



**Jefferson Silveira Teodoro**

**A influência das filosofias de Kant e  
Platão na constituição da metafísica de  
Schopenhauer**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada para o Programa de Pós-graduação em  
Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do  
título de doutor em Filosofia

Orientador: Edgard José Jorge Filho

Rio de Janeiro

Maio 2022



**Jefferson Silveira Teodoro**

**A influência das filosofias de Kant e  
Platão na constituição da metafísica de  
Schopenhauer**

Tese apresentada para o Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Filosofia. Aprovada pela Comissão examinadora abaixo:

**Prof. Edgard José Jorge Filho**

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Edgar de Brito Lyra Netto**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Renato Matoso Brandão**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Jair Lopes Barboza**

UFSC

**Prof. Leandro Pinheiro Chevitaresh**

UFFRJ

Rio de Janeiro, 5 de maio de 2022

Todos os direitos reservados

## Jefferson Silveira Teodoro

Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2005. Obteve pela mesma instituição os títulos de Especialista em Ciência da Religião em 2006 e de Mestre em Ciência da Religião em 2010.

### Ficha Catalográfica

Teodoro, Jefferson Silveira

A influência das filosofias de Kant e Platão na constituição da metafísica de Schopenhauer / Jefferson Silveira Teodoro; orientador: Edgard José Jorge Filho. – 2022.

252 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Schopenhauer. 3. Metafísica. 4. Idealismo. I. Jorge Filho, Edgard José. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para Edgard José Jorge Filho,  
Por sua inspiradora excelência.

## Agradecimentos

Agradeço aos meus mestres mais dedicados em todo o meu percurso acadêmico, sem os quais eu não teria tido a inspiração necessária para realizar este trabalho. Em especial, na PUC-Rio, aos professores Edgard José Jorge filho, Renato Matoso Brandão, Edgar de Brito Lyra Netto, Danilo Marcondes e à professora Irley Franco.

Aos valiosos amigos que fiz nestes anos como aluno na PUC-Rio, com os quais pude compartilhar planos, expectativas, dores e alegrias. Especialmente Irã Figueiredo Salomão, Nádia Macedo, Klaus Denecke Rabello, Marcelo Capello e Pedro Motta.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A Helena Augusta e Wilson Teodoro, meus pais, dos quais tive tudo que precisei para enfrentar a vida com coragem e generosidade.

A Paloma Rezende de Oliveira, companheira brilhante, presente nos momentos mais difíceis e nas alegrias mais sinceras.

À vida por ter colocado em meu caminho estas pessoas, circunstâncias e oportunidades tão raras.

Este estudo foi financiado em parte pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)

## Resumo

Teodoro, Jefferson Silveira Teodoro; Jorge Filho, Edgard José (Orientador). **A influência das filosofias de Kant e Platão na constituição da metafísica de Schopenhauer.** Rio de Janeiro, 2022. 255 p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa busca analisar a dependência que o sistema metafísico de Schopenhauer possui em relação às filosofias de Kant e Platão. Para tanto, argumentamos a favor de uma maior proximidade de Schopenhauer da matriz racionalista do Ocidente, ainda que pese ser o elemento central de sua filosofia uma coisa-em-si irracional. O trabalho percorre os aspectos epistemológicos, cosmológicos, estéticos e éticos de seu pensamento tanto em relação às suas duas maiores influências, Kant e Platão, quanto em relação ao contexto do Idealismo Alemão. Portanto, o texto investiga como uma metafísica do irracional surge a partir da assimilação, ressignificação e subversão do estatuto racionalista ocidental.

## Palavras-chave

Schopenhauer; Metafísica; Idealismo.

## Abstract

Teodoro, Jefferson Silveira Teodoro; Jorge Filho, Edgard José (Orientador). **The influence of the philosophies of Kant and Plato on the constitution of the metaphysics of Schopenhauer.** Rio de Janeiro, 2022. 255 p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of this research is to analyze the dependence of the metaphysical system of Schopenhauer in relation to the philosophies of Kant and Plato. For such, we argue in favor of a closer proximity of Schopenhauer to Western rationalist sources, even if the central element of his philosophy is an irrational thing-in-itself. This work follows the epistemological, cosmological, aesthetic and ethical aspects of his thought in relation to his two greatest influences, Kant and Plato, as much as to the context of German Idealism. Therefore, the text investigates how a metaphysics of the irrational springs from the assimilation, resignification and subversion of the Western rationalist statute.

## Keywords

Schopenhauer; Metaphysics; Idealism.

## Sumário

1. Introdução	09
2. A preponderância das influências ocidentais na origem do pensamento de Schopenhauer	20
2.1. Schopenhauer no contexto da herança filosófica ocidental	20
2.2. A herança oriental no pensamento de Schopenhauer	34
3. Schopenhauer e o contexto do idealismo alemão	46
3.1. O Idealismo Alemão como resposta ao idealismo transcendental e sua influência sobre o pensamento de Schopenhauer	46
3.2. O problema da coisa-em-si: o mundo externo ao sujeito e sua afetação	62
3.3. O ataque cético de Schulze a Reinhold e sua influência sobre Schopenhauer	70
3.4. Fichte e Schopenhauer	77
3.5. Schelling e Schopenhauer	92
4. O Idealismo de Schopenhauer	114
4.1. A proposta idealista de Schopenhauer	114
4.2. Schopenhauer e a consideração de Platão entre o realismo metafísico e o idealismo transcendental	129
4.3. O papel da matéria no idealismo de Schopenhauer	147
4.3.1. A materialidade do intelecto e a dupla consideração do conceito de matéria	147
4.4. Convergências entre as concepções de espaço e matéria em Platão e Schopenhauer	154
5. A metafísica do belo e suas relações com o juízo estético kantiano e a Ideia platônica	166
6. A radicalidade da proposta ética de Schopenhauer	198
6.1. A ética da compaixão e a ascese na aniquilação da Vontade	223
7. Conclusão	233
8. Referências bibliográficas	241

*Que é a vida? Um frenesi,  
Que é a vida? Uma ilusão,  
uma sombra, uma ficção;  
o maior bem é tristonho,  
porque a vida toda é sonho  
e os sonhos, sonhos são.*

Calderón De La Barca,  
A Vida é Sonho.

## Introdução

No início do século XIX, surge pela letra de Schopenhauer a mais ampla consideração metafísica da história da filosofia envolvendo radicalmente uma instância não racional e ordenadora. O filósofo de Frankfurt, intuindo que o tecido do real seria constituído por um elemento cego e conflituoso, encontrou no termo Vontade<sup>1</sup> (*Wille*) o significante adequado para indicar a insaciabilidade e o egoísmo intrínsecos aos seres vivos, bem como estendeu aos movimentos do mundo inorgânico a mesma Vontade voraz.

Desde muito jovem, Schopenhauer teve a percepção do sofrimento como algo predominante na vida. Embora de família abastada, a impressão que ele captou do mundo era a de profunda precariedade existencial. Via nas guerras e nos estados de miséria a expressão do perene sofrimento que parecia permear não só a natureza humana, mas a realidade como um todo.

Ainda que outros filósofos, como o exemplo fornecido por Schopenhauer em relação a Agostinho, tenham se ocupado com a vontade<sup>2</sup> como “originalmente propensa ao que é mau” (SCHOPENHAUER, 2005, p.512), nenhum deles fez com que ela figurasse no centro de um sistema metafísico e forneceu a ela as maiores potências no tecido do real. O *status* filosófico geralmente vinculado a este termo antes de Schopenhauer ou se identificava com a vontade divina, e neste caso era um atributo da perfeição de Deus, ou residia no campo moral, passível de ser guiada

---

<sup>1</sup> O termo “Vontade”, como fundamento metafísico, foi assim grafado por Jair Barboza para diferenciá-lo de “vontade” em sentido meramente psicológico. Seguiremos esta diferenciação durante todo o texto.

<sup>2</sup> A vontade em Agostinho divide-se entre uma tendência perfeita e boa, a vontade que nos aproxima de Deus e sua perfeição e a vontade má que dele nos afasta: “5. Esforçava-me por entender (a questão) – que ouvia declarar - acerca de o livre arbítrio da vontade ser a causa de praticarmos o mal, e o vosso reto juízo o motivo de o sofrermos. Mas era incapaz de compreender isso nitidamente. Tentava arrancar o abismo da vista do meu espírito. Porém de novo mergulhava nele, e sempre com reiterados esforços, me submergia sem cessar. Erguia-me para a vossa luz o fato de eu saber tanto ao certo que tinha uma vontade como sabia que tinha uma vida. Por isso, quando queria ou não queria uma coisa, tinha a certeza absoluta de que não era outro senão eu quem queria ou não queria, experimentando cada vez mais que aí estava a causa do meu pecado (...). Mas de novo refletia: “Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom, e é também a mesma bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem?” (AGOSTINHO, 2000, p.174-175).

pela razão. Somente este pensador tratou a Vontade tanto como completamente imanente e não divinizada, quanto praticamente eliminou o poder da razão sobre ela.

O traço fundamental de minha doutrina, que se distingue de todas as que jamais existiram, é a separação completa da vontade em relação à cognição, as quais todos os filósofos que me antecederam viram como inseparáveis, e até mesmo a vontade como condicionada pela cognição, que seria o material básico de nossa essência espiritual, chegando a vê-la, na maioria dos casos, como mera função desta (...) Para mim, o eterno e indestrutível do ser humano, o qual, portanto, também constitui o seu princípio vital, não é a alma, mas, para me utilizar de uma expressão química, o radical da alma- a vontade (SCHOPENHAUER, 2018b, p.66).

Neste sentido, suas obras exerceram grande influência sobre pensadores como Freud, para o qual o inconsciente governa cegamente as tendências de nosso ser mais interior, bem como sobre Nietzsche, que inicialmente encontrou no autor de *O Mundo Como Vontade e Representação* uma ruptura com a tradicional metafísica dos mundos e substâncias ideais em função de uma existência crua e imperiosa.

A decadência do panlogismo hegeliano, a qual forneceu a Schopenhauer a oportunidade para que as atenções se voltassem para o seu pensamento, indicou não um evento isolado, mas um *Zeitgeist* que se estendeu pelo posterior existencialismo, recebendo reforços dos choques humanitários que o mundo sofreu depois dos horrores das duas grandes guerras e da nossa atual e inédita capacidade de destruir o meio ambiente em uma escala vertiginosa. Um estado de coisas que somado ao retrospecto histórico da experiência humana, movida em grande medida pelo desejo de poder, por submissões cruéis, extermínios e violências de toda sorte, corrobora o que o filósofo sustenta quando afirma que “cada desgraça isolada aparece como uma exceção, mas a desgraça em geral é a regra” (SCHOPENHAUER, 2014, p.307).

É, portanto, plausível associar seu pensamento àqueles movimentos filosóficos posteriores à disseminação de sua obra que não concebem a existência de uma ordenação cósmica racional, e que compuseram o cenário no qual ganhou força as formas de ateísmo movidas pela percepção de que o mundo talvez seja excessivamente injusto. Tornou-se cada vez mais contraditória a sustentação de que

um Deus bondoso poderia estar por trás de todo o teatro de horrores que assola a frágil condição dos seres vivos e suas dores físicas e espirituais.

Em sentido objetivo, mesmo no cientificismo contemporâneo, o qual parece ser otimista mais por conta de se ocupar predominantemente com os conhecimentos voltados para a instrumentalização material de saberes do que com o problema da ordem moral da realidade, ainda podemos encontrar concepções que expressam a fragilidade da ideia de que a realidade é composta de um tecido harmônico. São amostras de tais concepções a teoria do caos<sup>3</sup>(dinâmica não linear) e a evolução das espécies. Não há, por exemplo, para Darwin, um *telos* para a natureza<sup>4</sup>; a evolução é um processo constituído por um somatório imponderável de contingências na seleção natural, a qual não mostra sinais de estar necessariamente ligada a um progressivo melhoramento dos organismos.

Schopenhauer desenvolve seu pensamento em uma zona cinzenta, entre os escombros daquelas visões filosóficas garantidoras de positividade ocultas em uma suposta natureza boa de nossos espíritos, ou nas grandes alturas de realidades divinas, perfeitas e extramundanas. No entanto, ainda que pese este pessimismo e essa aparente negação radical do escopo racional que, caso se confirmasse, tornaria inviável qualquer aproximação deste pensador da tradição filosófica ocidental, caberá a este trabalho propor que o autor não poderia ter escrito sua obra capital sem a apropriação e reinterpretação de pensadores como Kant e Platão.

Para que esta proposta seja plausível, é preciso compreender que, sem negar que existe uma preponderante Vontade cega no pensamento de Schopenhauer, esta tese irá buscar evidenciar elementos que o afastam de uma qualquer apologia ao

---

<sup>3</sup> Como explica Stewart: “O caos pode ser encontrado em praticamente toda área da ciência. Jack Wisdom e Jacques Laskar descobriram que a dinâmica do sistema solar é caótica. Nós conhecemos todas as equações, massas e velocidades exigidas para prever o movimento futuro para sempre, mas há um horizonte de previsão de cerca de 10 milhões de anos devido à dinâmica do caos (...) O caos surge em quase todos os modelos matemáticos de populações biológicas, e experimentos recentes (permitir a procriação de besouros em condições controladas) indicam que ele surge também em populações biológicas reais. Ecossistemas normalmente não se assentam numa espécie de equilíbrio estático da natureza: em vez disso, vagueiam em torno de atratores estranhos, em geral parecendo muito similares, mas sempre mudando” (STEWART, 2014, p.254).

<sup>4</sup> Nas palavras de Darwin: “Não há por que nos surpreendermos com o fato de que os habitantes de uma região qualquer - embora tenham sido, pela hipótese comum, especialmente criados e adaptados para aquela região - sejam destruídos e suplantados pelas produções aclimatadas de outras regiões. Também não devemos nos espantar caso todos os artifícios da Natureza não forem, pelo que podemos julgar, absolutamente perfeitos; nem mesmo se alguns deles forem considerados abomináveis a nossas ideias de adaptação (...) O espanto está, na verdade, segundo a teoria da seleção natural, em não se ter observado mais casos de ausência de perfeição absoluta” (DARWIN, 2018, p.463).

irracionalismo, pois trata-se de uma “metafísica do irracional”, e não de uma autocontraditória “metafísica irracional”. Há, sobre este ponto, um equívoco que permeia o entendimento reducionista do autor, o qual se baseia em uma insuperável antinomia suposta em sua obra entre o racional e o irracional.

Devemos ter em conta que a formulação do irracional só mostrará contornos mais substantivos justamente no crepúsculo da filosofia moderna, e que o próprio Schopenhauer, embora localizado nesta cena histórica, nunca utilizou o termo “irracional” ou “irracionalismo” para definir os traços de seu pensamento. A concepção de irracional foi tratada de forma excessivamente genérica, como se em todos os casos uma filosofia não racionalista representasse uma radical ruptura com a racionalidade. Como pondera Ezcurra quanto ao potencial equívoco do uso do termo:

O problema é que enquanto a razão foi uma noção tematizada quase desde os princípios das origens da filosofia (o *logos* grego que a tradição filosófica latina traduziu como *ratio*), não ocorreu o mesmo com a noção do irracional, que somente desde o final da modernidade e na filosofia contemporânea adquiriu um peso relevante. A amplitude significativa do termo é tal, que corre o perigo de qualificar qualquer filosofia que não seja racionalista *strictu sensu* como irracional. O uso do termo é tão impreciso que facilmente cai em abuso. Neste caso o irracional seria o empírico em oposição ao racional, como o inconsciente, o instintivo, o afetivo, ou o voluntário. O perigo aqui seria considerar igualmente irracionalistas filosofias como as fideístas, céticas, voluntaristas, intuicionistas etc. (EZCURRA e MARCOS, 2004, p.17) (Tradução do nossa).

É frequente a estranheza em relação à letra do de Schopenhauer no ambiente filosófico pelas características ligadas à Vontade como coisa-em-si, tais como cega e inconsciente. No entanto, é preciso considerar com maior atenção qual é o nível qualitativo conferido por ele a estas adjetivações no conjunto de seus escritos. O pensamento do autor não configura uma ruptura com a racionalidade e, como salientou bem Thomas Mann, seria ele “o mais racional dos filósofos do irracional” (MANN apud SAFRANSKI, 2011, p.11). Desta forma, é de extrema relevância ter em mente que o fato do filósofo de Frankfurt não se descrever como um irracionalista não é algo acidental. Antes, este dado nos sinaliza que ele está muito menos distante de pensadores racionalistas/idealistas do que geralmente se suspeita.

(...) Rudolf Malter observa que, junto com o voluntarismo e o pessimismo, o irracionalismo é o termo mais frequentemente usado para descrever a filosofia de Schopenhauer. Não é, entretanto, um termo que ele emprega para se referir a seu pensamento, nem um termo que recebeu uma definição filosófica precisa. Além disso, é frequentemente usado como um termo de escárnio, sugerindo que qualquer visão que expressa o irracionalismo glorifica ou elogia o irracional em detrimento do racional (CARTWRIGHT, 2016, p.142) (Tradução nossa).

O elemento cego da metafísica de Schopenhauer não é suficiente para indicar uma ruptura completa com a tradição filosófica ocidental. É, antes, algo que emerge dela mesma, sem que isso represente uma contradição necessária. É certo que durante a maior parte da história da filosofia as perspectivas otimistas sobre a ordenação do mundo dominaram os cenários de discussão. Veja-se, por exemplo, a concepção de harmonia pré-estabelecida leibniziana, onde um Deus perfeito figura como “Arquiteto da Máquina do universo” (LEIBNIZ, 2009, p.42).

Assim, estando persuadido, aliás, do princípio da harmonia em geral e, por conseguinte, da pré-formação e da harmonia pré-estabelecida de todas as coisas entre si; entre a natureza e a graça, entre os decretos de Deus e nossas ações previstas, entre todas as partes da matéria e mesmo entre o futuro e o passado; tudo estando conforme à soberana sabedoria de Deus (LEIBNIZ, 2013, p.171-172).

Diametralmente oposto a este posicionamento, Schopenhauer representou o ponto de inflexão filosófica que não admitiu dirimir em formulações abstratas o aspecto terrível e absurdo que o mundo imanente exhibe em um sem número de casos na apresentação de seu todo.

Porém, como acenamos, afirmar que o ser de toda a realidade é essencialmente cego não é necessariamente negar a racionalidade, tampouco é fazer uma apologia do irracional. Até porque não podemos desconsiderar a coexistência dos nossos desejos constitutivos, expressos sob a forma de impulsos imediatos junto ao nosso ser pensante. Além do mais, ainda que a Vontade figure como essência metafísica da realidade, não encontramos neste pensador qualquer tipo de valorização da mesma. Muito pelo contrário, para Schopenhauer, o ápice da moralidade é sua negação. Desta forma, ele se situa no grupo de filósofos mais agudamente críticos da conduta volitiva em toda a história da filosofia. Não por acaso a crítica que Nietzsche faz a ele toca justamente nesta negação da Vontade,

pois o autor de *A Genealogia da Moral* foi talvez o exemplo mais intenso de um pensador que propôs uma apologia da vontade como afirmação da vida.

O mal-entendido fundamental de Schopenhauer a respeito da vontade (como se apetite, instinto, pulsão fossem o essencial da vontade) é típico: rebaixamento dos valores da vontade até o estiolamento. No mesmo sentido, ódio contra o querer; tentativa de ver no não-mais-querer, no “ser sujeito sem fim e intenção” (“no puro sujeito livre de vontade”) algo mais elevado, deveras o mais elevado, o pleno de valor. Grande sintoma do cansaço, ou da debilidade da vontade (...) (NIETZSCHE, 2008, p.66).

Em Schopenhauer, a Vontade é colocada em um trono sem glória, porque embora coroada com a absoluta força e onipresença, sua natureza sombria não concede nenhuma positividade a estes atributos. Até mesmo na aparente harmonia exibida no reino vegetal, onde sangue nenhum é derramado e os gritos de dor inexistem, ou mesmo no inanimado reino mineral, o filósofo de Frankfurt enxerga uma disputa silenciosa e sombria quando escreve, por exemplo, que:

Às margens do rio Missouri por vezes se vê um grande carvalho de tal maneira envolto em seu tronco e galhos por uma gigantesca e selvagem videira, que tem de murchar como se fosse sufocado (...). O mesmo também ocorre na natureza inorgânica, quando, por exemplo, na formação dos cristais, esses se encontram, cruzam e perturbam uns aos outros, de modo que não podem exibir a forma puramente cristalina (SCHOPENHAUER, 2005, p. 212).

A Vontade precede o que se julga decidir querer por deliberação racional, objetivando cegamente antes que a razão possa fazer algo além de operar com aquilo que já foi determinado. O autor considera o intelecto - entendimento e razão - como uma potência de segunda ordem. Como claramente explica Jair Barboza na apresentação dos suplementos de *O Mundo como Vontade e Representação*:

Se antes a Razão era considerada primária, e a vontade secundária, um mero momento daquela, agora a pura vontade irracional cega e inconsciente é primária, e a razão secundária, um mero momento dessa vontade em sua manifestação cosmológica. A consciência não passa de uma crosta dessa massa volitiva inconsciente (SCHOPENHAUER, 2015. p. XIV).

Contudo, acrescentamos a isto que para Schopenhauer o escopo racional é qualitativamente superior ao volitivo, pois, em relação ao intelecto a vontade é, como o autor mesmo descreve metaforicamente, “o forte cego que carrega nos ombros o paralítico que vê” (SCHOPENHAUER, 2015, p.253).

Ou seja, já que a essência de tudo é Vontade, a objetivação da Vontade que se dá como consciência racional é superior à vontade objetivada nas demais formas. Não fosse assim, não haveria diferença qualitativa entre a capacidade intelectual do ser humano em comparação com outros animais. Note-se na passagem a seguir como o filósofo reconhece simultaneamente o valor e a fragilidade do diferencial da razão no ser humano:

A visão panorâmica e multifacetada da vida em seu todo, que o homem tem pela razão e constitui vantagem em face dos animais, é também comparável a um diminuto, descolorido e abstrato esquema geométrico que indica seu caminho de vida; com isso, ele está para os animais como um navegante, que, com suas cartas marítimas, compasso e quadrante, conhece com precisão a sua rota a cada posição do mar, está para a tripulação leiga que vê somente ondas e céu (SCHOPENHAUER, 2005, p.140).

Esta diferença qualitativa ganha também extensão entre os seres humanos, privilegiando o modo de vida filosófico. Pois os filósofos possuem como matéria prima os conceitos, e estes são elaborados pela razão daqueles que usam mais e melhor o intelecto. Estes estão, também para Schopenhauer, em melhor posição do que aqueles que não se dispõem a filosofar. Por isso, homens como Platão e Kant não foram objetivações da Vontade tais como quaisquer escravos do hedonismo.

Considerar junto à absoluta potência da Vontade a superioridade de suas objetivações intelectuais em relação às demais é fundamental para que o projeto schopenhaueriano não seja reduzido a uma mera negação das guias principais do fazer filosófico até a modernidade. A Vontade em si mesma, fora da sua objetivação que permite o conhecimento, não é melhor por ser mais forte, embora mais potente. Portanto, em relação ao irracional o autor do *MVR* exerce um completo itinerário de negação valorativa, algo muitíssimo claro em sua ética. Negar a Vontade equivale a negar a própria vida em uma ascese radical<sup>5</sup> que corresponde ao estado de santidade.

---

<sup>5</sup> Ver um paralelo traçado entre a ascese no cristianismo e aquela proposta por Schopenhauer em: TEODORO, 2015, p. 116-131

De tudo que foi dito até agora segue-se a negação da Vontade de vida, ou – é o mesmo – a resignação completa, a santidade, sempre procede do quietivo da Vontade que é o conhecimento do seu conflito interno e da sua nulidade essencial, a expressar-se no sofrer de todo vivente (...) Salvação verdadeira, redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p.503).

Não podemos, portanto, admitir que a letra deste pensador represente um ataque radical à razão, mas, sim e veementemente, ao seu mau uso, quando a hipertrofia dos conceitos suplanta a verdade que deve ser buscada na imanência. Dessa forma, é necessário afastar o que consideramos ser uma leitura reducionista deste filósofo, a qual atribui uma demasiada distância entre o estatuto de seu pensamento e a tradição filosófica ocidental.

De certo que a definição Schopenhaueriana de razão é muito própria, mas, sob nenhum aspecto da peculiaridade que lhe cabe se pode inferir que ela seja um conceito negativo, uma ilusão ou estorvo. Paradoxalmente, é preciso admitir que a Vontade objetiva também a racionalidade, porque o intelecto é, como tudo, uma das suas objetivações, ainda que dela não seja uma consequência<sup>6</sup>. O que significa dizer que o mundo como Vontade é o mundo como representação visto de dentro, que o fenômeno e a Ideia que aparecem para o conhecimento são simultaneamente pulso universal de afirmação da Vontade.

Desta maneira, as severas críticas que Schopenhauer promoveu contra a tríade canônica do idealismo alemão ocorreram menos contra a razão (*Vernunft*) do que contra o abandono daqueles limites propostos por Kant na primeira Crítica, portanto, contra seu uso abusivo. Ele também advoga a favor da filosofia destituída de conceitos oriundos do uso abusivo da função racional, característica do racionalismo dogmático. Sob sua perspectiva, a razão limita-se em gerar representações de representações (conceitos), os quais, como já tinha advertido Kant, sem intuições sensíveis são vazios (*KrV*. A51/B76).

Hegel, por exemplo, pretendeu subsumir em sua própria filosofia toda a história do pensamento progresso em uma ampla racionalização do real descrito como se movendo em direção ao autoconhecimento do absoluto. O que para

---

<sup>6</sup> Segundo Schopenhauer, a Vontade em si mesma não está submetida ao princípio de Razão Suficiente e, portanto, não pode entrar na relação de causalidade, exclusivamente referida ao mundo fenomênico.

Schopenhauer figura como um conceito quimérico que não se liga a qualquer intuição que possamos ter.

Também não temos em Schopenhauer o projeto de uma filosofia assistemática ou que tateia em direção ao misticismo obscuro, hermético, pouco “claro e distinto”. O autor dos *Parerga e Paralipomena* é um pensador moderno, com preocupações filosóficas vinculadas aos temas mais caros da modernidade. Como veremos no desenvolvimento deste trabalho, a estranheza que causa o elemento cego que permeia toda sua obra não o torna menos moderno que Descartes, menos idealista que Kant e tampouco menos sistemático que os filósofos alemães de seu tempo.

Postos estes elementos introdutórios, acenamos para a proposição de que o sistema metafísico de Schopenhauer não se sustenta sem a apropriação de elementos Kantianos e, em menor medida, Platônicos. Somos guiados pelo seguinte questionamento que encontra suas bases fundamentais na primeira e na terceira parte do *MVR*, a saber: Como se harmonizam na metafísica do irracional de Schopenhauer concepções de pensadores tão diferentes entre si e do próprio autor, a ponto de não ser possível pensar a estrutura desta obra sem as presenças explícitas tanto de Kant como de Platão?

Mas que luz é essa que Schopenhauer tanto buscava qual o sol que nasceu só para ele e que só ele pode contemplar no céu filosófico de então? (...) Em Platão, conforme ele ensinava, encontrávamos a velha metafísica autossuficiente; em Kant, do lado oposto, encontramos o temor de que esta ultrapasse os limites do conhecimento. Platão e Kant – Efetivamente, era entre estes dois polos que se movia o espírito filosófico da época, em seu esforço para ir além de Kant e construir uma metafísica renovada, por meio da qual aspirava reconstruir o todo, Deus e o mundo – com base nas leis que haviam sido descobertas no sujeito, precisamente como resultado do esforço de Kant (SAFRANSKI, 2011, p.198-199).

O jovem filósofo pessimista seguiu o conselho recebido em 1810 por Schulze, seu primeiro grande professor de filosofia, fazendo repercutir progressivamente o “reino” das Ideias e o formal Idealismo Transcendental nos limites de sua obscura concepção da realidade. Como salienta Vandenabeele:

Sobre a influência do filósofo Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), ele agora se concentra especialmente na obra de Kant e

Platão. Esta influência durará por uma vida: ele irá desesperadamente (embora nem sempre com sucesso) combinar as teorias de Platão e Kant (VANDENABEELE, 2012, p.2) (Tradução nossa).

O projeto de integração entre a Ideia platônica e o formalismo transcendental kantiano dentro da unidade metafísica imanente da Vontade apresenta-se profundamente relevante, justamente porque o elemento irracional é apontado como o que subjaz como realidade última. Algo que, em comparação com a radicalidade demonstrada por Schopenhauer, não encontra par na história da filosofia, sobretudo, se, como é o caso, considerarmos apenas pensadores que defendem a metafísica como ponto mais elevado da investigação filosófica.

O autor imerge nesta tarefa situando-se em um dos ambientes intelectuais mais ricos da história ocidental, o contexto do Idealismo Alemão, do romantismo e do crescente cientificismo. Discute com todo o pensamento filosófico em ebulição no seu tempo, apresentando uma filosofia que é um campo muito rico para compreender o que se construiu nas últimas décadas da chamada modernidade filosófica.

Desta forma, acenamos aqui o objetivo de demonstrar com este trabalho que o núcleo da filosofia de Schopenhauer nasce da conservação de elementos essenciais das filosofias de Kant e Platão dentro de outra proposta que as pudesse conjugar e superar, reconhecendo que estaremos sempre abordando a leitura que nosso autor fez destes pensadores em função de seu próprio sistema, e não de uma exegese descritiva.

Cabe notar que o ponto de contato estabelecido por Schopenhauer entre Platão e Kant não se verifica a partir da transcendentalidade epistemológica kantiana das condições *a priori* do conhecimento, parte que ocupa substancialmente o primeiro capítulo de *O Mundo Como Vontade e Representação*. Isso porque o pensamento platônico não pode se harmonizar com a epistemologia kantiana por si só, na medida em que para o ateniense o conhecimento ultrapassa muito a experiência, ligando-se a um nível superior de realidade definido para além do mundo sensível. O mundo que é apontado como inteligível em Platão é transcendente, e não se situa, como em Kant, nos limites da experiência.

A harmonização proposta por Schopenhauer entre alguns elementos platônicos e kantianos fez parte do desenvolvimento de seu próprio plano filosófico,

no qual, ao mesmo tempo em que se reconheceu a coisa-em-si para além da realidade fenomênica, já que esta última seria mera representação, admitiu-se também que toda representação só existe como objetivação da Vontade.

Esta última teria, no seu outro lado, o da representação, dois níveis, a saber, aquelas representações ligadas ao princípio de causalidade, ao tempo e ao espaço, à transitoriedade não essencial do mundo fenomênico, e aquelas representações muito próximas da Vontade como coisa-em-si, as quais são independentes do princípio de causalidade. Schopenhauer propõe que este segundo nível traduz justamente a concepção da Ideia platônica e fundamenta toda sua estética a partir desta interpretação.

Dessa forma, na metafísica da Vontade, tanto a forma do sujeito transcendental de Kant pode ser validada em função das representações submetidas ao princípio de razão, como o conteúdo ontológico das Ideias platônicas, eternas e imutáveis, encontra lugar nas representações independentes deste princípio.

O princípio de razão é, por sua vez, a forma na qual a Ideia entra em cena ao se dar ao conhecimento do sujeito como indivíduo. Já a coisa particular que aparece em conformidade com o princípio de razão é apenas uma objetivação mediata da coisa-em-si (a Vontade): entre ambas se encontra a Ideia como única objetividade imediata da Vontade, na medida em que a primeira ainda não assumiu nenhuma outra forma própria do conhecimento enquanto tal a não ser a da representação em geral, isto é, a do ser objeto para um sujeito. Por conseguinte, só a Ideia é a mais adequada objetividade possível da Vontade como coisa-em-si, é a própria coisa-em-si, apenas sob a forma de representação: aí residindo o fundamento para a grande concordância entre Platão e Kant, embora, em sentido estrito e rigoroso, aquilo de que ambos falam não seja o mesmo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242).

A apropriação schopenhaueriana de elementos kantianos e platônicos que defenderemos pode ser compreendida de maneira mais ampla como um filosofar que se desenvolve em direção a uma ousada síntese. Nesta, como em toda síntese genuína, encontraremos o mesmo e o diverso daqueles seus elementos constitutivos, o que, portanto, representa uma proposta de superação.

Schopenhauer busca assim preencher o lado da representação em seu sistema absorvendo e desenvolvendo as filosofias de Platão e Kant, guardando o outro lado do mundo, o essencial e obscuro mundo como Vontade, como traço de seu pensamento que a tudo absorve e unifica.

## 2

### A preponderância das influências ocidentais na origem do pensamento de Schopenhauer

#### 2.1.

##### Schopenhauer no contexto da herança filosófica ocidental

O desenvolvimento da filosofia ocidental desde suas origens gregas até a modernidade expressa destacado lugar para concepções de natureza metafísica. Talvez nenhuma outra grande área da filosofia tenha servido de esteio para conceitos e sistemas tão complexos e abrangentes quanto aqueles surgidos neste campo.

A suspeita de que o ser último da realidade não reside na pura matéria e suas disposições mecanicistas foi uma base profícua para a produção filosófica no pensamento antigo, seguindo evidente nas subseqüentes derivações filosófico-teológicas do período medieval e chegando a pensadores como Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel e Schopenhauer.

Sob a ressalva de que o pensamento deste último não corresponde a um tipo de espiritualismo dualista, ou seja, sem sustentar que existe uma substância independente daquilo que nos é dado na imanência, o texto assumirá o conceito de metafísica guardando uma característica fortemente presente na história do pensamento ocidental para a mesma, a saber, a consideração de que a realidade de toda matéria possui como essência algo imaterial. Este é o sentido assumido pelo próprio filósofo quando diz: “Por metafísica entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência das coisas” (...) (SCHOPENHAUER, 2015, p.200). E ainda, quanto à sua importância:

Porém, por mais progresso que a física possa fazer; com ele não se terá dado o menor passo para a metafísica; tão pouco uma superfície jamais adquire conteúdo cúbico por mais vasta que seja sua ampliação. Pois semelhante progresso sempre complementarmente apenas o conhecimento da aparência; enquanto a metafísica procura perpassar a aparência mesma, até aquilo que aparece. E mesmo que tivéssemos toda a experiência em mãos;

através disso nada no principal seria melhorado (SCHOPENHAUER, 2015, p.216).

Cabe notar que o autor de *O Mundo como Vontade e Representação* (1818)<sup>7</sup>, para quem o homem pode ser definido como um “animal metafísico” (SCHOPENHAUER, 2015, p.195), é um dos últimos grandes pensadores ocidentais que confere a este campo da filosofia uma posição central.

No primeiro e terceiro capítulos da obra magna de Schopenhauer ele nos fornece com maior evidência suas reflexões sobre o pensamento daqueles dois filósofos que ele considera serem os maiores do Ocidente, a saber, Kant, sua maior influência, e Platão. Deste último ele conhecia os textos em grego e citou no conjunto de seu pensamento pelo menos quatorze diálogos<sup>8</sup>.

A presença destes filósofos paradigmáticos na obra de Schopenhauer está longe de expressar uma assimilação passiva dos mesmos. Muito pelo contrário, os textos de Kant e Platão possuem para o pensador o caráter constitutivo de seu próprio sistema. De modo que encontrar elementos das doutrinas do autor do *Timeu* e do mestre de Königsberg em Schopenhauer é, antes, encontrar a apropriação destes elementos colocada em função de um novo pensamento.

É oportuno expor aqui a elucidativa analogia que Willian Desmond nos oferece para fazer ver como Schopenhauer articula suas influências filosóficas sob a medida de seu próprio sistema, para que, de partida, esteja claro que estamos diante de uma proposta que não se pretende um “mero” tipo de kantismo ou platonismo:

A Caverna Platônica é constituída por uma interação mista de luz e escuridão. Mas não estamos apenas na caverna, nós mesmos somos uma caverna, um segundo subterrâneo. Mais radicalmente ainda, há algo subterrâneo até mesmo naquele subterrâneo, seja da primeira caverna, seja da caverna que nós mesmos somos. Há uma origem mais primordial do que o meio a meio do mundo dos fenômenos, a caverna no primeiro sentido, ou de nós mesmos,

<sup>7</sup> “A obra é finalizada em março de 1818 e é publicada em novembro deste mesmo ano, porém com a data de 1819 em sua página de rosto” (CARTWRIGHTH, 2013, p. XXI) e (MAGEE, 2009, p.19).

<sup>8</sup> *Alcebiades* (MVR. II415- PP. I61, I224), *Apologia* (MVR. II529), *Banquete* (MVR. II607, II642- PP. II35), *Fédon* (MVR. I203, I205, I467, II697- PP. I48, II170- FM. 6), *Fedro* (MVR. I224, I581 II607, II635- RQ. 1, 5- PP, II21, II116- FM, 1), *Filebo* (MVR. II617- RQ. 1, 5, 6), *Górgias* (MVR. I413, II109- PP. I402), *Leis* (MVR. I413, II577, II671- PP. I401, II116), *Menon* (MVR. II36- RQ. 4- FM, 20), *Parmênides* (MVR. I85, I249, I389- RQ. 25, 26), *Político* (RQ. 1, 5), *Protágoras* (MVR. I413, II109- PP. II64), *República* (MVR. I224, I249, I250, I284, I372, I405, I496, I617, I621- II16, II184, II602- RQ. 24- PP. II45, I224, I436, II 285, II337- FM. 10, 16), *Teeteto* (MVR. I94, II189- RQ. 45), *Timeu* (MVR. II97, I252, I389, II333- RQ. 6- PP. I48, II29, II140, II144).

criaturas duplas de vontade e representação, a segunda caverna (DESMOND, 2016, p.92) (Tradução nossa).

Schopenhauer, a quem Frédéric Morin chamou poeticamente de “o último sobrevivente das grandes batalhas do pensamento alemão” (MORIN, 2016, p. 265), pretende levar a cabo o que não teria sido plenamente realizado em toda a história da filosofia pregressa, a saber, a elaboração de um pensamento onde a base metafísica e unificante de toda a realidade compreendesse tanto o lado claro e intelectual do mundo, o qual surge como representação (*Vorstellung*), quanto a face escura e cega, mais profunda e que sentimos em nosso ser íntimo como Vontade (*Wille*).

As duas proposições do mundo como representação em Schopenhauer, tanto aquela submetida ao princípio de razão suficiente (a fenomênica) quanto a que dele está livre (a Ideia), se ligam respectivamente à reinterpretação realizada de concepções centrais das filosofias de Kant e Platão. Como estamos diante de um autor que enfatiza o todo de sua obra como “pensamento único” (SCHOPENHAUER, 2005, p.19), é necessário que estas duas perspectivas do mundo como representação sejam estritamente entendidas como formas diversas de objetivação de um mesmo elemento unificante, no caso, a Vontade. Assim como um contínuo raio luminoso ao ser dividido em sete cores ao cruzar um prisma continua sendo a mesma luz. Se considerado antes do prisma será claramente uno e, depois deste, apenas parecerá múltiplo.

Se por um lado Kant trouxe à luz a fundamentação do mundo fenomênico como resultado das condições *a priori* da sensibilidade e do entendimento - e com isso inaugurou o idealismo transcendental - por outro lado, cindiu sujeito e objeto quando admitiu uma coisa-em-si para nós completamente inacessível. Como afirma o filósofo: “É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independente de toda a receptividade de nossa sensibilidade” (KANT, 1997, p.78).

O fio condutor para compreender como Schopenhauer propõe o acesso à coisa-em-si apresenta um tipo de experiência imanente imediata que precede o contato com as representações formadas a partir do princípio de razão. Schopenhauer concorda com Kant quanto à proposição de que o conhecimento não possa ser independente da experiência, mas discorda absolutamente que possa

existir um objeto sem sujeito, uma coisa-em-si que, embora externa a qualquer forma do nosso conhecimento, exerça influência sobre nós.

Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder pensar estes objetos (*Gegenstand*) como coisas em si embora os não possamos conhecer. Caso contrário, seríamos levados a proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse (KANT, 1997, p.25).

Grandes idealistas como Fichte e Hegel também não aceitaram a suposição de um objeto sem sujeito, e apresentaram soluções para esta questão, bem como para todas as demais as quais tocaram, conferindo plenos poderes à razão. A proposta de Schopenhauer é admitir que a coisa-em-si como Vontade, sendo essência de tudo, é também essência nossa e, portanto, de forma não dogmática, propõe ultrapassar o resultado da filosofia crítica sem violar uma de suas exigências fundamentais, a saber, a importância concedida à experiência. E ainda que não possamos ter acesso à Vontade pura, na medida em que já somos dela uma de suas objetivações, reside em nosso íntimo a sua “aparência mais imediata”.

O principal resultado a que chegou Kant pode ser no essencial assim resumido: “Todos os conceitos aos quais não subjaz uma intuição no espaço e no tempo (intuição sensível), ou, por outras palavras, que não são hauridos de uma semelhante intuição, são totalmente vazios, isto é, não dão conhecimento algum. Ora, já que a intuição só pode fornecer aparências, não coisas em si; segue-se que não conhecemos de forma alguma as coisas em si”. -Admito isso em relação a tudo, com exceção do conhecimento que cada um tem de seu próprio querer: esse conhecimento não é uma intuição (pois toda intuição é espacial) nem é vazio; antes, é mais real que qualquer outro. Também não é um conhecimento a *priori* como o meramente formal, porém inteiramente a posteriori (...). Nesse sentido, portanto, ensino que a essência última de cada coisa é Vontade, e a chamo de coisa-em-si. Dessa perspectiva, é modificada a doutrina de Kant da incognoscibilidade da coisa-em-si, por outros termos, a coisa-em-si não é absoluta e exaustivamente cognoscível, todavia podemos conhecer a mais imediata das suas aparências (SCHOPENHAUER, 2015, p.236-238).

Se no que se referem a Kant os desenvolvimentos de Schopenhauer orbitam principalmente em torno do conteúdo transcendental do conhecimento das representações fenomênicas, no que se refere ao Platão o foco será a doutrina das

Ideias<sup>9</sup>. Estas, consideradas pelo filósofo de Frankfurt como “o ponto central da filosofia de Platão, seu único dogma central e decisivo” (SCHOPENHAUER, 2015, p.158) - o qual foi por ele incorporada na *Metafísica do Belo*, onde o autor tensionou uma proximidade das Ideias com a Vontade. Para o filósofo de Frankfurt, “Platão fez das Ideias o seu pensamento fundamental, o centro de sua filosofia, cuja apreensão tornou-se para ele o critério de capacidade para o filosofar em geral” (SCHOPENHAUER, 2015, p.577).

Na peculiar leitura de Schopenhauer, a doutrina platônica das Ideias se identifica com o em-si do mundo como Vontade, uma vez que estas Ideias seriam eternas, imutáveis e, portanto, dentro de seu universo conceitual, também livres do princípio de razão, do devir<sup>10</sup>. O autor da *República* parece ter visto no precário vir-a-ser da experiência a necessidade de uma fundamentação para a realidade que estivesse para além do mundo sensível (*Phd.74d-e, 75a-b, Rep.476c*). Assim, apontou que esta fundamentação reside nas formas imutáveis, as quais, ao contrário da coisa-em-si kantiana e em acordo com a perspectiva de Schopenhauer, são cognoscíveis.

Espero ainda que, após o que foi dito, não reste dúvida alguma de que os graus determinados de objetivação da Vontade que constituem o em-si do mundo são precisamente aquilo denominado por Platão Ideias eternas ou formas imutáveis, reconhecidamente o principal dogma de sua doutrina, embora ao mesmo tempo o mais obscuro e paradoxal objeto séculos afora de reflexão, contenda, escárnio e veneração de muitas cabeças diferentes e bem informadas (SCHOPENHAUER, 2005, p.236).

<sup>9</sup> Deve se entender sob a indicação “Teoria das Ideias” não uma concepção derivada de uma demonstração sistemática dedutiva. Como sustenta Irley Franco “Não encontramos em lugar algum da obra de Platão a expressão Teoria das Ideias, nem mesmo uma expressão análoga a essa (...). Por mais surpreendente que possa parecer este fato, - uma vez que, desde a antiguidade, é essa “teoria” que é considerada o centro da filosofia de Platão” (FRANCO, 2014, p.30). Pode-se admitir, certamente, que a expressão serve para indicar um conteúdo do pensamento platônico de grande relevância que permeia a obra do autor em muitos momentos. Ainda, segundo Franco Ferrari: “Na verdade, a indubitável importância que a concepção das Ideias adquire no âmbito da filosofia platônica debate-se com o fato de que, salvo raras exceções (representadas pela primeira parte do *Parmênides* e algumas seções do *Fédon*), não existe um tratamento propriamente dito da Teoria das Ideias. Platão refere-as em diversas ocasiões, mas como se tratasse de um patrimônio teórico já reconhecido tanto pelos protagonistas dos diálogos, como pelos seus leitores” (FERRARI, 2018, p.216).

<sup>10</sup> O Princípio de Razão Suficiente possui para Schopenhauer quatro raízes: Ser (tempo e espaço), devir (causalidade), conhecer (razão), querer (vontade).

O autor de *O Mundo Como Vontade e Representação* buscou aproximar em grande medida a coisa-em-si da Ideia platônica, já que esta seria uma objetivação imediata da Vontade. Isto implica em sua liberdade em relação ao princípio de razão suficiente, o qual governa o mundo fenomênico. Por outro lado, tenta identificar o aspecto “fenomênico” de seu idealismo com a filosofia kantiana, absolutamente dependente do princípio de razão e sem o qual não há mundo algum como representação.

Sem pretender deixar o solo firme da imanência, Schopenhauer tenciona uma aproximação entre o transcendental de Kant e a Ideia platônica, pois, para ele, a “filosofia kantiana é propriamente o melhor comentário dela” (SCHOPENHAUER, p.31, 2001).

É certo que tal objetivo exige uma interpretação não ortodoxa de ambos os autores, mas também é certo que deve existir o legítimo espaço de diversidade paradigmática no infindável trabalho de compreensão do desenvolvimento das concepções presentes na história da filosofia e, tanto mais, como é o caso, quando o trabalho se volta para a construção de um novo pensamento. Portanto, não é imperativo se deter absolutamente no estrito limite da tradução das concepções originais produzidas por outros. Schopenhauer é, como ele mesmo define, um *Selbstdenker*.

“Todavia, a fúria de leitura na maioria dos eruditos é uma espécie de *fuga vacui* do vazio de pensamento da sua própria cabeça, o que forçosamente atrai com violência os pensamentos alheios: para terem pensamentos, têm de ler o dos outros, como corpos inanimados só adquirem movimento a partir de fora; enquanto o pensador autônomo assemelha-se aos corpos vivos que se movimentam por si próprios (SCHOPENHAUER, 2015, p.94).

O filósofo de Frankfurt deixa manifesto na terceira divisão de sua obra magna que aquelas principais concepções sobre as Ideias são exatamente atribuíveis às primeiras objetivações da Vontade, e que seriam estas objetivações eternas, imóveis, modelares para todas as infinitas replicações móveis e meros simulacros do arquétipo de cada coisa. Até que ponto esta interpretação consegue sustentar sua plausibilidade é sem dúvida algo muito polêmico e, no esteio destas delicadas interconexões, Paul Friedländer faz um valioso comentário:

Nietzsche e Justi, cada um a seu modo, remetem-nos à obra principal de Schopenhauer e, portanto, àquela metafísica moderna que visa absorver completamente a Ideia platônica (...). Schopenhauer tinha uma compreensão mais profunda do elemento intuitivo da Ideia do que qualquer outra pessoa nos últimos tempos, sem dúvida porque o que encontrou ao ler Platão coincidiu com sua experiência mais pessoal. O mundo como Ideia emerge em pureza perfeita do mundo como Vontade, na medida em que o indivíduo cognoscente - Platão ou Schopenhauer - no processo de conhecer torna-se o puro sujeito do conhecimento e por este mesmo ato eleva o objeto contemplado ao estado de Ideia (FRIEDLÄNDER, 1973, p.219) (Tradução nossa).

Além disso, anotações feitas por Schopenhauer já em 1814 revelam outro ponto de contato que o filósofo parece ter buscado estabelecer entre ele próprio e Platão, a saber, a forma da escrita. A multifacetada genialidade do mestre de Aristóteles se estendeu também ao campo da forma literária<sup>11</sup>. Quanto a este aspecto, Charles Kahn diz acertadamente que “Platão pôde legitimamente implantar seus poderes dramáticos a serviço da filosofia” (KAHN, 1998, p.36) (Tradução nossa).

Em sua natureza mais íntima, minha filosofia deve se distinguir de todas aquelas que existiram até agora (excluindo em certa medida a platônica) porque não é, como todas elas, uma mera aplicação da razão suficiente e, portanto, não deve seguir seu fio, como todas as ciências devem fazer, mas uma arte (SCHOPENHAUER, 1996, p.164) (Tradução nossa).

Como é sabido, Schopenhauer não escreve sob a forma de diálogos. Porém, nosso autor também contou com o talento nada hegeliano em relação à exuberância de sua escrita, a qual possui grande capacidade de capturar o leitor pela clareza argumentativa, suficientemente sofisticada para promover a visibilidade do que pretende comunicar.

---

<sup>11</sup> Em uma interessante passagem, Schopenhauer parece acenar uma analogia que coloca Platão ao lado de Shakespeare e Goethe “Por isso, ninguém pode ser ao mesmo tempo Platão e Aristóteles, ou Shakespeare e Newton, ou Kant e Goethe” (SCHOPENHAUER, 2015, p.173). Em outra passagem, onde Schopenhauer exalta Giordano Bruno, também fica evidente o reconhecimento do gênio literário de Platão: “Quem lê este seu escrito capital, e os seus demais escritos italianos, antes raros, mas agora acessíveis a todos em uma edição alemã, achará como eu que, entre todos os filósofos, apenas ele se aproxima em alguma coisa de Platão, no vigoroso dom e força de orientação poética ao lado do filósofo, mostrados com especial dramaticidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 532-533).

A defesa que Schopenhauer faz da aproximação entre o fazer filosófico e o fazer artístico com referências a Platão, certamente também deve algo à posição daquele que foi seu professor em 1812, a saber, Schleiermacher. Em 1797, durante uma estadia em Berlim, o hermeneuta conheceu Schlegel, o qual o incentivou a traduzir toda a obra do ateniense para a língua alemã, sendo publicado o primeiro volume deste inestimável patrimônio intelectual da humanidade em 1803. Diz Schleiermacher sobre Platão em uma carta dirigida a Brickmann em 1800: “Não há nenhum outro escritor que tenha me influenciado tanto e que tenha me introduzido no santuário mais sagrado, não apenas da filosofia, mas do homem em geral, mais do que esse homem divino” (SCHLEIERMACHER, 2008, p.11).

Mais do que traduzir, Schleiermacher estabeleceu um novo paradigma<sup>12</sup> de leitura dos textos platônicos, o qual indicava a necessidade de buscar o ensinamento do autor em sua própria letra, já que “não temos nenhuma outra prova clara de sua grandeza e da sua excelência do que seus escritos” (SCHLEIERMACHER, 2008, p.35), deixando à margem a suposta doutrina não escrita<sup>13</sup> e platonismos genéricos. Para Schleiermacher, o texto de Platão marca sua identidade pela excelência da conjugação entre forma e conteúdo, a qual traz como resultado a filosofia como arte nascida do filósofo artista.

Estabelecer a união natural dessas obras visa mostrar que elas se desenvolveram como exposições cada vez mais completas das ideias de Platão, a fim de que- na medida em que cada diálogo não deve ser compreendido apenas como um todo para si, mas também em contexto com os outros- o próprio Platão seja compreendido como filósofo e artista (SCHLEIERMACHER, 2008, p.41).

Em Schopenhauer, esta proximidade entre filosofia e arte tem como finalidade qualificar a verdadeira filosofia como a que se identifica com a clareza,

---

<sup>12</sup> Como explica Tigerstedt: “A interpretação esotérica moderna de Platão atribui a ele uma doutrina “esotérica” mais ou menos secreta, consistindo em um sistema metafísico não encontrado, pelo menos não explicitamente, em suas obras escritas, mas proposto oralmente a seus discípulos na academia e constituindo o verdadeiro conteúdo oculto do pensamento de sua filosofia. De acordo com os modernos esoteristas, essa interpretação de Platão foi a dominante, não apenas na Antiguidade clássica, mas por muito tempo depois, até que, no início do século XIX, o gênio transgressor de Schleiermacher conseguiu convencer estudiosos contemporâneos e posteriores da inexistência de um platonismo esotérico e de persuadi-los a limitar sua interpretação de Platão apenas aos diálogos” (TIGERSTEDT, 1974, p.6) (Tradução nossa).

<sup>13</sup> A escola de Marburg buscou resgatar o valor das doutrinas não escritas para a interpretação de Platão. Pensadores como Hans Krämer e Giovanni Reale se dedicaram a esta tarefa.

e não a que se perde na abundância de conjecturas baseadas em proposições inócuas. Pois ainda que a tarefa da atividade filosófica seja operar com conceitos, estes não podem ser a fonte da verdade, mas, antes, a maneira de traduzi-la.

O material com o qual a filosofia deve ser produzida é feito de conceitos, estes (e, portanto, sua faculdade, a razão) são para o filósofo o que o mármore é para o escultor: ele é um artista da razão; sua ocupação, que é sua arte é esta, representar o mundo inteiro, que é todas as representações e também o que se encontra em nosso íntimo. (...) Essa filosofia será, portanto, perfeitamente objetiva, perfeitamente ingênua, como qualquer obra de arte genuína. Para criá-la, o filósofo sempre desenhará imediatamente, como todo artista, da fonte, isto é, do mundo e da consciência, mas ele não o tecerá a partir de conceitos, como muitos falsos filósofos fizeram, mas em particular Fichte, e como ele fez, na aparência e na forma, também Spinoza (SCHOPENHAUER, 1996, p.154-155) (Tradução nossa).

Utilizando os famosos elementos da formulação trágica de Nietzsche, que foi um jovem leitor entusiasmado<sup>14</sup> de Schopenhauer em Leipzig no ano de 1865, e que em sua Terceira Consideração Intempestiva (1873-1876) coloca o filósofo ao lado de Beethoven, Goethe e Wagner, poderíamos, por analogia, considerar que Platão é o grande “artista” filosófico da existência apolínea, do vislumbre eidético do bem e do belo, enquanto Schopenhauer é o “artista” filosófico da existência dionisíaca<sup>15</sup>, dos desejos impetuosos e da imagem voraz da existência.

Ainda quanto à aproximação que este último aponta entre o filósofo e o artista, não devemos deixar de considerar as profundas e nunca esquecidas impressões nascidas do contato com outro mestre de sua juventude, Goethe. Escreve em 1813:

Logo me mudei novamente para Weimar, onde permaneci por todo inverno. Ali aconteceu então, para o consolo da minha dor, um dos mais felizes e gratos sucessos da minha vida: o grande Goethe, o qual pode verdadeiramente ser considerado o maior

<sup>14</sup> “Os primeiros escritos de Nietzsche aconselharam sua conexão com Schopenhauer, enquanto seus últimos escritos assumem um conhecimento de Schopenhauer a fim de atacá-lo (...). Biograficamente, um entusiasmo pela filosofia de Schopenhauer parece ter sido uma condição necessária para a amizade de Nietzsche com Richard Wagner - o único rival plausível de Schopenhauer como a grande influência no Pensamento de Nietzsche” (STERN, p.479, 2020) (Tradução nossa).

<sup>15</sup> “Por trás está agindo a filosofia de Schopenhauer. Não por acaso, numa carta a Gersdorff de 7 de novembro de 1870, Nietzsche comunica ter escrito um ensaio “sobre a concepção dionisíaca do mundo” que analisa a “antiguidade grega” procurando captá-la a partir do “nosso filósofo” (LOSURDO, 2009, p.65).

orgulho do nosso século e da nação alemã, me honrou com sua amizade e confiança (SCHOPENHAUER, 2016, p.87) (Tradução nossa).

O contato entre ambos por intermédio de sua mãe, Johanna, fez surgir uma intensa e breve relação de mestre e discípulo<sup>16</sup>, a qual foi rompida quando Schopenhauer publicou *Sobre a Visão e as Cores* (1816), obra que contrariou as concepções da *Doutrina das Cores* (1813), trabalho que Goethe desenvolveu no curso de duas décadas. O autor do *Fausto* defendia que as experiências são elas mesmas teorias, ou seja, atribuía uma ordenação na natureza independente do sujeito, um realismo que o idealismo de Schopenhauer, para o qual “toda visão é intelectual” (SCHOPENHAUER, 2003, p.29), não poderia admitir.

Longe de mim querer tomar a obra bem elaborada de Goethe, e em todos os sentidos absolutamente meritória, por um pequeno agregado de experiências. Ao contrário, na realidade, ela é uma apresentação sistemática dos fatos, mas fica presa neles (SCHOPENHAUER, 2003, p.29).

Diz Goethe em 1816 sobre o desenlace:

Dr. Schopenhauer veio ao meu lado como um amigo benevolente. Tratamos algumas coisas um com o outro de comum acordo, mas no final certa separação não pôde ser evitada, como no caso de dois amigos que caminham de mãos dadas, até que um decide ir em direção ao norte e outro em direção ao sul, de modo que ambos rapidamente se perdem de vista (GOETHE, 2012, p.8396) (Tradução nossa).

Para o filósofo de Frankfurt, falta tanto ao pensamento de Kant quanto ao de Platão o acabamento necessário para que a filosofia de ambos encontre seu termo. Esta verdade seria justamente o que na obra do autor aparece como aspecto mais original, aquilo que irá preencher a segunda e a quarta parte do *MVR*, a

---

<sup>16</sup> Sobre este ponto, David Asher relata em 1813 que “Apesar da grande diferença de idade, Goethe convidou Schopenhauer para praticar com ele experimentos sobre a teoria das cores, o estudo favorito ao qual se entregava o grande poeta naquela época; e daquele momento em diante surgiu uma confiante relação entre eles, através da qual mantiveram um estreito contato durante seis meses (ASHER, 2016, p.89) (Tradução nossa). Mais tarde, Hegel, um entusiasta da Teoria das Cores de Goethe, transcreve todos os detalhes que Schopenhauer apresentou em seu currículo para a universidade de Berlim em dezembro de 1819, detalhes estes relativos às experiências feitas como “aprendiz” do autor do *Fausto*. Hegel foi um dos avaliadores de Schopenhauer no exame de habilitação para *privat dozent* ocorrido em março de 1820. Ver detalhadamente em: (CARTWRIGHT, 2013, p.362-364).

consideração da Vontade como instância metafísica subjacente a tudo e, portanto, unificadora do ser, aquilo que jaz por trás do “véu de *Maya*”<sup>17</sup>.

Significa isto admitir que a Vontade surge em Schopenhauer a partir do reconhecimento de que embora tenham realizado descobertas essenciais, Kant e Platão não perceberam que a tarefa de fundamentar o tipo de conhecimento mais importante para o ser humano, o que consiste na “decifração do mundo” (SCHOPENHAUER, 2015, p.224) não se realiza no alcance exclusivo da razão, seja ela dogmaticamente considerada, tal como a tradição filosófica sustentou até Kant ou dentro dos limites da filosofia crítica.

Cabe também ressaltar que Schopenhauer é mais idealista do que geralmente se supõe - sobre isso nos deteremos longamente neste trabalho - ainda que esteja significativamente e propositalmente distante dos idealismos de Fichte, Schelling e Hegel. Como bem nota Young:

Schopenhauer considera Kant como Berkeley, um idealista radical com respeito ao *status* dos objetos materiais. Embora muitos estudiosos de Kant modernos rejeitem essa interpretação, ela está longe de ser tola. Como prova, Schopenhauer cita a observação de Kant na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* de que "se eu remover o sujeito pensante, todo o mundo corpóreo deve desaparecer de uma vez: não é nada exceto uma aparência na sensibilidade de nosso objeto e um modo de suas representações (*KrV*. A383)". E esse idealismo radical, ou como Kant o chama "transcendental", é, diz Schopenhauer, sua própria posição (YOUNG, 2005, p.19) (Tradução nossa).

O desenvolvimento da Filosofia visando à estruturação de um sistema é uma característica marcante dos pensadores alemães até meados do século XIX, e Schopenhauer não é uma exceção. É estranho que exista pouca ênfase neste aspecto de seu pensamento, pois com isso se perde uma valiosa perspectiva, qual seja, a de que embora Schopenhauer tenha sido um ferrenho antagonista de muitas respostas fornecidas pela da tríade idealista, estava ele diante das mesmas questões e propôs o último grande sistema filosófico da modernidade.

Em termos hegelianos, quando é publicada a Fenomenologia do espírito em 1807, a ampla tese do panlogismo é posta, e em 1818 chega sua mais marcante

---

<sup>17</sup> “Maya denota o caráter insubstancial e fenomênico do mundo por nós observado e manipulado, bem como o da própria mente e, ainda, das camadas e faculdades conscientes e subconscientes da personalidade” (ZIMMER, 2000, p. 26).

antítese nas páginas de *O Mundo Como Vontade e Representação*. Como explica Zölller:

A origem do pensamento sistemático de Schopenhauer dentro da filosofia do idealismo alemão não diz respeito apenas às tendências gerais e ao desenvolvimento inicial de seu pensamento. Além disso, a elaboração proposta por Schopenhauer do sistema de filosofia, que foi concluída em 1818 e publicada no mesmo ano sob o título *O mundo como Vontade e Representação*, é fortemente marcada por sua afinidade intelectual com os esforços virtualmente simultâneos de Fichte, Schelling e Hegel para fundamentar e executar a filosofia como uma ciência sistemática dos princípios de todos e de tudo (ZÖLLER, 2016, p.386-387) (Tradução nossa).

É necessário salientar que o filósofo tenta estabelecer uma diferença entre o que ele denomina “pensamento único”, o qual exhibe como característica ser a expressão de uma perfeita unidade e um “sistema de pensamentos” que possui como traço fundamental a manutenção de “coesão arquitetônica”. No entanto, esta diferença se torna relativa e mesmo perde força, na medida em que, segundo ele próprio, esta unicidade precisa ser decomposta em partes “orgânicas” para fins de comunicabilidade. Desta forma, ainda que a proposta pretenda ser mais que o resultado de um conjunto de partes harmonizadas, ela se mostra em *O Mundo Como Vontade e Representação* a partir de divisões com escopos diversos (Epistemologia, Metafísica, Estética, Ética) e interconectados, os quais pretendem fornecer a resposta para a essência do todo da realidade. Portanto, temos como resultado deste arranjo a contradição expressa por um sistema que se impõe sob a justificativa da comunicabilidade de uma filosofia que, segundo o autor, precisa ser tomada em uma mirada única.

Um sistema de pensamentos tem sempre que possuir uma coesão arquitetônica (...). Ao contrário, um pensamento único, 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 deve ser, por sua vez, orgânica (...). Um livro tem que ter, entretanto, uma primeira e uma última linha; nesse sentido, permanece sempre dessemelhante ao organismo, por mais que este sempre se assemelhe ao seu conteúdo. Consequentemente, forma e estofa estarão aqui em contradição (SCHOPENHAUER, 2005, p.19-20).

No prefácio à segunda edição do MVR, o filósofo admite mais claramente a natureza sistemática, não da essência de seu pensamento, que precisa ser único, mas de sua forma de exposição:

(...) Pois, quando tinha a força para conceber originalmente os pensamentos fundamentais do meu sistema e de imediato segui-lo em suas quatro ramificações, destas retornando à unidade de seu tronco e em seguida expondo o todo de maneira clara, ainda não podia estar na condição de elaborar todas as partes desse sistema com o acabamento, a riqueza e a completude que só uma meditação de muitos anos sobre elas o permite e que é exigida para explicitar e comprovar o sistema mediante inumeráveis fatos, apoiá-lo nas mais diversas provas, iluminá-lo nitidamente de todos os lados, colocar os diferentes pontos de vista em novo contraste, separar de forma pura os variados materiais e os apresentar em uma ordem sistemática (...). Do contrário seria muito difícil conceber o sistema em sua coesão, a qual só no primeiro tomo é apresentada, enquanto no segundo as doutrinas principais são isoladas e pormenorizadamente fundamentadas e desenvolvidas por completo (SCHOPENHAUER, 2015, p.32-33).

Schopenhauer, junto a todos os filósofos do idealismo, difere neste ponto do que faz Platão, onde os diálogos podem ser lidos como ocupando conjuntos próprios de problemas que não necessariamente precisam estar interconectados em uma unidade sistêmica. Mesmo um unitarista<sup>18</sup> como Jaeger, bem como o foi também Schleiermacher, que aponta a manutenção de um mesmo espírito em toda a obra platônica, reconhece esta diferença:

Portanto, as primeiras obras de Platão já nos colocam o pensamento de fundo que vem preocupando constantemente os intérpretes desde Schleiermacher: saber se cada uma destas obras pode ser compreendida em si mesma ou apenas dentro de uma ligação filosófica com as demais obras do autor. Schleiermacher achava a segunda posição evidente. Dava por estabelecido que as obras de Platão, embora não desenvolvam as suas ideias em forma de sistema, mas sim através da forma artística pedagógica do diálogo, pressupõe, todavia, desde o primeiro instante, uma unidade espiritual que nelas vai se desentranhando gradualmente (JAEGER, 2003, p.599-600).

---

<sup>18</sup> Desde o início do século XIX, a interpretação de Platão foi dividida entre duas tendências principais: uma visão unitarista que remonta a Schleiermacher e uma visão desenvolvimentista introduzida por Karl Friedrich Hermann. A tradição unitária tende a assumir que os vários diálogos são compostos de um único ponto de vista, e que sua diversidade deve ser explicada em bases literárias e pedagógicas, ao invés de uma mudança na filosofia do autor (...). A tendência desenvolvimentista, por outro lado, assume que Platão mudou seu pensamento e que a diversidade dos diálogos reflete diferentes estágios na evolução do pensamento de Platão (KAHN, 1998, p.38) (tradução nossa).

Posição é também defendida por Brandão quando este afirma que:

É muito claro, todavia, que isto não nos obriga a adotar uma posição unitarista radical. De modo algum pretendemos afirmar que, durante os quase quarenta anos de sua carreira literária, o pensamento de Platão não esteve sujeito a qualquer evolução. O fato de que podemos identificar a presença das formas nos primeiros diálogos não impede, por exemplo, que a obra de Platão evidencie um desenvolvimento no que toca a outras áreas do conhecimento, como a ética, a política ou a estética (BRANDÃO, 2016, p.240).

Por outro lado, Krämer apresenta uma interessante visão que aproxima Platão de um modo de filosofar mais próximo do que modernamente entendemos por sistema.

A reivindicação de validade da filosofia sistemática de Platão deve ser considerada fazendo uma série de distinções. Dificilmente ela estava associada à pretensão dogmática de uma validade definitiva e a pretensão de não precisar de qualquer revisão (...). Mesmo a intenção de exaurir a totalidade dos conteúdos filosóficos provavelmente não se aplicava; o projeto foi mantido bastante elástico e flexível e foi fundamentalmente aberto a extensões tanto no seu todo quanto em partes. Podemos, portanto, falar de uma instância que não é dogmática, mas heurística e que se manteve em alguns detalhes até mesmo ao nível de um esboço e, portanto, de um sistema aberto; mas certamente não é um antissistema de fragmentos de teorias sem conexões precisas. Em vez disso, a tendência para a totalização e um projeto geral coerente e consistente deve ser levada em consideração (KRÄMER, 2001, p.177/178) (Tradução nossa).

Ressaltamos que, embora principais em termos filosóficos, não foram as filosofias de Kant e Platão as únicas grandes fontes formativas de Schopenhauer. Esta proposição é muito importante para este trabalho, uma vez que não entendemos ser possível compreender suficientemente a gênese do pensamento do filósofo de Frankfurt sem considerar com indispensável atenção o rico e complexo contexto de ideias filosóficas dos autores do Idealismo Alemão, as quais se encontravam recentemente tecidas, e que exerceram influência direta e indireta nos anos cruciais de formação intelectual do autor antes da publicação de *O Mundo Como Vontade e Representação*. Sobre isto nos ocuparemos longamente mais adiante.

Também é necessário considerar a influência que Schopenhauer possa ter recebido dos escritos sagrados do Oriente, textos que ocuparam o autor durante toda

sua vida madura. Passaremos agora à algumas considerações sobre o teor de influência destas leituras no filósofo de Frankfurt na altura da composição do MVR.

## 2.2.

### A herança oriental no pensamento de Schopenhauer

Quanto à influência oriental no pensamento de Schopenhauer, mais especificamente dos *Upanishads* e do Budismo, em relação aos quais o autor manifestou admiração desde os primeiros contatos que teve com os estudos sobre a Índia antiga, é necessário expor alguns pontos relevantes que impactam diretamente no dimensionamento deste trabalho, uma vez que o contato com a tradição oriental ocorreu já nos primeiros anos de estudo de Schopenhauer, não sendo, portanto, plausível desconsiderá-la. Como nos informa Cartwright:

Parece que Schopenhauer tomou conhecimento das pesquisas Asiáticas e da *Asiatische Magazin* por sua participação em palestras sobre etnografia ministradas pelo historiador de Göttingen Arnold Heeren (1760-1842) no verão de 1811 (...) Schopenhauer estudou cuidadosamente artigos de vários volumes das pesquisas asiáticas e, em 1815-1816, fez amizade com o filósofo alemão Karl Christian Friedrich Krause, que morou na mesma casa de Schopenhauer e era consumido por tudo que era oriental (Krause, diferente de Schopenhauer, lia sânscrito) (CARTWRIGHT, 2016, p.62) (Tradução nossa).

Em 1814, Schopenhauer conhece o importante orientalista Friedrich Majer, o qual traduziu o *Bhagavad Gītā* para a língua alemã. A partir deste contato ele buscou absorver, paralelamente ao leque de pesquisas sobre a filosofia e a ciência ocidental, tudo que chegava ao seu alcance em relação ao Oriente.

Muitos autores desenvolveram opiniões detalhadas sobre o pensamento indiano mais ou menos independentemente uns dos outros e contribuíram para a compreensão romântica da Índia, incluindo Schelling, Novalis, Gorres, Goethe, M. Claudius e, mais do que qualquer um dos outros, os irmãos Schlegel. F. Majer (1771 - 1818) serviu como uma espécie de catalisador através das traduções que fez, bem como através de seus próprios escritos e seus muitos relacionamentos pessoais. Ele também ajudou a moldar o interesse de Schopenhauer pela Índia (HALBFASS, 1990, p.73) (Tradução nossa).

