

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

PEDRO DAMASCENO UCHÔAS

**O PROBLEMA DA FILOSOFIA COMO SISTEMA
DE PENSAMENTO ÚNICO EM *O MUNDO COMO
VONTADE E REPRESENTAÇÃO* DE ARTHUR
SCHOPENHAUER**

SÃO CARLOS -SP

2024

PEDRO DAMASCENO UCHÔAS

**O PROBLEMA DA FILOSOFIA COMO SISTEMA DE PENSAMENTO ÚNICO
EM *O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO* DE ARTHUR
SCHOPENHAUER**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ao Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientadora: Dra. Ana Carolina Soliva Soria.

São Carlos-SP

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Uchôas, Pedro Damasceno

O problema da filosofia como sistema de pensamento único em O mundo como vontade e representação de Arthur Schopenhauer / Pedro Damasceno Uchôas -- 2024.
220f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Ana Carolina Soliva Soria

Banca Examinadora: Ana Carolina Soliva Soria, Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar, Vilmar Debona, Luan Corrêa da Silva, William Mattioli

Bibliografia

1. Idealismo Alemão. 2. Arthur Schopenhauer. 3. Sistematicidade. I. Uchôas, Pedro Damasceno. II. Título.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, fonte de conhecimento e exemplo de força, e a Milena, presença reconfortante e inspiradora.

AGRADECIMENTO

Agradeço à CAPES, pelo auxílio financeiro necessário para a realização desta pesquisa sem o qual ela não seria possível.

À minha avó, pessoa sempre presente em tudo que faço, mesmo que fisicamente apartada do mundo.

À minha mãe, Cristina Márcia Damasceno, pelo empenho em sempre me proporcionar o melhor e por me ensinar o valor da dedicação.

Ao meu pai, Rogério Ferreira Uchôas, pela iniciação nas discussões críticas e pelo acompanhamento do meu processo de formação acadêmica.

À Milena Doriguetto de Oliveira, por todo afeto e suporte nos anos de pesquisa e pela partilha do cotidiano.

Aos amigos Luan Alves dos Santos Ribeiro, Luiz Filipe da Silva Oliveira e Daniel Peluso Guilhermino, pela parceria perene e pelas variadas discussões filosóficas que, vez ou outra, incluíram temáticas pertinentes a esta tese.

À minha orientadora, Ana Carolina Soliva Soria, pela ajuda constante, pelas excelentes indicações ao longo do processo de desenvolvimento deste trabalho e pela confiança.

Aos professores Luan Corrêa da Silva e Vilmar Debona, pelos excelentes comentários na minha qualificação, pelas dicas preciosas e pelo olhar atento e crítico, sempre visando o aprimoramento da minha escrita e da minha compreensão dos problemas filosóficos.

Ao professor William Mattioli pela participação na minha banca de defesa, empenho atento à leitura do meu trabalho e questionamentos profundamente inspiradores.

O filósofo busca ressoar em si mesmo o clangor total do mundo e, de si mesmo, expô-lo em conceitos; enquanto é contemplativo como o artista plástico, compassivo como o religioso, à espreita de fins e causalidades como o homem de ciência, enquanto se sente dilatar-se até a dimensão do macrocosmo, conserva a lucidez para considerar-se friamente como o reflexo do mundo, essa lucidez que tem o artista dramático quando se transforma em outros corpos, fala a partir destes e, contudo, sabe projetar essa transformação para o exterior, em versos escritos. (Nietzsche, *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, p. 8).

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo principal analisar e investigar o problema originado pela explicação de Schopenhauer acerca do modo como sua obra principal, *O mundo como vontade e representação*, é estruturada. De acordo com o autor, sua filosofia, tal como exposta em *O mundo*, deve ser lida e compreendida como a comunicação de um pensamento único. Apesar disso, ele não nomeia o que é esse “pensamento único” subjacente às quatro divisões da obra. Permanece em debate se, por um lado, ele seria correspondente a um único pensamento comunicável, como extrato da obra em uma única proposição, ou, por outro, se o texto schopenhaueriano, como pensamento único, guardaria entre todas as suas partes conexões profundas e incontornáveis que se esclarecem umas às outras na unicidade de sua composição. Por essa razão, faz-se necessária a pesquisa pelas possíveis soluções ao problema, considerando-se as hipóteses já formuladas até então pelos comentadores como forma de progressão na resolução da questão. É necessário considerar, contudo, que o estatuto condicionado da linguagem ao mundo como manifestação da vontade dirige a filosofia do autor a problemas que concernem mais diretamente aos limites da comunicação e do pensamento e a aproxima de um estatuto intermediário entre ciência e arte. A filosofia de Schopenhauer deve ser considerada não como um conjunto estático de noções e proposições, mas como um “organismo” vivo que encontra sua contraparte no leitor.

Palavras-chave: Schopenhauer; pensamento único; organismo; sistematicidade.

ABSTRACT

This research has as main goal to analyze and investigate the problem created by Schopenhauer's explanation of the organization of *The world as will and representation*. According to Schopenhauer, his philosophy, as explained in *The world*, should be read and understood as the communication of a single thought. In spite of this, he did not mention what explicitly is the single thought behind the four divisions of his major work. There remains a question if Schopenhauer's main work could correspond to a single thought formulated as a single proposition or if the unity of his theoretical enterprise is due to the communality of the themes developed by his main work. Given that, it is necessary to search for the possible solutions to the problem, considering the hypothesis formulated during the research and by commentators in order to verify the possibility of each one of them in order to find the best solution to the problem. It is necessary to consider the fact that language as a tool for survival and Will's manifestation leads Schopenhauer's philosophy to problems on the limits of communication and thought and drives it to an innovative stage between science and art. The philosophy of Schopenhauer has to be considered not as a static series of thoughts, but an organism which needs the reader as its counterpart.

Keyword: Schopenhauer; single thought; organism; systematicity.

Lista de Abreviaturas das Obras de Arthur Schopenhauer

G – *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução e apresentação de Oswaldo Giacóia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

HN – *Der Handschrifliche Nachlass in fünf Bänden (Teilbänden)*. Ed. Arthur Hübscher. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & co., 1990. In: *Schopenhauer im Kontext III*. Berlin, Kanster Worm, InfoSoftWare, 2008. Após as iniciais de referências é indicado o volume (I-V) no qual o fragmento se encontra.

Aphorismen – Aforismos para a sabedoria de vida. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

GBr – *Gesammelte Briefwechsel*. Ed. Arthur Hübscher. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & co., 1990. 1966–75. In: *Schopenhauer im Kontext III*. Berlin, Kanster Worm, InfoSoftWare, 2008.

PP II – *Parerga und Paralipomena II: vereinzelt, jedoch systematisch geordnete Gedanken*. Herausgegeben von Paul Deussen. Berlin: Druck und Verlag von A. W. Hayn, 1851. In: *Schopenhauer im Kontext III*. Berlin, Kanster Worm, InfoSoftWare, 2008.

N – *On the will in nature*. In.: *On the fourfold root of the principle of sufficient reason and other writings*. Translated by David E. Cartwright, Edward E. Erdmann and Christopher Janaway. London: Cambridge University Press, 2012.

W I – *O mundo como vontade e como representação, Tomo I*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

W II – *O mundo como vontade e como representação, Tomo II*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

K - *Crítica da Filosofia Kantiana*. Tradução de Maria Lúcia de Mello Cacciola. In.: SCHOPENHAUER, A. *Schopenhauer*. Trad. Maria Lúcia e Mello Cacciola e Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	13
1 O PROBLEMA DA SISTEMATICIDADE DO PENSAMENTO DE SCHOPENHAUER EM <i>O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO</i>	19
1.1 O estatuto do problema.....	19
1.2 Sistema	32
1.3 Sistematicidade em Schopenhauer e em Kant	43
1.4 Herança do idealismo alemão em Schopenhauer	48
2 O MUNDO COMO APARÊNCIA	52
2.1 O conhecimento inicial e unilateral daquilo que o mundo é	52
2.2 O mundo como representação: primeira consideração.....	55
2.3 A relação intrínseca entre os textos de <i>O mundo</i> e de <i>Sobre a quadrúplice raiz</i> ..	56
2.4 O mundo e a idealidade da realidade.....	68
2.5 Schopenhauer e a filosofia kantiana no âmbito do problema do mundo como representação	77
2.6 A denúncia à “mistura malsã”	79
3 O MUNDO COMO ESSÊNCIA	89
3.1 O conhecimento essencial daquilo que o mundo é.....	89
3.2 Schopenhauer e as ciências.....	92
3.3 Desvendando o Enigma do mundo.....	102
3.4 A unidade da Vontade, a unidade do mundo.....	112
3.5 A unidade do mundo e o problema de sua comunicação	120
4 A IDEIA COMO ACESSO PRIVILEGIADO AO MUNDO	125
4.1 O argumento da convergência filosófica de Kant e Platão.....	126
4.2 Representação independente do princípio de razão: o problema das ideias como condicionadas ou incondicionadas	129

4.3 O estatuto das Ideias	144
5 AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA E CARACTERIOLOGIA	152
5.1 Afirmação da vontade de vida	152
5.2 Caracteriologia e caráter adquirido.....	155
5.3 As dores do mundo e o quietivo da Vontade.....	167
5.4 O autoconhecimento da Vontade.....	173
6 A QUERELA DO PENSAMENTO ÚNICO E SUA RESOLUÇÃO.....	179
6.1 Um único pensamento, uma única proposição	182
6.2 Pensamento único e unicidade do mundo: a unicidade não formulável.....	196
Considerações finais	205
REFERÊNCIAS	213

INTRODUÇÃO

Ao longo do desenvolvimento dos textos de Arthur Schopenhauer, é nítida a preocupação do autor com o problema do mundo e da filosofia como descrição mais precisa e universal da realidade¹. Em *O mundo como vontade e representação* (livro referido, a partir daqui, como *O mundo*), obra na qual, evidente por seu título, o autor trata diretamente do problema, o mundo aparece como a principal preocupação do pensamento racional filosófico e sua descrição, tarefa central. Ao longo da obra, são apresentados e definidos limites racionais impostos pelo caráter secundário da inteligência e do raciocínio. Schopenhauer considera que ao ser humano é sempre vedado investigar a razão da existência de um mundo como esse no qual todos os seres humanos vivem, como também a sua finalidade. Seria possível a ele somente elaborar uma descrição do mundo a mais cuidadosa possível. E é, de fato, isso que se repete nos diversos comentários do autor a essa empreitada racional universal. Por essa razão, a abertura da obra em questão é, grosso modo, um adiantamento dos dois aspectos ou domínios da realidade do mundo que serão desenvolvidos ao longo do texto e expostos complementarmente. Parte-se, nela, da constatação mais imediata, dentre o que mais evidentemente se pode conhecer, do condicionamento da realidade efetiva ao sujeito de conhecimento, e, de modo menos claro e “não tão imediatamente certo” (W I, §2, p. 45), que tudo o que é visto, tocado, sentido, ouvido é, todavia, manifestação de algo outro, da Vontade, unidade subjacente ao diverso do mundo cotidiano. Ainda que essa complementariedade, às vezes, fuja à compreensão do leitor iniciante e torne difícil a captura da grande imagem que o texto parece pretender comunicar.

E é, especialmente, sobre os limites do conhecimento e da comunicação do pensamento filosófico que esta tese propõe uma discussão. Afinal, de que modo a multiplicidade e diversidade da realidade, os aspectos distintos do mundo descritos por Schopenhauer, poderiam ser harmonizados e articulados em um pensamento que, de fato, fosse capaz de engendrar as relações estabelecidas entre as coisas no mundo em saber conceitual e, ainda, comunicá-las com precisão e completude?

¹ Sobre isso, pode-se conferir o complexo e elucidativo §15 de *O mundo*, no qual Schopenhauer estabelece que a filosofia deve sempre ser descrição do *mundo*, enquanto mundo intuitivo, a realidade experienciada pelo sujeito, e o que a ele subjaz e pode ser acessado por uma via distinta: a vivência de si mesmo enquanto *objetividade* da vontade (W I, §15, p. 137-138).

Apesar das indicações iniciais que Schopenhauer elabora acerca da sistematicidade de seu pensamento como uma filosofia de pensamento único (em oposição a outras obras de sua época), nem sempre o problema do sistema não linear do autor é foco de pesquisas que se incumbem do texto de *O mundo como vontade e representação*, no qual haveria um predomínio do “fogo da juventude” (*das Feuer der Jugend*) (W I, *Prefácio à segunda edição*, p. 32) responsável pelo ânimo suficiente para o desenvolvimento de um sistema rigoroso. Inclusive, o termo “sistema” apenas deixou de ser utilizado como sinônimo de “filosofia”, em se tratando do pensamento e da obra de Schopenhauer, tardiamente com o texto de Gerhard Klamp intitulado *Die Architektonik im Gesamtwerk Schopenhauers*, cujo objetivo, define Jens Lemanski, seria o de oferecer uma compreensão do pensamento do autor através das relações entre os quatro livros da obra, os seus dois volumes, suas quatro monografias (como trabalhos menores em extensão) e os dois volumes de *Parerga und Paralipomena*, situando, dentre todos, *O mundo* como a obra central de referência para o estudo do autor (LEMANSKI, 2017, p. 300). Ou seja, foi, durante muito tempo, lugar comum se referir ao sistema de Schopenhauer simplesmente como sua filosofia, sem necessariamente uma análise aprofundada do caráter sistemático particular que encontra o seu desenvolvimento em *O mundo*.

Considera-se aqui que a questão do sistema e da ordem particular do pensamento de Schopenhauer é fundamental para uma compreensão precisa e correta do texto da obra em questão, com foco principal na ideia de que ela oferece um saber que se pretende geral e completo acerca do que o mundo é e, nas palavras do autor, um reflexo abstrato do que é dado a cada sujeito (indivíduo, instanciação da subjetividade enquanto condição formal da existência do mundo) como mundo-vivenciado. Ainda que necessite do retorno a outros textos, indicados ao longo do desenvolvimento de seus parágrafos, ela deve conservar em si a fonte central para a resposta acerca da existência e da realidade do mundo em seus dois aspectos principais. Desse modo, a tese aqui apresentada visa realizar uma leitura crítica da noção de pensamento único, como ordem e como conteúdo, de sua possibilidade de compreensão e de comunicação.

O primeiro capítulo tem por objetivo melhor definir o pensamento único e expor como Schopenhauer o caracteriza ao longo de *O mundo*. Através da leitura e contextualização do texto, do estudo e exposição dos principais comentários acerca do tema, deve-se figurar em que consiste a noção de pensamento único, a possibilidade de que ele seja formulado em *uma* proposição ou não (debate que se inicia com Rudolf

Malter e prossegue até Christopher Janaway, John Atwell e outros comentadores) e se deve ser considerado como conjunto dos conteúdos principais de *O mundo* ou alternativa ao percurso individual de reconstrução do centro teórico da obra pelo leitor.

Para tal, o segundo capítulo traz uma exposição do primeiro dos dois aspectos do mundo abordados por Schopenhauer: o mundo intuitivo, a realidade como efetividade. Ora, como o conteúdo inicial e a verdade mais fácil de ser reconhecida (W I, §1, p. 44), esse deve ser o ponto de partida para o leitor na compreensão daquilo que deve compor o pensamento único, seja como processo interno daquele que lê, seja como algo a ser formulado, ainda que a critério didático para o correto acompanhamento da ordem do que é dito. É realidade efetiva tudo o que o indivíduo conhece. Inicialmente descrito como subjetividade cognoscente universal, o centro de confluência de todas as representações, como de sua conformação às condições que tornam possível a realidade ordenada, o sujeito é noção principal a partir da qual a resignificação schopenhaueriana do idealismo transcendental é delineada. Porém, não é nele que se esgota o pensamento do autor, ainda que seja ponto de partida para a posição do problema da realidade como, primeiramente, considerada a partir do cerne da abordagem subjetiva/idealista.

Assim, faz-se necessário dar continuidade ao procedimento de trazer à claridade o que há de central no sistema schopenhaueriano por meio de uma exposição completa daquilo que o autor considera como sendo o segundo aspecto do mundo, distintamente conhecido, e que configura o ser mais essencial da realidade, o mundo como Vontade. O terceiro capítulo, nesse sentido, visa complementar a abordagem inicial e parcial da teoria do conhecimento expressa pelo autor. De maneira que se pode perceber como, das questões postas *necessariamente* (segundo aquilo que pensa o autor), surge a exigência de um outro *lado* (*Seite*) do mundo. Esse outro lado, por sua vez, não se limita simplesmente ao estar condicionado e ao ser conhecido, mas, como será visto ao fim, é ser que se manifesta em toda a realidade e a torna possível, subjaz ao mundo *como conhecido*, sendo aquilo que, no panorama geral da reconstituição do percurso da obra, se conhece a si mesmo, e, conhecendo-se, objetiva-se como realidade efetiva.

Em seguida, a abertura a esse novo aspecto também traz consigo a dificuldade profunda de estabelecer a relação entre realidade efetiva e realidade em si mesma e de expô-la em um pensamento compreensível através da obra. É intento de Schopenhauer contextualizar essa dificuldade no *Primeiro prefácio* ao afirmar que teria feito o melhor para expor seu pensamento em uma obra com início, meio e fim, apesar da não linearidade daquilo que ela pretende comunicar (W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 15). O quarto

capítulo, desse modo, tem por intuito apresentar e discutir a maneira como o mundo em sua totalidade, e não mais um aspecto seu (como a ciência o teria feito através do seu método de construção do saber), pode se apresentar em articulação por meio do acesso privilegiado das Ideias, ou dos graus de manifestação do em si. O desafio será, pensa Schopenhauer, o de espelhar a unicidade da realidade, a profunda *harmonia* e unidade da natureza, em um saber, discursivo, que é inteiramente distinto daquilo que pretende representar. Como, no limite, será possível dizer em palavras e expressar através do encadeamento de proposições o uno que permeia toda a diversidade da realidade? Schopenhauer apresenta a noção de Ideia como via de acesso mais imediata à realidade e ao seu processo próprio de manifestação e objetivação (o tornar-se objeto para o sujeito). Longe de poder ser reduzida a um mero comentário à arte e à sua produção, a abordagem schopenhaueriana da contemplação artística revela o melhor meio pelo qual o indivíduo ascende de sua consideração limitada da realidade ao estatuto de “puro” espelho do mundo, “claro olho” da realidade.

Porém, por mais verdadeira que seja sua consideração, Schopenhauer apresenta ao leitor a descrição de um processo complexo de afirmação e de negação da Vontade em sua manifestação como Vontade de vida. Por um lado, a Vontade de vida, presente em todos os seres vivos e na natureza, é sua afirmação mais evidente, vindo mesmo a se configurar como “completa afirmação” sua, possível no ser humano; por outro, tal Vontade pode vir a se espantar consigo mesma e com sua realidade própria, adquirindo conhecimento de si e, possivelmente, vindo a negar sua própria existência, mortificando-se a si mesma. O longo processo por meio do qual a Vontade pode vir a se conhecer, visto que ela, originalmente, é privada de conhecimento, compõe grande parte da abordagem dos livros de *O mundo* e culmina, ao fim, na possibilidade da autonegação da Vontade. Apesar de que, em momento emblemático e conclusivo, Schopenhauer se refira ao mundo como sendo esse mesmo processo e a ascensão da Vontade da inconsciência de sua manifestação mais simples (nas forças naturais) até o aparecimento da consciência e do pensamento da natureza. Porém, deve-se definir que apesar da noção de “autoconhecimento da Vontade” desempenhar uma função central no texto em sua totalidade e conectar os “domínios” da realidade e suas distintas considerações, ela permanece um pensamento descritivo que se limita à comunicação racional humana, justamente em se tratando desse ser humano que já manifesta a Vontade e que, dificilmente, é capaz de comunicar e considerar as complexas relações do mundo em que vive. É notável como o autoconhecimento da Vontade figurará como resolução de

comentadores para o problema do pensamento único, sobretudo em se tratando daqueles, como Malter e Atwell, que reconduzem a unidade do mundo em manifestação à possibilidade de formulação de uma única proposição responsável por sumarizar inteiramente o movimento argumentativo da obra schopenhaueriana. Todavia, deve-se notar como ao longo da tese há uma constante menção aos limites linguísticos e racionais humanos e, até mesmo, ao caráter secundário da razão que a inviabiliza de, realmente, obter acesso ao ser em si do mundo. O percurso traçado até o momento revisita elementos fundamentais estruturais da metafísica schopenhaueriana que viabilizam a compreensão do estatuto da investigação em curso e da filosofia do autor. De modo que se tornam indispensáveis, como solo sobre o qual se ergue a interpretação presente e introduzem a tese propriamente dita etapa por etapa.

O sexto capítulo, por fim, apresenta a conclusão da longa exposição do autor e o cerne da inteligibilidade do sistema schopenhaueriano de *O mundo* por meio da discussão constante do problema do mundo. Nele é defendida a tese propriamente dita de que *somente* como recurso programático, ou seja, enquanto busca abranger os aspectos distintos da obra e ensaiar uma resposta mais geral acerca do que o mundo é, é que uma proposição tão geral como “autoconhecimento da Vontade” poderia ser pensada. Sua presença incontestável é parte constitutiva da grande visão de Schopenhauer sobre o processo que se revela no mundo como representação, é cerne da inteligibilidade do que há de mais fundamental no “acesso imediato” e privilegiado do ser na contemplação estética. A unicidade da obra de Schopenhauer reside, todavia, na profunda conexão entre todos os temas, refletidos, em recorte, na noção de “autoconhecimento”, mas acessível somente por meio da vivência e da retomada da própria obra na mente do leitor em sua organicidade. Ou seja, na medida em que o leitor está dotado da consciência de que a completude e a unicidade da obra de Schopenhauer, tal como expressa em *O mundo*, apenas é acessível por via da vivência particular, ao mesmo tempo universalmente humana, do acesso imediato ao em si por meio da “experiência” interna, do acesso aos graus de objetivação da Vontade e da libertação da consideração discursiva e conceitual do mundo. O conceito não encerra a obra como um todo, mas é capaz, somente, de indicar o que dele deve ser apreendido, afinal, a filosofia será pensada pelo autor como parte ciência, parte arte, na exata medida em que descreve racionalmente o que a obra artística mostra, o processo produtivo do mundo, a sua essência manifesta objetivamente, o profundo entrelaçamento entre Vontade e representação, domínios da realidade *vivida* pelo “ser-no-mundo” humano e cindidas artificialmente em vista de sua comunicação.

Por essa razão, Schopenhuaer aborda a sua própria filosofia à luz da metáfora do organismo, segundo a qual a “vida” do que deve ser comunicado depende da comunidade das partes do texto e deve, por meio da atividade de leitura do leitor, permanecer vivo: como ser pensante e ser vivente, pode o leitor retomar em si a relação entre todas as partes do texto, visto que o texto nada mais deve ser que a exposição abstrata e cindida do que, no mundo, se encontra reunido. Se, de fato, a noção de autoconhecimento da Vontade, ainda que como recorte, se oferece como auxílio, ela pode ser considerada desse modo, mas não, definitivamente, como única proposição a comunicar a multiplicidade e a profunda conexão viva expostas em *O mundo*.

1 O PROBLEMA DA SISTEMATICIDADE DO PENSAMENTO DE SCHOPENHAUER EM *O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO*

1.1 O estatuto do problema

Arthur Schopenhauer inicia o prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e representação* com algumas exigências (*Forderungen*) que definem a maneira como a obra deve ser lida para que possa ser corretamente compreendida (W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 20-22)². Primeiro, seria preciso lê-la assumindo-se que ela seja uma filosofia de pensamento único³ (*einzigster Gedanke*). Em acordo com essa definição, Schopenhauer esclarece que o conteúdo da obra seria aquilo que “muito foi procurado sob o nome de filosofia” e que, em sua exposição, deve conservar, internamente, uma relação de dependência entre todas as suas partes, tal como um organismo no interior do qual cada órgão e estrutura desempenha papel fundamental na conservação do todo. Para tal, faz-se preciso ler a obra duas vezes, tendo-se em vista que a compreensão de suas partes isoladas só se dará após a da totalidade do escrito, instaurando a relação que se espera que todas elas devem possuir entre si e em seu conjunto (W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 19).

² “Como este livro deve ser lido, para assim poder ser compreendido, é o que me proponho a fazer aqui” (Trad. Modificada, W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 19).

³ Opta-se aqui por traduzir a expressão *einzigster Gedanke* por “pensamento único” ao invés de “único pensamento”. Na edição de *O mundo como vontade e representação* traduzida por Jair Barboza, o termo aparece traduzido como “pensamento único” com a intenção de transparecer a ideia de que o pensamento central comunicado pela obra de Schopenhauer possui unicidade, ou seja, uma profunda conexão de seus temas mais diversos, seus aspectos e abordagens. A unicidade de sua comunicação é vista como a integração entre esses temas e as quatro principais partes da obra (Livros I, II, III e IV). Contudo, alguns tradutores optaram por uma variância na expressão: Paulo Roberto Licht dos Santos, na tradução ao artigo de Matthias Kossler intitulado *A única intuição – o único pensamento: sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer*, faz uso da expressão “único pensamento” ao invés de “pensamento único” (SANTOS, 2007 – nota de rodapé). Flammarion Caldeira Ramos, dando continuidade à tradução de Santos (inclusive o menciona no início de seu artigo), opta pela mesma tradução, como expõe no texto *Arquitetura, organismo e sistema: observações sobre a filosofia e sua exposição em Schopenhauer*. Na ocasião, ele menciona o fato de que “[e]ssa terrível nuance se justifica pela má lembrança que a expressão ‘pensamento único’ evoca, desde os anos noventa, e segue a sugestão de Paulo Licht dos Santos [...]” (RAMOS, 2018, p. 241). Reserva-se aqui, porém, a noção “único pensamento” somente ao momento em que a unicidade da obra do autor é discutida, como tese interpretativa, enquanto formulável em uma única proposição, ou seja, quando se considera que haja na obra *O mundo* um *único pensamento* análogo, por isso, a uma *única proposição*. O uso de “pensamento único” se justifica sobretudo pela recusa, tese aqui defendida, de que a obra de Schopenhauer seja análoga a um *único pensamento*, a saber, apenas um pensamento comunicado em toda a extensão de seus textos. Ainda que se possa considerar que a filosofia do autor em questão repita a consideração geral do “autoconhecimento da Vontade” e da essencialidade da Vontade como coisa em si, seu pensamento é multifacetado e se desenvolve de forma orgânica, longe de poder ser definido como restrito a um pensamento só.

Em segundo lugar, que se tenha lido, como conteúdo pressuposto na obra, o escrito *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* (originalmente publicado em 1813), em que se encontram as bases para a compreensão das variadas expressões do princípio unívoco do conhecer sobre o que Schopenhauer constrói suas explicações acerca da idealidade do mundo exterior, do agir, do pensar e do conhecer em geral. Através da leitura de *O mundo*, pode-se perceber como o conteúdo do escrito de 1813, remetido como uma dissertação, compõe grande parte do primeiro livro da obra ao estabelecer a base sólida da teoria da representação em suas quatro figuras. Ainda que a edição de 1813 do texto mencionado e a de 1819 de *O mundo* tenham sofrido muitas modificações, Schopenhauer preserva as indicações que reenviam de parágrafos de uma obra à outra mesmo nas edições tardias de ambas. O que sugere que a não remoção dessas partes justifica a ideia de que se poderia investigar esses textos em diálogo mesmo em sua versão revisada, acesso a um pensamento amadurecido em sua versão “final” que data do ano de 1859, pouco anterior à morte do autor.

