, na organização formal do organismo, enquanto qualidade interior, que permanece a despeito do movimento de suas qualidades exteriores. Assim, enquanto o inorgânico se caracteriza, por exemplo, pela resistência no tempo às alterações climáticas e geográficas do meio, que permitem a permanência através do repouso da matéria, e do isolamento em relação às forças de deterioração; o orgânico só se mantém e preserva no movimento dos influxos, que se reproduzem internamente, pela circulação da seiva vegetal, ou pela circulação sanguínea animal. Por esse motivo, apesar da precipitação de um cristal já nos parecer um projeto de vida, por apresentar, no interior de suas ramificações, um aspecto visual análogo ao de um sistema circulatório, a condição essencial de um organismo, o *movimento* circulatório mesmo, está solidificado no cristal, e, portanto, morto⁶¹.

⁵⁹ Diz Schopenhauer: “De fato, o limite entre o orgânico e o inorgânico é o mais nitidamente demarcado em toda a natureza e talvez o único que não admite transição alguma; de modo que o dito *natura non facit saltus* [a natureza não dá saltos] parece sofrer aqui uma exceção. Apesar de muitas cristalizações mostrarem uma figura exterior bastante semelhante à figura vegetal, todavia, permanece uma diferença essencial entre o mais simples líquen, o mais diminuto fungo, e toda a natureza inorgânica” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, Cap. 23, p. 356).

⁶⁰ “*Le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette causa essentielle de la vie*” (O calor e a matéria são perfeitamente suficientes para compor juntos esta causa essencial da vida). (LAMARCK *apud* SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015, §27, pp. 164-5).

⁶¹ Essa diferença entre orgânico e inorgânico é expressa, também, do ponto de vista da causalidade, na desproporção entre causa e efeito nos seres orgânicos, e a tendência da causalidade, na série dos seres, em passar de externa para a causalidade interna. Esta temática é abordada especialmente no capítulo “Astronomia Física”, do escrito *Sobre a vontade na natureza* (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, pp. 135-152).

b. O conceito amplo de vida: a vontade

Apesar de ter estabelecido que a vida é necessariamente orgânica e, portanto, não se pode afirmar da vida no reino mineral, Schopenhauer apresenta aquilo que diz ser a sua inovação filosófica⁶²: apesar de não serem propriamente *vivos*, os seres inorgânicos também possuem *vontade*. Assim, a causalidade mecânica dos minerais é análoga à excitação dos vegetais e, também, aos motivos animais, pois são elas manifestações da vontade na natureza, consideradas a partir de sua raiz fundamental, o núcleo das aparências, a coisa em si. Para Schopenhauer, a expressão “vontade” corresponderia ao termo que traduz mais adequadamente a unidade metafísica do cosmo, pois, tanto compreende o sentido das expressões literalmente minerais, como “força”, “energia”, “polaridade”, “magnetismo”, etc., quanto ao sentido das expressões eminentemente animais e humanas, como “desejo”, “anseio”, “afinidade”, “amor”, etc. A expressão “vontade” possui a vantagem filosófica de tanto ser universal quanto particular, isto é, de dizer acerca do cosmo sem distanciar-se da experiência íntima daquele que busca a totalidade.

O mais grosseiro de todos os equívocos seria, entretanto, pensar que se trata aqui apenas de uma PALAVRA para designar uma grandeza desconhecida: antes é o mais real de todos os conhecimentos reais que aqui é trazido à língua (...). É a intelecção de que aquilo a agir e impulsionar na natureza e expor-se em aparências cada vez mais perfeitas, após ter-se elevado tão alto que a luz do conhecimento cai-lhe de imediato – ou seja, depois de ter alcançado o estado da consciência de si –, apresenta-se doravante como aquela VONTADE, que é o que mais precisamente conhecemos e por isso não pode ser explicada por mais nada, mas, antes a tudo dá a explicação⁶³.

Se a vontade é aquilo que subjaz à natureza, e por isso é a essência da realidade sobre a qual se debruça o filósofo especulativo, empreendido em examinar o mundo por meio da linguagem, então, ao que parece, antes da linguagem há vontade. E, neste sentido, se o mundo é para um sujeito cognoscente – incluindo este filósofo –, antes, apenas uma *representação*, isto é, um conhecimento apenas relativo, então a vontade como coisa em si deve existir independente do mundo, da maneira com que ele é representado. Isso implica que, para Schopenhauer, qualquer intelecção é, já, um desdobramento efetivo da vontade, e não apenas uma função dela, mas um de seus epifenômenos mais complexos, que, em maior grau, resulta na inteligência humana. O intelecto é, portanto, um

⁶² SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 139; SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, Cap. 23, p. 357.