Uma evidência bastante clara desta afirmação pode ser verificada em *Sobre a Vontade na Natureza* (1836), onde, entre divisões que tratam de fisiologia, anatomia, astronomia, magnetismo e uma indicação à ética, encontra-se uma pequena, porém importante abordagem sobre sinologia.

Das obras fundamentais que fomentaram o interesse dos europeus pelos escritos sagrados orientais, podemos destacar a muito criticada tradução dos *Upanishads* feita pelo francês Anquetil- Duperron<sup>19</sup>. A enorme tradução - dois volumes com mais de 800 páginas cada - foi feita do persa para o latim e Schopenhauer conservou uma cópia da mesma em sua biblioteca.

Os *Upanishads* e os *Vedas* são citados várias vezes em sua obra principal, e nos últimos anos de vida o filósofo reforçou seu fascínio pelo budismo. Em 1846, em conversa pessoal com Julius Frauenstädt<sup>20</sup> e fazendo um uso genérico do termo “panteísmo” chega mesmo a se dizer budista.

Por favor, querido senhor, não me equipare a Hegel sob o vão pretexto de que ambos somos panteístas. No fundo eu não sou panteísta; eu sou budista. Em todo o caso, Hegel não é mais que o panteísta da inteligência, quer dizer, do vazio, enquanto que eu sou o panteísta do coração, quer dizer, o filósofo do ser verdadeiro, do ser pleno e integral (SCHOPENHAUER, p.136, 2016) (Tradução nossa).

Se por um lado as investigações sobre a cultura oriental ocupavam progressivo interesse na Alemanha bem antes da cena em que Schopenhauer surgiu - o pai de Schelling, por exemplo, era um orientalista - também é necessário admitir que na altura da publicação de *O Mundo Como Vontade e Representação* o conhecimento disponível sobre o assunto ainda era pouco expressivo se comparado ao que ocorreu nas décadas que correspondem à maturidade do autor. Isto, mesmo considerando afirmações de Schopenhauer como a que se segue, feita em 1816:

<sup>19</sup> Como explica Halbfass: “De certa forma, A. H. Anquetil Duperron (1731-1805) foi o antípoda dos orientalistas britânicos (...). Seu lugar apropriado é mais na pré-história da Indologia, mas, ao mesmo tempo, sua influência foi sentida até meados do século XIX. Seu *Oupnek'hat* é um anacronismo; no entanto, fez mais para despertar o interesse moderno pela filosofia indiana (...). O fato de o nome de Anquetil permanecer conhecido deve-se principalmente a Schopenhauer e à reação entusiástica com que saudou o *Oupnek'hat*” (HALBFASS, 1990, p.65) (Tradução nossa).

<sup>20</sup> Frauenstädt foi por algum tempo próximo da filosofia de Hegel e Feuerbach. Em 1836 encontra uma referência a Schopenhauer em um artigo sobre o idealismo, o que o levou à leitura de *O mundo Como Vontade e Representação* e à mudança dos rumos de seu pensamento. Trabalhou como divulgador do pensamento de Schopenhauer, sendo considerado pelo autor como seu “arquivangelista”.

Além disso, não acredito, admito que minha teoria pudesse ter nascido antes que os Upanishads, Platão e Kant, lançassem seus raios ao mesmo tempo no espírito de um homem. Mas certamente havia (como diz Diderot) muitas colunas e o sol brilhou sobre todas elas: ainda assim, apenas a coluna de Memnon ressoou (SCHOPENHAUER, 1996, p.568) (Tradução do nossa).

Esta anotação situada dois anos antes da conclusão de sua obra magna deixa entender à primeira vista que existe uma relação proporcional de influências partindo dos Upanishads, Platão e Kant. No entanto, nos parece temerário sustentar tal hipótese diante de razões muito consistentes. Primeiramente, Schopenhauer foi um ocidental educado em uma cultura filosófica científica ocidental, e não só na juventude, mas durante toda a vida. Circunstância que coloca sua formação intelectual significativamente distante de parâmetros e cosmovisões orientais. Neste ponto seguimos o entendimento de Bryan Magee:

Supor que a filosofia de Schopenhauer foi formada em qualquer grau decisivo sob a influência do pensamento oriental não é apenas um erro, mas perde o ponto crucial de que em Kant e Schopenhauer a corrente principal da filosofia ocidental lançou conclusões sobre a natureza da realidade que são surpreendentemente semelhantes em relação a algumas daquelas propostas pelas religiões ou filosofias de orientação mística do Oriente, mas alcançados por um caminho totalmente diferente. Seria um erro, embora uma característica do provincianismo intelectual ocidental, supor que as doutrinas orientais em questão não fossem apoiadas por argumento racional: no caso da filosofia budista, em particular, eles conspicuamente o são. Mas as conclusões kantiano-schopenhauerianas foram alcançadas por processos internos a uma tradição de pensamento que está fundamentalmente enraizada no desenvolvimento da física matemática, e isso é algo com o qual a filosofia budista pouco se preocupou até o século XX (MAGEE, 2009, p.340) (Tradução nossa).

Ainda, segundo Singh:

(...) embora os conceitos indianos tenham influenciado o pensamento de Schopenhauer, eles não foram usados para construir o seu próprio sistema. As reações a vários desenvolvimentos na filosofia europeia de sua época, incluindo o historicismo de Hegel, os dogmas judaico-cristãos e o racionalismo, foram o principal impulso inicial por trás da escrita do *MVR*. A filosofia indiana desempenhou um papel especial, oferecendo exemplos de uma forma alternativa de pensar que

parece corresponder à abordagem da realidade feita pelo próprio Schopenhauer (SINGH, 2020, p.385-386) (Tradução do nossa).

Em segundo lugar, nunca constou entre as línguas estrangeiras que Schopenhauer dominava - grego, latim, inglês, francês, espanhol<sup>21</sup> - qualquer idioma, como o sânscrito, que lhe permitisse acessar fontes originais de textos orientais. Tampouco teve na juventude acesso a um volume destes escritos traduzidos que pudesse fazer frente ao robusto e efervescente cenário filosófico idealista de seu tempo.

Schopenhauer deixa este ponto muito claro em *Sobre a Vontade na Natureza*, referindo-se a uma dissertação publicada no *Asiatic Journal*, volume 22 de 1826, sobre Tchu-fu-tse, pensador chinês do século XII, o qual, segundo o filósofo de Frankfurt, tem sua obra como “fundamento da educação chinesa atual e sua autoridade tem maior peso” (SCHOPENHAUER, 2018b, p.204). Ao reconhecer uma genuína convergência de seu pensamento com o de Tchu-fu-tse, o filósofo declara:

A concordância desta última conclusão [o espírito celeste é dedutível daquilo que é a vontade na espécie humana] com a minha doutrina é tão explícita e surpreendente que, não fosse essa passagem impressa oito anos após a aparição de minha obra, não se estaria errado em afirmar que eu teria tomado meu pensamento fundamental dela (...). Ocorre que a independência do meu pensamento fundamental em relação a essa autoridade chinesa é comprovada pelas razões aferidas, pois espero que se acredite em mim quando digo que não possuo conhecimento de língua chinesa e que, conseqüentemente, não me encontro em condições de criar, a partir de obras originais chinesas, desconhecidas a outros, pensamentos para uso próprio (SCHOPENHAUER, 2018b, p.206).

Em terceiro lugar, a letra de Schopenhauer apresenta uma incidência bem maior de referências a filósofos ocidentais do que aos escritos sagrados do Oriente. Kant e as questões da filosofia crítica extensivas a todo o Idealismo Alemão predominam em suas obras, assim como a Ideia platônica fornece a tônica de toda

---

<sup>21</sup> A partir de 1825 começou a estudar espanhol e em 15 de maio de 1829 ofereceu, sem sucesso, uma tradução da obra *Oráculo Manual* (1647) de Gracián Baltasar ao famoso editor Brockhaus. Em carta a Johann George Keil, editor das obras de Pedro Calderón de la Barca, Schopenhauer se refere a Gracián como seu “autor favorito”. Já em 1818 Schopenhauer escreve assumindo para si o questionamento de Calderón: “Temos sonhos. Não seria toda a vida um sonho?” (SCHOPENHAUER, 2005, p.59).

a terceira divisão de *O Mundo Como Vontade e Representação*. Cabe notar também que o segundo livro de sua obra magna concorre no campo da filosofia da natureza, inaugurada por Schelling.

Mesmo a ética da compaixão do quarto livro, parte de seu sistema onde a influência oriental aparece de forma mais evidente, é identificada como presente tanto no cristianismo quanto no budismo. Diante do exposto, seria necessário supor que o jovem filósofo teria tido um acesso muito maior do que realmente teve aos textos orientais e, além disso, omitido a predominância desta maior influência no corpo total de sua obra, o que parece pouco plausível.

Por outro lado, os volumosos suplementos do *MVR* publicados em 1844 surgiram em uma época em que o autor tinha mais acesso às pesquisas referentes ao Oriente. Contudo, entendemos que estes suplementos não alteraram profundamente os elementos basilares da publicação de 1819, mas, antes, desenvolveram o trabalho da juventude mantendo a temática, o estilo e a natureza sistemática predominantemente aderente ao contexto ocidental. Schopenhauer escreve no prefácio da segunda edição:

Naquilo que diz respeito a esta segunda edição, alegra-me, antes de tudo, o fato de que, após vinte e cinco anos, nada nela encontro que devesse ser retirado; que, pois, as minhas convicções fundamentais se confirmaram, pelo menos para mim (SCHOPENHAUER, 2005, p.31).

Desta maneira, ficamos inclinados a considerar que a estruturação fundamental da obra dependeu em menor parte do vasto conhecimento sobre o Oriente adquirido ao longo das décadas subsequentes à publicação de 1819.

Não queremos com isso incorrer no erro de sustentar que Schopenhauer não recebeu influência de elementos orientais antes da publicação de sua obra capital. No entanto, acenamos com as próprias palavras do autor para a relativa precariedade de tais fontes naquela altura.

Se eu quisesse tomar os resultados da minha filosofia como critério de verdade, então teria de conceder ao budismo a proeminência sobre as demais religiões. Em todo caso, tenho de alegrar-me ao ver a minha doutrina em tão grande concordância com uma religião que é majoritária sobre a terra; (...). Essa concordância tem de ser-me tanto mais gratificante, quanto eu, em meu filosofar, decerto não estive sobre seu influxo. Pois até 1818, quando o primeiro tomo de minha obra principal foi

publicado, podia-se encontrar na Europa apenas escassas, imperfeitas e lacunosas notícias sobre o budismo, as quais na grande maioria reduziam-se a alguns artigos nos primeiros volumes das *Asiatic Researches* e referiam-se principalmente ao buddhismo dos birmaneses (SCHOPENHAUER p.205, 2015).

Além disso, por uma questão de limitação de amplitude, não caberá neste trabalho analisar elementos que, como sugerem alguns comentadores, podem ter sofrido alterações entre a primeira publicação de *O Mundo Como Vontade e Representação* e seus suplementos, em função do perene contato com a sabedoria Oriental, a qual foi muito estudada por Schopenhauer nas décadas de 30, 40 e 50.

Nicholls, por exemplo, sustenta que Schopenhauer teria alterado substancialmente sua posição em relação à possibilidade de conhecimento da coisa-em-si como Vontade em seus escritos posteriores à sua obra magna. E, mais que isso, que esta mudança estaria ligada ao seu inegável amplo contato com textos orientais.

Muitos comentaristas aceitam a afirmação de Schopenhauer de que não houve mudanças significativas em seu pensamento após 1818. No entanto, argumento que há boas razões para sustentar que há desenvolvimentos significativos em seu pensamento após essa data e que se referem à sua doutrina da coisa-em-si. Além disso, eu afirmo que foi o crescente conhecimento e admiração de Schopenhauer pelo pensamento oriental que forneceu o ímpeto para as mudanças na doutrina que ocorreram (NICHOLLS, 2009, p. 171) (Tradução nossa).

O comentador supõe com isso que Schopenhauer teria posteriormente reconhecido que não temos em relação à Vontade um conhecimento imediato e completo na autoconsciência, como se o autor tivesse primeiramente indicado a possibilidade do conhecimento da Vontade em um nível absolutamente puro e apartado das objetivações desta última. Objetivações estas que incluem o nosso próprio ser de consciência.

No entanto, há também passagens nestas últimas obras em que ele parece retirar a afirmação de que na autoconsciência estamos cientes da vontade como uma coisa-em-si, sugerindo, em vez disso, que na autoconsciência estamos cientes de não mais do que nossos desejos fenomenais (...) À luz das considerações anteriores, é mais plausível sugerir que as passagens nas últimas obras, nas quais Schopenhauer aparentemente

retira sua reivindicação de conhecimento direto da coisa-em-si, indicam uma mudança em seu pensamento (NICHOLLS, 2009 p.172,173) ( Tradução do nossa).

Ainda utiliza para corroborar com esta sua tese algumas citações de Schopenhauer, dentre elas uma com destacada importância:

Daí se seguindo que esse conhecimento da coisa-em-si não é plenamente adequado. Em primeiro lugar, está ligado à forma da representação, é percepção e decompõe-se, como tal, em sujeito e objeto (SCHOPENHAUER, 2015, p.237).

No entanto, no mesmo parágrafo, o comentador omite a observação feita pelo próprio Schopenhauer, que de forma explícita sustenta que sua concepção do nosso conhecimento da coisa-em-si como Vontade nunca foi proposta como completa. Até porque a Vontade em si mesma não seria um objeto de conhecimento, visto que o mesmo só se realiza nas objetivações da mesma.

Entretantes, é preciso bem notar, e sempre mantive isso, que também a percepção interna que temos da nossa própria vontade de maneira alguma fornece um conhecimento pleno e adequado da coisa -em-si. Tal seria o caso se semelhante percepção fosse totalmente imediata; porém, tal percepção é intermediada, pois, de fato, a vontade cria para si, com e através da corporificação, também um intelecto (...) (SCHOPENHAUER, 2015, p.237).

É preciso ter em mente que entre o total desconhecimento da coisa-em-si kantiana e a pretensão de conhecimento absoluto dos idealistas, está o conhecimento da Vontade de forma condicionada pela própria objetivação fenomênica do intelecto. Além disso, se mesmo as Ideias platônicas, que na condição de não estarem submetidas ao princípio de razão, ainda são um tipo especial de representação, como esperar que em algum momento Schopenhauer quisesse indicar que alguma objetivação da Vontade pudesse dela ter um conhecimento total? É importante notar que quando ele diz que podemos ter acesso à coisa-em-si, não quer dizer com isso que deixamos completamente nossa condição fenomênica para tanto, o que seria, pelos motivos expostos, contraditório.

Porém, ainda que pese nossa posição preliminar de considerar que não houve mudanças estruturais no pensamento do filósofo ao longo dos anos, não

negamos a importância e plausibilidade das investigações neste sentido. Pois, como alertam Cooper e Cartwright:

A atenção à recepção de Schopenhauer do pensamento hindu pode ajudar, em primeiro lugar, na solução de controvérsias a respeito de supostas mudanças na posição de Schopenhauer entre as duas edições de sua grande obra. Considere, por exemplo, a disputa sobre se a concepção de Schopenhauer da coisa-em-si mudou. Alguns escritores afirmam que, apesar das referências contínuas nas obras posteriores à coisa-em-si como *Vontade*, essa identificação foi, na verdade, abandonada (COOPER, 2016, p.274-275) (Tradução do nossa).

Ainda:

Os comentadores de Schopenhauer geralmente aceitaram sua afirmação sobre a falta de influências formativas do pensamento oriental em sua filosofia, como também abraçaram sua afirmação de que ele não mudou de posição sobre suas ideias centrais durante sua longa carreira filosófica. No entanto, ambas as alegações têm sido objeto de crescente escrutínio por estudiosos contemporâneos (...) (CARTWRIGHT, 2016, p.62) (Tradução nossa).

Isto posto, também reconhecemos que a pesquisa sobre estas supostas transformações ocorridas ao longo dos 25 anos decorridos entre a primeira e a segunda edição do *MVR* que, se existem, de fato podem ser derivadas do inegável e progressivo contato que Schopenhauer teve com obras orientais, extrapolam o foco deste trabalho.

De todo modo, a influência direta e indireta das leituras de Kant e Platão na estrutura do sistema que se desenha em sua obra magna nos parece evidentemente mais robusta que os traços orientais presentes. O próprio Schopenhauer explicitou tanto na juventude quanto na maturidade que Kant, Platão e a fortuna oriental não ocupam, pelo menos em termos estritamente filosóficos, lugares equivalentes em seu sistema. Podemos notar uma hierarquia relativa a estes três elementos. Vejamos o trecho do prefácio da primeira edição de *O Mundo Como Vontade e Representação*:

Por fim, a terceira exigência ao leitor poderia ser pressuposta tacitamente, pois não é outra senão a familiaridade com o fenômeno mais importante que ocorreu ao longo dos últimos dois mil anos na filosofia, que se deu tão perto de nós, a saber, os

escritos capitais de Kant (...). A filosofia de Kant, portanto, é a única cuja familiaridade íntima é requerida para o que aqui será exposto. – Se, no entanto, o leitor já frequentou toda a escola do divino Platão, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir. Mas, se, além disso, iniciou-se no pensamento dos Vedas (...), se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer (SCHOPENHAUER, 2005, p.22-23).

Em 1857, portanto, quase quatro décadas depois, o autor afirma, segundo relato de Carlot Gottfried Beck, o que se segue:

Eu continuei edificando a gigantesca construção que o genial Kant inaugurou para toda a eternidade; e creio também ter aclarado corretamente o significado das Ideias do divino Platão. E agora, se você ler os maravilhosos escritos da sabedoria hindu, os quais lhe recomendo encarecidamente, conhecerá então tudo isso que exijo dos meus leitores para que possam entender plenamente minha filosofia. (SCHOPENHAUER, 2016, p.249) (Tradução nossa).

É preciso também considerar que a maior parte dos fascinantes textos orientais que chamaram a atenção de Schopenhauer possuem natureza religiosa, ou, de um ponto de vista mais flexível, buscam muito menos dissociar religião de filosofia se comparados com o pensamento ocidental moderno. Ocorre que o posicionamento deste filósofo em relação à religião é dúbio. Pois, ao mesmo tempo em que expressa em algumas passagens reverências que, se tomadas isoladamente, poderiam fazer pensar que partem da letra de um místico, em outras passagens considera a religião uma via menos capaz que a filosofia no que tange à obtenção da verdade.

Um sistema do primeiro tipo, logo, uma filosofia, tem pretensão e, por conseguinte, a obrigação em tudo que ela diz de ser verdadeira *sensu strictu et proprio*: pois ela volta-se para o pensamento e a persuasão. Uma religião, ao contrário, destinada à multidão, que, incapaz de exame e pensamento, jamais pode apreender as profundas e difíceis verdades *sensu proprio*, tem a obrigação de ser verdade apenas *sensu allegorico* (...). Um sintoma desta natureza alegórica das religiões são os mistérios encontrados talvez em todas elas, a saber, certos dogmas, que jamais podem ser distintamente pensados, muito menos literalmente verdadeiros. Sim, talvez pudesse ser afirmado que algumas plenas inconsistências, alguns reais absurdos, são um ingrediente essencial de uma religião perfeita: pois estes são justamente a estampa da sua natureza alegórica (...) (SCHOPENHAUER. 2015, p.202).

É certo que existem elementos filosóficos em muitas passagens dos *Upanishads* e textos budistas, e por isso encontra-se justificado o encanto de Schopenhauer com estes escritos. Porém, também parece certo que eles estão, em comparação com a cultura ocidental, muito mais próximos das escrituras do cristianismo do que de um tratado filosófico. Portanto, existe margem suficiente para ponderar sobre o assunto, e nosso entendimento é o de que estas fontes não estão no campo da filosofia tal como entendida nos cânones ocidentais, nos quais Schopenhauer se mostra predominantemente inserido tanto pela forma quanto pelo conteúdo de suas obras.

As referências que o filósofo de Frankfurt faz aos textos sagrados do Oriente, que em sua vertente budista expressa o cenário do mundo como uma miríade de ilusões nutridas pelo desejo- o “véu de *Maya*<sup>22</sup>” – possuem caráter de convergência com a mesma verdade com fundamentação filosófica que nosso autor encontrou, porém, expressada a partir de narrativas místicas. Ou seja, estamos diante de estatutos diferentes.

Talvez o argumento mais significativo para a defesa deste posicionamento seja o de que mesmo Platão, ainda que pese ser uma figura filosófica de envergadura ímpar, obtém menos crédito filosófico de Schopenhauer em relação a Kant, justamente porque, segundo sua leitura, expressar-se frequentemente de forma mística:

A mesma verdade (a de Platão), representada, reapresentada de modo completamente outro, é também uma doutrina capital dos Vedas e Puranas, a saber, a doutrina de Maya, pela qual não se entende outra coisa senão aquilo que Kant nomeia o fenômeno em oposição à coisa-em-si: pois a obra de Maia é apresentada justamente como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser (...). Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, uma verdade demonstrada e incontestável, já Platão e os indianos, por seu turno, fundamentaram suas afirmações meramente sobre uma intuição geral do mundo, produzindo-a como enunciado direto de sua consciência e a expondo mais

---

<sup>22</sup> Segundo Zimmer: “A Maya, a ilusão, zomba a cada instante das faculdades perceptivas, pensantes e intuitivas. O Eu está profundamente oculto. Mas quando o Eu é conhecido não há ignorância, não há *Maya*, não há *avidya*, isto é, não há macrocosmo ou microcosmo: não há mundo” (ZIMMER. 2000. p.285).

mística e poeticamente que filosófica e distintamente (SCHOPENHAUER, 2005, p.528).

Não significa isto dizer que estamos aqui advogando por um modo melhor ou pior de filosofar quando nos referimos a alguns traços de identidade do pensamento ocidental e oriental - embora o próprio Schopenhauer faça esta distinção qualitativa - mas, por outro lado, apontamos o inegável fato de que são tradições com características históricas e metodológicas diferentes quanto à maneira de conceber o que se entende por filosofia, ainda que não se trate de uma diferença radical e incomunicável.

Para citar apenas uma destas diferenças significativas, pode-se apontar uma desde sempre presente possibilidade e mesmo disposição do pensamento filosófico ocidental poder se manter sem vínculos necessários com a religião, algo que se tornou bem mais evidente a partir da modernidade e que não parece se verificar na perspectiva da tradição oriental. Como bem esclarece Heinrich Zimmer:

Na Índia, a filosofia e a religião diferem em alguns pontos, mas nunca houve um ataque total e dissolvente por parte dos representantes do criticismo puro contra o baluarte imemorial do sentimento religioso popular. Na verdade, ambas as instituições têm se reforçado reciprocamente, de modo que em cada uma delas podemos encontrar características que na Europa atribuíamos apenas à sua oposta. Eis porque os professores de nossas universidades tinham certa razão em negar, por tanto tempo, o título grego e ocidental de “filosofia” ao pensamento indiano (ZIMMER, 2000, p.35).

Portanto, pelos motivos elencados, este trabalho irá manter seu foco no conjunto de influências que Schopenhauer recebeu do Ocidente. Isto, sem negar o crescente interesse de nosso autor pelo Oriente que, no entanto, só teve condições de estabelecer raízes mais profundas nas décadas subseqüentes à publicação do *MVR*, e que, mesmo assim, não nos parece alterar substancialmente o que foi escrito na juventude.

A dedicação aos estudos da filosofia kantiana e platônica forneceram a carga formativa predominante de Schopenhauer para o desenvolvimento da primeira edição de sua obra mais relevante, finalizada em 1818. Em relação a Kant, a herança foi muito maior, porque também a atmosfera das difíceis questões da filosofia

transcendental estava sendo vivida contemporaneamente por nosso filósofo. Trata-se do contexto do Idealismo Alemão, ao qual passaremos no capítulo seguinte.

### 3

## Schopenhauer e o contexto do idealismo alemão

### 3.1.

#### O Idealismo Alemão como resposta ao idealismo transcendental e sua influência sobre o pensamento de Schopenhauer

A compreensão da influência da filosofia de Kant no pensamento de Schopenhauer depende necessariamente do entendimento amplo do ambiente de discussões instauradas em torno da filosofia crítica. Não se pode perder de vista que a *Crítica da Razão Pura* (1781) foi publicada sete anos antes do nascimento do filósofo, e que, portanto, ele não teve como se dedicar profundamente ao conjunto de discussões que logo permearam o ambiente intelectual germânico em torno da obra de Kant por pelo menos 29 anos, já que somente em 1810, liberto pela desprezada mãe do juramento feito ao amado pai de se tornar comerciante, iniciava estudos profundos das obras de Platão e do Mestre de Königsberg.

Neste intervalo de três décadas, as bases do Idealismo Alemão foram constituídas e seus principais expoentes se posicionaram das mais diversas formas em relação à arquitetura kantiana e, mais que isso, desenvolveram sistemas de notável riqueza e complexidade. Estes autores foram contemporâneos de Schopenhauer e em determinados momentos exerceram sobre ele influências tanto diretas como indiretas. Como precisamente Zöller indica:

A filiação interna do pensamento de Schopenhauer com a filosofia do Idealismo Alemão não se manifesta apenas na ambição comum por uma filosofia sistemática e um sistema filosófico. Metodicamente e doutrinariamente, também, há uma profunda afinidade entre os principais representantes da filosofia clássica alemã estudada por Schopenhauer e o pensamento do próprio Schopenhauer, que, certamente, é original, mas não caiu pronto do céu, mas, antes, surgiu muito especificamente de um engajamento produtivo com o pensamento de Kant, Fichte e Schelling (...) Com Kant, Fichte e o primeiro Schelling, Schopenhauer compartilha a abordagem transcendental, segundo a qual a determinação objetiva está alicerçada nas funções cognitivas. Como Kant, Fichte, Schelling e Hegel, Schopenhauer está inteiramente comprometido com o projeto de estabelecer criticamente uma nova *philosophia prima* ou metafísica (ZÖLLER, 2016, p.387) (Tradução nossa).

Cabe ainda considerar que um importante contemporâneo chamado Johann Friedrich Herbart, que ocupou a cadeira de Kant em Königsberg em 1809 e que realizou uma revisão da obra de Schopenhauer, diz algo muito significativo sobre seu pertencimento ao grupo de autores que tentaram estender os limites da obra kantiana ou corrigi-la. Como nos informa Cartwright:

Reinhold é o primeiro", insistia Herbart, "Fichte o mais pensativo e Schelling o mais abrangente, mas Schopenhauer é o mais claro, mais hábil e mais genial". No entanto, ele fez mais do que simplesmente agrupar Schopenhauer com esses filósofos. Ele pretendia rastrear a genealogia da filosofia de Schopenhauer até a de Fichte e Schelling (CARTWRIGHT, 2013, p.383) (Tradução nossa).

Note-se que Schopenhauer é então lido como sendo pertencente ao mesmo grupo de Reinhold, Fichte e Schelling. Desta forma, uma considerável parcela dos traços kantianos existentes no filósofo guarda aderência às discussões muito antes propostas, diante das quais o filósofo de Frankfurt estabeleceu suas próprias posições. Ou seja, para entender como a filosofia kantiana se estabeleceu em seu pensamento, é necessário dar a devida atenção à conjuntura que foi sendo desenhada desde a primeira Crítica. Isto porque ele faz parte desta conjuntura sob contato direto com alguns de seus maiores expoentes canônicos. Inevitavelmente, este contato deixou marcas tanto na forma quanto no conteúdo da letra do nosso autor.

A publicação da *Crítica da Razão Pura* teve como uma de suas muitas implicações a postulação de temas importantes para os principais debates filosóficos subsequentes. Noções como “ideias inatas”, “mundos transcendentés” e “mônadas” foram substituídas pelo questionamento sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* (*KrV*. B19).

O trabalho da primeira Crítica gravita em torno da pergunta que pauta a superação do ceticismo a partir da defesa de uma metafísica possível. Seus resultados entregam uma arquitetônica *a priori* desconectada da tradicional caracterização ontológica deste campo da filosofia e, por isso, há uma significativa plausibilidade seguinte afirmação de Lebrun:

O kantismo é assim um ceticismo de novo estilo: Já que todo saber supõe uma ontologia de seu domínio, o que poderia

significar ainda um saber livre de toda ontologia? Kant arruinou a metafísica especial (LEBRUN, 2002, p.55).

Sobre esta referida restrição kantiana em relação à metafísica, que em sua letra não poderia estar para além dos limites do formalismo do sujeito transcendental, Schopenhauer reagirá propondo a metafísica da Vontade. Como bem explica Flamarion Caldeira Ramos:

A concepção kantiana de que a fonte de conhecimento metafísico não pode ser a experiência, e de que ela, portanto não passa de uma ciência baseada em meros conceitos é o ponto central da crítica de Schopenhauer. Com efeito, embora a partir dessa definição tenha sido possível para Kant desvelar as falácias da metafísica dogmática, ela também seria responsável pela impossibilidade da metafísica em geral, pelo menos do tipo de metafísica especulativa que Schopenhauer tentará fundar enquanto metafísica imanente da Vontade (RAMOS, 2018, p.113-114).

Os debates e sistemas derivados deste novo paradigma se estenderam de maneira mais acentuada pelo menos até o primeiro quartel do século XIX e ocuparam uma miríade de grandes pensadores em um movimento intelectual que se convencionou chamar de Idealismo Alemão. Isto, ainda que pese o fato de Kant não ser geralmente considerado como um dos expoentes do Idealismo<sup>23</sup>, pois as diretrizes mais expressivas do movimento visavam justamente a superação dos limites de sua filosofia, sobretudo aquele referente à incognoscibilidade da coisa-em-si. Como esclarece Hartmann:

Seja como for que se compreenda o ser-em-si neste grande conceito enigmático, esse ser-em-si foi e continua a ser um elemento anti-idealista, de fato o elemento propriamente anti-idealista que permaneceu no limiar do idealismo, sendo impossível desconhecê-lo sem o fazer desaparecer. E porque Kant não tinha desaprovado totalmente a coisa-em-si, a filosofia crítica na sua interpretação dual parecia, por assim dizer, partida em dois fragmentos que os filósofos de agora em diante competirão entre si (HARTMANN, 1983, p.16).

---

<sup>23</sup> Como afirma Bonaccini: “A ideia de que Kant não pertenceria propriamente ao Idealismo Alemão é hoje unânime, dentro e fora do velho continente. Isso tem deixado vigorar, por sua vez, e durante muito tempo, a ideia de que o campo de aplicação do conceito do Idealismo Alemão se restringe à tríade Fichte- Schelling- Hegel. E não é que não se aplique; o problema é que não se deve aplicá-lo apenas a esta moderna santíssima Trindade” (BONACCINI, 2005, p.378).

É suficientemente seguro dizer que os maiores nomes que figuraram na interpretação canônica deste movimento intelectual são, por ordem histórica de protagonismo, Fichte, Schelling e Hegel. Por outro lado, é necessário salientar que o escopo do Idealismo Alemão extrapola este reduzido número de pensadores, e que uma leitura mais detalhada da produção filosófica da época aponta matizes idealistas com variados graus de intensidade.

Schopenhauer é um destes filósofos geralmente afastado em medida excessiva do âmbito idealista. O que entendemos ser tão problemático sustentar quanto a plena identificação da metafísica da Vontade com todas as características fundamentais desta concepção filosófica sobre a realidade.

Segundo Mcdermid, em relação ao conhecimento fenomênico Schopenhauer busca se aproximar de uma postura tipicamente idealista nos moldes kantianos, ou seja, a transcendental.

Tendo revisto o que Schopenhauer diz sobre o lugar distintivo do idealismo transcendental na história da filosofia, podemos agora entender por que ele considera a elaboração dessa doutrina por Kant como uma conquista tão magnífica. Por um lado, a distinção fenômeno/coisa-em-si é apresentada como a solução para o problema do ideal e do real: como tal, é o culminar da tradição moderna da filosofia centrada na epistemologia. Por outro lado, acredita-se que a distinção de Kant valida uma visão dramática do mundo visível que remonta a Platão e aos *Upanishads*; (...) (MCDERMID, 2016, p.83) (Tradução nossa).

Schopenhauer irá considerar que a realidade a qual temos acesso a partir das condições kantianas *a priori* da sensibilidade e do entendimento - que em sua filosofia foram incorporadas primeiramente a partir da *Raiz Quadrúplice do Princípio de Razão Suficiente* (1813)<sup>24</sup>- é um fluxo de representações (*Vorstellung*) promovidas a partir das atividades do intelecto. Significa isto dizer que, por exemplo, o espaço não é, como em Platão, uma propriedade das coisas ou do universo (*Tim.* 52a-b.), mas, antes e junto ao tempo, uma condição *a priori* representacional do sujeito.

O mundo é representação tanto no que se refere ao que é percebido pelos sentidos (representações sensíveis), os quais sem o entendimento não formariam imagem alguma da realidade, quanto em relação a qualquer construção puramente

<sup>24</sup> A primeira explicação fornecida por Schopenhauer sobre as funções intelectuais que configuram o mundo fenomênico estão nesta obra, sua Tese de Doutorado.

intelectual (representações abstratas/conceitos), função por ele atribuída à razão como sua única atividade.

Devemos estar atentos para o fato de que assim como o idealismo transcendental kantiano exerceu notável influência sobre Fichte e Schelling, também ecoou durante toda a produção de Schopenhauer este paradigma do mestre de Königsberg, juntamente com a vasta fortuna crítica que o acompanha. Este aspecto é apontado de forma precisa por Janaway:

Além disso, o tema da dependência mútua de sujeito e objeto, e a colocação da questão de onde o subjetivo deve ser derivado do objetivo ou vice-versa - ambos fundamentais em Schopenhauer - têm paralelos muito explícitos tanto em Fichte quanto em Schelling. Assim, parte da inevitabilidade do idealismo para Schopenhauer reside na influência penetrante de seus próprios predecessores imediatos sobre a forma da filosofia - uma influência que em muitos aspectos o torna um idealista pós-kantiano como eles eram (...) Desta maneira, para Schopenhauer, o idealismo pode ser defendido com base no fato de que é a culminação da filosofia pós-cartesiana e, dentro desse contexto histórico, a única forma que a filosofia pode assumir (JANAWAY, 1999, p.143) (Tradução nossa).

No entanto, contribuiu para a tradicional consideração marginal do Schopenhauer com relação ao Idealismo Alemão a violência com que ele ataca a tríade emblemática do movimento. Juntamente com o completo repúdio que ele nutriu por Hegel, o filósofo parece ter desconsiderado o papel formativo inicial que Schelling e Fichte exerceram sobre ele, talvez porque que o afastamento em relação ao pensamento de ambos tenha se dado de forma tão rápida quanto profunda. Schopenhauer escreve em uma de suas anotações que Fichte e Schelling “enunciam revelações sem fundamentos, por intuição, e eles não prestam atenção ao fato de que sua doutrina contradiz as leis básicas do intelecto” (SCHOPENHAUER, 1996, p.26) (Tradução do nossa).

À referida cisão somou-se uma grande aversão intelectual pelo historicismo teleológico de Hegel, a qual já pode ser notada a partir de 1812, ou seja, pelo menos um ano antes da defesa de sua tese de doutorado. Como bem ressalta Chevitarese:

Confiantes no potencial de transformação histórica, pelo qual tudo será melhor e seremos conduzidos a um mundo de felicidade, os hegelianos – esses “glorificadores da história”, “realistas ingênuos”, como os chama Schopenhauer – não teriam

compreendido a verdade de que “o que a história relata é de fato apenas o que corresponde ao longo, confuso e pesado sonho da humanidade” (...) Para Schopenhauer, a verdadeira filosofia da história não pode deixar de afirmar que a história é apenas a repetição do mesmo drama, com outros personagens e com costumes diferentes. Reconhecendo a essência íntima do mundo, imutável e eterna, que apenas se manifesta heterogeneamente ao longo do tempo, a filosofia deve compreender que a história nos mostra apenas as mesmas coisas, ainda que de uma outra maneira (CHEVITARESE, 2018, p.47).

Talvez o acontecimento que melhor exemplifique o quanto a rude postura de Schopenhauer contra seus adversários intelectuais o prejudicou durante três décadas esteja na parte final da justificativa que a Sociedade Real Dinamarquesa emitiu em 1840 para não lhe conceder o prêmio referente a um concurso que propôs uma intrincada questão sobre a moral<sup>25</sup>. Concurso no qual ele foi o único candidato.

(...) Embora o escritor tenha se esforçado para constituir na compaixão o fundamento da ética, nem a sua forma de discorrer nos satisfaz nem ele prova, na realidade, este fundamento suficientemente. Antes, viu-se obrigado a admitir o oposto. Também não se pode calar o fato de que o autor menciona vários grandes filósofos contemporâneos de modo tão indecente, o que provoca justa e grave aversão (SCHOPENHAUER, 2001b, p.225-226).

O filósofo de Frankfurt, alheio ao fato de que teria que esperar ainda mais dez anos para o seu tão almejado grande reconhecimento público, responde o que se segue no prefácio de *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética* (1841), obra que reúne o progresso texto premiado<sup>26</sup> pela Real Sociedade de Ciência da Noruega,

<sup>25</sup> Em 1837 a Real Sociedade Dinamarquesa propôs a seguinte pergunta em um concurso: “A fonte e o fundamento da filosofia moral devem ser buscados em uma ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” (SCHOPENHAUER, 2001b, p.225).

<sup>26</sup> Em janeiro de 1839 Schopenhauer foi premiado pela Real Sociedade de ciência da Noruega, tornando-se membro da mesma. O concurso propôs a seguinte questão: “Pode-se provar a existência do livre arbítrio no homem pela sua autoconsciência?”. No entanto, segundo Weissmann, a mesma Sociedade que o premiou externou preocupações diante da autorização requerida pelo autor para publicar o texto para o público geral com as seguintes palavras: “Certas passagens do vosso livro estão, a nosso ver, inacessíveis ao comum das inteligências. Não seriam compreendidas, ou seriam então mal interpretadas. Consideramos ainda que para os espíritos menos cultos sua leitura constituiria um estímulo perigoso, confundindo-os e desorientando-os (...). Foi pelos motivos expostos que hesitamos em traduzir o vosso trabalho para o nosso idioma e consideramos alguns entre nós que seríamos inconseqüentes se permitíssemos que se fizesse no estrangeiro aquilo que em nossa própria terra procuramos impedir” (WEISSMANN, 1968, p.214-215).

*Sobre a Liberdade da Vontade* (1839), e o não premiado pela Real Sociedade da Dinamarca, *Sobre o Fundamento da Moral* (1840).

A Real Sociedade da Dinamarca, então, mais uma vez me dá uma repreensão amarga, da qual, mesmo que seu conteúdo fosse fundado, não vejo justificativa. Portanto, irei atendê-la a esse respeito, conforme for apropriado. Parece: “Ele lembrou alguns grandes filósofos dos últimos tempos de uma forma tão inadequada que isso pode ser considerado uma ofensa grave”. Esses grandes filósofos são Fichte e Hegel! Pois apenas neles me expressei com palavras fortes e ásperas e, portanto, de uma maneira que a frase usada pela Academia Dinamarquesa pode realmente encontrar aplicação. Na verdade, a culpa expressa nela seria até certa, caso essas pessoas fossem grandes filósofos. Este é o único ponto a ser referido aqui (SCHOPENHAUER, 2019a, p.79) (Tradução nossa).

O fato de Schopenhauer ter se colocado como um antípoda do modo de filosofar dos idealistas que o antecederam, porque, segundo ele, fizeram uso de formulações vazias, tais como o conceito de absoluto e intuição intelectual, não significa que ele seja representante de uma concepção anti-idealista. Muito pelo contrário, não é possível compreender o tecido de *O Mundo Como Vontade e Representação* sem reconhecer já nas suas primeiras linhas a defesa desta perspectiva filosófica, tal como fica muito evidente na seguinte passagem:

O mundo é minha representação. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. É de fato o faz. Então nele aparece a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre um olho que vê um sol, uma mão que toca a terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo (SCHOPENHAUER, 2005, p.43).

Como ressalta Schopenhauer, a pressuposição mais geral do idealismo é anterior à filosofia crítica. Na modernidade o mesmo pode ser claramente reconhecido na filosofia de Berkeley e, segundo Kant, também em Descartes<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> “Tudo isso me leva a conhecer suficientemente que até esse momento não foi por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes do meu ser, as quais, pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas ideias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças” (DESCARTES, 1996, p.283).

É importante ressaltar que estas concepções idealistas anteriores encontram sob o olhar do filósofo de Königsberg falhas as quais ele se dedica a depurar. Para ele, o idealismo cartesiano seria problemático, porque depois de colocar provisoriamente em dúvida a existência das coisas exteriores até que houvesse a certeza do *cogito* e a refutação da hipótese de um Deus enganador, não teria ele conseguido fazer com que da superação destas questões surgisse a prova da existência e ou necessidade das coisas externas ao *cogito*.

Já o idealismo de Berkeley, Kant chama de dogmático, porque considera impossível a existência de coisas exteriores à mente, alegação que ele sustenta ter “demolido na Estética Transcendental” (KANT, 1997, p.243).

Uma das acusações que Kant sofreu nas primeiras críticas recebidas a respeito de sua obra capital foi a de que ele estaria repetindo o idealismo de Berkeley, para o qual tudo só existe em função de uma mente que concebe, seja esta mente eterna e divina ou finita.

Mas é evidente, de acordo com o que já mostramos que extensão, figura e movimento são apenas ideias que existem na mente, e que uma ideia não pode ser semelhante a nada a não ser a outra ideia; e que, conseqüentemente, nem elas nem seus arquétipos podem existir numa substância incapaz de perceber. Portanto, é claro que a própria noção do que se chama de matéria ou de substância corpórea encerra em si uma contradição (BERKELEY. 2010, p.63).

O autor do *Tratado Sobre os princípios do Conhecimento Humano* (1710) foi um severo crítico do materialismo e propôs a refutação do empirismo de Locke, o qual afirma de que todas as nossas ideias simples, sem as quais não haveria conhecimento possível para seres limitados, procedem da experiência.

Se se pergunta quando começa o homem a ter ideias, creio que a verdadeira resposta é: quando tem pela primeira vez uma sensação. Porquanto, dado que parece não haver ideias na mente antes que os sentidos lhe comuniquem alguma, opino que o entendimento começa a receber ideias ao mesmo tempo que começa a ter alguma sensação (LOCKE, 2014, p.125).

As palavras de Locke permitem admitir que os objetos teriam sua existência e qualidades independentes de qualquer representação mental que se pudesse ter delas, algo inadmissível para o bispo de Cloyne<sup>28</sup>.

Há algumas verdades tão familiares e óbvias à mente que um homem precisa apenas abrir os olhos para vê-las. Considero que uma delas é esta: que toda abóboda celeste e tudo quanto a Terra contém – numa palavra, todos os corpos que compõem a poderosa estrutura do mundo – não possuem nenhuma existência fora da mente (*without a mind*); que seu ser é ser percebido ou conhecido. É que, conseqüentemente, na medida em que eles não são percebidos por mim, ou não existem na minha mente ou na de qualquer outro espírito criado, não devem ter absolutamente existência alguma (...) (BERKELEY, 2010, p.61).

Se por um lado o idealismo é uma perspectiva significativamente presente no pensamento de outros filósofos modernos anteriores e, como veremos, posteriores a Kant, por outro lado a concepção de “transcendental” encontra no autor um caráter singular. Ao contrário do que se entendia na metafísica tradicional com o termo “transcendente”, que faz referência a níveis de realidade, instâncias e determinações ontológicas para além da experiência sensível - tal como geralmente são compreendidas as ideias platônicas - “transcendental” corresponde a todas aquelas condições formais *a priori* da sensibilidade (tempo e espaço) e do entendimento (as categorias), a partir das quais são possíveis nossas representações (*Vorstellung*)<sup>29</sup>, pois: “Se, porém, todo conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência” (KANT, 1997, p.36).

<sup>28</sup> Berkeley foi consagrado Bispo de Cloyne em 1734, onde serviu por quase vinte anos.

<sup>29</sup> Descartes utilizou o termo latino *repraesentatio* para indicar a capacidade nossa de formar a realidade externa como um “quadro de imagens” (DESCARTES, 1996, p. 283) das coisas a partir das ideias que temos delas. Ou seja, em sintonia com o que indica a etimologia da palavra *repraesentatio*, um “por sob os olhos”. Em língua alemã esta herança semântica coincidiu ou foi associada ao que no verbo *vorstellen* e seu substantivo vinculado, *Vorstellung*, pode indicar um “pôr à frente”. Com esta característica, o substantivo *Vorstellung* passou a ser lido filosoficamente como uma atividade do “espírito”, sendo utilizado neste sentido por Leibniz, o qual considerava as mônadas entidades representativas “cada mônada criada representa todo o universo” (LEIBNIZ, 1996, p. 37). Wolff, sob a influência deste último, foi quem introduziu o termo *Vorstellung* na linguagem filosófica alemã de forma decisiva em sua metafísica. A escola wolffiana foi extremamente influente na Alemanha do século XVIII e Baumgarten afirma, por exemplo, que: “A representação de um estado passado do mundo e, portanto, de meu estado passado, é uma IMAGEM (imaginação, visão). Portanto, formo imagens, ou imagino, através do poder da alma de representar o universo de acordo com a posição do meu corpo (BAUMGARTEM, 2014, p.211) (Tradução do nossa). Kant, o qual teve consigo por anos em suas aulas sobre metafísica a síntese da obra de Wolf realizada por Baumgarten, admite de forma nuclear para sua filosofia “que são os objetos que se regulam pelo nosso modo de representação” (KANT, 1997.p.22). Assim, justamente, a partir deste reforço de aplicação e centralidade do termo *Vorstellung* realizado por Kant, o vocábulo se tornou um dos conceitos mais relevantes no itinerário do Idealismo Alemão.

Desta forma, o termo “transcendental”, componente do conceito sintético<sup>30</sup> “idealismo transcendental”, é o elemento preponderantemente diferencial no que Kant chamou de Revolução Copernicana, fazendo depender do sujeito a realidade fenomênica do objeto sem, contudo, dispensar a necessidade da experiência. Nestes termos, enseja estabelecer a singularidade do seu idealismo em relação àqueles progressos.

Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode ser pensado sem contradição; pelo contrário, desaparece a contradição se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são estes objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação (KANT, 1997, p.22).

É importante a observação que Smith realiza sobre a versatilidade que o uso do conceito de “transcendental” apresenta na obra de Kant. Análise que corrobora com o que estamos sustentando, no que se refere ao caráter distintivo que este termo oferece em relação a Idealismos progressos.

Transcendental é empregado principalmente por Kant como um nome para um determinado tipo de conhecimento. O conhecimento transcendental é o conhecimento não de objetos, mas da natureza e das condições de nossa cognição *a priori* deles (...). Mais adiante, porém, na Crítica, Kant emprega o termo transcendental em um segundo sentido, a saber, para denotar os fatores *a priori* no conhecimento. Todas as representações que são *a priori*, mas aplicáveis aos objetos, são transcendentais (...). Um terceiro significado do termo transcendental surge por meio de sua extensão das intuições e conceitos *a priori* aos processos e faculdades aos quais se supõe que deles sejam devidos. Assim, Kant fala da síntese transcendental de apreensão, reprodução e reconhecimento, e das faculdades transcendentais de imaginação e compreensão (SMITH, 1918, p.74-76) (Tradução nossa).

Note-se que toda esta riqueza de sentidos para o termo transcendental obedece aos limites delineados pelo filósofo de Königsberg quanto ao alcance da metafísica, os quais foram e continuam sendo de difícil aceitação para o milenar modo de se pensar este escopo da filosofia.

---

<sup>30</sup> Juízos sintéticos são, segundo Kant, aqueles onde o predicado não está contido no sujeito (*KrV*. B10-B11). Portanto, a concepção de idealismo transcendental pode ser classificada como tal.

Kant sustenta que, quanto ao conhecimento, daquilo que não se mostra na experiência nada se pode afirmar, e surgem dificuldades ligadas à justificação desta nova proposta. Inspirados por estas dificuldades, os pensadores inseridos no contexto do Idealismo e anteriores a Schopenhauer, alguns deles seus professores, buscaram assimilar e ultrapassar a filosofia kantiana.

O filósofo de Frankfurt estava ciente destas abordagens em relação ao criticismo, sem as quais o seu pensamento não teria se desenvolvido tal como ocorreu. O que, portanto, exige nossa atenção mais detalhada para o itinerário das proposições filosóficas que compuseram a cena filosófica daqueles anos anteriores à presença de Schopenhauer.

Algumas das primeiras polêmicas que alimentaram a busca da superação dos limites da filosofia transcendental foram apontadas por Féder/Garve<sup>31</sup>, Jacobi<sup>32</sup>, Reinhold<sup>33</sup> e Eberhard<sup>34</sup>. Vejamos um trecho de um texto datado de 1790 que faz parte da resposta que Kant deu a este último, um Leibniziano que o acusou de não ter dito nada do que já não estivesse contido na filosofia “do grande homem”<sup>35</sup>.

(Eberhard) fala de sua profunda preocupação, anterior a todas, por uma ciência que considera como reino no qual se pode prescindir, se necessário, de considerável extensão, e, todavia, permanecer sempre com um domínio ainda mais considerável; fala das flores e dos frutos prometidos pelos indubitavelmente ferazes campos da ontologia e se desdobra para não deixar cair das mãos os controversos frutos da cosmologia (...) O Sr. Eberhard queria demonstrar que se pode perfeitamente ampliar o conhecimento e enriquecê-lo com novas verdades sem inquirir se estamos eventualmente com conceitos vazios, aos quais não haja objetos correspondentes, afirmativa repugnante ao entendimento humano em estado de sanidade (...) (KANT, 1975, p.21-23).

O que está expresso neste trecho está em uníssono com o espírito crítico, ou seja, a limitação do conhecimento à harmonização entre condições formais do

<sup>31</sup> A terceira resenha feita à *Crítica da Razão Pura*, pelas mãos de Feder e Garve surge em 1782.

<sup>32</sup> Em 1787, Jacobi publica em um livro intitulado: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, o apêndice *Über den transzendentalen Idealismus*, onde fez importantes críticas ao pensamento de Kant.

<sup>33</sup> Reinhold assumiu que Kant pressupôs a representação no idealismo transcendental sem apresentar para a mesma um fundamento suficiente. No seu entender, a fundamentação da representação seria necessária para completar o pensamento kantiano. Neste intuito, ele publica, em 1789 o *Ensaio de Uma Nova Teoria Acerca da Faculdade Humana de Representação*.

<sup>34</sup> Fundou duas revistas onde constavam críticas à filosofia kantiana: a *Philosophisches Magazin* (1788-1789) e a *Philosophisches Archiv* (1792-1794).

<sup>35</sup> Assim Kant se refere a Leibniz em sua resposta a Eberhard.

entendimento e da experiência, a qual traz consigo algo externo a estas condições formais. Pois, se Kant tivesse ancorado sua epistemologia exclusivamente no aspecto que faz depender o conhecimento do sujeito, sem considerar o que ele mesmo chama de realismo empírico, não teria vislumbrado a possibilidade de êxito ao refutar Hume. Este último argumentou de forma eficaz o suficiente para convencer Kant de que concepções tais como a “mente” berkeleyana, por não corresponderem a nenhuma manifestação objetiva na experiência, não podem passar de meras ficções.

A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais. Não pode, portanto, ter uma origem diferente, devendo, ao contrário, proceder de uma operação semelhante da imaginação sobre objetos semelhantes (HUME, 2000, p.291).

Desta exigência de vinculação à imanência, Schopenhauer nunca se afastou. Não há na letra deste filósofo uma filosofia feita “nas nuvens”, e “o pensamento que opera com a ajuda de representações intuitivas é o autêntico núcleo de todo conhecimento, uma vez que retorna à fonte originária, ao fundamento de qualquer conceito” (SCHOPENHAUER, 2019b, p.235). Da mesma forma que também inexistente qualquer traço de redução ao materialismo. Tanto a desconsideração da experiência quanto a admissão da mesma como completa tradução do real são para o autor formas de dogmatismo. Como explica Cacciola:

O que Schopenhauer define como dogmatismo é justamente a admissão de um fundamento ou razão que explique quer o sujeito, quer o objeto, como seu efeito: no primeiro caso tem-se um dogmatismo realista e, no segundo, idealista (...) Schopenhauer marca sua distância do que considera dogmatismo quando afirma que a concordância das proposições de sua filosofia não provém de uma dedução lógica, mas decorre de uma apreensão intuitiva do mesmo objeto, considerado nos seus diferentes lados, tal como se apresenta à consciência (CACCIOLA, 1994, p.26).

A exclusão realizada por Kant no campo do conhecimento de conteúdos ontológicos tão caros à tradição (Deus, alma, mundo) deixou uma lacuna metafísica a ser preenchida. Esta lacuna decorre nitidamente da negação do acesso ao númeno, ou seja, o problema da coisa-em-si. Schopenhauer busca junto ao enorme caudal filosófico de seu tempo resolver esta questão. Sua metafísica imanente coloca a

Vontade como coisa-em-si e o acesso à mesma a partir de um tipo diferente de conhecimento.

De tudo que foi dito resulta que pela via do conhecimento objetivo, portanto, partindo da representação, nunca iremos mais além da representação, isto é, da aparência, logo permaneceremos do lado exterior das coisas, nunca sendo capazes de penetrar no seu interior e investigar o que possam ser em si mesmas, isto é, para si mesmas. Até aqui estou de acordo com Kant. Só que eu, como contrapeso desta verdade, salientei aquela outra, segundo a qual não somos apenas sujeito que conhece, mas também nós mesmos estamos entre os seres a serem conhecidos, nós mesmos somos a coisa-em-si; portanto, uma via interior está aberta para nós para aquela essência própria e íntima das coisas que não podemos penetrar do exterior, algo como que uma passagem subterrânea, um contato secreto que, como por traição, introduz-nos rapidamente na fortaleza que desde fora era impossível tomar por ataque (SCHOPENHAUER, 2015, p. 236).

O que está indicado como “passagem subterrânea” é o que em nós é “subcutâneo”, ou seja, a interioridade de nosso corpo físico, onde se manifestam todas os impulsos volitivos que colocam nossa existência em consonância com a coisa-em-si, a Vontade. Sobre este ponto, são valiosas as palavras de Brum:

O Homem descobre, em seu corpo, a imagem de uma vontade cega que compartilha com os outros seres vivos. Essa força obscura vital é o aspecto do mundo que não pode ser reduzido à representação, é o mundo enquanto coisa-em-si (...). É na experiência da vontade vivida no corpo humano que o filósofo descobre a essência geral da vida inteira. Devemos evitar aí um antropomorfismo. Ao contrário, o corpo humano é, em Schopenhauer, o lugar em que o homem faz a experiência de uma força que lhe é estranha, de uma força que o domina e a qual ele obedece maquinalmente (BRUM, 1998, p.23).

Ao mesmo tempo em que procura garantir o caráter idealista transcendental para o conhecimento, a formulação crítica de Kant pretende garantir também uma realidade completamente externa, pois o contrário disso traria como consequência o dogmatismo da consciência pura, e “seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse” (KANT, 1997, p.25). Ou seja, algo nos afeta externamente (receptividade) e, simultaneamente a este processo obscuro, uma vez que a própria receptividade externa obedece às

condições internas, realizamos representações fenomênicas a partir da atividade do entendimento.

Constitui-se desta maneira um aspecto peculiar e controverso da epistemologia kantiana, a qual se configura tanto pelo idealismo transcendental quanto pelo realismo empírico (*KrV.A370*). Este equilíbrio sofisticado que expressa a busca de um posicionamento seguro entre o dogmatismo racionalista e o empirismo materialista foi passível de numerosas objeções, sobretudo por criticar o solipsismo de idealismo pregressos e, ao mesmo tempo, encontrar dificuldades de não ser identificado com os mesmos. Algo que fica claro na seguinte passagem:

Pelo contrário, o idealista transcendental pode ser um realista empírico e, portanto, como o chamam, um dualista, isto é, admitir a existência da matéria sem sair da simples consciência de si próprio nem admitir algo mais que a certeza das representações em mim, por conseguinte, nada mais do que o *cogito ergo sum* (KANT, 1997, p.349).

Formam-se a partir destes elementos a caracterização de um binômio formado pelo sujeito transcendental detentor das condições formais *a priori* e um objeto não redutível completamente ao sujeito, porque este precisa admitir algo externo às nossas faculdades como conteúdo das experiências.

Assim, a realidade do sentido externo está necessariamente ligada à realidade do sentido interno para possibilitar a experiência em geral, quer dizer, tenho tão segura consciência de que há coisas exteriores a mim, que se relacionam com o meu sentido, como tenho a consciência de que eu próprio existo no tempo (KANT, 1997, p.33).

As afetações que esta suposta coisa-em-si externa e desconhecida promove em nós paradoxalmente não podem nos servir como matéria causal para a construção de uma realidade fenomênica. Esta última é fornecida transcendentalmente por condições internas independentes da realidade em si desta “coisa” externa. Temos, portando, uma composição da realidade que se divide entre o obscuro numênico e o acesso ao mundo fenomênico. Para Kant, deve haver algum tipo de afetação que, mesmo não sendo exatamente “experiência”, uma vez que esta já é transcendentalmente condicionada, ainda assim garanta alguma exterioridade no *background* do fenômeno.

Assim, pois, porque submetemos à lei de causalidade à sucessão dos fenômenos e, por conseguinte, toda mudança, é que é possível a própria experiência, ou seja, o conhecimento empírico dos fenômenos; por consequência, não são eles próprios possíveis, como objetos da experiência, a não ser segundo essa lei (KANT, 1997, p.218).

Ainda:

Ora, pode-se sem dúvida admitir que alguma coisa, que pode estar fora de nós no sentido transcendental, seja a causa das nossas intuições externas; mas esta alguma coisa não é o objeto que compreendemos ao falar das representações da matéria e das coisas corporais; estas são meros fenômenos, isto é, simples modos de representação, que nunca se encontram senão em nós e cuja realidade, tanto quanto a consciência diz meus próprios pensamentos, repousa na consciência imediata (KANT, 1997, p.352).

Schopenhauer se somou àqueles que criticaram a existência de uma coisa-em-si pensada como necessariamente externa ao sujeito. Ele considerou esta exterioridade independente como inadmissível, um objeto sem sujeito, uma “coisa” supostamente capaz de nos afetar sem ser por nós representada. Isto corrobora o que já acenamos, no sentido de que as disposições idealistas do autor se apresentarem mais acentuadas que as de Kant no que concerne à concepção do mundo como representação. E, como bem observa Zöllner, a obra de Schopenhauer, “para um ouvido treinado, ainda soa como idealismo alemão - que se tornou aborrecido com o mundo e altruísta” (ZÖLLER, 2009 p.39) (Tradução nossa).

No entanto, cabe ressaltar que Schopenhauer reconhece como meritória a proposição kantiana de que em termos morais o homem deve ser tomado como coisa-em-si. Seria essa uma aproximação daquilo que o pensador viria a afirmar depois em sua metafísica quanto à Vontade e nosso acesso à mesma através de uma experiência interna. O que o Mestre de Königsberg só admitiu como válido em sentido moral, o filósofo de Frankfurt, no mesmo *Zeitgeist* das grandes elaborações sistemáticas de seu tempo, estendeu para todo o escopo do real.

Ele (Kant) não reconheceu diretamente na vontade a coisa-em-si; porém deu um passo grande e desbravador em direção a este conhecimento, na medida em que expôs a inegável significação moral da ação humana como completamente diferente, e não

dependente, das leis do fenômeno, nem explanável segundo este, mas como algo que toca imediatamente a coisa-em-si. E eis aí o segundo ponto de vista capital em relação a seu mérito (SCHOPENHAUER, 2005, p.531).

Schopenhauer lamenta as alterações feitas na segunda edição da crítica justamente pelo afastamento que manifesta em relação ao idealismo mais “decidido”. Sustenta que as edições da obra impressas entre 1787 e 1838 mostravam um livro “desfigurado e corrompido”<sup>36</sup>. Sobre este ponto, Cartwright (2013, p.423-424) nos informa que Schopenhauer só teve contato com a rara primeira edição da *Crítica da Razão Pura* em 1826, a qual tomou detalhadamente em estudos até 1835. Schopenhauer deixa explícita a decisiva mudança de perspectiva que a primeira edição da *Crítica* lhe causou, no que se refere a uma melhor consideração da filosofia kantiana.

Em todo caso, é notável que Kant não tenha deduzido aquela existência do fenômeno, meramente relativa, a partir de uma verdade tão simples, próxima e inegável, a saber, “nenhum objeto sem sujeito” (...) Explanei na minha primeira edição o desvio efetuado por Kant deste princípio berkeleyano, como motivado pela aversão explícita em face do idealismo decidido; enquanto eu, por outro lado, encontrava tal idealismo distintamente expresso em muitas passagens da *Crítica da Razão Pura*; em conformidade com isso acusei Kant de contradição consigo mesmo (...). Quando, porém, mais tarde li a obra magna de Kant na primeira edição, já tornada uma raridade, vi, para minha grande alegria, desaparecer todas aquelas contradições e descobri que Kant, apesar de não ter usado a fórmula “nenhum objeto sem sujeito”, todavia com a mesma ênfase de Berkeley e eu, explica o mundo posto diante de nós no espaço e no tempo como simples representação do sujeito que conhece (...) (SCHOPENHAUER, 2005, p.546).

Pelo fato da exigência da coisa-em-si kantiana, de toda forma incognoscível, se tratar de um diferencial tão decisivo entre Kant e Schopenhauer, e também

---

<sup>36</sup> Não se pode perder de vista que é mérito de Schopenhauer ter convencido o editor Rosenkranz de em 1838 resgatar a publicação da primeira edição da *Crítica*. O editor seguiu a orientação do filósofo e publicou a primeira edição relegando aos apêndices as alterações e adições feitas na segunda edição. Escreve Schopenhauer a Rosenkranz, “Meus bons senhores, o destino colocou em suas mãos o retorno ao mundo do livro mais importante já escrito na Europa, a *Crítica da Razão Pura*, em sua forma pura, não falsificada e genuína (...). Pelo seu empreendimento de uma justa *Restitutio in integrum* [restituição à condição anterior], você ganhará a aprovação de pessoas judiciosas, ganhará a gratidão das gerações futuras e a verdadeira honra, justamente no momento em que a verdadeira vida europeia já começa a exigir o livro, que foi escrito para todos os tempos” (SCHOPENHAUER apud CARTWRIGHT, 2013, p.426) (Tradução nossa).

porque o tecido das discussões que propuseram esta diferença foi compartilhado por atores importantes do Idealismo Alemão, muitos deles formativos para Schopenhauer, dedicaremos a seguir uma atenção especial ao assunto.

### 3.2.

#### **O problema da coisa-em-si: o mundo externo ao sujeito e sua afetação**

Face ao que foi exposto até o momento quanto ao problema da coisa-em-si, é preciso considerar que mesmo em sua obscuridade a afetação externa é condição fundamental para não converter o idealismo kantiano em mais um tipo de idealismo dogmático. Guardando-se as devidas reservas, Kant parece se aproximar da letra do “célebre Locke” (KANT, 1996, p.4) para justamente não repetir os erros de um pensamento metafísico para ele não mais sustentável. Escreve Locke:

É certo que essas percepções são produzidas em nós por causas exteriores que afetam nossos sentidos: porque aqueles que carecem dos órgãos de qualquer sentido nunca podem ter as ideias pertencentes a este sentido, produzidas em seus espíritos. Isto é demasiado evidente para que seja duvidoso: e por isso nós só podemos estar seguros de que elas vêm por meio dos órgãos dos sentidos e de nenhuma outra maneira. Os próprios órgãos, é óbvio, não as produzem, porque então os olhos de um homem na escuridão produziram cores, e o seu nariz cheiraria rosas durante o inverno (LOCKE, 2014, p.877).

No entanto, para os críticos de Kant, e neste ponto devemos também incluir Schopenhauer, a afetação externa tal como concebida nos termos da coisa-em-si parece insustentável pelo que pode ser expresso na seguinte reflexão: Se nós nada podemos saber sobre a coisa-em-si, se nada podemos dizer sobre estas coisas que nos afetam, como garantir que elas de fato nos afetam? E, se elas não nos afetam, voltamos ao idealismo de Berkeley que reduz tudo a um produto mental. Mais ainda, se elas nos afetam, o que pelo motivo exposto acima é forçoso admitir, como é concebível não saber nada destas mesmas coisas em si? É muito clara a maneira como Allison circunscreve e nos apresenta este problema que moveu tantas disputas.

De todas as críticas levantadas contra a filosofia de Kant, a mais persistente diz respeito à coisa-em-si, particularmente a notória afirmação de que ela, ou o objeto transcendental, de alguma forma "afeta" a mente, fornecendo assim o conteúdo da experiência, sendo então moldada e articulada pelas formas sensíveis e conceituais da mente. Qualquer descrição do idealismo transcendental de Kant deve, portanto, incluir uma análise desta questão (ALLISON, 2004, p.50) (Tradução nossa).

Ainda:

A Estética Transcendental começa com as palavras enigmáticas e frequentemente citadas: "sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível se o objeto afetar o espírito de certa maneira". A razão pela qual essa passagem é tão enigmática está em sua referência enganosamente inocente ao objeto que nos afeta. Desde a época de Kant até a nossa, os intérpretes têm continuamente retornado à questão da natureza desse objeto. Na verdade, isso foi apropriadamente denominado "*die heikle Frage der Affektion*". O que dá a esta questão sua urgência é que, apesar de tudo o que Kant diz sobre a incognoscibilidade das coisas como elas são em si mesmas e a natureza completamente indeterminada do conceito de objeto transcendental, existem inúmeras passagens nas quais ele se refere a uma ou a outra como afetando a mente ou como "causa" ou "fundamento" insensível das aparências (ALLISON, 2004, p.64) (Tradução nossa).

Neste âmbito, é fundamental recorreremos também à famosa afirmação de Jacobi que vaticinou a falência da filosofia crítica, a qual depende de uma coisa-em-si externa que Kant supostamente não teria conseguido sustentar como sendo, de toda forma, incognoscível.

Devo confessar que esta dificuldade (*anstand*) não me demorou pouco no estudo da filosofia kantiana, de modo que tive que recomeçar do princípio a *Crítica da Razão Pura* durante vários anos, porque me confundia sem cessar o fato de que sem aquela pressuposição [da afecção de coisas em si mesmas] não podia entrar no sistema e com ela não podia permanecer dentro dele. Permanecer com ela dentro dele é absolutamente impossível porque isso pressupõe a convicção da validade objetiva de nossa percepção dos objetos fora de nós, como coisas em si, e não apenas como fenômenos subjetivos na sua base; bem como a convicção da validade objetiva de nossas representações, das relações necessárias destes objetos entre si e de suas correlações essenciais enquanto determinações objetivamente reais (JACOBI apud BONACCINI, 2003, p.49).

O problema da coisa-em-si foi um dos principais responsáveis pela exigência de maior unidade sistemática, melhor fundamentação e total circunscrição de todo o real no âmbito do racional. Pois, dado este último passo, por mais que a externalidade dos objetos seja inegável, ela foi, por caminhos diversos, assumida como um elemento resultante da função representativa. Seja de um Eu (*Ich*) em Fichte, ou no espelho de uma harmonia racional preestabelecida na natureza (*Naturphilosophie*) no segundo Schelling, bem como em um espírito (*Geist*) em trajetória contínua rumo ao progresso de seu autoconhecimento absoluto. Esta última proposta, que é a formulação mais totalizante do idealismo representa a filosofia de Hegel<sup>37</sup>

Entre os grandes pensadores deste período imersos nesta querela, apenas Schopenhauer estabeleceu uma relação de impotência da razão diante de um caótico ser essencial de toda a realidade. E, como todos os demais, criticou o tratamento dado por Kant ao problema da coisa-em-si.

Kant jamais fez da coisa-em-si um tema de exame crítico especial ou de uma inferência clara. Sempre que precisa, logo vai buscar a coisa-em-si pela conclusão de que o fenômeno, portanto o mundo visível, de fato deve ter um fundamento, uma causa inteligível que não é fenômeno e, por conseguinte, não pertence a nenhuma experiência possível (SCHOPENHAUER, 2005, p.625).

E, de fato, não se trata de um entrave pequeno. As acusações, iniciadas por Feder e Garve<sup>38</sup>, as quais receberam como resposta a publicação dos *Prolegômenos*

---

<sup>37</sup> Em uma arguta crítica contra a incognoscibilidade da coisa-em-si, Hegel afirma que “O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente (...) (este temor). Pressupõe, por exemplo, representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença entre nós mesmos e este conhecer; mas, sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de outro lado- para si e separado do absoluto- e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; - suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade” (HEGEL, 2007, p.72).

<sup>38</sup> Se só temos acesso às representações, se a matéria, os objetos no espaço e tudo que faz parte da experiência externa e interna nada mais são do que fenômenos, movemo-nos apenas no âmbito da consciência das nossas representações e não podemos nem abstrair totalmente nem sair delas- As coisas independente de nossas representações nos são absolutamente inacessíveis, e nós somos então, como antes haviam notado já Garve e Feder, tão idealistas como Berkeley - Ou mesmo um cético cartesiano inspirado no resultado da primeira meditação (Apud BONACCINI, 2003, p.46).

em 1783, sustentavam que a filosofia kantiana não fazia mais do que repetir o idealismo de Berkeley.

A *Crítica da Razão Pura* constitui um sistema do idealismo superior, ou, para descrevê-lo com a terminologia do autor, do idealismo transcendental; de um idealismo que abarca igualmente o espírito e a matéria, que transforma o universo e a nós mesmos em ideias e que faz com que todos os objetos nasçam dos fenômenos por meio de uma operação interna de um modo necessário (...) (FEDER e GARVE apud CASSIRER, 1997, p.261) (Tradução nossa).

Estas críticas fizeram com que Kant incluísse na segunda edição da primeira Crítica uma “Refutação ao Idealismo” (KANT, 1997, p.243), a qual Jacobi classificou como “um fracasso melancólico” (JACOBI apud DUDLEY, 2018, p.80).

Como já mencionamos, o afastamento excessivo em relação ao idealismo de Berkeley é para Schopenhauer uma deformação da *Crítica da Razão Pura*. O que o coloca nosso autor em uma posição tão original quanto problemática, uma vez que esta leitura não coincide totalmente nem com Kant nem com Berkeley, deixando-o submetido às críticas que podem ser feitas em relação a ambas as propostas. Este posicionamento pode expressar uma contradição interna, a qual Janaway precisamente circunscreve.