Na obra *Sobre a quádruplice raiz*, Schopenhauer desenvolve sua teoria acerca da forma geral do conhecer de acordo com o princípio de razão suficiente, englobando em sua formulação o princípio de razão suficiente do devir (correspondente à intuição empírica), do conhecer (representação conceitual), do ser (formas gerais da representação intuitiva, espaço e tempo) e do agir (teoria geral do agir e dos “motivos”). A importância do trabalho é tamanha que o autor assume “ser completamente impossível a compreensão propriamente dita” de *O mundo* sem o contato prévio com ela, de modo que o leitor que ainda não tivesse tomado conhecimento das formulações nela feitas se veria forçado a regressar até o escrito e compreendê-lo, tal como um prelúdio, para somente assim avançar em direção ao pensamento mais completo publicado pela primeira vez em 1819 (W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 21). Considera-se, assim, que *Sobre a quádruplice raiz* “ocupa um lugar estratégico na obra de Schopenhauer (GIACÓIA; SILVA, 2020, p. 10), tanto como cerne e “pedra de toque” da formação de sua teoria de conhecimento quanto, segundo o princípio de razão suficiente do conhecer, descrição da forma através da qual as intuições podem vir a ser representadas (novamente) na representação abstrata dos conceitos.

A última das três exigências é ter lido e compreendido, obrigatoriamente, a filosofia de Immanuel Kant e, preferencialmente, a de Platão. A leitura do primeiro é até mesmo comparada a uma operação capaz de restaurar a visão, tal como um despertar para a verdadeira intelecção do mundo (W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 22). Já a filosofia

de Platão aparece como algo preferível, ou recomendável, em que haveria uma abertura também ao conteúdo de *O mundo*. Posteriormente, na terceira parte da obra, o autor apresentará sua tese acerca da identificação entre o conteúdo das obras de Kant e Platão, o que, por seu turno, reforça a obrigatoriedade e preferência pela leitura desses dois autores e a complementariedade entre ambas as obras a serviço da introdução à temática e às informações veiculadas em *O mundo*.

Em geral, Schopenhauer apresenta uma teoria do conhecimento inicialmente similar a kantiana, na qual expõe a tese central de que o mundo intuitivo é condicionado às formas puras e universais do espaço e do tempo constitutivas do *modo de conhecimento* da subjetividade cognoscente, e não dos objetos em si mesmos. Estas residem *a priori* na consciência (W I, §2, p. 46). Schopenhauer atribui também a Kant o enorme mérito, e até às vezes admite ter sido o seu maior, de elaborar a distinção entre os fenômenos e a coisa em si. Segundo ele, isso somente pôde ocorrer de acordo com a “demonstração [*Nachweisung*] de que entre as coisas e nós sempre está o intelecto, razão pela qual elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas” (Trad. Modificada, W I, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 525). Em outras palavras, o que parece ter sido preservado de Kant, não completamente, é interpretação do modo como o autor lida com o problema do conhecimento exposto no texto da *Estética transcendental* da primeira *Crítica*. Schopenhauer salienta, ainda, que o texto kantiano é tão bem construído e elaborado, dada a sua precisão da resolução do problema em questão, que nada poderia ser dele retirado, mesmo que algo pudesse ser a ele adicionado (W I, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 549).

Apesar das duas últimas exigências feitas no prefácio serem mais facilmente compreendidas *prima facie*, não ocorre o mesmo à primeira. Evidentemente por ocasião do grande número de citações e referências aos textos kantianos, a filosofia de Schopenhauer é devedora do pensamento de Kant, assim como as diversas menções a Platão, ainda que a uma obra platônica reinterpretada, estão diretamente vinculadas à noção de Ideia (*Idee*) desenvolvida no terceiro livro de *O mundo*. Porém, o que significa a afirmação de que a obra em questão seria exposição de um pensamento único? E em que ele deve consistir se, de acordo com a descrição do autor, é subjacente a cada uma das partes da obra e, ao mesmo tempo, as integra profundamente, de forma a apenas poder ser compreendido concomitantemente à compreensão de sua totalidade? Sobre isso, escreve ele:

Um sistema de pensamentos deve ter sempre uma coerência arquitetônica [*Zusammenhang*], i.e., uma tal na qual uma parte sempre condiciona [*trägt*] a anterior, mas esta, tão pouco a outra; a pedra fundamental [*Grundstein*] finalmente [*endlich*] condiciona todas, sem por elas ser condicionada [*getragen zu werden*], em que o cimo [*Gipfel*] é condicionado sem condicionar. Por outro lado, um pensamento único [*einzigere Gedanke*] deve, por mais abrangente que seja, guardar a mais perfeita unidade. Contudo, deixa-se desmembrar em partes à ofício de sua comunicação; para o fim de sua comunicação, então, a relação de suas partes deve ser, sempre, no entanto, uma tal em que tanto cada parte conserva o todo, como é por ele conservada, nenhuma é a primeira e nenhuma é a última, o pensamento em sua totalidade ganha clareza através de cada parte e, também, a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo o tenha sido primeiramente (Trad. Modificada, W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 19-20).

Conforme a exposição do tema no prefácio à obra, uma primeira constatação é a de que o “pensamento único” deve ser colocado em oposição ao que Schopenhauer denomina filosofia de “sistema de pensamentos”. A principal distinção residiria na relação entre forma e conteúdo no interior de sua exposição. Um sistema de pensamentos teria de possuir uma coesão arquitetônica (*architektonisch Zusammenhang*), segundo o que o seu desenvolvimento ao longo do texto seria feito de maneira ascendente. Nesse caso, uma filosofia que fosse definida como sistema de pensamentos deveria possuir um primeiro princípio incondicionado e fundamental (*Grundstein*) a partir do qual todo o restante de suas proposições e partes poderia ser derivado, e, dado seu caráter incondicionado, não ser sustentado/condicionado (*getrügen wird*) por qualquer outra parte sua, como em uma progressão em “linha reta”. Assim, como desenvolvimento desse princípio, as suas últimas partes não poderiam ser a base ou o fundamento de seu início. Portanto, não é possível que haja qualquer tipo de condicionamento “descendente”, como Schopenhauer admite haver em *O mundo* entre os livros finais e os iniciais, na medida em que cada parte sua apenas se torna clara através da compreensão da totalidade.

No contexto das filosofias mencionadas e criticadas por Schopenhauer, pode-se pensar naquelas que em geral são incluídas no profícuo e intenso debate referente à ideia de sistema no período do idealismo alemão, coincidente também com as suas primeiras publicações (1813 e 1819). A questão da ordem e do rigor do pensamento filosófico e de sua exposição, da sistematicidade da filosofia, era algo recorrente no período de escrita de *O mundo*. Sobretudo se se considerar a discussão originada pela reinterpretação que Karl Leonard Reinhold efetua do pensamento e da teoria da representação expostos e desenvolvidos por Kant. Apesar de Schopenhauer afirmar, correntemente, seu distanciamento em relação aos “idealistas alemães” (sobretudo Fichte, Schelling e Hegel), recupera o debate do início do século XIX acerca da sistematicidade da filosofia e da

relação conflituosa ou complementar entre *forma* e *conteúdo*, e compõe diálogo com Fichte e Schelling, de modo velado e pouco aparente.

Reinhold havia considerado que a teoria crítica e epistemológica de Kant, apesar de possuir importância fundamental para um novo pensamento acerca do papel da epistemologia como início de toda investigação filosófica, não era ainda suficiente para a filosofia como prática de rigor. Parte central de sua filosofia consiste na tese de que Kant não teria sido capaz de fundar seu pensamento sobre um ponto de partida crítico ou científico seguro e geral o suficiente (BEISER, 1987, p. 238), de modo que seria preciso reavaliar a generalidade de seu ponto de partida e incontestabilidade do princípio ou dos princípios a partir dos quais se fundou (MORUJÃO, 2005, p. 739).

Para resolver o problema que compreende haver na filosofia kantiana, Reinhold pretende rever e refundar o conceito de representação que teria permanecido obscuro e mal desenvolvido por Kant, e estabelecer um primeiro princípio único e autoevidente responsável por garantir à filosofia o rigor necessário que lhe deveria competir e a partir do qual se poderia desenvolver o restante de seu pensamento (BEISER, 1987, pp. 228-238). Esse princípio deveria, ainda, ser universal e aceito o suficiente entre todos de modo que não haveria outro sequer mais geral, um *fato* da consciência incontestável e independente de quaisquer outras proposições (MORUJÃO, 2005, p. 739). Pois um princípio absolutamente primeiro (*ein absolut erster Grundsatz*), como o mais fundamental para o saber, não pode e nem deve estar ligado a qualquer outro mais universal, caso em que o último seria, ele sim, primeiro (REINHOLD, 1978, p. 155). A partir dele, todo o restante do sistema de filosofia poderia ser desenvolvido de acordo com sua forma inicial, a relação estabelecida no fato primordial da consciência. Imediatamente, outros três princípios podem ser derivados, os quais “se situam sob o princípio da consciência e são os princípios que expressam [*ausdrücken*] os tipos particulares de consciência: 1) a consciência da representação, 2) a consciência do sujeito, ou a autoconsciência, 3) a consciência dos objetos como tais” (Tradução nossa, REINHOLD, 1978, p. 164). Ou seja, um princípio absoluto a partir do qual seria possível descrever os atos da consciência através dos quais pode-se referir ao sujeito (aquele que representa, se distingue do objeto), ao objeto (como algo em si mesmo que pode ser conhecido, cujos conteúdos são o material da representação) e a representação mesma (como ato do representar e conteúdo ordenado)⁴.

⁴ Não é intenção principal aqui fornecer uma explicação detalhada da filosofia de Reinhold nem da ideia de um princípio da consciência, mas somente trazer à discussão uma referência àquilo, especificamente, do

Cartwright sugere ainda que se poderia indicar que a filosofia de Fichte era um dos principais alvos da crítica schopenhaueriana à noção de um sistema de pensamentos de ordenação “ascendente”, dado que seu principal objetivo seria a descoberta e investigação do princípio fundamental incondicionado de todo conhecimento humano (de inspiração reinholdiana), do qual se deveria necessariamente partir e cujas conclusões se fundariam sobre a verdade fundamentalmente primeira de seu sistema expressa na proposição $Eu=Eu+não-Eu$ (CARTWRIGHT, 2017, p. 24). Ou seja, um sistema no qual o princípio incondicionado com o qual ele se inicia não poderia ser fundado por proposição ou parte posterior ou anterior qualquer, permanecendo sempre a condição incondicionada do pensamento, a partir do qual todo o restante que se segue pode ser apresentado e sem o qual não poderia existir. É ele que “carrega” em si “o peso da totalidade do sistema” (CARTWRIGHT, 2010, p. 161). De fato, nas diversas versões da doutrina-da-ciência, Fichte busca tornar evidente a primazia do princípio incondicionado no qual o desenvolvimento de seu sistema está fundado e a partir do qual expõe a condição primeira de toda experiência e de todo conhecimento, *saber* do *saber*, e descrição de toda consciência possível (sem que possua, por si, um objeto determinado). Schopenhauer critica, sobretudo, o modo como Fichte teria exposto a realidade sensível como completamente condicionada à subjetividade e, ainda, sem qualquer existência em si para além do ser objeto para o sujeito. Afinal, se, por um lado, Schopenhauer afirma ter sido a coisa em si a maior e mais importante descoberta de Kant, por outro, Fichte não a conserva com mesma intenção em seu sistema de filosofia ao considera-la, ainda, oposição ao *Eu* (não-Eu) enquanto um objeto possível para a consciência. De modo que mesmo sua *posição* se configura como atividade *no* interior da consciência, como diferenciação originária na *egoidade*, por “explicitação genética” na diferenciação “sujeito e objeto” (FILHO, 1975, p. 86). Por isso, Schopenhauer elabora uma leitura do pensamento de Fichte segundo a qual este teria elaborado uma dedução tanto formal quanto material da realidade *a partir* da subjetividade transcendental, negando qualquer existência de uma coisa em si incondicionada⁵.

que Schopenhauer falava quando se dirigia aos *sistemas de pensamentos* (como denominou) e opunha seu próprio pensamento a eles.

⁵ É necessário, todavia, não se deixar levar de imediato pela crítica schopenhaueriana a Fichte, adotando-a como a mais correta leitura do autor antes mesmo de uma consideração cuidadosa da obra fichtiana, tão rica em conteúdo quanto em rigor. Fichte se ocupa, sobretudo, da exposição da subjetividade absoluta, da *egoidade*, como aquela *na* qual estão postos sujeito e objeto. O recuso a essa sua formulação é modo de resolução do difícil obstáculo da infinitude de condicionamentos que se deriva da abordagem da interdependência entre sujeito e objeto. Solução que se pretende um “passo atrás” na consideração de toda experiência e consciência de objetos de *conhecimento*. Por essa razão, furtar-se a abordar diretamente a

No entanto, apesar de toda oposição e conflito afirmados e repetidos por Schopenhauer, é interessante notar como Fichte, em contrapartida, denomina a sua filosofia como uma “única intuição” e um sistema “orgânico” (FICHTE, 1984a, p. 258). Poder-se-ia, à primeira vista, atribuir-lhe grande similaridade com o pensamento schopenhaueriano no que cabe à discussão da forma orgânica do pensamento como um todo e da referência da totalidade do sistema a uma unidade subjacente. Dessa maneira, “para Fichte, subjaz a essa unidade uma ‘única intuição’, para Schopenhauer, ‘um único pensamento’” (KOßLER, 2007, p. 157). A compreensão da obra de Schopenhauer depende profundamente da relação estabelecida, ainda que cambiante e de difícil compreensão, entre forma e conteúdo. Tanto Schopenhauer quanto Fichte compreendem haver uma indissociabilidade entre ambos, de maneira que a forma através da qual o conteúdo de um pensamento é comunicado não pode ser considerada como inteiramente independente dele: forma e conteúdo são um par (KOßLER, 2007, p. 168). Em Fichte, isso se torna evidente por meio da análise do modo como a própria doutrina-da-ciência encontra sua certeza última: ela se deve à certeza do seu primeiro princípio. A derivação ou dedução dos princípios a ele condicionados retrata e reflete a cooriginariedade estabelecida entre a *forma* de sua dedução (que haja um princípio primeiro do qual tudo o mais possa ser derivado) e seu *conteúdo* (por ocasião do conteúdo interior do princípio do qual o restante do sistema depende) (FILHO, 1975, p. 43)⁶.

Em *O mundo*, forma e conteúdo estão unidos segundo a tese do autor de que *texto* e *mundo* devem partilhar uma forma comum, apesar de todas as dificuldades que o processo de abstração pode acarretar (o que será, em breve, melhor discutido): o *todo* do mundo, no qual há uma composição harmônica entre tudo o que nele existe, deve poder ser recuperado em um texto filosófico que conserva o conteúdo do mundo “organismo” na forma escrita não ascensional, em um texto no qual haja interdependência entre todas as partes escritas (afirmações, conclusões e princípios) como há, na realidade vivenciada, interdependência entre os seus mais diversos aspectos (W I, §15, p. 138).

coisa em si como algo para além da experiência e do conhecimento é um modo de se evitar discursos sobre o que não pode ser considerado *objeto de conhecimento* propriamente dito (Sobre isso, conferir *O princípio da doutrina-da-ciência*, FICHTE, 1984b).

⁶ “Quando se trata de uma ciência, entendida como corpo sistemático de proposições deduzidas de uma proposição fundamental que lhes serve de princípio, a pergunta pelo fundamento de sua possibilidade é idêntica à pergunta pela possibilidade de seu conteúdo e pela possibilidade de sua forma: como se funda a certeza de seu princípio em si e como se funda a legitimidade de inferir a partir dele a certeza das demais proposições?” (FILHO, 1975, p. 43).

Porém, como se torna mais evidente na medida em que se avança na compreensão da filosofia de Fichte e na de Schopenhauer, os autores estão a tratar de algo distinto. Uma diferença crucial reside na abordagem das noções de intuição e pensamento. Se em Schopenhauer a intuição é condicionada à cisão e díade sujeito-objeto e, como tal, ao “princípio de individuação”, em Fichte, diferentemente, ela deve ser considerada um “absoluto coligir e abranger de um diverso do representar” no qual já se inscreve o ato do pensamento como unificador (FICHTE, 1984a, p. 256)⁷.

Predomina, na filosofia de Schopenhauer, o caráter sensível do ato envolvido na representação dos objetos da representação submetidos ao princípio de razão, do processo intelectual de posição dos objetos adiante, cujo ponto de partida são as afecções dos sentidos, realocadas na unidade do objeto por meio do entendimento, parte fundamental de sua teoria do conhecimento e da existência do mundo objetivo. O que subjaz ao seu sistema é o pensamento como um “movimento e processo” que, por sua vez, pressupõe a representação intuitiva como seu material (princípio de razão suficiente do conhecer), ao passo que o caráter da intuição em Fichte traz consigo a ideia de uma “imagem”, ou unidade estática (conservada conceitualmente por meio do esforço de elevação da consideração comum à crítica transcendental), vislumbrada por meio do conhecimento do processo genético da consciência e das condições primeiras do *saber* (o saber do saber) (KOßLER, 2007, p. 158). Em Schopenhauer não há, de forma alguma, qualquer presença da razão e reflexão no intuir, noção que adquire, para o autor, sentido inteiramente distinto. À razão são reservados os conceitos, seus objetos próprios, com os quais um sistema de conhecimentos pode ser erigido. O caráter orgânico do texto de Fichte deve se referir, todavia, à unidade da intuição da intuição, ou do saber do saber, que deve ser obtido como resultado da investigação fichtiana, mas que “deve ser pressuposta em nós” e que precisa ser “desorganizada”, ou repartida em momentos distintos, para que o leitor a compreenda (FICHTE, 1984a, p. 259). Sob esse aspecto, Fichte também se volta para a relação entre forma e conteúdo da filosofia. Ainda que, posteriormente, considere “a doutrina-da-ciência” como o que “explica de um só lance e a partir de um só princípio a si mesma e a seu objeto, o saber absoluto” (FICHTE, 1984a, p. 293).

⁷ De modo semelhante, Fichte define que a consciência imediata do pensar sobre si, enquanto condição de todo representar e saber, deve ser *intuição*. Em suas palavras: “Uma tal consciência imediata chama-se, na expressão científica, uma *intuição*, e assim também a chamaremos. A intuição de que se trata aqui é um *pôr-se como pondo* (algo objetivo, que também pode ser eu mesmo, como mero objeto), mas de nenhum modo, eventualmente, um mero *pôr*; pois com isso continuaríamos envolvidos na mesma impossibilidade, que acaba de ser indicada, de explicar a consciência” (FICHTE, 1984b, p. 182).

No entanto, o sistema de Fichte introduzido em *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia* (1794) segue uma ordem, para que seja determinado como ciência, segundo a qual a proposição, ou princípio, incondicionada com a qual se inicia fornece a “certeza” basilar a partir do que todo o seu desdobramento pode se tornar certo. De acordo com o escrito e com a tese que se estabelece também em textos posteriores do autor, sua “forma sistemática” não somente se estabelece pela conexão dedutiva de suas proposições, mas, sobretudo e em primeiro lugar, “em relação à certeza inicial em função da qual essa conexão se estabelece”, a cientificidade que se deriva da referência basilar das diversas proposições “científicas” ao princípio primeiro fundamental (*Grundsatz*), “único princípio” (FILHO, 1975, p. 42). Se se tomar a consideração schopenhaueriana sobre o sistema de pensamentos e a ordem de condicionamentos que nele se deve estabelecer, a filosofia, enquanto doutrina-da-ciência, em Fichte afirma-se tal como um sistema do tipo. Nas palavras do autor:

Uma ciência pode conter, além da proposição certa anteriormente à vinculação, ainda várias proposições, que somente pela vinculação com aquela são conhecidas em geral como certas, e como certas do mesmo modo e no mesmo grau que aquela. A vinculação consiste, como acaba de ser lembrado, em mostrar: se a proposição A é certa, a proposição B também tem de certa, e se esta é certa a proposição C também tem de ser certa, e assim por diante: e esta vinculação é a forma sistemática do todo que surge das partes singulares (FICHTE, 1984c, p. 13).

Precisamente em contraposição a essa estrutura e organização, a filosofia de Schopenhauer deve ser a comunicação de um “pensamento único” (*einzigster Gedanke*) acessível por cada uma de suas partes. Todavia, em vista de sua exposição, esse pensamento único teve de ser dividido em quatro momentos explicativos distintos, correspondentes às quatro divisões temáticas que compõem *O mundo*. Tal pensamento único não é o “princípio primordial” de seu sistema, aquilo do que se deveria partir, mas sim algo subjacente ao qual tudo o que nele se inclui conduz e de que participa. As quatro considerações do mundo não se derivam umas das outras, mas conservam - ou deveriam, originalmente, conservar - a independência de serem produtos da alternância entre os modos de consideração (*Betrachtungsweise*) distintos do texto (*Vontade* e representação). São unificados por sua referência ao mundo dado e “decifrado” por meio da noção de *Vontade*. A reflexão, externa às próprias considerações, reúne a diversidade do saber no pensamento único (KOSSLER, 2007, p. 167).

De fato, Schopenhauer chega a admitir ter se esforçado para conceber alguma outra forma de expor o seu conteúdo, mas, ao fim, não pôde encontrar caminho menos longo senão o livro inteiro (W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 21). O que significa essa exigência do autor, seus impactos na compreensão da relação entre intuição e pensamento e a solução ao problema ocasionado pela não declaração explícita de qual o pensamento único subjacente à obra são o tema principal desta pesquisa.

Posteriormente, o tema é mencionado no texto apenas em alguns outros momentos, que compõem, se unidos, um conjunto de menções que podem vir a esclarecer melhor do que se trata o estatuto da relação entre forma e conteúdo do pensamento do autor. De acordo com a primeira das referências após aquela do *Prefácio à primeira edição*, a noção de pensamento único deveria estar relacionada com a definição de uma filosofia que busque expor em conhecimento abstrato a concordância que “todas as partes e lados do mundo guardam entre si”. Como a forma abstrata do discurso é estranha ao mundo intuitivo, seria preciso deslocar o conteúdo da representação intuitiva para a representação abstrata. Um modo de manter o caráter da primeira na forma distinta da segunda seria, exatamente, o recurso de lançar mão a uma filosofia em que nada poderia ser compreendido sem o complemento e o auxílio de todas as suas partes. A “harmonia” que o escrito deve manter entre tudo o que contém em si deve ser o reflexo, tal como num espelho, da relação profundamente intrínseca que existe no “mundo” como um todo.

A concordância [*Übereinstimmung*] que todas as partes e aspectos [*Teile*] do mundo guardam entre si, justamente por pertencerem a um todo, também tem de ser novamente encontrada naquela cópia abstrata do mundo. Assim, naquela soma de juízos, cada um deles pode em certa medida ser deduzido do outro e sempre reciprocamente. No entanto, têm de primeiro existir; logo, previamente estarem lá como fundamentados *in concreto* pelo conhecimento do mundo, e tanto mais que qualquer fundamentação imediata é mais segura que a mediata Sua mútua harmonia em virtude da qual concorrem para a unidade de um pensamento único e que nasce da harmonia e unidade do mundo intuitivo mesmo, que é seu fundamento comum de conhecimento, não será usada como algo de originário para sua fundamentação, mas somente acrescido como corroboração de sua verdade. (W I, §15, p. 138).

Pouco antes do trecho citado acima, Schopenhauer elabora uma metáfora que pode auxiliar na compreensão da relação entre a forma do pensar e o conteúdo da filosofia de pensamento único. Afirma o autor: “a filosofia será uma repetição [*Wiederholung*] completa, por assim dizer um reflexo do mundo em conceitos abstratos [...]” (W I, §15, pp. 137-138). Há uma indicação, corrente no pensamento do autor, acerca da relação que o pensamento filosófico possui com o mundo através da comparação entre a exposição

daquilo que o mundo é (objetivo da filosofia do autor) e a ligação estabelecida entre o reflexo e o objeto da reflexão, o refletido, no fenômeno do espelhamento de uma imagem (relação que, todavia, apenas se torna clara com a exposição do processo de *autoconhecimento da Vontade*, tema central do quinto capítulo da tese). Aquele que é refletido no espelho possui, pode-se dizer, objetividade, ou, é ele mesmo um objeto da intuição. Ele é determinado por espaço, tempo e causalidade e, por conseguinte, é objeto do princípio de razão suficiente do devir, um objeto mediato. Sua existência refere-se, diretamente, às formas que lhe atribuem materialidade e, por conseguinte, objetividade. Seu ser, assim, é ser representado e, por outro lado, é vontade que se objetiva, tema do qual esta tese se ocupará mais detalhadamente nas partes que se seguem. O reflexo, diferentemente, conserva uma série de características que “expressam” e “replicam” em uma imagem aquilo que o refletido é. Dessa maneira, vê-se membros, partes distintas, partes unidas, um corpo dentre outros aspectos que poderiam ser imediatamente intuídos se se olhasse diretamente para o objeto em questão, seja ele o que for. Contudo, apesar do reflexo conservar seus traços ele não passa de um reflexo, cópia daquele que “existe” na representação dos sentidos. Ainda, tal como indica Kossler no elucidativo artigo *A vida é apenas um espelho: o conceito crítico de vida de Schopenhauer*, a vida, como vontade de vida, ou, ao fim, vontade manifesta caracteristicamente sob uma forma, reflete, dinamicamente, a vontade por meio da função de “fazer através de si um outro visível” (KOßLER, 2012, p. 26). Relação dinâmica conservada na duplicidade assumida pela ideia de um espelhamento, sendo ele tanto função de espelhar, de tornar visível o obscuro e oculto, quanto de ser imagem, objetivação, dado ao ver do inquiridor.

Aplicando-se à investigação schopenhaueriana, o reflexo abstrato do mundo, como espelhamento, deve ser essa imagem do mundo que conserva suas características e a profunda afinidade que a “realidade” (*Wirklichkeit*) contém em sua unidade, como manifestação objetiva de uma Vontade una. Todavia, como imagem refletida e não como o refletido mesmo, a filosofia possui uma forma distinta por meio da qual ela é engendradora: os conceitos e os juízos por eles formados. Portanto, como reflexo, o pensamento nunca pode englobar em sua totalidade o mundo, mas apenas recompô-lo, aos poucos, em virtude da tentativa de criação de uma imagem completa sua, ainda que com a necessidade de uma leitura longa e, como menciona o autor, em duas vias.

Por conseguinte, se uma filosofia de pensamento único aspira à possibilidade de representação da totalidade de seu saber em um pensamento único verdadeiro, é preciso que ele reflita tal harmonia e concordância (W I, §15, p. 137). Ou seja, que a totalidade

do saber que a filosofia é deva necessariamente corresponder à unidade da manifestação da Vontade no mundo tal como reflexo seu em um “espelho” (*Spiegel*), e, desse modo, que à concatenação do saber corresponda uma concatenação no mundo⁸. Portanto, longe de ser apenas uma indicação metódica para se ler seu texto, Schopenhauer alude ao problema da relação entre saber e intuição, ou seja, entre o mundo intuitivo para a consciência e a possibilidade de elaboração de um saber conceitual capaz de abrangê-lo. Problema este central na compreensão mais profunda da relação mencionada entre forma e conteúdo do texto e do problema da possibilidade de um sistema totalizante de filosofia.⁹

Posteriormente, mais algumas referências marcam a presença da noção de pensamento único no texto, sem que, porventura, ampliem sua compreensão. Sobre isso, em §53 Schopenhauer reforça a necessidade de permanência na “consideração” da noção de que todo o livro é a exposição de um pensamento que foi desenvolvido, até tal parágrafo, em torno de outros temas e que deve, então, voltar-se para a abordagem ética (W I, §53, p. 353-354). Em §54, novamente, é mencionado o papel complementar e de relação profunda que todas as partes da obra guardam entre si, e que não são somente as imediatamente anteriores que condicionam as posteriores, mas que o todo “ganha” completude e adquire clareza através do conhecimento completo de todas elas (W I, §54, p. 370)¹⁰. Ao final do parágrafo, são contrapostos dois métodos formais de exposição: o histórico e o orgânico. O histórico deve ser aquele em que as partes posteriores podem ser compreendidas somente através das anteriores, enquanto a definição do orgânico caminha, mais uma vez, para a concepção de que há, pode-se dizer, “apoio mútuo” de todos os seus “momentos” na composição do organismo que a obra deve ser. E, por último, em §71, há uma consideração da ética como o acabamento do pensamento único, não por ser aquela de maior importância ou objetivo último do escrito. O objetivo do

⁸ Tema melhor abordado no terceiro capítulo desta tese, em que predomina a compreensão tanto do mundo quanto do saber como espelhos. No primeiro caso, no mundo como o que torna visível a vontade, em sua objetivação; no segundo, como o “refletir”, ou o trazer à consciência abstrata, a ordem e a realidade do mundo.