⁶³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, Cap. 23, p. 354.

desdobramento da vontade, e não, como se pensou, a vontade um desdobramento do intelecto, na forma do arbítrio⁶⁴.

Ora, mas no que consiste a vontade, perguntamos a Schopenhauer, qual a sua característica essencial, que não se confunde com os seus desdobramentos efetivos, físicos ou psicológicos? A vontade é, antes de tudo, *vontade de vida (Wille zum Leben)*, diz o filósofo.

A vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa da própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação (desenvolvido para servir à vontade), o conhecimento do seu querer e daquilo que ela quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, precisamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo aparente seu espelho, sua objetividade; e, como o que a vontade sempre quer é a vida, justamente porque a vida nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizemos “a Vontade de vida”⁶⁵.

A partir deste ponto de vista, o sentido das expressões “vontade” e “vida” é o mesmo, a saber, o de um princípio autoafirmativo que se conserva a partir de suas próprias forças. Independente se a partir de si mesmo ou a partir do exterior, na efetividade, para a vontade toda afirmação é autoafirmação e toda conservação é autoconservação, pois a vontade nunca sai de si mesma, do que resulta o seu traço autopoiético. Assim como a sombra é inseparável do corpo, argumenta Schopenhauer, o mundo é inseparável da vida, e onde existir vontade, existirá mundo⁶⁶. Esse auto-engendramento do mundo a partir de um impulso fundamental para a vida, possui uma correspondência originária nas *Ideias*⁶⁷, os atos originários da vontade (*ursprünglichen Willensakt*). Todas as Ideias, arquétipos da realidade efetiva e das espécies da natureza, manifestam-se a partir da vontade de vida, antes mesmo do nascimento de um indivíduo. A vontade de vida, assim, expressa-se pelo esforço e pela luta, que as espécies travam entre si para a conquista de um lugar ao sol, isto é, para o vir a ser no mundo da efetividade (*Wirklichkeit*). O resultado dessa luta é expresso pelo nascimento e pela procriação e, assim, pela perpetuação das espécies na natureza⁶⁸. A vontade

⁶⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 139; SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, Cap. 23, p. 357.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015, §54, pp. 317-8.

⁶⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015, §54, p. 318.

⁶⁷ Em sentido platônico, de “paradigma”, “modelo” ou “arquétipo” da realidade sensível.

⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015, §27, pp. 169-74.

se conserva, portanto, a partir desse impulso à vida essencial, seja na constituição individual de cada um, seja na constituição mais geral da espécie⁶⁹.

c. Uma proposta de solução ao problema apresentado

Considerando os dois usos do conceito de *vida*, estamos diante de um impasse, pois o uso ampliado do conceito de vida não parece compatível com o uso estrito. Assim, ou bem a vida é um conceito extensível ao inorgânico ou é estrito apenas ao orgânico, e, portanto, ou adotamos o uso ampliado, ou adotamos o uso estrito, deste conceito. Todavia, se o uso estrito parece o mais preciso e técnico, no interior do pensamento de Schopenhauer, ao abandonarmos o uso ampliado do conceito de vida, perdemos boa parte da riqueza filosófica do próprio conceito de vontade.

A solução para este impasse está na distinção que podemos fazer entre o uso literal e o uso metafórico, ou analógico, do conceito de vida. A partir dessa perspectiva, haveria um sentido estrito, isto é, distinto ou *literal*, e haveria também um uso ampliado, isto é, analógico ou *metafórico*, deste conceito. Essa é a lógica de pensamento que está por detrás da conhecida analogia que Schopenhauer estabelece entre a sua filosofia e um organismo, no prefácio à primeira edição de sua obra magna⁷⁰. Apesar de não ser um organismo em sentido estrito, um escrito filosófico pode adquirir algumas características que os tornem semelhantes, de forma metafórica ou análoga, pois um livro não é um corpo, mas possui características que oferecem um sentido comum na linguagem. Ninguém duvida que Schopenhauer esteja fazendo um uso metafórico do conceito, neste caso, pois a realidade é explícita quanto à diferença real entre um livro e um corpo. Mas em se tratando do conceito de vida, e da filosofia de Schopenhauer, perde-se o critério real, por se adotar o metafísico, de modo que o próprio conceito de *vontade* precisa ser estabelecido para além das suas fronteiras individuais e orgânicas.