É claro que Schopenhauer não pretende ser um solipsista nem ser cético. Não há relativização do mundo dos objetos voltado para um ser individual de experiência, nem qualquer dúvida de princípio sobre a realidade do mundo dos objetos: o mundo externo se dá a nós como é. A disputa sobre a realidade do mundo é uma tolice para Schopenhauer (...). No entanto, a maneira de Schopenhauer de remover o fundamento para o ceticismo é negando explicitamente que haja qualquer relação causal entre objeto e representação. Kant pode ter ficado confuso quanto à relação entre representações e objetos, como argumenta Schopenhauer. Mas, pelo menos, Kant manteve viva a sensação de que deve haver espaço para tal distinção em algum lugar. Ao colapsá-lo completamente, Schopenhauer deixa pouca substância para sua afirmação enfática de que a realidade empírica do mundo dos objetos não está sendo negada (JANAWAY, 1999, p.167) (Tradução nossa).

No entanto, devemos considerar que esta contradição pode ser atenuada pelo entendimento de que a perspectiva estabelecida no *Mundo como Vontade e*

*Representação* não é completamente equivalente ao binômio kantiano númeno/fenômeno. Isto porque a afetação que o Mestre de Königsberg aponta em relação a um “objeto externo” sobre nosso equipamento representacional deixa de fora a possibilidade de ambos perfazerem uma unidade. A coisa-em-si kantiana não é, portanto, o outro lado do mundo fenomênico, algo que em Schopenhauer é uma exigência. Ou seja, o mundo como representação é a objetivação do mundo como Vontade, e ainda que isso não estabeleça uma relação de causalidade, a qual só se aplica entre objetos, no ser íntimo de cada representação pulsa a Vontade.

Não significa que Schopenhauer queira assim identificar a coisa-em-si com o fenômeno, visto que esta diferenciação foi para o autor “o maior mérito de Kant” (SCHOPENHAUER, 2005, p.526), mas que, no limite, os dois lados do mundo se relacionam de forma que seja possível ter um tipo especial de conhecimento sobre a coisa-em-si. Isto, claro, considerando apenas o sujeito kantiano do conhecimento, uma vez que, em termos morais, o homem deve ser tomado como númeno (KpV. 175, 178, 181).

Cabe ressaltar que Schopenhauer identifica a indicação kantiana da dimensão moral do homem como numênica com uma aproximação da mesma com a sua filosofia. Ou seja, quando Kant elimina na segunda Crítica o abismo epistemologicamente estabelecido na primeira entre númeno e fenômeno, Schopenhauer vê neste passo a gênese do que ele desenvolveu na metafísica da Vontade.

Kant, no entanto, não deduziu a coisa-em-si de modo correto (...) Ele não reconheceu diretamente na Vontade a coisa-em-si; porém deu um passo grande e desbravador em direção a este conhecimento, na medida em que expôs a inegável significação moral da ação humana como completamente diferente, e não dependente, das leis do fenômeno, nem explanável segundo este, mas como algo que toca imediatamente a coisa-em-si. E eis aí o segundo ponto de vista capital em relação ao seu mérito (SCHOPENHAUER, 2005, p.531).

Schopenhauer desenvolve uma filosofia sistemática com um caráter unitário mais decisivo se comparado a Kant. O mundo não é constituído de uma divisão estanque entre Vontade e representação, tal como a coisa-em-si está “isolada” do fenômeno nos moldes kantianos. Muito pelo contrário, o mundo é Vontade e representação em um só golpe. Por exemplo, quando o autor considera que a

realidade empírica do escopo inorgânico destituído de intelecto também faz parte da onipresente objetivação da Vontade, ainda que dependa de um organismo, uma consciência representacional para surgir como objeto

Sendo assim, Schopenhauer afasta o dilema de ter que escolher advogar na polaridade entre um idealismo absoluto, realidade intelectual em sentido dogmático, e uma “coisa-em-si” exterior ao sujeito. No autor existe um elemento unificador ausente em Berkeley e Kant. E este elemento que, melhor dizendo, é a condição característica da inseparabilidade entre Vontade e representação compondo a totalidade do real. Quanto a este ponto, Smith nos oferece uma clara explicação da posição divergente de Schopenhauer em relação à de Kant na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*:

Se o homem não é uma parte ou produto da natureza, também não é a natureza produto do homem. O transcendentalismo de Kant, em sua forma mais madura, é genuinamente fenomenista em caráter (...). Schopenhauer, para quem este novo desenvolvimento do ensino crítico era totalmente um anátema, o casco fendido das heresias hegelianas, denunciou-o como uma distorção temporária e mal julgada da verdadeira posição crítica, sustentando que ele é incompatível com o ensino central de Kant, e que não encontra suporte nos princípios, puros e não pervertidos, da primeira edição. Kant, ele sustenta, é aqui falso consigo mesmo e, temporariamente, sob a ênfase de uma discussão polêmica, cai das alturas para as quais ele havia feito seu caminho com sucesso e sobre as quais havia estabelecido com segurança, de acordo com Platão e em extensão de Berkeley, a doutrina de todo pensamento filosófico genuíno, a doutrina do mundo como representação (SMITH, 1918, p.315-316) (Tradução nossa).

Ainda que pesem as diferenças e críticas, quase três décadas depois da primeira edição de sua obra capital, na publicação da edição ampliada com os volumosos anexos em 1844, Schopenhauer continuou defendendo a filosofia transcendental contra variados ataques e, mais do que isso, aproximando-a sempre do que ele entendia como a verdadeira expressão do idealismo. Até porque, depois de ter contato com a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, formou para si a interpretação de que Kant teria originalmente muito mais a concordar com o seu pensamento do que ele supunha na altura da composição de *O Mundo Como Vontade e Representação*.

É importante ressaltar que o esforço que o filósofo faz para aproximar o idealismo transcendental do idealismo de Berkeley está na contra mão do que o próprio Kant fez, e que as várias disputas em torno deste tema provam que não se trata de matéria fácil. Portanto, considerando a conjuntura intelectual da cena do Idealismo Alemão, é plausível sustentar que Schopenhauer, ciente das dificuldades envolvidas e determinado a desenvolver seu próprio sistema, tenha interpretado Kant como estando localizado em uma “zona cinzenta” entre a primeira e a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

Nada é mais duradouro e reiteradamente mal compreendido, por mais que seja discutido, que o idealismo, na medida em que é interpretado como negação da realidade empírica do mundo exterior (...) Em conformidade com o seu ardor (o de Jacobi), na medida em que reduziu o mundo exterior a um artigo de fé, queria apenas abrir a portinhola à crença em geral (...) Jacobi, em seu filosofema sobre a realidade do mundo exterior baseada na crença, é exatamente o realista transcendental que brinca de idealista empírico censurado por Kant. O verdadeiro idealismo, ao contrário, não é propriamente o empírico, mas o transcendental. Este deixa intocada a realidade empírica do mundo (...). Ao idealismo simples ou de Berkeley, que diz respeito ao objeto em geral, une-se imediatamente o Kantiano, concernente ao modo especificamente dado do ser objeto (SCHOPENHAUER, 2015, p.10-11).

Note-se que embora a passagem citada comece defendendo a filosofia transcendental tal como Kant a sustentou, ela termina com uma frase que certamente Kant recusaria. A saber, de que o idealismo simples de Berkeley se une imediatamente ao idealismo transcendental. A razão para esta aproximação é que, como já acenamos, ela nasce da própria interpretação idealista que Schopenhauer realiza. E se por um lado ele não reduz o modo de pensar de Kant ao de Berkeley, como faz Jacobi, tampouco realiza uma separação tão acentuada entre ambos, como parece ter realizado o próprio Kant.

Contudo, são valiosos os apontamentos de Smith, os quais indicam que na primeira edição da *Crítica* o distanciamento que Kant tomou do idealismo de Berkeley é muito menor. O que reforça o posicionamento de Schopenhauer quanto a ser tão ostensivo diante das modificações realizadas na segunda edição. Como aponta Smith:

Berkeley afirma, de fato, que existem contradições na própria concepção da matéria; e Kant observa que esta é uma objeção com a qual ele terá que lidar na seção sobre as antinomias. Mas essa promessa Kant não cumpre; e sem dúvida pela razão de que, por mais relutante que ele possa estar em admitir sobre este ponto, seu próprio ensino, especialmente na dialética, frequentemente coincide com o de Berkeley (SMITH, 1918, p.157) (Tradução nossa).

Vejamos como Schopenhauer conduz esta aproximação. Quando tratamos de objetos determinados dentro do mundo como representação, ou seja, quando utilizamos a sensibilidade e o intelecto na constituição da experiência com o mundo fenomênico, estamos no âmbito do idealismo transcendental kantiano. Porém, antes de surgirem as formas objetivas representadas pelo intelecto, qual seria a “substância” capaz de ser configurada na forma destes objetos? A Vontade produziria sua objetividade a partir de matéria alguma, *ex nihilo*, ou disputaria cegamente a objetivação sobre a matéria de cada ser?

Para Schopenhauer, antes de qualquer objetividade a matéria não pode ser pensada para além de ser uma abstração. É um substrato que precisa ser considerado abstratamente como necessário para que a forma de qualquer objeto possa, a partir dela, surgir. Este momento onde a matéria não tem nenhuma forma/objetivação e é considerada como pura abstração necessária, é o momento onde o idealismo é simples ou “de Berkeley”, porque diz respeito à matéria em geral, desprovida de qualquer relação empírica.

Cabe ressaltar que a matéria será indicada pelo filósofo através do termo *Stoff* quando se referir a um objeto dado na representação, e como *Materie*, quando não tiver lugar na experiência, porque desprovida de objetividade. Desta forma, na interpretação de Schopenhauer, o idealismo de Berkeley e o de Kant se diferenciam sem, contudo, apresentarem completa incompatibilidade dentro de seu próprio sistema.

A trajetória do surgimento de alguns dos problemas principais ligados ao idealismo transcendental brevemente exposta até aqui acena para dois pontos principais, quais sejam, a incognoscibilidade da coisa-em-si e sua controversa afetação. Existem muitas outras questões ligadas a este contexto, mas nos parece que os dois elementos que configuram o cerne mais polêmico da filosofia transcendental presente na primeira Crítica são justamente estes. E, mais que isso, o problema da coisa-em-si expressa uma tensão que sempre esteve viva no ambiente

filosófico, a saber, aquela referente ao nível de realidade e correspondência entre o que aparece como fenômeno aos sentidos - que para os idealistas modernos<sup>39</sup> é expresso pelo termo “representação” - e o real em última instância. Cabe ressaltar que esta tensão encontra na platônica oposição entre o sensível e o inteligível talvez a sua raiz filosófica mais influente, ainda que pese ser anacrônico o emprego do termo “representação” no contexto da filosofia antiga.

Quando mais tarde Schopenhauer cunhou a expressão “decifração do enigma do mundo”, ele estava justamente se dedicando à resolução do problema da coisa-em-si, para o qual ele acreditou ter fornecido a resposta a partir da proposição da Vontade sob o tecido de todo o mundo como representação. Este último é, analogia nossa, como a inesgotável água de superfície pertencente ao oceano profundo da Vontade.

Seguindo nosso intento de nesta parte do trabalho delinear o ambiente filosófico de influências daqueles problemas e pensadores que foram fundamentais para a formação de Schopenhauer, devemos passar à figura de Schulze, seu primeiro professor de filosofia, o qual lhe prescreveu a orientação basilar de buscar em Platão e Kant as fontes primeiras nos estudos.

### 3.3.

#### **O ataque cético de Schulze a Reinhold e sua influência sobre Schopenhauer**

No que concerne ao ambiente do Idealismo alemão, cabe destacar dois grandes marcos céticos: o primeiro deles, o pensamento de Hume, que embora significativamente pregresso ao movimento, precisa ser a ele associado como uma de suas causas indiretas. Isto porque foi um dos principais fatores que moveu Kant a inaugurar uma nova proposta, na medida em que eliminou a possibilidade de

---

<sup>39</sup> Embora seja anacrônico admitir o termo “representação” no pensamento antigo, alguns autores como Paul Natorp sustentam que as raízes do idealismo são muito anteriores ao pensamento moderno: “Somente o ressurgimento do idealismo kantiano trouxe a compreensão apropriada do idealismo platônico (...). Mas, partilhamos da crença no idealismo, do mesmo modo que concordamos com a tese de que esse idealismo, que deriva seu nome não das ideias de Berkeley, mas de Platão, assume sua primeira, mais fundamental e inequívoca expressão na teoria das ideias de Platão (NATORP. 2012, p. 90).

certezas metafísicas e reduziu o alcance do conhecimento empírico ao hábito e à expectativa psicológica.

Hume retirou qualquer validade lógica da causalidade, relação sem a qual a experiência não é sequer pensável e, assim, assumiu um empirismo cético, isento de quaisquer amplas pretensões para o conhecimento. Sobre este ponto escreve Schopenhauer em 1847:

Hume foi o primeiro a quem ocorreu perguntar de onde, então, essa lei de causalidade recebe sua autoridade, e de exigir suas credenciais. O resultado a que chegou é conhecido: a causalidade não seria nada além da sucessão no tempo das coisas e dos estados empiricamente percebida e tornada habitual para nós (SCHOPENHAUER, 2019b, p.69).

Era, portanto, para Kant, necessário superar tão fortes restrições com uma limitação mais branda, algo que considerasse parte dos contundentes argumentos de Hume sem, contudo, com eles desembocar no ceticismo. Esta foi a tarefa principal da *Crítica da Razão Pura*, a qual também encontrou o destino de ser superada em seus limites de forma análoga à superação que Kant propôs em relação ao ceticismo. Ou seja, tanto quanto o alcance do conhecimento em linhas céticas era demasiadamente restrito e sua condição excessivamente precária para o mestre de Königsberg, também a letra deste último representou para os idealistas o limite a ser ultrapassado em direção a um conhecimento que, em suas maiores ambições, visava ao absoluto.

O segundo grande momento é o ceticismo de Schulze, o qual provocou a reação direta de Fichte, compondo uma parte importante do conjunto de forças intelectuais daquele cenário. O ponto crucial se dá na publicação do *Enesidemo ou Sobre os Fundamentos da Filosofia Elementar Exposta em Jena por Reinhold* (1792). Esta obra reúne todos os principais argumentos contra a filosofia transcendental revelados pelos primeiros críticos. Ela também ataca diretamente a proposta de uma fundamentação definitiva da filosofia crítica proposta por Reinhold<sup>40</sup>, exposta no *Ensaio Sobre Uma Nova Teoria da Capacidade Humana de*

---

<sup>40</sup> Kant rejeitou explicitamente a leitura que Reinhold fez de sua filosofia, pois, ela estaria “muito além do necessário para a completa compreensão da *Crítica da Razão Pura*” (KANT apud. BERLANGA, 2001, p.39) (Tradução nossa).

*Representação* (1789). Schulze argumenta problematizando agudamente a coisa-em-si, vejamos:

Mas se a coisa-em-si não é nada objetivamente real, e existe apenas em nossa razão um conceito que temos dela, o qual constitui um simples produto do modo de ação da razão, então o objeto deste conceito, que por si só, novamente, vem sob um númeno como um componente simples, nunca pode ser um objeto representado em uma representação sensível (um fenômeno) ao qual poderíamos relacionar os predicados conhecíveis de realidade e causalidade. Um fenômeno sem algo que apareça e possua uma realidade efetiva é, com efeito, absolutamente nada (SCHULZE, 2007, p.201) (Tradução nossa).

Schopenhauer deixa muito claro o quanto a reflexão de Schulze no *Enesidemo* concorda com as críticas que ele mesmo faz à coisa-em-si<sup>41</sup>. E embora ele não tenha se aproximado do ceticismo, as argumentações de seu primeiro professor de filosofia, “o mais arguto opositor de Kant” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 550), certamente orientaram em alguma medida o rumo de suas investigações<sup>42</sup>. Diz Schopenhauer:

Com a decisiva visão idealista fundamental expressa tão distintamente na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, encontra-se, todavia, em inegável contradição, o modo como Kant introduz a coisa-em-si; e sem dúvida, essa é a principal razão para ele, na segunda edição, suprimir a citada passagem principal idealista e se autodefinir como alguém diretamente opositor do idealismo berkeleyano, com o que, entretanto, tão somente incorporou inconseqüências à sua obra, sem poder remediar o principal defeito dela. Este é, como é bem conhecido, a introdução da coisa-em-si pelo modo como escolheu, cuja inadmissibilidade foi demonstrada em detalhes por G. E. Schulze em *Enesidemo* e logo reconhecia como ponto fraco de seu sistema (SCHOPENHAUER, 2005, p.547-548).

É também preciso considerar Reinhold mais detidamente, tanto porque seu pensamento fez surgir o *Enesidemo*, obra mais relevante do primeiro mestre de Schopenhauer, quanto porque é um pensador que se dedicou profundamente ao

<sup>41</sup> Cartwright nos informa que “Schopenhauer leu o *Enesidemo* em algum momento entre 1810 e 1811. O que pareceu convencê-lo, como Fichte, a abandonar a ideia da coisa-em-si. Ao contrário de Fichte, no entanto, o grande desconhecido de Kant sempre pairava no fundo de sua mente, e Fichte o ajudaria a retornar a ele. De fato, uma das lutas duradouras de sua filosofia giraria em torno de sua busca por clareza e fechamento sobre esse conceito kantiano central” (CARTWRIGHT, 2013, p.148) (Tradução nossa).

conceito de representação. É importante lembrar que Schopenhauer chegou a ter breve contato pessoal com Reinhold em 1809, e que posteriormente lhe enviou uma cópia da *Raiz Quadrúplice do Princípio de Razão Suficiente*.

Reinhold viu a necessidade de realizar um trabalho fundacional porque julgou que o pensamento de Kant, ainda que verdadeiro, pairava sem as justificativas suficientes. Para ele, era preciso estabelecer a base da filosofia crítica em um princípio que fosse autoevidente. Ou seja, a tarefa deste filósofo visava um sistema baseado em um pilar que, contrário ao que defendia Kant para a fundamentação do conhecimento, não seria uma conjunção entre intuições puras e juízos sintéticos *a priori*. Isto porque um fundamento autoevidente não poderia ser um processo sintético, já que não poderia ser um processo, mas, antes, precisaria ser um princípio. Tampouco poderia ser uma intuição pura ou uma categoria do entendimento, uma vez que a autoevidência pressupõe o estatuto da consciência, a qual é prerrogativa necessária para que estas mesmas intuições e categorias possam ser tomadas como tais.

A fundamentação da *Crítica da Razão Pura* não é nem suficientemente universal nem suficientemente firme para sustentar todo o edifício filosófico da filosofia. Não é suficientemente universal: a crítica da razão teórica fundamenta somente a metafísica [...] não é suficientemente firme: por mais verdadeiro que tudo que a *Crítica* pressupõe como estabelecido sobre sua própria fundamentação possa ser, (ou tudo sobre o qual ela efetivamente erga seu edifício), é igualmente verdadeiro que nada disso foi estabelecido como verdadeiro (REINHOLD apud DUDLEY, 2018, p. 93).

Para o autor, é na consciência que se torna autoevidente a verdade fundacional de que a representação é diferente tanto do representado quanto do representante. Ou seja, a representação seria independente em relação ao representado e ao representante porque imediatamente temos consciência desta diferença. Em outras palavras, sabemos o que é o representado e o representante pela consciência da originária faculdade de representação.

O representado em particular refere-se tanto ao representante quanto à representação em geral. A forma do representado é obtida a partir do representante, e este último, por sua vez, não poderia representar, não fosse o fundamento como representação. Desta maneira, “toda sensação, todo pensamento, toda intuição, todo

conceito, toda ideia é representação; mas nem toda representação é sensação, pensamento, etc., ou todos eles juntos” (REINHOLD, 2011, p.97) (Tradução nossa). Isto reafirma a preponderância do conceito de representação como fundamento em relação ao próprio conhecimento.

Não é preciso ir longe para perceber que Reinhold, na tentativa de superar o problema da existência externa da coisa-em-si em relação às disposições representacionais oriundas do sujeito, formula uma nova versão do *cogito cartesiano*, algo muito distante do que Schopenhauer estaria disposto a conceber como conceito de representação.

O conceito determinado de representação per se é, portanto, a única fonte possível a partir da qual as condições que constituem o conceito de capacidade de representação podem ser extraídas. “Mas a representação é ela própria dependente do sujeito que representa e do objeto representado”. Apenas como nas condições externas, que pertencem à capacidade de representação, mas não são elas mesmas essa capacidade (...). Visto que representação é aquilo a que tudo o que é e pode ser objeto de consciência deve se relacionar, é de tudo o que pode ocorrer na consciência, o mais familiar, mas ao mesmo tempo menos explicável, precede toda consciência, e isso só é possível por causa dela, e como deve ser pressuposto em toda explicação, não é capaz nem precisa de uma explicação (REINHOLD, 2011, p.102-103) (Tradução nossa).

Se existia aos olhos dos críticos um difícil equilíbrio entre o que jaz como coisa-em-si sob o dado empírico e o transcendental, Reinhold tornará este equilíbrio ainda mais irrealizável. Isto porque aporta o fundamento definitivo, a representação, como algo precedente à própria consciência. É inevitável não reconhecer que sua abordagem conduz àquele solipsismo racionalista tão combatido pelo autor da *Crítica da Razão Pura*. É, de fato, uma interpretação que fornece elementos para que se traduza a filosofia kantiana como um pensamento que se assentaria absolutamente em um “eu”, afirmação que será reformulada por Fichte e pelo primeiro Schelling. Não por acaso, surge já em Reinhold os sinais do conhecimento absoluto tão atacado por Schopenhauer.

O sujeito absoluto, o fundamento absoluto e a comunidade absoluta determinam a unidade racional objetiva da experiência na medida em que ela está indiretamente relacionada às coisas representadas a posteriori na cognição empírica. Eles determinam a unidade racional subjetiva da experiência na

medida em que estão imediatamente relacionados ao sujeito representativo, representado a *priori* em uma consciência distinta (REINHOLD, 2011, p.258) (Tradução nossa).

É curioso que o filósofo que constituiu seu sistema como Vontade e representação tenha feito pouquíssimas referências a Reinhold. Porém, não nos sentimos autorizados a deixar de considerá-lo no contexto filosófico formativo de Schopenhauer, ainda que de forma indireta, pela expressiva oposição realizada por Schulze à sua “solução” dos problemas apontados na filosofia kantiana.

Embora Schulze admita a necessidade de um princípio unificador que servisse de base para o conhecimento seguro - caso isso fosse possível - a proposta fundacional de Reinhold é atacada no *Enesidemo* naquilo que é o seu pilar central. O autor recusa a hipótese de que na consciência estaria dado o lugar da representação como o fundamento requerido para que a filosofia crítica pudesse garantir o conhecimento. Schulze argumenta que a própria consciência, e, por consequência, qualquer ato de representar baseado em uma faculdade de representação só existe como consciência porque obedece ao princípio de não contradição. Ou seja, não é possível conceber uma consciência, nem tampouco uma faculdade de representação cognoscente que não esteja condicionada pelo princípio de não contradição. De outro modo, todo conhecimento seria contraditório.

De fato, em primeiro lugar, o princípio da consciência não é um princípio absolutamente primário, que em nenhum aspecto estaria subordinado à outra proposição e não seria determinado por nenhuma outra. Como proposição e como julgamento, está sujeito à regra última de todo julgamento, a saber, ao princípio da contradição, que sustenta que nada do que deveria ser pensado pode conter caracteres contraditórios; é determinado por este princípio quanto à sua forma e à conexão do sujeito e do predicado nele. Qual poderia ser a validade do princípio da consciência como uma proposição, se o princípio de contradição não existisse como um princípio comprovado? Se a representação, o objeto e o sujeito pudessem ser pensados como uma não representação, um não objeto e um não sujeito? (SCHULZE, 2007, p.84) (Tradução nossa).

Em decorrência desta argumentação se poderia pensar ser possível substituir a representação de Reinhold pelo princípio de não contradição. Mas, desta forma, a resolução do problema central derivado da letra kantiana, a coisa-em-si externa ao sujeito, caminharia para um solipsismo ligado às funções lógicas da razão externa

ao sujeito. Schulze argumenta que a lógica não é uma propriedade das coisas e fundamentar toda a certeza do conhecimento exclusivamente em um fundamento lógico seria voltar a descartar a experiência como componente fundamental para o conhecimento, o que está fora de questão.

Interessante notar que o enfraquecimento da autonomia racional manifesto no pensamento de Schopenhauer encontra no ceticismo de Schulze um paralelo, ainda que o elemento cético em si nunca tenha seduzido nosso autor. Guardando as devidas proporções, tal como Kant filosofou em grande medida desviando-se do ceticismo de Hume, Schopenhauer elaborou um sistema contrário ao seu cético mais influente, Schulze. Como explica Cartwright:

Há pouca dúvida de que a interpretação que Schulze fez de Kant influenciou Schopenhauer, especialmente a acusação de Schulze de que Kant havia feito uso ilícito da categoria de causalidade ao ver a coisas-em-si como a causa de nossas experiências. Schopenhauer aceitou essa crítica, acusando Kant de empregar a categoria de causalidade transcendentalmente, estendendo a lei da causalidade além do escopo de todas as experiências possíveis (CARTWRIGHT, 2016, p.225) (Tradução nossa).

É relevante também a observação feita por este comentador, a qual nos informa que “Schopenhauer concordou com grande parte da crítica de Schulze a Reinhold e Kant, embora pareça haver sombras da filosofia elementar de Reinhold no pensamento de Schopenhauer” (CARTWRIGHT, 2016 p. 210). Esta afirmação ocorre em função do lugar da representação na estrutura da obra magna do filósofo de Frankfurt. Mas é preciso estar atento para o fato de que enquanto para Reinhold o binômio consciência/representação fundava as bases do sistema supostamente ausentes em Kant, para Schopenhauer o ponto central está em reconhecer a dimensão do que reside antes da consciência. Pois, se por um lado, o mundo aparece enquanto representação, por outro e, sobretudo, é Vontade. Esta última encontra-se fora da causalidade constituinte das representações que compõem o mundo fenomênico.

Foi também a partir da recensão do *Enesidemo* que o então recente<sup>43</sup> brilho de Fichte no cenário da filosofia alemã começou a mostrar para onde se dirigia o

---

<sup>43</sup> Em 1791, durante uma estadia em Königsberg, Fichte escreveu o *Ensaio de uma Crítica de Toda Revelação*. Parte deste texto circulou sem o nome de Fichte em 1792, momento em que era esperado de Kant a publicação da conclusão de seus escritos sobre religião. Este arranjo peculiar fez com que o texto de Fichte fosse tomado como se tivesse sido escrito pelo próprio Kant, o qual esclareceu

foco de seu pensamento. Nesta recensão daquele que também viria a ser professor de Schopenhauer já se mostram presentes alguns elementos que fizeram dele um dos grandes idealistas do período. Na verdade, foi com Fichte que o Idealismo Alemão surgiu com maior expressão.

### 3.4.

#### Fichte e Schopenhauer

Por um breve e intenso período Schopenhauer nutriu grandes expectativas em relação àquele contra o qual posteriormente desferiria palavras tão pouco elogiosas: “Em 1811 me transferei para Berlim na esperança de chegar a conhecer em Fichte um verdadeiro filósofo e uma grande inteligência” (SCHOPENHAUER, apud SAFRANSKI, 2011, p.224). O jovem filósofo pessimista foi aluno de Fichte entre 1811 e 1812, o qual, duas décadas antes, havia conquistado repentina fama e, depois de ter lecionado em Jena, era então professor em Berlim desde 1809.

Progressivamente o entusiasmo por Fichte foi se convertendo em completa rejeição e a “*Wissenschaftslehre*” (doutrina da ciência) se tornou para Schopenhauer uma “*Wissenschaftsleere*” (vazio da ciência). No entanto, neste intervalo entre a grande expectativa e a radical negação do pensamento de Fichte, ele tomou contato com ideias deste pensador que parecem ter sido muito relevantes para a formulação das respostas que Schopenhauer fornece às supostas lacunas deixadas pela filosofia crítica.

É preciso reconhecer, por exemplo, que o traço idealista mais forte que nega a possibilidade de um objeto sem sujeito, e que é uma característica basilar do seu pensamento, está presente antes em Fichte. De certo que podemos extrair esta proposição de um idealismo ainda mais pregresso, o de Berkeley, o qual é muitas vezes citado elogiosamente pelo filósofo de Frankfurt. No entanto, o anúncio idealista de Fichte ocorre depois da obra de Kant e, nesta circunstância, onde também Schopenhauer se encontra, devemos admitir que o autor da

---

sobre a verdadeira autoria do material. Este acontecimento concedeu fama instantânea ao jovem filósofo, que recebeu do *Allgemeine Literatur-Zeitung* o convite para realizar três resenhas e, dentre elas, a referente ao *Ensidemo*, publicada em 1792.

*Wissenschaftslehre* apresenta uma atualização mais rica das questões principais envolvidas.

Além da negação de um objeto sem sujeito, está em Fichte a ideia de que o fundamento da realidade não pode ser a representação, concepção também basilar no pensamento de Schopenhauer. Pois, embora este último considere a representação como algo que se dá em um único mundo que é simultaneamente Vontade e representação, é na Vontade que reside o elemento determinante do real. Ou seja, a rigor, toda representação possui como lado essencial a Vontade como coisa-em-si.

O conhecimento que Schopenhauer possuía sobre os trabalhos de Fichte era profundo e, segundo Zöllner, sua biblioteca contava com pelo menos dez obras de seu antigo professor em Berlim:

No entanto, o próprio Schopenhauer estava na posição invejosa de ter conhecido as últimas obras de Fichte *in statu nascendi* - as mesmas obras que só viriam a ser publicadas décadas depois ou mesmo apenas dois séculos depois. Assim, ele possuía conhecimento de primeira mão das doutrinas filosóficas finais de Fichte. A extensão e intensidade da discussão crítica de Schopenhauer sobre o falecido Fichte podem ser obtidas nas notas de aula que ele fez de todos os três cursos universitários de Fichte no semestre de inverno de 1811/12. Em total contraste com a imagem distorcida subseqüentemente lançada de Schopenhauer da relação com Fichte, essas notas de aula fornecem em essência um registro objetivo do conteúdo das aulas de Fichte, e isso tanto que as transcrições das aulas de Schopenhauer foram incorporadas como uma importante fonte textual na edição de obras completas de Fichte pela academia de ciências da Bavária (ZÖLLNER, 2016, p. 391) (Tradução nossa).

É comum que se tome em pouca conta o fato de Schopenhauer ter sido aluno de Fichte, como se deste último somente fosse possível extrair os maiores absurdos. Porém, esta visão não é condizente com a própria trajetória intelectual do filósofo de Frankfurt. E, como sustenta Yolanda Estes:

As próprias ideias de Schopenhauer sobre a relação entre vontade e representação dificilmente se desenvolveram no vácuo. Ele definitivamente considerava a existência sensível como resultado da Vontade. Apesar de sua tendência de dar mais crédito ao Sábio de Königsberg do que a Fichte, há elementos idealistas e existencialistas muito mais fortes - como aqueles que descobrimos em *O Mundo como Vontade e Representação* - a serem encontrados na *Wissenschaftslehre* de 1812 do que em

*Crítica da Razão Pura*. Na filosofia de Fichte, encontramos a discussão explícita da relação entre o único Eu puro, o sistema dos “eus”, e o eu individual. Schopenhauer não extrai essas ideias da obra de Fichte e simplesmente as insere na sua, mas parece ter tido alguma influência em suas noções da Vontade numêmica, das muitas vontades interconectadas e da vontade individual. Como Fichte, ele considera a consciência sensível como uma manifestação da realidade última (ESTES, 2020, p.70) (Tradução nossa).

Embora consideremos ser um claro exagero dizer que a obra de Schopenhauer possui mais pontos de contato com Fichte do que com Kant, dadas as severas e perenes críticas que o autor realiza em relação aos rumos que a filosofia transcendental tomou nas mãos da tríade idealista, em alguns momentos da explicação da filosofia de Fichte feita, por exemplo, por Hartmann, surgem trechos que poderiam muito bem ser atribuídos à filosofia de Schopenhauer. Isso corrobora a leitura de que ele, ainda que tenha buscado se distanciar do que para ele era um retorno ao dogmatismo, pôde ainda assim ter recebido de Fichte inspirações em relação ao ponto essencial de seu pensamento, como fica muito evidente no trecho que segue:

O Eu sente a sua aspiração pela experiência dos seus limites; sente o impulso como sensação de força, mas sente o obstáculo como impotência. Mas, uma vez que a aspiração pressupõe as coisas reais, o impulso tem que originar-se na criação das mesmas. (...) Este impulso eleva o Eu ao nível da inteligência. Neste ponto a doutrina de Fichte manifesta-se decisivamente como um voluntarismo. A faculdade do conhecimento é dependente do impulso natural do sujeito e não o inverso. A representação não determina a vontade (no sentido lato), mas é a vontade que determina a representação. Por meio desta inversão da relação tradicional nos sistemas filosóficos, Fichte rompe conscientemente com o velho intelectualismo, para o qual as formulações kantianas não tinham mostrado qualquer saída clara (HARTMANN, 1983, p.80).

Assim como Schopenhauer, Fichte está situado naquele escopo de pensadores que julgam que o caminho de Kant está correto em seu aspecto basilar, nomeadamente quanto à proposição do idealismo transcendental, mas que precisaria receber o pleno desenvolvimento e ser corrigido em pontos cruciais. Segundo Fichte, seria necessário fornecer o acabamento, a correção e a superação dos limites impostos na filosofia crítica que, na melhor das hipóteses a favor de

Kant, sustenta que ele próprio sabia de algo que não se dispôs a colocar explicitamente em seus escritos.

De acordo com a minha íntima convicção, Kant apenas indicou a verdade, mas não a apresentou nem a demonstrou. Esse homem único e espantoso ou possui uma faculdade de adivinhação da verdade, sem estar consciente dos seus fundamentos, ou não estimou sua época o bastante para lhe comunicá-la; ou teve medo de apoderar-se em vida da veneração sobre humana que cedo ou tarde ainda teria que lhe caber em sorte<sup>44</sup> (FICHTE, 2016, p.17).

Ao tomar contato com o *Enesidemo*, Fichte reconhece a força dos argumentos expostos e, em uma revisão do pensamento tanto de Kant quanto de Reinhold, trabalha para extrair de sua própria leitura de ambos a superação dos problemas evidenciados nas querelas do kantismo e seus opositores. Realiza esta tarefa afastando-se de Schulze e mantendo a intenção kantiana de combater o ceticismo, uma vez que um sistema do conhecimento descrito como uma ciência das ciências em geral precisaria ser possível, pois, caso contrário, nenhuma ciência particular ou mesmo a comunicabilidade seria realizável.

A aversão ao ceticismo também é um ponto em comum com Schopenhauer, ainda que estes filósofos tenham tomado caminhos distintos na consecução de suas respectivas propostas, uma vez que Fichte forneceu à subjetividade racional do Eu um alcance e poder muito maior do que a leitura Schopenhaueriana é capaz de admitir.

*Enesidemo* consumou minha convicção de que a filosofia, no seu estado atual, ainda não é mesmo uma ciência, mas ainda fortaleceu uma outra: a de que ela pode se tornar efetivamente uma ciência, e em breve terá de se tornar<sup>45</sup> (FICHTE. 2016, p. 20).

Como já acenamos, a recensão que Fichte fez ao *Enesidemo* realizou o engenhoso trabalho de, ao dar razão a Schulze quanto a alguns argumentos contra Reinhold, extrair também destes argumentos as refutações a favor de sua própria solução fundacional. É o que podemos constatar, por exemplo, no seguinte passo:

---

<sup>44</sup> Extraído de uma carta que Fichte escreve em 6 de dezembro de 1793 a Friedrich Immanuel Niethammer.

<sup>45</sup> Extraído de uma carta que Fichte escreve em 15 de janeiro de 1794 a Franz Volkmar Reinhard, o qual tinha sido professor de Schulze.

embora Fichte concorde com Reinhold sobre ser necessária uma proposição fundamental<sup>46</sup> (*Grundsatz*) para que o conhecimento seja possível, ele recusa que este fundamento possa ser a representação. Isto porque, como apontou Schulze, qualquer representação pressupõe o princípio de não contradição, sem o qual nenhuma atividade intelectual cognitiva pode ser concebida. E, portanto, o princípio de não contradição, bem como o de identidade, seria progresso à representação, o que tiraria da mesma o *status* de fundamento. Pois bem, Fichte desenvolve este argumento e escreve em suas preleções de 1794:

A filosofia elementar de Reinhold não seria então a primeira, e sim a terceira - depois da lógica - caso a filosofia elementar dependesse da lógica. O princípio de contradição, com seu conteúdo, estava presente na doutrina da ciência muito antes da lógica. A doutrina da ciência é, pois, tanto segundo seu conteúdo interno quanto segundo a forma, determinada por si mesma (FICHTE, 2016, p.138).

Dois pontos devem ser atentamente observados nesta citação. O primeiro deles, “caso a filosofia elementar dependesse da lógica”, expõe que o fundamento de Fichte na Doutrina da Ciência é algo independente não só da lógica, mas de qualquer outra instância. O outro ponto, o qual denota ainda com mais clareza o lugar da Doutrina da Ciência, está em “o princípio de contradição, com seu conteúdo, estava presente na Doutrina da Ciência muito antes da lógica”. Ora, a lógica é uma ciência formal, e dizer que o princípio de contradição já estava presente antes da lógica junto com seu conteúdo na ciência fundacional é declarar que esta última é mais ampla e, neste caso, superior à lógica, na medida em que conteria em si tanto forma quanto conteúdo.

Segundo seu pensamento, a estrita formalidade do princípio de contradição e da lógica em geral<sup>47</sup> sinaliza o que se faz necessário para que a lacuna relativa ao princípio fundamental buscado por Reinhold fosse preenchida. O que acena para

---

<sup>46</sup> “Toda ciência possui uma proposição fundamental a partir da qual todas as proposições são provadas, não carecendo ela mesma de nenhuma prova” (FICHTE, 2016, p.115).

<sup>47</sup> Escreve Fichte contra o mero formalismo da lógica: “A lógica não pode ser uma filosofia elementar, pois é uma ciência da mera forma; e as formas não podem ser dadas sem conteúdo (na medida em que se encontram apenas abstraídas dos conteúdos)” (FICHTE, 2016, p.137).

uma solução que contenha em si não apenas a forma, mas também o conteúdo do conhecimento<sup>48</sup>.

Ora, se a advertência de *Enesidemo* deve ter um sentido correto, ele tem de atribuir ao princípio de contradição, além de sua validade formal, ainda uma validade real, embora em parte alguma se explique claramente sobre isso; quer dizer, ele tem de admitir ou pressupor um fato qualquer no ânimo, o qual fundamenta originalmente esse princípio (FICHTE, 2016, p. 64).

Fichte entendeu que a citada “validade real” deveria equivaler ao preenchimento do conteúdo ausente no formalismo kantiano. Pensou este passo a partir de um deslocamento do campo de busca de resolução dos problemas da filosofia teórica para o escopo prático.

O que se pensa na filosofia teórica de Kant é o conhecimento e, como é amplamente sabido, para ele este conhecimento depende de representações empíricas, ainda que nelas não esteja fundado, uma vez que suas condições de possibilidade são dadas *a priori*. Pois bem, se a consciência, onde figuram nossas representações, dependesse absolutamente de representações empíricas, teríamos uma mera consciência empírica do mundo, nada mais anti-idealista. No entanto, ressalta Fichte, uma coisa é o representar empírico e outra é o representar do representar.

Ora, o objeto de toda representação empírica está dado de maneira determinada (no espaço, no tempo etc.). Mas na representação do representar em geral, expressa pela proposição da consciência, abstrai-se necessariamente dessas determinações empíricas do objeto dado. Portanto, a proposição da consciência, posta no cume de toda a filosofia, fundamenta-se na auto-observação empírica e enuncia sem dúvida uma abstração (FICHTE, 2016, p. 66).

A ciência da ciência está em pleno acordo com este representar do representar, o qual não deriva de representações empíricas. Ele quer identificar este representar do representar com o modo de pensar do filósofo, porém, o fundamento

---

<sup>48</sup> Kant também se preocupou com a conjugação entre forma e conteúdo do conhecimento. Pois, se por um lado as categorias do entendimento podem ser identificadas com a pura formalidade, por outro lado, o conteúdo pode ser atendido pelas condições de possibilidade da experiência. Isto sem que exista, para Kant, nenhum conflito envolvendo o conceito de coisa-em-si.

buscado está em algo ainda mais originário. Até porque, embora todo representar seja uma função do espírito, a representação não é o único traço constitutivo do mesmo. Estamos aqui diante de uma inferência fundamental para Fichte que será também muito importante para Schopenhauer, qual seja, que “a proposição da consciência, posta no cume de toda filosofia fundamenta-se na auto-observação” (FICHTE, 2016, p.66).

Ora, a imanência metafísica do filósofo de Frankfurt está ancorada neste caminho que conduz ao interior e que podemos entender aqui como “auto-observação”. Uma das evidências da importância deste ponto para o autor é que encontramos em suas notas sobre as aulas de Fichte um valioso comentário referente reprovação do então professor à negação da auto-observação, supostamente feita por Kant:

Kant, que tão enfaticamente adverte contra a auto-observação empírica e cuja especulação certamente não é baseada na auto-observação, no entanto fala como se um homem pudesse observar a si mesmo (FICHTE apud SCHOPENHAUER, 2000, p.90) (Tradução nossa).

Ao que Schopenhauer comenta:

Não conheço a passagem em que o grande Kant adverte contra a auto-observação, mas certamente acredito que aí ele se refere à observação de sua individualidade, meditando sobre si mesmo, um vão olhar para si mesmo, que produz monólogos como o de Schleiermacher e coisas semelhantes. Muito diferente é a observação e contemplação do funcionamento da mente humana em geral, da qual resultaram as próprias descobertas imortais de Kant (SCHOPENHAUER, 2000, p.90) (Tradução nossa).

Note-se que Schopenhauer quer fazer constar na letra de Kant a defesa da auto-observação, o que nos mostra que, para o autor, a fonte principal do valor desta última é pregressa a Fichte. É importante ressaltar também que ao diferenciar as representações intuitivas das abstratas, Schopenhauer lança mão da formulação Fichtiana “representações de representações” para fazer dela o que Fichte nunca fez, a saber, definir como exclusiva função da razão a elaboração de representações abstratas, conceitos, algo sem o qual não seria possível ciência alguma, tampouco filosofia. As representações conceituais se diferem das intuitivas, oriundas do

entendimento, as quais, seguindo em parte a trilha kantiana, são também fundamentais para a possibilidade do conhecimento.

Para Fichte a identidade lógica  $A=A$ , sem a qual não é possível o princípio de contradição, não é meramente uma proposição formal. Este “A” precisa ser posto por um Eu, bem como a sua igualdade consigo mesmo. A proposição  $A=A$  indica, portanto, um Eu idêntico a si próprio que existe, porque tampouco a proposição poderia existir se o Eu não a colocasse. Sendo assim, existiria nesta identidade lógica a realidade do Eu que a coloca: “seja A, eu, diz a forma. Eu sou Eu- já a forma da proposição é material” (FICHTE, 2016, p. 127).

Desta maneira, temos que a proposição  $Eu=Eu$  não pode ser uma construção da imaginação ou mera forma lógica. Ela precisa ser imediatamente certa, uma certeza que só pode surgir por intuição intelectual.

A intuição intelectual é o único ponto de vista firme para toda filosofia. A partir daí nós podemos explicar tudo o que ocorre na consciência; e ainda mais, apenas daí. Sem consciência de si não há qualquer consciência; mas a consciência de si é possível apenas indicada: eu sou simplesmente ativo (FICHTE apud DUDLEY. 2018, p.130).

O que equivale a dizer que a intuição intelectual é o meio a partir do qual um ser se torna consciente de si por uma reflexão originária que não envolve objeto externo algum, coisa alguma, apenas o “Eu”. Desta forma, considerando a proposição  $EU=EU$  certa e fonte de qualquer juízo que possa se pensar com pretensão de verdade, porque dela deriva toda possibilidade de conhecimento e, mais que isso, de realidade, ela traz em si conteúdo não só de uma ciência em particular, mas seria o fundamento de quaisquer ciências e de todo o conhecimento.

O que existe para Fichte é o “Eu” e aquilo que este Eu coloca como diferente de si, o não-eu. Todo mundo fenomênico com o qual temos contato é resultado da ação deste Eu colocando um não-eu. E, portanto, não faz nenhum sentido pensar na possibilidade de um não-eu independente de um Eu que o coloque. Segundo Fichte, é absurdo conceber a existência de qualquer conhecimento particular e sua comunicabilidade se ele não obedecer a um fundamento completamente radicado no próprio sujeito do conhecimento.

O eu é o que ele é e porque ele é, para o Eu. Nosso conhecimento não pode ir além desta proposição. Mas como então o sistema crítico é distinto daquele que foi estabelecido anteriormente como o de Hume? Simplesmente por este deixar aberta a possibilidade de, mais uma vez, ir-se além daqueles limites do espírito humano enquanto o sistema crítico prova a absoluta impossibilidade de um tal avanço e mostra que o pensamento de uma coisa, que deve ter existência e certas qualidades em si e independente de uma faculdade de representação qualquer, é uma fantasia, um sonho, um não pensamento, e, nessa medida, enquanto aquele sistema é cético, o crítico é dogmático, e na verdade negativamente dogmático (FICHTE, 2016, p.77).

Vemos que Fichte, ao indicar que a filosofia crítica é negativamente dogmática, o que significa dizer que não se pode ir além dos limites do espírito humano, ele também sustenta que uma coisa que exista sem ser uma representação do espírito é uma mera fantasia. O engenhoso pensador, buscando assim avançar na filosofia de Kant, volta suas principais armas contra ela mesma, pois lançar mão da prerrogativa do idealismo transcendental para dizer que algo não pode existir fora da representação no espírito - algo que Kant só afirma em relação ao fenômeno - é inviabilizar a existência da coisa-em-si kantiana (externa ao espírito) sem a qual a própria revolução copernicana não se sustenta. Isto porque o númeno é uma consequência necessária da admissão de que o mundo fenomênico se regula pelas condições de possibilidade transcendentais, o que inclusive resguarda Kant de um idealismo absoluto, o qual não admite algo exterior ao sujeito.

Neste âmbito, e exclusivamente para o nível fenomênico, podemos dizer que existe um ponto pacífico de caráter idealista entre Schopenhauer e Fichte, na medida em que ambos negam a existência de um objeto sem sujeito. No entanto, o autor das *Wissenschaftslehre* vai muito mais longe do que o idealismo transcendental permite, deslocando-se em direção ao dogmatismo. Nas anotações que Schopenhauer fez das aulas de Fichte entre 1811 e 1812, ou seja, pelo menos seis anos antes de escrever *MVR*, ele já manifesta seu pleno desacordo com o purismo do Eu intelectual afastado da esfera intuitiva e passível de produzir conceitos completamente vazios. Vejamos um trecho destas anotações:

Dissemos que o fenômeno é somente nesta forma, e é como é nesta forma; ele não existe de maneira alguma, exceto nesta forma de egoísmo. Mas, agora, configuramos o “Eu-forma” por si mesmo como ele é, antes de toda realidade. Não obstante, o Eu puro e intelectualizado deve ser oposto ao Eu factual (...)

Portanto, aquele Eu puro, a forma do Eu, nunca existe na realidade, uma vez que contradiz a lei da realidade. Assim como a realidade estabelece o Eu, também o estabelece na variedade e na diversidade, os Eu's estão em um sistema, embora no fundo o fenômeno seja um, o absoluto é um. Portanto, o que eu tenho considerado nunca é e nunca pode ser; e assim à percepção intuitiva nunca pode ser dado nada correspondente ao pensamento que concebemos, portanto, o pensamento é puramente intelectualizado (FICHTE, apud SCHOPENHAUER, 2000, p. 87) (Tradução nossa).

Ao que Schopenhauer comenta com patente reprovação: “Precisamente como a quimera é intelectualizada, o centauro e Satanás” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 87) (Tradução nossa).

Em outro momento, diante das palavras de Fichte sobre o obscuro conceito de “absoluto”, lança o questionamento que vai ao centro do problema: “Eu pergunto de que maneira isso difere da ontoteologia? E como geralmente todo o seu conceito de ser resiste à *Crítica da Razão Pura*” (SCHOPENHAUER, 2000, p.111) (Tradução nossa).

Como podemos ver, através de seu idealismo Fichte restabelece aspectos racionalistas potencializados a partir de complexas formulações. Estas se ligam àquela suposta capacidade da razão que na analogia kantiana figura como o engano da “leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vácuo melhor ainda conseguiria desferir seu voo” (KANT, 1997, p.41). Característica que Schopenhauer denuncia sobre os escritos de Fichte, Schelling e Hegel com cáusticos ataques a estes que filosofaram “como se Kant jamais tivesse existido” (SCHOPENHAUER, 2005, p.79).

Se em determinados pontos podemos admitir algumas aproximações de Schopenhauer em relação a Fichte, por exemplo, quando este último apresenta linhas idealistas muito mais fortes que as de Kant, com o conceito de intuição intelectual, fundamental para Fichte, esta proximidade se torna menos plausível. Isto porque a intuição intelectual fichtiana propõe uma absoluta autonomia do Eu, colocando-se a si e a seu externo, o Não-eu. Ora, isso significa que o fundamento do real em Fichte é o Eu. E, mesmo que ele primeiramente se encontre sem consciência de si, que nasça de um impulso, inexoravelmente alcançará esta consciência, iluminando todo o mundo externo, o qual também é resultado de sua ação.

Como é de se esperar de um grande representante do Idealismo Alemão, em Fichte a consciência caminha para o *status* de instância absoluta, algo que em Schopenhauer será analogamente outorgado à Vontade cega. Mesmo considerando que Schopenhauer aponta para um caminho interior para acessar esta coisa-em-si, o que está no final deste caminho não é uma consciência a colocar a si e o mundo em determinada ordem. Ou seja, não estamos no terreno da face do real como representação, mas como Vontade, a qual é em si mesma, inconsciente.

Além disso, a concepção de vontade nestes dois pensadores diverge em grande medida. Existe em Fichte, tal como também é verificado em Kant, uma harmonização do elemento volitivo com o racional que não é possível sustentar a partir dos textos do filósofo de Frankfurt. Como precisamente comenta Yolanda Estes:

Apesar de seu acordo geral sobre a subjetividade humana, Fichte e Schopenhauer diferem marcadamente sobre a natureza e o valor da vontade. Fichte considera a vontade como essencialmente racional. Consequentemente, seu relato do esforço humano é otimista. Ele celebra o progresso infinito da humanidade em direção à perfeição moral. Schopenhauer vê a Vontade como fundamentalmente irracional. Portanto, sua descrição do esforço humano é pessimista (ESTES, 2020, p.84) (Tradução nossa).

Sob a perspectiva do otimismo moral e da liberdade, intrínsecas ao tecido racional da única realidade possível, a da consciência, começam a ser ensaiados os primeiros avanços relativos ao elemento central da busca de Fichte, a qual pretende tornar possível uma união entre a filosofia teórica e a prática, algo visto pelos idealistas como não realizado de forma suficiente na arquitetura kantiana.

Como já apontamos, segundo a própria letra de Kant, os critérios que regulam a validade do conhecimento não são exatamente os mesmos que regulam o fundamento da moral. Este último em nada depende do contato com uma externalidade, ao passo que o conhecimento só é legitimado em face da experiência externa, ainda que tenha seu fundamento em intuições e categorias *a priori*. O imperativo categórico só é o que é por ser absolutamente independente de quaisquer condições externas, sua força está em sua completa autonomia e, sendo assim, coincide com aquela sua única diretriz intrínseca, qual seja, “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT. 2002, p.51).

Desta maneira, apresentam-se pelo menos duas lacunas fundacionais que precisam ser preenchidas. Primeiramente, sem um fundamento que una suficientemente o teórico e o prático, o sistema não se faz possível. E, sem um sistema, os elementos teóricos e práticos não podem se harmonizar. Em segundo lugar, sem um fundamento capaz de superar tanto a acusação de idealismo dogmático quanto, no caso contrário, a determinação das representações a partir de causas externas, a própria validade das estruturas kantianas, como bem notou Reinhold, torna-se questionável. Pois, na ausência de um fundamento irrefutável poder-se-ia a todo instante conjecturar, por exemplo, se representações não seriam meras ficções.

Devemos dizer que também Kant se preocupou com a conjugação entre forma e conteúdo no seu trabalho comprometido com a fundamentação do conhecimento. Pois, se por um lado as categorias do entendimento podem ser identificadas com a pura formalidade, por outro lado, o conteúdo pode ser atendido pela afirmação da externalidade necessária para a configuração do fenômeno. Isto sem que exista para ele nenhum conflito envolvendo o conceito de uma coisa-em-si ligada à externalidade do dado empírico, ela mesma incognoscível. Mas, como vimos, a solução proposta por ele estava muito distante de não trazer complicações sob o ponto de vista daqueles que primeiro receberam sua filosofia, mais precisamente entre os idealistas. Entre estes, e no sentido de que não viram uma unidade sistemática suficiente no Mestre de Königsberg, pode-se incluir Schopenhauer.

Que as grandes realizações de Kant também tivessem de ser acompanhadas de grandes erros, já se deixa dimensionar, apenas historicamente, pelo fato de que, embora ele tivesse levado a efeito a maior revolução na filosofia e colocado um fim à escolástica (...) ainda assim o resultado imediato da entrada em cena de Kant foi quase sempre apenas negativo, não positivo. Na medida em que não estabeleceu um sistema novo e acabado (...) todos notaram que algo muito grandioso acontecera, contudo ninguém sabia direito o quê (SCHOPENHAUER, 2005, p.535).

Não podemos esquecer que *O Mundo como Vontade e Representação* nos propõe a concepção de que uma única Vontade totalizante está presente desde a gravidade que age sobre os corpos, reações químicas entre elementos, passando

pelos animais de consciência mínima até seu ponto mais claro na consciência humana.

Voltando à questão da liberdade, talvez nenhum fator separe mais a perspectiva Schopenhaueriana da de Fichte do que o entendimento otimista que este último esboça sobre a realidade como campo para a realização do homem como ser livre. Embora seja possível considerar a liberdade em Schopenhauer - o que será feito no quinto deste trabalho - o determinismo metafísico de uma Vontade que é absolutamente livre e cega anula qualquer pretensão da liberdade fundamentada em um ato de autonomia racional. O ser do homem é a vontade nele objetivada e, em última instância, o seu querer é o seu ser. Desta forma, nosso ser de consciência opera racionalmente com limites muito precários pois, no essencial, da Vontade somos. Nada mais contrário à visão sustentada por Fichte, a qual Hartmann expõe de forma muito clara:

Pois agir, em geral, é a atividade da liberdade e esta atividade é precisamente a realização da liberdade na qual consiste no destino moral do homem. Da mesma forma, uma ação má não é aquela qualificada de uma certa maneira; é a incapacidade de ação como tal, a falta de atividade, a renúncia à liberdade (...) (HARTMANN, 1983, p.98).

Ainda:

O mundo seria o pior possível se em si mesmo fosse completamente fútil. Este mundo fútil é o natural (...). Todavia, esta futilidade quadra-se muito bem com o seu pensamento da bondade de Deus, pois, justamente, é necessário um mundo em si fútil para induzir os homens a afirmar a sua liberdade. Tem de ser precisamente um mundo sem sentido e sem fim para que se lhe possa dar sentido por meio da realização de fins morais, um campo ilimitado, de possível aspiração (HARTMANN, 1983, p.121).

Em Schopenhauer o “agir em geral” é a liberdade da Vontade em geral, e a liberdade da Vontade não necessariamente opera para a realização da liberdade e o destino moral do homem. Se assim fosse, estaríamos nós naquele melhor dos mundos possíveis de Leibniz e não no inferno de Dante, imagem que é para ele um espelho fiel da condição da existência.

A ação má nunca será também a incapacidade de ação. Muito pelo contrário, a incapacidade de ação ou a negação da ação promovida pela negação da Vontade é a possibilidade moral por excelência, na medida em que somos movidos pelo

egoísmo do querer tirânico. Não há, portanto, uma virtude fundamental no agir, mas, pelo contrário, na não-ação.

Mais contundente ainda é a seguinte discrepância: conceber, como quer Fichte, que a futilidade do mundo esteja dentro de um plano divino que desperta nos homens o seu sentido moral e a liberdade, e que, portanto, todo o mal da existência possa ser interpretado como um gesto de bondade divina, é uma postura que, de todas as formas, não encontra lugar em Schopenhauer.

Inexoravelmente, o modo de pensar de Fichte conduz a um sujeito absoluto, no sentido de que nele devem residir todas as condições de representação como estruturas e movimentos unicamente derivados do espírito. E isso não para a mera realização do mundo como fenômeno, mas para a realidade em sentido total. Não apenas enquanto possível para nós, mas, unicamente desta forma, passível de existência.

Para compreender melhor o que significa a prerrogativa da atividade prática do “Eu” em Fichte é preciso considerar que, sendo o “Eu” e o não-eu opostos e, portanto, em si mesmos irreconciliáveis, deve existir uma contínua ação ocupando o papel de um terceiro elemento entre a identidade pura do Eu e do não-eu, um esforço<sup>49</sup> prático sintético entre o Eu absoluto e aquilo que ele mesmo coloca como diferente de si.

Desta forma, sem o “Eu” como tese, seria impossível a colocação de sua antítese, um não-eu. E sem este terceiro componente que realiza a síntese, “Eu” e não-eu estariam inevitavelmente destituídos de relação. O não-eu é fruto da ação e da liberdade do Eu, parte onde a filosofia teórica se torna completamente dependente da prática. Nunca seria possível resolver o problema da liberdade humana partindo-se das coisas, supondo alguma afetação externa ao espírito, considerando o conhecimento um precário fruto da contingência. A liberdade só pode ser garantida partindo-se do Eu, sendo que se este conhecimento não for também um ato de liberdade, a própria liberdade estará vedada<sup>50</sup>. Em outras

---

<sup>49</sup> Este esforço se estende ao infinito e propõe, muito antes de Hegel, a estrutura da dialética como é amplamente conhecida na modernidade como um processo de síntese entre uma tese e uma antítese. Posteriormente, na filosofia da identidade de Schelling, este processo receberá uma forma ainda melhor definida.

<sup>50</sup> Como explica Berlanga: “Portanto, o princípio supremo tinha que cumprir funções metafísicas, epistemológicas e morais. Devia ser fundamento do conhecimento e da ação ao mesmo tempo. Por um lado, devia explicar o princípio da consciência e todos os elementos de seu antecessor, Reinhold-objeto, não-eu, sujeito o eu finito, representação, categorias teóricas; por outro lado, devia explicar

palavras, ou o sistema inteiro do conhecimento terá de estar fundado na liberdade do Eu ou não haverá liberdade, tampouco, conhecimento, apenas impressões.

Ressalta-se ainda que este Eu fichtiano não deve ser confundido com o eu cartesiano, porque este último não é caracterizado por um estado de ação. O “eu” de Descartes existe como condição para o pensamento, mas em momento nenhum o filósofo das meditações afirma que este Eu só existe pelo movimento de pensar. Para Fichte, o Eu só existe enquanto ação de colocar o não-eu. Não existe um estado que não seja marcado pela ação na constituição deste “Eu”<sup>51</sup>.

Certamente a dependência do mundo como representação de uma consciência em Schopenhauer herda os ecos da ênfase dada eu “Eu” fichtiano, o qual é mais idealista que o idealismo de Kant, porém em uma medida que o filósofo de Frankfurt não poderia aceitar. A ação que conjuga um Eu a colocar seu oposto dando origem à totalidade do real pode ser entendida como análoga aquela proposição schopenhaueriana entre o sujeito que conhece e objeto conhecido. Em outras palavras, não há mundo sem consciência. E nisto, ainda que no interior de filosofias muito próprias, Fichte e Schopenhauer concordam.

Acenamos, portanto, que o contato com Fichte deixou influências em Schopenhauer, mesmo que este último tenha operado um distanciamento do que parecia conhecer detalhadamente da letra de seu professor na juventude. Ambos partem de questões e propostas de superação da filosofia kantiana, onde parecem residir seus pontos comuns mais expressivos, mesmo que não sejam os únicos, visto que o velho Schopenhauer nunca poderia negar, com toda sua vociferação contra o “pai da filosofia de brinquedo” (SCHOPENHAUER, 2015, p.15), que um dia fora seu aluno. E, como elucidativamente pontua Yolanda Estes, um aluno dedicado:

Em conclusão, há várias questões sobre as quais Fichte e Schopenhauer concordariam plenamente. Ambos pensam que a filosofia representa o ponto de vista mais elevado a partir do qual a vida pode ser vista. Cada um usa o desejo supersensível como base para um relato filosófico da experiência sensível. Além disso, eles afirmam que o idealismo é a única filosofia viável

---

a ação moral propriamente dita como programa de libertação a respeito das grandes amarras impostas pelo não-eu, pela realidade cerceadora” (BERLANGA, 2001, p.93).

<sup>51</sup> Como claramente explica Hartmann: “Todo o ser é secundário com respeito à ação, surge unicamente nela como seu produto. Só o ser da própria ação constitui uma exceção, mas este ser não é substancial, portanto, não é um ser no sentido usual da palavra. O Eu é nada fora da ação produtora, é nela que consiste. Não é um eu real o que produz a ação; unicamente na ação real surge um substrato ilusório, o Eu. Nisto reside a oposição do ponto de partida de Fichte com respeito ao *cogito ergo sum* de Descartes (HARTMANN, 1983, p.68).

porque o realismo (materialismo) não pode explicar a atividade moral, que é um aspecto fundamental da subjetividade humana. Fichte e Schopenhauer também compartilham certas ideias básicas sobre o que significa ser um sujeito humano. Eles concordariam que o sujeito primeiro se descobre como um indivíduo disposto entre outros em um mundo sensível. (...) Assim como o empenho em geral caracteriza a humanidade, o empenho por objetivos particulares define o indivíduo humano. Eles também reconheceriam que o esforço causa desânimo que pode se manifestar como conflito e desespero. O esforço do indivíduo o separa dos outros porque eles não compartilham de seus objetivos. Além disso, o esforço separa o indivíduo de si mesmo porque ainda não atingiu seus objetivos (ESTES, 2020, p.83-84) (Tradução nossa).

Passaremos agora à abordagem que versará sobre Schelling e a plausibilidade se sua influência sobre Schopenhauer.

### 3.5.

#### Schelling e Schopenhauer

Já a partir de 1810, Schopenhauer lia extensamente Schelling<sup>52</sup>, o qual foi “o primeiro filósofo de envergadura por ele acessado antes da elaboração de *O Mundo Como Vontade e Representação*” (BARBOZA, 2005, p.11). Este amplo contato inicial é importante, uma vez que seus escritos compõem uma relevante parte do manancial de onde podem ser extraídos os principais problemas que movimentavam o Idealismo Alemão. As várias fases de seu pensamento<sup>53</sup> espelham um multifacetado escopo filosófico decorrente das disputas entre atores fundamentais como Jacobi, Reinhold, Schulze, Fichte e Hegel. Com estes dois

<sup>52</sup> Segundo levantamento feito por Jair Barboza, as obras de Schelling que foram lidas por Schopenhauer são: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795); *Philosophische Brief über Dogmatismus und Criticismus* (1795); *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796); *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807); *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809); *Von der Weltseele* (1798); *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797); *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi* (1812); *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*; *System des transzendentalen Idealismus* (1800); *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* (1797-1798); *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, ein Gespräch* (1802); *Philosophie und Religion* (1804); *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806).

<sup>53</sup> O período fichtiano (1794/1795), a filosofia da natureza (1796/1799), a filosofia da identidade (1800/1802), o sistema da liberdade (1802/1815), a filosofia negativa e positiva (1821/1840), a filosofia positiva (1841/1850).

últimos Schelling rompe respectivamente em 1804 e 1807. Além disso, houve intenso contato deste pensador com as obras de Platão traduzidas por Schleiermacher, fato que, tal como para Schopenhauer, exerceu sobre ele significativa influência.

Filósofo de rara erudição e que apresentou precoce genialidade<sup>54</sup>, Schelling e sua *Naturphilosophie* chamou a atenção de Goethe, o qual, junto a Fichte, advogou pela admissão do jovem professor na universidade de Jena em 1798. Seus escritos abarcam influências ligadas ao amplo conhecimento que detinha das ciências de seu tempo, característica também comum a Schopenhauer.

O autor do *Sistema do Idealismo Transcendental* foi em sua primeira fase um seguidor de Fichte, o qual, treze anos mais velho e já expoente do Idealismo, era professor em Jena quando Schelling publica *Do Eu Como Princípio da Filosofia* (1795), onde ele declara:

Vivo presentemente na filosofia. A filosofia ainda não terminou. Kant deu os resultados: faltam ainda as premissas. E quem pode entender os resultados sem premissas? Fichte elevou a filosofia a um nível diante do qual a maioria dos kantianos até hoje irá flutuar (...). Estou bastante feliz por ser um dos primeiros a saudar o novo herói, Fichte, na terra da verdade (SCHELLING, 2015, p.10).

Nesta obra o conceito kantiano de coisa-em-si é completamente esvaziado, enquanto o de intuição intelectual é reinterpretado no sentido fichtiano e ganha um caráter cada vez mais distintivo para o conhecimento. É importante ressaltar que o próprio Schelling não entendia que Kant poderia tomar o conceito de coisa-em-si como qualquer coisa existente de fato:

Não obstante, penso que o que Kant disse acerca das coisas-em-si se explica, sem dúvida, tão somente de acordo com seu rigoroso sistema de correspondências. Porque, segundo as próprias deduções kantianas, a ideia da coisa-em-si deve ser uma ideia contraditória, já que a coisa-em-si não significa nem mais nem menos que uma coisa que não é coisa (SCHELLING, 2004, p. 109) (Tradução nossa).

---

<sup>54</sup> Como explica Hartmann: “Aos 15 anos, o rapaz altamente inteligente, entrou para a fundação de Tübingen onde estudou a princípio filosofia e depois teologia (...). Na fundação contraiu uma amizade íntima e iniciou um intercâmbio espiritual ativo com dois discípulos mais velhos: Hegel e Hölderlin. De ambos recebeu incentivos constantes. As relações íntimas que o ligavam a Hegel, que, mais circunspecto e mais sólido do que ele, viu, sem inveja, como seu amigo mais vivo e genial lhe passava à frente, durante os doze anos da época que estudaram juntos (...)” (HARTMANN, 1983, p.129).

A intuição intelectual teria que ser não só possível, como também essencial para a concepção de um Eu que se intui a si mesmo imediatamente. Antes de tempo e espaço, antes de qualquer intuição sensível, o Eu sabe de sua identidade e opera livremente segundo sua constituição. A intuição intelectual é também para o primeiro Schelling algo completamente originário, potencializando o conhecimento para além dos limites kantianos sempre tão observados por Schopenhauer. Este último já em 1812 escreve uma importante anotação na qual traça uma linha distintiva em relação à fundamentalidade da imanência. A referida distinção separa as pretensões dogmáticas de Schelling herdadas de Fichte da filosofia crítica:

O que Schelling chama de lado real do absoluto é o que Kant chama de aparência. O lado ideal do absoluto de Schelling é a coisa-em-si de Kant. Mas Schelling não se separa de forma tão pura como Kant, torna-se transcendente na medida em que dá a entender que conhece o lado ideal, fala dele com conceitos do intelecto, por exemplo, declara sua ligação e relação com o lado real, etc. (SCHOPENHAUER, 1996 p.38) (Tradução nossa).

Em sua primeira fase, Schelling sustentou, tal como fizera Reinhold e depois Fichte, que a filosofia kantiana carecia de fundamentação suficiente tanto para superar as alegações ligadas à coisa-em-si quanto para a constituição de uma verdadeira sistematização daquela filosofia que, sob seus olhos, não encontrava a conexão necessária entre o teórico e o prático.

Finalmente também se constata que a filosofia teórica de Kant se mantém sempre no contexto mais rigoroso, mas, infelizmente, sua filosofia teórica e prática não estão unidas por nenhum princípio comum; nele, a filosofia prática parece não formar um mesmo edifício com a teórica, senão um edifício adjacente a toda filosofia, que, além do mais, encontra-se indefeso frente aos ataques constantes ao edifício principal (SCHELLING, 2004, p.62) (Tradução nossa).

Note-se que Schelling indica que a filosofia prática é tratada como se não tivesse recebido o devido lugar de centralidade. Ele tomou para si este apontamento feito por Fichte e o seguiu em sua proposta de deslocar a solução dos problemas da filosofia teórica para a prática, expandindo a liberdade do “Eu” para alcances nunca possíveis nos limites kantianos.

É importante ressaltar que o próprio Kant não via falta de conexão suficiente entre suas três Críticas. Ele sustenta que o conhecimento, o agir moral e o

sentimento (do belo e do sublime) pertencem à própria unidade da arquitetônica da razão<sup>55</sup>. Como muito bem expõe Santos sobre a terceira Crítica operando como um lugar onde se coadunam os elementos centrais das duas obras pregressas:

A liberdade, que na *Crítica da Razão Prática* indicava a submissão do arbítrio às leis da liberdade, definida então como liberdade moral, volta agora ao ponto de partida do arbítrio e se define como “livre jogo das faculdades”, típica do artista que põe sua liberdade na obra de arte e, com isso, submete a matéria da natureza à liberdade organizada da forma. Por outro lado, a finalidade que fora expulsa da natureza mecânica (domínio da física e da matemática) como conceito constitutivo, mas se resguardara na moralidade como finalidade do bem, volta agora à natureza como conceito regulativo (ou, consoante a terminologia da terceira crítica, como conceito reflexivo), e no lugar da natureza mecânica surge então a natureza viva do organismo, que obviamente não podia ser reduzida ao mecanismo pressuposto na *Crítica da Razão Pura* (SANTOS, 1998, p.18).