⁹ Matthias Koßler explicita em *A única intuição – o pensamento único: sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer* a forma como Schopenhauer se coloca diante do problema de sistema. Segundo Koßler, o problema de sistema havia se tornado “virulento” no período do idealismo alemão, e remete ao já antigo debate sobre a relação entre intuição e pensamento no interior de uma filosofia. Todavia, no caso de Schopenhauer ele deve ser pensado como a relação entre o saber (ao qual deveria aspirar a filosofia) e a uma concatenação do mundo que possa ser por ele representado. (KOßLER, 2007, p.154).

¹⁰ “Visto que, como já dito, toda esta obra é apenas o desdobramento de um [*pensamento único*], segue-se que todas as suas partes não apenas têm a mais íntima ligação entre si – e não meramente cada uma delas está numa relação necessária com as imediatamente anteriores, e, desta fora apenas são supostas na memória do leitor, como no caso de todas as filosofias consistindo simplesmente numa série de inferências –, mas também cada parte da minha obra é aparentada às outras e as pressupõe” (Trad. Modificada, W I, §54, p. 370).

livro, menciona Schopenhauer novamente, é o “desenvolvimento daquele pensamento único” (W I, §71, p. 515), e, por isso, deve ser salvaguardado como certo ao longo da leitura, sempre à vista do leitor.

Em sua particularidade, uma “filosofia de pensamento único”, como a apresentada por Schopenhauer em *O mundo*, deveria possuir uma relação “orgânica” (*organischer*) entre todas as suas partes, de modo que não houvesse um ponto de partida incondicionado seguido de seus desdobramentos necessários (ou segundo uma sequência de deduções), mas, sim, uma interdependência entre todas as proposições e um pensamento único subjacente a ser comunicado pela obra em sua totalidade capaz de interligar profundamente suas divisões, menos como uma construção, em que se estabelece a relação entre fundamento e fundado, e mais como um “organismo vivo”. Sua coesão deve implicar a apreensão do pensamento único e das relações recíprocas entre as suas divisões (teoria do conhecimento, metafísica da natureza, estética e ética), de modo “que cada parte conserva igualmente a totalidade, assim como é por ela conservada” (Trad. Modificada, W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 19), e que aquilo que fora antes cindido para ser comunicado, uma vez que todo texto deve possuir “uma primeira e uma última linha”, deve ser retomado em sua totalidade (W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 19).

Em razão do acima exposto, sugere Schopenhauer, é preciso ler a obra duas vezes: na primeira vez deve-se compreender a totalidade de seu pensamento e de sua divisão, ciente de que o início também pressupõe o fim do texto “quase” (*beinahe*) tanto quanto o fim pressupõe o início (W I, §15, p. 136); na segunda leitura, por sua vez, poder-se-ia trazer à unidade o “pensamento capital” (*Hauptgedanken*) e a coesão do texto de maneira geral, tal como a resolução do problema ocasionado pelo desmembramento do pensamento único em partes, do que resulta a oposição entre conteúdo (*Stoff*) e forma (*Form*) presente na obra (W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 20)¹¹. Apenas nesse segundo momento, assim, seria possível unificar aquilo que havia sido separado e estabelecer, como resultado da compreensão total do texto, a ligação entre todas as partes anteriores,

¹¹ Lemanski e Schubbe apresentam o problema de maneira similar em *Schopenhauer Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. De acordo com eles, haveria uma dificuldade de definição dos conceitos de “estrutura arquitetônica” e de “organismo”, mas uma evidente diferenciação e oposição entre os dois conceitos, do que se pode apreender que tanto arquitetônica quanto organismo podem ser compreendidos sob o conceito de sistema, mas como conceitos de sistemas opostos. “A diferença: enquanto a arquitetura, segundo Schopenhauer, é construída de forma linear (*linear konstruiert ist*), em um organismo cada parte condiciona as outras, elas são remetidas umas às outras” (LEMANSKI; SCHUBBE, 2018, p. 46).

visando uma exposição orgânica mais complexa do que a em “linha reta” (*gerader Linie*), como reforça o autor no §54¹² (W I, §54, p. 371).

Em outras palavras, somente dotado da compreensão do pensamento único pode-se compreender cada uma das partes do texto como aspectos, ou “pontos de vista” dele.

Afirma o autor:

O que, então, é mero mal-entendido, embora não seja reconhecido como tal, sofrerá desaprovação vivaz, pois, apesar de a clareza laboriosa alcançada da exposição e a nitidez da expressão não permitirem dúvida sobre o sentido imediato do que foi dito, não podem, todavia, exprimir ao mesmo tempo sua vinculação com o restante. Por isso a primeira leitura exige, como dito, paciência, haurível da confiança de que na segunda leitura muito, ou tudo, será visto sob uma luz inteiramente nova (W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 20).

É também importante considerar, a critério metodológico, que a tese em questão é análise e discussão da forma como o pensamento único do autor é exposto no âmbito de *O mundo*, visto que, posteriormente, Schopenhauer viria a se endereçar à questão de modo distinto, estendendo a noção de unicidade ao conjunto de suas obras, tal como se cada uma delas se articulasse com as outras, ainda que todas continuassem a orbitar ao redor de sua obra principal, fruto do empenho juvenil e de sua potência criadora. Exemplo disso é a nota póstuma do autor que data de 1858, na qual expressa o seguinte: “para se ter uma compreensão completa da minha filosofia [*ein gründliches Verständniss meiner Philosophie*], é preciso ter lido todas as linhas das minhas poucas obras” (Trad. Nossa, HN IV, [97]). Contudo, como em breve será discutido, nem todas as obras schopenhauerianas conservam entre si coerência na abordagem das temáticas que se repetem e que são retomadas, de modo que não se pode furtar à consideração do fato de que há contradições e alterações de abordagem em alguns momentos da produção do autor.

1.2 Sistema

Apesar do conceito de “sistema” aparecer, inicialmente, aliado à compreensão de arquitetônica implícita na noção de “sistema de pensamentos”, e não ao de filosofia de pensamento único, não se pode afirmar que todo sistema, do ponto de vista de Schopenhauer, deveria se conformar à ordem característica do primeiro. Nesse sentido, o

¹² No início deste parágrafo, Schopenhauer repete a noção de que cada parte da sua obra pressupõe todas as outras por se tratar da comunicação de um pensamento único, e que, por isso, tudo o que já havia sido comunicado deveria ser pressuposto para a compreensão também do último livro. (W I, §53, p. 371).

texto do primeiro prefácio pretende mostrar como a filosofia existente em *O mundo* não obedece a uma estrutura ascendente e gradativamente complexa, de modo que o que é colocado em questão é a relação entre forma e conteúdo do discurso sobre o mundo e do discurso filosófico ele mesmo. Durante muito tempo, intérpretes de Schopenhauer equivaleram os conceitos de sistema e de filosofia na obra do autor, não levando em consideração, com profundidade, as possíveis oscilações sofridas ao longo dos textos (LEMANSKI, 2017, p. 210).

De acordo com Jens Lemanski, o primeiro autor a considerar o sistema da filosofia schopenhaueriana sem utilizar “sistema” somente como sinônimo de “filosofia” é apontado como tendo sido Gerhard Klamp. Seu trabalho principal, intitulado *Die Architektonik im Gesamtwerk Schopenhauers* tem como objetivo oferecer uma compreensão da filosofia de Schopenhauer através das relações entre os quatro livros da obra, os seus dois volumes, suas quatro monografias (como trabalhos menores em extensão) e os dois volumes de *Parerga und Paralipomena*, situando, dentre todos, *O mundo* como a obra central de referência para o estudo do autor. Entretanto, Klamp tem como premissa infundada a noção de que o quarto livro de tal obra deve ser considerado um encerramento da obra, não somente no sentido de um final textual propriamente dito, mas também de objetivo e centralidade¹³, para o qual o livro III forneceria uma introdução de temáticas centrais (LEMANSKI, 2017, p. 300)¹⁴. Tese que, apesar de poder ser fundada em algumas considerações sobre a enorme importância da última parte de *O mundo*, não encontra lugar em uma filosofia que se proclame, como Schopenhauer o faz, uma filosofia de pensamento único. A afirmação da forma do escrito não ser essencial ao seu conteúdo é repetida mais de uma única vez, como mostram os trechos citados na seção anterior.

Contudo, é necessário perceber algumas variações no conceito de sistema empregado ao longo de *O mundo* que não se submete a uma mesma definição. Um dos

¹³ “In klamp’s paradigm Schopenhauer is considered one of the most pessimistic and mystical authors and WWP I is regarded as a normative and linear instruction, guiding the reader from idealism (book i) to mysticism and nothingness (book iv)” (LEMANSKI, 2017, p. 301).

¹⁴ “I) between the four books within the WWP I and he uses the implicit premise that book iv contains the «impressive closing passage» («eindrucksvolle Schlusspartien»)10 of the system, so that book iii is an introduction («vorschule») to it. Following the contemporary research on Schopenhauer’s term «organic system»12, there is no evidence for this premise. thus, since klamp’s study, concerning the relationship I) between the four books within WWP I, is based on a false premise, then the results of the study are unfounded. today, researchers on Schopenhauer’s system are convinced that all books in WWP I are equal even if they are not independent. For example: it is possible that one can find important premises in book iii for an argument in book iv, but this does not make book iii an introduction to book iv” (LEMANSKI, 2017, pp. 300-301).

exemplos é a variação que ocorre entre o uso do conceito nos três prefácios de *O mundo*. Em *Prefácio à primeira edição*, como mencionado, sistema é aliado à noção de sistema de pensamentos como uma totalidade de saberes que se organizam de forma arquitetônica, ou de modo tal que não se pode dissociar o conteúdo do pensamento em sua totalidade de sua forma ascendente. Assim, a filosofia de pensamento único permanece filosofia, e, apesar de ser uma totalidade de saberes com uma ordenação (ainda que “orgânica”), não é explicitamente denominada um “sistema de pensamento único”.

No *Prefácio à segunda edição*, ele alude para o caráter sistemático de *O mundo*, referindo-se a ela como uma obra de fôlego, possivelmente construída e escrita somente em um período de juventude, referido como “ardor da juventude” (*das Feuer der Jugend*), em que as forças do artífice se equivaliam à grandiosidade do empreendimento (W I, *Prefácio à segunda edição*, p. 32)¹⁵. Aos trabalhos posteriores o autor credita o papel de complementar e dar acabamento às partes separadas do sistema. Segundo ele, somente um longo tempo de reflexão serviria a tal propósito. Tempo este requerido para o desenvolvimento de *Parerga e Paralipomena* e *O mundo como vontade e representação II*. *O mundo II* possui, assim, o estatuto de ser um “desenvolvimento” dos temas apresentados em *O mundo*.

Apesar de Schopenhauer assim o mencionar, é preciso sempre ter em mente que não necessariamente este último texto apenas desenvolve e amplia a investigação e o empreendimento de *O mundo*. Em alguns casos, há alterações significativas no conteúdo das partes individuais do pensamento schopenhaueriano, como os acréscimos feitos à fisiologia do “intelecto”, à noção de matéria e à de Ideia platônica. Eduardo Brandão, por exemplo, destaca a forma como Schopenhauer altera e redesenha a relação entre idealismo e materialismo em *O mundo II*, que, como mencionado, seria somente complementar à primeira obra (BRANDÃO, 2009, p. 274)¹⁶. Caso semelhante ao que ocorre em *Sobre a vontade na natureza* por meio da introdução do conceito de *confirmação* (*Bestätigung*). Na *Introdução* ao livro em questão, Schopenhauer explicita que, ao romper um silêncio de 17 anos desde a publicação de *O mundo*, preenchido pelo

¹⁵ Sobre isso, destaca também Zöller, ao considerar *O mundo* como a obra de “formação e publicação” do sistema completo de filosofia de Schopenhauer (ZÖLLER, 2017, p. 293).

¹⁶ “Não se deve, assim, apontar na obra de Schopenhauer a existência de um materialismo que, pela porta dos fundos, acaba dominando a sua teoria do conhecimento: ou seja, Schopenhauer antes incorpora o seu entendimento inicial do materialismo (que se vislumbra na primeira edição de *O mundo*) à sua teoria da representação – e, para isso, ela é, como vimos, essencialmente modificada (justamente para, entre outras coisas, não torna-la materialista: é preciso ter em conta que a matéria, tanto quanto *realidade empírica*, possui *idealidade transcendental* a partir dos *Complementos de O mundo*)” (BRANDÃO, 2009, p. 274).

estudo metódico das ciências naturais, pretende trazer à tona confirmações empíricas de sua teoria metafísica advindas das ciências (N, p. 325). As ciências haviam se desenvolvido fortemente, e, dada a intenção de Schopenhauer de atribuir à investigação científica o contrabalanceamento necessário ao ponto de partida subjetivo e idealista, era preciso documentar e fazer uso das novas descobertas científicas (WICKS, 2012, p. 147).

Segundo o autor, o termo “confirmação” descreve a relação entre ciência e metafísica estabelecida em seu sistema e retomada, com algumas alterações, no âmbito da nova obra. Se, por um lado, a filosofia, como metafísica, pode chegar à inteligência do que é o mais verdadeiro e íntimo dos seres e do mundo em sua totalidade (N, p. 325), por outro, as ciências naturais, sobretudo a fisiologia e a anatomia comparada, chegaram aos mesmos resultados sem possuir qualquer conhecimento sobre a filosofia de Schopenhauer (N, p. 325), e, mais importante ainda, sem que houvesse qualquer tipo de adaptação da ciência à verdade metafísica descrita em *O mundo*.

Desse modo, Schopenhauer compreende que a investigação que parte da distinção sujeito e objeto e, como tal, explica a matéria e os objetos materiais sempre como condicionados, como representação, e que aquela que parte do objeto e através dele explica o sujeito estavam chegando aos mesmos resultados, vindo a afirmar que a Vontade, ainda que no caso das ciências não fosse correlata à coisa em si e nem metafísica, é tanto responsável pelo desenvolvimento do organismo quanto possui preponderância em relação ao intelecto (N, p. 325). Esta última, por sua vez, encontra no limite da explicação, as forças naturais, a ação da Vontade, apesar de não a denominar metafísica¹⁷, através do que Schopenhauer busca estabelecer parte das ligações entre os dois ramos expressa ao longo dos capítulos (SEGALA, 2012/3, p. 401). Sabatke, na interessante dissertação intitulada *A temporalidade das espécies na obra de Schopenhauer*, se incumbiu com a discussão central da “mistura de vozes” ocasionada pelas alterações e revisões feitas por Schopenhauer ao longo de sua vida e de suas obras nos textos de sua juventude. Por exemplo, a terceira e última edição de *O mundo*, que

¹⁷ No texto *Schopenhauer's on the will in nature*, de Robert Wicks, o autor chama atenção para o fato de que Schopenhauer busca apresentar partes de textos e teorias de outros autores que, de certa maneira, possam ser ligados à sua filosofia com o fim de estabelecer a complementariedade do “ponto de vista” científico. Afirma o autor: “His aim – here and in the successive chapters (viz. ‘Comparative anatomy’, ‘Physiology of Plants’ and ‘Physical Astronomy’) – is to cite statements by scientists that are consistent with, or suggestive of, the idea that the world is the expression of a universal will. A passage from Schopenhauer’s notebook of 1823-1824 (and reiterated in WN, as we shall see below) conveys this basic theme well, here in reference to inorganic nature: ‘Look at the torrent tumbling over the rocks and as yourself whether this rushing and roaring can take place without an exertion of force, and whether an exertion of force is conceivable without will’ (MR III, 187)” (WICKS, 2012, p. 152).

data do ano de 1859, está separada da primeira edição por longos quarenta anos. Período no qual Schopenhauer produziu *Sobre a vontade na natureza, Parerga e Paralipomena I e II* dentre outros textos que viriam a desdobrar, desenvolver e modificar conceitos fundamentais de seu pensamento. É nítido o fato de que Schopenhauer, por vezes, cita em *O mundo* obras muito posteriores até mesmo à segunda edição da obra, referindo-se, por exemplo, à literatura védica e textos com os quais estabelece contato somente anos após a publicação de seu livro (SABATKE, 2022, p. 85).

Apesar de algumas adições e modificações sugerirem alterações conceituais sutis ou intenções distintas, como, inclusive, possíveis correções conceituais, há momentos nos quais a mudança teórica adquire grandes proporções, como no caso da discussão acerca da extinção ou não dos seres vivos e de espécies animais. Em *Parerga e Paralipomena II*, por exemplo, contrariando algumas das afirmações de *O mundo*, Schopenhauer apresenta uma teoria do surgimento das espécies por transformação. Com base na teoria exposta por Schnurrer em *Chronik der Seuchen*, segundo a qual um grande número de mortes em um curto período de tempo produz um aumento excessivo da fertilidade humana, o autor ainda afirma que logo após períodos de extinções massivas haveria um grande número de surgimentos de seres orgânicos por *generatio aequivoca*, espontaneamente da matéria inanimada, e, posteriormente, de forma ascendente, de animais por *generatio in utero heterogeneo*. De forma que é cada vez mais evidente a influência de Cuvier e de seu sistema geológico no pensamento do autor (LOVEJOY, 2020, p. 245). Schopenhauer afirma, no desenvolvimento de sua teoria, que após o desaparecimento massivo das espécies, ou seja, não do desaparecimento de uma espécie ou grau de objetivação por inadequação (como no caso do Dôdo), mas de um número elevadíssimo desses graus, haveria um grande aumento dos surgimentos de graus inferiores de manifestação da Vontade e, conseqüentemente, de graus mais elevados a partir de geração in útero heterogêneo. Expressão que designa o surgimento de uma espécie superior, na escala de clareza de manifestação da Vontade, a partir de uma representativa de grau menos desenvolvido, tal como a transformação de uma espécie em outra (Cf. PP II, §91). Arnaud François percebe e também comenta a alteração no pensamento do autor. Ele assevera, no texto *Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia*, que a concepção que Schopenhauer sustenta da eternidade das Ideias dificulta qualquer adesão do autor ao evolucionismo emergente no período em que escreve *O mundo*, sendo algo a ser comentado por ele somente nos seus escritos tardios, quando, ainda segundo François, Schopenhauer parece alterar a noção de

Ideia como “essências imutáveis e justapostas”, tornando-as ativamente produtivas umas das outras na “evolução da própria vida” (FRANÇOIS, 2011, p. 41).

De volta à discussão de *O mundo*, em *Terceiro prefácio*, de maneira similar, Schopenhauer afirma ser *O mundo* a “exposição sistemática” de sua filosofia (*systematischen Darstellung meiner Philosophie*), em relação à qual os dois volumes de *Parerga und Paralipomena* seriam um complemento importante (W I, *Prefácio à terceira edição*, p. 39). Ainda que tais volumes estabeleçam nova discussão de muitas das questões abordadas em *O mundo* e, inclusive, alterem algumas das concepções de Schopenhauer presentes em sua obra de juventude (mesmo em suas edições revisadas de anos subsequentes) são referidas somente como complementares ao seu sistema.

É preciso notar, ainda, que no §7 Schopenhauer equivale os termos “Filosofia” e “sistema” ao se referir aos “sistemas que partem do objeto” (W I, §7, p. 71) e ao único que parte do sujeito, o de Fichte (W I, §7, p. 70). Fichte é também objeto constante de crítica de Schopenhauer nos *Handschriftliche*, em que, à semelhança da crítica presente em *O mundo*, é considerado sempre criador de uma filosofia de fantasias, através da qual toda a realidade *aparece* como extensão da subjetividade à objetividade, transformação radical do pensamento de Kant em uma espécie de “filosofia absurda” (HN I, §520). Esta última seria responsável pela tecitura do mundo objetivo a partir do sujeito de conhecimento que se conhece a si mesmo. Em ambos os casos, o autor alterna entre o uso dos termos atribuindo-lhes, nesse caso, o mesmo significado, na medida em que denomina o sistema de Fichte de “filosofia-aparente” (*die Scheinphilosophie des Johann Gottlieb Fichte*) (W I, §7, p. 77) e todos os “sistemas” anteriores como filosofias, incluindo sob o termo os filósofos que empreenderam tanto o procedimento investigativo subjetivo (que teria como ponto de partida o sujeito) quanto o objetivo (que teria como ponto de partida os objetos, de quaisquer classe de objetos às quais pertencessem) (W I, §7, p. 70-71). Mais adiante, o autor também se refere à ciência como sistemática, definindo-a como aquilo que “consiste num sistema de verdades abstratas gerais, leis e regras em referência a alguma classe de objetos” (W I, §9, p. 92).

Disso se pode concluir que mesmo que o conceito de “sistema” esteja vinculado, inicialmente, a uma noção bem determinada, no restante do livro aparece, em diversos momentos, como sinônimo de pensamento ordenado, cuja estrutura é constituída de princípios universais e particulares, os quais, como nas ciências naturais, são garantidores do caráter de rigor do saber. A filosofia, assim como tais empreendimentos intelectuais, se estrutura em torno de princípios muito gerais, permitindo àquele que a reproduz em si

um diálogo constante entre a universalidade e a particularidade de suas proposições e os eventos do mundo. É constitutivo de sua forma, segundo Schopenhauer, que para se tornar organizada e abranger o “quê” o mundo é em sua completude, seu objetivo, a filosofia tenha que conter proposições universais e particulares, sendo os últimos pensáveis em relação com os primeiros. Se ela não proceder de tal modo, é muito provável que ela venha a se tornar um grande conjunto de proposições particulares sobre o mundo, sem alcançar a forma na qual o conhecimento intuitivo possa se tornar um “sistema” ordenado de saberes (W I, §15, p. 136-137) e não uma mera coletânea deles.

Desse modo, afirmar que haja uma ordem em um sistema de filosofia não necessariamente consiste em afirmar que ela deva ser concernente a uma sequência textual que leve do mais fundamental ao menos, ou do menos ao mais, mas sim lógica, ou de subordinação dos princípios e dos saberes, na medida em que se possa estabelecer quais são mais gerais e quais são menos. Não há um único princípio do qual todos os conhecimentos subsequentes devem se deduzir, e nem uma única intuição subjacente a eles, mas sim uma relação profunda e indissociável entre o todo e cada uma de suas partes, que, separadamente, limitariam o conhecimento do sistema a apenas um fragmento seu. Assim, não se pode conhecer o sistema schopenhaueriano, rigorosamente exposto em *O mundo*, apenas se se estudar detidamente a filosofia do conhecimento contida no livro um. Mesmo os livros finais possuem uma relação direta de complementariedade para com ele, na medida em que constituem a totalidade de seu conhecimento. Essa caracterização de sua obra em questão o autor denomina “orgânica”, ou, como acima exposto, pertencente a uma unidade, para cuja “vida” (enquanto vivacidade do pensar em atividade), assim como nos organismos que compõem a natureza, não há funcionamento adequado do todo sem qualquer uma de suas partes. À filosofia de configuração oposta, o autor atribui a denominação de “arquitetônica”, distinção marcante e mais claramente perceptível no âmbito de abrangência do conceito de sistema (LEMANSKI; SCHUBBE, 2019, p. 203).

Portanto, um sistema deve ser objeto de crítica estrutural somente se para sua estruturação for preciso expor, em ordem tanto lógica quanto textual, os princípios mais gerais dos quais todo o restante deve ser derivado, ou, em outras palavras, aqueles nos quais o sistema de saberes exposto em uma obra possua uma configuração tal que o primeiro princípio incondicionado forneça a base mais fundamental, ou o “cimo”, para todo o desenvolvimento posterior do pensamento.

Mais uma vez, seria justamente a esse tipo de sistema que a filosofia schopenhaueriana se opõe. Todavia, apesar das afirmações e indicações feitas no primeiro prefácio, Schopenhauer não evidencia o que seria exatamente uma filosofia de pensamento único, senão por meio de suas indicações, como também não evidencia a maneira como articular, posteriormente à primeira leitura, a multiplicidade dos conteúdos dos quatro livros de *O mundo* em uma compreensão unificada da obra senão através da segunda leitura do texto. Essa, por sua vez, seria responsável pela efetuação do processo da unificação no pensamento do leitor. Assim, leitor e autor passariam a integrar uma unidade: o pensamento único exposto ao longo do texto seria recuperado, ou trazido novamente à unidade, na mente do leitor.

Para a questão acerca do conteúdo do pensamento único não há uma resposta unívoca por parte dos comentadores de Schopenhauer. Por isso, deve-se analisar, cuidadosamente, cada uma das posturas, para que, somente ao fim, seja exposta de maneira fundamentada a tese do presente trabalho. Ora, cada nova revisão da questão tem de sempre partir do fundamento das investigações já empreendidas, caminhos sulcados por aqueles que antecederam o presente.

Alguns autores afirmam que o pensamento único é o extrato dos tópicos de *O mundo*, tal como um sumário conciso dos pensamentos centrais da obra e de suas partes. Esta tese se origina no trabalho de Rudolf Malter, *Der eine Gedanke*, e consiste na afirmação da possibilidade de formulação de uma única sentença capaz de comunicar tal sumário, que, ao mesmo tempo, como sumário do que há de principal, sintetiza e une as quatro partes de *O mundo*¹⁸. Dentre os autores que formulam teses segundo essa perspectiva pode-se destacar, principalmente, Malter, Christopher Janaway e John Atwell. Outros autores tecem comentários significativos sobre a questão sem que, diretamente, formulem a resposta ao problema da mesma forma, como no caso, por exemplo, de Julian Young (LEMANSKI; SCHUBBE, 2018, p. 44).

Uma segunda postura geral pode ser compreendida como a recusa à formulação do pensamento de Schopenhauer em uma única proposição da qual derive a expressão da correlação entre os seus temas e os aspectos do mundo abordados pelo autor. Em suma, ainda que a comunicação do pensamento único permaneça como o objetivo de *O mundo*,

¹⁸ “This is how Rudolf Malter understands the one thought with the help of the proposition: “the world is the self-knowledge of the will” (*WI*, § 71, p. 410)4. This sentence can be traced back to a remark, which can be found in Schopenhauer’s manuscripts of 1817 (“My whole philosophy can be summed up in one expression: the world is the self-knowledge of the will” (*HN I*, p. 462)) and finally – as quoted above – also found its way into the main work” (LEMANSKI; SCHUBBE, 2019, pp. 200-201).

não há a possibilidade de uma formulação unívoca sua, como um extrato ou sentença sumária. O pensamento único deve poder existir no ato do pensamento “ativo” do leitor e depende de seu esforço de reconstituição argumentativa da obra como também de sua atividade intuitiva e vivente. Ao fim, como se poderá constatar, o acesso privilegiado ao ser não se efetua por meio de investigação racional rigorosa somente, mas, sobretudo, através da contemplação estética como ruptura com o modo ordinário de conhecimento orientado pelo princípio de razão e vivência do autoconhecimento da Vontade como “claro espelho do mundo”, supressão da cisão sujeito-objeto (logo posterior à elevação do indivíduo a puro sujeito)¹⁹, mesmo que momentaneamente. Ele é a unidade entre as partes da obra, a comunidade e aproximação (interconexão) entre as diferentes perspectivas da realidade. Forma e conteúdo residem como elementos contraditórios no pensamento schopenhaueriano. Torna-se necessário que haja a reconstrução da unidade do mundo comunicado na mente do leitor que se debruce sobre o texto de *O mundo* e, por meio dele, seja capaz de atribuir significado ao que a obra indica, mas não esgota (SORIA, 2021, p. 10). Dentre os principais autores que adotam essa maneira de confronto com a questão, destacam-se Matthias Koßler, Daniel Schubbe (LEMANSKI; SCHUBBE, 2018, p. 44), Maria Lúcia Cacciola e, mais recentemente, Ana Carolina Soliva Soria.