A palavra *vontade* está longe de esgotar o significado profundo da essência da realidade considerada em si mesma, em toda a sua riqueza concreta. Mas é, para Schopenhauer, aquela que melhor expressa essa essência, pois remete mais diretamente a uma experiência intuitiva do conceito ao qual aquela palavra é vinculada. Portanto, quando Schopenhauer define a vida enquanto

⁶⁹ No reino inorgânico, a autoconservação da vontade no inorgânico pode ser expressa pela impenetrabilidade, coesão, rigidez, elasticidade e gravidade. Schopenhauer chega a dizer: "Sim, podemos considerar os corpos *elásticos* como os *mais valentes*, que procuram rechaçar o inimigo, ou ao menos o privam de ulterior perseguição" (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, Cap. 23, p. 359).

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015, XXV-XXXI.

sinônimo da vontade, ele está, em verdade, fazendo um uso metafórico do conceito de vida, que, em sentido literal e estrito, somente pode ser dito de seres orgânicos. Estabelecendo-se os dois lugares de sentidos distintos da linguagem no uso deste conceito, assim, não vemos perda em compatibilizar esses dois usos, mas, pelo contrário, experienciamos a tese schopenhaueriana de que a riqueza conceitual da vida, como de outros dos mais importantes conceitos da filosofia, não pode estar restrita ao uso literal e ostensivo da linguagem, mas deve abrir-se para o concreto, a experiência mesma.

IV. A VIDA COMO VONTADE DE PODER⁷¹

Desde suas primeiras obras, como: "*O Nascimento da Tragédia*", passando por "*Humano, Demasiado Humano I*", "*Humano, Demasiado Humano II*", "*O andarilho e sua sombra*", "*Aurora*", entre outras, Nietzsche esforça-se por apresentar um projeto e uma concepção de vida que permita tomá-la em sua condição finita, contingente e imanente. A vida realiza-se na plenitude das forças, no combate entre as forças fisiológicas em ação.

Desta forma, ao lançarmos um olhar sobre o conjunto aforismático e labiríntico da obra de Nietzsche, é possível vislumbrar uma linha mestra, algo como uma espinha dorsal a sustentar e articular os diversos momentos e intensidades de sua obra. Esta linha mestra é a vida. E em nosso entendimento Nietzsche pensa, reflete a vida a partir do conceito de vontade de poder. Ao introduzir o conceito de vontade de poder em sua obra: "*Assim Falou Zaratustra*", no aforismo intitulado: "*Dos mil e um alvos*", em que faz referência aos valores culturais dos povos como condição necessária de sua afirmação e diferença, Nietzsche coloca em curso a intensidade de sua proposta filosófica que tem, por pretensão, a superação do niilismo resultante da visão de mundo metafísica, que rebaixou e domesticou os impulsos vitais humanos à moralidade de rebanho, à vontade de sobrevivência, à uma vida rasteira, empobrecida culturalmente. Vida massificada.

Numa humanidade altamente desenvolvida como a de hoje, cada um tem da natureza a possibilidade de alcançar vários talentos. Cada qual possui talento nato, mas em poucos é inato ou inculcado o grau de tenacidade, perseverança, energia, para que alguém se torne de fato um talento, isto é, se torne aquilo que é, ou seja, o descarregue em obras e ações.⁷²

Ao proceder deste modo, Nietzsche levanta uma série de suspeitas e questionamentos em torno de sua proposta filosófica, fartamente debatida entre seus principais intérpretes. Tais

⁷¹ Advertimos o leitor que não faz parte deste estudo a exegese do conceito de vontade de poder no conjunto da obra de Nietzsche. Nosso objetivo é apresentar a vontade de poder como um conceito central na definição de vida em Nietzsche.

⁷² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, Demasiado Humano*: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 181 (Dons -Aforismo 263).

suspeitas assim podem ser formuladas: ao afirmar a vontade de poder, Nietzsche permanece refém das tramas da metafísica ocidental que tanto questionou? O conceito de vontade de que se utiliza é proveniente de seu mestre Schopenhauer e da vontade cósmica como *principium individuationis*? O conceito de vontade de poder seria uma variável darwinista da luta pela sobrevivência da espécie? Com o conceito de vontade de poder ele justifica um individualismo extremado? É uma justificativa para aqueles que detêm o poder político e econômico no conjunto da sociedade? Seria uma variante da teoria da evolução que parte do princípio de que somente os mais fortes teriam direito de sobreviver? Ou, então, a vontade de poder seria uma prerrogativa existencial presente apenas num tipo de seres humanos, os quais deveriam sobrepor-se aos demais povos e culturas? É possível ver na vontade de poder um conceito derivado do conceito de *conatus* proveniente de Spinoza?