As críticas desenvolvidas por Kant apresentam abordagens e matérias bem específicas, de tal forma que, ainda que pese a unidade da sua filosofia, o objeto que é essencial para a constituição peculiar de cada escopo da mesma aparece de forma destacada em cada obra. Como já afirmamos, todos estes elementos, epistemológicos, morais e estéticos configuram uma unidade sistêmica para Kant, e em suas próprias palavras:

Por isso, ainda que a filosofia somente possa ser dividida em duas partes principais, a teórica e a prática; ainda que tudo aquilo que pudéssemos dizer nos princípios próprios da faculdade do juízo tivesse que nela ser incluído na parte teórica, isto é, no conhecimento racional segundo conceitos de natureza, porém ainda assim a *Crítica da Razão Pura*, que tem de constituir tudo isso antes de empreender aquele sistema em favor da sua possibilidade, consiste em três partes: a crítica do entendimento puro, da faculdade de juízo pura e da razão pura, faculdades que são designadas puras porque legislam a *priori* (KANT, 2016, p.10).

---

<sup>55</sup> Como aponta Berlanga: “Para o próprio Kant, a *Crítica da Razão Pura* era sistemática e isso queria dizer que tinha uma arquitetura sólida. As capacidades subjetivas se unificavam sob formas da intuição, da imaginação, do entendimento e da razão” (BERLANGA, 2001, p.33) (Tradução nossa).

Mas, como esta posição não convenceu suficientemente, dado que suas partes constitutivas pareceram demasiadamente afastadas em relação aos seus domínios próprios, o Idealismo Alemão seguiu em direção ao seu auge sistêmico passando de Fichte a Schelling em direção a Hegel.

Cabe ressaltar um aspecto geralmente pouco enfatizado que consiste no fato de que Schopenhauer, tal como os expoentes da mais expressiva tríade idealista, compartilhou também da tarefa de estabelecer um sistema. *O Mundo como Vontade e Representação* é proposto com *status* de “pensamento único”, apresentado sob a forma sistemática na qual a Vontade reside como instância essencial de tudo.

A objetivação da Vontade que faz surgir o cristal na natureza, que por sua vez só é cristal na medida em que um ser de consciência o representa como tal, também é a mesma que faz surgir este ser que sente, pensa e conhece. As representações da Vontade que não estão submetidas ao princípio de razão, as Ideias platônicas, são as bases para o belo na arte, assim como o sentimento genuinamente moral, o qual está ligado à negação da Vontade, é algo que nos acontece quando a Vontade se nega em nosso ser objetivado.

Portanto, as muitas nuances da realidade cognoscente, da ação moral e da estética, respectivamente assuntos centrais das Críticas de Kant, estão unidas no tecido da Vontade como unidade metafísica e suas objetivações. Desta forma, é muito importante considerar que Schopenhauer se empenhou na busca desta unidade sistemática perseguida também por Schelling. Aliás, como bem salienta Debona, Schopenhauer seguiu lendo suas obras por um longo período:

Embora com diferentes intenções e perspectivas, Schopenhauer leu e releu atentamente as obras de Schelling em praticamente todos os períodos de sua produção filosófica, desde os anos universitários até a publicação dos *Parerga e Paralipomena* em 1851. Se tais leituras foram retomadas durante o percurso em que sua filosofia se solidificou, antes de 1818 o pensador já detinha um conhecimento quase completo da doutrina schellinguiana, cuja presença ou afinidade é indicada nos primeiros escritos do pensador, mas de modo bastante enfático na caracterização da noção de vontade (DEBONA, 2020, p.66).

Schelling defendeu que a realidade do saber não poderia nunca ser constituída se o mesmo tivesse como objeto algo que não fosse o próprio saber: “Quem quer saber algo, quer ao mesmo tempo que este saber tenha realidade” (SCHELLING, 2004, p.71). Ou seja, sem estar condicionado por algo outro.

Tampouco este saber poderia ser traduzido pela concepção de um sujeito que somente se pensa, convertendo-se em objeto para si mesmo. O conhecimento também não poderia ser reduzido à relação entre sujeito e objeto, pois aqui se trata do conhecimento que é capaz de fundamentar todas as ciências, objeto central de Fichte herdado por Schelling nesta primeira fase.

Até mesmo se tomássemos por fundamento o próprio Deus, este seria para nosso intelecto imediatamente convertido em objeto e, portanto, perderia o *status* de fundamento incondicionado.

Admitamos, por exemplo, que Deus, na medida em que é determinado como objeto, seja o fundamento real do nosso saber: na condição de objeto, figura também na esfera do nosso saber; portanto não pode ser para nós o ponto último do qual toda esta esfera depende (SCHELLING, 2004, p.73).

Assim, seria absurdo se o pensamento tivesse que buscar fora de si um objeto no qual seu fundamento se desse. Ou seja, a busca é por um *Grundsatz* incondicionado. E, pelos motivos apresentados desde Fichte, somente um Eu absoluto poderia ser o incondicionado.

Eu sou! Meu eu possui um ser que antecede a todo pensar e representar. É na medida em que é pensado, e é pensado porque é; por esta razão, porque se pensa si mesmo é e pode ser pensado. É porque se pensa a si mesmo, e se pensa a si mesmo porque é iluminado, como causalidade absoluta, através de seu próprio pensar! Eu sou! É o único que se manifesta em um poder próprio incondicionado (SCHELLING, 2004, p.76) (Tradução nossa).

Como já vimos, chama a atenção que Schopenhauer tenha descartado também a ideia da separação entre sujeito e objeto e que tenha buscado um elemento incondicionado. É, portanto, plausível considerar que em alguma medida a letra de Schelling possa ter lhe causado significativa impressão no então jovem filósofo. Não fosse assim, não teria ele procurado ser aluno de Fichte com generosas expectativas.

É certo que este encantamento durou muito pouco, pois as formulações do autor da *Wissenschaftslehre* e do primeiro Schelling, por mais sofisticadas que sejam, flertam com o dogmatismo racionalista cartesiano revitalizado pelas forças intelectuais do Idealismo Alemão. Não por acaso, Kant, assim como Schopenhauer,

os quais se recusaram a extrapolar os limites da experiência, são geralmente excluídos como representantes emblemáticos deste movimento.

Schelling reinterpreta a noção de dogmatismo dentro do escopo do absoluto. Segundo sua perspectiva, os dogmáticos admitem um Eu absoluto, tendo um não-eu como oposição. Para eles, seria inadmissível que o não-eu pudesse ser colocado como uma ação do Eu absoluto. Por outro lado, para o criticismo, o Eu não é posto como absoluto e o não-eu ou terá de ser visto como precedente ou como simultâneo ao eu. Estas duas posições são extremos opostos, e só uma filosofia entre ambos, que admita que o Eu coloque originariamente o não-eu como posição distintiva, concentrando em si a totalidade das condições de conhecimento tanto em termos de forma quanto de conteúdo, poderá conter o fundamento buscado desde Reinhold.

Existe uma relação antitética entre o Eu e o não-eu que nunca poderia ser pensada a partir de um não-eu, uma vez que pensar uma coisa qualquer por si existente sem ter de si nenhum vestígio de consciência é, para os idealistas - e aqui inclui-se plenamente Schopenhauer - a ideia mais absurda de todas.

Portanto, a proposição do não-eu absoluto é incapaz de colocar o Eu como elemento antitético, além de tornar a própria existência do não-eu contraditória, por ser este incapaz de representar um Eu que lhe sirva de ponto de diferenciação. Em outras palavras, a única realidade pensável, porque é capaz de estabelecer a relação antitética e a síntese entre os elementos desta relação ao infinito, é aquela onde o Eu é absoluto. Tudo isso implica na taxativa negação da possibilidade de um objeto sem sujeito. A coisa-em-si kantiana se torna, portanto, uma completa quimera. Como expressa Schelling:

Se o princípio de toda filosofia fosse um fato, e o princípio deste uma coisa-em-si, então todo eu estaria anulado, não existiria um Eu puro, nem liberdade, nem realidade, nada mais que negação do Eu. O Eu é anulado na origem quando um Não-Eu é colocado absolutamente, bem como vice-versa, quando o Eu é posto absolutamente, todo Não-Eu é originalmente anulado e colocado como uma simples negação (SCHELLING, 2004, p.80).

Pode-se considerar quão rapidamente estes raciocínios com aspectos de labirintos e jogos de espelhos pareceram, para quem teve o céptico Schulze como professor, algo que não passava de um exercício retórico. Desta forma, Schelling não escapou, aos olhos de Schopenhauer, dos mesmos erros cometidos por Fichte.

Portanto, a certeza das influências que estes pensadores em algum momento exerceram sobre ele é tão pouco questionável quanto a ruptura com os mesmos.

Schelling também parece relevante na formação de Schopenhauer por seu distanciamento do idealismo radicalmente subjetivo, expresso pela totalidade do “Eu” fichtiano. Em sua segunda fase, o autor do *Sistema do Idealismo Transcendental* se encaminha para uma Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*), a qual concede à imanência um lugar de destaque na proposta de um idealismo objetivo. Neste momento, o filósofo sustenta que a própria natureza conserva, intrinsecamente e em cada uma de suas manifestações, a ordenação que em Fichte só era localizada no sujeito. Ou seja, a natureza não é um mero “não-eu” posto pelo “Eu”. Aqui existe um elemento de ruptura de Schelling com o idealismo de Fichte, o qual o deixa mais próximo da posição futura de Schopenhauer, a saber, a consideração dada à imanência. A genética desta fase se constrói a partir de duas heranças fundamentais, uma leibniziana e outra fichtiana. Porém, é também necessário ressaltar a concepção de natureza em Kant, uma vez que Schelling assume uma teleologia para a mesma que é proibida pelo mestre de Königsberg.

Quando Kant proíbe que se sustente uma teleologia<sup>56</sup> na natureza, ele faz com isso um aceno decisivo no sentido de que por mais que a razão - a partir de suas ideias regulativas - inspire em nós a sensação de um suposto conhecimento relativo à presença de finalidade na natureza, por mais que ela nos pareça ordenada e que tenha-se que admitir que tal ordem não possa vir senão de um Deus que deu a sua criação uma finalidade desde o seu princípio, não se pode assim a conceber em termos de conhecimento especulativo, ainda que sejam estes conteúdos essenciais para a vida moral (*KrV*. B XXXIII).

A ideia kantiana de que existe uma realidade externa, somada ao significativo conhecimento de ciências naturais<sup>57</sup> no qual Schelling esteve imerso, parece tê-lo conduzido à concepção de que a natureza é pré-existente à nossa consciência da mesma, e que nela pode haver uma inteligência imanente. O que

---

<sup>56</sup> Sobre este ponto ver sexta secção inteira do capítulo terceiro da Dialética Transcendental (A621-A630).

<sup>57</sup> Segundo Márcia C. F Gonçalves : “Entre essas descobertas importantes estão: a formulada em 1775, por Lavoisier, sobre a constituição do ar por hidrogênio e oxigênio; a descoberta de Galvani, de 1791, sobre a eletricidade animal, a qual tornou possível pensar a transformação da energia química em elétrica; e, principalmente, as doutrinas da “excitação” (*Erregungslehre*) e do “desenvolvimento” (*Entwicklungslehre*), formuladas respectivamente pelo médico escocês John Brown e pelo biólogo alemão Karl Friedrich Von Kiehlmeier (GONÇALVES, 2005, p.73).

significou para Schelling uma aproximação com a concepção leibniziana de harmonia preestabelecida.

A harmonia preestabelecida foi equacionada pelo filósofo com a proposição apresentada por Fichte na Doutrina da Ciência que diz que a primeira atividade do Eu é irrefletida, sendo a reflexão posterior ao primeiro estado do Eu, o qual é considerado inconsciente. Ou seja, o Eu existe absolutamente porque ele é tudo que existe, ainda que em dado momento seja inconsciente. Schelling parece ter se apropriado desta noção de inconsciente (*Unbewusstsein*) e a ela identificado o estado da natureza antes que o Eu surja nela. Hartmann nos fornece uma descrição clara desta conjunção de elementos.

Kant tinha rejeitado criticamente a aplicação da teleologia aos objetos naturais. Fichte também a rejeitou sistematicamente, mas concede-lhe, de fato, um vasto campo ao descobrir o sentido do natural em este ser o meio que serve a finalidade moral (...) Necessariamente, isto tem de modificar-se quando na natureza se reconhece a condição prévia do espírito consciente e, ao mesmo tempo, quando se abandona sistematicamente a restrição kantiana da teleologia ao método de investigação. Schelling efetua ambas as coisas crendo reconhecer na natureza a criação de uma inteligência inconsciente cujas fases de desenvolvimento são, ao mesmo tempo, graus dos produtos naturais e cujo grau superior e fim último é o espírito consciente que tem o homem por portador (HARTMANN, 1983, p.134).

Schelling passa a entender que a consciência é uma potência da natureza. Não uma potência como outras, mas mais elevada. Por este passo, Fichte o acusa de ser um realista, algo que não pode ser completamente negado.

Porém, não pode esta acusação ser entendida como uma ruptura com o idealismo. É que talvez nenhum outro pensador tenha sido tão radicalmente idealista quanto Fichte e, desta radicalidade, Schelling se distancia nesta fase de seu pensamento. Sendo assim, ele admite um realismo natural primordial e inconsciente, na medida em que avança com a postulação de que uma “vontade cega”<sup>58</sup> (SCHELLING.2015, p.57), faz surgir a consciência, a qual iluminará o que antes existia sem a luz da inteligência.

Pois bem, se toda atividade consciente é teleológica, se pode mostrar com esta coincidência da atividade consciente e da não consciente em um só resultado que seja teleológico sem ser

---

<sup>58</sup> Expressão frequentemente usada por Schopenhauer.

teleologicamente produzido. Tal produto há de ser a natureza e este é precisamente o princípio de toda teleologia (...) (SCHELLING, 2005, p.404).

Diante do que foi exposto surgem dois elementos que chamam muito a atenção em relação a Schopenhauer, a saber, a afirmação de que a primeira atividade do Eu é irrefletida e a afirmação de que a natureza mesma é inconsciente, vontade cega, antes que o Eu consciente surja nela. Inevitavelmente somos conduzidos à forte suspeita de que estas ideias possam tê-lo influenciado quanto à consideração de uma essência irracional para a realidade.

Porém, como é típico da tríade idealista, este momento de inconsciência é superado, no sentido de que se encontra na economia de um processo que passa da inconsciência do fundamento último para a sua autoconsciência, e isto não somente é extensível ao que ocorre no fenômeno inteligente que é o homem, mas, como se em si mesma a natureza se iluminasse em todas as suas manifestações. Quando, por exemplo, Schelling sustenta que “a gravidade é o intuir da natureza (...), forma da percepção, ou seja, autoconsciência” (SCHELLING, 2015, p.67), realiza uma nova formulação para a abordagem Leibniziana, que visa garantir a harmonia e o domínio do caráter positivo da existência. Não por acaso, exibindo também a influência espinosana, ele chega a afirmar que “o universo não é diferente de Deus, mas o próprio Deus” (SCHELLING, 2015, p.51).

Evidentemente, não é esta a proposta de Schopenhauer, porque, para ele, embora existam graus de objetivação da Vontade em níveis inferiores (inorgânico) e superiores (orgânico e as Ideias), não significa que a consciência dada em alguma parte - nos seres conscientes e especialmente no homem - seja um reflexo do que jaz em última instância no todo. Ou seja, não é que a Vontade saia de seu estado inicial “inconsciente” e se torne consciente, pois, para Schopenhauer, a radicalidade deste elemento cego é muito mais profunda. Portanto, não podemos identificar nele qualquer noção que inspire uma harmonização entre o elemento obscuro da natureza e a luz da consciência.

Também encontramos aquela necessidade interior da gradação dos fenômenos da Vontade, inseparável de sua objetividade adequada, expressa na totalidade deles, por meio de uma necessidade exterior: justamente aquela em virtude da qual o homem precisa dos animais para sua conservação, e estes, por sua vez, precisam uns dos outros segundo seus graus, e por fim

também precisam das plantas, que por seu turno precisam do solo, da água, dos elementos químicos e seus compostos, do planeta, do sol, da rotação e translação em torno deste (...) No fundo, tudo isso se assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento (SCHOPENHAUER, 2005, p.219).

Embora seja possível realizar uma analogia entre o binômio natureza – consciência e a proposição do mundo como vontade e como representação, na economia do pensamento de Schelling existe um “*telos*” para a natureza cega, ou seja, ela irá se tornar consciente, buscará organicamente seu estado consciente.

Em Schopenhauer esta proposição não faz sentido, pois, se por um lado, como consciência reflexiva, “nós mesmos somos a natureza” (SCHOPENHAUER, 2015, p.568), por outro lado este ser consciente nem reflete uma consciência do universo, e tampouco possui como força maior do seu ser esta consciência. Ou seja, não há a identificação com uma suposta harmonia preestabelecida.

Se esta instância metafísica destituída de intelecto não for entendida na radicalidade que lhe é própria, não será possível compreender corretamente o filósofo de Frankfurt, correndo-se o risco de associar excessivamente sua perspectiva da Vontade cega com a de Schelling. Pois Schopenhauer apresenta a Vontade como completamente isenta de finalidades para a organização de um todo. Ela não é um ponto de partida para a consciência. A consciência é uma de suas objetivações aleatórias como tantas outras infinitas, mas sem que isso configure qualquer teleologia.

De maneira geral o instinto dos animais nos fornece o melhor esclarecimento para a restante teleologia da natureza. Pois, se o instinto é como se fosse um agir conforme um conceito de fim, no entanto completamente destituído dele, assim também todos os quadros da natureza se assemelham aos feitos conforme a um conceito de fim e, no entanto, completamente destituídos dele. Em realidade, tanto na teleologia interna quanto na externa da natureza, aquilo que temos de pensar como meio e fim é, em toda parte, apenas o fenômeno da unidade da vontade uma e em concordância consigo mesma (...) (SCHOPENHAUER, 2005, p.227).

Portanto, se esta influência de Schelling existiu - como é muito plausível considerar - ela rapidamente toma um caminho diferente na bifurcação entre a ordenação racional e o reconhecimento de que, ainda que pese a vida do intelecto,

o elemento último subjacente na dinâmica do real é caótico. Além do mais, ainda que a proposição da vontade cega tenha aparecido antes em Schelling, é forçoso reconhecer que ninguém antes ou depois de Schopenhauer deu a este conceito específico uma dimensão tão abrangente e decisiva.

A citação que segue é um dos vários exemplos claros de como alguns elementos teológicos fundamentais para Schelling não pertencem à visão filosófica de Schopenhauer.

Em lugar nenhum existe, verdadeiramente e em si, um sujeito e um eu. Consequentemente também não existe um objeto e um não-eu. Existe apenas o uno, Deus ou o universo. Nada mais existe além disso. Se há, assim, por toda parte um saber e um vir-a-ser sabido, então o que há tanto naquele quanto neste é obviamente apenas o uno enquanto uno, ou seja, Deus. O pensamento, (logo) eu sou é, desde *Cartesius*, o erro fundamental em todo conhecimento; o pensamento não é meu pensamento, e o ser não é o meu ser, pois tudo é apenas de Deus ou do universo (SCHELLING, 2015, p.40).

Note-se que aquele lugar tão absolutamente ocupado pelo Eu fichtiano encontra agora em Schelling uma nomenclatura mais de acordo com os grandes sistemas metafísicos pregressos a Kant, a saber, Deus. Cabe ressaltar que na obra de 1809, *Tratado sobre a Essência da Liberdade Humana* - trabalho que não pertence à *Naturphilosophie* - o autor descreve uma harmonização entre o princípio caótico e o princípio da luz de vida na constituição de cada ser, e parece retomar algumas conclusões desenvolvidas em sua filosofia da natureza.

Todo nascimento é nascimento da escuridão para a luz; o grão deve desaparecer na terra e morrer na escuridão para que uma mais bela figura luminosa se erga e se manifeste à luz do sol” (...) “cada ser nascido na natureza do modo como foi indicado tem em si um duplo princípio esse que, todavia, é, no fundo, um só, considerado em dois pontos de vista possíveis (...) Por tudo isso, o princípio que, segundo a sua natureza, é obscuro, é precisamente aquele que se transforma em luz e ambos são, embora em graus diferenciados, um só, em cada ser natural (...) O princípio, uma vez que deriva do fundo e é obscuro, é a vontade própria da criatura; mas, visto que ainda não se elevou à unidade perfeita com a luz (como princípio do entendimento), ou seja, visto que ainda não a concebe, é mera procura ou desejo, quer dizer, vontade cega (SCHELLING, 2018, p.55-57).

Ao que Schopenhauer critica duramente:

(...) o senhor Von Schelling, então (em seu escrito sobre a liberdade humana) fez com que, no próprio Deus, a razão e a consequência se segregassem uma da outra, consolidando, assim, a coisa ainda muito melhor, ao elevá-la a uma hipóstase real e corpórea da razão e de sua consequência, ao dar-nos a conhecer algo “que, em Deus, não seria ele mesmo, mas seu fundamento, como um fundamento originário [*Urgrund*], ou antes um sem fundamento [*Ungrund*]. *Hoc quidem vere palmarium est* [isso é realmente o cúmulo.] (SCHOPENHAUER, 2019b, p.59).

Sob a influência da perspectiva leibniziana da harmonia preestabelecida, segundo a qual todas as menores partes do universo são entidades representacionais<sup>59</sup> e que “Cada átomo da matéria é um mundo tão infinito quanto o universo inteiro; na menor das partes ressoa a palavra eterna da afirmação divina.” (SCHELLING, 2015, p.66), Schelling passa a defender um idealismo objetivo abrindo a perspectiva da consciência para além da sua manifestação no ser humano e vivifica a natureza com traços de um espírito que anima a totalidade.

O posicionamento de Schelling orbita em torno da ideia de que a natureza é um infinito real orgânico não fundamentado em meras relações causais e, tampouco, absolutamente ideais. Ou seja, de que há uma imensa tessitura viva que guarda em todas as suas expressões e magnitudes, de ordens microscópicas ou titânicas, aquela mesma harmonia oriunda da divindade. Logo, o espírito está na natureza tanto quanto a natureza está no espírito. Algumas passagens em Schopenhauer expressam uma concepção que parece próxima deste caráter orgânico da realidade:

(...) sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas atividades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda a matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol,- tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p.168).

<sup>59</sup> “Pois Deus, ao regular o todo, levou em conta cada parte e especialmente cada mônada, cuja natureza, sendo representativa, nada poderia limitar a representar de apenas uma parte das coisas, embora seja verdade que essa representação é confusa apenas nos detalhes de todo o universo, e não pode ser distinta senão em uma pequena parte das coisas, ou seja, naquelas que são as mais próximas ou maiores, com relação a cada Mônada; de outro modo, cada Mônada seria uma divindade” (LEIBNIZ, 2009, p.36).

Porém, como já afirmamos, o espírito (*Geist*) dos “idealistas do absoluto”<sup>60</sup> e a Vontade (*Wille*) de Schopenhauer são irreconciliáveis. A natureza vista pela perspectiva de Schelling guarda a prerrogativa da ordem e da harmonia divina, o que em Schopenhauer é tão somente o caos mais escuro da Vontade cega. Este autor, embora afirme que o homem é um “microcosmo equivalente ao macrocosmo” (SCHOPENHAUER, 2005, p.426), vê a mesma falta de harmonia do macro espelhada no micro.

É oportuno citar o valioso e muito plausível questionamento lançado por Jair Barboza sobre a dimensão da influência da filosofia da natureza de Schelling em Schopenhauer:

Cabe então perguntar se Schopenhauer não teria sido injusto ao incluir Schelling entre os sofistas da filosofia universitária, pois, como desconfiamos, em certos momentos ele inegavelmente trilha um caminho em parte seguido pelo seu pretenso adversário. Em outros termos, não teria Schopenhauer se servido da filosofia-da-natureza, no sentido de postular um *prius* inconsciente e volitivo do mundo independentemente do eu que reflete das formas cognitivas da consciência, embora com dificuldade o admitisse, preferindo agradecer a inspiração de sua metafísica antes a Platão e Kant? (BARBOZA, 2005, p.103).

Contudo, seguindo uma direção diferente do que sugere o intrigante questionamento supracitado, Norman e Welchman sustentam que embora Schopenhauer tenha utilizado uma linguagem por vezes “abusiva” e dissonante de sua envergadura intelectual para atacar Schelling, a quem reconhecia ser o mais capaz se comparado a Fichte e Hegel, é preciso reconhecer que:

Na verdade, ambos estão desenvolvendo a metafísica com plena e conflituosa consciência das estruturas epistêmicas kantianas contra a metafísica. Diante disso, Schopenhauer está particularmente preocupado em marcar seu próprio projeto como legítimo, destacando a maneira como evita os erros de Schelling (NORMAN e WELCHMAN, 2020, p.62) (Tradução nossa).

O outro motivo pelo qual Schelling é importante neste contexto refere-se ao papel destacado que ele concede à estética quando publica o *Sistema do Idealismo*

---

<sup>60</sup> Expressão nossa para indicar a diferença do idealismo de Fichte, Schelling e Hegel do idealismo de Schopenhauer.

*Transcendental* (1800). Esta obra pertence à terceira fase do autor, conhecida como “filosofia da identidade”, na qual ele busca estabelecer um equacionamento entre os elementos centrais do idealismo subjetivo da primeira fase fichtiana com o idealismo objetivo da *Naturphilosophie*.

Esta fase, portanto, pode ser entendida como o momento onde o consciente e o inconsciente, a liberdade e a necessidade, o eu e a natureza, o objetivo e o subjetivo se fundem em uma única imagem dinâmica da realidade, sem que se destituam as diferenças constitutivas de cada uma destas partes nesta identificação. Elas coexistem e se dependem na composição do real.

É importante observar que embora o desenvolvimento da filosofia da natureza tenha rompido com a prerrogativa fichtiana de que a totalidade da realidade estaria radicada absolutamente no Eu, isso não significa que Schelling tenha negado o conjunto inteiro do pensamento de Fichte. Portanto, se a filosofia da natureza orbita em torno da ideia fundamental da preexistência de uma origem cega, inconsciente, tendo o Eu como potência, e se a realização desta potência faz surgir a consciência, também será preciso compreender em um sistema como se dá o movimento oposto. Ou seja, assim como é proposto que do inconsciente da natureza surge a consciência, caberá também demonstrar como a consciência consegue acessar a realidade originária inconsciente da natureza.

O problema central diante da admissão da natureza inconsciente e seu processo intrínseco, de onde surge o Eu, é determinar como se dá a relação entre liberdade e necessidade. A solução deste problema é muito relevante na presente abordagem, na medida em que a resposta fornecida por Schelling possui um caráter estético com evidentes paralelos em Schopenhauer.

Para Schelling, no âmbito da natureza originária todas as coisas são necessárias, o que indica sua liberdade absoluta. Por outro lado, no âmbito da consciência, surge a liberdade não absoluta. Portanto, como equacionar liberdade e necessidade em um sistema que coloca a natureza e o Eu como componentes simultâneos? A natureza não deixa de ser o que é por operar como fundamento da consciência, tampouco a consciência pode ser reduzida à natureza. Necessidade e liberdade precisam estar conjugadas, porque a filosofia da natureza não anula a filosofia da consciência.

Se existe uma filosofia geral, esta contradição tem que ser resolvida, e a resolução deste problema ou a resposta à pergunta:

Como podem as representações serem pensadas governando os objetos e, ao mesmo tempo, os objetos governando as representações? Não é a primeira, mas a tarefa suprema da filosofia transcendental (SCHELLING, 2005, p.157) (Tradução nossa).

Existe, portanto, uma contradição entre a consciência e o inconsciente, ainda que no inconsciente infinito da natureza resida a potência do Eu. Desta contradição originária que envolve a realidade e a idealidade surge a autoconsciência como produto de uma síntese, a qual é, como mais tarde aparecerá em Hegel, composta pelo conflito de oposições antitéticas : “Este progresso desde a tese até a antítese e desta à síntese, por tanto, está originariamente fundado no mecanismo do espírito (...)” (SCHELLING, 2005, p.201).

Nestes termos, a liberdade não pode receber sua garantia a partir da autorregulação de um imperativo ou mesmo de um ato consciente puro. Diz Schelling: “cada planta é exatamente o que deve ser, o livre nela é necessário e o necessário, livre” (SCHELLING, 2005, p.406). Mas, no homem, a necessidade e a liberdade conflitam, e a ação que resolve a contradição entre liberdade e necessidade será justamente a produção da obra de arte:

Postula-se, então, que no subjetivo, na própria consciência, se apresenta aquela atividade que é simultaneamente consciente e carente de consciência. Tal atividade é apenas a estética e qualquer obra de arte só é compreensível como produto dessa atividade. O mundo ideal da arte e o mundo real dos objetos são, portanto, produtos da mesma atividade; o encontro de ambos (o consciente e o não-consciente), sem a consciência fornece o mundo real, com a consciência o mundo estético (SCHELLING, 2005, p.159).

Para o filósofo, é justamente a partir da estética que o saber absoluto pode se realizar, reunindo em um mesmo objeto, a obra de arte, a consciência e o inconsciente.

É bem conhecida a relação de desprezo que Schopenhauer mantém com filosofias que apresentam conceitos vazios de conteúdo, o que é exatamente o caso da tão combatida proposição do absoluto incondicionado, o qual, para o autor, nunca poderia figurar como suposto objeto do conhecimento. Neste sentido, o filósofo de Frankfurt deixa muito clara a sua posição sobre a identidade Schellinguiana, que a seu ver estaria marcada por dois erros centrais, a saber, o

idealismo dogmático de Fichte e o realismo dogmático de Leibniz, ambos conjugados por uma noção ainda mais estranha, o absoluto, obtida a partir de um procedimento completamente proibido desde Kant, a intuição intelectual:

A filosofia da identidade nascida no nosso tempo e de todos conhecida, poderia não ser compreendida sob a citada oposição (sujeito x objeto), na medida em que não toma nem o sujeito nem o objeto o ponto de partida propriamente dito, mas um terceiro, o absoluto cognoscível por intuição racional, que não é sujeito nem objeto, mas o indiferenciado. (...) tenho que observar que dita filosofia não pode ser excluída da oposição anteriormente estabelecida entre os dois erros, já que, apesar da identidade entre sujeito e objeto (não pensável, e intuível apenas intelectualmente, ou experienciada apenas por imersão nela) a referida filosofia une em si os dois erros quando se decompõe em duas disciplinas, a citar: o idealismo transcendental, que é a doutrina-do-eu de Fichte e, por consequência, em conformidade com o princípio de razão, faz o objeto ser produzido ou tecido fio a fio do sujeito; e a filosofia da natureza, que, semelhante, faz o sujeito surgir aos poucos a partir do objeto (...). A coisa vai tão longe que (e isso é estranho confessar), que no contato com aquelas doutrinas de profunda sabedoria, sempre me dá a impressão de ouvir somente horríveis discursos vazios e, decerto, extremamente tediosos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 70).

Schelling afirma que a realização da arte, onde a superação de todas as contradições é efetivada, onde consciência e inconsciente se fundem na produção da liberdade, é obra exclusiva do gênio, e que, como também afirma Kant, este só aparece na arte; “não existem gênios nas ciências” (SCHELLING, 2005, p.421). Sustenta também que existe um impulso criativo involuntário, ou seja, uma contradição, posto que é involuntariamente livre. Um desejo e uma capacidade de materializar esta contradição em uma obra, movido por um sentimento inexplicável, porque no seu resultado, a arte, expressa o ato originário inconsciente e infinito de criação. Por isso uma obra de arte é passível de infinitas interpretações, pois ela estaria para além da intenção que a produziu e, assim, não seria redutível ao ato consciente de sua realização, sendo, desta forma, uma objetivação do infinito no finito.

Cada produção estética parte de uma separação infinita das duas atividades que estão separadas em toda a produção livre. Ora, como essas duas atividades devem ser apresentadas juntas no produto, por meio dele algo infinito se expressa de forma finita. E o infinito expresso de forma finita é beleza (SCHELLING, 2005, p.418).

Cabe notar que a última Crítica de Kant apresenta o peculiar caráter sintético em relação ao todo da filosofia crítica, porque além de abordar suas próprias especificidades diretamente constitutivas, a saber, a estética do gosto, o belo, o sublime e o gênio, apresenta também uma proposta mais ampla, voltada para a interconexão entre elementos centrais do pensamento kantiano. E, nesta mesma trilha, tanto o que busca Schelling com o destacado papel que fornece ao elemento estético em sua terceira fase quanto aquele ainda mais preponderante *status* de importância concedido por Schopenhauer à obra de arte possuem suas raízes evidentes na proposta kantiana, a qual, como era de se esperar, não foi admitida em sua total originalidade pelos pensadores que se seguiram.

É explícito que não se trata, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, de uma teoria sobre o gosto e o belo que se fundamenta em conceitos ou princípios objetivos *a priori*, uma vez que, se assim fosse, a matéria em questão estaria ligada ao conhecimento, âmbito da razão pura teórica. Tampouco pode pertencer à razão prática, que tem uma completa autonomia sobre o mundo da experiência, extraindo de si mesma seu elemento paradigmático, o imperativo categórico, para guiar a conduta moral do homem. Ou seja, não se trata, na faculdade do juízo, nem de conhecer nem de agir, o que não permite uma equivalência direta nem com a razão teórica nem com a razão prática.

O que está fundamentalmente em questão é o sentimento do belo e do sublime. O belo, associado ao sentimento de prazer, o qual desperta a complacência entre o entendimento e a imaginação, como se o mundo estivesse em completo acordo com o nosso ser mais íntimo, enquanto o sublime, referido a um inicial desacordo entre a imaginação e a razão diante dos enormes objetos da natureza - e nunca na arte -, caso do sublime matemático, ou das desconhecidas forças da natureza, caso do sublime dinâmico. Desacordo este que cessa a partir do momento em que estes enormes objetos e estas titânicas forças da natureza despertam em nossa razão a consciência do absolutamente grande, instância esta não passível de correspondência com nada do que a natureza possa nos oferecer aos sentidos.

Dezoito anos depois de Schelling ter publicado o *Sistema do Idealismo Transcendental*, Schopenhauer também irá conceder um importante lugar para a obra de arte. A caracterização do belo feita por ele coloca a arte como atividade que possibilita acessá-lo a partir da contemplação, o que equivale a vislumbrar as Ideias

platônicas, primeiras objetivações da Vontade cega. É fácil perceber como esta definição parece se aproximar muito daquela fornecida por Schelling, a qual define a arte como fruto de um ato originário inconsciente que pode ser acessado pela consciência.

À primeira vista, parece plausível considerar que existe um alinhamento de Schopenhauer com a posição de Schelling em relação à Vontade como inconsciente, bem como em relação à objetivação da Ideia platônica como objeto da arte acessível ao sujeito do conhecimento, ou seja, à consciência. O que significaria dizer que, em ambos os pensadores, o inconsciente produziria o que é artístico por excelência e de forma absolutamente livre.

No entanto, tomadas as propostas em seu conjunto, as diferenças são bem definidas. Primeiramente, o que Schelling propõe com a arte é uma reconciliação entre a liberdade do homem e a necessidade da natureza, pressupondo um alto nível da capacidade da consciência em promover a liberdade. Esta envergadura da autonomia da consciência não ocorre segundo Schopenhauer, justamente porque a vontade exerce sobre ela um poder maior. Para ele, a potência da consciência é muito inferior ao querer, ainda que em termos qualitativos a consciência seja superior. Neste sentido o filósofo está na mão contrária de todo o Idealismo, porque, ao fim, não somos senhores conscientes do querer em nós.

Cada ser é determinado pela objetivação da Vontade que age nele desde sempre. Seu caráter como resultado de uma objetivação aleatória não lhe pertence e, neste sentido, a liberdade tão brilhante de Schelling, com sua realização do infinito no finito, é vista por Schopenhauer como algo irrealizável. Pois, no *background* da reconciliação Schellinguiana opera, como em Leibniz, a noção de harmonia. Noção esta completamente avessa à cosmovisão do filósofo de Frankfurt.

Em segundo lugar, ainda que em Schopenhauer o objeto da arte possa ser associado ao campo moral de forma indireta, na medida em que o belo exerce um breve quietivo sobre a vontade, é essencial notar que a fundamentação da moral está muito mais afastada da arte se comparado à proposta do terceiro Schelling. Isto porque, enquanto este último parece fundamentar a filosofia prática na liberdade da consciência, que é justificada com a realização da arte, Schopenhauer fundamenta a moral na compaixão, negação da Vontade. Esta, bem mais conectada com o sentimento de “não querer” do que com a consciência, embora, como veremos

posteriormente, seja necessário um elevado nível de consciência para que em uma dada objetivação da Vontade, o homem, ocorra o quietivo da mesma.

Também cabe notar que o acesso que temos à Vontade em Schopenhauer não pode ser descrito propriamente como um trabalho da razão. O papel muito mais limitado da razão, a negação da intuição intelectual e da realidade em harmonia com as forças desta mesma consciência e com o divino são alguns dos exemplos que denotam a incompatibilidade entre Schelling e Schopenhauer, ainda que a influência possa ser considerada como difícil de negar.

De forma extremada, Eduard Von Hartmann chega a reduzir a estética de Schopenhauer ao desenvolvimento de proposições Schellinguianas, mas esta posição não é sustentável se considerarmos suas propostas de forma mais ampla. O nível de liberdade e realização da consciência propiciado pela arte em Schelling condiz com uma cosmovisão completamente ausente em Schopenhauer pois, como vimos, a economia do pensamento do autor do *Sistema do Idealismo Transcendental* envolve a perfeição de um ser divino e a harmonia universal. A vontade cega para ele algo muito marginal se comparado ao lugar que ocupa em Schopenhauer.

No entanto, analogamente, tal como Kant teve dificuldades para se defender de apenas ter repetido o idealismo de Berkeley, também Schopenhauer precisou se defender em relação às comparações com Schelling. Como nos informa Cartwright, as primeiras resenhas e críticas publicadas sobre *O Mundo Como Vontade e Representação*, a primeira delas feita por um schellinguiano de nome Friedrich Ast, a segunda publicada de forma anônima, sob o pseudônimo de um “amigo da literatura”, e outra feita por Johann Friedrich Herbart, apontam similaridades entre Schelling e Schopenhauer.

Nos seus dois primeiros anos de vida *O Mundo como vontade e representação* atraiu cinco resenhas e uma monografia crítica (...) A primeira, longa e anônima revisão apareceu no *Annuals of Literature* [*Jahrbücher der litteratur*, abril-junho de 1819]. Seu autor era o platônico e fã da filosofia da identidade de Schelling, chamado Friedrich Ast. Embora Ast tenha chamado o livro de "uma obra excelente em muitos aspectos" e apreciado o emprego de ideias platônicas de Schopenhauer em sua filosofia da natureza e da estética, ele não pôde endossar a afirmação de Schopenhauer de que a vontade era a essência de tudo, preferindo conceber do mundo das Ideias como ser verdadeiro e o mundo dos sentidos como sua cópia imperfeita. Uma segunda e curta

resenha veio em 1819, no *Weimar Literary Weekly [Litterarisches Wochenblatt]*, escrita por "um amigo da literatura", que acabou por não ser amigo da filosofia de Schopenhauer. Como Ast, este crítico elogiou o livro, chamando-o de "excelente e de muito trabalhosa leitura", e como Ast, este crítico também sentiu os estímulos de Schelling no pensamento de Schopenhauer, mas muito mais profundamente. O "amigo da literatura" encarregou Schelling de já ter dito o que Schopenhauer afirmava ter dito pela primeira vez, porque todas as suas ideias principais eram simplesmente as de Schelling expressas em termos diferentes (...) Como Ast e o "amigo da literatura", Herbart também detectou paralelos entre Schelling e Schopenhauer. A mesma densa mistura das teorias platônica, fichtiana e espinosista encontrada na filosofia da natureza e na estética de Schelling e coagulada em Schopenhauer (...) (CARTWRIGHT, 2013, p.380-385) (Tradução nossa).

Sobre todas estas acusações em relação a uma suposta repetição de Schelling, o filósofo de Frankfurt utiliza um importante argumento, o qual, inclusive, pode ser estendido ao que se possa reconhecer também como alguma derivação oriunda de Fichte. Nos *Parerga e Paralipomena*, ele justifica os traços semelhantes ao fato de que também os adversários idealistas partiram de um mesmo ponto, a saber, a filosofia de Kant. Portanto, seria natural que elementos comuns figurassem em pensamentos que, no entanto, tomaram caminhos diferentes.

Assim que meus escritos atraíram a atenção de alguns, a reivindicação de prioridade com respeito ao meu pensamento fundamental já foi feita, e foi argumentado que Schelling uma vez disse "querer é ser originalmente", e tudo o mais desta classe que se quer alegar. Sobre isso há que se dizer, em respeito ao assunto mesmo, que a raiz da minha filosofia se encontra na de Kant, especialmente na doutrina do caráter empírico e inteligível, mas em geral no que, quando Kant se aproxima da luz com a coisa-em-si, esta sempre aparece através do véu como vontade (...). Por isto não há que se espantar que nos filosofemas de Fichte e Schelling, que também partem de Kant, se possa encontrar pegadas do mesmo pensamento fundamental; se bem que ali aparecem sem sucessão, coerência nem organização, pelo que devem ser consideradas como um simples espectro preliminar da minha teoria (SCHOPENHAUER, 2014, p.161) (Tradução nossa).

Note-se que o autor insere sua própria leitura da coisa-em-si kantiana, aproximando-a da Vontade. Aqui, como em muitas outras partes deste trabalho, veremos este tipo de apropriação que já faz parte mais do arranjo do seu pensamento do que de uma exegese kantiana ou, em outros momentos, platônica.

Pesa a favor do argumento de Schopenhauer, sobre estar sobre os mesmos iniciais trilhos kantianos do ambiente do Idealismo Alemão, chegando, no entanto, a resultados muito divergentes de seus principais representantes, o fato de que realmente ele estava ciente dos trabalhos desenvolvidos no enorme arcabouço da literatura filosófica de seu tempo, e que rompeu com o que de principal se buscou nela, a saber, a plenitude da consciência absoluta e a liberdade como realização ampla em uma visão otimista do mundo.

É plausível considerar, portanto, que devido à explícita genialidade filosófica, que mesmo atrelada a um temperamento pessoal tão arrogante raramente foi negada, e também em face das raras habilidades literárias com as quais contava e extrema erudição, se Schopenhauer tivesse seguido o mesmo caminho de Fichte, Schelling e Hegel, talvez estaria ele hoje sendo lido entre nós como um quarto elemento do que entendemos como a tríade canônica do idealismo.

Sendo assim, tão importante quanto demonstrar que Schopenhauer conviveu diretamente com os atores e com os problemas filosóficos de seu tempo, que lia e convivia tanto com kantianos quanto com aqueles que romperam com a filosofia crítica, e que viveu também a efervescência da presença de Platão em leitores como Schelling, é também reconhecer que temos diante dos olhos ao lermos *O Mundo Como Vontade e Representação* uma peça original da fortuna filosófica ocidental.

## 4

### O Idealismo de Schopenhauer

#### 4.1.

##### A proposta idealista de Schopenhauer

Como buscamos evidenciar no capítulo precedente, o desenvolvimento intelectual de Schopenhauer encontrou disponível uma ampla produção filosófica de caráter idealista que dialogou e disputou espaço com a obra de Kant. Neste sentido, os apontamentos até aqui realizados visaram situá-lo no horizonte de suas principais reflexões filosóficas formativas.

No entanto, é preciso estar atento para o fato de que muito embora o autor de *O Mundo Como Vontade e Representação* tenha explicitamente se manifestado como um típico idealista em abundantes passagens de sua obra capital, o ponto central de seu sistema não está em completa consonância com aquilo que é essencial ao Idealismo Alemão lido em sua forma canônica. Ou seja, não admite a consciência e a ordenação racional como fundamentos da realidade. E isso, para além de apresentar complexas consequências epistemológicas e ontológicas, corresponde também a não admitir que a liberdade se realize com plenitude em uma relação proporcional com a amplificação desta mesma racionalidade amplificada.

Como já exposto, a característica mais original de Schopenhauer é manifesta a partir da concepção que propõe como instância metafísica última a Vontade (*Wille*), como coisa-em-si, diante da qual tudo o mais é secundário. Ou seja, um sistema que tem como centro uma instância cega que permeia e constitui o ser de cada coisa.

Spinoza afirma que, se uma pedra fosse atirada, por choque, ao ar, e tivesse consciência, pensaria voar por vontade própria. Apenas acrescento: a pedra teria razão. O choque é para ela o que para mim é o motivo. O que nela aparece como coesão, gravidade, rigidez no estado adquirido é, segundo sua essência íntima, o mesmo que reconheço em mim como Vontade, e que a pedra, se adquirisse conhecimento, também reconheceria como Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p.187).

Desta forma, a Vontade nunca poderia ser análoga a um “eu” consciente fichtiano ou a uma identificação schellinguiana entre “eu” e natureza alicerçada neste próprio “eu”. A razão e a consciência contam com menor envergadura no sistema de Schopenhauer e, precisamente por este aspecto, ele se difere não só dos expoentes do Idealismo Alemão, como também dos maiores representantes do pensamento ocidental em todo seu curso.

No entanto, ainda que pese a incompatibilidade do ponto principal de seu pensamento com os pressupostos essenciais do Idealismo Alemão, há que se considerar que sem o idealismo transcendental a sua proposta não seria possível.

Se por um lado a pedra angular do pensamento do autor se revela na “face” escura do mundo como Vontade, não fosse a face visível e consciente do mundo como representação, onde a prerrogativa do idealismo transcendental é fundamental, qualquer ser externo à nossa vontade objetivada no eu estaria fora da possibilidade da experiência. Na verdade, para Schopenhauer não faz sentido falar de mundo algum ou de sujeito algum fora do âmbito representacional. Isso deve ser considerado sem que percamos de vista o aspecto secundário do mundo como representação em relação ao mundo como Vontade, embora, no fenômeno, ambos sejam inseparáveis.

Por outro lado, o ponto de partida subjetivo e princípio originário “O mundo é minha representação” também tem sua inadequação: em parte porque é unilateral, pois o mundo é muito mais (a saber, coisa-em-si, vontade) sim, o ser- representação é em certa medida acidental a ele (...) (SCHOPENHAUER, 2015, p.18).

Isto bem entendido, temos agora que tocar em algumas consideráveis dificuldades que se impõem dentro do sistema da metafísica da Vontade, dificuldades estas ligadas ao fato de que seu autor se assume como idealista. O problema central pode ser ilustrado com a seguinte indagação: até que ponto Schopenhauer pode ser considerado idealista, na medida em que nega algumas das concepções principais dos maiores representantes desta perspectiva filosófica, sobretudo o primado da consciência racional como fundamento da realidade externa e a realização da liberdade baseada nesta mesma consciência? A questão possui muita relevância, uma vez que, para o filósofo, “a verdadeira filosofia tem sempre

de ser idealista, do contrário não é honesta” (SCHOPENHAUER, 2015, p.7) e, tanto mais, sob a inspiração do pensamento transcendental de Kant.

Ocorre que, para o filósofo de Frankfurt, os pensadores da tríade idealista negam a filosofia kantiana em um de seus pontos basilares no que se refere ao conhecimento especulativo, a saber, lançam mão de conceitos demasiadamente distantes da imanência e, desta forma, apresentam vazias reformulações dogmáticas do que a filosofia crítica condenou. Isso se aplica sobretudo aos conceitos de “absoluto” e de “intuição intelectual”, elementos motores das construções sistemáticas pós-kantianas. Ou seja, do ponto de vista de Schopenhauer as principais figuras do Idealismo Alemão se afastam em significativa medida do verdadeiro idealismo, o transcendental. Aqui é preciso deixar claro que esta forma supostamente imperfeita de idealismo defendida por seus adversários filosóficos é considerada por ele como sendo dogmática.

Contudo, guardemo-nos do grande mal-entendido de que, por ser a intuição intermediada pelo conhecimento da causalidade, existe uma relação de causa e efeito entre sujeito e objeto (...). Precisamente sobre aquela pressuposição assenta-se a tola controvérsia acerca da realidade do mundo exterior, na qual se enredam dogmatismo e ceticismo, o primeiro entrando em cena ora como realismo, ora como idealismo. O realismo põe o objeto como causa, e o efeito dele no sujeito. O idealismo fichtiano faz do objeto um efeito do sujeito (SCHOPENHAUER, 2005, p.55-56).

Desta maneira, se hoje Kant geralmente não é considerado de forma robusta como idealista, para Schopenhauer, tanto seu mestre de Königsberg quanto ele próprio representam melhor esta perspectiva filosófica do que qualquer um daqueles seus contemporâneos e predecessores.

A oposição mais acirrada é entre idealismo e materialismo, representados em seus extremos por Berkeley e os materialistas franceses (holbach). Fichte não deve aqui ser mencionado: ele não merece lugar algum entre os verdadeiros filósofos, entre esses eleitos da humanidade (...). Fichte é o pai da filosofia de brinquedo, do método desonesto, que mediante duplo sentido no emprego das palavras, em discursos incompreensíveis e sofismas, procura ludibriar e impor-se em tom pomposo, para assim embasbacar o ávido de aprender, o ápice desse método, após também Schelling tê-lo empregado, foi reconhecidamente atingido por Hegel, que o aperfeiçoou até o charlatanismo propriamente dito. Quem, portanto, apenas mencione de maneira

séria aquele Fichte ao lado de Kant demonstra não ter noção alguma de quem é Kant (SCHOPENHAUER, 2015, p.15-16).

Note-se, porém, que as críticas de Schopenhauer a Fichte, Schelling e Hegel, tanto nessas como em tantas outras passagens, por mais duras que sejam não os acusam de serem materialistas. O materialismo seria o antípoda do idealismo e, portanto, a negação da verdadeira filosofia. O materialista admite a matéria como coisa-em-si, enquanto “quem ao contrário a nega como coisa-em-si é, *eo ipso*, idealista” (SCHOPENHAUER, 2015, p.15). Definição esta que o filósofo de Frankfurt absorveu de Kant:

Por idealista não se deve entender aquele que nega a existência dos objetos externos dos sentidos, mas apenas aquele que não admite que sejam conhecidos mediante percepção imediata, concluindo daí que nunca podemos estar completamente seguros da sua realidade pela experiência sensível (...) compreendo por idealismo transcendental de todos os fenômenos a doutrina que os considera globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si (KANT, 1997, p.348).

Analogamente ao termo que Kant usa para descrever os idealismos de Descartes e Berkeley, os quais chamou respectivamente de “problemático” e “dogmático” (*KrV*. A226, B275), podemos considerar que na leitura de Schopenhauer o idealismo da tríade também enveredou por caminhos dogmáticos.

Não se trata, porém, de que Schopenhauer tenha afirmado que se deve realizar um mero retorno a Kant, pois, em suas próprias palavras: “Não se deve esperar que minha veneração por Kant, decerto profundamente sentida, também se estenda às suas fraquezas e erros” (SCHOPENHAUER, 2005, p.525). Como vimos extensamente, em Kant é necessário admitir um “objeto” sem sujeito a nos afetar de modo externo, sob a perspectiva de uma coisa-em-si incognoscível, algo que não cabe na economia do pensamento metafísico de Schopenhauer.

Sendo assim, o que nos parece mais plausível é reconhecer que o filósofo de Frankfurt desenvolveu um idealismo próprio como chave indispensável para o entendimento de seu sistema. As características principais desta posição começaram a aparecer muito antes da publicação de *O Mundo Como Vontade e Representação*, guardando-se a exceção dos elementos de inspiração platônica, os

quais, embora já aparecessem sinalizados na introdução da *Raiz Quadrúplice do Princípio de Razão Suficiente*, só apresentaram desenvolvimentos substantivos na terceira divisão de sua obra magna. Schopenhauer escreve as seguintes palavras nas primeiras linhas de sua tese doutoral, apresentada em 18 de outubro de 1813:

O divino Platão e o admirável Kant reúnem suas impressionantes vozes na recomendação de uma regra para o método de todo filosofar, sim, de todo saber em geral. Duas leis devem ser satisfeitas, dizem eles, a da homogeneidade e a da especificação, de igual forma, não, porém uma em prejuízo da outra (...) Kant ensina que ambas as leis são princípios transcendentais da razão, que postulam a *priori* a concordância das coisas com eles, e Platão parece expressar a mesma coisa a seu modo ao dizer que essas regras, a que toda ciência deve seu surgimento, nos teriam sido lançadas da morada dos deuses juntamente com o fogo de Prometeu (SCHOPENHAUER, 2019b, p.29-31).

Nesta obra, Schopenhauer pretendeu identificar os enganos nos quais supostamente teriam se enredado todos os grandes pensadores até então quanto ao alcance e definição do princípio de razão suficiente. O filósofo apresentou uma nova formulação do referido princípio como possuindo uma natureza quadrúplice, a saber, o ser (as intuições puras de tempo e espaço), o devir (o entendimento, diretamente ligado à causalidade), o conhecer (a razão em sua única função de formular representações abstratas ou representações de representações) e o querer (que viria a ser mais tarde o centro de gravidade de toda a sua metafísica).

Este trabalho, que recebeu alterações em 1847, ou seja, 34 anos após a primeira publicação, exhibe pelo menos quatro elementos fundamentais que precisam ser atentamente considerados, a saber:

I- No primeiro livro de *MVR*, Schopenhauer aponta a leitura da *Raiz Quadrúplice* como uma das exigências para acessar sua obra. Chega ao ponto de afirmar que “sem a familiaridade com essa introdução e propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito” (SCHOPENHAUER, 2005 p.21).

Cabe notar que a fundamentalidade da *Raiz Quadrúplice* para o entendimento do *MVR* se aplica especificamente ao mundo como representação submetido ao princípio de razão, ou seja, associado à realidade fenomênica kantiana, a qual, sob seu olhar, identifica-se com o vir-a-ser platônico.

Porém, Kant não via no mundo fenomênico o *status* que Schopenhauer concedeu-lhe a partir de uma leitura que se harmoniza muito melhor com as “sombras da caverna”<sup>61</sup> de Platão. Trata-se de fazer do fenômeno algo secundário, uma aparência: “Matéria e intelecto constituem juntos o mundo como representação, que é precisamente a aparência (*Erscheinung*) de Kant, portanto, algo de natureza secundária” (SCHOPENHAUER, 2015, p.20). E embora esta interpretação seja controversa, ela atende à necessidade de seu próprio sistema, uma vez que para o autor, tanto Kant quanto Platão estiveram distantes de admitir aquele ponto que supostamente seria a chave do mistério do mundo, qual seja, a Vontade como coisa-em-si.

Diante destas apropriações e ressignificações conceituais, é preciso estar ciente do uso que Schopenhauer faz do termo “*Erscheinung*” (aparição) para indicar o fenômeno em sentido kantiano. O entendimento do mundo fenomênico como aparição pode ser interpretado em pelo menos dois sentidos que não podem ser assumidos de maneira equívoca, pois, se por um lado a aparição é aquilo que simplesmente aparece, e neste sentido é um *Phänomen* (do grego, *Phainomenon*), por outro lado, *Erscheinung* pode também indicar um caráter ilusório. Este *status* não se aplica para Kant ao mundo fenomênico. Noutras palavras, utilizar o termo *Erscheinung* como Schopenhauer o faz busca aproximar a leitura do fenômeno kantiano de uma perspectiva ilusória do mesmo, tal como as alegóricas sombras da caverna e o véu de *Maya*.

Esta interpretação está incorporada na apropriação que o autor faz do pensamento de Kant, não sendo algo que se possa inferir diretamente da letra do Mestre de Königsberg. Na tradução de Oswaldo Giacoia Jr e Gabriel Valadão Silva da *Raíz Quadrúplice do Princípio de razão Suficiente* há um elucidativo alerta para o uso polissêmico do termo *Erscheinung* e sua aplicação específica no corpo da obra de Schopenhauer:

O conceito de *Erscheinung* é empregado por Schopenhauer quase sempre em referência à teoria do conhecimento de Kant e, portanto, à diferença entre a “coisa-em-si” (*Ding an sich*) e o modo como esta aparece (*erscheint*) para nós (...). Em sentido muito amplo, o termo *Erscheinung* (aparição) designa as representações das coisas pelo sistema de cognição humana, ou

---

<sup>61</sup> A alegoria da caverna, localizada no livro sétimo da *República* é, para Schopenhauer, “a passagem mais importante de todas as suas obras” (SCHOPENHAUER, 2005, p.528).

seja, tudo o que é apreendido pela sensibilidade e elaborado pelos conceitos do entendimento (...) Nesse sentido amplíssimo, podem-se associar aparições a fenômenos, enquanto representações subjetivas, desde Platão contrapostas às Ideias ou essências inteligíveis, que constituem a essência objetiva das coisas, ao que é verdadeiramente real. Justamente, porém, em razão desta equivocidade, é necessário também diferenciar entre *Erscheinung* (aparência) e *Phänomen* (fenômeno) – sempre levando em conta a filosofia de Kant e a herança kantiana. *Erscheinung* está estreitamente relacionado a *Schein* (aparência, brilho), *scheinen* (parecer, aparecer, ter aparência de) e mantém, como base nessa derivação, uma conotação negativa, no sentido de uma representação falsa, figuração, aparência ou imagem incompleta que induz ao erro (...) Portanto, nos marcos da filosofia crítica de Kant, o conceito de fenômeno não apenas não contradiz a pretensão de objetividade do conhecimento- e, portanto, sua exigência de necessidade e universalidade-, como faz parte dessa mesma pretensão (GIACOLA JÚNIOR e SILVA, apud SCHOPENHAUER, 2019b, p. 85).

II- No espaço decorrido entre a primeira e a segunda publicação da *Raiz Quadrúplice*, Schopenhauer tomou contato com a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, acontecimento que alterou sensivelmente a visão do filósofo em relação à posição idealista de Kant. Sobre as diferenças entre a primeira e a segunda edição desta obra, seria plausível admitir, como defende Smith, o seguinte entendimento:

Podemos concordar com Schopenhauer em relação às seções da primeira edição da crítica que foram omitidas na segunda edição como sendo uma expressão permanentemente valiosa do pensamento kantiano, e contendo muito do que não encontra expressão igualmente adequada nas passagens que foram substituídas por elas; e ainda pode desafiar sua interpretação de ambas as edições (...) Devemos esperar descobrir que as duas edições concordam na declaração alternada e na retratação ou posições conflitantes, e que a última edição, embora defeituosa neste ou naquele aspecto em comparação com a primeira, expressa, no entanto, a compreensão mais madura, e representa mais uma etapa no desenvolvimento de ideias que estiveram presentes desde o início (SMITH, 1918, p.316) (Tradução nossa).

Ou seja, poderíamos considerar que houve, ainda que pesem algumas perdas, uma sofisticação do texto de Kant na revisão feita para a segunda edição, e que, portanto, as ideias centrais foram ali expostas de forma mais clara e precisa. Esta é, sem dúvida, uma interpretação favorável ao corpo da obra do filósofo de Königsberg, assim tomada como seguindo em progressivo aperfeiçoamento.

No entanto, não é desta forma que Schopenhauer entende o que se passou entre as duas edições. Para ele, ocorreu um grave retrocesso textual. Sobre este ponto são muito emblemáticas as palavras do jovem filósofo quando ainda só tinha acesso à segunda edição da *KrV*. Escreve ele antes de 1812 as seguintes linhas:

A *Crítica da Razão Pura* pode ser definida como o suicídio do intelecto (...) O uso normativo da razão em Kant é talvez a criatura mais monstruosa do intelecto humano (...) alguém conta uma mentira; outro, que conhece a verdade, diz: é mentira e engano, aqui está a verdade. Um terceiro, que não conhece a verdade, mas é agudo, mostra nessa mentira a presença de contradições e afirmações impossíveis e diz: por isso se trata de mentiras e enganos. A mentira é vida; aquele dotado de agudeza é apenas Kant; há quem tenha a verdade em si, por exemplo, Platão (Schopenhauer, 1996, p.17) (Tradução nossa).

Dessa forma, temos que admitir que na altura da publicação da primeira edição da *Raiz quadrúplice* e mesmo do *MVR*, Schopenhauer está diante de um Kant que não representa ainda para ele todo o brilho que ele descobre com a leitura da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*.

III- Ainda que pesem as alterações realizadas em 1847 no corpo de sua tese doutoral, trabalho de uma juventude já tão distante, e sobretudo depois de ter publicado os volumosos anexos à sua obra magna (1844), Schopenhauer indica que sua filosofia não sofreu mudanças significativas a ponto de ter que romper com qualquer um de seus escritos. Fica reforçada, portanto, a concepção de que ele buscou manter sobre o todo de sua obra a proposta que defende um “pensamento único”.

IV- Na primeira edição da *Raiz Quadrúplice* inexistem quaisquer referências às convergências do pensamento de Schopenhauer com a literatura oriental. Referências estas que, no entanto, estão presentes da segunda edição de forma abundante, onde inclusive aparecem relacionadas ao idealismo. Veja-se, por exemplo: “Na Índia, tanto no bramismo quanto no budismo, o idealismo é até a doutrina da religião popular” (SCHOPENHAUER, 2019b, p.93). Isto porque o contato do autor com o pensamento oriental só começou a acontecer a partir de 1814.

O fundamento da afirmação de Schopenhauer de que só é verdadeira filosofia aquela que nega a matéria como realidade em si, reflete a ênfase que este

filósofo fornece ao caráter não essencial do mundo como representação submetido ao princípio de razão. Neste sentido, sua concepção de idealismo pretende aproximar filósofos com propostas muito diversas dentro das linhas de seu próprio sistema, o que exige, sob o custo de muitas ressalvas, ler o problema do vir-a-ser em Platão, o fenômeno kantiano e o véu de *Maya* do hinduísmo como formas análogas do que seria a verdade filosófica universal, a saber, que a realidade percebida no acontecer do mundo é uma aparência do que nele subjaz.

O essencial desta visão é antigo: Heráclito lamentava nela o fluxo eterno das coisas; Platão desvalorizava seu objeto como aquilo que sempre vir-a-ser, sem nunca ser; Espinosa o nomeou meros acidentes da substância única, existente e permanente; Kant contrapôs o assim conhecido, como mero fenômeno, à coisa-em-si; por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz “Trata-se de Maia, o véu da ilusão (...)” (SCHOPENHAUER, 2005, p.49).

Cabe então ressaltar os principais elementos distintivos desta forma muito ampla de idealismo, quais sejam:

I- Não admite a incognoscibilidade da coisa-em-si e, portanto, neste ponto, ultrapassa os limites da filosofia kantiana. A Vontade como coisa-em-si pode ser acessada por um “caminho inteiramente outro, que leva pelo interior das coisas” (SCHOPENHAUER, 2019b, p.195), o qual não se relaciona com o conhecimento mediato e conceitual da razão, mas, antes, reflete nossa imediata vontade de vida.

Pois assim como este (o mundo) é, de um lado, inteiramente representação, é, de outro, inteiramente vontade. Uma realidade que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto em si (como a coisa-em-si de Kant, que infelizmente degenerou em suas mãos), é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45).

Note-se que se houve um ponto pacífico entre todos aqueles que não admitiram a filosofia de Kant enquanto uma resposta suficiente como sistema, este ponto é justamente a recusa da incognoscibilidade da coisa-em-si. Schopenhauer não pôde aceitá-la, tanto quanto não aceitaram Fichte, Schelling e Hegel, ainda que pesem os caminhos muito diferentes que estes pensadores tomaram para superar as limitações vistas na filosofia crítica.

II- É transcendental, na medida em que assume formas *a priori* do princípio de razão como condições formais de possibilidade para as representações empíricas

e abstratas, bem como exige que o dado da experiência esteja presente como lastro para o conhecimento, aspecto este que está em uníssono com a letra de Kant. No entanto, Schopenhauer propõe várias alterações fundamentais para as atribuições próprias da razão e do entendimento. O filósofo defende a desvinculação da função do entendimento de quaisquer atividades abstratas/conceituais. O entendimento estaria exclusivamente voltado para tornar possível a causalidade e, com isso, fazer surgir como representação todo o mundo fenomênico. Este mundo é formado de matéria, e esta não está para o autor destituída de existência, mas, antes, só existe na medida em que acontece (faz efeito), sob as condições da causalidade, logo, sob o domínio do entendimento.

O correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o entendimento, que não é nada além disso (...). Por seu turno, toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento (...). O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição, são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da matéria, isto é, propriedade de fazer efeito (SCHOPENHAUER, 2005, p.53-54).

Schopenhauer também acrescenta que através do entendimento ocorre a necessária conexão entre as intuições puras de tempo e espaço, na medida em que, por possuírem naturezas diferentes - o tempo sempre sucessivo e o espaço sempre simultâneo - elas necessitam de uma função intelectual que as conjugue.

Vemos, portanto, que as duas formas da representação empírica, apesar de, como se sabe, terem em comum a infinita divisibilidade e a infinita extensão, nisso são, todavia, fundamentalmente diferentes: aquilo que é essencial para uma delas não tem absolutamente nenhuma significação para a outra: a simultaneidade não tem qualquer significado no tempo, a sucessão não tem nenhuma significação no espaço (...) Quem cria essa reunião é o entendimento, que por meio de sua peculiar função conecta aquelas formas heterogêneas da sensibilidade, de maneira que, a partir de sua recíproca interpenetração, surge a realidade empírica(...) (SCHOPENHAUER, 2019b, p.87-88).

Embora Kant sustente que a sensibilidade é um objeto para o entendimento, cabendo a este último a tarefa de “ligar por conceitos o diverso dos fenômenos e submetê-los a leis empíricas” (*KrV*. A664, B692), ou seja, ainda que Kant aproxime a sensibilidade do entendimento de forma a conferir às categorias deste último a função de organizar os dados obtidos a partir das condições *a priori* da sensibilidade, visto que “todo conhecimento começa com intuições, daí passa a conceitos e termina com ideias” (*KrV*. A702, B730), ele não chega a apontar que a síntese entre o espaço e o tempo seja realizada pelo entendimento.

Por outro lado, como o entendimento para Schopenhauer se ocupa exclusivamente da causalidade, e como esta se refere a objetos, os quais, por sua vez, surgem a partir da conjunção das intuições puras, cabe ao entendimento realizar a síntese entre tempo e espaço. E desta função do intelecto sobre as intuições surge uma afirmação muito relevante para a epistemologia schopenhaueriana, a saber, a de que toda intuição empírica é intelectual:

De acordo com isso, nossa cotidiana intuição empírica é intelectual, e a ela cabe esse predicado, que os fanfarrões filosóficos na Alemanha atribuíram a uma pretensa intuição de mundos sonhados, nos quais o seu amado absoluto empreendia sua evolução (SCHOPENHAUER, 2019b, p.135).

Se por um lado este filósofo apresenta uma total recusa ao conceito de intuição intelectual tal como proibido por Kant, justamente porque esta seria uma formulação vazia, de outra parte afirma a intelectualidade da intuição sensível, na medida em que esta depende da síntese do intelecto sob as guias do entendimento.

A proposição “toda intuição é intelectual” (SCHOPENHAUER, 2005, p.53), a princípio parece contraditória, uma vez que nosso autor criticou duramente o conceito de intuição intelectual sustentado por Fichte e Schelling. Ocorre que o que estes filósofos indicavam como “intuição intelectual” era algo que dispensava a sensibilidade, ao passo que, para Schopenhauer, a intuição é intelectual porque o entendimento conjuga as condições *a priori* da sensibilidade.

Portanto, enquanto Kant utiliza o conceito de intuição intelectual para indicar os proibidos avanços para além da sensibilidade no escopo do conhecimento, Schopenhauer considera absurdo o uso do termo intuição sem que este esteja ligado à sensibilidade. Dessa forma, o termo intuição intelectual só é problemático se com ele se quiser indicar um “vazio intelectual”

(SCHOPENHAUER, 2005, p.30), o que se traduz pelo afastamento da experiência. Ou seja, ao mesmo tempo que o autor critica a intuição intelectual da tríade idealista por ser vazia, também diverge de Kant, na medida que este não teria compreendido a devida radicalidade do vínculo entre o entendimento e a sensibilidade. E, assim, tal como sua concepção de idealismo é muito própria, o mesmo ocorre com o conceito de intuição intelectual

A partir desta reconfiguração da função do entendimento, as categorias<sup>62</sup> que em Kant estavam a ele vinculadas são dele destituídas. Para Schopenhauer, o entendimento passa a estar muito mais próximo daquilo que na *Crítica da Razão Pura* constitui a *Estética Transcendental* do que na *Lógica Transcendental*. Escreve Kant:

A filosofia transcendental tem a vantagem, mas também a obrigação de procurar esses conceitos segundo um princípio; porque brotam do entendimento como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura, têm de se ligar entre si segundo um conceito ou uma ideia (...). O entendimento não é, pois, uma faculdade de intuição. Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Assim, o conhecimento de todo entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo (KANT, 1997, p.101-102).

Ao que Schopenhauer se contrapõe:

Expus tão detalhadamente todos esses processos concernentes à visão para provar de modo claro e irrefutável que, neles, o entendimento é predominantemente ativo, o qual, ao aprender toda modificação como efeito e relacioná-la à causa produz, sobre a base das intuições fundamentais apriorísticas do espaço e do tempo, o fenômeno cerebral do mundo objetivo, para que a sensação dos sentidos apenas lhe forneça alguns dados; e, de fato, ele realiza este negócio unicamente por meio de sua própria forma, que é a lei de causalidade, e, em razão disso, de modo inteiramente imediato e intuitivo, sem auxílio da reflexão, isto é, do conhecimento abstrato, por meio de conceitos e palavras, que são o material do conhecimento secundário, isto é, do pensar, logo, da razão (SCHOPENHAUER, 2019b, p.171).

Ainda:

---

<sup>62</sup> 1-Quantidade: unidade, pluralidade, totalidade 2 - Qualidade: realidade, negação, limitação 3 - Relação: inerência e substância (*substantia et accidentes*), causalidade e dependência (causa e efeito) comunidade (ação recíproca entre o agente e o paciente) 4 - Modalidade: possibilidade-impossibilidade, existência- não-existência, necessidade-contingência (*KrV*. A80-81, B106-107).

Pois essa é a única forma e função do entendimento, de modo algum, porém, a complicada engrenagem das 12 categorias kantianas, cuja nulidade demonstrei. – Todo entender é uma apreensão imediata e, portanto, intuitiva da conexão causal, embora tenha que ser transposto imediatamente em conceitos abstratos, para ser fixado (SCHOPENHAUER, 2019b, p.183).