Tendo-se em vista, primeiramente, a formulação da noção de pensamento único efetuada ao longo de *O mundo*, busca-se expor aqui qual a melhor consideração possível da questão, para, ao fim, apresentar a solução ao problema. Como tese principal deste trabalho, em meio às outras menores que possam surgir ao longo do debate, define-se o pensamento único como a recomposição do movimento e da dinamicidade interna à obra e a sua investigação na mente do leitor, a retomada da unicidade da obra de Schopenhauer como exposta em *O mundo*. Pois a obra, em sua totalidade, se pretende resposta a um problema central. Cada leitor, nesse sentido, é um recompositor do texto e da sua ideia central, perceptível somente, como assevera Schopenhauer, após a compreensão completa do texto de *O mundo* e da comunidade do pensamento nele exposto.

Por essa razão, será necessário ler a obra duas vezes e procurar compreender com profundidade como cada uma das suas partes estão relacionadas, seja entre si como continuidade, seja no panorama geral da obra como expressão de sua ideia subjacente.

¹⁹ Cabe notar que a contemplação estética é compreendida como sendo um processo de ascensão do indivíduo de conhecimento ao estatuto de puro sujeito de conhecimento, para o qual está adiante um objeto puro, a Ideia. Todavia, no ato da contemplação há um “espelhamento” do objeto de forma tão integral no sujeito puro que “o sujeito, ao abandonar-se totalmente no objeto intuído, torna-se esse objeto mesmo, visto que toda a consciência nada mais é senão a sua imagem nítida” (W I, §34, p. 237).

Sobretudo devido às limitações do pensamento racional, como será apresentado nos capítulos seguintes, e da multiplicidade e diversidade das manifestações da Vontade na natureza, cabendo ao leitor/pensador se deixar conduzir pelo texto schopenhaueriano e, atento às suas variações e, ao mesmo tempo, ao que de comum persiste em cada momento de reflexão. Como pode ser percebido na investigação do estatuto da linguagem e do pensamento, a racionalidade humana é somente parte da manifestação do ser em si da realidade, funcionando não como um guia certo na condução humana da ignorância ao entendimento perfeito da ordem do fenômeno, mas sim como um guia que conduz o homem, tortuosamente, na busca pelo saber das coisas e pelo esclarecimento. De modo que sua produção deve se ater ao que há de mais certo, em seu ponto de partida, a consciência da relação sujeito-objeto e do condicionamento da realidade à subjetividade, e culminar na descrição mais adequada da realidade em seus dois aspectos: vontade e representação. Podendo ser considerado como percurso reflexivo e como resultado dinâmico pelo leitor atento e paciente.

O pensamento único deve ser aqui considerado passível de uma formulação somente como programa da investigação ao longo de *O mundo* e de sua exposição, como auxílio para a compreensão geral da filosofia schopenhaueriana exposta na obra em debate e uma posição menos nebulosa acerca do que há de mais fundamental concernente ao pensamento do autor, mesmo que limitado pela razão e por seus alcances. Mas não se deve confundir a facilitação e o auxílio advindos da noção de autoconhecimento da Vontade com a interpretação de que ela seja diretamente correspondente ao pensamento central (*Hauptgedanke*) cuja comunicação é o objetivo de Schopenhauer. A vivacidade de seu pensamento solicita uma reconstrução também viva da obra pelo leitor. Que o mundo seja o autoconhecimento da vontade é algo que, inclusive, encerra em si mais de um significado e depende de leitura atenta. Porém, afirmar que seu pensamento é um organismo, ou, como dito por Schopenhauer no período de desenvolvimento de *O mundo*, um espelho e retrato fiel do mundo, exige algo ainda maior: o esforço constante de compreensão da interação entre todos os conteúdos do texto, de forma que cada um esteja em dependência com o outro, e que a ética, a lógica, a metafísica da vontade, a teoria do conhecimento expostos em momentos diferentes, por ocasião da exigência da construção de um texto com meio e fim, sejam, em verdade, uma só no mundo. Somente no curso da discussão é possível conceber a interação entre suas partes, pois o mundo vivenciável, cujo espelho a filosofia deve ser, não é estático e nem cindido, mas um *continuum* e uma realidade inesgotável. Cindido e separável é somente o pensamento abstrato dentro de

suas limitações, incluindo-se a conexão necessária entre os conceitos e as representações intuitivas, seu conteúdo.

Ciente dos fatos de que 1) a linguagem na obra schopenhaueriana possui limites bem definidos e que 2) a unicidade da obra apenas pode se realizar na medida em que o leitor é capaz de acessar, por meio do texto escrito como indicação, a íntima relação guardada entre mundo como vontade e representação no processo de tomada de consciência de si da Vontade, negando-se a possibilidade explícita da formulação precisa de uma única proposição que encerre totalmente o pensamento único como extrato de suas partes²⁰. Mas que, formando um conjunto com ela, o leitor deve encarnar em si o autor que habita no livro e compreender os movimentos precisos da obra, tendo sempre como objetivo compreendê-la em sua unicidade fundamental, em acordo com o caráter orgânico de seu nascimento e de sua transposição para aquele que a lê. Não se deve perder de vista, em momento algum, as teses até então já elaboradas para a solução do problema, atentando-se, sempre, ao que de correto e afirmativamente válido possa haver em cada uma delas. Debate posterior, mas de profunda importância.

O texto de *O mundo* direciona o leitor para que possa compreender a vivência nele descrita e manifesta, de forma que, auxiliado pelo autor, reflita em si a consciência do processo de autoconhecimento da Vontade. De forma que, como *homem genial* (noção que se revela importante no curso do terceiro livro), seja capaz de reconstruir a unidade do mundo indicada pela obra e problematizada pela tensa relação entre forma e conteúdo presente em sua exposição (SORIA, 2021, p. 10).

Somente com uma exposição detalhada dos aspectos do mundo, representação e vontade, em suas acepções é possível compreender o conteúdo que deve integrar tanto a proposição auxiliar e programática quanto a reconstituição dos passos que levam ao pensamento capital exposto em *O mundo*. Dessa maneira, é objeto dos próximos capítulos a exposição do mundo como representação, representação intuitiva e Ideia platônica, e como vontade, coisa em si e ética, com o intuito de que a ligação entre todos os temas centrais se faça evidente. Antes, porém, é preciso trazer à tona o desenvolvimento do

²⁰ Ou seja, que uma análise da possibilidade de exposição daquilo que o mundo é não pode deixar de se remeter ao §15 de *O mundo*, em que Schopenhauer mesmo reflete sobre o fazer filosófico como investigação do mundo, estipulando os limites da linguagem para a filosofia. Somente assim pode-se compreender o que é dado à filosofia alcançar, assim como suas restrições. Essas se resumem, sobretudo, no sentido da exposição e do pensamento, à relação entre duas classes de objetos da representação: as intuitivas e as conceituais. Produto da sua relação, todo conceito abstrato deve poder se referir também a representações intuitivas, e o conceito “mundo” referir-se à multiplicidade de fatos e ocorrências da realidade.

pensamento schopenhaueriano ao longo de *O mundo* e da forma sistemática que subjaz à sua discussão.

1.3 Sistemática em Schopenhauer e em Kant

Se se atentar para a terceira exigência feita por Schopenhauer no *Primeiro prefácio a O mundo*, não se pode negar que o conhecimento da obra de Kant seja elemento imprescindível na compreensão da filosofia do autor. Schopenhauer chega mesmo a dedicar mais de uma centena de páginas a um comentário crítico sobre a filosofia kantiana, o qual se encontra, em geral, como apêndice nas edições de *O mundo*. Dessa maneira, não se poderia ignorar o fato de que o termo “sistema” é trabalhado diretamente ao menos em duas obras kantianas de grande importância (*Crítica da razão pura* e *Crítica da faculdade de julgar*) e encontra nelas espaço para discussão frutífera. Na *Crítica da razão pura*, sobretudo, o termo recebe atenção especial ao final da obra, incluindo um debate em torno de alguns outros conceitos empregados também por Schopenhauer na sua abordagem dos “sistemas de pensamento” e de sua filosofia de pensamento único, como nos casos de “arquitetônico” e “organismo” como sinônimo de uma certa organização conceitual.

Sendo assim, seria difícil desvincular a discussão de Schopenhauer da de Kant nesse ponto, omitindo a possibilidade seja de uma influência positiva, no que culminaria na adoção de conceitos de mesmo significado por parte de Schopenhauer, ou em algum tipo de investigação distinta, porém com o uso de conceitos muito semelhantes cujos significados difeririam à guisa do conteúdo filosófico em questão.

Um dos primeiros aspectos a se notar na definição que Kant elabora de sistema é a oposição entre “sistema” e “rapsódia”, ou também “agregado de conhecimentos” ou mesmo “conjunto desordenado” na *Crítica da razão pura* (KANT, 2013, p. 657, B 860). No texto em questão, da *Arquitetônica da razão pura*, Kant define sistema como “a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia” (KANT, 2013, p. 659, B 863) que requer um esboço e um plano no qual tudo o que necessariamente deverá ser tratado ocupa um lugar e figura nele, ainda que em uma expressão limitada e reduzida nesse esboço. Por seu turno, um sistema tem de possuir uma relação bem estabelecida entre suas partes e obedecer a um princípio organizacional, a ideia. Esta deve englobá-lo em sua inteireza, ainda que formal, como norteadora e unificadora. Todo o seu conteúdo tem de possuir

lugares pré-determinados ao longo do desenvolvimento do pensamento que, por sua vez, é a exposição da unidade do saber em questão. Somente assim ele não pode se desenvolver de fora para dentro, por adição contínua, mas somente de dentro para fora, como fortalecimento de tudo aquilo que nele já se incluía e que apenas se torna mais completamente desenvolvido e exposto em vista de um fim. O fim, como ideia, é o acabamento completo do sistema como algo em que nada é simplesmente adicional ou adereço, mas tudo converge para a realização do esquema²¹ ou plano inicial. A própria *Crítica da razão pura* é mencionada no *Prefácio à primeira edição* como um prelúdio ou circunscrição dos princípios necessários à construção de um sistema da razão pura especulativa, como delimitação daquilo que a ela seria possível aspirar a conhecer (KANT, 2013, p. 10, A XX). Vê-se como Kant expõe a finalidade e constituição do sistema:

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 idéia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na idéia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição accidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*. O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins (KANT, 2013, p. 657, B 860).

Segundo o trecho acima, é possível compreender a definição do sistema em algumas etapas. À “arte” de construir sistemas deve-se denominar “arquitetônica”, dada a tendência, ou natureza, da razão humana de sistematizar o conhecimento originariamente formulado pelo entendimento (KANT, 2013, p. 657, B 860); a sistematização ocorre na medida em que a diversidade de conhecimentos é unificada pela razão “sob uma ideia” (KANT, 2013, p. 658, B 862); esta, por sua vez, requer um esquema para sua concretização em saber. Dessa maneira, é latente a todo conhecimento racional

²¹ Como se pode notar, o conceito de *esquema* é aqui utilizado não no sentido em que aparece na seção acerca do *esquematismo*, na *Crítica da razão pura*, como esquema das categorias puras. Ele aparece, no caso presente, como um modo pelo qual pode se realizar a ideia de uma unidade sistemática da razão na sistematicidade do pensamento.

a ordenação, dado ela possuir como função determinada não a criação de conceitos de objetos, papel reservado ao entendimento, mas sim a ordenação deles e de suas séries de condicionamento, atribuindo-lhes a sua “máxima extensão” (KANT, 2013, p. 534, B 672). Essa máxima extensão, por sua vez, corresponde ao maior alcance dos conceitos, tornando-os mais que unidades do diverso da experiência, realocando-os em uma unidade coletiva de todo o saber²². O entendimento, por seu turno, apenas produz conceitos espontaneamente, sendo de natureza, assim, constitutiva. Seu papel repousa sobre essa característica específica, de modo que a ele pertence “a unidade da reflexão sobre os fenômenos, na medida em que estes devem pertencer a uma consciência empírica possível” (KANT, 2013, p. 307, B 367).

Tal tendência deve ser considerada a tendência de sistematização da razão, segundo o seu procedimento. A razão proporciona o “encaminhamento de todos os conhecimentos para a unidade de um sistema” (FERRER, 2005, p. 696). As ideias, ou conceitos da razão, são produzidas por essa faculdade e não são derivadas da experiência, mas reorganizam os conhecimentos adquiridos por ela unificando-os, trazendo à unidade “exigida” pela razão na investigação científica do mundo da experiência a diversidade dos conceitos produzidos pelo entendimento (WARTENBERG, 2006, pp. 231-232). Apesar da rica variedade do uso da noção de “ideia” (SMITH, 2003, p. 448), deve-se destacar seu papel fundamental na sistematização do conhecimento.

Contudo, não é somente à noção de fim capital da razão e de ordem e organização que o sistema se resume. No *Prefácio da segunda edição* Kant enfatiza a necessidade de uma ordem sistemática e de uma profunda coerência interna de um sistema de filosofia vindouro, definindo-o assim como algo a ser alcançado pelo método cunhado por Wolff, do qual algo a se destacar é a “prevenção temerária” de quaisquer imprecisões de consequências, preservando a ordem necessária das relações de consequência entre suas partes²³. Explica, assim, o autor:

²² “Poder-se-ia ser tentado a crer que isto é apenas um artifício econômico da razão para se poupar quanto possível a esforços, e um ensaio hipotético que, sendo bem sucedido, daria verossimilhança, em virtude dessa unidade, ao princípio explicativo pressuposto. Todavia, uma intenção interessada deste gênero é bem fácil de distinguir da idéia segundo a qual toda a gente supõe que esta unidade racional é conforme à própria natureza e que a razão aqui não mendiga, só ordena, embora não possa determinar os limites dessa unidade.” (KANT, 2013, p. 539, B 680).

²³ “Também em qualquer obra, sobretudo quando se desenvolve em discurso livre, se podem respigar aparentes contradições, confrontando entre si passos isolados, arrancados do contexto e que, aos olhos dos que se fiam nos juízos alheios, lançam sobre ela, por ventura, uma luz desfavorável; essas contradições são, contudo, bem fáceis de resolver para quem se apoderou da idéia [*sic*] global da obra” (KANT, 2013, p. 35, B XLIV).

Na execução do plano que a crítica prescreve, isto é, no futuro sistema da metafísica, teremos então de seguir o método rigoroso do célebre Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos. Wolff foi o primeiro que deu o exemplo (e por esse exemplo ficou sendo o fundador do espírito de profundidade até hoje ainda não extinto na Alemanha) do modo como, pela determinação legítima dos princípios, clara definição dos conceitos, pelo rigor exigido nas demonstrações e a prevenção de saltos temerários no estabelecimento das consequências [*sic*], se pode seguir o caminho seguro de uma ciência. Mais do que qualquer outro se encontrava apto para colocar nessa via uma ciência, como a metafísica, se lhe tivesse ocorrido preparar primeiro o terreno pela crítica do respectivo instrumento, isto é, da própria razão pura; I uma falta que, mais do que a ele, é imputável à maneira dogmática de pensar da sua época e de que não podem acusar-se uns aos outros os filósofos do seu tempo, nem os dos tempos anteriores. Os que rejeitam o seu método e ao mesmo tempo o procedimento da crítica da razão pura não podem ter em mente outra coisa que não seja desembaraçar-se dos vínculos da *ciência* e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia. (KANT, 2013, p. 31, B XXXVII)

O procedimento da razão ao qual se atribui a atividade unificadora necessária à coesão sistemática é exposto por Kant como dividido em três princípios centrais: 1) da homogeneidade do que há de variado em um gênero maior (gênero), 2) da variedade do homogêneo sob espécies (especificação) e 3) afinidade de todos os conceitos (afinidade) (KANT, 2013, p. 543, B 686). O primeiro determina e conduz a investigação sistemática e científica a uma redução da complexidade de teorias e conceitos empíricos, de modo a criar uma relação de subjugação de conceitos e teorias a conceitos mais amplos e a ideias. O que, por sua vez, requer ainda um outro princípio, dessa vez transcendental, que defina uma relação tal entre o mundo e o pensamento que permita a este a unificação do conhecimento daquele, adequando-se à sua realidade, como, por exemplo, a máxima idealizada por Thomas Wartenberg em *Reason and the practice of Science*: “As naturezas interna e externa possuem tal regularidade que os conceitos que nós usamos para descrevê-las devem poder ser capazes de unificação em um gênero mais elevado” (Tradução nossa, WARTENBERG, 2006, p. 235).

O segundo determina a possibilidade de uma “visão” do que há de mais diverso no interior da homogeneidade dos “gêneros” de coisas. Ou seja, que no interior daquilo que se assemelha e que pode ser caracterizado justamente por essa semelhança como um “gênero” específico há ainda uma série de diferenças, não tão essenciais quanto as semelhanças, que podem ser também classificadas como distinções específicas. O terceiro, por último, “ordena uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras por um acréscimo gradual de diversidade” (KANT, 2013, p. 543, B 686). Em suma, que a construção da unidade sistemática tenha como orientação racional a unificação e o reconhecimento da distinção entre o que há de particular no interior das suas

generalidades, produzindo, assim, uma extensa ligação entre o que há de específico, pela especificação, e o que há de geral, segundo gênero de coisas, na totalidade do pensamento tornado um todo. Apesar de difícil, a determinação de Kant parece tocar exatamente no ponto em que os diversos conhecimentos particulares obtidos em sua filosofia por meio de entendimento carecem de uma ordem tal que seu conjunto tenha uma forma determinada, acessível por meio das ligações entre suas partes.

Dessa maneira,

[a] unidade sistemática dos três princípios lógicos pode tornar-se sensível do modo seguinte. Cada um dos conceitos pode considerar-se um ponto que, semelhante ao ponto de vista em que se encontra todo o espectador, tem o seu horizonte, isto é, uma porção de coisas que desse ponto se podem representar e como que abranger com a vista. Dentro deste horizonte deve poder indicar-se uma quantidade infinita de pontos, dos quais cada um tem, por seu turno, um horizonte mais limitado; isto é, cada espécie contém subespécies, segundo o princípio da especificação e o horizonte lógico compõe-se apenas de horizontes menores (subespécies) e não de pontos sem extensão alguma (indivíduos) (KANT, 2013 ,p. 543, B 686).

Assim, por fim, somente através desses a razão pode transformar os conceitos diversos do entendimento e ordená-los em um sistema, que, para sua exposição, segue uma ordem predefinida em um esquema, ou um tipo de plano anterior à sua execução, onde cada parte possui um local definido e uma ordem a ser seguida para apreensão da ideia que o sistema deveria comunicar.

Ora, como esse conjunto sistemático de saberes deixa-se subsumir na unidade da ideia, ele, por si mesmo, não possui validade constitutiva mas somente “regulativa”. Ou seja, que no interior do sistema não há criação de conceitos diretamente ligados à experiência, mas somente ordenação daqueles previamente produzidos pelo entendimento (KANT, 2013, p. 534, B 672), aproximando-se, assim, da produção de uma compreensão totalizante dos conceitos em sua máxima extensão e realização. “Essas ideias não se referem a objetos especiais que permanecem para além dos limites da experiência possível, mas caracterizam a estrutura ideal à qual nosso conhecimento dos objetos empíricos aspira” (WARTENBERG, 2006, p. 246). A elas cabe uma extensão do conhecimento, de modo a permitir um “uso amplo e consistente do entendimento”, por fornecerem “ao entendimento um conhecimento melhor e mais profundo daqueles objetos que ele mesmo já conhece” (ALMEIDA, 2017, p. 127).

A unidade comunicada por um sistema não deve ser tomada, portanto, como necessariamente correspondente a uma unidade objetiva no mundo, mas a uma ideia originada pelos fins da razão, refletida no conhecimento dessa unidade mesma, em sua

natureza agregatória e distintiva. A unidade racional por ela produzida deve ser compreendida, desse modo, como “não mais do que ‘sistema possível’, ‘direcção’ ou ‘unidade projectada’” (FERRER, 2005, p. 696), ou, em outras palavras, tais como “frutos do uso lógico-metodológico da razão” (LOUZADO, 2019, p. 14). Aplicando-se à investigação e definição da ideia unificadora da filosofia como um sistema, Kant afirma que à unidade da filosofia corresponde uma ideia como *conceptus cosmicus*. Este, oposto a um conceito “escolástico”, ou unicamente lógico, não teria como fim somente o acabamento do conhecimento e a sua elevação ao patamar de ciência, mas sim como “a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana” (KANT, 2013, p. 661, B 866).

1.4 Herança do idealismo alemão em Schopenhauer

A presença da noção de sistema em Kant abre espaço para uma série de investigações futuras no período intitulado Idealismo Alemão, em que predominará o modo sistemático do filosofar, ou a busca por sistemas que possam abarcar em si a totalidade do mundo e, ao mesmo tempo, defrontar-se com os problemas gerais da filosofia através de um todo abstrato intimamente relacionado. De fato, uma das características marcantes do período é o retorno a Kant e a tentativa contínua de identificação e de continuidade daquilo que poderia ser considerado como o “espírito” da filosofia expressa nas três *Críticas* e a melhor maneira de compreendê-lo. Apesar das diferentes abordagens de tal empreitada e de seu significado, esse é um ponto fundamental comum aos pensadores identificados ao período (HORSTMANN, 2017, p. 154).

Deve-se destacar que ainda que tal ligação à filosofia kantiana seja fundamental, não há concordância completa ou proximidade absoluta entre as filosofias, tão diversas, dos autores do período e o sistema de Kant. Antes, há consciência de sua importância, mas releitura de algumas das “dificuldades” deixadas em aberto pelas três *Críticas* e conteúdos centrais no desenvolvimento do idealismo transcendental. Nisso pode-se incluir a “tendência dualista” presente em uma série de considerações (liberdade e necessidade; coisa em si e fenômeno), que levou à necessidade de reformulação da filosofia como uma visão una do mundo, em que oposições desse tipo pudessem, enfim, ser “reconciliadas” (HORSTMANN, 2017, p. 154) e a releitura do *status* da natureza, do corpo, da vontade e das afecções (ZÖLLER, 2017, p. 294). Dentre eles, destacam-se, sobretudo, nomes como Fichte, Schelling e Hegel.

Em geral, os problemas aos quais tais autores se direcionam são aqueles denominados “perenes”, ou tão presentes na filosofia desde seu início que figuram entre os problemas clássicos, tais como “a possibilidade do conhecimento, a liberdade da vontade, e a natureza da moralidade e da justiça” (FRANKS, 2005, p. 1). Formalmente, predomina a abordagem da filosofia como sistema, ou, em outras palavras, como um todo interconectado em que parte alguma seja mero acréscimo (FRANKS, 2005, p. 1) e que, tal como na definição kantiana, predomina um certo tipo de ordem, em que tudo o que o compõe integra uma profunda unidade.

Nesse ínterim, não é incomum ver o conceito de organismo ser utilizado como sinônimo de ordem e de profunda articulação interna, assim como Kant o fez em sua reflexão acerca do sistema na arquitetônica da razão pura. De modo geral, organismo é tomado pelos autores idealistas pós kantianos como sinônimo ou imagem para o sistema na medida em que é por eles compreendido como “todo organizado e articulado”, na medida em que cada parte sua “serve seu propósito tendo por fim o funcionamento do organismo”, no qual nada deve ser em vão (ZUCKERT, 2017, p. 273). Há, desse modo, um tipo especial de organização em seu interior, como um princípio ordenador e dinâmico em que predomina o fim da conservação do todo (ZUCKERT, 2017, p. 285).

Longe de estar completamente separado da tradição de pensadores do idealismo alemão, como, inclusive, apresenta o início deste capítulo, Schopenhauer esteve ligado, sobretudo, à filosofia de Fichte através de sua própria figura. Apesar de procurar se distanciar das “influências” dos autores supramencionados e se aproximar da de Kant, atentando-se às diferenças que considera mais fundamentais, Schopenhauer frequentou os cursos de Fichte sobre os “Fatos da consciência e sobre a ‘doutrina²⁴’ do conhecimento (*Wissenschaftlehre*)” nos anos de 1811-1812 (CARTWRIGHT, 2017, p. 22). Durante o período, ele entrou em contato diretamente com o pensamento fichtiano desenvolvido em seus escritos, ouvindo de Fichte ele mesmo explicações que viriam a preencher mais de duzentas páginas de anotações (CARTWRIGHT, 2017, p. 23). Contudo, apesar de uma boa recepção inicial dos conhecimentos adquiridos, com muito empenho, inclusive, Schopenhauer passou a se distanciar da filosofia fichtiana, atribuindo tal problema a uma ausência de conteúdo no pensamento de Fichte (CARTWRIGHT, 2017, p. 23).

²⁴ Apesar de Cartwright utilizar o termo “*science of knowledge*”, opta-se aqui por traduzi-lo como “Doutrina da ciência”, termo mais comum nas traduções para a língua portuguesa, como se pode ver na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho aqui utilizada.

Posteriormente, em *O mundo*, Schopenhauer dirige uma série de críticas a Fichte, e, às vezes, também a Schelling (ainda que em menor número), em que busca mostrar como o proceder na obra deve ser diferenciado do dos dois autores. Acusado de erigir um pensamento “sem sentido” (W I, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 540), “oco”, fantasioso e falso (W I, §24, p. 183), dentre outras denominações, Fichte figura no texto de *O mundo* como um autor ao qual nunca se poderia atribuir alguma similaridade com a filosofia schopenhaueriana. Suas críticas a Schelling, ainda que soem menos agudas, tendem a definir a filosofia do autor como vazia intelectualmente, errônea, ou infeliz em sua investigação (W I, §26, pp. 208-209), promovendo o distanciamento “esperado” para com sua própria filosofia.

Contudo, não é possível tomar a obra de Schopenhauer ela mesma para elaborar uma exclusão do autor de toda possível afinidade para com os pensadores mais conhecidos e emblemáticos do idealismo alemão. Alguns fatores parecem trazê-lo para próximo de ideias centrais de tal período. Fato esse que pode proporcionar ajuda notável na compreensão do desenvolvimento dos termos mencionados anteriormente, como o de “sistema”, “arquitetônica” e “organismo”. Ora, referir-se a termos tão importantes para o período permite não pensar sua filosofia como similar em conteúdo com a dos outros autores, mas sim pensa-la como um local de discussão de questões comuns e centrais a uma época. Nas palavras de Christopher Janaway: “Schopenhauer é muito mais de seu tempo do que gostaria de pensar” (JANAWAY, 1989, p. 33). Dentre o que poderia atribuir-lhe proximidades para com outros autores, destacam-se a) o ponto de partida idealista (sobretudo transcendental), tal como Kant, Fichte e o jovem Schelling; b) o estabelecimento crítico de uma metafísica, idealizado mesmo por Kant, como mostram os comentários da seção anterior; c) os princípios centrais que “constituem nossa existência e exibem relação complementar com facticidade e liberdade, finito e infinito, limitação e delimitação” (ZÖLLER, 2012, p. 387). Relações que, por exemplo, se encontram articuladas de modo muito distinto em *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, texto de Schelling que é consultado e lido por Schopenhauer nos anos que antecedem a escrita de *O mundo* (mais precisamente, por volta de 1812) (Cf. HN II, [*Schelling II*]). Inconsciência e consciência, liberdade e determinação, razão e impulso cego são alguns dos pares dificilmente harmonizáveis

presentes na obra de Schelling e retomados ao longo de *O mundo* como parte constitutiva e central do pensamento único nele comunicado²⁵.