Evidentemente, não pretendemos responder a todas estas questões ao longo deste texto. No entanto, tais perguntas precisam ser feitas e, seguramente, muitas outras poderiam ter sido aqui apontadas, na medida em que nos auxiliam a delinear um roteiro de aproximação ao conceito de vontade de poder, como conceito operatório da proposta filosófica nietzschiana como afirmação incondicional da vida. Acrescente-se a isto, o fato de que Nietzsche não chegou a escrever um livro em que o referido conceito se articulasse ao conjunto de sua obra. As publicações que surgiram após sua morte com o título "A vontade de poder" são aforismos e fragmentos de texto agrupados a partir de anotações de seus cadernos de estudo escritos ao longo de década de 1880. Portanto, a referida obra é composta de aforismos agrupados *post-mortem* e não uma obra escrita por Nietzsche ainda em vida.

Coerente com sua concepção histórico-genealógica perspectivista de que não existe um evento originário, uma unidade primordial, um sujeito uno e indiviso, características fundamentais da metafísica ocidental presentes nas tradições socrático-platônico, judaico-cristã e reafirmadas por Descartes na aurora da modernidade, Nietzsche toma o conceito de vontade como um querer desprovido de finalidade ou de uma determinação que lhe seja externa. A vontade para Nietzsche designa o querer fazer algo, inerente a todo o ser que se apresenta à existência. Um querer que joga livremente com a existência inserida num caudal de forças em constante combate. Com este movimento conceitual, Nietzsche afasta-se da metafísica da vontade de Schopenhauer em que a vontade se apresenta como o fundamento do mundo, como o *principium individuationis* que move a vida em seu intento de autoconservação.

Portanto, para Nietzsche a vontade de poder refere-se a um processo de vir-a-ser que envolve um querer desprovido de fundamento, de um sujeito de desejo que se esforça para manter-se na existência. A vontade de poder é, acima de tudo, afeto de comando. Desta forma, também se afasta dos antropomorfismos e psicologismos que apresentam a vontade como faculdade especificamente humana a determinar suas ações em relação a determinados fins. A vontade (em Nietzsche) não se vincula a uma condição antropológica e ontologizante, que justifique a forma de ser e estar dos seres num determinado tempo e espaço. A vontade é a manifestação da multiplicidade de forças que compõem o mundo, a vida. O mundo não tem fundamento, sentido e/ou finalidade previamente e externamente estabelecidos. O mundo é, sobretudo, vontade de poder, manifestação do conjunto de forças que lhe são inerentes.

E sabeis também o que "o mundo" é para mim? Devo mostrá-lo a vós no meu espelho? Este mundo: um gigante de força, sem início, sem fim, uma dimensão fixa e brônzea de forças, que não aumenta nem diminui, que não se consome, mas apenas se transforma, imutavelmente grande como um todo, um patrimônio sem gastos nem perdas, mas igualmente sem aumento, sem entradas, envolto por "nada" como por seu limite.⁷³

Ao afirmar o mundo como manifestação imanente da multiplicidade de forças que se manifestam na vontade de poder, Nietzsche se afasta dos dogmatismos materialistas e/ou espiritualistas. O primeiro afirma que o mundo é pura e simplesmente matéria e energia, cujo fundamento último são as minúsculas partículas indivisíveis da matéria, átomos e moléculas, regidos por leis universais em sua invariável trajetória. Desta forma, o materialismo ficaria preso a um animismo material regido por leis universais, uma variável do platonismo que dividiria o mundo em sua dimensão sensível e abstrata. Assim, o domínio das leis que regem a matéria e a energia que o compõem seria condição para o domínio deste mundo. Para os espiritualistas, o mundo é o resultado de uma grande razão transcendente denominada Deus, ou uma grande razão cósmica. Neste caso, estamos diante de um poder transcendente que determina o mundo, conferindo uma finalidade. Nietzsche esforça-se por eliminar estas "ficções" substancialistas que se pretendem como fundamento do mundo, propondo que restem apenas quantidades dinâmicas de forças em relação umas com outras num constante e ininterrupto jogo criador e destruidor do mundo, da vida.

Desta forma, afirmando que o mundo é vontade de poder, Nietzsche procura se afastar deste mundo antropomorficamente determinado na matéria ou no espírito. Assim, o mundo que ele

⁷³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 212, (Junho-julho de 1885 - 38 [12]).

apresenta é perpassado por um contínuo jogo e contrajogo de forças, de vontade de poder, uma constante criação e recriação de si mesmo.