A alteração das características do entendimento promove também a mudança na concepção de razão, a qual, se em Kant era a detentora das ideias regulativas de Deus, Alma e Mundo (*KrV*. A334, B391-392), em Schopenhauer passa a ser o terreno da formação de representações, ou seja, representações abstratas. Sendo assim, aquela função que em Kant pertencia ao entendimento, em Schopenhauer pertence à razão, enquanto as ideias (não platônicas) que antes preenchiam a função regulativa da razão, simplesmente não encontram mais lugar.

Ao que parece, o filósofo de Frankfurt quis ser mais consequente que Kant ao admitir a necessidade da imanência para qualquer tipo de proposição que pudesse se sustentar filosoficamente. Isto porque o kantiano contraste entre a completa negação do conhecimento das ideias regulativas da razão em termos especulativos e sua necessidade em termos práticos, traz consigo aspectos contraditórios se quisermos pensar a filosofia como um “pensamento único”. Veja-se, por exemplo, uma das muitas passagens onde Kant parece manter de forma problemática o uso da linguagem filosófica ligada a Deus.

Por mais longe que a razão prática tenha o direito de nos conduzir, não consideramos as ações obrigatórias por serem mandamentos de Deus; pelo contrário, considerá-la-emos mandamentos divinos porque nos sentimos interiormente obrigados a elas. Estudaremos a liberdade subordinada à unidade final segundo princípios da razão, e apenas acreditaremos confortar-nos com a vontade divina quando consideramos santa a lei moral (...) A teologia moral é, portanto, apenas de uso imanente, a saber, para cumprirmos o nosso destino nesse mundo (...) (KANT, 1997, p.648).

Nesta passagem existe uma artificialidade no fato de que mesmo diante do esvaziamento ontológico em relação à ideia de Deus, ainda segue mantida a expressão “confortar-nos com a vontade divina”. Para Schopenhauer, as ideias puras da razão são conceitos vazios que não poderiam ser mantidos sob o pretexto de pertencer ao escopo da razão prática, visto que esta não pode ser completamente

desvinculada da razão especulativa dentro de uma proposição de filosofia que, como a de Kant, reivindica uma arquitetônica. Em outras palavras, Kant teria separado excessivamente o sujeito do conhecer do sujeito do agir.

Por outro lado, estas ideias foram apropriadas por aqueles idealistas dogmáticos, que levando muito adiante a aplicação das mesmas no campo moral fizeram ressurgir aquele modelo de metafísica que o próprio Kant havia demolido.

Com a estrita caracterização da razão como formuladora de conceitos, sem que nela estejam intrinsecamente postos os conteúdos da metafísica racionalista, somada à eliminação das funções lógicas abstratas das categorias, Schopenhauer buscou instalar seu pensamento - no que se refere ao mundo fenomênico - no seguro e imanente solo da relação de causalidade. Ou seja, o autor retira do idealismo transcendental de Kant aqueles vestígios que ainda poderiam o ligar aos dogmáticos, e acredita com isso estar depurando os supostos erros da filosofia crítica.

Estas alterações mostram que Schopenhauer fez uso das linhas gerais da proposição transcendental kantiana sem buscar ser fiel ao que o próprio Kant entendia como organização constitutiva de sua arquitetônica. Mesmo assim, a revolução copernicana e sua transcendentalidade permanecem como fundamentos na letra de Schopenhauer, visto que a dependência do sujeito para o aparecimento do mundo fenomênico somada à necessidade da experiência para o conhecimento, continuam traços fundamentais para a concepção no mundo como representação.

III-O idealismo de Schopenhauer também é uma recusa ao materialismo e ao ceticismo sem, contudo, defender a negação da realidade da matéria. Este ponto é crucial, uma vez que temos, a partir da ontologia que o acompanha, o último sistema metafísico da modernidade. Reside nos traços deste sistema a tentativa de, tal como pretendeu o formalismo kantiano, continuar fornecendo à metafísica um lugar de destaque sem, contudo, deixar de reconhecer à fundamental necessidade da matéria.

Se por um lado no pensamento de Schopenhauer o ser último da realidade se afasta de concepções racionalistas canônicas, por outro lado ele busca a metafísica em um de seus aspectos mais tradicionais, ou seja, munida de uma ontologia, sem, contudo, recorrer à ontologia das terras imaginárias e suprassensíveis. E é justamente neste ponto que a matéria encontra lugar de destaque.

Nossos próprios corpos existem como matéria, e nosso “eu” não é tão subjetivo quanto pensou Descartes, porque antes do sujeito pensante existe uma totalidade corpórea que deseja irrefletidamente. Ressaltamos que este desejo exibe a certeza de que a matéria de nossos corpos, tanto quanto a matéria de qualquer corpo no universo, atende à objetivação de algo não material. Podemos fazer uso desta extensão para o universo, uma vez que somos feitos da mesma matéria que um dia esteve presente nas estrelas. Ainda, junto a esta certeza, há que concluir, segundo Schopenhauer, que não há mundo algum sem a Vontade subjacente nas consciências capazes de representar. É certo que nos seres vivos a Vontade exibe a consciência própria de uma objetivação orgânica, mas, não menos verdadeiro é que, para Schopenhauer, a imaterialidade da Vontade reside como ser último da própria consciência.

Por outro lado, que o aparecimento de uma Vontade esteja tão pouco ligado à vida e à organização quanto ao conhecimento, portanto, que também o inorgânico possui uma vontade, cujas exteriorizações são todas as suas propriedades fundamentais não ulteriormente explanáveis, isto é um ponto essencial da minha doutrina (...) (SCHOPENHAUER, 2015, p.357).

IV- Reduz o alcance da liberdade erigida sobre fundamentos racionais, na medida em que sustenta a preponderância da Vontade cósmica sobre o muito limitado poder da razão. Sendo assim, esta última não seria capaz de contar com a autonomia proposta por Kant - bem como também pela maior parte dos filósofos -, algo que foi o motivo principal da ruptura que Schopenhauer opera em relação à ética deontológica fundada no imperativo categórico. Há em sua obra uma ética consonante com a não submissão da existência a elementos predominantemente racionais, ou seja, uma ética ligada a um tipo de conhecimento associado à compaixão.

V- Inclui a Ideia platônica como componente essencial desta perspectiva idealista, na medida em que a leitura que o filósofo de Frankfurt realiza destas Ideias coaduna-se com o conhecimento puro das objetivações imediatas da Vontade. As Ideias, como no filósofo ateniense, continuam sendo a referência máxima da possibilidade cognoscente, ainda que em Schopenhauer seja preciso fazer a ressalva de que este conhecimento mais elevado vinculado às Ideias se refere ao mundo como representação, mesmo que este não esteja submetido ao princípio de razão.

Este ponto não deve ser visto como algo pouco relevante na obra do autor, visto que denota sua conexão direta e estrutural do corpo de seu sistema com a sua leitura da doutrina das Ideias platônicas no que se refere aos arquétipos dos constituintes do mundo.

Certamente que o binômio Vontade e representação não se aplica ao texto platônico, tampouco o mundo do vir-a-ser é algo que, guardando a fidelidade textual, possa ser traduzido por um mundo de representações. No entanto, trata-se de Schopenhauer identificar com o aspecto representacional de sua filosofia tanto o vir-a-ser quanto o puramente inteligível com, respectivamente, representações submetidas ao princípio de razão (o fenômeno kantiano) e representações não submetidas a este princípio (a Ideia platônica).

Esta última característica nos obriga a fornecer atenção especial a algumas das dificuldades envolvidas na aproximação que Schopenhauer faz da Filosofia de Platão em relação a sua própria concepção do idealismo. Tal abordagem é necessária antes de tratarmos do papel das Ideias platônicas em sua estética.

Cabe ressaltar que existe uma hierarquia de influências filosóficas sobre Schopenhauer, e que, segundo ele próprio, Kant ocupa uma posição mais privilegiada do que Platão. Portanto, a tarefa a que passaremos agora é a de buscar identificar como o autor buscou harmonizar elementos do pensamento de Platão com o idealismo de inspiração kantiana, e não o contrário.

#### **4.2.**

#### **Schopenhauer e a consideração de Platão entre o realismo metafísico e o idealismo transcendental**

As diversas perspectivas filosóficas exibem, em cada caso e com características muito particulares, movimentos de disputa pelo significado, alcance e verdade que os vários paradigmas de concepção da realidade podem oferecer. Estas possibilidades de interpretações das propostas filosóficas talvez não se apliquem com maior abundância a nenhum outro pensador como no caso de Platão.

A forma dramática<sup>63</sup> presente em toda obra do ateniense e a aporética que marca os primeiros diálogos seguem como fontes de polêmicas sobre a intenção do todo e ou das partes de seus escritos. Também a diferenciação entre o conteúdo socrático e o genuinamente platônico<sup>64</sup>, a precariedade de informações sobre a datação dos diálogos<sup>65</sup> e, conseqüentemente, da ordenação exata de seus escritos, tudo isso somado ao grande volume de interpretações que o tempo e a envergadura deste pensador proporcionaram, são condições que cooperam para que as mais variadas leituras tenham espaço de plausibilidade na reflexão contínua que se faz sobre o pensamento de Platão desde a antiguidade.

Admitindo-se este cenário, é necessário ter em mente que Schopenhauer filosofou olhando tanto para o então recente passado da obra de Kant quanto, ainda que em menor medida, para aqueles distantes tempos onde ensinava o mestre de Aristóteles. Esta inspiração dual promoveu em sua letra algumas inserções de elementos do pensamento antigo para refutar proposições modernas presentes no contexto do Idealismo, resultando em alguns posicionamentos híbridos. Temos a seguir o exemplo de uma dessas inserções:

Os hegelianos, que inclusive veem a filosofia da história como o fim principal de toda a filosofia, deveriam ler Platão, que incansavelmente repete que o objeto da filosofia é o imutável e imperecível, não o que hora é assim, ora de outro jeito. Todos aqueles que erigem tais construções do curso do mundo, ou, como as chamas, da história, não entenderam a verdade capital de toda a filosofia, a saber, que por todo o tempo existe o mesmo, e que todo devir e todo nascimento é apenas aparente, as Ideias são as que unicamente permanecem, o tempo é ideal. Isso é o que quer dizer Platão, isso é o que quer dizer Kant. Deve-se, portanto investigar o que é, o que realmente é hoje e para sempre, - isto é, conhecer as Ideias (em sentido platônico) (SCHOPENHAUER, 2015, p. 532).

<sup>63</sup> Conforme Kahn: “As composições de Platão na forma de diálogo dramático alcançaram um imenso sucesso literário. Mas o uso de Platão desta forma, na qual ele próprio nunca aparece, cria dificuldades formidáveis para a interpretação de seu pensamento. O anonimato da forma do diálogo apresenta ao intérprete um problema sem paralelo para qualquer outro filósofo” (KAHN, 1998, p.36) (tradução nossa).

<sup>64</sup> Conforme Cornford: “A relação do platonismo com a filosofia de Sócrates - a questão de (por assim dizer) onde Sócrates termina e Platão começa - ainda é motivo de debate entre os estudiosos” (CORNFORD, 2005, p.51).

<sup>65</sup> Conforme Brandwood: “Com o propósito de rastrear este desenvolvimento, e assim ser capaz de identificar a expressão final de seu pensamento, é essencial saber em que ordem os diálogos foram escritos, mas há que se levar em conta que essa busca não se faz bem amparada nem pelas fontes externas nem pelos próprios diálogos” (BRANDWOOD, 2013, p.113).

Note-se que a frase “Isso é o que quer dizer Platão, isso é o que quer dizer Kant” nos remete a uma questão que exige muito cuidado, na medida em que pode conduzir a graves anacronismos, a saber: se a verdadeira filosofia para Schopenhauer é idealista, e se Kant e Platão são as maiores influências filosóficas para o autor, não seria contraditório afastar Platão absolutamente de uma perspectiva idealista? Ou seja, se, como tantas vezes o filósofo de Frankfurt advoga, existem concordâncias quanto ao que é essencial entre estes pensadores, não seria forçoso admitir que esteja presente alguma proximidade com o idealismo na concepção schopenhaueriana da filosofia platônica? A questão é delicada, mas, fosse ela imprópria, não teria Schopenhauer admitido o trabalho do fundador da Academia como genuinamente filosófico, porque, mais uma vez, segundo suas próprias palavras, “a verdadeira filosofia tem sempre de ser é idealista; do contrário não é honesta” (SCHOPENHAUER, 2015, p.7).

É importante ressaltar que ainda que o *status* que Schopenhauer concede a Platão seja bem mais elevado que aquele reconhecido por Kant, também este último considera a filosofia platônica como idealista, mesmo que não em sentido transcendental. Certamente este ponto não passou despercebido por Schopenhauer, o que requer nossa atenção.

Qualquer um deles (Epicurismo e Platonismo) diz mais do que sabe; mas, o primeiro estimula e faz avançar o saber, embora em detrimento do interesse prático, o segundo concedendo embora ao interesse prático princípios excelentes, mas, precisamente, por isso, com respeito a tudo de quanto nos é dado apenas um saber especulativo, permite que a razão se abandone a explicações idealistas dos fenômenos naturais e, assim, descure, em relação a eles, a investigação física (KANT, 1997, p.425).

Torna-se, portanto, necessário avançar mais sobre a plausibilidade da relação entre o tipo específico de idealismo sustentado por Kant e elementos supostamente idealistas da filosofia de Platão. Neste sentido, é importante a observação feita por Allison sobre a oposição entre realismo e idealismo transcendental. O comentador ressalta, apontando duas passagens específicas da *Crítica da Razão Pura (KrV. A369, A490-91, B518-19)*, que: “Ambas as passagens indicam que a característica definidora do realismo transcendental, é sua confusão de aparências, ou "meras representações", com as coisas-em-si mesmas”

(ALLISON, 2004. p.22) (Tradução nossa). Vejamos uma destas passagens (*KrV*. A369):

A este idealismo (transcendental) opõem-se um realismo transcendental, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da sensibilidade). O realista transcendental representa, pois os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento. Este realista transcendental é propriamente aquele que, em seguida, desempenha o papel de idealista empírico e, após ter falsamente pressuposto que, se os objetos dos sentidos devem ser externos, necessariamente devem ter uma existência em si mesmos e independente dos sentidos, acha insuficientes, neste ponto de vista, todas as representações dos sentidos para tornar certa a realidade desses objetos (KANT, 1997, p.348-349).

Veja-se que embora em Platão o tempo e o espaço não possam ser considerados como condições de possibilidade da sensibilidade, instâncias internas à subjetividade do sujeito, não podemos inferir que o ateniense toma os fenômenos exteriores como coisas-em-si e independentes de uma inteligibilidade, aquilo que o “nós” na citação de Kant quer dizer, ou seja, a natureza inteligível do ser racional. No entanto, tampouco Platão desempenhará o papel de idealista empírico, a supor que os objetos da sensibilidade possuem uma realidade em si que não pode ser totalmente captada pelos sentidos.

Para o autor da *República*, os objetos teriam sua realidade a partir da participação das Ideias no mundo sensível, o que, portanto, dado que estas Ideias para Kant não são intuíveis, coloca Platão na qualidade de idealista dogmático. Ou seja, para este último as coisas externas não possuem realidade em si, qualidade que pertence às Ideias, as quais tanto quanto são independentes, eternas e imutáveis, são também puramente inteligíveis, assim como a natureza da alma é inteligível. Portanto, há traços de idealismo em Platão, traços estes que Schopenhauer, bem mais do que Kant percebeu.

Certamente que Platão realizou aos olhos de Kant algo proibido pela filosofia crítica ao ultrapassar os limites da experiência. No entanto, também é certo que ele via no mundo do vir-a-ser um nível de realidade que podemos adjetivar como “aparente”, o que, ainda que pese a ausência da consideração depreciativa do fenômeno para Kant, guardaria a cosmovisão platônica alguma proximidade com o

que o mestre de Königsberg considera como realidade sensível. Isto porque os fenômenos não são dotados do status ontológico de coisas-em-si, tal como, analogamente, o mundo do vir-a-ser não tem uma realidade em si mesma para o ateniense.

Ou seja, se por um lado, para Kant, Platão erra ao fazer um uso dogmático da razão para além do que a sensibilidade permite, por outro lado ele também recusa, ainda que por motivos diferentes, que o mundo que aparece possa ter uma realidade em-si. Neste ponto, muito explorado por Schopenhauer, é possível uma cuidadosa aproximação entre as duas filosofias, as quais recusam o materialismo através de formas próprias.

É certo que se poderia afirmar que qualquer outra proposta filosófica que não vê na experiência uma realidade em si mesma, ou seja, praticamente toda a metafísica, teria em comum com Kant a mesma consideração a respeito dos fenômenos. No entanto, a fundação da concepção filosófica na tradição ocidental que supõe que o mundo que se mostra aos sentidos não pode ser tomado com uma realidade em si remonta fundamentalmente às Ideias platônicas. O que o torna digno de consideração especial não somente por Schopenhauer, mas por qualquer reflexão metafísica que se pretenda realizar. Quanto a isso, a história das concepções filosóficas do Ocidente oferece inúmeras provas.

Nesta proposta aproximativa sobre a consideração de Platão como um idealista pelo próprio Kant, cabe a valiosa observação de Smith:

Por idealismo, Kant entende todo e qualquer sistema que sustenta que o mundo sensível não existe na forma em que se apresenta a nós. A posição é tipificada na mente de Kant pelos eleatas, por Platão e por Descartes, todos os quais são racionalistas. Com a negação da realidade às aparências sensoriais, eles combinam a crença na possibilidade de compreender racionalmente sua base suprassensível (SMITH, 1918, p. 155) (Tradução nossa).

No entanto, é muito importante deixar claro que com estes apontamentos não queremos dizer que Platão se entendia como um idealista. A proposição não faz sentido, a não ser a partir de um registro moderno que, interpretando os supostos fundamentos do que fora pensado em seus escritos, encontra neles paralelos com a modernidade. No limite, podem ter ocorrido à mentes temporalmente tão distantes a essência das mesmas concepções fundamentais em roupagens próprias e com

diferenças que não podem ser ignoradas. Schopenhauer acena que está consciente destas ressalvas. Prova disso é que ele não coloca Platão no mesmo patamar de destaque que confere a Kant, por ser devido a este último que o idealismo ganhou sua forma mais acabada. Vale ressaltar que em alguns pontos são severas suas críticas a Platão, como as que se seguem

Já em Platão encontramos a origem de uma determinada dianologia falsa que se estabelece com um oculto propósito metafísico, a saber, com o fim de assentar uma psicologia racional e uma doutrina da imortalidade dependente dela. Foi demonstrado depois tratar-se de uma doutrina enganosa de vida persistente, já que manteve sua existência por toda a filosofia antiga, medieval e moderna, até que Kant, o demolidor de tudo, lhe deu o golpe de misericórdia. A teoria a qual aqui me refiro é o racionalismo da teoria do conhecimento com finalidade metafísica. Em síntese se pode resumir assim: o cognoscente em nós é uma substância imaterial radicalmente diferente do corpo, chamada alma; o corpo, pelo contrário é um obstáculo para o conhecimento. Disso deriva que todo conhecimento mediado pelos sentidos é enganoso: O único verdadeiro, correto e seguro é, pelo contrário, o que está livre e afastado de toda a sensibilidade (ou seja, de toda intuição) (SCHOPENHAUER, 2014, p.78).

Ainda:

A indicação platônica de separar e manter o conhecimento depurado de toda relação com o corpo, com os sentidos e a intuição resulta inadequada, invertida e até mesmo impossível, podemos, no entanto, considerar análoga a ela, porém retificada, minha teoria de que somente o conhecimento que se mantém puro de toda relação com a vontade e é, todavia, intuitivo alcança a máxima objetividade e, portanto, perfeição (...) (SCHOPENHAUER, 2014, p. 81) (Tradução nossa).

Mesmo assim, Schopenhauer manifesta que Platão foi quem no Ocidente primeiro viu a verdade fundamental da filosofia e, portanto, deve ser reconhecido por ter apontado para a distinção entre a natureza imperfeita do vir-a-ser do mundo - a qual nosso autor identificou com as representações submetidas ao princípio de razão (fenômenos/ representações intuitivas) - e às Ideias eternas e imutáveis. Ideias estas que o filósofo de Frankfurt quase sempre se refere através de uma formulação adjetivada muito específica, justamente, “Ideias platônicas”.

Para Schopenhauer, germinava no fundador da academia aquela descoberta que apareceu mais límpida dois milênios depois pela letra de Kant. Também não se pode perder de vista que nosso autor buscou estabelecer uma relação análoga entre

a coisa-em-si kantiana e a ideia platônica justamente porque ambas estariam para além do mundo fenomênico, do vir-a-ser. Daí que ambos teriam indicado uma realidade secundária para o mundo que aparece diante dos sentidos.

Certamente que o papel secundário do mundo fenomênico não se trata de uma interpretação canônica de Kant, e que, intencionalmente, foi realizada para atender ao sistema da metafísica da Vontade. Como já apontamos em outros momentos, o trabalho de Schopenhauer não se coloca no limite de compreender o que suas maiores influências escreveram, mas, antes, de reinterpretar e pretender dar o que ele julgava ser a forma mais bem acabada de concepções fundamentais para a verdadeira filosofia.

Ainda que Schopenhauer tenha dado o título a Platão de “primeiro dogmático, sendo Wolff o último” (SCHOPENHAUER, 2005, p.610), ele não interpretou as Ideias platônicas como entidades transcendentais desconectadas da intuição. Isto significa muito se considerarmos também que Schopenhauer criticou Kant pelo emprego do termo “ideia” para indicar aquilo que não se dá à experiência, logo, fora da intuição.

Platão servia-se da palavra ideia de tal modo que bem se vê que por ela entendia algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente. As ideias são para ele arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias (...). A *República* de Platão tornou-se proverbial como exemplo flagrante de uma perfeição sonhada, que precisamente só pode residir no cérebro de um pensador ocioso (...) (KANT, 1997, p.309-310).

Ora, sabemos que o idealismo transcendental se caracteriza também pelo lugar impescindível que confere à intuição, à imanência para fins de conhecimento objetivo. Neste sentido, Schopenhauer julga uma impropriedade kantiana confundir a “ideia”, termo para ele marcadamente platônico, como algo fora do campo da intuição. Ou seja, as ideias de Deus (teológica), Alma (psicológica) e Mundo (cosmológica) (*KrV*. A671-673), como regulativas da razão kantiana, externas à possibilidade de conhecimento, deveriam receber outra nomenclatura.

Isto significa que o filósofo de Frankfurt, sem admitir dissociar completamente as Ideias do escopo teórico platônico, nega, contra o que Platão

sustenta, que as mesmas possuam um caráter transcendente. Bem como também nega o uso kantiano do termo “ideia” fora da concepção fundamental platônica, a qual aponta para a sua cognoscibilidade.

Ou seja, as Ideias, na apropriação que Schopenhauer realiza, seriam tanto cognoscíveis, como são para Platão, quanto intuíveis na imanência, como exige o modelo de conhecimento proposto por Kant. Logo, esta perspectiva original e igualmente controversa pretende aproximar as Ideias platônicas da proposta transcendental.

Muito infeliz, entretanto, foi a escolha do nome Ideais para aquelas três pretensas produções necessárias da razão pura teórica. Nome esse extraído a fórceps de Platão, que com ele denotava as formas imperecíveis que, pluralizadas através do tempo e do espaço, tornam-se imperfeitamente visíveis nas inumeráveis coisas individuais e perecíveis. Em consequência disso, as Ideias de Platão são inteiramente intuitivas, como também o indica tão precisamente a palavra que ele escolheu, a qual só poderia ser traduzida por “intuitibilidades” ou visibilidades. Kant se apropriou do termo para designar aquilo que está situado tão longe de toda possibilidade da experiência que até mesmo o pensamento abstrato só pode alcançá-lo pela metade. A palavra Ideia, primeiramente introduzida por Platão, conservou desde então, por vinte e dois séculos sempre a significação na qual ele a empregou (...) (SCHOPENHAUER, 2005 p. 608).

Quanto a este ponto, Cacciola observa precisamente que, para Schopenhauer:

A Ideia platônica difere do conceito porque não surge de um processo de abstração. Ao contrário dos conceitos, que são universais que se abstraem a posteriori das coisas, a Ideia Platônica procede a configuração dos indivíduos existentes como um arquétipo universal (...). O caráter da universalidade está assim presente na Ideia, permitindo-nos ver a Vontade como a essência metafísica de tudo. Nesse sentido, a apreensão estética das Ideias platônicas possibilita um modo de conhecimento distinto do conhecimento conceitual: não é um conhecimento abstrato, mas intuitivo (CACCIOLA, 2020, p 228).

Mesmo que nos limitemos ao escopo das interpretações mais canônicas de Platão, o entendimento de que sua obra desconsidera qualquer traço de imanência no conhecimento da Ideia pressupõe uma implausível ruptura absoluta entre o inteligível e o sensível. Ou seja, as Ideias teriam que estar em uma realidade

incomunicável com a realidade sensível, perfazendo dois mundos isolados. Ainda que esta perspectiva possa estar mais presente em diálogos como o *Fédon*, ela não parece se sustentar à luz de outros diálogos, como o *Timeu*, onde a cópula entre a Ideia e a matéria dá origem ao mundo do vir-a-ser. Corroboram esta afirmação as críticas feitas pelo próprio Platão à existência das Ideias como independentes no *Parmênides*<sup>66</sup> (132b-e), além de uma atenuação da oposição entre o sensível e a inteligível no *Teeteto*<sup>67</sup> (182d-e) e no *Sofista*<sup>68</sup> (248a-e). Ou seja, a leitura mais plausível parece ser a de que a realidade para Platão se desenha a partir de níveis diferentes entre o real por excelência, a Ideia, e o menos real, o sensível. De toda forma, existe alguma presença das Ideias no mundo sensível, ainda que de maneira imperfeita.

No entanto, é ponto pacífico que há uma diferença qualitativa entre o inteligível e o sensível que perpassa todas as suas obras, mesmo que, como sustenta Robert Bolton, a maneira de argumentar sobre isso seja alterada ao longo dos diálogos<sup>69</sup>. Como salienta Friedländer em uma bela analogia sobre a tensão entre o imperfeito devir e as imutáveis e perfeitas Ideias no pensamento de Platão:

Mas com esse poder de análise e síntese, pelo qual ele também distinguiu Sócrates dos sofistas, apesar de tudo que eles tinham em comum, ele separou as visões de mundo de Heráclito e Parmênides - assim como o criador do teto da capela sistina dividiu dia e noite - e então juntou-as novamente como um símbolo da oposição entre o mundo do ser e o mundo do devir, como era exigido por sua descoberta das formas eternas (FRIEDLÄNDER, 1973, p. 26) (Tradução nossa).

<sup>66</sup> No *Parmênides*, Platão ataca a pressuposição de que as coisas sensíveis seriam meramente semelhantes às inteligíveis sem com elas manter identidade “Mas será que não é fortemente necessário o semelhante participar da mesma coisa uma que <seu> semelhante?” (*Parm.* 132e.). Platão parece querer indicar que uma semelhança imperfeita não é uma semelhança. E, se de fato existe a semelhança, é necessário que os semelhantes estejam identificados. Decorreria disso a impossibilidade do estabelecimento de um âmbito qualitativamente distinto para as Ideias.

<sup>67</sup> No *Teeteto* Platão argumenta sobre a necessidade de que algo se mantenha durante o vir-a-ser em cada coisa que muda.

<sup>68</sup> No *Sofista*, Platão defende certa necessidade de movimento para as Ideias. Isto porque elas são inteligíveis e, por isso, sofrem ação de quem conhece. São, portanto, passíveis de movimento. “Compreendo. Isso, ao menos, é verdadeiro, a saber, que, se conhecer é ativo, ser conhecido, por sua vez, é necessariamente passivo. Ora, o ser, uma vez que de acordo com esse argumento, é conhecido pela inteligência, à medida que é conhecido é movido visto sofrer ação, o que afirmamos não poder ocorrer com aquilo que está em repouso.” (*Soph.* 248e).

<sup>69</sup> Ver mais sobre o assunto em: BOLTON, Robert. *Plato's Distinction Between Being and Becoming. The Review off Metaphysics*, n. 29, 1975, p. 66-95.

Seguindo a proposição de Schopenhauer, a qual considera a Ideia platônica mais próxima do idealismo, cabe observar que posteriormente ocorreram outras tentativas de evitar uma distância absoluta entre o pensamento de Platão e o idealismo. Charles Kahn, por exemplo, em um comentário à passagem 249 b-c do *Fedro*<sup>70</sup> afirma que:

Aqui, pela última vez, a lembrança é invocada em uma explicação derivada da racionalidade humana a partir do contato da alma com as formas. E aqui Platão apresenta explicitamente o elemento *a priori* na cognição humana como uma pré-condição necessária para a compreensão da linguagem e o pensamento conceitual. Eu acredito que esta passagem é mais bem entendida como uma antecipação alegórica da visão kantiana de conceitos *a priori* como dando unidade e estrutura à experiência sensorial (KAHN, 1998, p. 367) (Tradução nossa).

É considerável que Charles Khan tenha visto em uma parte crucial do *Fedro* uma “antecipação alegórica dos conceitos *a priori* que fornecem unidade e estrutura à experiência sensível”, uma vez que no campo teórico kantiano são justamente as estruturas *a priori* da sensibilidade e do entendimento que caracterizam a famosa “revolução copernicana”, a qual fez da *Crítica da Razão Pura* o marco inicial mais nítido e vigoroso do Idealismo Alemão.

Friedländer também ressalta que a filosofia foi “inventada” pelo lugar de destaque que se deu ao *logos*<sup>71</sup> entre os gregos antigos. Este é outro exemplo que pode corroborar a possível afinidade da filosofia de Platão com o que Schopenhauer entende por idealismo. Afinal, se Platão tivesse dedicado o trabalho intelectual de sua vida para analisar as condições objetivas dos constituintes da matéria a partir da própria matéria, os rumos do pensamento ocidental provavelmente seriam outros.

<sup>70</sup> “Realmente, a condição humana implica na faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade, desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, alçava vista para o verdadeiro ser. Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, pois este se aplica com todo empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a divindade. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios (Platão, 2011b, p.115-117).

<sup>71</sup> Sobre o termo *logos* em Platão, Schäfer explica que: “Embora Platão não tenha conceito próprio algum para “linguagem”, *logos* significa a manifestação linguística do homem, à qual corresponde um processo do pensamento que é passível de verdade, isto é, produz uma referência verdadeira ou falsa à realidade. A definição de *logos* é estreitamente ligada ao pensamento” (SCHÄFER, 2012, p.202-203).

Depois que os gregos descobriram o que conhecemos como filosofia e perceberam que o *logos* era a chave para a natureza das coisas, esse *logos* adquiriu um *status* quase avassalador (...). Em uma passagem famosa do *Fédon* (99E) - onde Sócrates aparentemente dá um relato autobiográfico de seu próprio desenvolvimento filosófico, mas onde na realidade a filosofia ganha autoconsciência - o momento crucial ocorre quando Sócrates escapa das "coisas" para o *logos* (FRIEDLÄNDER, 1973, p. 108) (Tradução nossa).

Também Paul Natorp<sup>72</sup>, a respeito do qual Friedländer afirmou que “entre os autores modernos, talvez tenha dado a interpretação mais profunda e impressionante da Ideia” (FRIEDLÄNDER, 1973, p.342) (Tradução nossa), que herdando de Herman Cohen o pressuposto de que Platão ao falar das ideias queria na verdade indicar “hipóteses” ao invés de “entidades” realistas, concluiu que o pensador propôs uma estrutura de leis objetivas universais *a priori* instaladas no intelecto, e não em instâncias metafísicas constitutivas do reino das coisas absolutamente reais. Um exemplo que o próprio autor enfatiza a respeito do caráter explícito deste suposto idealismo está no *Fédon*<sup>73</sup>(99d-100a):

De seguida, continuou, já cansado de considerar as coisas, houve que era preciso precatar-me para não acontecer comigo o que se dá com as pessoas que observam e contemplam o sol quando há eclipse: por vezes perdem a vista, se não olham apenas para a imagem dele na água ou nalgum meio semelhante. Pensei nessa possibilidade e receei ficar com a alma inteiramente cega, se fixasse os olhos nas coisas e procurasse alcançá-las por meio de algum dos sentidos. Pareceu-me aconselhável acolher-me ao pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas. É muito plausível que minha comparação claudique um pouco, pois estou longe de admitir que quem considera as coisas por meio do pensamento só contempla suas imagens, o que não se dá com quem as vê na realidade (PLATÃO. 2011a, p.167).

<sup>72</sup> Em sua obra *Teoria das Ideias de Platão*, Natorp desenvolve uma exegese de cada diálogo, buscando a partir de categorias lógicas demonstrar como os pontos centrais da assim chamada doutrina das ideias evidenciam sua caracterização como leis universais. Transcendentais no sentido de tornar possível todo e qualquer tipo de conhecimento, representação. A ordenação que Natorp propõe para os diálogos é justificada a partir do teor dos textos, da evolução de seu conteúdo lógico elucidativo, assumindo sempre como premissa o sistemático esforço que supostamente perpassa toda a obra de Platão no sentido de provar que tudo o que conhecemos é fruto das próprias leis do conhecimento e, assim, o próprio objeto conhecido é fundamentalmente disposto pela consciência racional que conhece.

<sup>73</sup> Natorp afirma que: “O *Fédon* é a testemunha principal da controvérsia de que as “ideias” de Platão não se baseiam em nada mais, não têm outra coisa como conteúdo essencial senão o procedimento lógico (...). Pois, segundo o princípio claramente exposto do idealismo (99e), a verdade daquilo que é (*onta*) só pode ser encontrada em *positi* no pensamento (*logoi*)” (NATORP, 2012, p. 286).

O trecho: “receei ficar com a alma inteiramente cega, se fixasse os olhos nas coisas e procurasse alcançá-las por meio de algum dos sentidos. Pareceu-me aconselhável acolher-me ao pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas”, parece ter sido lida por Natorp como uma versão análoga ao que Kant escreve dois milênios depois no célebre anúncio da Revolução Copernicana:

Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* destes objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico (...) (KANT, 1997, p.20).

Ou seja, tanto Cohen quanto Natorp entenderam que a origem do idealismo remonta diretamente a Platão.

Somente o ressurgimento do idealismo kantiano trouxe a compreensão apropriada do idealismo platônico. Eu não hesitaria em declarar Hermann Cohen como o estudioso que abriu os nossos olhos tanto para Kant como para Platão (...). Mas partilhamos da crença no idealismo, do mesmo modo que concordamos com a tese de que esse idealismo, que deriva seu nome não das ideias de Berkeley, mas de Platão, assume sua primeira, mais fundamental e inequívoca expressão na teoria das ideias de Platão (NATORP, 2012, p. 90).

Diante destes breves exemplos, podemos considerar que existe a possibilidade de realizar, por analogia, uma aproximação entre o estatuto filosófico da modernidade cartesiana e a herança platônica.

Na contra mão da aproximação do pensamento de Platão com o idealismo, como indicamos que se faz necessário dentro da filosofia schopenhaueriana, está a posição majoritária dos comentadores do ateniense, os quais associam as Ideias a um tipo de realismo<sup>74</sup> metafísico transcendente. Ou seja, ainda que a natureza das

---

<sup>74</sup> Como explica Meyers sobre o conceito de realismo: “Em geral, ser realista em relação a uma série de entidades é afirmar que são reais e existem independentemente do que se pensa sobre elas. Uma pessoa pode ser realista acerca de universais como o vermelho ou a bondade (como era o caso de Platão) ou acerca de fatos morais (um realista moral) (...) na visão de Locke, os objetos físicos são independentes do que se pensa sobre eles, uma vez que são materiais e a matéria contrasta com o mental. Se definirmos um objeto material como um objeto físico não mental independentemente do

Ideias seja inteligível, elas não dependem de qualquer atividade intelectual do sujeito para existirem como tais. E, sendo assim, mesmo em face da cópula das mesmas com a matéria imperfeita, cópula esta que faz entrar em curso o mundo do vir-a-ser, estaria este mundo transitório muitíssimo distante da moderna concepção de “representação” (*Vorstellung*).

Sir David Ross, após citar uma passagem do *Timeu*, (51b-e, 52a-d), nos oferece uma explicação muito esclarecedora sobre esta concepção realista das Ideias.

Que conclusões podemos tirar de passagens como essa? Primeiro, claro que Platão constantemente pensava nas Ideias como diferentes das coisas sensíveis. Segundo, e com igual certeza, que ele considerava as Ideias como entidades completamente objetivas, cuja existência é pressuposto de todo o nosso entendimento; ou seja, ele não pensava nas Ideias nem como pensamentos nem como “conteúdos de pensamentos” (seja o que for que a frase possa significar). Terceiro, que ele pensava nelas como existindo separadamente das coisas sensíveis (ROSS, 1993, p. 269) (Tradução nossa).

Embora nesta leitura as Ideias sejam entidades independentes da nossa estrutura mental, não é este o traço mais forte que caracteriza a interpretação realista da metafísica platônica. Antes, o elemento determinante reside naquela qualidade das Ideias que as tornam capazes de figurar como algo que pode fundar a possibilidade do conhecimento, a saber, sua imutabilidade e eterna autoidentidade. Neste *status* ontológico de entidades que existem sem sofrer mudanças, posição conservada na interpretação de Schopenhauer, as Ideias são diferentes das coisas que estão sujeitas ao eterno devir e, nesta condição, sustentam o realismo platônico.

Unicamente a independência da nossa consciência não seria suficiente para configurar as ideias como qualitativamente superiores tal como Platão o faz. Em outros termos, se aquilo que existisse por si mesmo não fosse uma realidade imutável, eterna e imaterial, se fosse, por exemplo, a imagem de um *cosmos* dinâmico em sua eternidade, não teria esta realidade para Platão o *status* de mais alto nível de gradação do ser.

---

que quem quer que seja pense sobre ele, podemos dizer que essa forma de realismo, que podemos chamar de realismo físico” (...) (MEYERS, 2017, p. 54).

É muito consistente a afirmação de que não é possível encontrar no mundo sensível algo que guarde esta absoluta autoidentidade incorruptível. O mundo sensível é “heraclítico”, ou seja, não exhibe permanência. Guarda, portanto, segundo a leitura pessimista de Schopenhauer, aquele elemento das metafóricas sombras da caverna de Platão.

A realidade sensível existe como um todo móvel em todas as suas dimensões e, desta forma, muito distante do grau de realidade ontologicamente superior ao qual deve pertencer aquilo que existe como tal, sem dependência de nenhuma relação com qualquer outra coisa. Logo, o que pode ser de fato objeto de conhecimento precisa estar fora da transitoriedade do mundo, precisa ser real em um nível superior ao do vir-a-ser. Nisso consiste o ponto central da constituição específica da expressão “realismo metafísico das ideias platônicas”. Como bem explica Fronterotta:

Por isso, parece-me oportuno regressar à interpretação padrão da passagem da *república* em análise e reconhecer o caráter realista e objetivo da epistemologia platônica, que faz desta uma ontologia na medida em que implica uma teoria dos objetos para diversas formas de conhecimento em relação ao grau de ser ou ao nível hierárquico de cada tipo de objeto. Por fim, isso permite explicar, precisamente numa perspectiva epistemológica a postulação das ideias: de fato, se é necessário que o conhecimento verdadeiro, isto é, imutável e eterno, ganhe como conteúdo próprio objetos que são plenamente, porque dotados de propriedades como a imobilidade, a eternidade, a autoidentidade etc., é evidente que uma condição do gênero não se satisfaz com as coisas sensíveis em devir (FRONTEROTTA, 2018, p.196).

Também Brisson afirma que:

(...) aquilo que é submetido a mudanças constantes não pode ser considerado a realidade verdadeira. Para se tornar objeto de discurso e objeto de conhecimento, o mundo sensível deve apresentar, dentro de sua própria mudança, alguma coisa que não mude, algo que apresente uma permanência verdadeira e que, portanto, se mantenha idêntica a todo momento (BRISSEON, 2018, p. 231).

Porém, voltando a Schopenhauer, é necessário estar atento ao fato de que o que ele entende por realismo ser muito diferente de uma posição que pudesse ser atribuída a Platão. Isto porque o realismo, além de sustentar a proposição, para

Schopenhauer absurda, da existência de uma realidade objetiva independente do sujeito cognoscente, conduziria, em sua leitura, inexoravelmente ao materialismo.

O que o autor entende como realismo é a concepção que define o sujeito a partir do objeto, ou seja, uma forma de dogmatismo identificada com o materialismo. Ao passo que definir o objeto a partir do sujeito seria o dogmatismo idealista. A concepção que seria acertada entre estes dois extremos é, para Schopenhauer, a de que “é verdadeiro tanto que quem conhece é um produto da matéria, quanto que a matéria é uma mera representação de quem conhece” (SCHOPENHAUER, 2015, p.16).

Ora, se é verdade que a filosofia de Platão postula que as Ideias não são dependentes de nossas atividades intelectuais, ou seja, que existem eternamente por si mesmas, também é necessário admitir, como uma segunda proposição inseparável desta primeira, que as Ideias são imateriais. Isto porque a independência das Ideias está atrelada a elas estarem alheias à corrupção que permeia o mundo material do vir-a-ser. O que coloca, absolutamente, o materialismo como algo afastado de Platão.

Desta forma, ainda que Schopenhauer não considere o ateniense um idealista transcendental, não há nenhuma margem para aproximá-lo do realismo, na medida em que este é entendido pelo filósofo de Frankfurt como uma perspectiva que conduz ao materialismo.

Schopenhauer critica a proposição transcendente das Ideias na filosofia de Platão, e irá acusá-lo de realizar um uso abusivo da razão pura. No limite, Schopenhauer considera que as Ideias não são, para Platão, intuitivas, e que, portanto, essa suposta errônea concepção estaria sob a categoria de conceitos vazios. Desta forma, Platão seria um dogmático, ainda que um dogmático mais próximo do que a modernidade chamou de idealismo. Escreve Schopenhauer em suas anotações de 1814:

A Ideia platônica é propriamente um fantasma na presença da razão. É um fantasma ao qual a razão deu o molde de sua universalidade; (...) A Ideia platônica, portanto, surge da atividade unificada da fantasia e da razão. Platão diz: "Somente as Ideias realmente existem; tudo o mais apenas parece existir." E, no entanto, foram feitas passar como meros conceitos, isto é, como representações de representações! - Elas são, porém, as formas das coisas, que são intuitivas e, no entanto, universais (SCHOPENHAUER, 1996, p. 172) (Tradução nossa).

Note-se que no final desta passagem o autor atribui às Ideias platônicas a dimensão da intuição e admite que elas representam a universalidade das coisas, desde que possam, estas mesmas Ideias, serem intuídas. Ou seja, ele pretendeu retirar das Ideias o seu aspecto “fantasmagórico”, dogmático, para fazer com que elas figurassem na economia de seu sistema junto à filosofia transcendental.

Poder-se-ia perguntar por que ele não considerou Platão como mais uma cabeça alada dogmática, como o fez com a tríade idealista de seu tempo. Entendemos que o motivo principal reside no fato de que quando Platão fala das Ideias, por mais que elas se refiram à uma transcendência, estão elas relacionadas de forma imperfeita com objetos intuíveis. Elas são os arquétipos de coisas que de fato se apresentam aos sentidos ou de noções que se aplicam à vida moral - como o bem e a justiça - Portanto, algo completamente diverso dos conceitos de “absoluto” e “intuição intelectual”, os quais não exibiriam, para Schopenhauer, conexões suficientes com a sensibilidade. Como se pode perceber nas palavras do autor sobre a atenuação que ele realiza do aspecto dogmático do pensamento de Platão:

A doutrina platônica de que não são as coisas que aparecem aos sentidos, mas apenas as Ideias, as formas eternas que realmente são, é apenas uma forma diferente de expressar a doutrina de Kant de que o tempo e o espaço não pertencem às coisas em si, mas são meras formas de intuição. Somente através do tempo e do espaço, de fato, uma Ideia se divide em muitos indivíduos separados. A identidade desses dois famosos paradoxos daqueles dois grandes filósofos nunca foi observada: o que mostra que desde o surgimento de Kant nem ele nem Platão foram realmente compreendidos por ninguém. Mas os dois paradoxos, precisamente porque soam tão diferentes, embora digam exatamente a mesma coisa, são o melhor complemento um do outro (SCHOPENHAUER, 1996, p.173-174) (Tradução nossa).

Porém, é um problema que as Ideias em Platão sejam concebidas como independentes do sujeito cognoscente. Mas, e isso é muito importante, Schopenhauer não interpretou a Ideia assim, visto que o conhecido e o cognoscente precisam existir simultaneamente. Pois pensar o cognoscente como a origem do conhecido daria margem para o idealismo absoluto, enquanto que pensar o conhecido como base originária do cognoscente, daria origem ao materialismo.

Esta última possibilidade está especialmente fora de questão, uma vez que sua grande discordância em relação a Platão não se refere não à hipótese de que ele

possa ser um realista/materialista, pois, pelos motivos já expostos, esta possibilidade está descartada. Para Schopenhauer, Platão apresenta uma falsa solução contra o materialismo, na medida em que teria fundamentado a concepção da alma cognoscente como sendo independente do corpo, o que o autor de *O Mundo Como Vontade e Representação* chama de “espiritualismo”. Mas este também é um “inimigo” do materialismo e, portanto, da concepção realista, ainda que seja um inimigo sem as armas suficientes para derrotá-lo.

Eis porque à afirmação de que “eu sou uma mera modificação da matéria” tem de ser contraposta e tornada válida a de que “toda matéria existe meramente em minha representação” - e esta não tem menos razão. Um conhecimento ainda obscuro desta relação parece ter produzido a passagem de Platão *ὅλη ἀληθινὸν ψεῦδος (materia mendacium verax)*<sup>75</sup>(...). O realismo leva, como se diz, necessariamente ao materialismo, pois se a intuição empírica fornece a coisa-em-si, como elas existem independentemente do nosso conhecer, então a experiência também fornece a ordem das coisas-em-si, isto é, a única verdadeira ordem cósmica (...). Para eludir tal consequência, pelo tempo que o realismo foi válido de modo incólume, foi instituído o espiritualismo, ou seja, a hipótese de uma segunda substância fora e ao lado da matéria, uma substância imaterial (...). Em função disso, o espiritualismo é o remédio aparente e falso contra o materialismo, já o real e verdadeiro é o idealismo (...). O que vem a ser demonstrado não é, como no espiritualismo, a independência de quem conhece em relação à matéria, mas a dependência de toda a matéria em relação a quem conhece (SCHOPENHAUER, 2015, p.16-17).

Dessa forma, é plausível sustentar que o espiritualismo se localiza em uma região intermediária entre a proposta do idealismo transcendental e a anulação do que seria a verdadeira filosofia sob a perspectiva do materialismo. Como o espiritualismo considera a existência de almas independentes de corpos, o que já é um problema Schopenhauer, implica também com isso que corpos subsistam sem qualquer idealidade. Estas duas proposições exibem uma falha grave para a concepção schopenhaueriana, a qual não admite a separação entre o sensível e o inteligível. Por isso, não resta ao filósofo de Frankfurt outro caminho em relação à Ideia senão apropriá-la na medida de seu próprio pensamento.

<sup>75</sup> “A matéria é uma mentira e, no entanto, verdadeira” (Tradução de Jair Barboza). Esta passagem foi atribuída a Platão por Schopenhauer, que a extraiu de Plotino (*Enéadas* 2, 5, 5), onde ele também afirma que “a matéria é um fantasma em ato” (PLOTINO, 2004, p.263) (Tradução nossa).

Vemos que a razão pela qual Platão não é um idealista transcendental para Schopenhauer não reside em supostamente ele ter tomado um caminho diametralmente oposto ao de Kant, algo que inviabilizaria sua afirmação de que “a filosofia de Kant é o melhor comentário dela”, referindo-se à filosofia de Platão (SCHOPENHAUER, 2001a, p.31.), mas, antes, porque Kant teria exposto de maneira mais clara e certa, aquele mistério que Platão suspeitou sobre o caráter não essencial do vir-a-ser. Ambos, nos limites de suas próprias filosofias, realizaram a negação fundamental para Schopenhauer, a saber, que o mundo que nos aparece como fenômeno/vir-a-ser não é por si capaz de nos comunicar conhecimento, algo dito claramente por Platão, e pressuposto na filosofia transcendental de Kant.

A radicalidade com a qual Schopenhauer rejeita o realismo e o materialismo - noções que estariam estritamente vinculadas - não significa que o filósofo negou a realidade da matéria. O próprio autor salienta que na suposta desconsideração da realidade empírica reside a fonte principal de todos os equívocos relacionados ao ponto de vista idealista. Inclusive, em relação ao próprio Kant ele alerta para a presença desta suposta falha, acenando uma maior necessidade de ênfase na intuição.

Com certeza, porém, a natureza, a sequência de acontecimentos e a simultaneidade dos estados são algo puramente intuitivo e não meramente pensado em abstrato (...). Estou convencido de que a contradição demonstrada e que se estende por toda a lógica transcendental é a verdadeira razão da grande obscuridade da sua exposição. De fato, Kant estava vagamente cômico da contradição, lutava internamente contra ela, mas não quis ou não pôde trazê-la à consciência (SCHOPENHAUER, 2005, p. 554).

Também cabe considerar que esta questão é inescapável para qualquer filosofia que esteja no escopo da metafísica desde que Platão propôs sofisticadas diferenciações entre o sensível e o inteligível. Nunca houve um ponto completamente pacífico sobre a consideração da experiência, ainda que ela seja a fonte mais imediata de todo nosso saber sobre a realidade externa.

O caráter indutivo das verdades extraídas por experiência precisa admitir que os resultados de tal modo de conhecer devem ser tomados como probabilísticos e temporários, visto que novas verificações podem, a qualquer tempo, conduzir à conclusões muito diferentes. Platão estava consciente desta tensão, deste problema. Sabia não poder desconsiderar a realidade sensível de forma radical. As Ideias, imateriais e eternas, existiriam, portanto, no patamar mais alto da realidade, mas a

realidade é um todo e a matéria pertence à realidade, ainda que em seus mais baixos degraus.

Em medidas e modos diversos, todos os grandes filósofos tiveram que se ocupar com esta relação, ou seja, harmonizar, separar e hierarquizar elementos subjetivos e objetivos, materiais e imateriais. Definitivamente, não há metafísica desvinculada deste objeto de investigação, o que se torna tanto mais dramático para um pensador como Schopenhauer, para o qual a natureza da filosofia é a metafísica.

Neste interim, passaremos agora à complexa concepção de matéria em Schopenhauer, sem a qual não é possível justificar o valor que o filósofo atribui à experiência.

### **4.3. O papel da matéria no idealismo de Schopenhauer**

#### **4.3.1. A materialidade do intelecto e a dupla consideração do conceito de matéria**

Sendo o idealismo transcendental tão caro para Schopenhauer e estando esta proposta filosófica vinculada a uma concepção da realidade com crucial dependência de operações intelectuais associadas à experiência, temos que atentar para o caráter material vinculado ao intelecto, a saber, a materialidade do cérebro.

É certo que desde os antigos existe a associação da razão (*logos*)<sup>76</sup> com a parte superior do corpo (*Tim.* 69c-73d *Rep.* 580-586). Porém, estas associações estavam muito distantes dos resultados obtidos a partir das investigações científicas de caráter fisiológico e anatômico na modernidade. Desta forma, proposições como a que se segue traduzem um estágio bem mais avançado do conhecimento das relações cerebrais com a totalidade do corpo e do próprio conhecimento, estágio este contemporâneo a Schopenhauer.

Os avanços da fisiologia desde Haller comprovaram que não somente as ações externas acompanhadas de consciência

---

<sup>76</sup> A palavra razão é de origem latina (*ratio*). A grande variedade de sentidos que foi dada a este conceito na modernidade não permite que se estabeleça uma relação de equivalência com o termo *logos* sem que, em cada caso, ressalvas sejam feitas.

(*functiones animales*), mas também os processos vitais totalmente inconscientes (*functiones vitales et naturales*) ocorrem em sua totalidade sob a direção do sistema nervoso, e que a diferença em termos do tornar-se consciente repousa unicamente sobre o fato de as primeiras serem direcionadas pelos nervos que partem do cérebro e os últimos, porém, por nervos que não se comunicam diretamente com o sistema nervoso central, o qual está voltado principalmente para fora, mas com pequenos centros subalternos, os nódulos nervosos, gânglios e seus tecidos (...) (SCHOPENHAUER, 2018, p.71).

O filósofo, que tal como Schelling nunca deixou de se interessar pelos avanços das ciências de seu tempo, dentre elas a medicina e a biologia, foi contundente ao sustentar que as funções da razão dependem da estrutura e funcionamento da matéria cerebral. Esta característica parece não constar nos escritos dos idealistas de forma tão incisiva.

Ou seja, embora Schopenhauer esteja muito distante de poder ser considerado um materialista, afirma que “é mais fácil acreditar numa digestão sem estômago que numa consciência sem cérebro” (SCHOPENHAUER, 2015, p.241). Nesta perspectiva, chega a afirmar que, por exemplo, quando Kant escreveu sobre as funções do entendimento, estaria ele se referindo àquilo que é uma função do mecanismo cerebral. Diz Schopenhauer sobre as funções do entendimento e da sensibilidade que possibilitam as coisas aparecerem como representações: “Kant expôs isso de modo pormenorizado e com profundidade; apenas não menciona o cérebro, mas diz “a faculdade do conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2015, p.11).

É preciso notar que uma faculdade racional é uma capacidade, é um atributo que indica uma instância imaterial e não uma “coisa”. Por outro lado, o cérebro, como qualquer objeto, é uma “coisa” e, além disso, é uma estrutura orgânica que esboça caráter dinâmico, tanto através de seu objetivo processo de crescimento, manutenção e envelhecimento, quanto em relação à subjetividade de suas operações, nas quais identificamos razão, entendimento, imaginação, memória, sobre o que ele afirma: “Pois o intelecto é tão transitório quanto o cérebro, do qual é um produto, ou, antes, ação” (SCHOPENHAUER, 2015, p.241).

É pouco provável que se trate, por parte de Kant, de “apenas não ter mencionado” o cérebro. É uma diferença muito significativa fazer uma referência mais acentuada à estrutura cerebral como objeto, coisa empírica, do que, sob uma perspectiva transcendental, falar de entendimento, razão, intuição.

Schopenhauer pretende mais uma vez atribuir a Kant o que ele próprio não manifestou - pelo menos não explicitamente - em relação à sua concepção idealista, com este destaque para a materialidade do cérebro. Contudo, faz isso para assegurar algo fundamental na filosofia transcendental, a saber, evitar o dogmatismo da razão pura. Isso acontece porque se uma razão pudesse ser pensada independente da materialidade, o elemento empírico necessário na configuração do mundo fenomênico poderia ser admitido como dispensável. Estaríamos então nas terras das “cabeças de vento” (SCHOPENHAUER, 2005, p.527), exatamente um dos pontos principais que são motivos das duras críticas que o filósofo faz a Fichte, Schelling e Hegel.

Desta maneira, a concepção de que o escopo intelectual possa ser concebido sem intrínseca dependência da massa orgânica a ele vinculado não se sustenta para o autor de *O Mundo Como Vontade e Representação*, pois, para ele, não pode esta vinculação ser meramente subentendida ou aproximada, deve ser explícita e considerada como fundamental. Portanto, se para Kant não havia nenhuma necessidade conceitual de falar do cérebro de forma objetiva, o mesmo não ocorre com Schopenhauer. Para este último, o pensamento, ainda que superior, é dependente da condição material de onde surge como produto de uma manifestação orgânica, o que em última instância, como tudo, é uma objetivação da Vontade. Assim como a matéria só possui realidade a partir das formas que recebe da consciência, da sua objetivação no tempo e no espaço, sob a lei de causalidade.

Todo objetivo, extenso, que faz efeito, portanto material, que o materialismo considera um fundamento tão sólido de suas explicações, que uma redução a ele (sobretudo se o resultado forem choques e contrachocos) não deixa nada a desejar - tudo isso é algo dado de maneira inteiramente mediata e condicionada, portanto, tem subsistência meramente relativa, pois passou pela maquinaria do cérebro; por conseguinte, entrou em suas formas, tempo, espaço e causalidade, apenas devido às quais se expôs como extenso no espaço e fazendo efeito no tempo (SCHOPENHAUER, 2005, p.72-73).

Portanto, todas as condições mentais dependem de uma estrutura material, que por sua vez - e aqui se afasta o materialismo da questão - só pode ser o que é a partir do pensamento. Não há nisto um paradoxo, mas, antes, uma simultaneidade entre materialidade e idealidade - ainda que esta última ocupe lugar de maior

destaque, por figurar como perspectiva determinante para a correta concepção da filosofia.

Nosso especial apontamento sobre a materialidade do cérebro dentre outros infinitos corpos materiais se baseia na perspectiva idealista schopenhaueriana de que é a partir dos processos cerebrais que todas as demais materialidades ganham existência fenomênica. No entanto, isso não significa dizer que o cérebro seria capaz de criar todo o mundo como representação submetido ao princípio de razão a partir de processos puramente subjetivos. Ou seja, a matéria que compõe o fenômeno, inclusive a do próprio cérebro, precisa ser tão real quanto os superiores movimentos intelectuais que fazem o mundo surgir na consciência.

Schopenhauer tem em mente que a compreensão radical e solipsista de que tudo é absolutamente pensamento ou produto mental, o que corresponde negar a matéria, conduz ao ceticismo. Não por acaso, manifestou grande desprezo pelo entendimento que Jacobi fez de Kant, para o qual o idealismo transcendental significa aquilo que ele também verificou em Berkeley, a saber:

O que nós, realistas, chamamos de objetos efetivos ou coisas independentes das nossas representações são para o idealista transcendental somente seres internos que nada exibem de uma coisa que talvez possa existir fora de nós ou à qual a aparência possa se referir. Pelo contrário, estes seres internos são meramente determinações subjetivas da mente, totalmente vazias de qualquer coisa verdadeiramente objetiva (JACOBI apud DUDLEY, 2018, p.80).

Por outro lado, a absoluta negação de fundamentos seguros para o conhecimento do mundo na idealidade representacional, conduz ao materialismo, o qual, pelos argumentos bem expostos por empiristas como Hume, também oferece largo campo para o ceticismo.

No final de “A propósito do Ponto de Vista Idealista”, subdivisão que abre os suplementos de *O Mundo Como Vontade e Representação*, Schopenhauer tece um diálogo que tem como interlocutores o sujeito e a matéria. A passagem pretende explicar claramente como deve ser compreendida a relação de interdependência entre a consciência e a matéria, mesmo que, vale lembrar, a consciência seja qualitativamente muito superior se comparada à matéria.

A matéria: Mesmo que eu te conceda isso e resolva considerar sua existência, que em realidade está ligada inseparavelmente a esses indivíduos transitórios, como algo que persiste por si mesmo, ainda assim ela permanece dependente da minha. Pois tu és sujeito só na medida em que tens um objeto: e esse objeto sou eu (...).

O sujeito: Fazes bem em não queres disputar sobre a minha existência pelo fato dela estar ligada a indivíduos: pois tão inseparavelmente quanto eu estou atado a estes, estás tu a tua irmã, a forma, e jamais terias aparecido sem ela. Tanto tu quanto eu, despojados e isolados, nunca fomos vistos por olho algum: pois nós dois não passamos de abstrações. Há no fundo um ser que se intui a si mesmo e é por si mesmo intuído, mas cujo ser em si não consiste em intuir nem no vir-a-ser intuído, já que isto é repartido entre nós.

Ambos: Desse modo, então, estamos inseparavelmente atados como partes necessárias de um todo, que abrange e que não subsiste senão por nós. Somente um mal entendido pode nos opor como inimigos e assim induzir-nos um a combater a existência do outro, existência do outro com a qual cada um mantém a sua e perde (SCHOPENHAUER, 2015, p.22).

Portanto, se a matéria existe, porque seria um absurdo pensar que o mundo é um conjunto de imagens absolutamente subjetivas, qual seria o *status* da mesma? A resposta para esta pergunta aponta para um caráter duplo que o Schopenhauer utiliza na consideração da matéria. E para que não exista demasiada margem para a equivocidade deste duplo caráter, ele utiliza termos específicos para indicar como ela deve ser entendida em seus dois sentidos possíveis, quais sejam, como *Stoff* e como *Materie*. Vejamos no original esta distinção:

Deshalb finden wir hier die Materie<sup>77</sup> von der Form völlig durchdrungen: vielmehr aber sind sie ganz gleichen Ursprung, wechselseitig nur für einander da und insofern eins. Daß wir sie auch hier wie beim K.Urnstwerk sondern, ist eine bloße abstraktion. Die reine absolut form- und beschaffenheitslose Materie, welche wir als den Stoff<sup>78</sup> des Naturprodukts denken, ist bloß ein *ens rationis* [ein Gedankending] und kann in keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunstwerks hingegen ist die empirische, mithin bereits geformte Materie (SCHOPENHAUER, 2018a, p.378).<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Grifo nosso

<sup>78</sup> Grifo nosso.

<sup>79</sup> “Por isso encontramos aqui a matéria totalmente permeada pela forma: pois ambas têm, de fato, uma origem idêntica, existindo mutuamente apenas uma para outra, e sendo, nessa medida, um só. Que nós, como na obra de arte, também aqui as separaremos é uma mera abstração. A matéria pura, absolutamente livre de forma e determinação, a qual imaginamos como o material do produto natural, é um mero *ens rationis* [ente da razão], e não pode ocorrer em nenhuma experiência. O material da obra de arte, por outro lado é matéria empírica, e, portanto, já dotado de forma” (SCHOPENHAUER, 2018b, p. 108-109).

Primeiramente, vamos tomar a matéria em seu principal sentido para este filósofo, ou seja, em sua estrita relação com o princípio de razão em uma de suas raízes específicas, a causalidade.

Para Schopenhauer, a experiência é traduzida pela relação de causa e efeito verificada na interação entre os inúmeros corpos que compõem o mundo como representação. Ou seja, diferentemente de tempo e espaço, os quais podem ser concebidos como intuições puras, a causalidade é um tipo de relação que só se aplica a corpos. Como a causalidade está intrinsecamente ligada ao movimento, o ser da matéria que percebemos como fenômeno precisa necessariamente coincidir com o seu “fazer-efeito” (*Wirken*). Isso significa dizer que toda a “realidade” como efetividade (*Wirklichkeit*) da matéria está vinculada à dinâmica inexoravelmente contida no princípio de causalidade. Este princípio (princípio do devir), por sua vez, está diretamente vinculado ao tempo e ao espaço (princípio do ser) transcendentalmente concebidos e conjugados através do entendimento. Dessa forma, Schopenhauer determina que a matéria (*Materie*) possui como única realidade a sua efetividade.

A essência da matéria consiste em fazer efeito: a matéria é o fazer efeito mesmo, in abstrato, portanto, o fazer efeito em geral, à parte toda a diversidade dos modos de efeito: ela é absolutamente causalidade (...). Pois, tão logo intuímos algo que faz-efeito, isso expõe-se *eo ipso* como material, e vice versa, algo material expõe-se necessariamente como algo eficiente: de fato, trata-se aqui de conceitos intercambiáveis. Eis porque a palavra “*Wirklich*” (efetivo, real) é usada como sinônimo de *materiell* (SCHOPENHAUER, 2015, p.60).

Isto significa que, na medida em que a relação de causalidade é uma das raízes do princípio de razão e, portanto, uma realidade intelectual, e que o mundo fenomênico é um tecido de causas e efeitos em relação dinâmica entre a infinidade de corpos diversos, teremos que admitir que a própria realidade da matéria é intelectual, visto que pensar a mesma fora da relação de causalidade é um completo absurdo. Inclusive, cabe ressaltar que neste ponto existe uma diferença substancial em relação à Kant:

O correlato subjetivo do tempo e espaço neles mesmos, como formas vazias, Kant denominou sensibilidade pura, expressão

que pode ser conservada, pois Kant abriu aqui o caminho, embora ela não seja apropriada, visto que a sensibilidade já pressupõe a matéria. O correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o entendimento, que não é nada além disso (SCHOPENHAUER, 2005, p.53).

Assim, em um primeiro sentido, essencial, a matéria é um fazer-efeito indeterminado que Schopenhauer chama de *Materie*. Ou seja, não se refere especificamente a nenhuma forma específica, mas, somente à condição formal de sua essência, o seu fazer-efeito. Porém, em um segundo sentido<sup>80</sup>, esta mesma matéria, agora como *Stoff*, é algo determinado, é um corpo material específico, um objeto da experiência.

Note-se que estes dois sentidos para uma mesma matéria buscam atender tanto ao lado formal idealista da realidade quanto à objetividade empírica dos corpos fenomênicos. Como salienta Brandão:

É preciso diferenciar a perspectiva em que a matéria é encarada pela ciência (enquanto matéria individualizada, *Stoff*) e a perspectiva filosófica (enquanto *Materie*, matéria em geral), é preciso articular, então, a passagem entre essência (sob a perspectiva platônica) e existência (sob a perspectiva kantiana) através da dupla significação da matéria (observe-se que duas perspectivas de uma mesma matéria, e, portanto, não estanques). Embora esse movimento só se consolide na segunda edição de *O Mundo*, seus sinais já são visíveis antes. É no interior da relação entre Vontade, ideia e fenômeno que, já na primeira edição de *O Mundo*, Schopenhauer estabelece nos livros primeiro, segundo e terceiro e na crítica da Filosofia Kantiana a necessidade de se adotar um duplo ponto de vista sobre a matéria. Trata-se de articular na noção de matéria a unidade e a multiplicidade - o que, em outros termos, corresponde à passagem entre Vontade e fenômeno (BRANDÃO, 2008, p.91-92).

---

<sup>80</sup> Como esclarece Brandão: “A presença de dois sentidos para a noção de matéria é reconhecida por vários comentadores de Schopenhauer. Frauenstädt, por exemplo nas *New Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* (1876), já indica, de forma bastante precisam, a relação entre *Materie* e *Stoff*, Otto Weide, numa dissertação de 1904 (*Die Materie bei Schopenhauer*), Rieffert (*Die Lehre von der empirischen Anschau bei Schopenhauer* (1914), Ernest Bloch (*Das Materialismusproben*) e Emil Schill (*Das Problem der Materie bei Schopenhauer*, dissertação 1940) também trabalham com o duplo registro; mais recentemente encontramos Helmut Primer (*Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauer*, de 1984); Martin Morgenstern (*Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft*, de 1985) e Alexander Methling (*Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauers* (1993)”) (BRANDÃO, 2008, p.68).

Para Schopenhauer, toda a realidade como representação submetida ao princípio de razão nasce da objetivação da Vontade na matéria. Das primeiras objetivações da Vontade, as Ideias, seguem todas as demais, que ao exercerem interferência na matéria essencial como fazer-efeito (*Materie*), promovem as mais variadas formas transitórias (*Stoff*). Desta maneira, os vários graus de objetivação da Vontade não acontecem *ex nihilo*, mas, antes, disputam caoticamente o aparecimento fenomênico como *Stoff* na matéria substancial entendida como *Materie*.

Por ter como essência o fazer-efeito, esta concepção de matéria pode ser entendida como análoga ao sentido que Platão dá ao espaço (*chôra*) como base para o vir-a-ser do mundo. Isto porque a concepção platônica do espaço é assumida como base para o mundo em devir. Ou seja, é plausível considerar uma aproximação do “fazer-efeito” da matéria pensada por Schopenhauer com o espaço que Platão aponta como receptáculo do mundo sensível em devir. Sobre este ponto é necessário aprofundar mais nossa investigação, é o que se segue.

#### 4.4.

#### **Convergências entre as concepções de espaço e matéria em Platão e Schopenhauer**

Existem grandes diferenças entre a moderna e idealista concepção transcendental de espaço, da qual Schopenhauer é tributário, e a concepção realista do espaço como *chôra* apresentada por Platão. No entanto, podemos encontrar indícios da influência do pensamento deste último quanto ao que ele indicou como espaço no *Timeu* sobre a concepção de matéria defendida por Schopenhauer.

Ainda que pese o fato de não ser possível realizar uma tradução exata de *chôra* por espaço, visto que Platão quis indicar com o termo um “terceiro gênero”, que não é nem Ideia nem o mundo em devir, Rodolfo Lopes esclarece que as várias definições que Platão oferece para “*chôra*” possuem conotação espacial.

É que o termo *chôra* é apenas uma das designações que (o terceiro gênero) recebe no texto: aquela que a tradição fixou. Além desta, que verteremos por “lugar” (52a) o terceiro tipo é

também chamado “receptáculo” (*hypodochê* 49a), “suporte de impressão” (*ekmageion*: 50c), “mãe” (*mêter*: 50d, 51a, 88d), “aquilo em que” (to *en ô*: 49e, 50d), “localização” (*edra*: 52b) e “local” (topos: 52a,52b); mais indiretamente é comparável a uma mãe (*proseikasai mêtri*: 50d) e uma ama (*oion tithênên*: 49a). Todas elas, que, de um modo geral, se enquadram numa descrição da chôra como suporte de alguma coisa, parecem conferir-lhe uma concepção espacial; contudo, a flutuação de termos como “lugar” e “local” e “aquilo em que” denuncia a impossibilidade de apontar onde é exatamente (LOPES apud PLATÃO, 2012, p.43-44).

Esta relação que buscaremos evidenciar pode ser considerada em menor escala como análoga àquela que Eduardo Brandão realizou entre o conceito de matéria em Schopenhauer e a *Hylê* aristotélica em um trabalho muitíssimo detalhado.

(...) Aristóteles tem um papel central no desenvolvimento da metafísica da natureza de Schopenhauer, o que se mostra principalmente na reelaboração da noção de matéria. Não se trata aqui, no entanto de declarar que Schopenhauer é um aristotélico *tout court*, mas de perceber que aspectos da metafísica aristotélica podem perfeitamente ser reconhecidos na metafísica de Schopenhauer (BRANDÃO, 2008, p.127).

Como nossa proposta busca, no que se refere à filosofia antiga, indicar a preponderância da influência de Platão sobre Schopenhauer, voltaremos nosso olhar para características apontadas pelo autor da *República* em relação ao que ele entende por espaço, e que podem ser análogas às características da matéria em Schopenhauer, antes de qualquer marca da substancia aristotélica na mesma. Até porque, na visão do filósofo de Frankfurt, “a antítese radical de Aristóteles, tanto na forma de pensar quanto na exposição, é Platão” (SCHOPENHAUER, 2014, p.83).