Tendo tudo isso em vista, parte-se, então, para a compreensão dos elementos fundamentais que, pouco a pouco, compõem o pensamento único que deve, enfim, subjazer à segunda leitura, àquela durante a qual o leitor, já munido do conhecimento daquilo que de singular e central habita o texto múltiplo e diverso, poderá, enfim, acessar o cerne da intenção comunicativa da obra.

²⁵Para uma discussão pormenorizada da recepção de Schelling na obra de Schopenhauer ao longo de seus anos de produção, conferir o artigo *Schopenhauer y las investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana de Schelling* (HERRERA, 2019) e a obra *Infinitude subjetiva e estética: Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer* (BARBOZA, 2005).

2 O MUNDO COMO APARÊNCIA

2.1 *O conhecimento inicial e unilateral daquilo que o mundo é*

O pensamento único é aquilo que, como Schopenhauer mesmo considera, muito foi procurado como filosofia, e que foi assumido como algo impossível de ser alcançado. Teria sido ele, em sua própria visão, o primeiro realizador desse feito valioso. O fato de Schopenhauer se autointitular o homem a ter realizado e alcançado o objetivo da busca do pensamento filosófico é profundamente significativo. Nem sequer Kant teria obtido tal mérito, assim como Platão, “divino”, também não o pôde obter. Desse ponto de vista, a filosofia estaria “realizada” no produto último de *O mundo* e em sua correta compreensão, se se tomar por correto o estatuto da compreensão do leitor que não difere da intenção do escrito originariamente pensado. Somente desse modo o leitor pode também ser filósofo (W I, *Prefácio à primeira edição*, pp. 19-20).

Esse pensamento filosófico por excelência deveria ser apreendido, dado o cumprimento passo a passo das exigências do escrito encontradas no primeiro prefácio. Mas, se no texto de *O mundo* estão contidos todos esses passos necessários para a chegada à intelecção da filosofia mesma, até então nunca encontrada, no que consistiria essa filosofia, e o que o autor mesmo denomina como tal? Pois se seu trabalho pretende realiza-la e, ainda mais, comunica-la, é preciso que, em algum momento, seja exposto o significado do pensar filosoficamente e de seu produto último, a Filosofia. Tópico esse que só se tornará melhor esclarecido através da leitura de todo o texto de *O mundo*, com especial ênfase à teoria da linguagem explorada pelo autor ainda no livro primeiro e que culmina no profundamente elucidativo §15.

É possível compreender que o que é dito aqui requer esclarecimentos posteriores, mas que, ao menos, sua própria noção de filosofia, já pressuposta no comentário do *prefácio*, indica para a sua definição como ciência geral que deve incluir em si a completude dos pontos de vista sobre o mundo, de modo que cada um deles venha a contribuir para a execução da imagem espelhada abstrata da totalidade da realidade (em si e como fenômeno) em todos seus aspectos e em conexão (W I, *Prefácio à primeira edição*, p. 19). Desse modo, como já especificado no primeiro capítulo, é característico desse pensamento filosófico por excelência uma certa estrutura sistemática. No entanto, não é o caso que a estrutura desse pensamento seja assim por mera contingência ou acidente, mas que dada a realidade do mundo, em suas distintas considerações (ainda que

profundamente interligadas), não haja um método diferente que possa abarcar a tarefa do conhecimento e da sistematização filosóficos.

Em §15, Schopenhauer se detém em uma explicação mais detalhada de qual é o objeto da filosofia e de que maneira a sua própria deve proceder no conhecimento do mundo. Ela deve ser, em sua definição, “também o saber mais universal, cujos primeiros princípios não podem ser derivados de outro mais universal” (W I, §15, p. 137). Tais princípios mencionados são os de contradição, em se tratando do conhecimento abstrato e discursivo, e o de razão suficiente, que teria por objeto a explicação da ligação entre os fenômenos. É importante não confundir a ideia explicitada por Reinhold e Fichte em relação aos princípios primeiros incondicionados. Para Schopenhauer, distintamente, tais primeiros princípios não contêm em si a forma geral de todo o pensamento que será desenvolvido ao longo de *O mundo*, mas significam um início seguro para o pensar que se pretenda crítico e de rigor, mais geral até mesmo que as ciências da natureza. No panorama amplo da abordagem de *O mundo*, será enfatizado o modo como todas as suas partes se complementam e formam, ao fim, um pensar orgânico não necessariamente derivado, passo a passo, de um único princípio geral.

Tomado em sua generalidade, o princípio de razão suficiente é aquele pelo qual pode se dar todo conhecimento ordenado de objetos, seja como mundo intuitivo, como verdade (intuição como razão suficiente de verdade, verdades lógicas, metalógicas e transcendentais), como intuição pura ou mesmo como razão do agir. Em argumento primeiramente dado em *Sobre a quádruplice raiz* (§) e mencionado em *O mundo*, o princípio de razão permanece como algo sem explicação. Ora, afirma o autor, como poderia o princípio de todo fundar, e de toda razão, possuir ele mesmo um fundamento ou uma explicação originária? Através disso, Schopenhauer designa tal princípio como primeiro porque infundado e autoevidente. Assim, a filosofia, tal como se configura, deve toma-lo também dessa maneira e respeitar, ao mesmo tempo, o seu alcance, que sempre se restringe ao modo como os fenômenos são dados, como objetos determinados em relação uns com os outros em suas quatro formas distintas. Por conseguinte, aquilo que se deriva da investigação desse princípio autoevidente deve, antes, fazer parte da filosofia como saber que não se funda em nenhum outro, mas que permanece sempre como a origem de toda fundação possível porque conhecimento do princípio de razão.

Por outro lado, a filosofia deve ser um saber universal que não se restrinja a esse conhecimento, mas que a partir dele possa alcançar o conhecimento do em si do mundo sem que, por sua vez, rompa seus limites de aplicação e admita relações desse princípio

entre o em si e o mundo, de maneira que a realidade mesma da existência não se restrinja meramente ao ser objeto. Antes, o objeto é somente sua objetivação, ou manifestação, como explicado no livro segundo da obra.

Mas em que consistiria esse saber mais universal de todos? Primeiro, e como já mencionado, no conhecimento do princípio de razão, ele mesmo a origem de todo fundamento. E, desse modo, como aquele conhecimento crítico que permite ao investigador conhecer não o porquê do mundo como ele é, mas a ordem do mundo em sua existência “unilateral”. Somente através do conhecimento dessa unilateralidade pode-se partir para o questionamento metafísico por excelência acerca da realidade (*Realität*) do mundo das aparências (*Wirklichkeit*), ou dos fenômenos (para o autor ambos são sinônimos). Ou seja, que da investigação do modo como o mundo em sua totalidade se ordena (por isso mesmo o conhecimento das formas da intuição é *a priori*, universal e necessário) se possa chegar à investigação do *quê* esse mundo relativamente conhecido é em si mesmo. Mas nunca sem que o primeiro conhecimento seja dado, ou admitido. Somente assim a “segunda etapa” poderá ser introduzida no pensar. Vedado o conhecimento do porquê o mundo e do para quê ele existe (a finalidade de sua existência), visto que todo por quê é razão suficiente e, como tal, diz respeito somente ao fenômeno, cabe, afirma o autor, conhecê-lo em seu *quê*, em seu ser tal como dado e possivelmente cognoscível. Aqui, destaca-se, ele introduz a noção de um “conhecimento especial” do mundo não como representação somente, mas como vontade. Diz o autor:

O princípio de razão explica as ligações dos fenômenos, não os fenômenos mesmos. Portanto, a filosofia não pode daí partir em busca de uma *causa efficiens* ou de uma *causa finalis* do mundo inteiro. A minha filosofia, ao menos, de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo e PARA QUE existe. O *por que* está aqui subordinado ao *quê*, pois o primeiro já pertence ao mundo e surge exclusivamente mediante a forma dos fenômenos, o princípio de razão, e só assim possui significação e validade (W I, §15, p. 137).

Dessa maneira, a filosofia schopenhaueriana, ao menos como exposta em *O mundo*, tem por objeto principal o mundo tomado em sua totalidade de *ser*, ou, em outras palavras, no que ele consiste. Por isso, não cabe a ela somente a delimitação do que o mundo é no seu aparecimento, como representação para o sujeito e como objeto em sentidos distintos; mas sim a empreitada de “esgotar”, se assim se pode efetivamente dizer, o que ele é *para* o conhecimento e *em si*, quer dizer, na compreensão do autor, de modo incondicionado e, ao mesmo tempo, como o que se dá por trás de todo seu “aparecer”. E, correlata aos aspectos do mundo tratados no âmbito do conhecimento

abstrato, a filosofia como *pensamento* deve ser “uma expressão *in abstracto* da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes” (W I, §15, p. 137). Em suma, ela é definida pelo autor como o espelhamento, ou a imagem refletida, do mundo, cujo esclarecimento posterior ocupa, em grande medida, o quarto capítulo do presente texto.

Mas, antes de quaisquer maiores avanços, que mundo de aparências é esse e que realidade em si é essa dos quais o autor trata, e que, tanto lógico quanto temporalmente, virão a figurar nessa *imagem refletida* de sua totalidade?

2.2 O mundo como representação: primeira consideração

Em se tratando da compreensão do mundo de acordo com o primeiro *ponto de vista* (*Standpunkt*) abordado na obra, o do mundo como representação submetido ao princípio de razão suficiente, não se deve subestimar a recomendação do autor de ler, inteiramente, o escrito *Sobre a quádruplice raiz*. Ainda que seja possível estabelecer algumas das distinções fundamentais entre a teoria filosófica emergente na obra, em sua primeira edição datada de 1813, e a elaboração de aspectos seus em *O mundo*, já com o “desenvolvimento” crucial da metafísica da Vontade, *Sobre a quádruplice raiz* guarda em si elementos valiosos para a compreensão da teoria da representação e das modificações que Schopenhauer elabora no pensamento kantiano. Sobretudo se se tomar os § 22 e 23 do escrito, nos quais o autor fornece a chave de compreensão de conceitos como o de *matéria* e o de *mudança*, não como simples definições, mas já como parte do panorama geral do mundo objetivo.

Deve-se considerar também que a segunda versão da obra foi reeditada após a publicação de *O mundo*, não conservando alguns aspectos da primeira edição e incorporando alguns da última. À critério de esclarecimento, pode-se citar algumas divergências entre *O mundo* e *Sobre a quádruplice raiz*, mesmo em sua segunda versão. Destacam-se: a) a impossibilidade de que a Ideia seja considerada como objeto, mesmo que na mera relação sujeito-objeto, dado que qualquer objeto deve estar relacionado com algo outro (especificamente outro objeto) como sua razão, caso em que a Ideia permaneceria um objeto não relacionado a qualquer outro objeto (Cf. KOSSLER, 2012, p. 199).; b) a inserção do conceito de objetivação e a distinção na abordagem da identidade entre sujeito de conhecimento e sujeito do querer, de maneira que o sujeito do conhecimento passa a se identificar com um corpo, que, esse sim, é manifestação, primeiro, dos múltiplos atos da vontade, dos diversos querereres, e, em sua totalidade,

objetivação do caráter inteligível; e c) a distinção no modo como a filosofia como sistema é definida.

Se em *O mundo* o texto já se inicia com a preocupação de distinguir uma filosofia de pensamento único de um sistema de pensamentos, *Sobre a quádruplice raiz* lida com outra distinção: aquela entre o mero agregado e o sistema de conhecimentos. Um mero agregado é privado de qualquer ordem e princípio *a priori*, ou seja, é uma união de saberes que não necessariamente se conectam por princípios, ou, como no caso, um princípio geral. Assim, ela deve, segundo o que parece indicar a visão do autor, se constituir por agregação, ou união sem uma ordem racional especificada e pré-definida. Ao passo que a ciência, equiparada ao sistema de conhecimentos, deve possuir um princípio diretor e ordenador, que, no caso presente, é o princípio de razão suficiente, ou a investigação universal e necessária do *porquê* de todos os eventos, efeitos e saberes, pressuposto, formalmente, no cerne do ato de investigar e conhecer (G, §5, p. 35). Por conseguinte, a unidade do sistema de conhecimentos é derivada da unidade formal da investigação, cuja pressuposição universal atesta seu caráter formal. Ora, característica desse texto que o difere de *O mundo*, em que o registro da discussão sobre a unidade da filosofia se distingue da unidade do princípio de razão, indo muito além dele na definição de filosofia e na abertura para a investigação, agora não mais restrita ao princípio de razão, da existência em si do ser humano e, analogicamente, da totalidade do mundo e dos seres.

2.3 A relação intrínseca entre os textos de O mundo e de Sobre a quádruplice raiz

De modo geral, ainda que a reedição de *Sobre a quádruplice raiz* seja uma versão de 1847, modificada já após a publicação de *O mundo*, segunda edição, e de *O mundo II*, há uma profunda relação entre o texto em questão e o de *O mundo*. Prova disso é o fato de que na versão “final” de *O mundo*, sua terceira edição de 1859, Schopenhauer mantém, as referências aos parágrafos 21 e 23 na explicação da idealidade do mundo empírico, assim como conserva uma referência importante no início do segundo livro ao “milagre por excelência” da unidade de sujeito cognoscente e sujeito do querer, presente na abordagem do *princípio de razão suficiente do agir*. Ainda que essa relação vá se modificar em *O mundo* e que nele não esteja exatamente como em *Sobre a quádruplice raiz*, há uma indicação significativa de sua importância.

Em segundo lugar, que tanto em *Sobre a quádruplice raiz* haja referências a *O mundo*, de modo a complementar a obra naquilo que ela admite mais rapidamente sem tantos detalhes, quanto há em *O mundo* referências à primeira, em casos muito similares, como na explicação das formas do espaço e do tempo (inseridas no § 36 daquelas, sob o título *Princípio de razão de ser* e no §21, sob a denominação de *Aprioridade do conceito de causalidade. Intelectualidade da intuição empírica. O entendimento*). Em se tratando mais especificamente do §21, Schopenhauer dedica muito mais páginas a descrição e explicação em pormenores do papel do entendimento na ordenação das sensações, mantendo sempre a distinção entre os *data* das afecções e os fenômenos já determinados.²⁶

De fato, no prefácio à *Sobre a quádruplice raiz* (edição de 1847), Schopenhauer afirma que, tendo sido utilizada para a obtenção de seu título de doutor no ano de 1813, a obra “tornou-se a infraestrutura” de seu sistema (G, *Prefácio*, p. 23). E que, ainda, suas alterações da obra original teriam tido como objetivo somente corrigir aquilo que havia sido conhecido pelo seu eu mais velho, mais maduro, ciente do que no texto havia sido escrito de maneira errônea, e que, como se pode imaginar, poderia ser modificado sob a luz dos escritos dessa maturidade. Portanto, incluindo-se dentre os textos futuros sua obra central, *O mundo*. Diz o autor:

Ao fazê-lo [corrigir seu trabalho de 1813], porém, foi meu propósito proceder com indulgência com o meu jovem homem e, tanto quanto possível, deixá-lo tomar a palavra e também e falar até o fim. Só onde ele proferia algo incorreto ou supérfluo, ou também deixava de lado o melhor, eu tive, contudo, de tomá-lo a palavra; e esse foi o caso com suficiente frequência, de modo que talvez alguém venha a obter daí a impressão como se um velho lesse o livro de um jovem em voz alta e, todavia, frequentemente o deixasse cair, para entregar-se a excursos próprios sobre o tema (G, *Prefácio*, p. 25).

Continua o autor ao afirmar que o texto em questão teria atingido o patamar de uma “compendiosa teoria de toda faculdade de conhecimento” (G, *Prefácio*, p. 27), “infraestrutura de meu sistema inteiro” (G, *Prefácio*, p. 23), portanto de enorme valor para as obras posteriores, e, ao mesmo tempo, seja complementada pelo primeiro livro e pelo apêndice de *O mundo* e os primeiros capítulos de *O mundo II*. Nem ele se bastaria por si, por, como se pode notar, carecer das investigações sobre o em si do mundo que

²⁶ Frank C. White nota, em seu texto *The fourfold root*, a maneira como os reenvios de *O mundo* para *Sobre a quádruplice raiz*, assim como a presença do conteúdo sobre o referido princípio no segundo livro, tornam quase impossível a compreensão de *O mundo* sem a leitura das explicações presente naquela obra (WHITE, 2006, p. 63).

compõem a própria tarefa da filosofia, nem *O mundo*, ao menos, se bastaria sozinho sem a detalhada descrição da faculdade de conhecimento e do princípio de razão, já pressupostos na obra posterior, como se pode constatar com referências como as seguintes: “De maneira muito mais detalhada e fundamentada, todavia, tratei desse tema tão importante na segunda edição do ensaio sobre o princípio de razão, §21” (W I, §4, p. 54), em se tratando do papel do entendimento na intuição do mundo; novamente sobre o mesmo tema, “(Detalhes sobre o assunto se encontram no ensaio sobre o princípio de razão §21, p. 77)” (W I, §4, p. 50); “Quem compreendeu com clareza, a partir do mencionado ensaio introdutório, a identidade perfeita do conteúdo do princípio de razão suficiente em meio à diversidade de suas figuras [...]” (W I, §4, p. 48); “No ensaio sobre o princípio de razão, §51, mostrei como nas diversas ciências uma ou outra figura desse princípio é o fio condutor” (W I, §15, p. 136); e em muitas outras passagens cujas menções estenderiam esta parte do escrito mais do que o necessário para seu objetivo.

Dessa forma, portanto, é inevitável que não se comece pela abordagem do mundo da representação intuitiva fornecida em *Sobre a quádruplice raiz* antes de se iniciar a leitura mais detida de *O mundo*. Como se poderá perceber, os temas discutidos sobretudo nos §3-5 de *O mundo* deverão ser complementados pela visão aqui exposta, a saber, a da idealidade do espaço, do tempo e do caráter condicionado do mundo intuitivo.

Inicialmente, o princípio de razão que guiará toda a investigação do mundo e condicionará o seu conhecimento, em suas diversas raízes, é definido como a forma de todo investigar e conhecer, cuja presença universal em toda investigação é prova, segundo o autor, de sua *a prioridade* (G, §4, p. 35). Ele assim o define, tal como havia feito Wolff: “nada é sem razão porque seja, ou pelo contrário não seja” (G, §5, p. 37). Em seguida, o autor lista uma série de equívocos ocasionados pela má compreensão do princípio, e que redundam, em suma, na sua aplicação acrítica, ou sem o conhecimento prévio do limite de sua aplicação (seja como razão, seja como causa), por ser forma do conhecer, e das distinções que serão elencadas posteriormente de todas as suas figuras com suas aplicações específicas. Assim, não se justificam suas aplicações à existência necessária de um ser supremo, eterno e perfeito (como a *causa sui* e produtora do mundo) ou mesmo de qualquer causalidade inicial responsável pela criação e pela ordem do mundo.

A definição fornecida brevemente do princípio será ainda estendida, de maneira a contemplar os sentidos que adquirirá posteriormente e que, já de início, abre a discussão, no momento aquela a ser elaborada neste capítulo, da idealidade do mundo e de seu caráter condicionado. Define o autor:

Nossa consciência cognoscente, surgindo como sensibilidade externa e interna, “receptividade”, entendimento e razão, divide-se em sujeito e objeto, e não contém nada além disso. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação são a mesma coisa. Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Ocorre, então, porém, que nossas representações se encontram numa ligação regular e a priori determinável segundo sua forma graças à qual nada é por si subsistente e independente, também nada de singular e destacado pode se tornar objeto para nós. (G, §16, p. 81).

Ora, essa é a fórmula mais curta e direta tanto da abordagem de *Sobre a quadrúplice raiz* quanto de *O mundo*, segundo o que serão introduzidos todos os conceitos posteriores resultantes do ponto de partida das formas da intuição, como condição da existência do mundo objetivo, ou seja, de uma classe específica de objetos para o sujeito, não ligados à razão, cujos objetos serão vistos somente na abordagem do conhecimento discursivo das representações.

Em uma breve e elucidativa explicação, Schopenhauer define as duas formas da intuição que inicialmente compõem o princípio de razão suficiente do devir, ou a forma universal de todo conhecer aqui aplicada ao devir do mundo, aos objetos em relação uns com os outros, e não cognoscíveis senão em relação e em constante mudança. São elas o tempo e o espaço, fundamentais e complementares, cuja união, ocasionada pelo entendimento, fornece os objetos conhecidos na experiência cotidiana da realidade.

O tempo é explicado pelo autor como essencialmente sucessão. Ou seja, que sempre a um instante se suceda outra e que sua natureza unidirecional esgote seu significado mais profundo. Ele é, basicamente, um aniquilar do momento anterior infinitamente. Diz o autor, “[f]osse o tempo a única forma dessas representações, então não haveria nenhuma *simultaneidade* e, por causa disso, nada de *permanente* e nenhuma *duração*” (G, §18, p. 87). Dessa maneira, é evidente que em um mundo de objetos *duráveis* e permanentes, ainda que por períodos de tempo, somente essa forma não poderia esgotar o conhecimento do mundo. Momento em que a forma do espaço é introduzida. O espaço é aqui definido como essencialmente simultaneidade²⁷. No simultâneo, contudo, não há mudança, uma vez que toda mudança, como alteração, necessita da forma do tempo. Ora, toda mudança pode ser caracterizada, também como será visto, como algo que entra em cena em um determinado *momento*, ou uma alteração que ocorre, e que, para ocorrer, precisou aparecer, segundo o que a ordem do mundo será a de surgimento e desaparecimento de mudanças e alterações de estados de coisas.

²⁷ O que difere em relação a *O mundo*.

Portanto, somente o espaço também não é suficiente para a explicação dessas representações características (G, §18, p. 87). O que Schopenhauer sugere para a resolução do problema em questão é a união de ambos através da causalidade, relativa ao entendimento e forma da representação, de modo que somente por meio de seu ato de unificação pode haver realidade empírica, objetos conectados entre si, espaciais e temporais, segundo o que é possível também a duração e a simultaneidade de muitos objetos, permitindo a mudança conhecida no mundo (G, §18, pp. 87-89). Isso ocorre na medida em que a causalidade estabelece o objeto fora do limite do corpo do indivíduo, suposta causa das modificações no objeto imediato, e o situa tanto fora, espacialmente em um local e a uma distância determinada, como no curso da duração (no perdurar de suas qualidades) e da ordem dessas mudanças na realidade empírica. É aqui que a causalidade pode aparecer mais significativamente, na medida em que Schopenhauer mostra, apesar de o fazer rapidamente, o seu papel fundamental na caracterização desse tipo de objeto: a) ela atua situando-o como causa (segundo o que um objeto empírico recebe seu material, as sensações, através das afecções dos sentidos) e b) na ordem das mudanças no mundo em sua totalidade como realidade empírica (na medida em que fornece a necessidade das mudanças espaço-temporais em uma grande imagem de mundo) (G, §18, p. 89)²⁸.

Segundo o autor, a unificação de espaço e tempo no princípio relativo ao devir e, por isso, ao mundo objetivo, ocorre por meio da atuação do entendimento sobre os *data* das sensações, de acordo com a seguinte ordem de explicação. Ele remete, a todo momento, para *O mundo* e *O mundo II*. O que, de certa maneira, pode parecer confuso, uma vez que lá o autor se remete a este escrito. Parece haver aqui a intenção de se criar uma continuidade temática entre todos os textos, se não obtida, ao menos tentada.

Como o mundo segundo essa maneira de o considerar é a totalidade de cadeias de eventos, de mudanças e de relações entre esses estados e os objetos que os constituem, a explicação do autor sobre o princípio de razão suficiente nessa primeira figura orbita a consideração da ordenação formal dessas sequências. Schopenhauer afirma que em toda a ordem do mundo se observa a necessária conexão entre eventos. Não há, segundo essa

²⁸ Assim também compreende White, Segundo o que se segue: “*In addition to describing real objects as intuitive and complete, Schopenhauer describes them as empirical, and by this he means two things: first, that awareness of real objects is sensuous awareness – that is, real objects are apprehended through the senses; second, that they belong to a ‘totality of experience,’ an interconnected whole in which all objects are temporally, spatially, and causally interrelated. This whole he calls empirical reality*” (WHITE, 2006, p. 67).

perspectiva, qualquer objeto isolado, ou singular, mas somente em ligação com outros objetos, o que denomina estado de coisas. Em cada um desses estados há modificações contínuas, e, mesmo no caso em que elas podem não ser perceptíveis ou constatadas, um estado de coexistência e simultaneidade segundo os quais os objetos estão em relação uns com os outros.

Em cada uma das mudanças que podem neles ocorrer, aquilo que se segue, ou que passa a existir, é sempre considerado como o efeito (o que resulta) e o que o precede, a causa. Assim podem determinados estados de objetos passar a existir e deixar de existir, nunca se tratando da existência ou inexistência somente de objetos. Nesse contexto, é introduzido o exemplo da combustão, em relação ao que a modificação (*Beränderung*) de um estado de coisas que leva ao evento da combustão deve ter sido desencadeada, visto ser ele um estado específico que se inicia e que nem sempre havia sido assim (G, §20, p. 97). Em se tratando, portanto, da entrada em cena e do desaparecimento de estados de coisas e de modificações, e não propriamente de objetos.

Todo efeito é, em verdade, uma modificação ocasionada, o que leva a uma ligação em cadeia, de modo que mesmo os estados instaurados como efeitos podem atuar sobre outros, causando novas modificações. Assim, mesmo a causa de uma modificação deve ser admitida como efeito de uma outra causa, e assim por diante até o infinito, segundo o que o autor afirma que necessariamente a cadeia de ligação das modificações é infinita (G, §20, p. 97). Sobre isso, há algo de decisivo e peculiar na teoria de Schopenhauer. É preciso que não somente um evento ocorra, em geral, para que uma modificação aconteça, mas sim um conjunto de eventos em sequência (não necessariamente sempre a mesma sequência). Isto é, que, de maneira geral, haja uma conexão entre momentos causas e efeitos que leve a uma “causa por excelência”, que, no entanto, já seria efeito dessa mesma sequência de eventos anteriores. Ele faz uso do seguinte exemplo: uma combustão, que é ocasionada por um espelho côncavo, que, por sua vez, apenas redirecionou as luzes dos raios do sol, que, por sua vez, somente puderam chegar até o espelho por ocasião do afastamento das nuvens que os vedavam.

Assim, pode-se observar que apesar do redirecionamento dos raios, como evento, ter causado mais diretamente a combustão, e necessariamente sempre causaria dadas as condições do calor emitido e do estado permissivo à combustão, há um estado de coisas anterior que permite a efetuação das condições. Em suma, apesar de cada momento causal ser fundamental, há através deles somente uma complementação de um estado de coisas do qual necessariamente algo deve resultar. Essa é, por conseguinte, a teoria da ordem

causal dos objetos no mundo da experiência, e que depois será incorporada à etiologia como ciência: apenas estados de coisas podem ser considerados plenamente como causas, de maneira que cada uma das causas menores em sua totalidade é denominada um momento causal, e, necessariamente, a complementação das condições a partir das quais algo deve ocorrer é suficiente para que uma nova modificação ocorra, seja resultante do estado em sua totalidade. Sobre isso, diz o autor:

Assim, no exemplo dado, o afastar-se da nuvem pode ser denominado causa (*die Ursache*) da combustão, caso ocorra depois que o espelho côncavo tenha sido voltado na direção do objeto; mas isso poderá ter acontecido após o afastar-se da nuvem e, por seu turno, o aporte de oxigênio depois ainda desse direcionamento: cabe a tais determinações contingentes decidir, sob esse aspecto, qual seja a causa. Em contrapartida, quando consideramos a coisa mais de perto, descobrimos que o *estado inteiro* (*der ganze Zustand*) é a causa daquele que dele se segue e que, quanto a isso, no essencial, é indiferente a sequência em que tenham se encontrado suas determinações (G, §20, p. 99).