Esse meu mundo *dionisíaco* de criar eternamente a si mesmo, de destruir eternamente a si mesmo, esse mundo de segredos e voluptuosidades duplas, esse meu mundo mais além do bem e do mal; [...]. Quereis um *nome* para este mundo? [...]. *Este mundo é vontade de poder e nada além disso!*⁷⁴

O termo vontade de poder não expressa um novo conteúdo da vontade, uma finalidade, ou meta a atingir, mas tão somente uma condição para o conjunto das forças em constante combate. Nesta perspectiva, a vontade de poder não significa para Nietzsche a vontade de domínio sobre as demais forças. O constante combate entre as quantidades de força não visa à derrota, ao domínio e à subjugação das forças antagônicas, mas visa à sua potencialização como condição de criação, destruição e recriação de si mesmo. A vontade de poder em sua *dynamis* é um contínuo superar-se como condição de manter-se na existência e, sob esta condição, uma força pressupõe a existência de outra força que lhe resiste e busca incessantemente superá-la.

Sob certa concepção analítica, através do conceito de vontade de poder, Nietzsche vincula-se ao pensamento spinoziano, para quem "Deus, sive natura", Deus é a própria potência da natureza que age desprovida de finalidade. Potência que se manifesta em sua constante e inesgotável atividade de jogo de forças, conformando nela mesma, infinitas coisas e modos que se apresentam na existência. Derivado desta transcendência na imanência se estabelece o conceito de "*conatus*", como manifestação de forças afetivas alegres ou tristes, que potencializam ou não, a manutenção da vida, a permanência na existência ou a conduzem à degenerescência, à morte. Em certa proximidade com Spinoza, há em Nietzsche a vontade de poder como manifestação lúdica das forças que compõem a vida em sua totalidade e a promovem em sua condição existencial. Assim, com o conceito de vontade de poder Nietzsche estabelece um conceito cosmológico, ontológico e político, para afirmar que a vida em sua multiplicidade de formas é manifestação efêmera do jogo de forças que compõem a vontade de poder.

Georg Simmel, em sua obra "*Schopenhauer y Nietzsche*" (2005), parte do pressuposto de que Nietzsche extraiu do pensamento da evolução - este foi anunciado publicamente através da obra de Darwin, "A origem das espécies", publicada em 1859 -, um conceito completamente novo de vida. Sob prerrogativas evolutivas, o conceito de vontade de poder como perspectiva cosmológica amparada na evolução possibilitou a Nietzsche, apresentar a vida como intensificação,

⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 213, 38 [12].

aumento e concentração cada vez maiores de forças. Desta forma, Nietzsche remeteria à própria vida a realização do fim, eliminando o problema da finalidade existencial e sua procura transcendente, ou em outras esferas para além do processo natural imanente em que a vida se insere. Simmel prossegue em sua análise chegando a afirmar que este movimento nietzschiano busca uma representação da vida, numa espécie de absolutização poético-filosófica da ideia darwiniana da evolução, o que marca sua radicalização através da afirmação de que a vida possui em si mesma as possibilidades de sua intensificação, de seus valores vitais, de sua finalidade.

Jean Granier em sua obra "*Nietzsche*" (2009) pelo contrário, chama a atenção para o fato de não imputarmos à Nietzsche um suposto biologismo que substituiria a luta pela vida advinda das teses de Darwin. A vontade de poder em Nietzsche não se apresenta como uma redução do ser à vida biológica, mas, outrossim, confere-lhe um tratamento filosófico que possibilita concebê-la sob uma perspectiva genealógica e existencial, permitindo compreender a vida em sua totalidade como força plástica e criadora. Constante movimento de tornar-se o que é, superando-se a si mesma em suas possibilidades. Assim, a vida biológica prefiguraria apenas um dos momentos da vontade de poder.

Diante do exposto surge a questão: a vontade de poder é a definição que Nietzsche confere à vida ou, a vida é apenas uma das manifestações da vontade de poder? Num primeiro momento reafirmamos a argumentação apresentada até o presente momento ao dizer que vida e vontade de poder não se apresentam como fenômenos transcendentais, mas sim, como fenômenos imanentes. Assim, a vida se encontra inserida na dinamicidade das forças que compõem a realidade fenomênica. Vida é multiplicidade de forças fisiológicas que permeiam os corpos dos entes presentes na existência. Isto permitiria deduzir que a vontade de poder manifesta-se primordialmente nos seres vivos. Porém, em outros momentos, Nietzsche refere-se ao fato de que a vontade de poder estaria também presente na matéria inorgânica e ainda é possível identificar uma terceira perspectiva, em que o filósofo identifica a vida como um fenômeno específico da vontade de poder. Um exame atento dos textos de Nietzsche revela, que vida e vontade de poder estão relacionadas de duas maneiras distintas. Ora acham-se claramente identificadas, ora a vida aparece como caso particular da vontade de potência. E vida é vontade de poder, isso não significa necessariamente que a vontade de poder se restrinja à vida.