Seria plausível considerar que o aspecto mais imanente da filosofia de Aristóteles pudesse estar em melhor acordo com a metafísica imanente de Schopenhauer do que a transcendência das Ideias platônicas. Porém, para que esta proposição se sustentasse, ele teria que ter visto maior profundidade metafísica em Aristóteles do que viu em Platão, o que não ocorreu. O núcleo de sua filosofia é metafísico, e por mais que Platão tenha sido dogmático ao conceber as Ideias como

não intuíveis, estaria o ateniense muito mais próximo da decifração do enigma do mundo do que Aristóteles esteve.

Como caráter fundamental de Aristóteles se poderia indicar uma enorme sagacidade unida à circunspeção, dons de observação, caráter multifacetado e falta de profundidade. Sua visão do mundo é rasa, ainda que trabalhada de maneira sagaz (...) como é natural, a censurada falta de profundidade de Aristóteles se faz mais patente na metafísica, na qual não basta a sagacidade, como em outros casos (...) A Platão se opõe principalmente justo nos temas em que este se encontra em seu terreno. Suas Ideias lhe chegam uma ou outra vez à boca como algo que não pode digerir: está decidido a não lhes conceder validade (SCHOPENHAUER, 2014, p.82) (Tradução nossa).

Antes dos argumentos que nos permitiram visualizar paralelos entre o conceito de espaço em Platão e o de matéria em Schopenhauer, é preciso ter em mente três condições já expostas, as quais deixam poucas dúvidas sobre o esforço de Schopenhauer em aproximar Platão do contexto teórico do idealismo, a saber:

I- Para Schopenhauer, a concepção de realismo conduz necessariamente ao materialismo, e, neste caso, Platão não seria um realista, embora seja um dogmático.

II- Segue-se desta primeira proposição a possibilidade da aproximação que Schopenhauer busca realizar entre elementos modernos, idealistas, e a doutrina das Ideias. O que em última análise significa dizer que o fenômeno kantiano é, para Schopenhauer, tão aparente como o vir-a-ser platônico.

III- Segue-se desta segunda proposição que, para Schopenhauer, tanto o fenômeno kantiano quanto o vir-a-ser platônico, dependem tanto da matéria quanto da idealidade, ou, usando a terminologia platônica, do inteligível. Isto, não perdendo de vista a importante ressalva de que a idealidade em Schopenhauer é necessariamente imanente e dependente do cérebro, enquanto em Platão ela possui sua realidade plena na transcendência imaterial.

Diferente de muitos filósofos modernos, que tendem a considerar a realidade de uma forma predominantemente subjetiva, muitas vezes incluindo nesta subjetividade a própria noção de espaço, Platão irá admitir o espaço (*chôra*) como algo intrínseco à constituição das coisas. Significa isto dizer que a concepção do espaço como independente das coisas sensíveis, abstrato ou como intuição, caso

manifesto em autores como Kant e Schopenhauer, não faz sentido dentro do pensamento platônico.

O espaço para Platão também não é, como em Aristóteles, um lugar (Física 4,4) a ser ocupado pela matéria (*hylê*), mas antes, o ser sensível das coisas é também o seu ser espacial. Ou seja, existe nesta concepção de espaço uma pertinência àquilo que se entende também por matéria. Cabe ressaltar que, segundo o próprio Aristóteles, parece não haver uma diferença suficientemente clara entre espaço (*chôra*) e matéria (*hylê*) no *Timeu*.

Pois bem, se o lugar é o que contém imediatamente cada corpo, então seria um determinado limite, de modo que pode parecer que o lugar é a configuração e a forma de cada corpo, pela qual sua magnitude ou a matéria de sua magnitude é determinada, visto que a forma é o limite de cada corpo. Assim, deste ponto de vista, o lugar de uma coisa é a sua forma (...). Assim, Platão diz no *Timeu* que matéria e espaço são iguais, já que o participável e o espaço são uma e a mesma coisa - embora ele tenha dito de maneira diferente sobre o que pode ser compartilhado nos chamados ensinamentos não escritos, mas identificou o lugar e o espaço. Todo mundo fala que o lugar é alguma coisa, mas só ele tentou dizer o que é (ARISTOTELES, 1995, p.226) (Tradução nossa).

Ainda, como esclarece Mesch:

No entanto, mal se pode contestar que a matéria indeterminada de Platão seja pensada como espaço, o que a distingue da concepção aristotélica. Mas apenas adquirindo uma morada (*hedra*) pela *chôra* (*Tim.* 52d) a coisa em devir pode surgir num determinado lugar (*em tini topo*), no qual ela torna a desaparecer (*Tim.* 52a). E nisto ela também assume determinado espaço (*en tini topo kai katechon chôran tina*), o que evidentemente não se aplica àquilo que é verdadeiramente (*Tim.* 52b). Por conseguinte, a *chôra* significa a função total do onde recipiente, na medida em que ela o interpreta espacialmente (*Tim.* 52d)” (MESCH, 2012, p.120-121).

Isto posto, temos que ainda que pese o caráter transcendental do tempo e do espaço, presente em Schopenhauer e ausente em Platão, para ambos o ser de algo material/espacial e seu acontecer são inseparáveis. A ideia da visibilidade da matéria fora do movimento, portanto isenta do fazer-efeito/vir-a-ser, é tão absurda para Schopenhauer quanto a pura e “bastarda” (*Tim.* 52b) concepção de espaço é para

Platão, para quem o sensível só é como tal porque está no fluxo do movimento. Aliás, sua precariedade reside justamente neste fluxo. Neste mesmo sentido, Schopenhauer sustenta que o mundo só nos aparece como tal porque o processamos de maneira representacional, nos limites da causalidade, a qual pressupõe o fazer-efeito da matéria.

Para Platão, o universo, bem como cada coisa dele pertencente, possui uma forma física (*Tim.* 32d-33b), e nesta forma física o espaço, que faz parte de sua própria constituição. Portanto, como já dissemos, não se trata de meramente compreender que a matéria ocupa um lugar no espaço, abstração que pressupõe o espaço como uma instância completamente destituída de matéria. Dessa forma, é fundamental ressaltar, para o caso da relação que estamos apontando entre a matéria em Schopenhauer e o espaço em Platão, que a concepção que este último possui do espaço pressupõe tanto a identidade com a matéria no âmbito da sua realidade no vir-a-ser (segundo gênero) quanto a concepção “bastarda” do “terceiro gênero”, destituído de forma, como podemos ver na seguinte passagem do *Timeu* (51e-52b):

Sendo assim, convenhamos que há uma primeira espécie que é imutável, não está sujeita ao devir nem à destruição, que não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, seja o que for; não é visível nem de outro modo sensível, e cabe ao pensamento examiná-la. Há uma segunda, que tem um nome igual àquela que é sensível, é deviniente, está sempre em movimento, é gerada num determinado local, para, de seguida, se dissolver de novo, além de que é apreendida pela opinião dos sentidos. Há um terceiro gênero, que é sempre: o do lugar; não admite destruição, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir; é acessível por meio de um certo raciocínio bastardo, sem recurso aos sentidos, a custo credível. Quando olhamos para ele, como em sonhos, dizemos que é inevitável que tudo quanto é seja num determinado local e lhes caiba um determinado lugar, e que aquilo que não é em nenhum sítio da terra nem no céu não é (PLATÃO, 2012, p.137-138).

Esta passagem deixa claro que o caráter meramente abstrato do espaço é conflituoso em Platão. A parte do texto que precede a citação exposta é aquela onde o filósofo está realizando uma diferenciação entre três gêneros em sua cosmologia. O primeiro deles é constituído das Ideias eternas, o segundo, do vir-a-ser, correspondente a todas as coisas mutáveis presentes no universo, e o terceiro gênero, o espaço, o qual “mal é sequer objeto de crença” (*Tim.* 52b).

Como Cornford observa precisamente, há nesta passagem a necessidade de entender melhor a complexidade deste terceiro gênero e a dupla condição do espaço tanto como algo fundamental para o mundo do vir-a-ser e, portanto, tanto acessível, na medida em que acessamos as coisas em devir quanto incognoscível em si mesmo.

As três coisas aí enumeradas onde (1) o perfeitamente real e cognoscível (2) os objetos de opinião, (3) o absolutamente irreal e incognoscível. O terceiro deles não se identifica com o espaço, pois o espaço não é irreal e podemos apreendê-lo. O propósito de Platão é precisamente introduzir o espaço, como um objeto eternamente real, para preencher o vazio deixado pelo totalmente inexistente no esquema de Parmênides, que conseqüentemente não forneceu suporte para qualquer mundo de aparências (...). O espaço não é sensível, pois não pode ser visto ou tocado. É, então, inteligível? Não é um objeto genuinamente inteligível, porque não tem *status* no mundo das Ideias (...). O espaço é antes um fator no mundo visível; e, no entanto, é eterno e imperecível, e só pode ser apreendido pelo pensamento: portanto, participa do inteligível de uma forma muito intrigante (...). A Ideia, nos foi dito, não pode receber nada em si de outro lugar. Isso se aplica ao espaço, que nunca pode entrar na existência das Ideias. Nem pode a Ideia passar para qualquer outra coisa em qualquer lugar; ela nunca pode entrar no espaço, e o espaço não pode receber nada mais do que uma cópia (CORNFORD, 2010, p.193) (Tradução nossa).

Parece se mostrar imperativa a necessidade de compreender que Platão fala tanto do espaço como equivalendo a um pressuposto do movimento (*Par.* 138b-c; *Teet.* 181c-d) e, portanto, indissociável das coisas apreendidas pelos sentidos, aquelas cópias imperfeitas e sempre mutáveis das ideias eternas, quanto também propõe um espaço (*chôra*) inacessível aos sentidos e mesmo ao pensamento. O primeiro dos casos corresponde ao que nos é cognoscível, o segundo como algo completamente indeterminado, já que é “vazio de todas as formas” (*Tim.* 51a).

Sendo assim, segundo Platão, estas três coisas distintas existem antes mesmo que o cosmos viesse a ser: o Ser, o vir-a-ser e o espaço (*Tim.* 52d). Note-se que ao mesmo tempo em que o espaço é uma prerrogativa para o movimento e, assim, intrínseco à existência do mundo, ele também é indicado como algo existente antes que o próprio universo viesse a aparecer.

A necessidade da existência desta “base” ininteligível e imperceptível para a possibilidade de uma realidade intermediária como devir entre o puramente material/espacial e o absolutamente inteligível (a Ideia) é justificada na medida em

que, na ausência do espaço assim considerado, estaríamos diante de uma antinomia insustentável na economia da obra de Platão, a saber: sem uma base para a realidade intermediária do vir-a-ser, o mundo ou teria de ser tomado como absolutamente ilusório e mesmo impensável, porque estaria carente de qualquer ser derivado das Ideias, ou, no polo oposto, teria de ser considerado como provido do nível mais alto de realidade, caso fosse admitido como existente e independente do mundo ideal.

A primeira possibilidade está descartada, na medida em que neste cenário o conhecimento seria impossível (*Teet.* 182d-e), o que derivaria de sua total ausência de ser. A segunda conduz à conclusão de que no mundo material residiria todo o escopo do inteligível. O que também não se sustenta se seguirmos o discurso platônico sobre a existência de um nível perfeito e imutável da realidade, identificado com as Ideias. Algo traçado desde o *Fédon*<sup>81</sup>. Pois, ainda que pesem as críticas à doutrina das Ideias no *Parmênides*, é inadmissível supor que para Platão as coisas móveis percebidas pelos sentidos correspondem ao ser em seu mais alto nível de realidade. Como explica Kahn:

O contraste grego tradicional entre divindade e moralidade foi transmutado por Parmênides na distinção metafísica entre Ser eterno e imutável e o reino do devir, um reino que inclui não apenas o vir-a-ser e o morrer, mas todas as formas de mudança. As origens teológicas desse contraste são frequentemente invocadas por Platão, quando ele descreve o reino do Ser como "imortal" ou "divino" (...) Mais frequentemente, porém, os diálogos definem "o que é para sempre" (*to on aei*) em termos de fixidez e invariância (KAHN, 1998, p. 345) (Tradução nossa).

Platão não concebe que o mundo do vir-a-ser apresenta independência ontológica para justificar as próprias qualidades que exhibe (*Fed.* 100c-d, 101a-c). É preciso, portanto, que algo fundamente a concepção de que as coisas transitórias com os quais temos contato no universo, e mais precisamente, o próprio universo como um todo, não seja a expressão direta do real em seu nível mais elevado. Esta fundamentação se mostra relevante em uma relação diretamente proporcional com a narrativa de que os seres mutáveis são imagens imperfeitas de entes eternos e perfeitos.

---

<sup>81</sup> Segundo Kahn: O *Fédon* apresenta a primeira declaração geral da filosofia de Platão, reunindo temas que são anunciados mais brevemente no *Menon* e no *Banquete*. Na complexa estrutura desse diálogo, a doutrina das Formas aparece em quatro pontos diferentes (KAHN, 1998, p.355) (Tradução nossa).

Se o mundo sensível fosse considerado algo completamente isolado das Ideias, a condição do mesmo poderia ser totalmente justificada por suas características intrínsecas. Mas, não é este o caso, uma vez que o mundo sensível é apresentado por Platão como derivado e dependente do inteligível. É necessário, portanto, que exista algo passível de sofrer a interferência das ideias, para que desta cópula possa surgir o mundo sensível. Algo que sirva de “receptáculo” (*Tim.* 49a), “matéria de modelagem” (*Tim.* 50c), que possa ser configurado parcialmente segundo as formas ideais. O que significa falar de um espaço que não é capaz de receber completamente o ser das Ideias, uma vez que as mesmas, embora interfiram no mundo físico, não podem ser identificadas completamente com a natureza daquilo que é sensível.

Desta maneira, além do espaço ser vinculado às coisas determinadas, ele também precisa ser considerado antes de ser identificado com qualquer forma. É, nesta perspectiva, algo absolutamente sem aspecto e medida e, justamente por isso, “difícil e impreciso” (*Tim.* 49a), ainda que necessário.

Assim, do mesmo modo, o correto é que a cada coisa que é preparada para receber usualmente sobre toda sua extensão as cópias de todas as coisas inteligíveis e eternas seja ela mesma, por sua própria natureza, vazia de todas as formas. Assim, refreemos nosso discurso acerca daquela que é a mãe e receptáculo de tudo aquilo que veio a ser considerando-a como visível e perceptível por todos os sentidos, quer o chamemos de terra ou ar, de fogo ou água, ou de quaisquer entre os agregados ou constituintes desses elementos. Pelo contrário, se em nosso discurso sobre ela a considerarmos como uma espécie invisível e amorfa, receptiva de tudo, e, de algum modo sumamente desconcertante e de compreensão extremamente difícil, participante do inteligível<sup>82</sup>, não nos enganaremos (PLATÃO, 2010, p. 206).

Importante notar que no *Filebo*, embora seja uma obra que possui como temática central o prazer, a exposição dos quatro gêneros feita por Platão (*Fil.* 23c-31b) nos remete ao escopo cosmológico do qual estava tratando. Como aponta Krämer:

---

<sup>82</sup> Cornford salienta que a consideração deste receptáculo como participante do inteligível constitui uma afirmação ambígua. No entanto, esta participação refere-se justamente àquela forma de “raciocínio bastardo” a qual Platão se refere quando pensa o espaço puro. Ver detalhadamente em: (CORNFORD, 2010, p. 187- 188).

O *Filebo*, na sua exposição introdutória dos conceitos fundamentais, apresenta uma espécie de teoria dos princípios de caráter cosmológico, que com os conceitos de limite e ilimitado lembra a terceira hipótese do *Parmênides*, enquanto que com os conceitos de mescla e de causa demiúrgica, assim como com a geral orientação axiológica, lembra o *Timeu* (KRÄMER, 2001, p. 209) (Tradução nossa).

A narrativa estabelece os gêneros do ilimitado (*apeíron*), do limite (*peras*), da mistura (*meiktón*) e da causa da mistura (o demiurgo). O ilimitado não tem ordem nem tem medida. É, portanto, análogo àquele receptáculo das ideias no *Timeu*, o espaço. O limite pode aqui ser associado às Ideias porque, na medida em que estas são doadoras de formas ao espaço amorfo, elas fornecem dimensionamento ao ilimitado<sup>83</sup>. Como se - comparação alusiva nossa - uma linha luminosa com dimensões estáveis cruzasse um ilimitado disforme, provocando no ponto de interseção alguma medida e ordenação. O resultado deste processo de interseção entre o limite e o ilimitado gera uma “mistura”. Esta mescla é justamente a expressão de algo que não é nem perfeito, imóvel, eterno e inteligível, como as ideias, nem tampouco é o ilimitado, indefinidamente estendido entre o mais e o menos, o maior e o menor (*Fil.*24b-d).

Foi necessário até aqui abordar o duplo caráter da noção de espaço em Platão tanto como elemento intrínseco à constituição dos objetos do vir-a-ser quanto como abstração amorfa e destituída de quaisquer qualidades determinantes. Portanto, tanto como acessível aos sentidos quanto apenas pensável de modo problemático, mas, ainda assim, necessário. Passemos agora à relação que esta concepção de espaço pode manter com a definição de matéria fornecida pelo filósofo de Frankfurt.

Como já fora exposto, em Schopenhauer encontramos a necessidade de uma dupla consideração da matéria. Quando o autor afirma que a essência íntima da matéria é o seu fazer-efeito, ele também está dizendo que, neste sentido “substancial”, como “*materie*”, ela é “pura e sem forma” um “*ens rations*”. Ou

---

<sup>83</sup> Como explica Mesch: “É significativo sobretudo o *Filebo*, que faz a distinção entre o ilimitado, o limitado, o misto e a causa da mescla (*Fil.* 23c) O ilimitado (*apeíron*) não pode ser simplesmente identificado com o espaço, pois ele é um ente caracterizado pela indeterminação do mais e do menos, não sendo, por exemplo, essa própria indeterminação. Na explicação do ilimitado, porém, insinua-se que esse onde do mais e do menos (*Fil.*24c), do qual este expulsa toda determinação moderada, não deve, em última análise, ser visto como ente, mas como espaço (*aura erreí tauta ek tês hautôn choras en hê enên, Fil.* 24d)” (MESCH, 2012, p. 119).

seja, a matéria acessível aos sentidos, naquela mesma acepção do devir platônico é o que Schopenhauer chama de matéria enquanto “*Stoff*”, não enquanto “*Materie*”.

Temos, portanto, como em Platão com relação ao espaço/matéria, um análogo duplo sentido para a matéria em Schopenhauer. Em um primeiro sentido, visível e incorporado a todas as formas (*Stoff*). Em outro sentido, de maneira mais essencial e apenas pensável, a base destituída de qualquer forma “mera visibilidade da Vontade”.

É importante considerar que o aspecto duplo concernente ao espaço e à matéria atende em Platão e Schopenhauer a uma mesma necessidade e compartilha da mesma característica principal. Em relação à necessidade, tanto o espaço (*chôra*) no primeiro quanto a matéria no segundo (*Materie*) precisam existir como uma base destituída de forma, apenas pensável, capaz de receber a forma dada por uma instância inteligível, a saber, a Ideia platônica. Quanto à característica principal, em ambos os filósofos o espaço e a matéria (*Stoff*) constituem o vir-a-ser das coisas dotadas de formas efêmeras. Ou seja, do mundo fenomênico e sua sucessividade. Portanto, em ambos os filósofos estes conceitos tanto se referem a um receptáculo de formas, quanto a estas formas mesmas em devir, ou, em linguagem Schopenhaueriana tanto à matéria onde a Vontade disputa suas objetivações quanto ao mundo fenomênico.

Cabe ressaltar que a concepção de espaço em Schopenhauer é transcendental e, portanto, o paralelo que estamos traçando em relação a Platão restringe-se a uma comparação do espaço neste último com matéria em Schopenhauer. Portanto, a identificação entre espaço e as próprias coisas no espaço que pode ser verificada em Platão inexistente no filósofo de Frankfurt.

Seriam vãs as linhas deste texto sobre a proposição de uma suposta influência do conceito de espaço (*chôra*) em Platão sobre a concepção de matéria em Schopenhauer se este último não tivesse incluído de forma explícita a presença da Ideia platônica em seu sistema e afirmado, por exemplo, que “a matéria é o elo entre a Ideia e o princípio de individuação” (SCHOPENHAUER, 2005, p.287). São fundamentais as duas seguintes citações para mostrar como o conceito de matéria em Schopenhauer guarda uma relação direta com a concepção de espaço em Platão.

Nesse momento não distinguimos o terceiro tipo, por considerarmos que os dois seriam suficientes. Mas agora, o

discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um tipo difícil e obscuro. Que propriedade nós temos de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser receptáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém (PLATÃO, 2012. p.131).

Sobre o que Schopenhauer afirma:

Por outro lado, todo fenômeno de uma Ideia, na medida em que esta entrou na forma do princípio de razão, ou *no principium individuationis*, tem de se expor na matéria como qualidade desta. Dessa forma, como dito, a matéria é o elo entre a Ideia e o *principium individuationis*, que é a forma de conhecimento do indivíduo, ou princípio de razão- Platão observa muito corretamente que, ao lado da Ideia e do fenômeno (a coisa particular), a compreenderem todas as coisas do mundo, há ainda a matéria como um terceiro termo diferente de ambos (SCHOPENHAUER, 2005, p.287).

O final desta citação deixa evidente como Schopenhauer identifica a sua concepção de matéria (*materie*) com aquilo que na letra de Platão aparece como “um tipo difícil e obscuro”, o receptáculo/espço. Sobre a identificação do receptáculo com o espaço, Cornford apresenta um elucidativo comentário:

O terceiro fator, até então não levado em consideração, é apresentado primeiro como o receptáculo ou ama do Devir (...). Por algum tempo, Platão ainda não usa a palavra Espaço; ocorre pela primeira vez na conclusão (52a), conduzida por uma série de imagens que se destinam a elucidar gradualmente uma natureza mais obscura e difícil do que o espaço geométrico. Podemos notar aqui, entretanto, que o terceiro fator, até então não reconhecido, preenche uma lacuna no esquema que Platão, na *República*, havia emprestado de *Parmênides*. (...) Para que as formas perfeitamente reais tenham os objetos de opinião como imagens, deve haver algo, não totalmente irreal, para receber essas imagens. A questão que agora nos confronta é: o que pode ser este receptáculo de *eidola*. (...) Devemos agora pensar em qualidades que não são também coisas ou substâncias, mas aparências transitórias no receptáculo. O próprio receptáculo sozinho tem algum tipo de ser permanente (CORNFORD, 2010, p. 177-178) (Tradução nossa).

São muitas as referências de Schopenhauer ao *Timeu*, e em algumas passagens ele mostra claramente a influência direta da letra de Platão quando, por exemplo, se refere à matéria destituída de qualquer propriedade como “bastarda”,

ou como “veículo” (SCHOPENHAUER, 2015 p.381). É explícita a tentativa de incorporar a doutrina das Ideias em uma parte de sua obra que é determinante para explicar como surgem as primeiras representações, espelhos da Vontade. Junto com este espelhamento representado pelas Ideias, desenha-se uma cosmologia muito semelhante às linhas platônicas, já que tudo o que se mostra como fazendo efeito na matéria do mundo fenomênico encontra na Ideia sua forma primeira, fora do tempo e do espaço.

Neste sentido, é fundamental notar que tanto na cosmologia exposta por Platão no *Timeu* quanto na metafísica de Schopenhauer, o universo surge quando, diante das Ideias, que exercendo participação demiúrgica e arquetípica na primeira e sendo também arquetipos das objetivações da Vontade na segunda, agem respectivamente sobre o espaço indeterminado (*chôra*) e a matéria indeterminada, puro fazer efeito, como *materie*.

Sendo assim, a exposição da analogia entre o duplo sentido tanto de espaço quanto de matéria nestes dois filósofos parece colaborar para a difícil compreensão de como uma metafísica do irracional pretende absorver sistematicamente aspectos fundamentais da metafísica platônica. E se por um lado o caráter irracional da Vontade é completamente incompatível com a concepção de um Demiurgo divino, por outro lado parece ser possível que estruturas cosmológicas tão diversas em relação ao a seus fundamentos últimos apresentem significativas convergências se entendermos que, em ambos, o vir-a-ser e o fenômeno possuem seus modelos paradigmáticos no cerne do que Platão entendeu por Ideia.

## 5

### A metafísica do belo e suas relações com o juízo estético kantiano e a Ideia platônica

Um ano após a publicação de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer adverte em uma de suas preleções na universidade de Berlin o seguinte: “O que exporei aqui não é estética, mas metafísica do belo” (SCHOPENHAUER, 2001a, p.24). Vinte e cinco anos depois, nos suplementos ao *MVR*, ele salienta: “Estética e metodologia são, conforme sua natureza, mais jovens que poesia e filosofia” (SCHOPENHAUER, 2015, p.148). Portanto, ao falarmos de uma estética schopenhaueriana, uma vez que ele mesmo utiliza o termo abundantemente em suas obras, é necessário ter sempre em mente que, como em todas as demais partes principais de seu pensamento, interessa ao autor a abordagem metafísica. O que neste caso se traduz em vincular a Ideia platônica à estética, algo que fornece a esta última, de fato, o nome mais preciso de “metafísica do belo”. Ademais, Schopenhauer por vezes fornece à estética um *status* prático inferior, e nem sempre vincula o termo ao sentido metafísico.

(...) A estética ensina o caminho pelo qual o efeito do belo é atingido, dá regras às artes, segundo as quais elas devem criar o belo. A metafísica do belo, entretanto, investiga a essência íntima da beleza, tanto no que diz respeito ao sujeito que possui a sensação do belo quanto ao objeto que o ocasiona (SCHOPENHAUER, 2001a, p.24).

Ainda:

De fato, embora se possa dizer que a lógica está para o pensamento racional como o baixo fundamental para a música, e, também, em termos menos precisos, que a ética está para a virtude como a estética está para a arte, tem-se de notar, em contrapartida, que nunca um artista veio a sê-lo pelo estudo da estética (...) também a estética, e mesmo a ética, pode ter utilidade na prática, embora em grau muito menor e em geral apenas negativamente (...) (SCHOPENHAUER, 2005, p.92).

Desta forma, a metafísica do belo, que com esta reserva podemos chamar de estética schopenhaueriana, não se fundamenta em nenhum tipo de técnica ou conceito, como tampouco descreve um estado de prazer e fruição individual ligado

ao gosto, uma vez que “tudo é belo apenas enquanto não nos diz respeito (SCHOPENHAUER, 2015 p.448). O que se pretende é a identidade do belo e do sublime com o conhecimento puro, o qual promove a anulação momentânea do sujeito do querer em função do conhecer. Este processo é propiciado tanto pela natureza quanto e principalmente pela contemplação da obra de arte, meios a partir dos quais o filósofo vislumbra uma conexão direta com a Ideia platônica.

(...) espero que tenha tornado claro de que espécie e envergadura é a participação que possui a condição subjetiva da satisfação estética, ou seja, a libertação do conhecer a serviço da vontade, o esquecimento de si mesmo como indivíduo e a elevação da consciência ao puro sujeito do conhecer, atemporal e destituído de vontade, independente de todas as relações. Ora, junto com esse lado subjetivo da contemplação estética sempre entra em cena simultaneamente, como correlato necessário, o seu lado objetivo, a apreensão intuitiva da Ideia platônica (SCHOPENHAUER, 2005, p.270).

Mas, antes de nos voltarmos diretamente para a importância da Ideia platônica na metafísica do belo, é necessário compreender a partir de mais elementos porque Schopenhauer postulou diferenciações entre seus escritos sobre o belo e a estética. Investigação esta que nos conduz à gênese deste campo filosófico na modernidade. Esta digressão é necessária para que a advertência de Schopenhauer de que ele não propõe uma estética, mas, antes, uma metafísica do belo, não pareça algo fortuito ou marginal, uma vez que é, pelo contrário, central. Esta centralidade tem sua razão de ser, na medida em que é dentro desta perspectiva que a Ideia platônica é absorvida de forma constitutiva para a estrutura de *O Mundo como Vontade e Representação*.

É certo que se poderia advogar contra a diferenciação entre a metafísica do belo e a estética a proposição verdadeira de que esta última pode conter elementos metafísicos. Porém, tanto a perspectiva de Alexander Baumgarten, quem inaugurou a estética como disciplina na modernidade, quanto a terceira *Crítica* de Kant, que aborda o belo, o sublime, o gênio e o juízo de gosto, estão distantes de propor a estética de um ponto de vista metafísico. Portanto, é plausível considerar que Schopenhauer estava buscando se diferenciar das posições destes dois autores seminais, ainda que, com Kant, compartilhe pontos importantes.

Ora, assim como na *Crítica da Razão Pura* as formas do juízo deviam dar informações sobre o conhecimento de todo nosso mundo intuitivo, também na *Crítica da Faculdade do Juízo* estético Kant não parte do belo mesmo, intuitivo, imediato, mas do juízo sobre o belo (...) Em especial lhe chama atenção a circunstância deste juízo ser manifestadamente a expressão de um processo que ocorre no sujeito, no entanto tão universalmente válido como se concernisse a uma propriedade do objeto. Eis o que o impressionou, não o belo mesmo (SCHOPENHAUER, 2005, p.658).

Note-se que a discordância de Schopenhauer em relação a Kant quando o acusa de não ter abordado o “belo mesmo”, mas, por outro lado, as relações subjetivas entre as faculdades que ensejam o belo, possui ligação direta com o fato de que, para Schopenhauer, a coisa-em-si é por nós acessível, e que suas primeiras objetivações, as Ideias, são as formas belas. Como existe uma distância muito pequena entre a Vontade e suas primeiras objetivações independentes do princípio de razão, abordar “o belo mesmo” equivale a se aproximar da Vontade, a proibida coisa-em-si de Kant sob a forma das Ideias platônicas.

Vale lembrar também que Schopenhauer buscou não ter sua posição confundida com o papel central e também metafísico que Schelling forneceu para o belo e a arte em sua filosofia da identidade entre o inconsciente da natureza originária e a consciência que nela surge. Note-se como este autor faz o uso do termo “estética” no *Sistema do Idealismo Transcendental* sempre no sentido da passagem que segue:

Assim como a produção estética parte do sentimento de uma contradição aparentemente insolúvel, também termina, segundo o testemunho de todos os artistas e de todos os que participam de sua inspiração, em um sentimento de uma harmonia infinita; e que este sentimento que acompanha a culminação seja por sua vez uma emoção, é prova de que o artista atribui a completa solução da contradição que vê em sua obra e arte não somente a si mesmo senão a um dom da natureza, que assim como o colocou tão inexoravelmente em contradição consigo mesmo, o libera com bondade da dor desta contradição (SCHELLING, 2005, p.415) (tradução nossa).

O que subjaz nestas palavras é a concepção de harmonia pré-estabelecida, conceito de extração leibniziana e completamente desprezado por Schopenhauer.

Mas este desconhecido que aqui coloca em inesperada harmonia a atividade objetiva e a consciente não é outra coisa que aquele absoluto que contém o fundamento universal da harmonia pré-estabelecida entre o consciente e o não consciente (SCHELLING, 2005, p.413) (tradução nossa).

Para o filósofo de Frankfurt, assim como a estética não pode ser nem uma ciência do gosto, nem um jogo livre kantiano esvaziado de elementos ontológicos, tampouco pode ser a expressão de um otimismo cósmico. Portanto, como advertimos inicialmente, a ênfase que ele fornece à expressão “metafísica do belo” busca atender à necessidade de estabelecer sua perspectiva como diferente das principais propostas de seu tempo.

Em 1750, Alexander Baumgarten<sup>84</sup> publica seu famoso *Aesthetica*, onde pretende, nos moldes racionalistas da filosofia wolfiana, tornar a estética uma ciência do gosto. Já na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant se refere a Baumgarten em uma nota de rodapé na qual reconhece seu valor como analista, ao mesmo tempo em que censura sua tentativa de fundamentar uma tal ciência do gosto baseada em conceitos.

São os alemães os únicos que atualmente se servem da palavra estética para designar o que outros denominam crítica do gosto. Esta denominação tem por fundamento uma esperança malograda do excelente analista Baumgarten, que tentou submeter a princípios racionais o julgamento crítico do belo, elevando as suas regras à dignidade de uma ciência. Mas esse esforço foi vão. Tais regras ou critérios, com efeito, são apenas empíricos quanto às suas fontes (principais) e nunca podem servir para leis determinadas *a priori* pelas quais se devesse guiar o gosto dos juízos; é antes o gosto que constitui a genuína pedra de toque da exatidão das regras (KANT, 1997, p.62).

Não é pouco a se considerar sobre o assunto o fato de que em 1764 Kant tenha publicado o ensaio pré-crítico *Observações Acerca do Sentimento do Belo e do Sublime*, dando sinais de que as questões que fundariam o juízo estético como

---

<sup>84</sup> Alexander Baumgarten (1714-1762) publicou sua *Aesthetica* em 1750 e em 1758 seu *Aestheticorum altera pars*, marcando como um momento decisivo no desenvolvimento do filosofar sobre a beleza. Baumgarten tentou dar ao problema da beleza um domínio, porque, em sua opinião, tal problema não pode ser retirado em nenhum dos ramos da filosofia, e deu o nome de estética à ciência da beleza. No entanto, seguindo seu professor Wolf, Baumgarten realizou uma concepção claramente intelectualista da Estética, definindo-a como "Ciência do conhecimento sensorial ou gnosologia inferior" e considerando-a como a "irmã menor da lógica" (KANT, 2004, p. 31).

subjetivo reflexionante, completamente avesso a qualquer pretensão de tornar a estética um modo de conhecer, já estavam sendo significativamente acenadas. Como podemos ver na seguinte citação:

Nos equivocamos quando, frente a quem não vê o valor ou a formosura do que nos comove e encanta, replicamos dizendo que não o compreende. Aqui não se trata do que o entendimento compreende, senão melhor dos sentimentos que sentem (KANT, 2011, p.25) (Tradução nossa).

Analogamente, Schopenhauer também irá se posicionar contra a fundamentação conceitual no campo das investigações sobre o belo:

As Ideias, entretanto, são essencialmente algo intuitivo e, por conseguinte, inesgotáveis em suas determinações pormenorizadas. A comunicação deste algo apenas pode acontecer, portanto, pela via da intuição, que é a arte (...) O mero conceito, ao contrário, é algo perfeitamente determinável, por conseguinte, a ser esgotado, a ser claramente pensado, e que, segundo seu conteúdo inteiro deixa-se comunicar de modo frio e insípido mediante palavras (SCHOPENHAUER, 2015, p.490).

Porém, a argumentação de Schopenhauer difere da de Kant, no sentido de que o autor do *MVR* utiliza a intuição da Ideia como parâmetro para excluir do sentimento do belo a necessidade de uma fundamentação conceitual, enquanto que, para Kant, tanto a Ideia platônica quanto uma suposta intuição das mesmas é algo completamente impróprio. É certo que ambos estão preocupados com a universalidade ligada ao belo, uma vez que, pelo lado de Schopenhauer, o conhecimento puro oriundo da contemplação das Ideias não pode ser meramente particular, na medida em que acessa as primeiras objetivações da Vontade, arquétipos para todas as infinitas outras representações.

Vejamos, portanto, como esta universalidade se dá em Kant na ausência de uma fundamentação em conceitos, bem como na ausência da consideração das Ideias, para que se torne mais clara a diferenciação que Schopenhauer propõe.

Se há um elemento decisivo comum em Kant na fundamentação de suas três Críticas, este elemento é a universalidade. Algo que é tanto exibido nas condições a *priori*, pregressas a qualquer variedade de percepções no âmbito do conhecimento, quanto, no âmbito da moral, é representada pelo imperativo

categorico sob sua principal característica estatutária, a saber, a universalidade da ação.

Na primeira Crítica, Kant reserva o termo “estética” para a primeira parte da *Doutrina Transcendental dos Elementos*, onde a estética transcendental, anunciadora das universais condições *a priori* da sensibilidade, mostra-se como fundamento que torna possível o conhecimento sensível, o que faz retornar o termo “estética” ao seu sentido grego original, qual seja, “faculdade ou ato de sentir” (GOBRY, 2007, p.13). Nesta altura ele opera com este termo vinculado à sensibilidade em seu aspecto puramente epistemológico, e não relacionado ao gosto, ao prazer ou beleza, tal como realizou mais tarde na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Note-se a diferença de abordagem presente na primeira e na terceira Crítica quanto ao termo “estética”. Na primeira Crítica, destaca-se:

Designo por estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori* (...) na estética transcendental, por conseguinte, isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, apartaremos ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e simples, forma dos fenômenos, que é a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer (KANT, 1997, p.62-63).

Na terceira:

Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento do objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade de imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento; por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo (KANT, 2016, p.38).

É na subjetividade do juízo de gosto que reside seu necessário caráter universal. Ou seja, é justamente por não se tratar de conhecimento objetivo, o que o colocaria no escopo da primeira *Crítica*, que os processos subjetivos que permitem dizer que algo é belo podem ser admitidos como universais. Se o juízo estético se referisse ao que pode ser agradável a um ou outro indivíduo, não haveria

nenhuma possibilidade de dizer algo sobre este juízo que pudesse ser estendido à toda gente quando se diz que algo é belo.

Como ocorre na revolução copernicana, a universalidade requerida se desloca do objeto, que se considerado em sua singularidade pode estar meramente no escopo do que é “agradável” (*KU.19*), para o juízo de gosto produzido subjetivamente no e pelo sujeito. Guardando a diferença de que o conhecimento precisa ser objetivo, enquanto o juízo de gosto, subjetivo (não fundado em conceitos).

Ora, visto que considerado em si um juízo de gosto não é nenhum juízo de conhecimento e a beleza não é nenhuma qualidade do objeto, assim o racionalismo do princípio de gosto jamais pode ser posto no fato de que nesse juízo a conformidade a fins seja pensada como objetiva, isto é, que o juízo tenha a ver teoricamente, por conseguinte também logicamente com a perfeição do objeto, mas só esteticamente no sujeito com a concordância de sua representação na faculdade de imaginação com os princípios gerais da faculdade do juízo em geral (KANT, 2016, p.209).

Estamos diante do que Kant chama de “jogo livre” (*KU.278*) entre as faculdades do entendimento e da imaginação, jogo este que faz nascer o prazer da “complacência” (*KU.260*) que nosso ser racional experimenta na interação desinteressada destas faculdades com a forma do objeto, a qual, por este motivo, é considerada bela.

Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse. O objeto de uma tal complacência chama-se belo (KANT, 2006, p.47).

Note-se que embora seja necessário um determinado objeto para que nossas faculdades operem a partir de sua apreensão, o jogo livre ocorre estritamente em torno de sua própria forma, e não em função da sua existência material do objeto, uma vez que:

O juízo de gosto é meramente contemplativo, isto é, um juízo que, indiferente em relação à existência de um objeto, só considera sua natureza em comparação com o sentimento de prazer e desprazer” (KANT, 2006, p.45).

Assim como Kant, também Schopenhauer vê no escopo da beleza um exigido desinteresse. Na verdade, é muito pouco plausível que este último tenha considerado o desinteresse como algo tão importante no escopo da estética sem admitir que há aí uma herança kantiana. Como aponta Paul Gordon:

A dívida de Schopenhauer com a noção inovadora (e muitas vezes incompreendida) de desinteresse estético de Kant é muitas vezes ignorada por completo ou, o que é pior, dada apenas uma referência passageira por seus críticos, assim como sua repetida insistência na "contemplação", que Kant já havia definido como o modo essencial, ou ânimo, de desinteresse estético (GORDON, 2020, p.260) (Tradução nossa).

Por outro lado, o uso do termo estética feito na terceira *Crítica* apresenta incompatibilidades com a metafísica do belo. Isso porque, ainda que possamos verificar a concordância fundamental quanto à necessidade do desinteresse, as relações condicionais entre o belo, o conhecimento e o interesse em um e outro pensador são muito diferentes, e até mesmo opostas. Vejamos:

Em Kant o jogo livre entre as faculdades do entendimento e da imaginação, já acompanhado do desinteresse, é a condição para que o sentimento de prazer na complacência se estabeleça, e assim se torna possível inferir que algo é belo. Ou seja, a ausência de desejo quanto à forma do objeto associada ao jogo livre entre o entendimento e a imaginação permite o surgimento da forma bela, a qual não se conecta ao juízo estético com a função de conhecimento, correspondendo a um tipo de prazer que Kant chama de “aprazível” (*KU.15*).

Em Schopenhauer a relação é inversa, pois a intuição da Ideia na obra de arte ou a natureza, sua visibilidade, é que faz surgir em nós a contemplação desinteressada. Portanto, a visibilidade das Ideias tem o poder de cessar o desejo momentaneamente. Ou seja, não é a partir de uma subjetiva relação entre faculdades cognitivas acompanhada de desinteresse que surge o que é belo, mas, antes, a visibilidade intuitiva e objetiva das Ideias, primeiras objetivações da Vontade, é que faz cessar momentaneamente o desejo. O gênio, a partir deste puro conhecer, concebe a obra de arte como comunicação desta visibilidade.

Entretanto, qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetidos a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido

com igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as Ideias, que são a objetividade imediata e adequada da coisa-em-si, a Vontade? – Resposta: é a arte, a obra do gênio. Ela repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial permanente dos fenômenos do mundo (...) (SCHOPENHAUER, 2005, p.253).

Vale ressaltar que é no gênio que este cessar momentâneo da Vontade ocorre por excelência e no limite do que a arte pode fornecer, uma vez que a possibilidade de negação duradoura da Vontade só ocorrerá no campo moral, onde Schopenhauer irá sustentar que no estado de santidade é que o querer pode encontrar seu quietivo derradeiro. E embora o gênio seja o único capaz de contemplar mais diretamente as Ideias, isso não quer dizer que o homem comum não possa ter acesso ao belo, ainda que isto ocorra de uma forma menos intensa.

Este ponto é fundamental, pois, caso contrário, restaria ou impossível ou inexplicável o estado contemplativo que a arte é capaz de provocar em qualquer ser humano não genial. Há, portanto, uma relação de gradação no sentido da negação da Vontade e, neste sentido, podemos estabelecer três níveis para o ser humano, a saber, o ser humano comum, o genial e o santo. Sobre este último nos ocuparemos mais adiante.

Embora o Gênio, de acordo com a nossa exposição, consista na capacidade de conhecer independentemente do princípio de razão, não mais as coisas isoladas, que têm a sua existência apenas na relação, mas as suas Ideias, e, nesse caso, seja ele mesmo correlato desta, portanto não mais indivíduo, mas puro sujeito do conhecer; mesmo assim essa capacidade tem de residir em todos os homens, em graus menores e variados, do contrário seriam tão incapazes de fruir as obras de arte quanto o são de produzi-las (...) Se, portanto, não há homens absolutamente incapazes de satisfação estética, temos de admitir que em todos existe aquela faculdade de conceber nas coisas as suas Ideias (...) (SCHOPENHAUER, 2005, p.264-265).

Ainda, quanto ao gênio, concordam Kant e Schopenhauer que ele só pode surgir na arte e, importante notar, por uma razão análoga. Isto porque em Kant o gênio é aquele que fornece regra à arte, regra esta que faz nascer uma forma modelar

Já que o dom natural tem de dar regra à arte (enquanto arte bela), de que espécie é, pois, esta regra? Ela não pode ser captada em uma fórmula e servir como preceito; pois, do contrário, o juízo sobre o belo seria determinável segundo conceitos, mas a regra tem de ser abstraída do ato, isto é, do produto, no qual outros

possam testar seu próprio talento para se servirem aquele enquanto modelo não da cópia, mas da imitação (...). As ideias do artista provocam ideias semelhantes em seu aprendiz (...) (KANT, 2006, p.166).

A concepção de que o gênio está ligado a formas modelares repete-se em Schopenhauer, porém, sob a influência da perspectiva das Ideias platônicas, o que não é pouco enquanto diferencial, na medida em que dá ensejo a um âmbito metafísico que extrapola a perspectiva kantiana. Neste sentido, a ênfase dada durante todo o terceiro livro do *MVR* às “formas essenciais” mostra, o quanto o autor busca introduzir um elemento constitutivo da ontologia em seu pensamento, ainda que, diferentemente de Platão, Schopenhauer trate a Ideia de forma necessariamente imanente.

É fundamental reconhecer que este caráter imanente que ele introduz em sua interpretação da Ideia platônica deriva precisamente da filosofia transcendental, na medida em que esta não admite a possibilidade de conhecimento seguro sem a presença da experiência, e que as Ideias, bem como também para Platão, representam o mais alto nível de conhecimento. Portanto, a influência do pensamento de Kant sobre Schopenhauer talvez seja a maior força responsável pelo trato imanentista que o autor concede ao que foi pensado por Platão.

Schopenhauer atrela a experiência com a arte ao mais alto nível de objetividade do conhecimento, enquanto que para Kant o belo é o objeto do sentimento de complacência entre entendimento e imaginação, um sentimento de prazer derivado do acordo entre faculdades intelectuais, sem que, contudo, se vincule ao conhecimento.

O jogo livre entre entendimento e imaginação, que para Kant fundamenta o belo, representa uma conexão no todo do ser humano entre dois aspectos diversos de nossas faculdades, os dois mundos a que o homem supostamente pertenceria, a saber, o do conhecimento fenomênico ligado ao entendimento e o ser de liberdade do homem tomado como fim em si mesmo na moral, o qual é representado na própria liberdade do jogo.

Assim como não há no juízo estético considerado por Kant alguma função epistemológica, tampouco existe qualquer traço ontológico. O que é exatamente o oposto do que Schopenhauer sustenta com uma metafísica do belo. Pois, como já exposto, a presença da Ideia platônica nesta última associada à arte representa para

o filósofo uma experiência metafísica imanente das primeiras objetivações da Vontade. Portanto, neste sentido, o juízo estético de Kant é absolutamente incompatível com a metafísica do belo de Schopenhauer, a qual se liga ao conhecimento puro associado a uma perspectiva ontológica.

Outro ponto divergente central entre Schopenhauer e Kant no que se refere à consideração do belo reside no fato de que, para este último, o panorama externo que por excelência dá ensejo da manifestação do sentimento do belo ser a natureza, enquanto que para Schopenhauer, ainda que possa ocorrer tanto a partir da natureza quanto da arte, é fundamentalmente na arte que o belo pode ser vislumbrado de forma mais facilitada.

Ou seja, embora a arte figure como o meio mais adequado para a contemplação das Ideias, não quer dizer que estas mesmas Ideias não possam ser acessadas a partir da contemplação da própria natureza. Afinal, seria amplamente temerário sustentar que uma Vontade cósmica, objetivadora de uma natureza que está diante e em nós a todo instante só nos fornecesse dela algum vestígio nas artes e, mais estritamente ainda, no gênio. Pois seria como se houvesse uma desconexão radical entre a Ideia na natureza e a Ideia na arte, bem como uma incomunicabilidade entre o homem comum e o gênio, algo que não pode ser sustentado na unidade pretendida por Schopenhauer. Da mesma forma que, analogamente em Platão, é insustentável afirmar que a Ideia em nada se relaciona com os seres em devir.

Por consequência, também a satisfação estética é essencialmente uma única e a mesma, seja provocada por uma obra de arte, seja imediatamente pela intuição da natureza e da vida. A obra de arte é simplesmente um meio de facilitação do conhecimento da Ideia (...) Que a Ideia se nos apresente mais facilmente a partir da obra de arte do que imediatamente a partir da natureza ou da efetividade, isso se deve ao fato do artista, que conheceu só a Ideia e não mais a efetividade, também ter reproduzido puramente em sua obra a Ideia, separada da realidade efetiva com todas as suas contingências perturbadoras (SCHOPENHAUER, 2005, p. 265).

Kant define a beleza como “a forma da conformidade a fins de um objeto, na medida em que ela é percebida nele sem a representação de um fim” (KANT, 2016, p.79), e propõe uma distinção entre a beleza livre e a beleza aderente (*KU.49*). A primeira delas é pura e ocorre primordialmente em face da natureza, na medida

em que esta é completamente destituída de intenção. A beleza aderente, qualitativamente inferior, é associável justamente à arte, porque não é possível pensá-la sem intenção humana, sendo que até a própria beleza de um ser humano precisa ser considerada aderente (KU.50). Isto porque sua imagem pressupõe conceitos sobre o que ele deve ser, diferentemente do que ocorre quando observamos um campo florido ou pássaros no céu. Portanto, a arte será tanto quanto mais bela quanto mais se parecer com a natureza, onde reside a beleza livre de qualquer intenção.

Diante de um produto da arte bela tem-se que tomar consciência de que ele é arte e não natureza. Todavia, a conformidade a fins na forma do mesmo tem de parecer tão livre de toda coerção de regras arbitrárias como se ele fosse um produto da simples natureza (...) A natureza era bela se ela ao mesmo tempo parecia ser arte; e a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela é arte e de que ela, apesar disso, nos parece natureza (KANT, 2016, p.162).

Reforçamos a observação de que em face da filosofia de Schopenhauer é relevante o destaque que Kant fornece à falta de intenção na natureza, pois ainda que falando de horizontes conceituais distintos, podemos dizer que Kant e Schopenhauer concordam quanto à exigência de que o belo só pode surgir na ausência intenção/vontade. Schopenhauer, ao sustentar na metafísica do belo a possibilidade do sujeito puro do conhecimento, está também anulando o interesse por qualquer objeto, está alocando o sujeito fora do horizonte de qualquer intencionalidade que, inevitavelmente, possui um fundamento volitivo. No entanto, como já indicamos, para ele essa relação ocorre mais facilmente através da obra de arte e não da natureza.

Se à primeira vista a falta de intencionalidade do juízo estético kantiano guarda afinidades com a posição de Schopenhauer sobre o quietivo da Vontade que a contemplação da obra de arte provoca, em uma análise mais profunda é necessário ponderar que para Kant a razão possui uma envergadura e arquitetônica muito maior que para Schopenhauer. Isso significa dizer que enquanto neste último a intuição da Ideia pode se dar completamente desconectada do que ele considera a única função da razão, a saber, gerar representações abstratas/conceitos, para Kant, por mais que o jogo livre do entendimento no juízo estético esteja destituído de conceito e intenção, o que se refere respectivamente ao horizonte das duas primeiras críticas,

não pode este jogo livre entre entendimento e imaginação estar completamente desconectado do todo racional que envolve o conhecer e o dever. Nas palavras do próprio Kant “A algum conceito o juízo de gosto tem de se referir, pois do contrário ele não poderia absolutamente reivindicar validade necessária para qualquer um” (KANT, 2016, p.200).

Mas, que tipo de conceito pode ser este, na medida em que se ele se referir a um dado sensível, remonta ao escopo da primeira Crítica? Kant argumenta que o conceito seria justamente sobre algo inacessível à sensibilidade, que inclusive é o centro de gravidade de todas as antinomias<sup>85</sup> da razão, a saber, o “suprassensível”. Portanto, se o juízo de gosto precisa se referir a um conceito que não pode conduzir a uma função cognoscente, ainda que a natureza do conceito seja cognoscente, deve ser este o de “suprassensível”. Por não ser derivado de nenhuma experiência, mas por ser intrínseco à arquitetura da razão, o suprassensível é obra da razão pura e, como argumenta Edgard José Jorge Filho, possui a forma do imperativo moral.

Mas, como poderia a imaginação estar sujeita a algum dever no ajuizamento de gosto, se a síntese, operada por ela (que apreende/produz a forma do objeto ao unificar o múltiplo percebido), não se produz segundo nenhum conceito, portanto, ao que parece, tampouco segundo o conceito de dever? (...) É o conceito do suprassensível, chave da solução kantiana das antinomias da razão, teórica, prática ou do gosto, que, no caso desta última, tomado enquanto princípio da conformidade a fins subjetiva da natureza para nossa faculdade de conhecimento, possibilita o ajuizamento do gosto (...) Ora, esse conceito indeterminado (do suprassensível), enquanto princípio subjetivo da faculdade do juízo reflexiva, contém o conceito do dever, pois este princípio tem a forma do dever; portanto o conceito do dever, contido no suprassensível, possibilita a síntese da imaginação no ajuizamento de gosto sem descaracterizá-la (JORGE FILHO, 2008, p.230-231).

Até aqui nos atemos a alguns pontos de convergência e diferenciação entre Kant e Schopenhauer no que concerne ao belo, buscando acenar para o quanto a consideração metafísica da Ideia platônica, ainda que assumida de forma imanente, marca as principais diferenças de concepção do belo no Filósofo de Frankfurt.

---

<sup>85</sup> Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant propõe a seguinte antinomia vinculada ao princípio do gosto: “1) Tese: O juízo de gosto não se funda sobre conceitos, pois do contrário se poderia disputar sobre ele (decidir mediante demonstrações). 2) Antítese: o juízo de gosto funda-se sobre conceitos, pois do contrário não se poderia, não obstante a diversidade do mesmo, discutir sequer uma vez sobre ele (pretender a necessária concordância de outros com este juízo)” (KANT, 2016, p.200).

Porém, torna-se ainda é necessário realizar alguns apontamentos sobre outro tema recorrente em ambos, o sublime.

Se Kant define o belo como uma complacência no acordo expresso no jogo livre entre o entendimento e a imaginação e, portanto, um sentimento de prazer, o sublime ocorrerá na superação do desacordo entre a imaginação e a razão. Este desacordo resulta tanto da nossa incapacidade de apreender quantidades incomensuráveis frente ao que seja “absolutamente grande” (*KU.80-81*), em conexão com o sublime matemático, quanto no terror diante de um grande embate entre forças da natureza, o sublime dinâmico (*KU.102*).

Diferentemente do belo, que pode ser experimentado tanto na natureza quanto na aderência presente na arte, pra Kant o sublime precisa estar necessariamente vinculado à natureza (*KU.76*). No entanto, é preciso estar atento para a proposição kantiana de que não é, por exemplo, à terrível visão do mar revolto que podemos chamar de sublime. Isto porque aquela exigência fundamental que se faz para o sentimento do belo, a saber, a falta de intenção, não é possível frente ao medo. Por isso ele sustenta, justamente na definição do sublime dinâmico, que “A natureza, considerada no juízo estético como poder que não possui nenhuma força sobre nós, é dinamicamente sublime” (KANT, 2016, p.108).

Este temor significa em Kant e Schopenhauer exatamente o mesmo, a saber, o interesse pela preservação de si que, de toda forma, não pode estar presente na satisfação estética seja do belo ou do sublime. Schopenhauer propõe que enquanto o belo surge de forma objetiva, sem que seja necessário nenhum esforço do espírito para se desvencilhar da sensação desfavorável inicial, o sublime, ao contrário, surge subjetivamente (SCHOPENHAUER, 2005, p.236-237), por necessitar desta luta interna. Ao final, tanto o belo quanto o sublime espelham o estado do puro sujeito de conhecimento, ainda que um deles ocorra imediatamente e o outro demande um tipo de ação intelectual que funciona como meio para dissipar o horror imposto ao ânimo e daí ser possível o sublime.

O que diferencia o sentimento do sublime do sentimento do belo é o seguinte. No belo o puro conhecimento ganhou a preponderância sem luta, pois a beleza do objeto, isto é, a sua índole facilitadora do conhecimento da Ideia, removeu da consciência, sem resistência e portanto imperceptivelmente, a vontade e o conhecimento das relações que a servem de maneira escrava(...) No sublime, ao contrário, aquele estado de puro conhecimento é obtido por um despertar-se consciente e violento

das relações do objeto com a vontade, conhecidas como desfavoráveis (SCHOPENHAUER, 2005, p.274).

É um emblemático exemplo deste processo a proposição de que a tragédia no teatro é sempre análoga ao sublime (*MVRII*. 494), nunca ao belo, justamente porque a contemplação da arte trágica exige a superação da comoção relativo ao infortúnio representado, em função do conhecimento da Ideia ali manifesta.

Cabe notar que tal como para Schopenhauer o belo não é fruto do acordo entre imaginação e entendimento, o sublime também não é, como na proposição kantiana, fruto da superação do desacordo entre a imaginação e a razão. Não se pode perder de vista que o que fundamentalmente está em questão para o filósofo de Frankfurt em torno do belo e do sublime é o mais puro nível de conhecimento, e que este nível não pode estar vinculado às faculdades cognitivas voltadas para o mundo como representação submetida ao princípio de razão.

Este conhecimento que ele indica como estando diretamente ligado à Ideia platônica não está no terreno do devir, o que, portanto, dispensa a única função do entendimento para ele, a saber, fornecer a relação de causalidade. Tampouco é um tipo de conhecimento conceitual, único que poderia exigir a presença da razão, a qual teria como única função fazer nascer representações de representações/conceitos.

Desta forma, ainda que o Schopenhauer mantenha de Kant a exigência da ausência de interesse no belo e no sublime, bem como neste último um processo de superação do que se mostra como desfavorável em um primeiro instante, há diferenças muito grandes entre ambos. Estas diferenças estão radicadas tanto no fato de que as relações entre as faculdades do conhecimento que engendram o belo e o sublime para Kant não serem as responsáveis por estes mesmos estados em Schopenhauer quanto e principalmente pela ausência do elemento objetivo, a Ideia platônica, no pensamento do Mestre de Königsberg.

Feitos estes apontamentos, é importante salientar que existe no autor da metafísica da Vontade um problema inquietante quando consideramos a diferença entre o belo e o sublime, na medida em que ambos concorrem positivamente para a visibilidade das Ideias. Trata-se do seguinte; se a um tipo de conhecimento intuitivo e imediato podemos identificar o objeto do belo, e se o entendimento sobre como a partir de uma contemplação quase mística podemos nos desconectar momentaneamente do princípio razão não parece contraditório no belo, o mesmo

não se dá com o sublime sem complicações. Ocorre que, como o sublime exige do ânimo uma atividade subjetiva para contornar a primeira sensação que inspira terror, e como a sensação desfavorável inicial está diretamente ligada à vontade, teríamos que admitir em algum momento que, para o caso do sublime, uma disposição intelectual ativa do indivíduo em luta seria capaz de superar a sensação onde o temor dá lugar ao conhecimento.

Quando verificamos em Kant a superação racional do desacordo inicial entre imaginação e razão, não temos aí nenhum problema. Porém, no caso de Schopenhauer, pela consideração de uma menor envergadura da arquitetura racional, não parece que possa existir uma harmonização adequada em sua estética se nossas faculdades ligadas ao entendimento e à razão forem capazes de tal efeito sobre a Vontade. Como bem descreve Bart Vandenabeele:

Em segundo lugar, Schopenhauer aqui oferece outra variante, embora impressionante, do que Tom Cochrane apropriadamente chama de modelo heroico do sublime. No relato de Schopenhauer, nos elevamos acima dos esforços da vontade e desfrutamos de nosso envolvimento com um objeto sublime porque ele fornece uma consciência aprimorada de nossos poderes cognitivos (...) No entanto, este modelo de inspiração kantiana é falho por uma série de razões. Pois, embora Schopenhauer evite o apelo de Kant aos poderes indestrutíveis da razão, ele parece fundamentar o prazer sublime na superioridade de um sujeito puro que não pode ser aniquilado pelo objeto ameaçador na natureza, sendo ele mesmo sustentador epistêmico da representação que deu origem a resposta afetiva em primeiro lugar (VANDENABEELE, 2020, p. 246) (Tradução nossa).

Diante deste problema não pode existir demasiado espaço para o impasse, pois supor que funções intelectuais transcendentais sejam as responsáveis pela superação do desconforto inicial provocado pelo sublime conduz ao raciocínio de que Schopenhauer estaria apelando para os kantianos “poderes indestrutíveis da razão”. Algo que, de toda forma, não pode ser admitido no filósofo de Frankfurt, na medida em que nem o belo nem o sublime podem ser resultado de processos relativos às representações submetidas ao princípio de razão suficiente.

O jogo livre entre entendimento e imaginação em uma finalidade sem fim e o desacordo entre imaginação e razão, faculdades estas que, ademais, como já exposto, em Schopenhauer possuem definições próprias, cedem lugar a uma contemplação intuitiva superior desvinculada do mundo em devir ligado ao escopo

da raiz quadrúplice do princípio de razão. No fundo, o que faz surgir o puro sujeito do conhecimento é o quietivo da volição, como claramente pode ser verificada nesta passagem que conecta a estética à ética.

Nosso prazer na tragédia não pertence ao sentimento do belo, mas ao do sublime; sim, é o grau mais elevado desse sentimento. Pois assim como pela visão do sublime na natureza desviamos do interesse da vontade para nos comportarmos de maneira puramente contemplativa, assim também na catástrofe trágica desviamos-nos da Vontade de vida mesma. De fato, na tragédia, o lado terrível da vida nos é apresentado, a miséria da humanidade, o império do acaso e do erro, a queda do justo, o triunfo do mau; portanto, é-nos trazido diante dos olhos a índole do mundo que contraria diretamente a nossa vontade. Perante tal visão nos sentimos instados a desviar-nos da nossa Vontade de vida, a não mais querer amar a vida. Mais precisamente desse modo damos conta de que ainda resta algo outro em nós que não podemos de forma alguma conhecer de forma positiva, mas apenas negativamente como aquilo que não quer a vida (SCHOPENHAUER, 2016, p.520).

Fica evidente que o acordo ou desacordo entre faculdades ligadas à intelectualidade do fazer efeito das coisas se torna, para o caso do belo e do sublime algo fora de questão em face da disposição intuitiva das Ideias, e que supor que Schopenhauer esteja obrigado a lançar mão de uma estruturação kantiana para a superação que origina o sublime é desconsiderar que, tanto em termos estéticos quanto éticos, é a imediata Vontade que causa em nós as transformações mais profundas, sem qualquer auxílio de uma conjuntura intelectual adequada ao mundo como representação submetida ao princípio de razão.

Analogamente, poderíamos dizer que há na consideração do sublime para Schopenhauer um “jogo absolutamente livre” da Vontade consigo mesma, no que ela aparece em nós e no mundo terrível fora de nós como Vontade una, produzindo em nossa consciência a cessação do querer quando contempla os violentos efeitos, tanto da Vontade na natureza a irromper vulcões e tornados quanto naquilo que no trágico das artes nos conduz ao desgosto pela vida frente à morte dos heróis e amantes.

Portanto, não é necessário supor que alguma disposição intelectual não submetida à Vontade cesse o terror diante do objeto que dá ensejo ao sublime, como se o conhecimento da Ideia, imergindo de uma racionalidade independente acalmasse o ânimo. Diferentemente disso e sem contradições, é a própria Vontade

que cessa o pavor que provocou no sujeito, que é, como tudo, uma de suas objetivacões. Veremos que na ética ocorre o mesmo movimento, porém com uma duração potencial muito maior

A terceira divisão de *O Mundo Como Vontade e Representação* propõe em suas páginas a tentativa de estabelecer uma identificação entre o que seria o sentido íntimo tanto da coisa-em-si kantiana quanto da Ideia platônica. Mais que isso, Schopenhauer buscou incorporar esta identificação ao seu próprio sistema, como elemento fundamental para a economia da metafísica da Vontade.

Porém, ciente de que isso significava interpretar a letra tanto de Kant quanto de Platão de uma forma diferente daquela que estes mesmos entenderam suas doutrinas, pois ele reconhece “as individualidades extraordinariamente diferentes” dos “dois maiores filósofos do Ocidente” (SCHOPENHAUER, 2005, 237). Schopenhauer acena para a existência de obscuridades nas proposições tanto da coisa-em-si quanto da Ideia.

Espero ter produzido no livro anterior a convicção de que aquilo que na filosofia kantiana é denominado coisa-em-si, apresentada numa doutrina tão significativa, apesar de obscura e paradoxal (...); que essa coisa-em-si, ia dizer, caso se tome um caminho completamente diferente do que foi trilhado até agora nada é senão a Vontade (conforme a esfera ampliada e determinada que traçamos para esse conceito). Espero ainda que, após o que foi dito, não reste dúvida alguma de que os graus determinados de objetivacão da Vontade que constituem o em-si do mundo são precisamente aquilo denominado por Platão Ideias eternas ou formas imutáveis, reconhecidamente o principal dogma da sua doutrina, embora ao mesmo tempo o mais obscuro e paradoxal (...) (SCHOPENHAUER, 2005, p.236).

Não por acaso a afirmação de Schopenhauer sobre a suposta existência de obscuridades no que seriam os pontos centrais das doutrinas de Kant e Platão aparece primeiramente nas páginas iniciais do terceiro livro do *MVR*, justamente onde o filósofo de Frankfurt escreve em função de aproximar ambos. Pois, sustentar que existem estas obscuridades é fundamental para que o autor tenha a licença filosófica para se propor trazer à luz o que teria sido tateado por seus grandes antecessores sem, contudo, que estes tivessem chegado à metafísica da Vontade. O que significa dizer que Ideia e coisa-em-si convergem em seu sistema.

Em verdade, o que Kant diz é, no essencial, o seguinte “tempo, espaço e causalidade não são determinações da coisa-em-si, mas pertencem apenas ao seu fenômeno, pois são meras formas de nosso conhecimento (...) Platão, por sua vez, diz o seguinte. “As coisas deste mundo percebidas pelos nossos sentidos não têm nenhum ser verdadeiro. Elas sempre vêm-a-ser, mas nunca são. Têm apenas um ser relativo (...)”. É manifesto e não precisa de nenhuma demonstração extra que o sentido íntimo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo, que ambos os filósofos declaram o mundo visível como um fenômeno, nele mesmo nulo, que tem significação e realidade emprestada do que nele se expressa (para um a coisa-em-si, para outro a Ideia). A realidade que verdadeiramente é escapa, em ambas as doutrinas, por completo à forma do fenômeno, mesmo as mais universais (SCHOPENHAUER, 2005, p.237-238).

Em nenhum outro momento da obra do filósofo encontramos de forma tão explícita a tentativa de fazer coincidir o sentido essencial de suas principais influências ocidentais, apresentadas de forma a constituírem um lado do mundo, o da representação, uma vez que Schopenhauer reserva sua maior novidade filosófica para o mundo como Vontade. Isto, sem perder de vista que a compreensão do lado do mundo como Vontade depende do mundo como representação, onde surge a consciência, tal como a representação depende da Vontade.

Cabe ressaltar que as Ideias platônicas entendidas como representações não submetidas ao princípio de razão possuem uma natureza completamente diferente daquela que Schopenhauer aponta nas representações submetidas ao referido princípio. E que esta diferença guarda uma proximidade, com aquele contraste que Platão aponta entre o vir-a-ser, que por seu caráter dinâmico e imperfeito apresenta um nível de realidade inferior, e os arquétipos eternos e imutáveis. Ou seja, a realidade do mundo material como fazer-efeito, as representações oriundas da conexão que o entendimento realiza entre as intuições puras de tempo e espaço é completamente diversa das Ideias. Como bem observa Ivan Soll:

Mas uma coisa é certa: as Ideias não são reais no sentido de representações intuitivas (perceptivas ordinárias), como mesas e cadeiras são reais. Para começar, as Ideias não são efetivas ou ativas, isto é, não são causalmente eficazes - não mais como as forças naturais e os caracteres humanos o são - pois não estão sujeitas ao princípio da razão suficiente e, portanto, são "infundadas"; não causam por si mesmas sensações nos corpos dos animais e não interagem causalmente entre si; tempo, espaço e causalidade nunca podem ser atribuídos a eles; portanto, em suma, as Ideias não são reais no sentido de serem efetivas (*Wirklich*) (SOLL, 2020, p.133) (Tradução nossa).

Existe, portanto, um elemento intermediário entre as representações submetidas ao princípio de razão constituintes do mundo fenomênico e a Vontade como coisa-em-si. Este elemento é justamente a Ideia platônica: “Por conseguinte, só a Ideia é a mais adequada objetividade possível da Vontade ou coisa-em-si; é a própria coisa-em-si, apenas sob a forma da representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242). O que nos obriga a dar ênfase à diferença qualitativa entre as duas perspectivas do mundo como representação. A primeira, fenomênica, de inspiração Kantiana, e a segunda, fora da causalidade, platônica. Perspectivas estas apresentadas respectivamente na primeira e na terceira divisão do *MVR*.

Assim, o mundo como representação fenomênica no escopo kantiano está para Schopenhauer diretamente conectado com aquele vir-a-ser de realidade precária sugerido por Platão. Por outro lado, as cognoscíveis representações como Ideias platônicas, ainda que sejam representações, aproximam-se muito da Vontade como coisa-em-si, já que são suas objetivações não submetidas à transitoriedade fragmentária da realidade como causalidade.

Portanto, embora a maior influência de Schopenhauer seja Kant, neste ponto ele se aproxima mais de Platão, uma vez que a representação como Ideia platônica guarda no filósofo de Frankfurt as principais características apontadas pelo ateniense, inclusive a de possuir um *status* qualitativo superior e de caráter ontológico. Kant, por sua vez, nada afirma sobre a coisa-em-si para além da condição de sua incognoscibilidade.

Embora, o mestre de Königsberg tenha fornecido a exposição da coisa-em-si “de maneira mais direta” (SCHOPENHAUER, 2001a, p.36), a ela falta a valorização do aspecto ontológico e acessível ao conhecimento que encontramos na Ideia platônica. No entanto, vejamos como surge um problema central na leitura que Schopenhauer faz de ambos em uma sentença em que ele busca fazer convergir a coisa-em-si com a Ideia em seu sentido íntimo:

(...) Pensemos num cavalo diante de nós. Então perguntemos: o que é isso? Platão diria: “esse animal não possui nenhuma existência verdadeira, mas apenas uma aparente, um constante vir-a-ser, uma existência relativa, que tanto pode chamar de não-ser quanto de ser. Verdadeiramente é apenas a Ideia, que se estampa naquele cavalo, ou o cavalo em si mesmo” (...) Agora deixemos Kant falar. “Esse cavalo é um fenômeno no tempo, no espaço e na causalidade, que, por sua vez, são as condições a

*priori* completas da experiência possível, presentes em nossa faculdade do conhecimento, não determinações da coisa-em-si. (...) Não é coisa-em-si, mas um fenômeno válido apenas em relação ao nosso conhecimento” (...). Espero que se compreenda a plena identidade de visão e sentido em meio à diferença de expressão (SCHOPENHAUER, 2001a, p.36-37).

A proposição que Schopenhauer vincula a Platão “este animal não possui nenhuma existência verdadeira, mas apenas aparente”, não é aplicável à perspectiva kantiana do fenômeno. Nesta última, o fenômeno não recebe nenhum tratamento secundário frente à coisa-em-si. Muito pelo contrário, a coisa-em-si não é para Kant uma instância a ser desvendada ou superada, isto é para ele impossível a partir do nosso aparato racional.