Essa última causa é a que “completa” as condições para o efeito. O objeto, afirma o autor, não pode nunca ser causa, dado que também possui matéria. A matéria, tema difícil e caro à teoria de Schopenhauer, possui um estatuto específico, originado, sobretudo, da consideração da relação entre as formas da intuição, dos assim denominados corolários da ordem causal dos estados de coisas e da não modificação direta de objetos individuais. Nas palavras do autor, não há qualquer criação de objetos, mas modificações da “matéria incriada e indestrutível” (G, §20, p. 101). Assim, Schopenhauer admite que nenhum objeto é causa de um evento, já que não é o objeto que leva a um momento causal, ou mesmo a um resultar. Mas, no entanto, é uma determinada condição de mudança neles que faz com que um resultado possa se suceder.²⁹

Disso, por conseguinte, advém a existência de dois corolários que se seguem da lei de causalidade: 1) a lei da inércia e 2) a permanência da substância (G, §20, p. 113). Primeiro, os estados de coisas podem permanecer em um mesmo estado sem que haja necessariamente uma causa que interaja com ele. Ou seja, que seu estado se mantenha na ausência de uma causa que provoque nele qualquer modificação (G, §20, p. 115) (inércia), ainda que, como mencionado, os objetos permaneçam em relação uns com os outros nele. No segundo caso, Schopenhauer não está a se referir a substâncias particulares (como a

²⁹ Como bem explica White: “*But a moment’s reflection shows this to be false. [That the objects are effects or causes by themselves]. If the hammer qua object were the cause of the nail’s movement, there would be no explanation of the movement’s occurring now rather than five minutes ago, the hammer having been as much an object then as it is now. It is obvious, therefore, that it is changes in the hammer that constitute the cause of the nail’s movement – the hammer’s swinging through the air, its transference of kinetic energy, and so on*” (WHITE, 2006, p. 68).

objetos individuais que permanecem os mesmos após e durante as modificações de estados), mas sim àquilo que comporta e permite que modificações nos estados de coisas possam ocorrer. Assim, tal substância é, em verdade, o “substrato das modificações” do mundo intuitivo, o que em geral se pode dizer sobre os objetos materiais, que eles sejam efetividade, ou que seu ser seja, em verdade, afetar o outro e ser por ele afetado (G, §20, p. 115).³⁰

O seu argumento para a identificação da matéria com a substância é o de que somente na noção de matéria a definição de substância se deixa realizar (que ela seja aquilo que de comum existe em todo objeto material, que se retiradas as diversas qualidades restaria intacta, constitutiva de tudo, e que, no entanto, não poderia ser criada, visto ser aquilo que permanece nas mudanças e que, ao mesmo tempo, não pode subsistir a elas, condicionando-as em seu existir). Como se pode ver:

A outra, todavia, que exprime a sempiternidade da matéria, segue-se de que a lei da causalidade se refere apenas aos *estados* dos corpos, portanto, a seu repouso, seu movimento, sua forma e sua qualidade, presidindo o surgimento e o desaparecimento deles no tempo; de modo algum, porém, à existência do *portador* desses estados, ao qual se atribuiu o nome de *substância*, justo para expressar sua isenção de todo surgir e desaparecer. *A substância persiste*, isto é, não pode nem surgir nem desaparecer, pelo que seu *quantum* existente no mundo nunca pode ser aumentado nem diminuído (G, §20, p. 115).

É curioso notar que Schopenhauer faz uso de um argumento atípico (talvez até em parte psicológico) para a explicação e justificação do conhecimento da invariabilidade da substância. Ele afirma que é prova da invariabilidade do *quantum* da substância que o desaparecimento ou o surgimento repentino de corpos e de estados de coisas deva necessariamente levar o ser humano à investigação do local para onde tal corpo possa ter se deslocado e no qual se encontra. Mais uma vez, ele faz uso do “sentimento” de uma

³⁰ Para melhor compreender isso, pode-se ler, em *Schopenhauer on the character of the world*, o seguinte: “A material body itself is a set of causal powers (or, as it will turn out, a set of “natural forces”), just waiting, as it were, to effect changes on the animal or human body as a result of changes that it (the set of causal powers) reacts to. For example, a material body to which one later attributes the quality of being red is that which causally responds to normal light cast on it and which then causally produces a change in the animal or human eye that is sensed as red. Indeed, as Schopenhauer puts it, “the body is red” means that it produces the effect of red color in the eye.” But this claim has to be emended thus: “The body is red” means that it is a set of causal powers such that when normal light is shone on it, which is a change, it causally produces in the eye a change that is sensed as red. What I have called causal powers and have identified as the qualities of material bodies, Schopenhauer calls ‘modes of operation’ or ‘kinds of effect’ (Wirkungsarten). The forms and specific qualities of bodies (Körper), he writes, are “nothing but the peculiar and especially determined mode of operation [Wirkungsart] of bodies, and this precisely constitutes their difference.” If we eliminate from a material body its particular mode of operation that is, its particular set of causal powers to produce changes on animal and human bodies we are left with “mere activity in general, pure acting as such, causality itself, objectively conceived” (ATWELL, 1995, p. 46).

resistência interior constitutiva humana. Assim, afirma ele, nosso entendimento não possui forma alguma que permita tanto o surgir quanto o perecer da matéria na intuição (G, §20, p. 115).

Já o argumento contra a possibilidade de tal princípio ser adquirido através da experiência é similar ao kantiano: o conhecimento adquirido por via indutiva não pode ser incondicional e universal tal como o conhecimento *a priori*. Princípio o qual Schopenhauer denomina “sempiternidade da matéria” (*Sempiternität der Materie*) (G, §20, p. 118).

Porém, ainda que o primeiro sentido de causalidade tratado seja o referente à modificação e interação entre estados de coisas e eventos inorgânicos, há dois outros sentidos que deverão complementar a teoria da representação do autor. Deve-se destacar a importância da formulação da noção de causalidade por motivação, que, no interior da teoria desenvolvida em *O mundo*, cria o espaço necessário para o importante argumento da analogia da vontade, no início do segundo livro da obra, em que a experiência interna da atuação da causalidade nas ações será a responsável pelo esclarecimento e conhecimento aprofundado da causalidade na natureza como um todo.

Seguem-se, desse modo, as distinções entre os tipos de causalidade, que são enumeradas pelo autor como: 1) causa; 2) estímulo e 3) motivo. 1) Causa, inicialmente, é a maneira de atuação e relação entre os estados de coisas que ocorre no “reino” inorgânico, ou seja, objeto das ciências naturais ligadas à etiologia e, assim, dos objetos inanimados. Schopenhauer afirma que um traço fundamental desse tipo de causalidade é o fato de que a proporção da causa e do efeito é calculável e, assim, sempre previsível. É esse o ramo das ciências da natureza nas quais é possível, inclusive, prever com real necessidade efeitos de certos estados causais (física, química, e assim por diante).

2) O estímulo, distintamente, ocorre nas plantas e na sua interação com o ambiente. Os estímulos sobre elas resultam em efeitos não necessariamente mensuráveis e, em geral, desproporcionais em relação à causa. Ou seja, que sua atuação em relação a determinados estímulos ambientais, em geral, não pode ser prevista e dependerá não meramente de uma cadeia de reações físicas, mas, sobretudo, de seu *caráter* específico. 3) Por último, o motivo é conhecido somente nos animais, os seres cognoscentes. Como aqueles dotados da capacidade de conhecer (no sentido do conhecimento sensível), eles são capazes de agir de acordo com motivos dados, causas das suas ações, ao contrário de um mero atuar, reconduzível a interações entre processos físicos (G, §20, p. 123).

Desse modo, os animais são aqueles cujo conhecimento de eventos, estados de coisas, outros objetos e, no caso dos seres humanos, até mesmo de pensamentos provoca uma determinação ação. Processo cuja explicação complexa não se limita às investigações de *Sobre a quádruplice raiz*, mas é expandida e tratada cuidadosamente em *O mundo* e nas obras posteriores a ela. Contudo, é possível dizer que uma característica distintiva sua, nesse primeiro momento, é que o motivo não precisa efetuar contato direto (físico) com o indivíduo, como no estímulo, mas tem de ser somente *percebido*, dadas as diferentes possibilidades de percepção sensível através de órgãos e funções também distintas (G, p. 123). No entanto, ainda que o modo de operar seja outro na motivação, todas as formas de causalidade possuem uma relação de necessidade que as define. A palavra da necessidade na lei de motivação será enunciada já neste escrito, mas somente desenvolvida plenamente na teoria do caráter inteligível e do caráter sensível em *O mundo*. Quer dizer, que a causalidade necessária nas reações de corpos inanimados a determinados estados de coisas, será percebida nas reações animais e vegetais em acordo com a atuação dos motivos de ação, estimuladas ou perceptíveis, sobre o caráter específico de cada grau de objetivação da vontade (W I, §29, p. 229). Pode ser que o motivo seja irrisório e, ainda assim, provoque uma “ação” drástica. Importante lembrar que o efeito é o agir e o caráter é a condição do agir de uma determinada maneira ou de outra em uma mesma situação. Através de um exemplo esclarecedor, Schopenhauer contrasta a motivação com a causa que opera nos objetos inanimados:

[...]a pedra tem de ser impelida, o homem obedece a um olhar. Ambos, porém, são movidos por uma causa suficiente, portanto, com igual necessidade. Pois a motivação é apenas a causalidade que atravessa a cognição: o intelecto é o meio dos motivos, porque ele é a mais elevada intensificação da receptividade. Apenas que, por meio disso, a causalidade de modo algum perde algo de sua segurança e seu rigor (G, §20, p. 125).

Ainda que a teoria da causalidade possa parecer difícil à primeira vista, é importante que se tenha como claro o âmbito dos dois registros iniciais em que a causalidade figura: como o modo sob o qual é dada a ordem do mundo e de seus estados de coisas (e, neles, os objetos em interação) e na atuação do entendimento na conversão, tão citada ao longo do escrito do autor, dos *data* da sensação em objetos extensos, externos e ordenados. De modo que a causalidade como forma da intuição precise ser explicada nessas duas acepções, profundamente interligadas, que fundam tanto a ordem no mundo quanto a teoria da idealidade da representação, cujos dados, meramente

“brutos” e “indistintos” (como os define o autor), não fornecem ordem alguma e objetos quaisquer.

Para o que Schopenhauer fornece a explicação de que a “construção” da realidade é feita pelo entendimento através da direção dos efeitos, ou sensações percebidas através do corpo (objeto imediato), à causa, cujo “material” consiste em todos os dados da sensação, de modo a ter para si, fora do sujeito, um objeto “completo” como resultado (G, §21, p. 135). Isso porque o entendimento é considerado pelo autor como sendo a própria função de estabelecer conexões de causa e efeito entre os objetos e os estados de coisas, na totalidade do mundo e na existência de suas partes³¹. Assim, através dos sentidos (tato, visão, olfato, audição e paladar) o indivíduo se vê cercado de informações que, involuntária e instantaneamente, são convertidas e transformadas na diversidade de texturas, imagens, odores, sons e sabores em que consiste o mundo vislumbrado. E, somente assim, para a realidade de um mundo espacial, temporal e regulado por leis, ou, em outras palavras, em que são possíveis mudanças e no qual tais mudanças podem seguir regras de necessidade e de universalidade (G, §21, p. 135). Nisso consiste a “intelectualidade” da intuição empírica (G, §21, p. 135). O que, ao fim, pretende sustentar a noção de que tanto o material, a sensação, quanto as formas da intuição são subjetivas: por um lado, a sensação é mero sentimento interno, e, por isso, sensações que simplesmente ocorrem em corpos particulares, e, por outro, o intelecto é subjetividade, a constituição através da qual o mundo pode ser tanto experienciado quanto pensado (apesar de aqui aparecer como sinônimo de entendimento) (Cf. WHITE, 2006, p. 71).

De acordo com isso, o entendimento tem primeiro de criar ele próprio o mundo objetivo: este não pode, porém, penetrando pelos sentidos e pelas aberturas de seus órgãos, já previamente pronto, meramente passear para dentro da cabeça. Pois os sentidos não fornecem, com efeito, nada além do material bruto, que o entendimento primeiramente elabora, por meio das mencionadas simples formas do espaço, do tempo e da causalidade, para formas a apreensão objetiva de um mundo dos corpos regulado por leis. De acordo com isso, nossa cotidiana *intuição empírica é intelectual*, e a ela cabe esse predicado, que os fanfarrões filosóficos da Alemanha atribuíram a uma pretensa intuição de mundos sonhados, nos quais seu amado Absoluto empreenderia sua evolução. Eu, porém, quero agora primeira demonstrar mais de perto o grande abismo

³¹ Ainda que Schopenhauer atribua ao entendimento a capacidade de tal ligação e do estabelecimento das relações de causa e efeito, é importante ressaltar que sua teoria é somente de inspiração kantiana, pois, como será visto na próxima seção desta tese, o primeiro elabora uma profunda reformulação da faculdade de conhecimento e a distingue da teoria da representação e da sensibilidade kantiana.

entre sensação e intuição, ao exibir como é bruto o material do qual cresce a bela obra” (G, §21, p. 135).

Tendo definido as sensações como o material da intuição, mesmo sem que sua origem tenha sido plenamente explicada e contextualizada na discussão, Schopenhauer formula a ordem das sensações que compõem, mais essencialmente, a intuição e a imagem do mundo. Em primeiro lugar, nessa curiosa e interessante hierarquia, ele situa a visão e o tato, dado serem os sentidos capazes de fornecer dados referentes às determinações entre as coisas (vistas ou tocadas) e aqueles que tornam possíveis a localização desses mesmos objetos na completude do panorama de algo, como objetos adiante (G, §21, p. 137). A visão fornece os dados sobre as posições, as distâncias e as formas de maneira ilimitada, ainda que passível de erro. Ela seria responsável pela captação de luz e de suas mais variadas oscilações. Já o tato poderia ser considerado como um sentido de ainda mais fineza e detalhe de percepção, captando também texturas e temperaturas além da forma e da posição. No entanto, ele requer uma proximidade, o toque, que a visão não requer. Esta é o sentido do infinito, podendo situar objetos a quaisquer distâncias, dentro do espectro da capacidade de visão humana, regulando distâncias entre eles e colocando-os em arranjos entre si. O que, no entanto, como mero veículo de recepção, não configura ainda a intuição empírica propriamente dita em sua ordenação. Como se pode constatar na leitura do trecho a seguir:

Se eu pressiono a mão contra a mesa, na sensação que tenho disso não se encontra de modo algum a representação da firme conexão das partes dessa massa, nem absolutamente nada semelhante a isso; mas só depois que meu entendimento transita da sensação para sua causa é que ele constrói para si um corpo que possui a propriedade da solidez, da impenetrabilidade e da dureza. Se, no escuro, coloco minha mão sobre uma superfície, ou então apanho uma esfera de cerca e três polegadas de diâmetro, em ambos os casos são as mesmas partes da mão que recebem a pressão (G, §21, p. 139-141).

Em seguida, enumera os sentidos cuja importância é “secundária” se comparada com a dos primeiros sentidos. A audição permite receber informações através de estímulos sonoros, sendo, por isso, o que torna possível ouvir palavras e, posteriormente, compreendê-las como conceitos. Por isso, Schopenhauer diz que ela está ligada ao pensar, oriunda até de um verbo muito similar e de raiz comum (*vernehmen*) com o de razão (*vernunft*).

2.4 *O mundo e a idealidade da realidade*

Com o objetivo de explicitar e tornar clara a noção de representação e de idealidade do mundo objetivo, Schopenhauer inicia *O mundo como vontade e representação* com uma exposição densa e concisa do estatuto do mundo como “minha representação”. Em seguida, toma a forma geral da representação, mesmo que não se utilize já nesse momento da formulação do princípio de razão suficiente, como o fizera antes, e expõe, no §2 do texto, sua introdução da relação sujeito-objeto, tão fundamental para a obra como um todo.

O §2 se inicia com uma definição ampla de sujeito: o sujeito é “aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém” (W I, §2, p. 45). Tal definição remonta a ambas as características mencionadas acima, de modo que é preciso justificá-las uma a uma para melhor compreendê-la, breve em formulação mas completa em conteúdo. Primeiro, que o sujeito seja aquele que tudo conhece refere-se à noção, já discutida anteriormente nos dois primeiros capítulos, de que o mundo deve ser compreendido, em um primeiro sentido, inteiramente como objeto para o sujeito, por conseguinte, representação³² (W I, §2, p. 45).

Isso é trazido à tona já no primeiro parágrafo do texto ainda não especificamente explicado ou ilustrado, na frase de abertura do livro: “o mundo é minha representação” (W I, §1, p. 43). Segundo essa noção, o mundo existe apenas na medida em que existe para um sujeito que intui, tornando impossível qualquer consideração acerca do objeto que descarte ou suprima a necessidade dele como condição sua. Schopenhauer deixa bem claro esse ponto no momento em que elabora sua crítica aos tipos de realismo objetivo, que, ao pressuporem a existência do objeto independentemente do sujeito, recaíram no grave erro correspondente à negligência e não assunção da existência condicionada do objeto. Em suas palavras, “ele [o sujeito] deve ser a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito” (W I, §2, p. 45).

Na compreensão do autor, haveria uma dependência inegável e imediatamente admissível do objeto em relação ao intelecto. Sobre isso, pode-se conferir os trechos

³² “Até lá, contudo, portanto neste primeiro livro, é necessário considerar separadamente o lado do mundo do qual partimos, o lado da cognoscibilidade, e, por conseguinte, considerar sem resistência todo tipo de objeto existente, até mesmo o próprio corpo (como logo a seguir explicitaremos melhor) apenas como representação, designando-os mera representação” (W I, §2, p. 45).

anteriores em que foram apresentados os principais argumentos idealistas de Schopenhauer, dentre os quais deve-se destacar o argumento da imediaticidade da consciência no conhecer, a saber, que tudo o que é conhecido deve antes repousar sobre um sujeito que conhece. Cada vez que um objeto é apreendido, requer-se um sujeito que o apreenda, e, portanto, um olho que o veja, uma mão que o toque e assim por diante. Para que, somente assim, os dados da sensação possam ser convertidos e organizados em mundo.

Dessa maneira, Schopenhauer busca afirmar que há uma relação entre sujeito e objeto de modo que não há a possibilidade de qualquer dissociação entre eles no que toca a duas esferas: primeiro, que todo objeto conhecido requer um sujeito que o conheça, e, em segundo lugar, que não é possível que haja uma consciência sem que seja consciência de um objeto (W I, §6, p. 69). A primeira parte dessa afirmação é mais rapidamente reconhecida e compreendida, dado o grande número de vezes em que é citada e trabalhada pelo autor, integrando mesmo o ponto de partida de *O mundo*. Entretanto, a segunda parte dela é mais difícil de ser compreendida de maneira clara. Ora, como poderia o sujeito de conhecimento “depender da existência de um objeto”, seja ele qual for, se, dadas as afirmações de Schopenhauer, o sujeito é a condição de existência do objeto³³?

O que Schopenhauer faz mais explicitamente no texto é afirmar a indissociabilidade do sujeito e do objeto, de maneira a mostrar como nem o sujeito pode ser considerado por si mesmo nem o objeto, de forma que tanto o idealismo (no caso de Fichte) quanto o realismo (seja ele qual for) incorrem em erros caso abandonem ou suprimam parte da díade sujeito-objeto em vista de uma explicação completa do mundo³⁴ (W I, §5, p. 56). Schopenhauer enfatiza a impossibilidade mesma de pensar um objeto sem sujeito, e, desse modo, de se referir a um objeto sem já pressupor a noção de sujeito (MAGEE, 1997, p. 105; W II, p. 18). Isso pode ser melhor exposto pelo fato de que todas as explicações que se fundaram sobre a preponderância de uma parte ou outra dela buscaram explicar como o sujeito se produz a partir do objeto, sendo ele um objeto mesmo produto do mundo ou como o objeto poderia ter sido produzido a partir do sujeito, que,

³³ Sobre isso pode-se conferir também as explicações dadas em *O mundo II, A propósito do ponto de vista idealista*, em que Schopenhauer afirma, explicitamente, que “uma consciência sem objeto não é consciência alguma”, pois caso o sujeito fosse destituído de seu objeto, seja ele qual for, não é possível compreendê-lo como sujeito, ele perde seu sentido, de acordo com a assunção da indissociabilidade do par sujeito-objeto. Afirma o autor: “Um sujeito que pensa tem conceitos para seu objeto, um que intui empiricamente tem objetos dotados de qualidades correspondentes à sua organização”. (W II, p. 18).

³⁴ “O realismo põe o objeto como causa, e o efeito dele no sujeito. O idealismo fichtiano faz do objeto um efeito do sujeito” (W I, §5, p. 56).

diferentemente do que compreende o autor, poderia ser considerado por si só sem que estivesse em relação com objeto algum, como um tipo de sujeito absoluto. Da mesma maneira, não se pode sequer pensar um sujeito cognoscente sem algo conhecido (MAGEE, 1997, p. 106). Ora, mas sua própria filosofia não poderia ser considerada como um idealismo do tipo por ele denunciado como errôneo?

A resposta para essa questão deve ser negativa. Em certos momentos, Schopenhauer procura explicitar a forma como sua filosofia, em oposição àquelas que a antecederam, não estabelece relações de causa e efeito entre sujeito e objeto, de modo a não atribuir a nenhum deles preponderância nesse sentido. Seu ponto de partida idealista deve manter sempre irreduzível a cisão sujeito-objeto, aplicando a noção de causalidade somente à explicação acerca do reenvio do efeito sob a pele ao objeto externo no condicionamento da existência dos objetos e do estabelecimento das relações entre eles. As formas às quais se condicionam os objetos não o produzem, mas são o limite comum que se estabelece entre os dois, não se aplicando à relação alguma de causa e efeito entre eles (MAGEE, 1997, p. 109). Toda causalidade, afirma ele, precede toda intuição e experiência, assim como a divisão sujeito-objeto, fato incontestável da nossa experiência de mundo. Ela é, nesse sentido, “uma das características estruturais da experiência, e pode caracterizar apenas a experiência” (Tradução nossa, MAGEE, 1997, pp. 109-110)³⁵.

Deve-se notar aqui que, como o autor menciona no *Prefácio à primeira edição*, mesmo que haja um tratamento cuidadoso da relação sujeito e objeto na primeira parte da obra, não necessariamente essa abordagem deverá esgotar o seu sentido e o seu lugar na compreensão do pensamento único. Ver-se-á como essa exposição será complementada posteriormente e tornada mais inteligível no panorama teórico da investigação do caráter essencial da representação, no qual o sujeito de conhecimento aparecerá como parte do organismo, ainda que forma geral de todo representar, e será alocado, ele mesmo, a condição de toda localização, através de uma complexa dinâmica entre conhecimento de si e conhecimento de outras coisas. Contudo, essa abordagem requer, ainda, uma análise cuidadosa dos livros que se seguem e encontrará sua resolução na visão completa da obra, na compreensão da automanifestação da Vontade no mundo.

Nela [nesta distinta consideração] não partimos do objeto nem do sujeito, mas da REPRESENTAÇÃO, que já contém e pressupõe a ambos, pois a divisão em sujeito e objeto é sua forma primeira, mais universal e mais essencial. Essa

³⁵ “[...] but causal connection is one of the structural features of experience, and can characterize experience only [...]” (MAGEE, 1997, pp. 109-110).

forma nela mesma foi a primeira considerada por nós, (embora aqui sempre remetendo, no principal, ao ensaio introdutório), em seguida as outras que lhe são subordinadas, tempo, espaço e causalidade, que convêm apenas ao OBJETO; entretanto, como são essenciais ao objeto COMO TAL, que, por sua vez, é essencial ao sujeito COMO TAL, também podem ser encontradas a partir do sujeito, isto é, conhecidas *a priori*; nesse sentido, podem ser vistas como o limite comum entre sujeito e objeto. Todas, no entanto, se deixam referir a uma expressão comum, o princípio de razão, como mostrado detalhadamente no ensaio introdutório. Tal procedimento diferencia por inteiro o nosso modo de consideração de todas as filosofias ensaiadas até agora, que partiram ou do sujeito ou do objeto e, por conseguinte, procuraram explicar um a partir do outro, na verdade segundo o princípio de razão de cuja jurisdição eliminamos a relação entre sujeito e objeto, deixando-a apenas ao objeto. (W I, §7, pp. 69-70).

Assim como em *Sobre a quadrúplice raiz*, o texto de *O mundo como vontade e representação* explica a teoria da existência condicionada do mundo efetivo através do reenvio da afecção dos sentidos, *data* bruto ainda sem as formas da representação, ao objeto estabelecido como o foco delas, externo a ele e situado no tempo, por meio da relação universal estabelecida entre o sujeito e o objeto (em suas diversas figuras). Novamente, vê-se, tal como na primeira obra, a causalidade em seus dois sentidos: como o estabelecimento das relações entre todos os objetos nos estados de coisas, e como esse reenvio dos efeitos para a “causa” posta das sensações. Essa dupla aplicação da causalidade à intuição deixa-se enunciar no trecho que se segue do parágrafo §6 da obra:

A primeira, para expressá-lo [o mundo] de maneira objetiva, é a capacidade dos corpos de fazerem efeito uns sobre os outros, de produzirem mudanças entre si: sem uma tal característica universal, intuição alguma seria possível mesmo mediante a sensibilidade dos corpos animais; se, todavia, quisermos expressar de maneira subjetiva essa mesma condição, então diremos que o entendimento, antes de tudo, torna a intuição possível, pois apenas dele se origina a lei de causalidade, a possibilidade de causa e efeito, que também vale apenas para ele; em consequência, apenas para e mediante ele existe o mundo intuitivo. A segunda condição, entretanto, é a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade de certos corpos em ser objetos imediatos do sujeito. As simples mudanças que os órgãos dos sentidos sofrem de fora, mediante ação que lhes é especificamente adequada, já devem ser nomeadas representações, na medida em que semelhantes ações não provocam dor nem prazer, ou seja, não possuem significado imediato algum para a vontade, e, não obstante, são percebidas, portanto existem tão-somente para o conhecimento. Nesse sentido digo que o corpo é conhecido imediatamente, é objeto imediato. Todavia, aqui não se deve tomar o conceito de objeto no sentido estrito do termo, pois, por meio do conhecimento imediato do corpo, que precede o uso do entendimento e é mera sensação dos sentidos, o corpo mesmo não se dá propriamente como objeto, mas, antes, os corpos que fazem efeito sobre ele. (W I, §6, p. 63).

A citação acima possui uma explicação geral das duas acepções de causalidade, ambas possibilitadas apenas para e pelo sujeito de conhecimento: a existência objetiva do mundo e, por conseguinte, a forma dos objetos, e como reenvio dos efeitos, as sensações,

às suas causas externas. Nesta primeira acepção a causalidade permite a adjunção de tempo e espaço, assim como na impossibilidade de que ambos, somente, possam constituir a realidade objetiva, tornando possível a simultaneidade e a duração em relação àquilo que permanece, a matéria. Assim, os objetos não podem ser intuídos a não ser nessas relações uns com os outros, e apenas inseridos nelas são materiais e objetivos. Por isso, o ser dos objetos resume-se ao seu fazer-efeito, à interação sem a qual eles não podem existir. A existência desses objetos é condicionada ao sujeito de conhecimento, ao princípio de razão suficiente e, com ele, o estabelecimento de toda objetividade através da relação indissociável entre sujeito e objeto.