Porém, ao afirmar que a vontade de poder é a unificação da multiplicidade de forças que em constante movimento de atração e repulsão compõem o cosmo em suas mais ínfimas situações

vitais, Nietzsche assume a perspectiva de que a vida é a condição resultante do equilíbrio de forças, da vontade de domínio, que coloca em jogo as forças que compõem a vida. É a própria ideia de força que remete à efetivação de algo em movimento enquanto um efetivar-se. Assim, a força em seu efetivar-se não produz efeitos, o que significaria situá-la como causa como princípio transcendente em relação a algo. A vontade de poder como conjunto de forças em movimento, como impulso criador perpassa a matéria orgânica e inorgânica, manifestando-se nos seres em toda a sua intensidade e plenitude vitais.

O conceito vitorioso de “força”, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda requer um complemento: deve-se atribuir a ele um mundo interior, que eu designo como “vontade de poder”, ou seja, como a ânsia insaciável de manifestar o poder; ou como o emprego, o exercício do poder como impulso criador etc. (...). Não adianta nada: é preciso compreender todo movimento, todo “fenômeno”, toda “lei” apenas como sintomas de um acontecimento interior e servir-se, por fim, da analogia do homem. No animal, é possível deduzir todos os seus impulsos a partir da vontade de poder: igualmente todas as funções da vida orgânica a partir dessa única fonte.⁷⁵

Assim, para o filósofo da transvaloração dos valores, a totalidade de vida se manifesta a partir da constante luta de potências, de centros de forças antagônicas que buscam, numa constante auto-superação, a condição de sua realização. “A vida mesma não é nenhum meio para algo; ela é a expressão de formas de crescimento de poder”⁷⁶ Um constante e sempiterno superar-se a si mesmo: é, desta forma, que Nietzsche conceberá a vida como vontade de poder.

Assim, se nos é permitido falar de uma ontologia nietzschiana, ela se caracteriza pela dinâmica do devir a que todos os entes estão submetidos em sua condição existencial e vital, da multiplicidade de possibilidades que reside em cada ente, na pluralidade de formas de ser e estar no mundo que a vida pode assumir em cada situação. A vida assim concebida dispensa a existência de um mundo verdadeiro. Afasta-se da vontade de verdade e necessidade, de princípios universais que regem a totalidade da existência em seu afã na busca de certezas, de segurança, de ânsia por longevidade e conservação vital, de valores morais que reprimem a vida em função de demandas teleológicas a se realizarem num futuro próximo e/ou noutra vida, na vida além do túmulo. “Com isso, porém, reconhece-se que essa hipótese do que é [*Seienden*] é a fonte de toda difamação do mundo – “o mundo melhor, o mundo verdadeiro, o mundo do além, a coisa em si”⁷⁷

⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 210 (Junho-Julho de 1885 36 [31]).

⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Vontade de Poder*. Tradução e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 356 (Aforismo 706).

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Vontade de Poder*. Tradução e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 358 (Aforismo 708 – Do valor do “devir”).

Ao tomar a vida como vontade de poder, Nietzsche reafirma o perspectivismo como forma de conceber o mundo e a vida, reafirmando o caráter relativo, interpretativo e antropomórfico do conhecimento e do fazer humano. A vida concebida como vontade de poder, ancora-se no perspectivismo como aposta vital na imanência. Além de ser um princípio epistemológico, o perspectivismo se apresenta como uma condição ontológica na qual o conhecimento humano sobre a totalidade da existência é a resultante de pontos de vista que se estabelecem em determinado contexto resultante da sobreposição de forças vitais que se constituem efetivas em determinada situação.

Desta forma, a vida se realiza em cada instante no caudal da diversidade de forças caóticas em fluxo constante, desprovida de sentido e finalidade previamente estabelecidos e, é na confluência da multiplicidade de forças desprovidas de um princípio unificador que a dinâmica do devir se mantém *ad infinitum*. Ou seja, enquanto força eficiente, a vontade de poder é força criadora de novas configurações vitais. Neste contexto, a vida é resultante de uma variedade de significados e perspectivas inseridas no jogo de forças, o que significa dizer que a vida não é unicidade, totalidade, mas sim multiplicidade de forças que buscam incessantemente efetivação. Desta concepção de vida como vontade de poder, reafirma-se em Nietzsche a perspectiva genealógica, enquanto método de avaliação das diversas morais, que se estabeleceram ao longo da dinâmica civilizatória ocidental. O critério genealógico por excelência é a dimensão imanente em que viceja a vida. Portanto, o olhar histórico lança o genealogista no caudal civilizatório não pela busca da origem de determinados valores, mas acima de tudo, na tentativa de procurar entender as perspectivas, as vontades e as forças em jogo em determinado momento e que se mostram determinantes no estabelecimento de pressupostos morais e avaliativos em relação à vida.