É na importância dada ao mundo fenomênico, tão real quanto as condições de possibilidade da sensibilidade e do entendimento permitem, que reside o aporte decisivo para evitar um modo de filosofar dogmático e, portanto, é na consideração do mundo fenomênico como realidade empírica, sem que por trás disso se pressuponha a ilusão do fenômeno, que reside a força da garantia epistemológica de Kant.

Esta garantia não pretende dizer nada sobre o ser último da realidade, terreno ligado à metafísica tradicional, e no qual Platão representa uma das bases principais. Schopenhauer mostra estar ciente deste aspecto circunscrito ao escopo epistemológico quando escreve que Kant diria: “Não é coisa-em-si, mas um fenômeno válido apenas em relação ao nosso conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2001a, p.37). Note-se, no entanto, que ser válido “apenas” para as formas de conhecer ligadas a tempo e espaço e às categorias não é um problema para Kant, enquanto representa um limite a ser superado para Schopenhauer. Ou seja, para este último deve existir uma instância metafísica que extrapole as meras relações de tempo, espaço e causalidade, qual seja, a Vontade como coisa-em-si e suas primeiras objetivções.

Há nesta tentativa de identificação entre a coisa-em-si de Kant e a Ideia platônica uma dupla distorção e ruptura conceitual que, tanto exige do pensamento de Kant aspectos nele próprio inadmissíveis, a saber, o conhecimento da coisa-em-si e a leitura do mundo fenomênico como uma realidade inferior, quanto, pelo lado da ruptura com Platão, supõe que as Ideias são acessadas justamente a partir da obra de arte.

As concepções que Schopenhauer e Platão possuem sobre a arte são inconciliáveis. Pois, enquanto que para este último ela promove o afastamento do conhecimento das formas perfeitas e eternas com seu caráter supostamente mimético e enganoso, algo que fica muito explícito principalmente no *Íon* e nos livros II e X da *República*, para Schopenhauer a arte consegue expressar a Ideia, dando dela sua experiência sensível mais fiel. Cabe ressaltar, porém, que em diálogos como o *Fedro* e *As Leis*, Platão apresenta uma visão mais positiva da arte, mas que parece não ser capaz de superar as duras críticas feitas. Como detalhadamente explica Santoro:

Mas o Sócrates da *República* não acusou a poesia apenas por seu caráter mimético, capaz de produzir falsidades e ilusões. As razões que levaram Sócrates a expulsar os poetas da cidade que se pretende conservar justa vão além do problema do conteúdo falso das representações miméticas: vão alcançar o caráter sedutor da obra de arte (o valor propriamente estético) e também a sua capacidade de produzir sentimentos (o poder patético). Para o Sócrates da *República*, a beleza sensível da obra de arte serve para atrair pelo prazer o jovem incauto para as garras malélicas da falsidade e dos sentimentos fracos. Ela faz a parte irascível e emotiva da alma corromper a parte racional, que as deveria governar (...). Nas *Leis*, seu último diálogo, Platão retoma a consideração sobre a função educadora da poesia, o ponto de partida que o levava a uma discussão sobre a poética, na *República*. A formação dos guardiões da cidade justa se fazia com ginástica e música, e a parte mais importante da música é o *lóγος*, requisitando um exame à luz do critério da justiça. Mas na *República* as críticas ao conteúdo, à *forma*, à *essência* mimética da poesia, ao modo como ela seduz, encanta e emociona acabam por deixar muito pouco espaço para se pensar justamente como seria a música formadora de uma alma justa (SANTORO, 2018, p.412-413).

Se em Schopenhauer não houvesse a rejeição da transcendência das Ideias, talvez sua postura concordasse com a de Platão. Porém, como o caso é contrário, não há como evitar neste ponto uma grande diferença entre ambos.

Não podemos concordar com Platão, quando este afirma (*Rep. X*, 596b; *Par.* 130b-d) que mesa e cadeira expressam Ideias de mesa e cadeira. Ao contrário, dizemos que elas expressam as Ideias que já se exprimem em seu mero material (SCHOPENHAUER, 2005, p.285).

Além disso, o encanto que a arte é capaz de produzir é visto pelo ateniense como algo que afasta o homem de sua meta fundamental como alma racional;

conhecer. Sobre este ponto, mais especificamente em relação à música, Irley Franco traz uma informação valiosa:

Ligado ao problema da sedução, está ainda o fato de a tecnologia na fabricação de instrumentos musicais sofrer um grande avanço na época de Platão. No caso da lira, e dos instrumentos de cordas em geral, o acréscimo das cordas, no caso da flauta, da siringe, e dos instrumentos de sopro em geral, o aumento do número de furos, e assim por diante, é o que permite ao tocador tirar efeitos sonoros bem mais variados e, em consequência, bem mais envolventes e sedutores para a audição de seus ouvintes. Nesse caso, a sedução se dá pela bajulação dos sentidos, poder-se-ia dizer, por uma provocação excessiva dos sentidos, que extasia, com falsa beleza, o ouvinte, e que, portanto, não evoca na alma a harmonia, como deveria ser para Platão a verdadeira função da música (FRANCO, 2006, p. 121-122).

Os aspectos miméticos e sedutores da arte tão criticados por Platão não fazem sentido na leitura de Schopenhauer, porque este último vê nas obras de arte tanto a originalidade das formas quanto uma análoga “sedução”, só que voltada para o conhecimento puro, e não um excitante dos sentidos físicos. Para ele, portanto, é plausível sustentar que a arte forneça o acesso aquele nível mais elevado do conhecimento das representações, justamente a Ideia.

É necessário considerar também que a concepção de gênio artístico é moderna e que goza de um *status* positivo quanto à originalidade que, para Platão, estava vinculado exclusivamente ao papel do filósofo. É peculiar neste sentido a forma através da qual ele se refere ao grande Homero de forma tão diminuta.

Meu caro Homero, se no que respeita à virtude não te encontras, realmente, três graus afastado da verdade e não passas de um mero criador de imagens, o que definimos como imitador, e se, pelo contrário, te achas no segundo degrau e és capaz de conhecer que atividades deixam os homens melhores ou piores, tanto na vida pública quanto particular, declara-nos que cidade ganhou por teu intermédio uma constituição melhor, como é o caso da Lacedemônia com relação à Licurgo e de muitas outras cidades, grandes ou pequenas, com seus legisladores? (PLATÃO, 2016, p.795).

Uma das passagens dos escritos de Schopenhauer que melhor expressa o destacado valor que ele atribui à arte encontra-se nos suplementos de *MVR* e possui o título “A propósito da Metafísica da Música”. Este tipo de arte é considerado com especial atenção pelo autor “visto que a música, diferentemente de todas as demais

artes, não apresenta as Ideias ou graus de objetivação da Vontade, mas a Vontade mesma imediatamente(...) (SCHOPENHAUER, 2015, p.538). Também no final do terceiro livro do *MVR* o filósofo faz uma afirmação que coloca a música em uma posição completamente ímpar:

Segue-se que a música, visto que ultrapassa as Ideias e também é completamente independente do mundo fenomênico, ignorando-o por inteiro, poderia em certa medida existir ainda que não houvesse mundo- algo que não pode ser dito das demais artes (...) A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas cópia da Vontade mesma, cuja objetividade também são Ideias (SCHOPENHAUER, 2005, p.338).

Da extrema aproximação da Vontade com a música o filósofo conclui a tão mais potente capacidade desta forma de arte de se conectar imediatamente com nossos sentimentos mais profundos e fortes, como se as notas de cada movimento musical correspondessem aos incessantes impulsos volitivos que nos movem, “porque para a música existem apenas as paixões, os movimentos da vontade, e ela vê, como Deus, somente os corações” (SCHOPENHAUER, 2015, p.540).

Mas, não nos esqueçamos que este impulso que nos move está presente em tudo e, portanto, possui a envergadura de uma cosmologia completa, e não de um mero dispositivo psíquico. Queremos dizer com isso que de certa forma a música expressa a própria dinâmica constitutiva do universo. Nas palavras do autor: “Reconheço nos tons mais graves da harmonia, no baixo contínuo, os graus mais baixos da objetivação da Vontade, a natureza inorgânica, a massa do planeta” (SCHOPENHAUER, 2005, p.339).

Neste sentido, analogamente ao modo como Platão usou as formas geométricas<sup>86</sup> como meios a partir dos quais as Ideias doam forma à *chôra* (*Tim.*

---

<sup>86</sup> Friedländer apresenta uma elucidativa explicação sobre o papel dos números na cosmologia de Platão “As agudas pirâmides de fogo abrem as partículas cúbicas da terra. Por outro lado, algumas partículas de fogo podem ser cercadas e conseqüentemente dominadas por uma grande quantidade de ar, ou algumas partículas de ar por uma grande quantidade de água. Então as pirâmides de fogo são quebradas e os triângulos dos tetraedros se combinam novamente em octaedros de ar. Ou as partículas de ar são bombardeadas pelas partículas de água e os triângulos que constituem os octaedros de ar combinam-se novamente em icosaedro de água. Tais eventos ocorrem na natureza continuamente (*Tim.55c*). A própria ocorrência, resultante das "energias desequilibradas" (*Tim.52e*) no receptáculo, é, ou parece ser, um fato bruto. Mas as partículas são moldadas, e sua divisão e reunião ocorrem, de acordo com as leis da matemática (...) tudo o que *Timeu* pode dizer é que o trabalho do demiurgo, ou estado de razão e, portanto, de cognoscibilidade, começa com os triângulos retângulos, tanto isósceles quanto escalenos, dos quais são formados os menores corpos materiais, os quatro corpúsculos poliédricos fundamentais (FRIEDLÄNDER, 1973, p.255-256) (Tradução nossa).

53d-56b), Schopenhauer indica a música como estofa de tudo que se passa no coração, microcosmo da Vontade que permeia todo o universo.

As quatro vozes de toda harmonia, portanto, baixo, tenor, contralto e soprano, ou, tom fundamental, terça, quinta e oitava, correspondem às quatro gradações na escala dos seres, logo aos reinos mineral, vegetal, animal e humano (SCHOPENHAUER, 2015, p.537).

Ainda:

Como resultado dessa teoria a música é o meio para tornar apreensível proporções numéricas racionais e irracionais, não ao modo da aritmética, com a ajuda de conceitos, mas trazendo-as a um conhecimento sensível totalmente imediato e simultâneo (...) Ora, como aquele racional e irracional nas proporções numéricas das vibrações admite inumeráveis graus, nuances, sequências e variações, através destes a música torna-se o estofa no qual todos os movimentos do coração humano, isto é, movimentos da vontade, que em essência conduzem à satisfação e insatisfação, embora em inumeráveis graus, podem ser fielmente estampados e reproduzidos em todas as suas modificações e matizes mais sutis proporções (SCHOPENHAUER, 2015, p.541-542).

Ademais, dentre as artes, a música é aquela que apresenta menor materialidade, não exigindo a concretude que se vê nas artes plásticas e cênicas. É um acontecer que nos toma o espírito imediatamente por sua harmonia ou desarmonia (racionalidade/irracionalidade), e se coaduna perfeitamente com a exigência Schopenhaueriana de uma metafísica não meramente pensada, mas que nos chega sensivelmente ao ânimo com as maiores forças possíveis.

Em suma, o conhecer da música é o conhecer das forças vitais que estão presentes na tecitura do mundo como Vontade e como representação, e nada poderia expressar melhor “a essência íntima do mundo e de nós mesmos” (SCHOPENHAUER, 2005, p.337), aquilo que move todos infinitos corpos celestes do universo com suas inumeráveis formas orgânicas e inorgânicas. Estivéssemos nós diante de um autor teísta, poderíamos afirmar que quando Deus quis criar o universo, o fez a partir de uma Vontade universal que pode ser traduzida muito fielmente na música.

Na resultante das reinterpretações que Schopenhauer realizou, embora Platão seja considerado por ele como mais dogmático, místico e impreciso que Kant, ele teria se aproximado mais da decifração do enigma do mundo. A diferença

qualitativa entre representações como fenômenos e como Ideias, que, como já indicamos, está alinhada com a diferença qualitativa platônica entre vir-a-ser e o ser em seu maior nível de realidade, apresenta-se na filosofia de Schopenhauer como um necessário requisito para que a sua metafísica receba contornos ontológicos também em uma das perspectivas do mundo como representação, aquela não submetida ao princípio de razão, a qual está muito próxima do núcleo de sua metafísica. Algo que não poderia ser feito apenas com o instrumental teórico do idealismo transcendental.

É fundamental compreender que Schopenhauer tem em seu sistema uma questão que não pode ser resolvida sem a da Ideia platônica. Questão esta que pode ser formulada nos seguintes termos: como explicar, sendo a Vontade cega, que de um caos tão radical surja um universo com formas, espécies, astros e seres humanos com um equipamento intelectual tão sofisticado? Em outras palavras, como justificar o surgimento de um cosmos deste caos fundamental e, portanto, a base de uma cosmologia estruturada em vários níveis de objetivação da Vontade na natureza hierarquizados pela maior presença de consciência?

Parte da resposta a esta pergunta, no que tange à hierarquização das objetivações da Vontade na natureza, aparece em todo o segundo livro do *MVR*, onde a Vontade é exibida como essência de todos os movimentos naturais, conscientes e inconscientes, objetivando tanto seres muito simples quanto os mais complexos, o que faz surgir uma hierarquia do ponto de vista no nível de consciência presente em cada espécie que compõe o todo orgânico.

Neste sentido, aquele elemento racional da filosofia da natureza de Schelling é substituído pelo absoluto domínio de uma instância metafísica cega em cada aspecto do micro ou macrocosmo. Ou seja, em uma perspectiva invertida da harmonia pré-estabelecida de Leibniz, a Vontade, ainda que objetive também seres conscientes, o faz sem nenhum planejamento divino ou ordenação racional.

Mas, evidentemente, esta parte da resposta não é suficiente, porque embora no segundo livro do *MVR* Schopenhauer sustente que o mundo como representação possui um ser subjacente universal, este ser não se encontra permeado por um componente inteligível suficientemente forte para justificar que o mundo, partindo do caos, não seja absolutamente caótico. A própria hierarquia das objetivações da Vontade encontra-se sem lastro suficiente. Ou seja, falta um elemento

paradigmático que ofereça forma a todos os infinitos seres que verificamos no mundo como representação, incluindo nós mesmos.

Sem este elemento, apresentado no terceiro livro de sua obra magna, a Ideia puramente inteligível, a sua metafísica não teria como escapar de ser uma metafísica irracional, e não uma metafísica do irracional. Ou seja, a Ideia platônica não só é um elemento incorporado pelo pensamento de Schopenhauer, mas, antes, é um componente indispensável se quisermos compreender este autor em sua complexidade sistêmica.

Schopenhauer absorve de Platão a estrutura da interferência das Ideias no mundo sensível descrita sobretudo no *Timeu*. Ou seja, fora do tempo da mudança, na eternidade, as Ideias perfeitas, doadoras de ser para o mundo imanente, existem sem relação de causalidade, sem transformações. São os modelos para este mundo em devir. Neste ponto, Schopenhauer segue inteiramente Platão, e precisa fazê-lo para que as representações submetidas ao princípio de razão suficiente não surjam *ex nihilo* e, pelo contrário, sejam espelhamentos de representações modelares, as quais, embora sejam representações, são muito próximas da face do mundo como Vontade. O que sofisticadamente atende à proposta de Schopenhauer de mostrar o quanto existe uma unidade entre as duas dimensões de uma mesma realidade como Vontade e como representação.

Assim, entre a Vontade cega e o mundo como representação fenomênica deve existir um elo que tanto espelhe as mais puras objetivações da Vontade em-si-mesma, como também sirva de arquétipo inteligível para as representações submetidas ao princípio de razão. Este elo é a Ideia platônica.

Lembramos ainda que semelhante objetivação da Vontade tem muitos e bem específicos graus nos quais a essência da Vontade aparece gradualmente na representação com crescente nitidez e completude, ou seja, expõe-se como objeto. Reconhecemos nesses graus as Ideias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza. Todas essas Ideias se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares com os quais se relacionam como os modelos se relacionam com as suas cópias (SCHOPENHAUER, 2005, p. 235).

Mas, se por um lado esta solução fornece a princípio um desenho claro de como surge o mundo como representação fenomênica, é preciso considerar que enquanto se pode admitir de Platão um fundamento dogmático para as Ideias, visto que não é contraditório com seu pensamento, na medida que o mesmo permite sustentar instâncias transcendentais independentes de qualquer experiência sensível, o mesmo não pode ser admitido para Schopenhauer. Isto porque ele está comprometido com a tarefa de não ser dogmático, ou seja, de não apresentar uma suposta verdade filosófica sem vínculos suficientes com a sensibilidade.

Schopenhauer resolve esta questão violando os limites da concepção que Platão parece fornecer às Ideias, o que significa dizer que elas podem ser acessadas intuitivamente. Ou seja, para se ver livre do dogmatismo e atender à necessidade de seu próprio sistema de exibir um itinerário de formação cosmológica para o mundo como representação, Schopenhauer se apropria da Ideia platônica não no sentido de repeti-la, mas, antes, de redimensioná-la. Como explica Foster:

Schopenhauer deriva sua intuição de Ideais duradouras diretamente de Platão, e os dois compartilham uma crença na superioridade da compreensão filosófica sobre a dedução lógica e a percepção dos sentidos comuns. No entanto, Schopenhauer nunca se sentiu compelido a adotar a ontologia exata de Platão quando se trata da relação entre arte e ideias (...) Schopenhauer vira a hierarquia de Platão de cabeça para baixo: a Ideia é vislumbrada na natureza pelo gênio, no nível do que Platão chama de "mundo visível", e é filtrada "para baixo" em imagens, que subsequentemente direcionam o intelecto comum "para cima", para apreensão da Ideia. A apreensão de Schopenhauer permanece perceptiva, enquanto a de Platão reserva uma compreensão das Ideias para a intelecção (...). Ao contrário das ideias distantes, não perceptivas e racionais de Platão, Schopenhauer consegue evitar as garras do apetite sem perder a vitalidade orgânica (FOSTER, 2009, p.231-232) (Tradução nossa).

Isso significa principalmente admitir que as Ideias são contempladas a partir da natureza e, sobretudo, da obra de arte. Ou seja, a partir de uma base intuitiva que, embora sensível, faz surgir momentaneamente o puramente inteligível ou, melhor dizendo em termos schopenhauerianos, o puro sujeito do conhecimento.

A obra de arte para Schopenhauer figura como um elemento material que, chegando pelos sentidos, transcende completamente a dor, o prazer, o desejo e, mesmo, o próprio fazer-efeito da materialidade. Ou seja, mesmo vinculando a Ideia

a algo sensível, ele pretende não se distanciar da perspectiva platônica, a qual coloca as Ideias no puro reino do inteligível.

Apesar de suas diferenças, Platão e Schopenhauer enfatizam a importância da metafísica, de atender às verdades que perduram, e não às exigências da vida cotidiana. e eles não se opõem tanto à arte como se poderia inferir ao comparar o *status* das imagens em suas teorias. Enquanto Schopenhauer abraça a percepção como uma fonte de iluminação, ao passo que Platão a rejeita, eles, no entanto, concordam com a inferioridade da mentalidade literal artística e da simples cópia dentro de seus respectivos sistemas. A depreciação de Platão da mera imitação está bem estabelecida, encontrada não apenas na *República*, mas também em *Íon* (FOSTER, 2009, p.232) (Tradução nossa).

Porém, ainda que pesem os argumentos que sustentam que as diferenças entre a Ideia platônica e a apropriação que Schopenhauer realiza dela não seriam radicais, é preciso ter em mente que em Platão elas correspondem ao conteúdo último da realidade. Nelas reside a base ontológica de tudo quanto o que pode ser. Mesmo levando em conta que para Schopenhauer as Ideias são as objetivações mais imediatas da Vontade e dela diferindo “apenas” por já serem representações, o fundamento ontológico em última instância é a Vontade. E esta não pode ser ordenada em si mesma, ter uma forma ou ser um arquétipo, pois, se assim fosse, estaríamos diante de uma contradição que arruinaria a possibilidade do argumento central da metafísica de Schopenhauer obter qualquer nível de plausibilidade.

Certamente que permanece uma obscuridade a explicação de porquê uma Vontade cega objetiva formas organizadas, arquétipos. Obscuridade esta que pode ser vista também como um erro de perspectiva, pois, sustentar que a Vontade objetiva todas as formas que disputam espaço no vir-a-ser da matéria, e que partes destas objetivações sejam dotadas de consciência, enquanto outras sejam dela completamente destituídas, é completamente diferente de indicar que as objetivações conscientes da Vontade provam que ela seja consciente em si, que tenha um propósito para o universo. Por outro lado, esta inferência pode ser feita em relação a todo ser consciente, “olho cósmico” de onde o mundo surge como representação.

No fundo, entre os dois autores existe um abismo que não pode ser minimizado a despeito de qualquer aproximação que se pretenda entre eles. A saber, o otimismo metafísico do ateniense - embora Schopenhauer o veja como um

pessimista - para o qual o mal é meramente a ignorância do bem (*Men.77b-78b*), e o pessimismo cósmico radical de Schopenhauer, para o qual o mal é o resultado da natureza caótica de uma instância metafísica absoluta que perpassa todos os níveis de consciência e de existência não consciente.

Que na Ideia exista ordem e beleza, o nível mais elevado que o conhecimento pode alcançar, é algo que podemos ver como lugar comum em ambos os pensadores. No entanto, a diferença qualitativa entre o conhecimento puro e o querer, também comum a ambos, como podemos verificar na relação hierárquica entre alma racional, a colérica e a apetitiva (*Rep. 580d-e*), não dá ensejo em Schopenhauer à perspectiva de uma superação do querer em função do conhecer que mantenha o ser. O que é diferente do que ocorre no processo de libertação platônico, tão conhecido pela alegoria da caverna (*Rep.514a-517a*), onde o conhecimento está em função da plenitude do ser. Em Schopenhauer só há conhecimento puro e libertação na medida em que ocorre uma supressão do ser que conhece, porque a essência última deste ser é Vontade, e não uma alma que conhece.

A Vontade, fonte de todo sofrimento, sempre exerce seu maior poder sobre tudo, porque no fundo é tudo, e, por isso, é ela mesma um radical problema que não pode ser resolvido a não ser pela sua autonegação. Por isso a metafísica do belo, mesmo gravitando em torno das Ideias platônicas, não corresponde à uma prescrição ética salvífica pautada pelo conhecimento, pelo menos não em sentido pleno, mas, no máximo, com *status* de alívio momentâneo.

Como muito bem salienta Hilde Hein, Schopenhauer não dá às Ideias a mesma envergadura concedida por Platão e, por isso, seria adequado, em se tratando do uso feito por ele, sempre as indicar entre aspas:

Schopenhauer parece ter mantido as associações positivas e o tom afetivo da teoria platônica das Ideias, mas despojou as Ideias de seu conteúdo intencional. Pode-se concluir que as Ideias não desempenham de forma alguma um papel tão fundamental na filosofia de Schopenhauer quanto na de Platão. Elas não são os constituintes fundamentais da realidade. Eles não são pressupostos por todo o conhecimento humano, nem são seu objeto final. Na verdade, pode-se sobreviver moderadamente bem sem nunca ter conhecimento da existência das Ideias. Eles não desempenham parte integrante do bem-estar ético do homem e, por fim, contribuem apenas infinitesimalmente para sua escassa porção de felicidade. Talvez a expressão “Ideias

platônicas”, conforme empregada por Schopenhauer, deva, como uma sutileza histórica, ser colocada entre aspas (HEIN apud MANN, 2019, p.43) (Tradução nossa).

No entanto não se pode perder de vista que a estrutura cosmológica delineada por Schopenhauer depende das Ideias e, neste sentido, não nos parece correto sustentar que para ele as Ideias não sejam “constituintes fundamentais da realidade”. O mundo como representação só existe porque as primeiras objetivações da Vontade servem de modelo para as infinitas repetições verificáveis na matéria (fazer-efeito) plasmadas por estas formas, e de modo algum este apontamento deve ser minimizado. Até porque, sem ele, a Ideia platônica se torna um corpo completamente estranho ao sistema metafísico do *MVR*.

Como temos salientado durante todo este texto, as rupturas conceituais que ocorrem quando Schopenhauer se apropria de pensamentos pregressos são inevitáveis, na medida em que ele não quer repetir seus grandes mestres, mas inseri-los em sua própria síntese. Para a compreensão do terceiro livro de sua obra magna esta observação é especialmente importante, pois é onde nos parece que ele opera um estiramento maior de conceitos de origem alheia para atender a economia de seu sistema. Deste estiramento na terceira divisão do *MVR*, seguem, na quarta divisão, as maiores rupturas com seus dois grandes faróis filosóficos, assunto ao qual passaremos no próximo capítulo deste trabalho.

Ainda que pese o justificado incômodo que esta apropriação provoca em leituras que buscam ser completamente circunscritas à letra de Platão e Kant, lembramos que, explicitamente, não era essa a intenção de Schopenhauer. Ele estava, antes da admiração que mantinha pelos grandes filósofos que o precederam, disposto a fundar sua própria filosofia. Seu jovem comportamento de ruptura com o já consagrado Goethe em relação à visão e as cores, somado as extensas críticas à elementos da filosofia kantiana, que também é sua maior fonte filosófica, figuram como provas cabais de que é um erro buscar em Schopenhauer um comentador de pensadores pretéritos apegado ao escopo da letra dos mesmos.

Tanto quanto outros pensadores, como seu antípoda, Hegel, ele julgava estar em sua letra a mais bem acabada formulação da filosofia que se desenvolveu até seu próprio instante filosófico. Algo que é legítimo, pois, para Schopenhauer, as verdades filosóficas essenciais de Platão e Kant só encontram sua mais clara

significação quando interpretadas à luz da metafísica da Vontade. Como precisamente explica Wolfgang Reiner Mann:

(...) Schopenhauer está pensando as Ideias de maneira muito diferente da maneira como Platão havia pensado as Formas. Isso só poderia surpreender aqueles que sustentam que quando um filósofo “aceita” uma “doutrina” de um de seus grandes predecessores, isso deve equivaler a assumi-la servilmente, em todos os detalhes. Dado que o próprio Platão vacilou em afirmações centrais sobre Formas, e dado que os contemporâneos de Platão na Academia, e depois seus sucessores platônicos, debateram vigorosamente o *status* das Formas, até mesmo a afirmação de que existem Formas, falta de fidelidade perfeita à própria (suposta) teoria de Platão dificilmente pode ser a base para uma crítica legítima de Schopenhauer. O que ele está fazendo é o que os filósofos costumam fazer quando se envolvem filosoficamente com seus predecessores – ou, nesse caso, com seus contemporâneos: Schopenhauer está fazendo uso criativo e (como ele o vê) frutífero do pensamento de Platão. Assim, suas Ideias Platônicas não são as Formas de Platão; por tudo isso, há pontos de contato e continuidade suficientes com esse pensamento para que as Ideias contem como platônicas (MANN, 2019, p.57) (Tradução nossa).

Passaremos agora ao componente ético presente no quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação*.

## A radicalidade da proposta ética de Schopenhauer

Dentre as quatro abordagens<sup>87</sup> a partir das quais o pensamento único de Schopenhauer é apresentado, a mais relevante é a perspectiva ética. Pois, se o filósofo entende a realidade como um palco de intermináveis tormentos e, portanto, se o maior problema da vida é a vida mesma como Vontade, será através da ética que se tornará possível vislumbrar a difícil libertação não dos problemas da existência, mas da existência enquanto problema. Por isso, ainda que claramente se possa inferir que a ética seja também em relação a outros autores um ponto central, talvez em Schopenhauer ela possua uma dimensão muito mais radical.

A última parte de nossa consideração proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente. Muito pelo contrário, referir tudo o mais à ação é tão conforme à natureza do homem, que ele, em toda investigação sistemática sempre considerará a parte relacionada ao agir como o resultado da totalidade do conteúdo da investigação (...) (SCHOPENHAUER, 2015 p.353).

Note-se que Schopenhauer indica que a ação expressa o “resultado da totalidade do conteúdo da investigação”, na qual está subentendido o todo de seu próprio sistema, que por sua vez pretende revelar a essência metafísica do mundo. E é justamente nesta que reside o argumento basilar que faz da ética o ponto mais alto de seu pensamento, na medida em que se relaciona diretamente com o seu pessimismo metafísico.

Portanto, a radicalidade do elemento ético em sua filosofia não se dá por um suposto contraste em relação ao comum lugar de destaque fornecido por tantos outros filósofos a este tipo de reflexão. Pois, ainda que a partir de um argumento central muito peculiar, associando a mesma a elementos metafísico-cosmológicos derivados de um princípio caótico, Schopenhauer também é um pensador que coloca o maior centro de gravidade de sua filosofia na ética

Cabe ressaltar que por si mesmas a ética e a metafísica em sentido cosmológico não necessariamente se relacionam. Isto porque é possível pensar a

---

<sup>87</sup> Epistemológica, cosmológica, estética e ética.

ética como uma prescrição para a conduta que não envolva considerações últimas referentes também à ordem constitutiva do universo, o que não é o caso para o filósofo de Frankfurt.

(...) Assim, na filosofia, qualquer que seja o seu fundamento ético, ele deve ter, por sua vez, seu ponto de apoio e sua base em alguma metafísica, quer dizer, na explicação do mundo e da existência em geral. Pois a última e verdadeira elucidação sobre a essência interna de todas as coisas tem de estar necessária e estreitamente ligada com aquela que expressa o significado ético do comportamento humano, em todo o caso, com aquilo que é estabelecido como fundamento da moral (SCHOPENHAUER, 2001b, p.7).

Isto posto, temos que nos voltar para a diferenciação fundamental entre Schopenhauer e outros autores que também conjugam a ética com a metafísica. Mesmo que estes horizontes filosóficos não sejam necessariamente equivalentes, em pensadores que vislumbram uma ordenação cósmica racional a ética está em pleno acordo com a metafísica, na medida em que nestes casos a ela é um modo racional de agir, a mesma se harmoniza com o todo do mundo concebido a partir de um fundamento bom e inteligível.

Com nuances variadas, este é o caso de muitas matrizes filosóficas desde a antiguidade, tais como, por exemplo, em Platão (Demiurgo, as Ideias), Leibniz (Mônadas, harmonia pré-estabelecida), Spinoza (panteísmo), Schelling (A ordem divina na natureza e no espírito).

Também Kant, mesmo que de maneira indireta e não dogmática, herda esta mesma inspiração. Pois, ainda que neste último o componente ontológico necessário para fundamentar uma metafísica cosmológica esteja ausente, o sujeito transcendental por ele estabelecido depende da unidade da arquitetura da razão, a qual faz com que o conhecimento, o imperativo moral e o juízo estético estejam conjugados com as ideias puras da razão.

Estas ideias, que são constitutivas das antinomias e que justamente envolvem Deus, alma e mundo, permeiam o todo do pensamento do filósofo de Königsberg. Desta forma, por exemplo, “o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim” (*KpV*. 288) precisam compor o mesmo todo racional da constituição do sujeito.

Sob o domínio da razão não devem os nossos conhecimentos em geral formar uma rapsódia, mas um sistema, e somente deste modo podem apoiar e fomentar os fins essenciais da razão. Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia (...) A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, a natureza e a liberdade e abrange assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo que é, a dos costumes somente ao que deve ser (KANT, 1997, p.657- 662).

Ainda que Schopenhauer veja a ética e a metafísica cosmológica sob a perspectiva da unidade em seu sistema, para ele, diferentemente de todos os grandes pensadores que o precederam, a instância metafísico última é caótica. Ou seja, a existência em sua maior profundidade ontológica é autodilacerante, o que espelha em suas objetivações o egoísmo, a maldade e toda sorte de sofrimentos que aproxima o quadro geral do universo daquela maior exuberância do inferno na obra de Dante.

Se se conduzisse o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abrissemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso; se, ao fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre de fome de Ungolino, ele certamente veria de que tipo é este *meilleur des mondes possibles*<sup>88</sup>. De onde Dante extraiu matéria para seu inferno, senão deste nosso mundo real? (SCHOPENHAUER, 2005, p.418).

Poder-se-ia esperar deste cenário filosófico tão pessimista um espaço reduzido e mesmo inexistente para qualquer conduta capaz de escapar do impulso cego intrínseco a cada objetivação da Vontade. Ou seja, não seria surpreendente se o elemento ético em Schopenhauer, pela menor potência que o filósofo fornece à razão, fonte filosófica canônica da boa conduta, não encontrasse grande relevância. No entanto, ocorre justamente o contrário desta orientação, o que significa dizer que dentro e diante de uma profunda desarmonia na existência, um tipo específico de moral não conduzida pela razão seria capaz de cessar a fonte de sofrimento onipresente no ser de todos os seres dotados de consciência.

É claro que toda ética visa uma vida melhor e, portanto, um afastamento do sofrimento. Isto, seja de uma forma mais direta como na teleologia aristotélica, uma

---

<sup>88</sup> Melhor dos mundos possíveis

vez que tem como finalidade a felicidade, ou, indiretamente, caso da ética deontológica kantiana, a qual, embora esteja fundamentada no imperativo categórico, não perde de vista as expectativas de bem e felicidade.

Mas, diante de uma tão profunda convicção em relação ao sofrimento, na medida em que Vontade e vontade de vida possuem para Schopenhauer o mesmo *status*, torna-se impossível conceber a possibilidade de uma vida boa. Portanto, não cabe aqui a prescrição de uma *eudaimonia* ou de uma autonomia do sujeito moral.

Soma-se a isso o fato de que para o autor existe uma completa impossibilidade da realização do ser em uma existência transcendente, algo que é ponto comum em modelos éticos que possuem em sua economia uma ordenação divina, e que mesmo em Kant encontra fortes influências. Como bem explica Schneewind:

Na segunda Crítica, Kant não só argumenta que nos devemos conceber como agentes morais livres, mas também que nos devemos ver a nós mesmos como imortais e como viventes num universo governado por uma inteligência providencial por meio de cuja intervenção no curso da natureza os virtuosos são recompensados e os viciosos são punidos. Kant diz que devemos ter essas crenças porque a moralidade exige de cada um de nós que nos façamos perfeitamente virtuosos (...) devemos, então, acreditar que cada um de nós tem algo parecido com um período infinito de tempo disponível para nos levar a cabo a tarefa ou ao menos para chegar cada vez mais perto de sua realização (...) devemos acreditar que há alguma força ordenadora não natural que intervirá para realizar aquilo que a moralidade exige (SCHNEEWIND, 2009, p. 404-405).

Há no filósofo de Frankfurt um decisivo contraste entre uma cosmologia delineada metafisicamente sob a obscura afirmação da Vontade, o que está muito bem expresso no segundo livro do *MVR*, e uma ética que reside na negação desta mesma Vontade, assunto do quarto livro da obra.

Em termos mais objetivos, a sua ética não conduz o ser para sua plenitude ou realização, mas, antes, aponta para a nulidade ontológica. E é exatamente neste ponto que reside a radicalidade que indicamos. Ou seja, embora o próprio autor reconheça que existam pensadores que o precederam em relação a uma visão pessimista da existência, há nele uma mais intensa viragem que a ética apresenta em relação à negação da realidade, justamente porque é uma viragem vinculada à fundamentação metafísica do todo, e não apenas para uma suposta decadente e pecaminosa alma humana, ou que se aplique somente a seres finitos e imperfeitos.

Não há Deus, não há perfeição, e a aniquilação do ser é o melhor dos mundos. Nas palavras de Calderón, a quem Schopenhauer lia com grande admiração “o delito maior do homem é ter nascido” (CALDERÓN, 2010, p.36).

Portanto, a proposição de que existe uma ser essencial para o mundo a partir do qual todo o tecido cósmico se desenvolve ocorre em muitos outros pensadores, mas somente em Schopenhauer o movimento oposto, sua aniquilação, é proposto.

Levando em conta esta última afirmação, devemos considerar que se por um lado temos insistido no decorrer deste trabalho que o sistema de Schopenhauer assimila elementos fundamentais do pensamento de Kant e Platão, sem os quais não seria possível formular o primeiro e o terceiro livro do *MVR*, ou seja, as duas perspectivas do mundo como representação, por outro lado buscamos frisar que Schopenhauer rompe com estes pensadores em favor de sua própria filosofia.

Neste sentido, a perspectiva ética do quarto livro do *MVR* é onde esta ruptura ocorre de forma mais explícita, e, por consequência, é o lugar privilegiado para considerar que embora seu autor tenha utilizado muitos elementos da tradição racionalista do ocidente, na ética esta mesma razão é posta como drasticamente impotente. Quanto a isso, a passagem seguinte sobre a liberdade é bastante esclarecedora:

A defesa de uma liberdade empírica da vontade, vale dizer, do *liberi arbitrii indifferentiae*, está intimamente ligada ao fato de se ter colocado a essência íntima do homem numa alma, a qual seria originariamente uma entidade que conhece, sim, propriamente dizendo, uma entidade abstrata que pensa, e só em consequência disto que quer. Considerou-se assim, a Vontade como de natureza secundária, quando em realidade o conhecimento é de natureza secundária (...) A Vontade é o primário e o originário; o conhecimento é meramente adicionado como instrumento pertencente ao fenômeno da Vontade. Conseqüentemente, cada homem é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser (SCHOPENHAUER, 2005, p. 378-379).

Note-se que a Vontade passa a ser o elemento primário e o conhecimento é algo derivado de suas objetivações. O homem é o que é a partir do que quer, e não a partir de uma razão capaz de moldar o querer. É, sem nenhuma dúvida, uma proposição revolucionária que possui muitos desdobramentos no campo da ética, porque envolve a inversão da cosmovisão predominante na tradição filosófica sustentada por seus maiores expoentes. Esta inversão baseia-se em um dado

objetivo e muito difícil de refutar pela sua imediata prova em nós mesmos, a saber, que somos seres desejantes, para os quais o que é sentido precede em muito o que é pensado.

Desta forma, assumindo que Kant e Platão são as principais influências filosóficas de Schopenhauer, e que estes operam na contra mão desta proposta que indica uma constituição irracional para o que subjaz na realidade, vejamos de maneira mais detalhada como o autor do MVR se distancia de ambos no que se refere à ética.

Em uma passagem da segunda *Crítica* (*KpV.154*) temos um exemplo cabal da incompatibilidade da ética kantiana com a proposta de Schopenhauer:

Oh dever! Sublime e grande nome que não compreendes em ti nada benquisto que comporte adulação mas reivindicas submissão, contudo tampouco ameaças com algo que para mover a vontade provocasse no ânimo aversão natural e o atemorizasse, porém simplesmente propões uma lei que por si encontra acesso ao ânimo e que, todavia, mesmo a contragosto granjeia para si veneração (embora nem sempre observância), ante a qual todas as inclinações emudecem, mesmo que secretamente se oponham a ela (...) A lei moral é santa (inviolável) . O homem é deveras bastante ímpio, mas a humanidade em sua pessoa tem que ser santa (KANT, 2002, p. 140).

Note-se que para Kant um dever fundamentado aprioristicamente na razão reivindica submissão, sem, contudo, entrar em conflito decisivo com a vontade. Pois, graças à proposição da arquetônica da razão, há também uma racionalização da própria vontade. Portanto, “a lei por si encontra acesso ao ânimo” e “mesmo a contragosto, granjeia veneração” emudecendo todas as inclinações. Fica muito claro na citação a que ponto chega o fascínio de Kant pela lei moral e sua aposta em uma razão capaz de superar qualquer conflito entre o querer e o dever.

Ele considera mesmo uma humanidade santa em um homem que é ímpio, ao passo que se possa dizer em uma analogia contrária que Schopenhauer considera uma essência vital ímpia, embora existam episódicos eventos de compaixão genuína e muito raramente pessoas santas.

A diferença é especialmente agravada pelo fato de não haver uma decisiva distância entre dever e querer em Kant, mas, antes, a indicação de que a autonomia do sujeito moral é capaz de equacionar ambos na composição do sujeito racional. É notória esta aproximação quando Kant se refere ao conceito de boa vontade:

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade. Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais talentos do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do temperamento, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama carácter, não for boa (...) A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações (KANT, 2007, p.21, 23).

Kant coloca a vontade como instância determinante para garantir que qualquer conduta possa ser boa, o que por si já representa o extremo oposto em relação à posição de Schopenhauer, o qual considera a vontade como algo que expressa genuína realização moral somente quando deixa de existir. A rigor, não há na metafísica da Vontade uma vontade boa, tampouco qualquer positividade da mesma poderia garantir o bem. Porém, a discrepância se torna ainda maior porque Kant deixa a natureza desta vontade ao alcance da razão, para que sob o efeito de sua influência ela se torne boa vontade.

(...) E se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser, contudo, o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade (KANT, 2007, p.25- 26).

Sendo o imperativo categórico o fundamento a priori da razão prática em Kant, esta autonomia da faculdade racional sobre a vontade conduz ou a um conflito entre o querer e o dever - como se este último tivesse a todo instante que domar uma fera avessa à racionalidade - ou, como pensa Kant, que a natureza racional do

dever exercer suas forças sobre a vontade, mas sem que isso corresponda ao cenário de um tirânico dever. Ocorre que a legislação do dever é autolegislação, e como, para ele, a vontade não possui uma natureza necessariamente má, razão e vontade podem se entrelaçar na unidade do sujeito racional, o que justamente serve como condição de possibilidade para a boa vontade.

Para Schopenhauer, ocorre algo completamente diverso, visto que, segundo seu pensamento, a amplitude de nossa dimensão volitiva extrapola o escopo racional. E, mais que isso, sem que possa haver qualquer significativo efeito da razão sobre a vontade e tampouco uma associação entre ambas que resulte em uma positividade moral. Ou seja, o querer e o dever possuem em seu pensamento naturezas que não podem ser intercambiáveis sem que se incorra em patente contradição.

Não discursaremos sobre o “dever”, pois assim o fazendo, falamos a crianças e povos em sua infância, e não àqueles que assimilaram em si mesmo toda a cultura de uma época madura. De fato, é uma contradição flagrante denominar a Vontade livre, e, no entanto, prescrever-lhe leis segundo as quais se deve querer: “deve querer!”, “ferro-madeira” (...) (SCHOPENHAUER, 2005, p.354).

Dessa forma, querer e dever são radicalmente diferentes para Schopenhauer, o qual, além disso, identifica no fundamento deontológico kantiano um erro que denota o avesso do que seria uma moral genuína, a saber, a afinidade entre o soberano bem e a felicidade (*KpV*. 198-200). O filósofo de Frankfurt classifica a aproximação da ética com a felicidade como um tipo de egoísmo. E ainda que Kant não tenha fundamentado sua filosofia moral em qualquer finalidade, não consegue nem pretende deixar de fora de seu pensamento a relação entre dever, bem e felicidade.

Aos olhos de Schopenhauer, o escândalo da ética de Kant seria propor o dever como fim em si mesmo, o qual, porém, no fundo visaria conduzir, ainda que indiretamente, a uma vida feliz. O que não passaria de uma roupagem polida do egoísmo. Além do que, a satisfação individual alinhada com a felicidade seria tanto muito fugaz quanto se realizaria afirmando a Vontade.

A proposta do filósofo de Frankfurt nos permite arrazoar que para que Kant não fosse contraditório com suas próprias palavras, o dever do imperativo deveria

estar absolutamente isolado de qualquer recompensa ou expectativa. E, de fato, ao mesmo tempo que ele fundamenta a moral em um imperativo *a priori* que não visa fins, logo aparecem em sua letra proposições que podem soar estranhas a esta prerrogativa capital, como podemos ver nesta passagem emblemática:

Que a virtude (como merecimento a ser feliz) seja a condição suprema de tudo que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo modo o nosso concurso à felicidade, portanto seja o bem supremo, foi provado na Analítica. Mas nem por isso ela é ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos e racionais; pois para sê-lo requer-se também a felicidade e, em verdade, não apenas aos olhos facciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si. Pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional (...) A conexão da virtude com a felicidade pode ser, pois, entendida de modo que a aspiração a ser virtuoso e o concurso racional à felicidade não fossem duas ações diversas, mas completamente idênticas (...) (KANT, 2002, p.180-181).

No entanto, para o mestre de Königsberg essa suposta contradição inexistente, visto que, como já indicamos, a vontade estaria subsumida na arquetônica da razão, algo que aos olhos de Schopenhauer é uma incongruência. É certo que também para este último vontade e razão compõem um mesmo sujeito, porém, figuram como campos pouco intercambiáveis em nosso ser. Isto porque, segundo seu pensamento, o que um indivíduo sabe que deve fazer exerce pouco ou mesmo nenhum efeito sobre o seu querer.

Cabe ressaltar que a grande discordância de Schopenhauer em relação à Kant no que tange à filosofia moral só pode ser assim admitida sob a medida de suas próprias concepções, as quais advogam uma oposição entre a Vontade cega e uma razão meramente elaboradora de conceitos. Ou seja, Kant não é contraditório se considerado dentro de seus próprios limites conceituais, porque o todo racional do homem conjuga também a sua disposição volitiva. Ademais, não é por si uma contradição que embora a moral esteja fundada no imperativo, em seu escopo esteja incluída a necessidade de se pensar a felicidade e o bem como elementos essenciais.

Desta forma, a perspectiva kantiana em sentido moral faz parte de uma cosmovisão muito diferente daquela traçada no sistema de Schopenhauer. O pessimismo ético-metafísico associado à impotência da razão diante da Vontade,

tão fundamental ao filósofo de Frankfurt, simplesmente não faz sentido algum para Kant.

Portanto, para o autor de *O Mundo Como Vontade e Representação* existirão inadmissíveis contradições nas proposições da ética deontológica. Ou seja, estamos diante, aqui mais do que em qualquer outro ponto, de duas filosofias distintas que se pretendem verdadeiras, o que torna a crítica de Schopenhauer à moral kantiana algo inevitável.

Por seu turno, o cristianismo prega, mais ainda, uma virtude inteiramente sem utilidade, praticada não em vista de recompensa numa vida após a morte, mas de forma completamente gratuita, pelo amor a Deus (...) Tão pura não é ao nosso ver a doutrina kantiana da virtude; ou antes, a exposição ficou bem aquém do espírito, sim, caiu em inconseqüências. No seu soberano bem encontra-se a virtude matrimoniada com a felicidade. O “deve”, originalmente tão incondicionado, postula a seguir uma condição, para propriamente livrar-se da contradição interna sujeitado a qual não poderia viver. A felicidade no soberano bem não deve ser propriamente o motivo para a virtude. No entanto, lá está ela como uma mercadoria contrabandeada, cuja presença torna todo o resto um mero contrato fictício (...) Toda a teologia moral kantiana possui a mesma tendência. Justamente por isso a moral anula-se a si mesma, pois toda virtude praticada de algum modo em função de uma recompensa, repousa sobre um egoísmo astuto, metódico, que longe enxerga (SCHOPENHAUER, 2005, p.650-651).

Ainda quanto à proposição de Schopenhauer sobre uma necessária e radical diferença entre o querer e o dever, é fundamental esclarecer uma nuance que pode conduzir a equívocos. Ocorre que uma das quatro raízes do princípio de razão suficiente é o querer (*Das Subjekt des Wollens*), nossa vontade objetivada. E, à primeira vista, isto implica em uma contradição, qual seja, a de afirmar que razão e vontade seriam decisivamente diferentes em face da tese de que um dos princípios de razão suficiente seja o querer.

É, portanto, necessário que haja uma diferença entre o princípio de razão como uma instância onde residem as raízes fundamentais para a consciência que intui, representa, conhece e quer, e a razão como geradora de representações abstratas (conceitos).

O aparente equívoco pode ser dissipado pelo entendimento de que ainda que pese a tradução do original *Ueber die vielfache Wurzel den Satzes vom zureichenden*

*Grunde* como *Sobre a Raíz Quadrúplice do Princípio de Razão Suficiente*, Schopenhauer não utiliza no título da obra o termo *Vernunft* (razão), e sim, *Grund* (motivo/ razão / fundamento). E faz o uso específico do termo *Vernunft* para indicar sua exata definição de razão dentro deste princípio.

Der allein wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier, den man von jeher einem jenem ausschließlich eigenen und ganz besonderen Erkenntnisvermögen, der *Vernunft*<sup>89</sup> zugeschrieben hat, beruht darauf, daß der Mensch eine Klasse von Vorstellungen hat, deren kein Tier teilhaft ist: es sind die Begriffe, also die abstrakten Vorstellungen; im Gegensatz der anschaulichen, aus welchen jedoch jene abgezogen sind<sup>90</sup> (SCHOPENHAUER, 2018, p.120).

Ainda, explica a convergência existente em línguas latinas entre o termo razão e o princípio de razão, ao passo que em alemão o vocábulo *Grund* serviria melhor para indicar o referido princípio. Por outro lado, *Vernunft* estaria mais adequado para significar a razão em sua função específica.

A verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, que é chamado sua razão (...) sendo, no entanto, sempre algo sobre o que o juízo se apoia ou repousa, o nome alemão *Grund* é adequadamente escolhido. Em latim e em todas as línguas dele derivadas, o nome razão de conhecimento (*Erkenntnisgrund*) coincide com a própria razão (*Vernunft*), portanto ambas são chamadas *ratio*, *la ragione*, *la razón*, *la raison*, *the reason* (SCHOPENHAUER, 2019b, p.241).

Estas ressalvas são importantes porque o conflito apontado por Schopenhauer entre o alcance e a função específica da razão e a vontade, ponto de grande divergência com Kant, deve ser lido sob a luz de que este último sempre utiliza o termo *Vernunft* para indicar razão em um sentido bem mais abrangente do que o que encontramos no filósofo de Frankfurt, para o qual a razão (*Vernunft*) é um dos componentes do princípio de razão (*Grund*).

<sup>89</sup> Grifo nosso

<sup>90</sup> “A única diferença essencial entre o homem e o animal, que foi desde sempre atribuída a uma faculdade de conhecimento toda especial exclusiva ao primeiro, a razão, reside no fato de que o homem tem uma classe de representações da qual nenhum outro animal compartilha: são os conceitos, isto é, as representações abstratas, em oposição às representações intuitivas, das quais, no entanto, são extraídas” (SCHOPENHAUER, 2019b, p.223) (Tradução de Oswaldo Giacoia Jr e Gabriel Valadão Silva).

Em meio a tantas divergências, existe, porém, um ponto de aproximação que precisa ser considerado como muito relevante, a saber, a proposta kantiana sobre a concepção do sujeito racional como único que pode ser identificado como um ser-em-si, ainda que isso só se aplique em sentido moral. Isto porque o fundamento da moral em Kant se refere a nossa dimensão interna, a qual seria completamente independente de qualquer circunstância externa, ao passo que o conhecimento e o juízo estético carecem de elementos que ultrapassam nossa interioridade, quais sejam, respectivamente, experiência e natureza.

Para Schopenhauer também reside exclusivamente em nossa dimensão interna a possibilidade de acesso ao conhecimento do “em-si”, guardando-se a diferença de que ele se refere ao conhecimento da coisa-em-si mesma, e não ao sentido moral do homem como fim em si mesmo. De toda forma, em ambos, este conhecimento voltado para a interioridade se liga à moral, ainda que em Schopenhauer ele propicie o surgimento da compaixão e em Kant, o dever racional. Internamente o indivíduo se conhece como Vontade objetivada, mas de uma maneira completamente diversa tanto do modo de conhecer por representações sensíveis a partir da síntese realizada pelo entendimento entre tempo e espaço quanto por conceitos (representações de representações) derivados da função específica da razão.

Cada ser se conhece a partir da sua vontade porque é essencialmente Vontade. Nisso reside a base tanto da autoconsciência quanto à consciência relativa aos objetos externos de nosso querer. Querer significa também ter a consciência do que se quer, e aqui exige-se um tipo de conhecimento voltado para objeto do querer, já que este último precisa estar acessível à faculdade cognitiva para ser desejado como tal. Como podemos constatar:

Quando um homem quer, ele também quer alguma coisa; sua volição é sempre dirigida a um objeto e só se pode pensar em relação a ele. Mas o que significa querer algo? Quer dizer: a volição, que é em primeiro lugar apenas um objeto de autoconsciência, surge devido a algo que pertence à consciência de outras coisas, é, portanto, um objeto da faculdade cognitiva, cujo objeto é dito nessa relação, e é ao mesmo tempo a matéria (*Stoff*) da volição como esta se dirige a ela, isto é, visa modificá-la de qualquer maneira, então reage a ela: toda a essência consiste nessa reação (SCHOPENHAUER, 2019a, p.153) (Tradução nossa).

Como acenamos, neste sentido de que o homem é também coisa-em-si, ainda que sob a ressalva de que é vontade objetivada e não Vontade em-si-mesma, Schopenhauer encontra uma relativa aproximação de sua filosofia com a de Kant. É claro que o ser do homem como coisa-em-si em Schopenhauer difere muito da perspectiva kantiana do homem como fim em si, pois esta última encontra-se estritamente relacionada ao sujeito moral, não se estendendo, como é o caso da metafísica da Vontade, à essência da realidade como um todo.

Ainda que pese esta diferença substancial, o autor do *MVR* sugere que este é o exato ponto onde a filosofia daquele que inaugurou a filosofia crítica conduz a dele. Vejamos melhor como isso ocorre.

Já na *Crítica da Razão pura*, Kant, para solucionar a terceira antinomia<sup>91</sup> da razão entre liberdade e necessidade, considera o ser humano como númeno:

Pelo seu caráter inteligível, porém (embora na verdade dele só possamos ter o conceito geral), teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda determinação por fenômenos; e como nele, enquanto *númeno*, nenhuma mudança acontece que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenômenos enquanto causas, este ser ativo seria, nas suas ações, independente e livre de qualquer necessidade (...)  
(KANT, 1997, p.468).

E transpõe este pressuposto para no cerne da *Crítica da Razão Prática*, na medida em que o que está em questão é a defesa do fundamento *a priori* da moralidade, o qual não pode presumir uma ausência de liberdade:

Em toda a criação tudo o que se queira e sobre o que se exerça algum poder também pode ser usado simplesmente como meio; somente o homem, e com ele cada criatura racional, é fim em si mesmo. Ou seja, ele é sujeito da lei moral, que é santa em virtude da autonomia de sua liberdade. Por causa dela justamente toda vontade, mesmo a vontade própria de cada pessoa voltada para si mesma, é limitada à condição da concordância com a autonomia do ente racional, ou seja, de não se submeter a nenhum objetivo que não seja possível segundo uma lei que pudesse surgir da vontade do próprio sujeito que a padece, portanto de jamais usar

<sup>91</sup> Assim exposta por Kant: “Tese: A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar. Antítese: Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KANT, 1997, p.406-407).

este simplesmente como meio, mas ao mesmo tempo como fim (KANT, 2002, p. 141-142).

Justamente onde Schopenhauer visualiza o ponto a partir do qual a filosofia de Kant conduziria à dele, pois, ainda que sob as ressalvas que apontamos, reconhece que somos também coisa-em-si:

A solução da terceira antinomia, cujo objeto é a ideia de liberdade, merece uma consideração especial, na medida em que, para nós, é notável que Kant seja obrigado, precisamente aqui, em conexão com a ideia de liberdade, a falar detalhadamente da coisa-em-si, que até então fora vista apenas como pano de fundo. Isso nos é bastante compreensível após termos reconhecido a coisa-em-si como Vontade. Em geral este é o ponto em que a filosofia de Kant conduz à minha, ou em que esta brota daquela como um galho do tronco (SCHOPENHAUER, 2005, p.624).

Muito importante atentar para a afirmação de Schopenhauer de que a sua filosofia brota da filosofia kantiana como um “galho do tronco”, embora, em uma imagem mais precisa, seja necessário considerar dentro desta metáfora que seria um galho híbrido que produz frutos diferentes da árvore de onde brota.

Neste ponto, em comum entre os dois pensadores está primeiramente a detecção de um mesmo problema brilhantemente exposto por Kant na terceira antinomia, qual seja, o conflito entre necessidade e liberdade, bem como a percepção de que a resolução deste problema passa pelo reconhecimento de que somos também coisa-em-si.

No entanto, o que Kant quer dizer quando propõe na resolução da antinomia, que o homem em seu caráter inteligível é livre, enquanto como caráter sensível é determinado, é diferente de como Schopenhauer resolve a mesma questão. Pois a solução kantiana baseia-se em um imperativo categórico racional que, por gozar da condição de não estar submetido a nada que lhe seja externo, é a medida para a conduta autônoma, a qual, a despeito de qualquer determinação sensível, permite ao homem ser concebido como númeno:

Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a natureza ou a causalidade pela liberdade. A primeira é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente em que se segue, em que um segue ao outro segundo uma regra(...) em contrapartida,

entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determinante quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência (...) (KANT, 1997, p. 462-463).

Schopenhauer critica duramente a proposição de que o homem seria um fim em si porque supostamente gozaria de uma instância racional reguladora da moral. Isto porque o imperativo categórico, seria tão vaporoso quanto o “absoluto” utilizado pela tríade idealista. Ou seja, sustentar que o homem é um fim em si mesmo porque goza de um imperativo categórico independente de condições externas é sobrepor uma abstração - o imperativo - àquela presença imanente indiscutível, a vontade.

Ademais, um fim em si, argumenta Schopenhauer, é uma contradição, pois um fim só pode sê-lo em relação a um ser que o quer como fim.

(...) Ele (Kant) porém esgueira-se por meio de suas esquisitas definições até a proposição: “o homem e, em geral, todo ser racional existe como fim em si mesmo”. Mas preciso dizer diretamente que “existir como fim em si mesmo” é um não-pensamento, uma “*contradictio in adjecto*”. Ser fim significa: ser querido. Todo fim só o é em relação a uma vontade, cujo fim é, como já foi dito, o seu motivo direto (SCHOPENHAUER, 2001b, p.75).

É certo que Schopenhauer elogia a distinção kantiana entre o caráter inteligível e o sensível, e que esta distinção pode ser tomada como análoga ao que ele próprio indica como solução para a antinomia. Pois, enquanto somos seres fenomênicos, sujeitos ao princípio de razão, somos determinados. Mas, na medida em que todo nosso ser é radicado na Vontade universal, somos livres.

Porém, a liberdade indicada por Schopenhauer atrelada ao nosso ser em si possui um elemento ontológico que não está circunscrito à dimensão do ser racional, mas, muito além, nos conduz ao todo do universo do qual somos uma ínfima objetivação que não goza de autonomia. Portanto, não é esta liberdade vivida sob nosso controle, atrelada a um imperativo da razão pura, mas, antes, algo que participa da absoluta liberdade da Vontade, a qual permeia caoticamente todo o universo, e não somente, como na solução kantiana, um sujeito moral que, nestes termos, pode ser considerado senhor de si.

Em Schopenhauer, aquelas luzes da autonomia kantiana se apagam, pois a resposta que ele oferece para a antinomia entre liberdade e necessidade, embora parta do mesmo tronco que identifica o nosso ser como algo que deva ser tomado como em-si, dirige-se para uma conclusão que não permite pensar nossa liberdade como um campo regido pela autolegislação racional.

Posso fazer o que quero: posso, se quiser, dar tudo o que tenho aos pobres, tornando-me eu mesmo um deles - se quiser! Mas não sei ser capaz de desejá-lo, pois as razões que se opõem a isso têm muito poder sobre mim para que eu o faça. Em vez disso, se eu tivesse outro caráter, ou seja, a ponto de ser santo, eu poderia querer; mas mesmo que eu não pudesse deixar de querer, seria, portanto, forçado a fazê-lo (SCHOPENHAUER, 2019a, p.219) (Tradução nossa).

Nesta perspectiva, a concepção kantiana do homem como coisa-em-si é amplificada na proposta metafísica de Schopenhauer, mas não através de uma maior potencialização da razão. E embora o filósofo de Frankfurt, enfraqueça os poderes desta última, ele estende o conhecimento de nosso ser para a dimensão cósmica a partir de uma metafísica onipresente em todos os níveis da realidade, incluindo a consciência transcendental defendida pelo pensador.

Desta maneira, o homem como númeno kantiano representa uma luz que ao passar pelo prisma do pensamento de Schopenhauer exhibe resultados muito diferentes e até mesmo antagônicos. Como aquela fundamental divergência entre a possibilidade de harmonização racional entre o querer e o dever e a incompatibilidade entre estes dois componentes. Vale lembrar que para o filósofo de Frankfurt, cumprir o dever é antes querer cumprir o dever. Pois a Vontade metafísica e sua correlata vontade objetivada a tudo fundamenta.

Encontramos também na primazia dada à Vontade para a consideração da liberdade uma proposição que é revolucionária e que rompe não somente com Kant, mas com todos os filósofos precedentes. Ocorre que se a nossa liberdade não depende de uma instância racional, mas, antes, de nossa participação como objetivações de uma Vontade absolutamente livre, sob qual argumento poderíamos deixar de estender em alguma medida o reino da liberdade aos outros animais? Vale aqui ressaltar a indignação do filósofo de Frankfurt quanto ao modelo ético kantiano, que por colocar exclusivamente o sujeito racional como fim em si mesmo,

torna forçoso considerar todos os demais seres vivos como meios, algo que terá radical incompatibilidade com a moral da compaixão sustentada por Schopenhauer.

(...) fere a moral autêntica o fato de que os seres irracionais (portanto os animais) sejam coisas e por isso tenham de ser tratados simplesmente como meios que não são ao mesmo tempo fins. Em concordância com isso, diz-se expressamente no parágrafo 16 dos “Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude”<sup>92</sup>: O homem não pode ter nenhum dever para qualquer ser que não seja simplesmente o homem”; e depois no parágrafo 17: “maltratar os animais é contra o dever do homem para consigo mesmo, porque embota nos homens a compaixão quanto ao sofrer deles, por meio do que enfraquece uma bem útil disposição natural da moralidade em relação a outros homens (...)” (SCHOPENHAUER, 2001b, p.76-77).

A proposta ética de Schopenhauer considerara os seres em uma universalidade ainda maior do que aquela pretendida por Kant e pela tradição filosófica do Ocidente como um todo, porque conecta todos os seres vivos à universalidade da volição, a qual existe tanto em animais racionais como nos destituídos de razão.

É claro que o ser humano pode abstrair a liberdade sob a forma de conceitos proposições racionais e, mais que isso, experimentar um nível de libertação ímpar dentre todos os seres conscientes. Porém, para Schopenhauer, não serão nunca estes conceitos fundamentos para a liberdade e, sendo assim, embora só no ser humano a Vontade possa se negar e libertar-se de si mesma se negando, na medida em que este passo demanda seu autoconhecimento, a liberdade da Vontade da qual participamos quando ela se afirma não pode ser negada aos outros seres vivos. Como muito bem circunscreve Janaway:

Algumas outras críticas de Schopenhauer à "solução" de Kant do problema do livre-arbítrio surgem mais diretamente das visões que o próprio Schopenhauer havia desenvolvido. Dois podem ser simplesmente mencionados aqui para dar uma ideia de quão diferente é a visão de Schopenhauer da vontade da de Kant. A primeira é a sugestão de Schopenhauer de que Kant estava completamente errado ao igualar a vontade à razão; a segunda é sua queixa de que Kant deveria ter estendido sua visão sobre a coisa-em-si a outros animais. Com que direito Kant destaca os seres humanos para tratamento especial, supondo que a explicação causal de acordo com leis empíricas é suficiente para

<sup>92</sup> Segunda parte da Metafísica dos Costumes

explicar o comportamento de outras espécies? De fato, por que parar na natureza animada: se nossas ações estão em pé de igualdade com outros eventos empíricos, por que não deveríamos considerar toda a natureza como em si mesma análoga a nós mesmos? Com efeito, como veremos, é isso que Schopenhauer faz (JANAWAY, 1999, p.97) (Tradução nossa).

Entretanto, esta proposição carece de uma ponderação quanto à escala de importância dos seres em sentido ético, qual seja, ainda que todo o universo seja objetivação da Vontade e, neste sentido, não exista diferença entre um ser humano, um cervo, uma árvore e uma montanha, é também necessário considerar que os níveis de consciência e de sujeição ao sofrimento nas várias objetivações da Vontade variam muito.

Somente na natureza animada é possível considerar a dimensão da automanutenção vinculada aos sofrimentos advindos dos eventos contrários a esta. Não é, pois, plausível, esperar que estes sofrimentos aflijam montanhas ou lagos, embora suas constituições dependam da mesma instância metafísica que subjaz nos seres com algum nível de consciência. Sobre este ponto, convergimos com a posição de Sandra Shapshay:

Para resumir, entendo que Schopenhauer restringe o escopo da consideração moral a seres que podem se importar – em alguma medida – com suas vidas. Mais uma vez, esse cuidado não precisa exigir autoconsciência racional. Mas requer alguma consciência e capacidade de sentir dor e prazer. Assim, apenas aqueles seres para quem suas vidas são objeto de seu cuidado e preocupação possuem valor inerente e são, portanto, os objetos apropriados de nossa compaixão. De fato, as muitas passagens de Schopenhauer sobre os direitos dos animais não humanos e de seu tratamento compassivo associado por seres humanos mostram que ele sustenta que todos os seres sencientes devem receber mais do que consideração estética. E, no entanto, ele sustenta que os seres humanos - em virtude de sua complexidade, individualidade e liberdade transcendental garantidas pelo caráter inteligível de cada pessoa - são devidos ao mais alto grau de moralidade (SHAPSHAY, 2019, p.295) (Tradução nossa).

É indiscutível que as questões em torno da liberdade compõem um dos principais centros de gravidade da ética. E, se por um lado Schopenhauer está de acordo com a tradição filosófica que diz que somente os seres racionais podem ter responsabilidade moral e consciência reflexiva da liberdade, por outro lado isso não

significa que seres não racionais não devam ser tratados como dignos de nossa conduta moral.

Os seres vivos irracionais supostamente também experimentam níveis de liberdade, ainda que mais restritos do que aqueles que ocorrem em objetivações mais elevadas da Vontade. Ou seja, ainda que pesem as diferenças entre as capacidades cognitivas de seres racionais e irracionais, ocorre em Schopenhauer uma inclusão da natureza no horizonte da ética de uma forma nunca antes ensaiada em um sistema filosófico.

Poder-se-ia objetar contra esta proposta que animais irracionais não são capazes de decisões conscientes, e que, portanto, estariam cativos de seus instintos, ao passo que unicamente em relação aos seres dotados de consciência abstrata fizesse sentido falar de liberdade. De fato, Schopenhauer não nega que somente no homem a reflexão e o conhecimento abstrato se manifestam. No entanto, está o homem tão cativo de sua determinação como objetivação da Vontade como qualquer outro ser vivo, alterando-se “apenas” o fato de que, por ter um intelecto superior, ele pode ter uma visão privilegiada desta relação.

A decisão propriamente dita é por ele (o intelecto) esperada de modo tão passivo e com a mesma curiosidade tensa como se fosse a de uma vontade alheia. De seu ponto de vista, entretanto, as duas decisões têm de parecer igualmente possíveis: isso justamente é o engano da liberdade empírica da vontade (o intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável (SCHOPENHAUER, 2005, p. 377).

Assim, no que se refere à liberdade, a sofisticação intelectual do ser racional não é capaz de alterar a determinação metafísica associada à Vontade. E, sendo esta última absolutamente livre, o estado cativo de cada ser é também a única liberdade que ele pode ter, justamente sendo o que é como objetivação de uma Vontade livre.

O aparente paradoxo da liberdade atrelada à determinação imposta por uma instância metafísica não se aplica, porque este só faria sentido se a Vontade fosse algo externo aos sujeitos objetivados por ela mesma, o que não é o caso. Da mesma forma que em Kant a vontade está submetida à unidade de um sujeito racional, sem que nisso exista necessariamente um paradoxo, em Schopenhauer o sujeito racional está submetido à sua volição intrínseca. Ou seja, a capacidade unificadora daquela

arquitetônica da razão é, no filósofo de Frankfurt, substituída pela unidade da Vontade. O mundo é uno, Vontade e representação são lados de um mesmo ser, ainda que a ontologia deste ser esteja absolutamente circunscrita no âmbito da Vontade. O pensamento único que o autor defende quer expressar esta realidade una, ainda que ela possa ser vislumbrada de duas perspectivas diferentes.

No que se refere ao horizonte ético de Platão, além de se repetir a fundamental divergência vista em relação a Kant no que tange ao papel central da razão para a liberdade, a ética de Schopenhauer apresenta uma outra disparidade que se apresenta de uma forma mais direta se comparada com o modo que a mesma se mostra na deontologia kantiana.

Ocorre que Platão sustenta mais diretamente que uma a vida virtuosa não somente é desejável como é possível dentro de uma cosmovisão que não concebe a existência como um amplo palco de horrores. O que proporcionaria uma vida ruim seria antes a postura errada de fiarmos nosso bem em objetos sem valor do que a da radicalidade intrínseca da vida como sofrimento. Como bem salienta Kraut:

Com o intuito de viver bem, devemos romper com os pressupostos limitantes segundo os objetos comuns de busca - os prazeres, poderes, honras e bens materiais pelos quais nos esforçamos - são os únicos tipos de bem que existem. Devemos transformar nossa vida ao reconhecer um tipo radicalmente diferente de bem - as Formas - e devemos tentar incorporar esses objetos em nossa vida para compreendê-los, amá-los e imitá-los, já que eles são incomparavelmente superiores a qualquer outro tipo de bem que possamos ter (...) Platão tem na descoberta das formas algo de grande importância, já que elas são o bem preeminente que devemos possuir para sermos felizes, e toma a razão como a mais valiosa capacidade de nossa alma, pois somente pela razão possuiremos as formas (KRAUT, 2013, p. 380-381).

O que está na base desta perspectiva é uma proposição incompatível com o pensamento de Schopenhauer, a saber, aquela que pressupõe que o mal seria uma mera ignorância do bem (*Teet.* 176c). Em Platão, tanto na alma quanto no próprio processo de formação cosmológico do mundo residem fundamentos bons, belos e justos. O homem só é mau quando acredita estar fazendo o melhor sem possuir consciência do erro que comete, pois, “o homem e a mulher que são belos e bons, eu afirmo que são felizes, e infelizes os injustos e ignóbeis” (*Gor.* 470e).

Também o mundo que temos diante dos sentidos, ainda que imperfeito, seria obra da interferência das Ideias eternas, boas e belas, sem as quais o vir-a-ser restaria completamente disforme e destituído de qualquer conexão mínima com o puramente inteligível.