A existência dos objetos como causas da sensação. É repetido aqui o processo do entendimento que reenvia do efeito dos objetos, das sensações dos órgãos sensíveis, à causa dos mesmos. A afetação por um objeto e a ida do efeito desse objeto à causa objetiva é atividade do entendimento. Uma vez que essa operação é responsável pelo estabelecimento dos objetos externos e da “tradução” das afecções em suas características constitutivas, sem entendimento, por conseguinte, não há mundo. Este depende daquele no que concerne à existência dos objetos em cadeias causais infinitas³⁶ e, na mesma medida, no que diz respeito à sensação e a capacidade do sujeito de ser afetado pelos objetos externos, que já são fruto do entendimento. Em outras palavras: "Aquilo conhecido corretamente pelo entendimento é a realidade, ou seja, a passagem precisa, no objeto imediato, do efeito para a causa" (W I, §6, p. 68).

É reservado para o aparecimento do conceito de matéria o parágrafo quarto da obra. Neste parágrafo, o autor se preocupa em recapitular a teoria da matéria já exposta em *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* de maneira rápida, e toma como compreendidas as noções de tempo e espaço puros. O tempo, em sua forma pura, é novamente definido como sucessão. Puramente, sua essência é expressa pela sucessão, tal como Schopenhauer considera residir na numeração, em que os números se sucedem uns aos outros de maneira ininterrupta até ao infinito. O espaço, em sua forma pura, é definido como posição (nisso, no entanto, se difere o texto de *Sobre a quádruplice raiz*, em que o espaço aparece como sendo essencialmente simultaneidade, ou existência de secções em um mesmo espaço). Portanto, sua essência é expressa como "a possibilidade das determinações recíprocas de suas partes", tal como na geometria. Segundo isso, a posição é a relação entre determinações espaciais, de acordo com o que há um espaço

³⁶ Cf. Leitura de Schopenhauer das antinomias kantianas e da causalidade como organizadora da experiência.

infinito e cada determinação sua, uma "parte", pode-se dizer, se insere em sua extensão infinita.

Já a perceptibilidade dessas formas não se dá de maneira separada e distinta, mas apenas através de uma relação, de modo que não haja, de um lado, apenas sucessão (o que desembocaria em um mundo inteiro apenas de sucessões ininterruptas, sem qualquer permanência), ou, de outro, apenas posição, sem qualquer alteração. Apenas através da amálgama elaborada pela causalidade pode haver mundo tal como conhecido, na medida em que ela "preenche" o espaço e o tempo unindo-os. Assim, através dessa união há mundo organizado. "Todos os inumeráveis fenômenos e estados pensáveis poderiam coexistir no espaço infinito, sem se limitarem, ou também se seguirem uns aos outros no tempo infinito, sem se incomodarem" (W I, §4, p. 51). Em suma, a amálgama das formas da representação é o que viabiliza o mundo e suas mudanças, somente na medida em que "fornece uma regra necessária sobre a essência da mudança, que é justamente a sucessão que acontece segundo a lei de causalidade, ou seja, a mudança que se refere ao espaço e ao tempo *unidos*" (BRANDÃO, 2009, p. 96).

Todavia, há uma relação entre espaço e tempo de delimitação mútua e de organização, de forma que em um mesmo tempo diversos estados de coisas coexistem (há, agora, ao mesmo tempo, um estado aqui e outro lá) e se sucedem em um mesmo espaço (de em um mesmo espaço haver um estado e, logo em seguida, outro de maneira sucessiva). A mudança, portanto, a organização do mundo pela lei causal, ocorre sempre através da união de tempo e espaço. A causalidade é compreendida pelo autor, dessa maneira, como correlata à matéria enquanto conteúdo das formas puras da perceptibilidade. A matéria é o que preenche tais formas e torna reais as interações entre os estados de coisas. Real, nesse sentido, é o mesmo que perceptível. A essência da matéria, desse modo, é a mudança, a alteração e interação entre diversos estado de coisas através da lei de causalidade, a perceptibilidade dos estados de coisas e dos objetos.

De acordo com isso, estados de coisas estão em constante interação e, por conseguinte, mudança; quer dizer, há estados sucessivos em um mesmo espaço, segundo o que pode haver mudança, e diversos estados de coisas em mudança e sucessão ao mesmo tempo em espaços diferentes. A saber, que para que as modificações e mudanças

sejam possíveis é necessário que já haja uma união de espaço e tempo, regido pela lei da causalidade.³⁷

A causalidade virá a ser identificada com a matéria, dados os argumentos já apresentados no § 21 de *Sobre a quadrúplice raiz*, mas que podem ser considerados através do seguinte: há já em toda intuição, que consiste na passagem das modificações das sensações para suas causas, a ação do entendimento, de maneira que somente através dele é colocada uma causa das sensações como um objeto no mundo; esse objeto, todavia, é espacial, externo ao sujeito, e temporalmente determinado, agindo sobre o objeto imediato, o corpo com o qual esse sujeito se identifica, e sobre outros corpos também no mundo; no entanto, mesmo que possamos constatar relações causais entre objetos é preciso que eles sejam já conhecidos como objetos, e, por conseguinte, como objetivamente situados no mundo, o que requer de antemão o entendimento na “sedimentação” do mundo. Assim, cada característica dos objetos poderia ser denominada uma qualidade sua, e, dada a maneira como ela pôde ser atribuída a ele, um *modo de eficácia* distinto que veio a nos afetar de uma maneira e não de outra, consistindo nisso a distinção e variedade percebida entre os objetos. Retiradas todas as suas qualidades o que restaria seria meramente um efetuar em geral, uma capacidade de afetar o objeto imediato e os outros objetos de uma maneira ou de outra, ainda que, agora nessa consideração, seja algo indeterminado; portanto, diz o autor, o efetuar em geral pode ser tido como aquilo que está presente em todo objeto, que “sustenta” sua existência, mas que não existe assim, puramente sem qualidade; tal pensamento sobre um efetuar em geral dos objetos, que poderia vir a unir espaço e tempo através da efetividade em geral, do posto diante de mim capaz de modificações sobre a percepção, é o que Schopenhauer denomina a matéria, ou o substrato de todo objeto da intuição empírica, encontrado sempre qualificado no mundo. Aqui o autor adiciona, ainda, que toda qualificação sua é *acidente*, ao passo que seu conceito abstrato é *substância*, ou aquilo que subsiste apesar das alterações acidentais, dos modos distintos de efetuar de cada coisa.

Fica assim configurada a noção central de que há uma matéria abstrata, ou geral, que não se altera nas mudanças e que, por isso, é tida como substância (*Materie*) e, por outro lado, a matéria enformada, ou o objeto material qualificado, sendo esse um tipo de acidente dessa substância, podendo ele sim se alterar, não alterando o *quantum* total de

³⁷ “The thought here is that while space and time are necessary forms of our experience of objects, spatio-temporal particulars could not be experienced unless there was causal interaction among them.” (JANAWAY, 2001, p. 174).

matéria em sua generalidade (*Stoff*). a) a perceptibilidade só pode ser garantida pela amálgama entre as formas de espaço e tempo, cujo conteúdo e perceptibilidade apenas pode ser garantida pela causalidade e, portanto, pela matéria; b) que a mudança é toda a essência da causalidade e da matéria; e que c) a matéria, dessa maneira, é correlata ao entendimento, segundo o que é sua única função através da lei de causalidade, o que compõe o princípio de razão suficiente do devir³⁸.

Schopenhauer argumenta que ao se retirar todas as características fundamentais de cada objeto, que permitem a cada um ser o que é e não outro, o que resta é apenas a matéria bruta, sem forma, a pura possibilidade da interação e da relação. Seu ser, finaliza Schopenhauer, é efetividade, correlato do entendimento tomado objetivamente: a possibilidade e condição de toda e qualquer mudança, segundo o que cada parte sua produz uma outra, seu efeito (W I, §4, p. 50). Tomar consciência desse condicionamento, todavia, é uma capacidade atribuída apenas ao ser humano dotado de razão e, portanto, de pensamento (W I, §4, p. 43). Prova alguma é requerida na medida em que cada um, sendo sujeito de conhecimento (JANAWAY, 2001, p. 117)³⁹, vive o mundo sempre como

³⁸ Para melhor compreender isso, pode-se ler, em *Schopenhauer on the character of the world*, o seguinte: "A material body itself is a set of causal powers (or, as it will turn out, a set of "natural forces"), just waiting, as it were, to effect changes on the animal or human body as a result of changes that it (the set of causal powers) reacts to. For example, a material body to which one later attributes the quality of being red is that which causally responds to normal light cast on it and which then causally produces a change in the animal or human eye that is sensed as red. Indeed, as Schopenhauer puts it, "'the body is red' means that it produces the effect of red color in the eye." But this claim has to be emended thus: "The body is red" means that it is a set of causal powers such that when normal light is shone on it, which is a change, it causally produces in the eye a change that is sensed as red. What I have called causal powers and have identified as the qualities of material bodies, Schopenhauer calls 'modes of operation' or 'kinds of effect' (*Wirkungsarten*). The forms and specific qualities of bodies (*Körper*), he writes, are "nothing but the peculiar and especially determined mode of operation [*Wirkungsart*] of bodies, and this precisely constitutes their difference." If we eliminate from a material body its particular mode of operation that is, its particular set of causal powers to produce changes on animal and human bodies we are left with "mere activity in general, pure acting as such, causality itself, objectively conceived'" (ATWELL, 1995, p. 46). Também Frank White afirma: "In short, for a thing to be a real object is, on the one hand, for it to be located in time and space, and, on the other hand, for it to affect and be affected by other objects. Its specific properties, such as being red, round, or long-lasting, are specific instantiations of its causal powers or specific realisations of its location in time and space" (WHITE, 2006, p. 67).

³⁹ Este tema, longe de ser um momento claro da filosofia do autor, carrega consigo grandes dificuldades. A critério metodológico ele será melhor exposto nos capítulos que se seguem, uma vez que sua exposição demorada aqui poderia trazer diretamente questões futuras e, por isso, comprometer o andamento do texto. Todavia, é preciso fazer um breve esclarecimento: cada indivíduo, como compreende o autor, encontra-se como um sujeito de conhecimento no mundo para o qual seu conhecimento é intermediado por um corpo. Este corpo, marca objetiva e, portanto, objeto condicionado, é ele de um modo especial, como um objeto, que corresponde à manifestação dos atos de sua vontade. É apenas dessa maneira que Schopenhauer torna possível a decifração do enigma do mundo. Porém, considerar o sujeito de conhecimento como atemporal e não extenso, como o faz no início da obra, e logo após considerá-lo, no segundo livro, como extenso e corpóreo cria certas dificuldades que, neste caso, são os objetos desta dissertação. Portanto, este trecho limita-se apenas a indicar o problema e apresentar rapidamente a noção idealista do autor, tendo-se, por fim, a explicação daquilo em que consiste o enigma da representação.

para si mesmo, sempre dependente de sua experiência, como sendo aquele para o qual há objetos em geral, e para quem os sentidos fornecem dados do mundo e, ao fim, um mundo organizado⁴⁰. Este ponto de partida, considera Schopenhauer, deveria ser o início de toda filosofia verdadeira, uma vez que "[a]penas a consciência é dada imediatamente" (W II, p. 7), e como a filosofia deve ser um saber independente e autossuficiente⁴¹, "o fundamento da filosofia está limitado aos fatos da consciência" (W II, p. 7). Cada um tem a experiência de si mesmo como o sujeito de conhecimento, em sua universalidade característica, condição do mundo. E do mundo, desse modo, como "sua representação", não no sentido de uma individualidade existente e material, mas como o polo necessário da representação, já inculcado na explicação do princípio de razão suficiente em sua forma, a condição do objeto implícita no seu próprio conceber.

Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação. Naturalmente isso vale tanto para o presente quanto para o passado e o futuro, tanto para o próximo quanto para o distante, pois é aplicável até mesmo ao tempo, bem como ao espaço, unicamente nos quais tudo se diferencia. Tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar-condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este. O mundo é representação. (W I, §1, pp. 43-44).

Assim, já a perceptibilidade dos objetos como espaço e temporalmente determinados é materialidade. Em outras palavras, permite que ambas as formas estejam "preenchidas" por *modos de efetuar* característicos, eles mesmos inexplicáveis. Em suma, que algo é um objeto, ao invés de qualquer uma dessas formas "vazias", se e somente se ele possui capacidade de afetar, "poderes causais" (WHITE, 2006, p. 67).

⁴⁰ No texto *A propósito do ponto de vista idealista*, Schopenhauer chama atenção para a imediaticidade pela qual se percebe tal condicionamento do mundo ao sujeito. De acordo com o que afirma: "[A] existência objetiva das coisas é condicionada por um ser que representa e, conseqüentemente, o mundo objetivo existe só como representação, não é uma hipótese, muito menos uma sentença apelável ou uma disputa em torno de um paradoxo, mas sim a verdade mais certa e simples, cujo conhecimento só é dificultado pelo fato de ser demasiado simples e nem todos possuem a clarividência suficiente para remontar aos primeiros elementos de sua consciência das coisas". (W II, p. 7). Se para a questão referente ao condicionamento ou não do mundo ao sujeito, de acordo com o que é, por um lado, absolutamente representação, o que significa ser condicionado-por, não se pode dizer de maneira cuidadosa aqui. O autor desenvolve argumentos a favor dessa postura filosófica em outros trechos, como no importante parágrafo quarto do primeiro volume de *O mundo*, no qual apresenta a noção de idealidade da matéria, e do condicionamento de todo objeto dado no tempo e no espaço ao sujeito de conhecimento, e, logo adiante, da impossibilidade de dissociação da relação sujeito-objeto, não sendo possível compreender sujeito algum sem que seja consciência-de, nem objeto algum sem que seja para uma consciência. (Cf. W I, §4-7, pp. 49-81).

⁴¹ "A filosofia é também o saber mais universal, cujos princípios não podem ser derivados de outro mais universal". (W I, §15, p. 137).

2.5 Schopenhauer e a filosofia kantiana no âmbito do problema do mundo como representação

Ainda que Schopenhauer possua um sistema próprio de filosofia exposto em todas as suas partes organicamente complementares (assim como enunciado em seu propósito inicial), são evidentes e nomeadas as aproximações com Kant. Assim, é fundamental para a compreensão dos conceitos de mundo e de realidade em Schopenhauer que se possa estabelecer firmemente em que consiste seu distanciamento da filosofia kantiana, a qual o autor se diz ater-se e fornecer uma continuidade, e o que, realmente, toma para si de seu “antecessor” (visto que se considera, em suas palavras, o que de mais valioso existe entre Kant e seu período filosófico⁴²). Para com Kant, inicialmente, Schopenhauer não está de acordo com algumas de suas conclusões, dentre as quais pode-se destacar o papel do entendimento na intuição, mudando-o de maneira bem clara. Schopenhauer descarta todas as categorias menos a da causalidade, e altera a função do entendimento, pensando-o como parte da intuição dos objetos e não como formal no conhecimento deles, na experiência. Para o autor, já são dados objetos na intuição, ou, em suas palavras, na representação intuitiva sem a necessidade de aplicação das categorias, sobretudo sobre as formas do espaço e do tempo, o que em Kant é impensável, dado que mesmo que a receptividade, exposta na *Estética transcendental* da *Crítica da razão pura*, seja a capacidade de recepção das sensações segundo a forma *a priori* da intuição (espaço e tempo), os objetos do mundo são, ainda, determinados pelas categorias em explicação posterior da *Analítica transcendental*. Ponto a ser tornado mais claro posteriormente.

No entanto, inicialmente em sua leitura da filosofia kantiana, Schopenhauer antecipa que o grande erro de Kant foi não ter separado “conhecimento intuitivo” de “conhecimento abstrato” (referindo-se, com isso, à relação estabelecida entre sensibilidade e entendimento na experiência de mundo). Por isso, teria havido uma enorme confusão na qual não se pôde esclarecer, ao certo, o que é propriamente o objeto da experiência, da representação intuitiva ou da abstração (conceito e pensamento). Em Kant, realmente, é difícil compreender isso, problema que veio mesmo a dar origem à controversa sobre a leitura da *Estética* à luz da *Analítica*⁴³. No entanto, parece ser

⁴² A maneira como Schopenhauer se refere aos autores de sua época e diretamente anteriores a ele não condiz, no fundo, com sua visão e sua “bagagem” filosófica, como visto no primeiro capítulo. Ora, há mais de contemporâneos do autor em sua filosofia

⁴³ Sobre isso, pode-se conferir a detalhada exposição do problema que se encontra no artigo *A unidade da intuição e a unidade da síntese* (SANTOS, 2012).

razoavelmente claro que Kant considera que não há experiência, inclusive da causalidade, ordem temporal das representações, senão através da aplicação das categorias à intuição, cuja validade é objetiva e não meramente subjetiva, ou, como afirma o autor, para que haja conhecimento de um objeto dado (KANT, 2013, p. 145, B 146). O problema poderia, desse modo, ser formulado da seguinte maneira: é o objeto da experiência intuição empírica ou objeto abstrato, dado que na Estética são dados “objetos”, mas na Analítica eles são considerados como necessariamente, incluindo-se espaço e tempo, enformados pelas categorias para que a experiência seja possível?

Ao tratar desse problema, o autor enumera, em sequência, a ordem dos conteúdos de Kant que diz manter para si e aqueles que pretende recusar e repensar. Schopenhauer admite tomar para si as “verdades” (conclusões) obtidas no texto da Estética Transcendental como “verdades inamovíveis” (Kr, p. 103). Das quais admite não retirar nada, mantê-las como estão, mas acrescentar algo. Primeiro, procura esclarecer em que consiste, mais exatamente, a origem do conteúdo das representações, que, em suas palavras, é explicada por Kant somente com a frase, de seu ponto de vista vazia, “o que é empírico é dado de fora” (Kr, p. 104). Em segundo lugar, Schopenhauer discorda da noção expressa por Kant no início da *Lógica Transcendental* de que um objeto poderia ser dado através da receptividade elucidada na Estética.

Crítica essa que precisa ser vista sob olhos cautelosos: a) Kant afirma, assim como no início da Estética, que na intuição são dados objetos; b) no entanto, posteriormente afirma que os objetos são dados, como objetos e não como sensações, apenas no conhecimento, na experiência; c) Schopenhauer lê aquela afirmação como se Kant estivesse afirmando que já são dados objetos na receptividade, quando, em verdade, Schopenhauer considera que é preciso que o entendimento se aplique aos dados oriundos da afecção dos sentidos para, somente assim, operar sobre eles através da única operação que o entendimento executa, a lei de causalidade. A principal distinção aqui, em verdade, está no fato de que os objetos dados aos quais Kant faz referência carecem ainda do entendimento para que sejam conhecimentos, ao passo que, para Schopenhauer, o entendimento que atua sobre esses dados nada tem a ver com o pensar ou conceber através de categorias, mas é, como visto acima, parte da capacidade animal de intuir e de converter sensações em intuições ordenadas (G, § 21). Como exposto em *Sobre a quadrúplice raiz*, através da sensação são dados somente os conteúdos, material bruto, que deverá receber a operação do entendimento, tanto para que sejam possíveis como objetos externos, quanto para que esteja em ordem na intuição do mundo. Para

Schopenhauer, portanto, o entendimento não pensa o objeto, submetendo-o a um conceito geral (como no caso da submissão de algo às categorias) e por isso permite a experiência, mas sim a ordena, juntamente com as determinações do espaço e do tempo, e somente assim é dado um mundo como representação. Em Kant, o “processo de conversão” dos dados externos em mundo da experiência é distinto.

Para ele, o mundo da experiência requer a aplicação das categorias do entendimento, que, distintamente de Schopenhauer, ordenam o conhecimento do conteúdo já recebido de uma determinada maneira. Assim, elas possuem validade objetiva e não são somente uma expressão secundária e condicionada do mundo, como Schopenhauer denominará os juízos de conhecimento em *O mundo*. Pode-se enumerar os passos de Schopenhauer contra Kant em se tratando desse problema da seguinte maneira:

- A. que Kant teria, primeiro, pensado a intuição como algo puramente sensorial, “totalmente passiva” (não necessariamente a intuição é totalmente passiva, uma vez que a receptividade dos dados das coisas em si é receptividade de uma certa maneira, ou seja, não tal como elas são e não inteiramente de forma passiva);
- B. mas que, distintamente disso, um objeto “seja apreendido somente através do pensar (categoria do entendimento)” (Kr, p. 105), “deslocando” o pensar para a intuição;
- C. e, assim, o objeto do pensar é objeto individual da representação (*Objekt*, no original) e não possui o caráter de universalidade que Schopenhauer atribui ao pensar como sua característica mais fundamental (Kr, p. 105). Esse seria o passo em falso que Schopenhauer crê que Kant tenha dado inicialmente e que afetaria todo o desenvolvimento de sua teoria filosófica.

Tendo isso em vista, afirma Schopenhauer: “Mas, assim, Kant leva o pensar já para a intuição e assenta a pedra fundamental daquela mistura malsã do conhecimento intuitivo e do abstrato, que me ocupo agora em denunciar” (Kr, p. 105).

2.6 A denúncia à “mistura malsã”

Em suma, em que consistiria, portanto, a mistura malsã mencionada por Schopenhauer e que tornaria inviável a filosofia do conhecimento de Kant? Sobretudo, ela se fundaria sobre o fato de que a noção de objeto em Kant pressupõe o entendimento como aquele capaz de conhecer e empregar conceitos, uma vez que o objeto não é, ao fim, dado imediatamente na sensação, mas somente através do emprego do entendimento

sobre tais sensações, de modo que “o objeto é aquilo em cujo conceito o diverso de uma intuição é unido” (KANT, 2013, p. 136, B 137), em outras palavras, “é algo que é entendido (*understood*) por meio de um conceito” (HARTNACK, 2001, p. 51). A receptividade é incapaz, de acordo com essa interpretação, de fornecer objetos unos e ordenados no mundo, mas somente o “múltiplo” da sensação, ou uma multiplicidade de informações a serem reunidas e ordenadas no entendimento de uma unidade. De maneira que, através da sensibilidade, pode-se ter diante de si informações indiscriminadas, ao passo que por meio de ambas as faculdades possui-se um mundo “discriminado”, cujo conhecimento implica a utilização de conceitos, determinações e designações acerca do que cada coisa é em seu limite e conhecimento (BIRD, 1973, p. 54). Mas como isso pode acontecer? Ora, é exatamente aqui que as categorias desempenham um papel fundamental no interior da teoria do conhecimento objetivo da realidade.

Contudo, o que Schopenhauer se esforça em denunciar é a contradição, que julga evidente, entre as considerações da *estética transcendental* e da *lógica transcendental*. No primeiro texto, porta de entrada à filosofia kantiana do conhecimento, Schopenhauer compreende haver uma discussão detalhada e, em certa medida, clara do *modo como* seria possível qualquer objeto da representação. No decorrer desse texto, Kant expõe as condições pelas quais são *dados* objetos na intuição: as formas puras do espaço e do tempo, oscilando entre as exposições metafísica e transcendental de cada uma delas⁴⁴ (Kr, p. 105). Porém, posteriormente, a introdução do *entendimento* e de seu papel enquanto condição objetiva de aplicação das categorias à intuição no curso do texto altera a abordagem kantiana acerca da unidade do objeto dado na experiência, incluindo-se também a necessidade de que todo diverso deva poder ser reconduzido a uma consciência, o *eu penso*, para a qual tudo o que existe está dado (Kr, p. 105)⁴⁵.

Kant chega à compreensão das categorias a partir da explicitação de todas as formas de ajuizamento possíveis, o que intitula tábua dos juízos. Nela pretende apresentar toda possibilidade do ajuizamento, ou do pensamento, segundo a sua forma, os seus atos, e não em relação ao conteúdo dos pensamentos. Aqui, Kant observa o produto do pensar através desses juízos formais, mas atém-se, em verdade, ao ato de formá-los e ao processo

⁴⁴ Cf. KANT, 2013, p. 61-72, B 33-49.

⁴⁵ “Ora, tudo o que foi citado, é contraditório, porém, da forma mais gritante, por todo o resto de sua doutrina do entendimento, das categorias deste e da possibilidade da experiência tal como ele a apresenta na lógica transcendental. A saber, na pág. 79; V. 105 da *Crítica da razão pura*: o entendimento, por suas categorias, traz unidade ao diverso da *intuição* e os conceitos puros do entendimento dirigem-se, a priori, a objetos da *intuição*. Na pág. 94; V. 126, são ‘as categorias, condição da experiência, seja da *intuição* ou do pensar que nela se encontra’. Na pág. 127 V. o entendimento é autor da experiência” (Kr, p. 106).

do pensamento nele empregado, ou, como explicita Allison, com foco na “atividade mental” (*mental activity*) empregada no seu uso (ALLISON, 2004, p. 146). Atividade cujo ponto focal será definido como a “unidade sintética da apercepção”, ou o reconhecimento da capacidade do sujeito de atribuição a si de todas as sensações recebidas e presentes em si, e de toda atividade do pensar e ordenar *a priori* (KANT, 2013, cf. § 16, B132-136)⁴⁶.

De modo complementar, o emprego da atividade judicativa sobre as sensações dadas pela receptividade é responsável pela possibilidade de conhecimento de objetos, ou seja, da unidade desse múltiplo recebido por meio de conceitos e de sua determinação. Não que, como atos distintos, possa-se considerar que se receba dados múltiplos e, em um outro momento, separadamente, eles possam ser unificados e conhecidos por meio dos conceitos. Ao contrário dessa possibilidade, uma intuição “que ao mesmo tempo não é uma compreensão do intuído não existe; intuir é, também, compreender ou entender aquilo que é intuído” (HARTNACK, 2001, p. 32, tradução nossa). Ou, em outras palavras, que possuir experiência requer tanto as intuições quanto os conceitos, de modo que a ausência de qualquer uma das faculdades impossibilitaria a experiência sensível. Sem a ação das categorias sobre os *data* recebidos pelos sentidos, poder-se-ia até receber, de uma determinada maneira (espaço e temporal), informações sobre o mundo, mas não tê-lo diante de si em sua ordenação *conhecida* (JANAWAY, 2001, p. 42).

Como se torna ainda mais evidente no desenvolvimento do tema e na explicação da aplicação das categorias à intuição, ou no conhecimento propriamente dito do mundo experienciado, não há ordem na intuição senão por meio desses conceitos puros, *a priori*, responsáveis pela síntese do múltiplo (no tempo), e da unidade da consciência (originariamente sintética) que funda a possibilidade de todo conhecer. A ambos se opõe Schopenhauer.

Em primeiro lugar, opõe-se à unidade da consciência, que será posteriormente identificada na relação de unidade entre o sujeito cognoscente e volitivo, cuja resolução se encontra no condicionamento do conhecer ao desejo de conhecer (ele mesmo

⁴⁶ Pode-se conferir o § para uma compreensão mais pormenorizada do problema da unidade da consciência e da capacidade de auto atribuição das representações. Que, em certa medida, é distinto daquilo que Schopenhauer interpreta da teoria kantiana, em que o poder de considerar as representações como unidas na subjetividade daquele que pensa não necessariamente implica que em toda ato de representar ele deve trazê-la à consciência. Sobre isso, afirma Kant: “O pensamento de que estas representações dadas na intuição *me* pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da síntese das representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas* representações” (KANT, 2013, p. 133, B 134).

manifestação da Vontade); em segundo, à ordenação propriamente dita do múltiplo e ao *esquematismo* (incluindo-se aqui as analogias da experiência) discutido e formulado por Kant na seção *Analítica dos princípios*.