Nietzsche, ao postular a vontade de poder como perspectiva definidora da vida, não a apresenta como uma condição contemplativa a ser assumida pelo ser humano de modo passivo, mas, ao contrário, exige-lhe uma postura ativa, o que significa dizer que viver ativamente é se desafiar constantemente a afirmar a singularidade que compõe sua existência.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se dizer que a *vida* se apresenta enquanto um problema para a filosofia na medida em que reivindica um conceito, isto é, um descolamento teórico diante da sua experiência concreta, a sua *vivência*. Ora, se a condição para o pensamento filosófico acerca da vida é, antes de tudo, que ela deixe de ser vivência, mas se torne conceito, reflexo, imagem de si mesma, então isso implica

em um esforço que parece mover-se na direção oposta àquela esperada. Isso porque parece ser precisamente da vivência, isto é, da experiência efetiva da vida, única da qual se pode querer extrair qualquer conceito ou definição, que sirva de paradigma teórico para a filosofia e as ciências. A pretensão de conceituar a vida é, portanto, de saída, um fracasso. Por essa razão, tentou-se, em diferentes registros, alcançar uma definição que não descuidasse do traço vivente da vida, e, sobretudo, que evitasse o caráter demasiado etéreo das metafísicas transcendentais, na maneira que elas foram conduzidas até Kant.

Apesar de se distanciar de seus predecessores, Kant ainda mantém a relação entre vida e alma, já percebível de forma mais ampla que em Kant em filósofos anteriores como Descartes e Leibniz. Para Kant, a vida seria a “faculdade [ou capacidade, Vermögen] de um ser de agir conforme suas representações”⁷⁸. A alma é pensada como uma substância metafísica que possui essa capacidade de determinar suas forças a partir das representações (para manter ou rejeitar a representação), ou, em outros termos, de agir conforme as representações. Essa capacidade é originalmente uma capacidade da alma, que, em relação com um corpo (material) pode ser dito desse conjunto, a rigor, “como se” fosse vivo. Essa manifestação da vida como atividade é dada a perceber no corpo pelo constante jogo entre o prazer e o desprazer, como o modo a partir do qual o corpo recebe da alma a determinação de suas forças para manter a presente representação ou dispersá-la, remetendo ao corpo sentir respectivamente prazer e desprazer. Assim, a vida derivada subentende um princípio imaterial, uma *vis locomotiva* que vivifica, que anima alguns exemplares de seres organizados, e, portanto, só é vivo o ser organizado que possui relação com uma alma. Essa ação conforme às representações é pensada como orientada a partir de um plano oculto da natureza, sendo cada ação de acordo com as representações revestida de uma finalidade.

Schopenhauer, fiel ao espírito dos escritos críticos de Kant, todavia reivindicando uma metafísica imanente, isto é, uma metafísica que pretende ir além da aparência sem desrespeitar a experiência⁷⁹, propõe-se a estabelecer um meio termo entre a posição materialista, que resumia a vida aos mecanismos físico-químicos dos corpos, e um certo vitalismo que expandia irrestritamente a vida ao inorgânico. Não se trata, porém, de reservar a vida ao âmbito da alma, já que, para Schopenhauer, toda representação é uma função cerebral e, conseqüentemente, uma atividade

⁷⁸ KANT, I. MS. AA 06: 211.08-09.

⁷⁹ SILVA, Luan Corrêa. *Metafísica prática em Schopenhauer*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, 2017, p. 29.

fisiológica⁸⁰. Por conta desse traço fisiológico do conhecimento, toda atividade vital está ligada, pelo menos, aos corpos orgânicos, que se caracterizam pela atividade autopoietica enquanto manifestação da vontade, uma atividade que animaria, por assim dizer, a matéria inerte, inanimada na natureza inorgânica. Sob uma perspectiva mais geral, todavia, a vontade, por vezes descrita a partir de sua onipotência (*Allmacht*)⁸¹, é *vontade de vida (Wille zum Leben)*, que se manifesta em todos os seres da natureza, do inorgânico ao orgânico, em distintos graus. Em sentido geral, portanto, “vontade de vida” é um pleonasma, e todo engendramento da realidade é um resultado da afirmação da vontade, que, porém, é um ímpeto cego (*blinder Drang*) destituído de conhecimento (*erkenntnißlos*)⁸², sem fim ou alvo (*ohne Zweck und Ziel*)⁸³.