Dentro deste panorama, nossa alma seria fundamentalmente uma instância de conhecimento e, portanto, deseja o conhecimento sem que este desejo seja algo conflituoso consigo. Muito pelo contrário, desejar o que é desejável é belo. Algo que na economia do pensamento de Platão expressa uma natureza boa de nosso ser. Como podemos ler no *Górgias* (358c-d).

Portanto - disse eu -, se o aprazível é bom, ninguém sabendo ou presumindo que há outras coisas a seu alcance melhores do que aquelas que põe em prática, realiza-as mesmo assim, quando lhe é possível realizar as que são melhores. Tampouco ser “vencido por si mesmo” é outra coisa senão ignorância, e “ser superior a si mesmo”, sabedoria (...) Portanto - disse eu-, ninguém se dirige voluntariamente às coisas más ou àquelas que presume serem más, tampouco pertence à natureza humana, como é plausível, desejar se dirigir às coisas consideradas más, preterindo as boas. Quando se é constringido a escolher entre dois males, ninguém escolherá o maior, se lhe é possível escolher o menor, não é? (PLATÃO, 2017, p.523).

Ainda, no *Timeu* (86d-e):

De um modo geral, não é correto repreender tudo quanto respeita a incontinência de prazeres e ao que é considerado digno de repreensão, como se os maus o fossem propositadamente; ninguém é mau propositadamente, pois o mau torna-se mau por causa de alguma disposição maligna do corpo ou de uma educação mal dirigida - estas são inimigas de todos e acontecem contra nossa vontade (PLATÃO, 2012, p.200).

É importante levar em conta que Schopenhauer confere a Platão um nível considerável de pessimismo ético em face da imanência, pois, tal como nas linhas de seu pensamento, estaríamos imersos em um vir-a-ser aparente. De fato, a ética platônica possui uma “tendência metafísica” (*MVR*II.174) a qual Schopenhauer entende como divergente de prescrições éticas que propõem a realização da felicidade nesta vida.

Todos os sistemas morais da antiguidade (com única exceção do platônico) eram preceitos para uma vida bem aventurada: disso se segue que a virtude, para eles, obviamente não tem o seu fim para além da morte, mas neste mundo (...) pois decerto esta seria a pedra de toque de uma ética desse tipo (SCHOPENHAUER, 2015, p.184).

No entanto, é temerário considerar que Platão seja um pessimista, mesmo se com isso quisermos nos referir apenas ao estado em que o inteligível ainda se encontra associado ao sensível na esfera do vir-a-ser. Esta talvez seja a maior distorção que Schopenhauer realiza da obra deste pensador em função de suas próprias concepções.

O filósofo de Frankfurt parece ter radicalizado a interpretação do livro sétimo da *República*, onde a alegoria da caverna fornece a imagem de um vir-a-ser constituído de ilusões e sombras. O apego ao *status* depreciativo que a filosofia platônica imputa à ordem móvel do mundo coaduna-se para Schopenhauer com a perspectiva do incessante impulso volitivo da Vontade universal.

Tal como o mundo, que é imperfeito por seu perecer contínuo, a Vontade é nociva em sua insaciabilidade refletida no mundo como representação, a qual, dentro dos limites conceituais da metafísica do MVR, é a essência de todo o vir-a-ser presente na realidade fenomênica, matéria fazendo efeito (*Wirklichkeit*).

Em linhas gerais, a obra de Platão aponta para a superação do lado sombrio da existência. Encontramos na letra do autor as passagens mais cativantes sobre a justiça, o belo, o bom e a felicidade. Esta última, como vimos, pensada por *Schopenhauer* como uma impossibilidade ou, na melhor das hipóteses um estado de mera negação da dor, demasiadamente fugaz para que nele possamos depositar qualquer esperança de uma vida melhor. A questão de uma vida feliz para Platão é uma meta que se mostra presente em vários trechos de seus diálogos de uma forma muito explícita. Na *República*, mesma obra onde se encontram as sombras da caverna, existem vários exemplos, como em 352d:

Quando a sabermos se os justos levam melhor vida que os injustos e se são mais felizes- questão que deixamos para tratar na ocasião conveniente- é o que precisamos examinar. Aliás, isso me parece indiscutível, por tudo o que consideramos até agora. Todavia, será de proveito aprofundarmos o problema, pois não estamos falando de um assunto sem importância, mas de que modo será preciso viver (PLATÃO, 2016, p.151).

E, dentre outras passagens, no *Banquete* (204e - 205a):

- Quem ama as coisas boas, que deseja?
- Possuí-las - Respondi.
- E que acontece com quem chega a possuí-las?
- Isso agora é mais fácil de responder - lhe falei: - fica feliz
- É certo, pois a aquisição de coisas boas deixa feliz as pessoas felizes, não tendo cabimento voltar a perguntar porque deseja ser feliz quem é feliz; parece que a resposta está completa (PLATÃO, 2018, p.149).

Ao que explicitamente se contrapõe Schopenhauer, já que “não há nenhuma medida e fim do sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p.399).

Por outro lado, também se pode ter procurado explicar a dor íntima que acompanha a disposição má, independentemente das vantagens exteriores trazidas para quem as alimenta. Daí se originaram os sistemas éticos, tanto os filosóficos quanto os apoiados em doutrinas religiosas. E ambos tentam continuamente fazer a ligação entre felicidade e virtude. Os primeiros pelo princípio de contradição ou também pelo de razão: felicidade portanto como idêntica ou consequência da virtude, e isso sempre de maneira sofisticada; os últimos mediante a afirmação de outros mundos diferentes daquele conhecido pela experiência. Ao contrário, em consequência de nossa consideração, a essência íntima da virtude resultará de um esforço em direção totalmente oposta à da felicidade, ou seja, oposta à direção do bem estar e da vida (SCHOPENHAUER, 2005, p.461).

Mesmo considerando a controversa proposição de Schopenhauer de que Platão seria pessimista, este pessimismo não poderia se estender à ordenação das Ideias perfeitas e imóveis, fundamentos últimos da realidade. E, portanto, tal como na grande maioria dos filósofos metafísicos, encontramos em Platão um horizonte de libertação atrelado ao conhecimento racional. Algo que não é verificável na proposta filosófica de Schopenhauer.

Em termos mais objetivos, a proposição socrática - assumida em grande medida por Platão - de que o filósofo deve caminhar para a morte, uma vez que nela encontraria a libertação da alma, é irreconciliável com a aniquilação do ser proposta por Schopenhauer como libertação da existência de modo total, e não à passagem de um nível de existência pior para um melhor.

Mas, teria passado despercebido pelo filósofo de Frankfurt uma tão drástica diferença entre as linhas fundamentais da ética platônica e a sua? Certamente que não. Ele teve consciência desta incompatibilidade e ataca o pensamento do ateniense justamente no ponto que possibilita o otimismo ético verificado nos diálogos, a saber, a crença de que somos, na imanência, constituídos da associação entre um elemento material inferior e perecível e uma alma imortal que pode seguir depois da morte para a sua perfeita idealidade, pois “Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe, regressará à morada do astro que lhe está associado, para aí ter uma vida feliz e conforme” (*Tim.* 42b). Ainda, no *Fédon* (80d-81a):

Ao passo que a alma, a porção invisível que vai para um lugar semelhante a ela, nobre, puro e invisível, o verdadeiro Hades, ou seja, o invisível, para junto de um deus sábio e bom (...) Assim constituída, dirige-se para o que lhe assemelha, para o invisível, divino, imortal e inteligível, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e de outros males da condição humana (...) (PLATÃO, 2011a, p.117).

Ora, o papel fundamental da imanência para Schopenhauer proíbe pressupor uma alma independente do corpo, uma personalidade e um ser que conhece independente da massa cerebral intrinsecamente a ele associado. Se ele admitisse o contrário disso, retornaria aos campos da metafísica dogmática, os quais foram arruinados pelo trabalho magistral realizado por Kant. A morte do corpo é a morte da consciência, uma vez que esta depende do corpo em sua materialidade. Não há um destino para a alma seguir livre da matéria, embora a matéria nada signifique sem um ser de consciência que a represente no turbilhão de imagens do mundo como representação.

Conforme tudo isso, a vida pode ser vista como um sonho, e a morte, como o despertar. Mas a personalidade, o indivíduo, pertence à consciência que sonha e não à que desperta; por isso a aquele a morte se lhe apresenta como aniquilação. Mas, em todo caso, a partir deste ponto de vista, não se a pode considerar como a passagem à um estado completamente novo e estranho, mas antes como o retorno ao nosso próprio estado primitivo do qual a vida não foi mais que um breve episódio. Portanto, se um filósofo pretende pensar que ao morrer encontrará exclusivamente seu próprio consolo, ou em todo caso uma diversão, porque irá resolver um problema que tantas vezes lhe ocupou, lhe ocorrerá presumivelmente o que a alguém que tem a lanterna apagada justamente quando está a ponto de encontrar o

que busca. Pois com a morte, imediatamente, se extingue a consciência (...) (SCHOPENHAUER, 2014, p.288) (Tradução nossa).

Porém, isso não significa que com a morte extingue-se absolutamente tudo o que compõe o indivíduo, pois não se pode esquecer que tal como qualquer outra objetivação, o seu ser-em-si é Vontade. Esta não se extingue com o indivíduo, mas, antes, apenas aquela específica objetivação de uma Vontade que está fora do tempo, do espaço e da causalidade, pois “A terra passa do dia à noite, o indivíduo morre; mas o sol brilha sem interrupção, eterno meio-dia” (SCHOPENHAUER, 2005, p.364-365).

Noutros termos, o que permanece de nossa existência não é uma alma capaz de conhecer sem os processos orgânicos do cérebro, não é qualquer traço de nossa individualidade, mas a mesma Vontade universal que permeia cada ser vivo e cada corpo celeste.

Seja dito aqui de passagem que eu coincido com Platão na medida em que também ele distingue em sua denominada “alma” uma parte mortal e outra imortal: mas se coloca em oposição diametral a mim e à verdade ao considerar, assim como todos os filósofos que me precederam, que o intelecto é a parte imortal e, em troca, a vontade, quer dizer, o lugar dos desejos e paixões, a mortal (...) (SCHOPENHAUER, 2014, p.292) (Tradução nossa).

Desta forma, para Schopenhauer o papel decisivo que Platão concede ao conhecimento para a libertação de uma existência pior deve encontrar-se no limite do que ocorre na contemplação da arte, ou seja, fora do princípio de razão suficiente. Pois, na metafísica do belo a contemplação das Ideias a partir de um conhecimento puro produz algo análogo ao estado de libertação previsto por Platão. Isto, claro, guardando-se a diferença de que em Schopenhauer a contemplação das Ideias não faz mais que operar um sedativo efêmero na vontade, não sendo capaz, portando, de realizar uma genuína libertação. Não por acaso as Ideias platônicas estão em sua estética e não em sua ética.

Assim, a difícil solução ética de Schopenhauer não estaria na esfera do conhecimento racional, embora o conhecimento seja fundamental, na medida em que a negação da Vontade é precedida pela sua tomada de consciência em sua mais sofisticada objetivação, o ser humano. Nas palavras do autor: “o homem é natureza

mesma, e de certo no grau mais elevado de sua autoconsciência, e por seu turno a natureza é apenas a Vontade de vida objetivada” (SCHOPENHAUER, 2005, 359).

## 6.1.

### **A ética da compaixão e a ascese na aniquilação da Vontade**

Admitindo os pressupostos fundamentais do pensamento de Schopenhauer, os quais buscam sustentar que estamos diante do pior dos mundos possíveis, se impõe como tarefa fundamental escapar deste campo de sofrimentos sucessivos que é a vida. A esta imposição liga-se necessariamente uma questão vinculada à liberdade, a qual possui um sentido muito diferente daquele considerado sob a perspectiva de que todo ser participa da liberdade da Vontade por ser dela uma objetivação, a saber: qual seria o poder de ação do indivíduo para negar a Vontade que o torna cativo de si e dos outros, uma vez que de antemão já está descartada a capacidade de autodeterminação racional para realizar a superação da existência como sofrimento?

Ora, se a Vontade supera a mediação da razão em nosso ser - até porque a razão é uma de suas infinitas objetivações - e se a vontade individual é correlata da Vontade como instância metafísica última, uma libertação da Vontade só poderá ocorrer partir dela própria. E, de fato, segundo o autor, este processo é possível.

Ocorre que no homem a Vontade encontra a possibilidade de conhecer a si mesma em um nível muito mais elevado em relação a outros animais. E, ao passo que o que configura a metafísica do belo é o conhecimento puro das Ideias platônicas, arquétipos das primeiras objetivações da Vontade e, portanto, mesmo que fora do princípio de razão, ainda representações, na moral, a Vontade conhece a si mesma como coisa-em-si.

Como vimos, na contemplação da beleza nas Ideias platônicas ocorre um quietivo da Vontade, porém efêmero e incapaz de operar uma libertação decisiva. Diferentemente disso e, vale ressaltar, de uma forma completamente misteriosa, pode ocorrer que a Vontade ao se objetivar no homem e, neste, tendo então conhecimento de si, ao invés de se afirmar, se negue.

Pois aqui, no ápice de sua clarividência e autoconsciência, ou ela quer o mesmo que antes queria, porém cega e desconhecendo-se, e assim o conhecimento permanece sempre um motivo, tanto particular quanto no todo ou, ao contrário, esse conhecimento se lhe torna um quietivo, silenciando e suprimindo o querer. Tem-se aí a afirmação ou negação da Vontade de vida (SCHOPENHAUER, 2005, p.397).

Uma ação logo pode se imaginar associada à negação Vontade de vida, a saber, o suicídio. De fato, a ideia de encerrar uma sucessão extensa de sofrimentos com um ato rápido encontraria neste cenário alguma plausibilidade se Schopenhauer não advertisse que o suicídio não é algo que se volta contra a essência da vida como sofrimento, mas, antes, contra a continuação da vida em uma individualidade onde os prazeres desejados não estão presentes.

A fuga do sofrimento que conduz ao suicídio seria, na verdade, o ato desesperado em relação a uma vida que se queria melhor. Desta forma, não há no suicídio a necessária ruptura com o egoísmo. Por outro lado, quando a vida boa é vista como uma mera ilusão, quando diante da possibilidade do gozo vê-se a vaidade do mesmo e parte-se para um abandono de si, então temos genuinamente uma negação da Vontade, a qual só ocorre sem o desejo egoísta de eliminação da própria vida.

Assim, o suicídio, embora não tão condenável por Schopenhauer como o fazem as religiões, está no caminho oposto da única possibilidade de libertação verdadeira, porque ao encerrar a vida o indivíduo a deixa, mesmo em casos de altruísmo, querendo-a de outra forma. Mais claramente, se fosse dada a chance ao suicida de escolher um renascimento preenchido de todas aquelas carências que conduziram ao ato fatídico, alegremente ele aceitaria, porque ainda ama a ilusão que é a vida ao deixá-la, embora não veja em sua própria existência a realização mínima destas almejadas ilusões.

O suicida quer a vida; porém está insatisfeito com as contradições sob as quais vive. Quando destrói o fenômeno individual, ele de maneira alguma renuncia à Vontade de vida, mas tão somente à vida. Ele ainda quer a vida, quer a existência e a afirmação sem obstáculos do corpo, porém, como a combinação das circunstâncias não o permite, o resultado é um grande sofrimento (SCHOPENHAUER, 2005, p.504).

Excluindo, portanto, o falso caminho do suicídio, a genuína negação da Vontade possui duas consequências radicais, a saber, a derradeira ascese que a

consciência encontra em sua própria aniquilação e a própria aniquilação cósmica de um mundo que só perdura como representação de um sujeito que existe porque quer. Quando ocorre a negação da Vontade, o tirânico impulso cego muda seu sentido, e ao invés de expandir-se em objetivações infinitas e conflituosas, dobra-se para dentro de si, rumo ao nada.

No homem, por conseguinte, a Vontade pode alcançar a plena consciência de si, o conhecimento distinto e integral da própria essência tal qual esta se espelha em todo o mundo (...) por intermédio deste mesmo conhecimento, é possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma. Assim, a liberdade, do contrário jamais se mostrando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa-em-si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdure no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e auto-abnegação (SCHOPENHAUER, 2005, p.373).

O processo descrito é aquele que para Schopenhauer corresponde ao estado de santidade/ascetismo, onde o egoísmo cessa porque cessou a Vontade naquela individuação onde viu a si própria. Este egoísmo, presente sempre que a Vontade se afirma em uma consciência, diante da negação da mesma cede lugar à consciência de que não existe mais a individualidade. Todas as infinitas ilusões derivadas da voracidade objetivante da Vontade cessaram, e aqui reside a grande joia da ética schopenhaueriana.

O cessar da Vontade coloca o fio de consciência restante nos santos diante da imagem terrível do mundo. Eles então compartilham da dor universal sem que o egoísmo produza em seu peito o desejo de autopreservação, tampouco o refúgio em prazeres que poderiam ser vividos na ilusão de uma vida feliz, equilibrada e segura e, mais que isso, desaparece nele a diferença entre ele mesmo e o mundo, o princípio de individuação é superado.

Este estado só pode ocorrer no homem, porque tanto a consciência íntima do sofrimento alheio (compaixão) quanto na não diferenciação entre o eu e o outro em uma realidade sofridora (santidade), dependem de um nível elevado de conhecimento ausente em todos os demais seres. Vale lembrar que não se trata do conhecimento racional, o qual, para Schopenhauer, está estritamente vinculado à

formação de conceitos e, ademais, vinculado ao mundo como fenômeno. Portanto, o santo alcança este tipo especial de conhecimento não por conceitos, mas porque a negação da vontade o toma de assalto, sendo-lhe completamente irresistível.

Um santo pode estar convencido das mais absurdas superstições, ou, ao contrário, ser um filósofo; é indiferente. Apenas a sua conduta o evidencia como santo. Pois só ela, em termos morais, procede não do conhecimento abstrato, mas sim do conhecimento imediato do mundo e da sua essência, apreendido intuitivamente e expresso por ele em dogmas apenas para satisfazer sua faculdade racional (SCHOPENHAUER, 2005, p.486-487).

Cabe observar que a impossibilidade de alteração do próprio caráter não justifica o abandono do esforço para a mudança do mesmo, uma vez que embora exista um determinismo metafísico, o caráter só aparece a partir da relação entre causas e efeitos. Portanto, ninguém está autorizado a abandonar o cuidado com sua conduta, já que não se pode supor ao que cada um está determinado antes que isto se revele nas ações.

A reflexão sobre a imutabilidade do caráter, sobre a unidade da fonte de onde brotam todos os nossos atos não nos autoriza a antecipar um outro lado na tomada de decisão do caráter: só a resolução definitiva nos fará ver o tipo de pessoa que somos: nossos atos serão um espelho de nós mesmos (SCHOPENHAUER, 2005, p.390).

Tal como ocorre em relação ao gênio, o qual é capaz de a contemplar diretamente as Ideias, sem que isso signifique que indivíduos comuns não possam experimentar o belo de uma forma menos direta e intensa, também os indivíduos que não estão em um estado de santidade podem vivenciar o sentimento de compaixão em uma menor medida, ou seja, sem que o princípio de individuação esteja anulado.

Desta forma, a busca por uma existência compassiva é tão importante para o sujeito em termos morais, ainda que ele talvez nunca alcance uma consciência melhor, quanto é o contato com as obras de arte na experiência estética do homem comum. Ou seja, embora sejam muito raros os momentos em que a objetivação da Vontade produz o santo, todos podem experimentar a quietude da vontade a partir do puro amor, o qual, diferentemente do amor sexual, Schopenhauer identifica com

a compaixão. No entanto, como ressalta Atwell quanto à diferença entre os atos de compaixão e a negação derradeira da Vontade no estado de santidade:

Apesar da diferença entre compaixão ou piedade e negação total da vontade de vida, as duas têm, afirma Schopenhauer, uma fonte comum (...) Essa fonte comum de virtude moral e negação da vontade de vida é a ruptura do principium individuationis, ou o "ver através" do véu de *Maya*, por meio do qual a distinção entre a própria individualidade e a dos outros é abolida (...) na maioria das pessoas, esse estado de renúncia dura pouco mais do que o estado de contemplação estética (recai-se, por assim dizer); a vontade se reafirma, e a maioria das pessoas se encontra novamente em suas garras. A liberdade da vontade é então perdida, e a escravidão a ela se repete. Mas há, observa Schopenhauer, uma exceção: o asceta (ATWELL, 1995, 156-157).

Quanto a este ponto é muito relevante observar uma progressão que Schopenhauer traça entre o egoísmo puro, comportamento do homem ordinário, o amor identificado com a compaixão, presente naqueles nobres e bons que sentem em seu próprio ser a dor do outro e o estado de santidade, onde a superação do princípio de individuação chegou a tal ponto que não existe mais para o santo uma diferença entre ele e os outros. Nesta ascese nada mais se diferencia, e o próprio escopo do bem, do mal e da virtude não mais fazem sentido, o mundo findou:

Sua vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ascese. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado por penúrias (SCHOPENHAUER, 2005, p.482).

Diferentemente do que ocorre em sistemas morais baseados na razão, este estado de compaixão não se estende apenas aos seres humanos, mas, antes, se liga a todos os seres conscientes, os quais padecem em uma mesma realidade selvagem onde dor e morte são garantias para todos, ainda que o otimismo queira fazer de quadros isolados de bem-estar na vida a imagem da vida mesma. Já em 1814 o autor escreve em suas anotações:

Enquanto vive, enquanto é homem, não está apenas entregue ao pecado e à morte, mas também a uma ilusão, e essa ilusão é tão real quanto a vida, o próprio mundo dos sentidos, aliás, é um com eles (o *Maya* dos hindus): nele se baseiam todos os nossos desejos e vontades, que por sua vez são apenas a expressão da vida como a vida é apenas a expressão da ilusão; na medida em que vivemos, queremos viver, somos homens, ilusão é verdade, só em relação à consciência melhor é ilusão. Para encontrar sossego, felicidade, paz, deve-se renunciar à ilusão e, por isso, deve-se renunciar à vida. Este é o passo grave, a tarefa irresolúvel da vida e solúvel apenas com a ajuda da morte - que em si não dissolve a ilusão, mas apenas sua aparência, o corpo (SCHOPENHAUER, 1996, p.138) (Tradução nossa).

Anteriormente vimos que todos os seres conscientes participam em medidas diferentes da absoluta liberdade da Vontade, na medida em que são suas objetivações e nada além disso. No entanto, muito mais importante que considerar que também os seres irracionais participam da liberdade da Vontade em sua objetivação - o que é, tal como para seres racionais, apenas uma sentença para o indivíduo frente aos sofrimentos da vida - é a proposição de que pelo fato dos demais animais compartilharem esta dor universal, são todos eles dignos de compaixão.

Esta proposição adquire destacada importância em Schopenhauer e coaduna-se com os fortes traços imanentes de sua metafísica, a qual é completamente incompatível com concepções filosóficas que sustentam que o homem é especial por supostamente estar mais próximo de um Deus transcendente ordenador ou possuir uma alma imortal e poder esperar a felicidade se realize na vida eterna. Estas formulações são para ele vaporosas esperanças diante da inegável finitude e do sofrimento, os quais permeiam e perfazem todos os corpos dos indivíduos conscientes que sentem. Portanto, para Schopenhauer, não faz qualquer sentido que a moral se fie em abstrações em detrimento da indiscutível precária condição da existência.

E se por um lado nos seres racionais pode ocorrer um tipo de libertação radical que não é possível em todos os animais, visto que a Vontade só se nega no homem, isso não torna o sofrimento dos demais seres vivos algo digno de menor consideração. Como a moral se funda no sentimento de compaixão, o qual é, por sua vez, a conexão com o sofrimento alheio de uma forma não conceitual, ou seja, não racional, o sofrimento de uma larva será também passível de consideração

moral, ainda que o autor tenha estabelecido uma relação diretamente proporcional entre o nível de consciência do ser e a intensidade do seu sofrimento:

O direito do homem à vida e à força dos animais baseia-se no fato de que com o aumento da clareza de consciência, cresce em igual medida o sofrimento, e a dor, que o animal sofre através da morte e do trabalho, que não é tão grande quanto àquela que o homem sofreria com a privação da carne ou da força do animal (...) já o inseto, por outro lado, não sofre tanto através da morte quanto o homem sofre com a sua picada. – Isso os hindus não perceberam (SCHOPENHAUER, 2005, p.474-475).

Mesmo que tenhamos que considerar, como o próprio Schopenhauer o faz, que somente em seres racionais existam alguns níveis de sofrimento associados a uma maior capacidade cognitiva, como, por exemplo, as dores espirituais vinculadas ao tempo futuro e passado, os quais só podem ser considerados sob o aspecto das abstrações que são<sup>93</sup>, isso não torna os animais irracionais apartados da existência sofredora.

De toda forma, a mensurabilidade quantitativa do sofrimento não pode se tornar um diferencial qualitativo, o que, porém, ocorre quando consideramos alguns seres como racionais e outros como irracionais. Ou seja, se o parâmetro para a inclusão na consideração ética é o sofrimento e a compaixão dele advinda, todos os seres conscientes estão necessariamente incluídos, mesmo que pese a diferença quantitativa entre os níveis de sofrimento presentes em cada espécie e mesmo entre indivíduos diferentes em uma mesma espécie. Mas, se o parâmetro for a presença da racionalidade, estarão excluídos os animais irracionais do estatuto ético de forma direta, podendo os mesmos somente receber algum tipo de consideração neste campo se de alguma forma puderem, como sugeriu Kant, servir para o nosso aprimoramento moral.

Portanto, ainda que os animais destituídos de razão sejam graus de objetivação da Vontade muito distintos qualitativamente, a dor e o desespero pela manutenção da vida não pode se referir apenas ao homem, o que seria, mais um exemplo de nosso egoísmo e desprezo por aquilo que não nos interessa<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> “Homem nenhum viveu no passado e homem algum viverá no futuro. Apenas o presente é a forma de toda a vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p.361).

<sup>94</sup> Vale aqui uma referência a outro grande pessimista, Dostoiévski “Queria falar dos sofrimentos da humanidade, em geral, mas é melhor que nos limitemos aos sofrimentos das crianças, minha argumentação vai reduzir-se a um décimo, mas é melhor assim, embora seja claro que eu saia

Poder-se-ia argumentar que não seria necessária uma ética da compaixão para preservar outras espécies e o equilíbrio da vida, uma vez que, por exemplo, é possível reconhecer a partir do imperativo categórico ações reprováveis, as quais destroem as condições da vida, e mesmo que infligem sofrimento desnecessário a outros animais. Mas, há neste tipo de ética um fundamento que só está presente nos próprios seres racionais e, ademais, se seguirmos a própria orientação kantiana que prescreve a universalidade, encontraremos um argumento muito forte em favor da ética schopenhaueriana, qual seja, que o sofrimento é algo muito mais presente no universo do que os juízos, ideias e instâncias *a priori* dos seres racionais. O mundo inteiro é representação da consciência e, por isso, outros seres vivos dotados de algum nível de consciência não podem ser colocados no mesmo nível da matéria inorgânica, bem como serem tratados como meros meios para a consecução moral do homem.

Se há um ponto onde o pensamento de Schopenhauer ganha cada vez mais relevância é justamente pela consideração universal do sofrimento. Isto porque nossa atual realidade nos oferece um cenário de devastação ecológica efetiva e potencial destruição bélica sem precedentes.

Certamente que a natureza não consciente e seus violentos acontecimentos já produziu, muito mais que a ação humana, extermínios em massa de ecossistemas inteiros. Mas, claro, a nenhum evento catastrófico natural podemos imputar a reflexão em sentido moral, visto que os níveis de consciência dos agentes causadores inexistem ou são insuficientes para tal enquadramento.

Na medida em que nossa existência se tornou capaz de colocar em risco a vida no planeta, nossas ações não podem mais estar reguladas por um parâmetro sobre a melhor conduta que meramente se refira aos seres humanos. A ética sempre opera em função de uma cosmovisão e seus ideais, e a atual conjuntura do mundo exige pensar a vida em escala planetária. Neste sentido, sistemas éticos voltados

---

perdendo(...) Depois, se não falo dos adultos, é não apenas porque eles são repugnantes e indignos de serem amados, mas também porque têm uma compensação: eles comeram do fruto proibido e conheceram o bem e o mal, tornaram-se “semelhantes aos deuses” e continuam comendo o fruto proibido. Mas as pequenas crianças não comeram nada e ainda são inocentes (DOSTOIÉVSKI, 2019, p.270-271). A inquietação proposta pela moral de Schopenhauer é, no entanto, muito mais abrangente. Isso porque não se trata apenas da humanidade. Pelo contrário, a inocência das crianças está também nos animais e, contudo, em diferentes medidas, todos sofrem. Os bons e os maus os mais e os menos conscientes carregam em si o “pecado original” não porque cometeram um ato reprovável, mas porque existem animados por uma mesma instância metafísica nociva.

exclusivamente para a consideração dos seres racionais encontram-se claramente menos sensíveis ao valor de qualquer forma de vida.

É também na ética do filósofo que encontramos a maior abundância de citações referentes à sabedoria oriental, o que pode nos conduzir a duas hipóteses com consequências muito distintas, a saber, ou Schopenhauer extraiu do oriente os pontos mais decisivos de seu pensamento, ou este último coincide com a mensagem dos elementos místicos das religiões orientais tão desde sempre admiradas pelo autor.

No primeiro capítulo deste trabalho elencamos uma série de argumentos para justificar nossa posição quanto a defender uma decisiva maior aderência do pensador ao seu contexto ocidental do que a outras influências.

Porém, aqui é necessário ainda ressaltar que a negação da Vontade, ascetismo e aniquilação, tanto são reconhecidos por Schopenhauer como presentes nas grandes figuras santas de todas as religiões quanto estão presentes na mística alemã, a qual, inclusive, teve um papel formativo para o filósofo antes de seu interesse e contato mais substantivo com os textos orientais. Como muito bem esclarece Dreher:

A relação de Schopenhauer com a mística tem provavelmente raízes na sua própria biografia e nas leituras de Platão. Por influência de seu pai, Arthur foi um leitor precoce do poeta Matthias Claudius (1740-1815), opositor ferrenho do racionalismo da *Aufklärung* e um dos interlocutores da mística na literatura alemã (...) Para Claudius, como para Lutero, o mal radical no ser humano distorcera o olhar da razão, ela mesma um dom divino. Como para Johann G. Hamann (1730-1788), também para ele a “razão pode no máximo dizer o que nos falta, não pode ajudar” e isso não é capaz de salvar. Para Claudius, portanto “(...) o antigo problema da mística, “a explicação da origem do mal e da liberdade do ser humano” permaneceu um “mistério insondável” (DREHER, 2004, 135)

Ainda que pese esta carga formativa, não se pode perder de vista que Schopenhauer separa qualitativamente a abordagem mística da filosófica, e por mais que ele mantenha sua admiração por esta maneira não filosófica de romper o véu de *Maya*, não é a ela que cabe a primazia. Note-se na citação seguinte, extraída dos suplementos do *MVR*, ou seja, já no momento em que seu acesso aos textos orientais era muito mais amplo, que ele fala da mística elencando representantes ocidentais e orientais:

O místico contrapõe-se ao filósofo pelo fato de partir do interior, enquanto este parte do exterior. A saber, o místico parte de sua experiência interior, positiva, individual, na qual ele encontra a si como o eterno e único ser, e assim por diante. Mas nada comunicável há ali senão afirmações que temos de aceitar confiando em suas palavras: consequentemente, ele não pode persuadir. O filósofo, ao contrário, parte do que é comum a todos, da aparência objetiva que existe diante de todos nós, e dos fatos da consciência de si, como eles se encontram em cada um (...) Quem, entretanto, deseja este tipo de suplemento para o conhecimento só negativo ao qual a filosofia pode conduzir, encontra-o da forma mais bela e mais rica nos *Upanishads*, bem como nas *Enéadas* de Plotino, em Scotus Erigena, em passagens de Jakob Böhme (...) e em Angelus Silesius, por fim ainda nos poemas do sufismo (...) Esse processo, comum a todo misticismo, encontramos expresso em Meister Eckhart, o pai de toda a mística alemã (...) Shakyamuni e Meister Eckhart ensinam a mesma coisa; com a diferença de que o primeiro podia expressar os seus pensamentos diretamente, enquanto o segundo, ao contrário, é obrigado a vesti-los com a roupagem do mito cristão (...) (SCHOPENHAUER, 2015, p.728-731).

Portanto, ainda que inspiradoras e muito presentes em sua obra as referências a elementos místicos, parece plausível considerar que estes nunca ocupam o papel da filosofia, e que se Schopenhauer chegou a resultados que coincidem com as prescrições das “religiões pessimistas”, as quais, segundo o autor, possuem em sua mensagem fundamental a compaixão. Foi a partir de um caminho diferente, o qual permite a persuasão argumentativa que precisa constar em qualquer proposta filosófica. Desta maneira, tornou-se necessário apontar as falhas da ética racionalista associada a uma visão de mundo harmonizável e passível da realização da felicidade, para que surgisse uma argumentação genuinamente filosófica que propusesse a superação do mundo a partir da do conhecimento, da compaixão e derradeiramente, culminasse no estado de santidade.

## 7

### Conclusão

O cerne deste trabalho esteve desde os seus primeiros vislumbres associado à percepção de que Schopenhauer pertence ao final de uma tradição racionalista milenar na filosofia, fazendo emergir da mesma uma metafísica do irracional e não uma metafísica irracional, algo que em nossa percepção carece de maior ênfase para que seja possível compreender o autor em sua complexidade.

A concepção de que seus escritos representam uma ruptura radical com a tradição racionalista nunca nos pareceu plausível, a julgar pelo seu histórico formativo dentro do rico e, à época, ainda robusto ambiente intelectual do Idealismo Alemão, o qual operou um modo de filosofar completamente vinculado à ideia de verdades universais apresentadas dentro de um sistema.

Fomos guiados pela percepção textual de que o conselho do primeiro grande professor de Schopenhauer, Schulze, nunca foi esquecido. A saber, estudar prioritariamente Kant e Platão para acessar os problemas centrais da filosofia. Guardando a grande diferença de proporção, tentamos emular este mesmo caminho na elaboração deste texto com as muitas comparações analíticas que realizamos entre elementos kantianos, platônicos e suas respectivas presenças no tecido da metafísica da Vontade.

Após percorrer este caminho, estamos convencidos de que se Schopenhauer fosse um adequado representante do irracionalismo, teria que ter buscado se afastar o quanto mais dos elementos que estruturalmente apropriou destes dois pensadores, a saber, o idealismo transcendental e as Ideias. No entanto, sem estas propostas progressas *O Mundo como Vontade e Representação* não existiria. Ou seja, ainda que a cosmovisão que a metafísica da Vontade nos propõe seja completamente oposta à harmonia racional presente em pensadores como Kant e Platão, foi a partir de uma tentativa de superação e assimilação das respostas fornecidas por ambos que Schopenhauer fez surgir uma nova senda filosófica. O que denota o hibridismo do autor do *MVR* entre o novo criticismo e a exigência ontológica advinda da trajetória das concepções metafísicas do Ocidente.

Nossa pesquisa conduziu à percepção de que se foram necessários os grandes avanços de pensadores como Platão e Kant para lançar as bases da face

racional da existência, a qual Schopenhauer nunca negou, foi o filósofo de Frankfurt que subverteu toda a tradição racionalista, fazendo dela surgir, e não em oposição a ela - assim como Kant ao limitar a razão não quis se opor à mesma - uma totalidade cega onde cintilam pontos brilhantes de consciência, por si mesmos incapazes de eliminar a escuridão.

O filósofo de Frankfurt certamente não se enquadra no racionalismo dogmático, mas busca se aproximar a todo instante do racionalismo crítico, bem como da perfeita e necessária inteligibilidade das Ideias como arquétipos. Isso, claro, exclusivamente no que concerne ao mundo como representação tanto em sua variação submetida ao princípio de razão quanto àquela livre deste princípio. E mais, assumiu, como qualquer grande idealista em seu contexto, a tarefa de se ater à resolução do que foi para o Idealismo Alemão a sua maior lacuna, qual seja, o problema da coisa-em-si.

A exposição do pensamento único de Schopenhauer ocorre de forma sistemática e pretende respostas universais, na contramão de propostas céticas, materialistas, ou do irracionalismo em parte derivado da queda das abrangentes propostas filosóficas modernas. Neste sentido, é fundamental notar que ele erigiu o último sistema da modernidade, o qual pode ser visto como a mais adequada antítese da tese panlogista de Hegel, sem, no entanto, se afastar de um modo de filosofar comum a ambos em termos das linhas gerais da modernidade filosófica, ainda que em radical desacordo em relação aos resultados obtidos.

Esta última afirmação pode parecer surpreendente, mas é forçoso reconhecer que existe uma distância muito menor entre a forma sistemática da filosofia moderna presente em todos os atores do Idealismo Alemão e a letra de Schopenhauer do que desta mesma letra e a forma com que Platão apresenta seu pensamento. Isso, mesmo considerando o cuidado destacado que Schopenhauer tem com a clareza da escrita, ponto que o aproxima dos talentos literários do ateniense e o afasta dos labirintos conceituais de um pensador como, por exemplo, Fichte.

Portanto, nunca nos pareceu plausível distanciar demasiadamente o filósofo de Frankfurt da composição do idealismo, como é comum verificar nos manuais de filosofia e textos de renomados pesquisadores como, por exemplo, Nicolai Hartmann, onde seu nome sequer costuma ser citado neste escopo. Atribuímos esta postura à uma hipervalorização do elemento racional na história do pensamento

ocidental, a qual, como é inevitável reconhecer, deu patentes sinais de falência a partir de filósofos como Nietzsche.

É fundamental considerar que Schopenhauer é um dos autores que sustentam que o intelecto - mais amplo que a razão, mas não a ela oposta – é o componente mais sofisticado da realidade. Pois ainda que ele tenha desenvolvido uma metafísica do irracional, nega qualquer valorização positiva da volição e, mais que isso, é talvez o pensador que mais fortemente recusa a concepção de que a vontade possa em algum momento de sua afirmação, ser boa. Ele reconhece o ser de conhecimento do homem como a mais elevada objetivação da Vontade, o que impede tomá-lo como um apologista da irracionalidade ou um pensador distante do idealismo e do racionalismo.

Portanto, Schopenhauer está muito mais próximo da tríade do idealismo e de Kant do que geralmente se supõe, ainda que as diferenças sejam inegáveis, sem, contudo, estabelecerem um abismo. Para tanto, teria que se eliminar, sob o pretexto da inadmissibilidade de uma Vontade cega subjacente ao mundo, toda a inegável apropriação da filosofia transcendental realizada, junto ao perene esforço de resposta ao problema da coisa-em-si, o qual esteve acompanhado da ampla consciência das discussões sobre estes pontos. Algo que não nos parece sustentável. Inclusive, toda a apropriação que Schopenhauer realiza da filosofia platônica é sempre no sentido de trazê-la para uma luz de leitura moderna. Não existem pensadores fora de seu tempo, e o filósofo de Frankfurt está, como qualquer outro, nos limites de seu *Zeitgeist*.

Seguindo Fichte, Schelling e Hegel, a tradição entendeu, tácita e explicitamente, que não há idealismo onde não há uma inexorável harmonização racional da realidade e uma plenitude da liberdade a ela vinculada. Sem negar completamente a plausibilidade desta leitura, o que nos parece muito claro é que, ainda que pese a discordância quanto a este *mainstream* interpretativo, o qual nos parece demasiado estreito, é que nenhum pensador antes de Schopenhauer sistematizou o irracional, e que esta sistematização se deu dentro das principais prerrogativas do idealismo, quais sejam, a dependência da consciência para que o mundo exista como representação de um sujeito, a superação da incognoscibilidade da coisa-em-si e o profundo compromisso com o tema da liberdade.

Cabe notar que de certo modo o filósofo de Frankfurt apresenta uma visão mais abrangente do idealismo se considerarmos que sem o contraste oferecido entre

a consciência e o fundamento cego da realidade não poderíamos ver o real valor e lugar da consciência. Algo que em certa medida foi percebido pelos idealistas que o precederam - seja na oposição entre o Eu e o não-eu de Fichte, seja no fundo obscuro de Deus em Schelling - mas que, porém, terminaram sempre por considerar os elementos inconscientes como incapazes de determinações sobre o ser.

Concordamos com a afirmação de Schopenhauer que diz que o traço fundamental que caracteriza o idealismo é sua oposição ao materialismo, melhor dizendo, a negação de que o constituinte último da realidade seja derivado da matéria. Neste sentido, muito mais amplo, toda a tradição metafísica não deixa de ser idealista e, assim, tanto Platão pode ser lido como próximo ao idealismo quanto Kant. Cabe notar que este último foi também desprestigiado no contexto das grandes cabeças deste movimento filosófico por não propor um conhecimento da coisa-em-si, algo que não nos parece suficientemente justificável nesta perspectiva mais ampla.

Nossa tese de que Schopenhauer fez surgir a metafísica da Vontade de uma síntese de elementos arraigada no contexto formativo do Idealismo Alemão, elementos estes derivados da filosofia de Kant, e que este processo traz a concepção da Ideia platônica para o interior de seu pensamento a partir de sua própria resposta ao problema da coisa-em-si, exigiu que grande parte do esforço de pesquisa se concentrasse entorno dos pensadores que se ocuparam com a superação da filosofia kantiana, bem como com a própria obra do filósofo de Königsberg. Da mesma forma, consta durante todo o corpo deste trabalho abordagens analíticas e comparativas entre a metafísica da Vontade e a concepção de Ideia, extraída e apropriada da filosofia de Platão.

Esta abordagem por nós escolhida, que possui como qualidade principal fornecer um panorama mais amplo quanto ao conjunto de forças intelectuais formativas responsáveis pela gênese da obra de Schopenhauer assumiu o risco de não se deter especificamente em um único escopo do pensamento do autor.

Assim, é necessário dizer que estivemos cientes desde os primeiros momentos de que teríamos que abrir mão de uma perspectiva mais atômica em função da amplitude da tese que nos moveu. Isto, por si, já abre caminhos para pesquisas futuras que venham a ser dedicadas a escopos mais restritos.

De toda forma, estamos certos de que, guardando as inevitáveis limitações inerentes à natureza desta Tese, dada a dimensão de seu objeto, trouxemos um

material relevante justamente pela sua abrangência histórico-conceitual acompanhada de abordagens analíticas, bem como pela ênfase que fornece sobre a associação entre as influências filosóficas que guiaram o filósofo de Frankfurt. Neste sentido, cabe especial destaque para a atenção que buscamos dar à influência da obra de Platão na formulação do pensamento de Schopenhauer.

Há desde sempre em nossa leitura um incômodo relativo à relativa pouca atenção dedicada a esta influência, a qual representa a base de toda a terceira divisão do *MVR*. O que é problemático tanto se entendermos a essência da proposta de Schopenhauer como pensamento único, quanto sua exposição sistemática. Ou seja, ao que nos parece, tanto quanto ocorre em relação a muitos outros pensadores, Platão precisa ser considerado em maior medida se quisermos compreender mais profundamente o filósofo de Frankfurt. Isto, ainda que pesem as muitas reservas que fizemos durante este texto, no sentido de que aquilo que se apresenta de Platão em Schopenhauer é uma apropriação dimensionada para compor a metafísica da Vontade. O que, no entanto, não torna a inspiração platônica pouco considerável pelo fato de Schopenhauer espirar seu próprio ar ao falar das Ideias.

Junto à apropriação que ele confessadamente realiza em relação a Kant e Platão, o que é o centro de gravidade deste trabalho, o qual operou analiticamente relacionando pontos teóricos destes pensadores, bem como de parte daqueles que figuraram no Idealismo Alemão, foi necessário também levar em conta as inegáveis influências orientais absorvidas pelo autor.

Além da prerrogativa de que o filósofo teria sido fundamentalmente influenciado por escritos das religiões orientais divergir já de partida de nossa hipótese, verificamos com a pesquisa a pouca plausibilidade de se inferir que estas obras teriam um papel de formação equivalente no autor se comparados ao que foram as filosofias de Kant, Platão e da fortuna filosófica do Idealismo Alemão.

Pelos motivos expostos no segundo capítulo deste trabalho, ainda que admitamos ser inegável o perene contato do autor com o hinduísmo e o budismo, não vemos ser sustentável, por nossa análise conjuntural que leva em conta as próprias palavras do autor sobre a diferença qualitativa da filosofia e sua separação dos escritos místico religiosos, considerar que foram outras as suas principais fontes que não a tradição filosófica do Ocidente.

No entanto, como as investigações em relação ao acervo literário do qual dispôs Schopenhauer sobre o Oriente em cada momento de sua vida e obra não foi

o foco desta pesquisa, na medida em que na altura da publicação do *MVR* eram estas fontes eram ainda precárias, somos forçados a admitir que uma tal investigação foge ao alcance do que realizamos aqui, sendo necessários estudos mais profundos e direcionados para as relações com pensamento Oriental que tanto fascinou Schopenhauer, bem como possíveis mudanças em seu pensamento em decorrência dessas influências. Portanto, nos parece sensato indicar que pesquisas neste caminho possam e devam ser realizadas em momentos futuros.

Voltando para a diretriz principal de nossa tese, ressaltamos que Schopenhauer desenvolveu uma metafísica do irracional em estrita dependência e concordância com muitos pontos do racionalismo da tradição ocidental. Isto significa que a subversão da razão que verificamos em uma peça tão estranha a esta tradição como uma metafísica da Vontade cega só pôde se dar em um sistema que conjugou os poderes da consciência com a absoluta força do inconsciente. Tendo este cenário como pano de fundo, olhamos para a estrutura do *MVR* como uma única peça em quatro atos muito claramente desenvolvida.

As duas principais estruturas racionalistas herdadas de Kant e Platão são basilares para a fundamentação do primeiro e do terceiro livros. Estes, se estivessem separados do segundo e do quarto, que tratam da metafísica da Vontade, poderiam ser lidos como uma extensão da filosofia crítica no sentido de adicionar a ela as Ideias platônicas como imanentes, ocupando aquela carência ontológica da coisa-em-si deixada pela filosofia kantiana. No entanto, a perspectiva do mundo como Vontade presente nos livros segundo e quarto afasta a filosofia de Schopenhauer deste destino.

O mundo como Vontade redimensiona o papel da razão e do intelecto como um todo, ainda que mantenha na dependência do conhecimento toda a possibilidade do mundo como representação, do vir-a-ser e mesmo de sua visibilidade puramente intelectual como Ideias. Neste sentido, Kant, Platão e o Idealismo estão, ainda que apropriados de formas diferentes das originais, indispensavelmente presentes naquele lado do mundo como representação, sem que se perca de vista a sua subordinação à Vontade.

Como fica evidente, a representação ou, como termo análogo, o vir-a-ser, não é o todo da realidade. E de formas diversas os maiores filósofos da tradição ocidental intuíram esta mesma proposição. Então, em um passo que difere de todas as antigas resoluções deste problema filosófico, Schopenhauer fornece à

consciência um fundamento inconsciente que não é simplesmente um momento a ser ultrapassado, mas uma determinação metafísica radical.

Por fim, é importante destacar que esta pesquisa encontrou na ética de Schopenhauer o que nos pareceu ser o elemento com maior potência em relação aos problemas que encontramos no momento histórico presente.

Estamos diante de uma realidade que conta com cerca de dez vezes mais seres humanos disputando recursos sobre a terra do que no momento em que Schopenhauer publicou o *MVR*, e mesmo diante dos inegáveis e benéficos avanços da ciência, os quais que tornaram a vida muito mais segura e confortável para quem pode pagar por eles, verificamos que bilhões de pessoas convivem com a fome e vivenciam condições tão precárias quanto as que podemos atestar em relatos medievais. Ademais, os problemas quanto à predação humana relativa ao meio ambiente nunca foram tão alarmantes.

Um tal estado de coisas exige uma ética que tenha como seu fio condutor algo que seja, inclusive seguindo a própria orientação kantiana, o mais universal possível. E, seguramente, a dor é mais universal que a razão, na medida em que todo ser vivo sofre. Temos hoje um problema de destruição de ecossistemas inteiros em espaços de tempo absurdamente curtos. O ser humano é a única espécie capaz de ser responsável moralmente, o homem mata como nunca matou, destrói como nunca destruiu, embora as tintas do progresso tendam a arrefecer o alarme do que estamos provocando no mundo desde a revolução industrial. A ética que opera no limite da comunidade humana e, portanto, voltada exclusivamente para seres racionais, não mais é capaz de dar conta deste cenário. Todos sofrem e o próprio planeta pode ser lido como um organismo vivo para o qual somos a única ameaça biológica que a natureza, melhor dizendo, a objetivação da Vontade, foi capaz de objetivar.

Desta maneira, a compaixão, o cessar da vontade e o combate ao egoísmo nos parecem ser o maior valor não só do pensamento de Schopenhauer em seu tempo, mas a leitura ética mais adequada para as demandas que se impõem diuturnamente na contemporaneidade.

Que a reflexão sobre a compaixão já existisse antes na religião, como o próprio autor por várias vezes salienta, não anula o trabalho de construir filosoficamente os argumentos para sustentar este posicionamento. Certamente que é necessário assumir o pessimismo do autor em alguma medida para ser coerente

com a sua argumentação sobre uma ética que precisa ter como fundamento a compaixão. No entanto, os dados sobre a decadência planetária causadas por nossa ação não são subjetivos e meras perspectivas, são objetivos e reais. E, diante disso, mesmo que não se queira assumir um pessimismo metafísico, como manter uma posição otimista sem que com isso se tenha que enfrentar patentes contradições?

Estamos inclinados a admitir que muito mais que imperativos racionais, o desenvolvimento do sentimento genuíno de compaixão é um instrumento mais eficiente para que a existência seja melhor. E isso não significa qualquer postura de oposição à nossa condição racional e cognoscente. Somente porque somos racionais podemos comunicar as reflexões sobre a conduta de forma filosófica, abstrata, somente a nós cabe uma ética. E, mais que isso, nos meandros das maiores profundidades do que quer indicar Schopenhauer com as objetivações da Vontade, somente porque somos seres de conhecimento é que a Vontade em nós pode se conhecer e ao invés de se afirmar, negar-se.

## Referências Bibliográficas

1. AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova cultural Ltda. 2000. 416p.
2. ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense**. New Haven: Yale University Press, 2004. 537p.
3. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007. 319p.
4. \_\_\_\_\_, **Física**. Trad. Guilherme R, de Echandía. Madrid: Gredos, 1995. 506p.
5. ASHER, David. **Una Visita a Arthur Schopenhauer**. In: CLAROS, Fernando Moreno (org.). **Conversaciones com Arthur Schopenhauer: testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista**. Barcelona: Acantilado, 2016. p.186-187.
6. ATWELL, John E. **Schopenhauer on The Character of The World: the Metaphysics of Will**. Los Angeles: University of California Press, 1995. 224p.
7. BARBOZA, Jair. **Infinitude Subjetiva e Estética**. São Paulo: Editora UNESP, 2005. 315p.
8. \_\_\_\_\_. **Schopenhauer: a Decifração do Enigma do Mundo**. São Paulo: Moderna, 1997. 128p.
9. BERKELEY, George. **Obras Filosóficas**. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2010. 540p.
10. BERLANGA, José Luis Villacañas. **La Filosofía Del Idealismo Alemán**. Madrid: Síntesis. 2001. 271p.
11. BOLTON, Robert. **Plato's Distinction Between Being and Becoming**. The Review of Metaphysics, n. 29, 1975, p. 66-95.

12. BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa-em-si no Idealismo Alemão**: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, Programa Nacional de Filosofia, 2003. 442p.
13. BRAGUE, Rémi. **O Tempo em Platão e Aristóteles**. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006. 197p.
14. BRANDÃO, Eduardo. **A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2008. 366p.
15. BRANDÃO, Renato Matoso Ribeiro Gomes. A Ontologia de Sócrates nos diálogos de Platão: antecipação e continuidade na obra Platônica. In: BOCAJUVA, Izabela, ANACHORETA, Maria Inês (org.). **O Belo na Antiguidade Grega**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2016. p.217-246.
16. BRISSON, Luc. Cosmologia. In: CORNELLI, Gabriele, LOPES, Rodolfo (org.). **Platão**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 231-258.
17. BRUM, José Thomaz. **O Pessimismo e Suas Vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. 124p.
18. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello Oliveira. The Genius and The Metaphysics of The Beautiful. In: WICKS, Robert L (org.). **The Oxford Handbook of Schopenhauer**. New York: Oxford University Press, 2020. p.225-237.
19. \_\_\_\_\_. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994. 184p.
20. CARTWRIGHT, David. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2016. 339f.
21. \_\_\_\_\_. **Schopenhauer**: a Biography. New York: Cambridge University Press, 2013. 575p.
22. \_\_\_\_\_. Schopenhauer on the Value of Compassion. In: VANDENABEELE, Bart (org). **A Companion to Schopenhauer**. Oxford: Wiley Blackwell, 2016b. p.249-265.
23. CHEVITARESE, Leandro. Considerações sobre a atualidade de Schopenhauer. **Sofia**. Vitória/ES, v.7, n.2, p. 43-58, Jul./Dez., p.43-58. 2018.
24. COELHO, Arturo Leite. Filosofia ou filosofias de Schelling? Arte e sistema. In: PUENTE, Fernando Rey, VIEIRA, Leonardo Alves (org.). **As Filosofias de Schelling**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.p.15-42.

25. COOPER, David E. Schopenhauer and Indian Philosophy. In: VANDENABEELE, Bart (org). **A Companion to Schopenhauer**. Oxford: Wiley Blackwell, 2016. p.266-279.
26. CORNFORD, Francis Macdonald. **Antes e Depois de Sócrates**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 99p.
27. \_\_\_\_\_. **Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary**. Londres: Kessinger Publishing, 2010. 376p.
28. DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Trad. Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2018. 479p.
29. DEBONA, Vilmar. **A Outra Face do Pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer**. São Paulo: Loyola, 2020. 354p.
30. DE LA BARCA, Calderón. **A Vida é Sonho**. São Paulo: Hedra, 2007. 94p.
31. DESMOND, Willian. Schopenhauer's Philosophy of The Dark Origin. In: VANDENABEELE, Bart (org). **A Companion to Schopenhauer**. Oxford: Wiley Blackwell, 2016. p. 89-104.
32. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamázov**. Trad. Herculano Villas-Boas. São Paulo: Martin Claret, 2019. 917p.
33. DREHER, Luís Henrique. Schopenhauer, o Idealismo e a Mística. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer & O Idealismo Alemão**. Salvador: Quarteto, 2004. p.121-144.
34. DUDLEY, Will. **Idealismo Alemão**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2018. 318f.
35. ESTES, Yolanda. Fichte And Schopenhauer on Knowledge, Ethics, Right, and Religion. In: WICKS, Robert L (org). **The Oxford Handbook of Schopenhauer**. New York: Oxford University Press, 2020. p.67-87.
36. EZCURRA, Alicia Villar, MARCOS, Manuel Suances. **El Irracionalismo: de los orígenes del pensamento hasta Schopenhauer**. Madrid: Editorial Síntesis, v.1, 2004. 204p.
37. FERRARI, Franco. Teoria das ideias. In: CORNELLI, Gabriele, LOPES, Rodolfo (org.). **Platão**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p.213-230.
38. FICHTE, Johann Gottlieb. **Ceticismo e Criticismo: a Ideia de uma Ciência da Ciência em Geral**. Trad. Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Loyola, 2016. 177p.

39. FOSTER, Cheryl. Ideas and Imagination: Schopenhauer on the proper Foundation of Art. In: JANAWAY, Christopher (org). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. New York: Cambridge University Press, 2009. p.213-251.
40. FRANCO, Irley F. Existe uma Teoria das Ideias “Strictu Sensu” nos Diálogos de Platão. In: **Sképsis**. ano 7, n.10, 2014. p.30-39.
41. \_\_\_\_\_. **O Sopro do Amor**. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006. 220f.
42. FRIEDLÄNDER, Paul. **Plato**: an introduction. Princeton: Princeton Legacy Library, 1973. 443p.
43. FRONTEROTTA, Francesco. Epistemologia. In: CORNELLI, Gabriele, LOPES, Rodolfo (org.) **Platão**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 189-212.
44. GORDON, Paul. Schopenhauer and the Metaphysics of Music. In: WICKS, Robert L (org). **The Oxford Handbook of Schopenhauer**. New York: Oxford University Press, 2020. p.256-270.
45. GRACIÁN, Baltasar. **Oráculo de Bolso e Arte da Prudência**. Trad. Adriana Junqueira Arantes. São Paulo: Martin Claret, 2013. 137p.
46. GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da Filosofia**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins fontes, 2007. 164p.
47. GOETHE, J.W. **Sämtliche Werke**. Pandora Verlag, 2012. p.8350-8396.
48. GONÇALVES, Márcia C. F. Filosofia da Natureza: Schelling: filósofo da natureza ou cientista da imanência? In: PUENTE, Fernando Rey, VIEIRA, Leonardo Alves (org.). **As Filosofias de Schelling**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p.69-90.
49. HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão**: tomo I: Fichte, Schelling e o Romantismo. Trad. José Gonçalves Belo. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. 272p.
50. HALBFASS, Wilhelm. **India And Europe**: an essay in Understanding. New Delhi: Suny, 1990. 618p.
51. HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad. Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2000. 759p.
52. IVALDO, Marco. **Fichte**. Trad. Alessandra Sie de Schlag. São Paulo: Ideias e Letras, 2016. 231p.

53. JAEGER, Werner. **Paideia: a Formação do Homem Grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 1413p.
54. JANAWAY, Christopher. **Self And World in Schopenhauer's Philosophy**. New York: Oxford University Press, 1999. 378fp.
55. JORGE FILHO, Edgard José. Sobre o Livre Jogo da Imaginação com o Entendimento no Juízo de Gosto em Kant. In: **Síntese**. Belo Horizonte, v.35, n.112, 2008.
56. KAHN, Charles. **Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 431p.
57. KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 2016. 410p.
58. \_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 294p.
59. \_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. 680p.
60. \_\_\_\_\_. **Da Utilidade de Uma Nova Crítica da Razão Pura**. Trad. Marcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1975. 117p.
61. \_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. 120p.
62. \_\_\_\_\_. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Verlag, 1998. 995p.
63. \_\_\_\_\_. **Kritik der praktischen Vernunft**. Hamburg: Verlag, 2010. 304p.
64. \_\_\_\_\_. **Kritik der Urteilskraft**. Hamburg: Verlag, 2011. 472p.
65. \_\_\_\_\_. **Los Progressos de La Metafísica**. Trad. Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. 115p.
66. \_\_\_\_\_. **Observaciones Sobre el Sentimiento de lo Bello y lo sublime**. Trad. Dulce Maria Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica, 2011. 132p.
67. KRÄMER, Hans. **Platone e i Fondamenti Della Metafisica**. Trad. Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 2001. 472p.

68. KRAUT, Richard. A Defesa da Justiça na República de Platão. In: Kraut, Richard (Org). **Platão**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. P.367-398.
69. LEIBNIZ, G.W. **Monadologia**. Trad. Fernando Luiz B.G. e Souza. São Paulo: Hedra, 2009. 112p.
70. \_\_\_\_\_. **Ensaio de Teodiceia Sobre a Vontade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal**. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silveira. São Paulo: Estação Liberdade, 2013. 487p.
71. LOCKE, John. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. 5 ed. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, v. 1-2. 2014. 1029p.
72. LOSURDO, Domenico. **Nietzsche, o Rebelde Aristocrata**. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2009. 1105p.
73. MAGEE, Bryan. **The Philosophy of Schopenhauer**. New York: Oxford University Press, 2009. 465p.
74. MANN, Wolfgang-Reiner. How Platonic Are Schopenhauer's Platonic Ideas? In: SHAPSHAY, Sandra (Org). **The Palgrave Schopenhauer Handbook**. Palgrave Macmillan, 2019. p.43-64.
75. MCDERMID, Douglas. Schopenhauer and Transcendental Idealism. In VANDENABEELE, Bart (org). **A Companion to Schopenhauer**. Oxford: Wiley Blackwell. 2016. p.70-85.
76. MESCH, Walter. Espaço (chôra). In: SCHÄFER, Christian (org.). **Léxico de Platão: conceitos fundamentais de Platão e da tradição platônica**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012. p.119-121.
77. MEYERS, Robert G. **Empirismo**. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2017.
78. MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. 2ed. São Paulo: Loyola, v.1-4. 2003, 2004.
79. MORIN, Frédéric. FREDERIC Morin visita al filósofo. In: CLAROS, Fernando Moreno (org). **Conversaciones Con Arthur Schopenhauer: testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista**. Barcelona: Acantilado, 2016. p.264-284.
80. NATORP. Paul. **Teoria das Ideias: Uma Introdução ao Idealismo**. v.1. Trad. Euclides Calloni e Saulo Krieger. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2012. 414p.

81. \_\_\_\_\_. **Teoria das Ideias: Uma Introdução ao Idealismo.** v.2. Trad. Euclides Calloni e Saulo Krieger. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2012. 543p.
82. NICHOLLS, Moira. The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself. In: JANAWAY, Christopher (org). **The Cambridge Companion to Schopenhauer.** New York: Cambridge University Press, 2009. p.171-212.
83. NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder.** Trad. Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. 513p.
84. NORMAN, Judith e WELCHMAN, Alistair. Schopenhauer's Understanding of Schelling. In: WICKS, Robert L. (org). **The Oxford Handbook of Schopenhauer.** New York: Oxford University Press, 2020. p.49-66.
85. PLATÃO. **A República.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 4 ed. Belém: Ed. UFPA, 2016. 853p.
86. \_\_\_\_\_. **As Leis.** Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999. 543p.
87. \_\_\_\_\_. **Fédon.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: Ed. UFPA, 2011a. 215p.
88. \_\_\_\_\_. **Fedro.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011b. 279p.
89. \_\_\_\_\_. **Filebo.** Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2012a. 223p.
90. \_\_\_\_\_. **Górgias.** Trad. Daniel R.N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016. 475p.
91. \_\_\_\_\_. **Íon.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: Ed. UFPA, 2007. p.215-234.
92. \_\_\_\_\_. **Menon.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: Ed. UFPA, 2007. p.235-284.
93. \_\_\_\_\_. **O Banquete.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 4 ed. Belém: Ed. UFPA, 2018. 195p.
94. \_\_\_\_\_. **Parmênides.** Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2003. 143p.
95. \_\_\_\_\_. **Protágoras.** Trad. Daniel R.N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017. 677p.
96. \_\_\_\_\_. **Teeteto.** Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcela Boeri. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015. 322p.
97. \_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias.** Trad. Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica, 2012b. p.69-212.

98. PLOTINO. **Enneadi**. Trad. Giuseppe Faggin. 3 ed. Milano Bompiani, 2004. 1598p.
99. RAMOS, Flamarion Caldeira. Filosofia transcendental e metafísica da vontade: a crítica de Schopenhauer ao conceito kantiano de metafísica. **Rev. Filos. Aurora**. Curitiba, v.30, n.49, p.11-130, jan/abr. 2018.
100. REINHOLD, Karl Leonhard. **Göttingen**: Essay on a New Theory of the Human Capacity for Representation. Trad. Tim Mehigan e Barry Empson. Cidade De Gruyter, 2011. 285p.
101. ROSS, David. **Teoría de las Ideas de Platón**. Trad. José Luiz Díez Arias. 3 ed. Madrid: Ediciones Catedra, 1993. 288p.
102. SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da Filosofia**. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011. 682p.
103. SANTORO, Fernando. Poética. In: CORNELLI, Gabriele, LOPES, Rodolfo (org.). **Platão**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p.403-416.
104. SANTOS, José Henrique. O Lugar da Crítica da Faculdade do Juízo na Filosofia de Kant. In: DUARTE, Rodrigo. (org.). **Belo, sublime e Kant**. Belo Horizonte: UFMG, 1998. p.15-35.
105. SCHELLING, F.W.J. **Aforismos para introdução à Filosofia da Natureza e aforismos sobre a Filosofia da Natureza**. Trad. Marcia C. F. Gonçalves. São Paulo: Editora Folha de São Paulo, 2015. 127p.
106. \_\_\_\_\_. **Del Yo como Principio de la Filosofia**: o sobre lo Incondicionado em el Saber Humano. Trad. Illana G. Comín e Fernando Pérez-Borbujo Álvarez. Madrid: Trotta, 2004. 143p.
107. \_\_\_\_\_. **Investigações Filosóficas Sobre a Essência da Liberdade Humana**. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2018. 109p.
108. \_\_\_\_\_. **Sistema Del Idealismo Transcendental**. Trad. Jacinto R. de Rosales e Virgínia L. Dominguez. 2 ed. Barcelona: Anthropos, 2005. 478p.
109. SCHLEIERMACHER, Friedrich. D. E. **Introdução aos diálogos de Platão**. Trad. George Otte. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008. 75p.
110. SCHNEEWIND, J. S. Autonomia, Obrigação e Virtude: Uma Visão Geral da Filosofia Moral de Kant. In: GUYER, Paul (org.). **Kant**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias e Letras, 2009. p.369-408.

111. SCHOPENHAUER, Arthur. **I Due Problemi Fondamentali Dell'Etica**. Firenze: Bompiani, 2019a. 760p.
112. \_\_\_\_\_. **Il Mio Oriente**. Milano: Adelphi, 2007. 225p.
113. \_\_\_\_\_. **La Quadruplica Radice Del Principio di Ragione Sufficiente**. Trad. Amedeo Vigorelli. Milano: Guerini i Associati, 1999.170p.
114. \_\_\_\_\_. **Manuscript remains volume 2: critical debates (1809-1818)**. Trad. Arthur Hübscher. New York; Oxford: Berg, 1988. 493p.
115. \_\_\_\_\_. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2001a. 249p.
116. \_\_\_\_\_. **O Mundo Como Vontade e Representação: Tomo I**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005. 695p.
117. \_\_\_\_\_. **O Mundo Como Vontade e Representação: Tomo II**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015. 804p.
118. \_\_\_\_\_. **On The Fourfold Root of The Principle of Sufficient Reason and Other Writings**. Trad. David E. Cartwright. Edward E. Erdmann e Christopher Janaway. New York: Cambridge University Press, 2012. 740p.
119. \_\_\_\_\_. **Parerga y Paralipómena**. Trad. Pilar López De Santa María. 2 ed. v.1, Madrid: Trotta, 2014. 510p.
120. \_\_\_\_\_. **Parerga y Paralipómena**. Trad. Pilar López De Santa María. 1 ed. v.2, Madrid: Trotta, 2014. 687p.
121. \_\_\_\_\_. **Sämtliche Werke**. Hamburg: Nikol, 2018a. p.301-482.
122. \_\_\_\_\_. **Scritti Postumi I: Manoscritti Giovanili 1804-1818**. Trad. Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1996. 730p.
123. \_\_\_\_\_. **Scritti Postumi III: Manoscritti Berlinesi 1818-1830**. Trad. Franco Volpi. Milano: Adelphi, 2004. 1038p.
124. \_\_\_\_\_. **Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente**. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. E Gabriel V. Silva. Campinas: Editora Unicamp, 2019b. 352p.
125. \_\_\_\_\_. **Sobre a Visão e as Cores**. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003. 152p.
126. \_\_\_\_\_. **Sobre a Vontade na Natureza**. Trad. Gabriel Valadão Silva. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2018b. 236p.
127. \_\_\_\_\_. **Sobre o Fundamento da Moral**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001b. 226p.

128. SCHULZE, Gottlob Ernst. **Énésidème: Ou Sur Les Fondements de la Philosophie Élémentaire Exposée à Iéna Par Reinhold.** Trad. Hélène Slaouti. Paris: Vrin, 2007. 280p.
129. SHAPSHAY, Sandra. Schopenhauer on the Moral Considerability of Animals: Toward a Less Anthropocentric Ethics. In: SHAPSHAY, Sandra (Org). **The Palgrave Schopenhauer Handbook.** Palgrave Macmillan, 2019. p. 283-298.
130. SMITH, Norman Kemp. **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason.** London: Macmillan and Co, 1918. 606p.
131. SINGH, R. Raj. Schopenhauer And Hindu Thought. In: WICKS, Robert L (org). **The Oxford Handbook of Schopenhauer.** New York: Oxford University Press, 2020. p.380-400.
132. SOLL, Ivan. Schopenhauer On the Will as The Window to The World. In. WICKS, Robert L (org). **The Oxford Handbook of Schopenhauer.** New York: Oxford University Press, 2020. p.127-146.
133. STEWART, Ian. **Em Busca do Infinito: Uma História da matemática dos Primeiros Números à Teoria do Caos.** Trad: George Schelesinger. Zahar, 2014. 274p.
134. STERN, Tom. Nietzsche's Schopenhauer. In: WICKS, Robert L (org). **The Oxford Handbook of Schopenhauer.** New York: Oxford University Press, 2020. p.479-496.
135. TEODORO, J.S. A Ascese Radical da Filosofia Schopenhaueriana e a Proposta Salvífica do Cristianismo. **Griot: Revista de Filosofia.** v. 11 n. 1, 2015. p.116-132. Disponível em: <A ascese radical da filosofia schopenhaueriana e a proposta salvífica do cristianismo | Griot: Revista de Filosofia (ufrb.edu.br)>. Acesso em 27 mar.2022.
136. TIGERSTEDT. E.N. **The Decline and Fall of The Neoplatonic Interpretation of Plato:** Na Outline and Some Observations. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1974. 105p.
137. VANDENABEELE, Bart. Schopenhauer and The Paradox of the Sublime. In. WICKS, Robert L (org). **The Oxford Handbook of Schopenhauer.** New York: Oxford University Press, 2020. p.238-255.
138. WEISSMANN, Karl. **Vida e Pensamento de Schopenhauer.** Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1968. 320p.

139. YOUNG, Julian. **Schopenhauer**. New York: Routledge, 2005. 271p.
140. ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. Trad. Nilton A. Silva e Cláudia D. Bozza. São Paulo: Editora Palas Athena, 2000. 481p.
141. ZÖLLER, Günter. Schopenhauer On the Self. In: JANAWAY, Christopher. (org). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. New York: Cambridge University Press, 2009. p.18-43.
142. \_\_\_\_\_. Schopenhauer's Fairy Tale About Fichte. In: VANDENABEELE. Bart (org). **A Companion to Schopenhauer**. Oxford: Wiley Blackwell, 2016. p. 385-40.