Nietzsche, por sua vez, pretende, diante da vontade cósmica de Schopenhauer, abandonar as categorias tradicionais da metafísica, pois, mesmo com o esforço de se aproximar da experiência, Schopenhauer ainda está preso a uma visão de mundo que, segundo Nietzsche, “rebaixou e domesticou os impulsos vitais humanos à moralidade de rebanho, à vontade de sobrevivência, à uma vida rasteira, empobrecida culturalmente”. A *vontade*, não mais de *vida*, mas agora de *poder (Wille zur Macht)*, consiste em uma vontade sem pretensões ontologizantes, um processo de vir a ser de um querer desprovido de fundamento, desprovido de coisa em si. Não se trata mais de uma vontade alicerçada em um princípio unificador e puro, mas sim da efetivação de múltiplas forças, em um jogo que resulta em novas configurações vitais, “o que significa dizer que a vida não é unicidade, totalidade, mas sim multiplicidade de forças que buscam incessantemente efetivação”. A vida pode ser definida em Nietzsche, assim, como a “multiplicidade de forças fisiológicas que permeiam os corpos dos entes presentes na existência”, e, a partir da proposta de uma afirmação incondicional da vida, no “constante movimento de tornar-se o que é, superando-se a si mesma em suas possibilidades”.

Apesar das divergências, as abordagens de Kant, Schopenhauer e Nietzsche acerca da *vida* trouxeram ricos elementos para o pensamento filosófico, tanto na modernidade quanto na contemporaneidade. Destaca-se o apelo ao diálogo com as ciências, especialmente as biológicas, e

⁸⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015, §6, p. 23.

⁸¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015, §55, p. 356.

⁸² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015, §54, p. 317.

⁸³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015, §28, p. 186.

a tentativa do estabelecimento de um traço mínimo distintivo entre vivos e não vivos. Mas se a vida se torna, estritamente, um conceito biologizante, na passagem dos séculos XVIII e XIX, a partir da segunda metade do século XIX ela adquire um forte acento existencial. Desse ponto de vista, a vida nunca deixou de ser, para esses autores, rica fonte para a reflexão filosófica, e um fio condutor para o pensamento.

BIBLIOGRAFIA:

- BATTAGLIA, Fiorella. *Leben als Erleben. Sechs Funktionen des phänomenalen Erlebens bei Kant*. In: M. JUNG et al. (eds.). *Funktionen des Erlebens*. Neue Perspektiven des qualitativen Bewusstseins. De Gruyter: Berlin, 2009, p. 255.
- BAZZANELLA, Sandro Luiz. *A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente à metafísica ocidental e a biopolítica contemporânea*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Orientador: Selvino José Assmann. Florianópolis, 2010.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FALDUTO, Antonino. *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. Berlín/Boston, De Gruyter (Kantstudien- Ergänzungshefte), 2014.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1966..
- GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valerio Rohden. 2 ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngue. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins; [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- KANT, Immanuel. *Metaphysical foundations of natural science*. Trans. and ed. by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KANT, Immanuel. *Reflexões sobre a antropologia*. Versão parcial provisória e em fase de revisão de Valerio Rohden e Daniel Omar Perez. Curitiba/Florianópolis: janeiro de 2009 [Tradução inédita].

- KANT, Immanuel. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. In. KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 141 – 218.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *O que é vida?* Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2002.
- MOLINA, Eduardo. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario filosófico* 48/3 – Universidad de Navarra, Navarra, 2015.
- MOREIRA, F. S. Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 2, nº 2, 2º semestre de 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Vontade de Poder*. Tradução e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ROCHA, Leandro J. *A noção de "sentimento de vida" em escritos do Sr. Professor Kant*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Orientador, Marco Antonio Franciotti. Florianópolis, 2017.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A formação do pensamento biológico de Kant. In. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.
- SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1942.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- SILVA, Luan Corrêa. *Metafísica prática em Schopenhauer*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, 2017.
- SIMMEL, Georg. *Intuición de La Vida: Cuatro Capítulos de Metafísica*. Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Altamira, 2001.

SORIA, A. C. S. Orgânico e inorgânico em "Sobre a vontade na natureza". *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 3, números 1 e 2, 1º e 2º semestres de 2012.

ZAMMITO, John H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. University of Chicago Press, 1992.

ZÖLLER, Günter. Uma "ciência para deuses" - As ciências da vida na perspectiva de Kant. *In*. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.