De modo geral, o argumento kantiano exposto no texto da *Dedução transcendental* e contra o qual Schopenhauer parece se opor pode ser dividido primariamente em duas partes. Na primeira, Kant expõe o modo como todo o pensar e todo o conhecer estão determinados pelas categorias, na medida em que estão submetidos ao princípio da unidade originariamente sintética da apercepção. Num segundo momento, Kant estende a determinação das categorias também a *apreensão*, no que denominará *síntese da apreensão*, segundo a qual mesmo a percepção dos objetos apenas é possível por meio da explicação do seu condicionamento pelas categorias (ALISSON, 2004, p. 193).

Assim, o texto da *Dedução transcendental*, no qual se encontra o cerne da argumentação a favor do papel determinante que o entendimento e as suas categorias, por meio da imaginação, desempenham na síntese das representações, não só na produção dos conceitos e na ação judicativa, conhecido sob a denominação de síntese da apreensão. A síntese da apreensão (ou *figurada*) consiste, em suma, na “reunião do diverso numa intuição empírica pela qual é tornada possível a percepção, isto é, a consciência empírica desta intuição (como fenômeno)” (KANT, 2013, p. 162, B 160). Como se pode observar, é por meio dela que a diversidade das intuições dadas já segundo a forma do espaço e do tempo (como informações segundo esses dois registros formais transcendentais) podem ser unificadas e ordenadas em acordo com as categorias. Como o início da argumentação kantiana já indicava, é pressuposto fundamental a toda a operação que virá a ser descrita adiante a unidade originariamente sintética da apercepção, ou aquela unidade subjacente (o *eu sou*) a qual todas as sensações e todas as representações podem ser reconduzidas, como aquilo que de uno subjaz à diversidade das representações, aquele sujeito para o qual estão dadas todas as representações e todos os conteúdos do mundo. Assim, essa consciência *em geral*, o estar consciente de representações, e não a consciência de um ou outro indivíduo, é condição e princípio de toda síntese (Cf. §26, KANT, 2013, p. 162-163, B 161). Como se torna ainda mais evidente no desenvolvimento do tema e na explicação da aplicação das categorias à intuição, ou no conhecimento propriamente dito do mundo experienciado, não há ordem da intuição senão por meio desses conceitos puros (funções e atividades do entendimento), *a priori*, responsáveis pela síntese do múltiplo (no tempo), e da unidade da consciência (originariamente sintética) que funda a possibilidade de todo conhecer.

No capítulo da *Crítica* intitulado *Sistema de todos os princípios puros do entendimento*, parte muito relevante para a compreensão da aplicação do *princípio* da causalidade à ordem do mundo conhecido, Kant buscará explicar como os fenômenos são determinados segundo duas classes de princípios: os matemáticos, ou dinâmicos, e os de existência. Fundamentalmente, ambos contêm em si as condições da experiência e da unidade sintética dos fenômenos. Os primeiros (os princípios *constitutivos*) são aqueles que correspondem à determinação dos objetos segundo suas grandezas (extensiva e intensiva) e, por isso, dizem respeito diretamente às determinações formais *a priori* dos objetos do mundo (antecipações da percepção) e à característica diversidade homogênea implicada na composição dos fenômenos como unidades, e não meramente como um múltiplo desordenado de representações (aquelas ainda não submetidas à síntese da imaginação responsável pela sua unificação em *objeto*, por isso veiculável, pensável e, portanto, determinável por meio de um *conceito*).

Já os princípios de *existência dos fenômenos* (ou princípios *regulativos*) configuram aquelas relações, no *tempo em geral*, segundo as quais os fenômenos são determinados e conhecidos uns em relações com os outros. Apesar de serem imprescindíveis para todo o conhecer, essas relações não são definidas, como no caso da anterior, como antecipação da percepção, mas sim *regra* por meio da qual os fenômenos são conhecidos como ordenados. Todas as relações, como já antevisto nos *esquemas*, são temporais, determinações do tempo, segundo os seus três modos principais: permanência, simultaneidade e sucessão. Dentre esses princípios, que em sua primeira definição são as *Analogias da experiência*, encontra-se o conhecido e muito discutido princípio de causalidade, ou na formulação kantiana, aquele que determina que “todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio de ligação de causa e efeito” (KANT, 2013, p. 217, B 232). Assim como as outras analogias da experiência, o princípio da causalidade aparece como determinação de relações entre objetos, e não das grandezas desses objetos. Nas palavras de Kant:

Não se pode, nesse caso, pensar nem em axiomas nem em antecipações; mas, quando uma percepção nos é dada numa relação de tempo com outra (embora indeterminada), não se poderá dizer *a priori qual é* a outra percepção e qual é a sua *grandeza*, mas tão-só como está necessariamente ligada à primeira, quanto à existência, neste *modo* do tempo (KANT, 2013, p. 210, B 222).

Em acordo com esse princípio, todos os fenômenos estão ordenados uns em relação aos outros segundo uma regra necessária de sucessão de eventos no tempo (KANT, 2013,

p. 218, B 234). Novamente, que a um evento A se siga um evento B, necessariamente, não se pode afirmar simplesmente pelas próprias características dos objetos, de modo que seria possível derivar as interações entre eventos e objetos da própria constituição deles. Nesse caso, o que está envolvido na ordenação do tempo é a produção da sucessão dos eventos por meio da síntese da apreensão, segundo a qual o tempo é determinado de uma maneira específica no que diz respeito à existência dos fenômenos na relação causal. Caracteristicamente, a causalidade, na visão kantiana, conserva uma relação de eventos precedente e sucessivo de acordo com regras necessárias, o que torna possível o seu conhecimento como uma lei, ou um conhecimento pensável segundo uma regra universal. Sendo assim, por exemplo, todos os eventos de natureza A têm de provocar necessariamente eventos de natureza B.

Segundo uma tal regra, o que em geral precede um acontecimento deverá incluir a condição para uma regra, segundo a qual este acontecimento sucede sempre e de maneira necessária; mas, inversamente, não posso voltar para trás, partindo do acontecimento, e determinar (pela apreensão) o que precede. Porque nenhum fenômeno retorna de um momento seguinte ao precedente, embora se relacione com um *momento qualquer antecedente*; de um tempo dado, pelo contrário, há uma progressão necessária para um tempo posterior determinado. Assim, visto que há algo que sucede, tenho de o relacionar, necessariamente, a alguma outra coisa em geral que precede, e à qual siga necessariamente, isto é, segundo uma regra, de modo que o acontecimento, como condicionado, remete seguramente para alguma condição, que determina o acontecimento (KANT, 2013, p. 221, B 239).

Desse modo, a filosofia de Kant exposta em *Crítica da razão pura* apresenta uma teoria acerca do mundo que inclui tanto a capacidade receptiva, exposta na *Estética transcendental*, quanto a capacidade sintética, correlata ao entendimento, unicamente segundo a qual o mundo pode ser conhecido ordenadamente. Mesmo as relações de causa e efeito, que para Schopenhauer são parte do princípio de ordem intuitiva do mundo, estão situadas no âmbito da explicação das condições da síntese da apreensão da realidade.

À sua maneira, Schopenhauer permanece com a noção central de que a experiência pode apenas ser ordenada e regulada pela lei de causalidade, dado ela ser a definição da ordem temporal das representações, de sua interação e da possibilidade da simultaneidade (como explicado na terceira analogia da experiência). No entanto, afirma não ser possível conhecer a natureza judicativamente como ordenada e, assim, conhece-la (assim como pressupor a ordenação teleológica da natureza “como se fosse ordenada segundo fins”) por meio da experiência, produto da atividade sintética, uma vez que ela já é dada na intuição em sua ordenação temporal, espacial e causal como o mundo experienciado, e sem qualquer relação com a descrição, conceitualização e determinação dos objetos por

meio das categorias. Como visto, a causalidade se torna uma forma do intuir, e não do pensar ou conhecer descritivamente.

Aqui reside, portanto, o fundamento do deslocamento que Schopenhauer faz da categoria da causalidade para o princípio de razão suficiente como forma da representação intuitiva. Ou seja, que a ordenação das representações e a comunidade da sua existência pertencem, em verdade, ao entendimento, que, por sua vez, não pode simplesmente pensar juízos de conhecimento e ordenar o diverso da intuição, mas somente ordenar temporalmente os objetos já dados nessa mesma intuição (Kr, p. 106). Sobre isso, pode-se ler:

Finalmente, nas páginas 189-211; V. 232-265, figura a longa prova (cuja inexatidão é mostrada, detalhadamente, na minha dissertação “Sobre o Princípio da razão”, § 23) de que a sucessão objetiva e também a simultaneidade dos objetos da experiência não são percebidas sensorialmente, mas, somente são introduzidas, pelo entendimento, na natureza, a qual só se torna possível por este meio. Certamente, porém, a natureza, a sequência dos acontecimentos e a simultaneidade dos estados é algo puramente intuitivo e não meramente pensado em abstrato (Kr, p. 106).

Schopenhauer distingue, como faz em todo o restante deste texto, o intuir do pensar com “clareza”, afirmando que tudo o que cabe à ordem das representações e ao mundo como representação intuitiva (objeto da experiência) deve estar condicionado pelas formas da intuição (incluindo-se a causalidade), e todo conhecimento abstrato deve ser conteúdo e conceito engendrado pela razão, sem qualquer influência sobre a representação intuitiva, sendo, todavia, produto da atividade de abstração do conteúdo dela. Daí seu método “direto” (Kr, p. 107). Ou seja, “de acordo com [o] qual o conceito só adquire valor e verdade, através da intuição” (Kr, p. 107). Clareza que Schopenhauer pretende contrapor à obscuridade de seu mestre (Kr, p. 106). Afirma ele:

Desafio a todo aquele que partilha comigo da veneração para com Kant, a conciliar essas contradições e a mostrar que Kant, na sua doutrina do objeto da experiência e da maneira como este é determinado pela atividade do entendimento e de suas doze funções, tenha pensado em algo inteiramente claro e determinado (Kr, pp. 106-107).

Schopenhauer e Kant discordam também no que concerne ao ajuizamento, ou à produção de juízos através do estabelecimento de relação entre operações conceituais. Schopenhauer crê ser possível derivar todas as funções do pensamento somente das representações intuitivas dadas e dos princípios metalógicos, deixando de lado a dedução metafísica das categorias, na qual Kant procura demonstrar como as categorias derivam-

se de funções do pensamento *a priori* do entendimento, demonstração essa que se pode encontrar no primeiro capítulo da *Analítica dos conceitos*, intitulado *Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento* (KANT, 2013, p. 101, B 92). Já em Schopenhauer, distintamente, a faculdade do pensamento é a razão e não o entendimento. Em Kant, como já mencionado no desenvolvimento do primeiro capítulo, a razão é responsável pelo pensamento regulativo e pelos princípios através dos quais pode-se acessar unidades inexistentes objetivamente, como conceitos da razão e ideias (mundo, Deus, liberdade e assim por diante).

Se se retirar a recusa de Schopenhauer aos argumentos transcendentais, considerando o princípio de razão suficiente como auto evidente (uma vez que é a raiz de todo explicar e que, por isso, não pode ser explicado ele mesmo) e do caráter imediato da representação intuitiva, que crê ser fruto de um método distinto de reconhecimento do processo de intuição (Sobre isso, Cf. texto de Paul Guyer, *Schopenhauer, Kant and the methods of philosophy*). Em contraposição ao próprio método, denominado “imediato”, Schopenhauer vê na filosofia kantiana a utilização do método “mediato” e, por isso, indireto da explicação da intuição, que repousa sobre as categorias, sem as quais não é possível experiência. No entanto, compreende tal método como se os conceitos condicionassem a intuição, sem que considere, em verdade, que Kant não admite que os conceitos são produções inteiramente distintas do intuir, mas que são o modo pelo qual se pode dar unidade à intuição, mesmo em se tratando da unidade do objeto e das intuições no tempo (GUYER, 2006, p. 115). Schopenhauer, assim, pretende figurar como crítico ao que considera a filosofia kantiana da *conceitualização* da representação empírica, racionalização da intuição sensível. A intuição intelectual a qual se refere, ao elaborar sua própria filosofia do conhecimento, não se conecta de qualquer forma aos elementos intelectuais da conceitualização, ou da abstração. Em seus próprios termos, o conceito é, sempre, derivado da experiência dada e ordenada que é dele independente e que o condiciona materialmente. Disso se deriva a dependência que o conceito possui em relação ao mundo representado, como também seus limites secundariamente representativos.

Inicialmente sob o aspecto considerado da realidade como representação submetida à razão suficiente do devir, Schopenhauer subentende a organização da experiência segundo as formas do representar intuitivo e da representação em geral (sujeito e objeto). Sempre de acordo com a noção de que a ordem do mundo se estabelece através de relações entre os objetos no que denomina estados de coisas, nos quais,

unicamente, ocorrem as modificações, noção imprescindível para a compreensão do próximo passo para a intelecção do mundo que está por vir. Cada estado de coisas necessita de um outro estado-de-coisas anterior como razão de sua existência, como anterior no tempo e razão suficiente de seu existir, seja como aquele por meio do qual ele permanece (inércia), ou por meio do qual se altera em algo outro, sempre mantendo a *matéria* intocada e igualmente presente (a *sempiternidade da matéria*). Ainda que sua não menção em *O mundo*, exatamente desse modo, traga algumas dificuldades e entraves no conhecimento do conceito de matéria e em sua circunscrição, deve-se ter por certo que a materialidade dos objetos, como modo específico de efetuar, permanece sempre como a chave para a definição de realidade como *efetividade (Wirklichkeit)*.

Porém, como prenunciado tanto no primeiro capítulo quanto na introdução a este, será tarefa da filosofia tomar conhecimento da existência do mundo como modificações (relações entre estados de coisas) mas não se ver restrita a esse conhecimento limitante, dado que configura sempre o conhecer por meio de relações entre estados condicionados pelo sujeito e por suas formas, difundido e praticado nas ciências naturais (essencialmente etiologia e morfologia dos objetos). Em outras palavras, abre-se à pergunta norteadora do desenvolvimento da obra: a análise do mundo intuitivo leva à questão metafísica da existência para além do condicionado da intuição? (Cf. ATWELL, 1995, p. 32). Questão à qual Schopenhauer responde positivamente, e, como visto, é tarefa da filosofia, diferentemente das ciências, construir abstratamente uma imagem do mundo em sua totalidade, ciente de seus aspectos distintos e de sua realidade mais profunda (*Realität*) para além somente da sua realidade efetiva, ou material (*Wirklichkeit*). Aqui, destaca-se o §15, em que Schopenhauer expõe o que configura esse conhecer abstrato radicalmente generalizado, como a empreitada filosófica de um quase esgotamento do mundo e replicação sua no pensar. Essa é a preciosa indicação do que a filosofia deve se propor a fazer e a maneira como sua sistematicidade deve se estabelecer: conhecimento abstrato da totalidade após o conhecimento de seu caráter condicionado e de sua realidade incondicionada, colocando-os em relação. Desse modo, ainda que o entendimento, em Kant faculdade intelectiva e, ao mesmo tempo, discursiva de conhecer, tenha sido deslocado para a intuição nessa peculiar teoria do conhecimento, os conceitos e a descrição da realidade são tarefas desempenhas pela razão, cuja propósito será o de estabelecer na ordem do pensar a ordem do existir. Quando considera teoricamente a representação conceitual do mundo, na discussão elaborada no primeiro livro de *O mundo*, Schopenhauer a define como limitada e recorte de aspectos da realidade da

experiência e da vivência humanas, e, de modo algum, condição de sua ordem. Mas, mais uma vez, que existir é esse que ultrapassa o conhecer por relações, e cuja significância não se restringe ao princípio de razão suficiente? De que *ponto de vista (Standpunkt)* o autor aborda o mundo na mudança profunda de sua consideração, à qual a primeira, do mundo cotidiano e científico, deve se submeter?

3 O MUNDO COMO ESSÊNCIA

3.1 O conhecimento essencial daquilo que o mundo é

Se o mundo inteiro permanece condicionado ao sujeito de conhecimento, surge a questão referente ao mundo como representação e seu caráter condicionado. Ao longo de todo o primeiro livro Schopenhauer parece se conter em explicar a “complementariedade” do mundo que virá a integrar o segundo livro e seu pensamento único. Ora, se ele deve tanto resultar da ligação entre os temas centrais de *O mundo* assim como condicionar, ao fundo, todo o desenvolvimento do texto, é preciso que esta nova parte do texto seja complementar ao centro teórico que dirige o desenvolvimento da obra. No primeiro parágrafo, como se pode notar, Schopenhauer já alude ao fato de que será preciso introduzir uma abordagem complementar da realidade e que ela, mais difícil que a primeira, soará impactante ao leitor, como uma tônica grave por meio da qual ele reconhecerá que o mundo é vontade (W I, §1, p. 45). Como afirma:

Aquilo do que se faz aqui abstração, como espero que mais tarde se tornará certo a cada um, é sempre a VONTADE, única a constituir o outro lado do mundo. Pois assim como este 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 na filosofia (W I, §1, p. 45).

De fato, Schopenhauer está a considerar nesse trecho duas teses que serão apresentadas, ou ao menos mencionadas, somente na abertura do segundo livro. No entanto, como exigido pela obra, é necessário considerar sempre que mesmo o primeiro parágrafo da obra necessita de todos os subsequentes para ser completamente compreendido. E, dessa maneira, com o estudo do segundo livro é possível esclarecer grande parte de todo o conteúdo antes abordado no primeiro. A primeira tese que Schopenhauer menciona no trecho, evidentemente, é a da vontade como o “outro lado” do mundo (*die andere Seite der Welt*) (W I, §1, pp. 44-45), cujo conhecimento será obtido por meio da analogia da experiência do indivíduo com o corpo próprio com os outros objetos.

A segunda tese, cuja menção é um pouco menos evidente, é a de que há somente representação e vontade, nada mais que isso. Portanto, algo que fosse em si mesmo mas que possuísse uma unidade subjacente como objeto seria impossível, no caso de um

objeto incognoscível, por exemplo. A referência a Kant parece aqui querer denotar que não seria possível considerar a existência de quaisquer objetos por detrás da objetividade conhecida como *Wirklichkeit*, ou realidade efetiva. A coisa em si schopenhaueriana permanecerá, ao longo de toda sua obra, uma unidade que não é produzida, como no caso da unidade conceitual, mas cuja definição ela é somente negativamente alcançada através da extração de toda característica possível que confira individualidade aos conceitos e aos objetos particulares. Ora, ela não se limita, e nem poderia, pelas formas do conhecimento que são fonte de toda individualização e determinação.

Antes de prosseguir para a análise propriamente dita do segundo livro, é preciso somente mencionar uma interpretação da relação entre os dois “lados” do mundo que teria surgido por ocasião de algumas menções de Schopenhauer à dupla consideração da realidade (como efetividade e como realidade em si mesma). Em uma obra de 1987, Julian Young havia sugerido que Schopenhauer introduz uma tricotomia em sua obra por meio da investigação da dualidade representação e vontade. A tese de Young tem como origem uma leitura da interpretação que Schopenhauer faz da filosofia de Kant e, sobretudo, do argumento kantiano acerca da impossibilidade do conhecimento metafísico. De acordo com ele, o argumento kantiano poderia ser dividido em cinco premissas principais: 1) “o mundo ao qual nós temos acesso pela experiência é ideal”; 2) “discurso cognoscitivamente significativo (e, desse modo, certamente conhecimento) é limitado àquilo a que, em princípio, nós temos acesso pela experiência”; 3) “portanto, nosso conhecimento pode se referir apenas à um mundo ideal”; 4) “e, por conseguinte, nós não podemos possuir conhecimento da realidade última”; 5) “mas, conhecimento metafísico é conhecimento da realidade última”. 6) “Portanto, conhecimento metafísico é impossível”. (YOUNG, 1987, pp. 27-28).

Segundo Young, a crítica que Schopenhauer faz a esse argumento, e que o permite fazer metafísica mesmo após a severa restrição kantiana ao conhecimento, foi adotada como a negação da primeira premissa da argumentação, ou seja, de que nem todo o mundo ao qual temos experiência é ideal, uma vez que é possível ter acesso à vontade através da experiência interna, e que a ela não são imputadas as mesmas formas que o são à experiência externa, o mundo intuitivo. E que por isso seria possível encontrar nessa experiência “distinta” a “chave” para a decifração do mundo. Esta interpretação seria, de modo geral, recorrente. Todavia, Young não pensa da mesma forma. Segundo o autor, Schopenhauer continua definindo a experiência interna como condicionada a uma forma da representação, o tempo, e que mesmo assim ela permanece fenômeno, não abrindo

possibilidade alguma para uma saída às restrições fenomênicas para o conhecimento metafísico. E como um segundo motivo comenta a estranha permissão dada ao conhecimento especial da vontade como “passagens subterrâneas” (*subterrean passages*), visto que Schopenhauer já havia criticado duramente as “janelas” de acesso ao absoluto, admitidas pela filosofia de Hegel.

Por conseguinte, Young argumenta que a premissa do argumento negada por Schopenhauer deve ser a 5), ou seja, que o conhecimento metafísico é conhecimento da realidade última. Dessa forma, sua tese é a de que a vontade deve ser tomada por uma outra maneira de compreensão não convencional do mundo, e não uma resposta ao problema da realidade última dos objetos, apesar dos trechos de sua obra que possam levar à essa consideração. O mundo como vontade deveria, assim, ser interpretado como uma “versão sistemática” do mundo fenomênico, aliada à visão sistemática do mundo como representação. Portanto, não haveria mais uma dicotomia entre noumeno e fenômeno, mas uma tricotomia envolvendo duas abordagens distintas do mundo como fenômeno (vontade e representação) e um noumeno incognoscível. (YOUNG, 1987, p. 31). Como sugere no prefácio de sua obra, “enquanto o mundo pode aparecer (*appears*) ‘como representação’ e, em um nível mais profundo, ‘como Vontade’, ele permanece, como um ator que aparece ora como Macbeth e ora como Hamlet mas nunca como ele mesmo, em si mesmo, inescrutável”. (YOUNG, 1987, p. IX). Por conseguinte, o mundo é, desse ponto de vista, objeto de duas considerações: como representação e como vontade, mas não possui qualquer acesso à coisa em si que ele é independente de qualquer uma dessas determinações.

A postura exposta ao longo desta tese, contudo, difere da de Young e busca, inclusive, se fortalecer como oposição a ela. A vontade deve sim ser considerada como coisa em si, algo que Schopenhauer afirma reiteradamente, sobretudo devido ao fato de que em *O mundo* o acesso à vontade ocorre através de uma analogia não de vontades particulares, condicionadas ao tempo, com as diversas vontades também particulares dos indivíduos, mas entre a vontade como caráter, ou como núcleo essencial e infundado do ser, e os outros corpos. Ainda que o ponto de partida sejam essas vontades particulares percebidas e utilizadas como parte do argumento, a referência central que ocasionará o deslocamento do mundo como representação para o mundo em si mesmo será aquela ao núcleo essencial e incognoscível de cada ser, seu caráter inteligível.

3.2 Schopenhauer e as ciências

Pode-se pensar o problema com o qual o segundo livro se inicia da seguinte maneira: como, portanto, considerar o mundo, dado a cada um como representação, como algo existente para além do seu simples estar condicionado? É, desse modo, o conhecimento do condicionamento de todo objeto sempre ao sujeito que conhece, a forma mais geral do princípio de razão suficiente exposta tanto em *Sobre a quadrúplice raiz* quanto em *O mundo*, que traz à tona o enigma acerca da existência independente ou não de alguma realidade do mundo. Ora, se a existência objetiva dele, desse modo, é sempre existir-para, como afirmar que há mesmo um mundo independente de seu ser-percebido, um algo "mais além da natureza, ou aparência dada das coisas [representação]"? (W II, p. 200). No caso de não haver realidade alguma para além do mundo percebido, Schopenhauer recairia no "egoísmo teórico" (falha apontada por ele) de considerar todos os objetos como "meros fantasmas" (W I, §19, p. 161). Esse egoísmo teórico seria a noção de que o mundo inteiro existiria somente para o sujeito que conhece, sem qualquer existência fora desse existir *para*, sempre como algo meramente relativo e condicionado, nunca em si mesmo. Tal como afirma o autor: "Perguntamos se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilas diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção" (W I, §17, p. 155).

Mesmo a mais cuidadosa abordagem do mundo intuitivo, pormenorizada em seu processo de análise das relações entre os objetos, pouco acrescenta à compreensão de sua realidade última e essencial. O estudo das relações de causa e efeito e do modo pelo qual cada estado de coisas sucede ou precede um outro apenas traria uma explicitação das conexões existentes entre os fenômenos, e permaneceria em uma esfera de alcance ainda limitada ao princípio de razão suficiente do devir, como já comentado em capítulo anterior⁴⁷. E será precisamente na tarefa de conhecimento rigoroso do mundo orientado pelo princípio de razão em que consistirá a ciência. Ao invés de se aproximar do esclarecimento daquilo que o mundo é em si mesmo, ela se incumbe somente da descrição ou do conhecimento de formas de corpos e objetos, de interações causais entre estados de

⁴⁷ É necessário aqui reafirmar e recuperar a ideia de que a causalidade, as relações causais entre os estados de coisas, nos quais estão incluídos os objetos, não é conceitual ou uma atribuição da razão ao mundo da experiência, mas é não-conceitual. Assim, mesmo os animais que não possuem a capacidade da razão e, por isso, são incapazes de possuir propriamente um saber sobre o mundo intuem a realidade dos objetos causalmente.

coisas, do surgimento de uma linguagem, “da ação dos corpos orgânicos entre si, da constituição das plantas e dos animais” (W I, §14, p. 113). Em suma, ela possui como tema do qual trata uma classe ampla e extensa de objetos. Assim, por exemplo, a ciência da natureza que se pretenda descrição de certas interações entre objetos deverá tomar para si o amplo conceito dessas interações e buscar esclarecimento e sistematização do conhecimento do mundo que lhe cabe. Mas sempre, e isso é fundamental no pensamento de Schopenhauer, limitada ao espectro das razões. É interessante notar como Schopenhauer se opõe, nesse sentido, à noção de natureza como totalidade redutível à legalidade aparente e conhecida, tal como, por exemplo, Kant o faz no texto da primeira *Crítica* por meio da investigação da forma geral da experiência como acesso à forma da legalidade constatada pela experiência. O próprio Kant, posteriormente, viria a reformular sua consideração sobre a natureza, na *Crítica da faculdade do juízo*, sobretudo por ocasião do problema do “organismo” como unidade de legalidade irredutível à “atividade do entendimento conhecedor” (MARQUES, 1987, p. 144) que exigiria a consideração *regulativa* e reflexiva do organismo como unidade em si, que, inclusive, o faz vivo, conhecida através da experiência. É notável a forma como Schopenhauer se dirige à natureza como manifestação da Vontade em diversas gradações e à sua unidade observável como expressão da unidade mais essencial do ser a ela subjacente.

Contudo, há uma característica importante que distingue a ciência, enquanto conhecimento de mudanças e do mundo intuitivo, do saber (*Wissen*) ordinário, ou do saber simplesmente como um acúmulo ou agregado de saberes sem uma conexão necessária entre si. Cada ser humano que conhece possui a capacidade de abstração e, desse modo, pode trazer ao pensamento os conceitos, objetos abstratos, e reter em si esse saber particular. E é característico do ser humano, não se encontrando essa capacidade em nenhum outro animal, que o saber possa ser produzido.

Contudo, Schopenhauer explica que a ciência é definida e considerada como dotada de uma estrutura particular: nela, os objetos não são pensados somente em acordo com conceitos particulares, mas sob conceitos cada vez mais amplos, de acordo com as esferas que a eles cabem (W I, §14, p. 113). Sua tendência característica é a de que todo particular possa ser conhecido sob universais e que todo o saber progrida em direção ao aperfeiçoamento da universalidade: há conceitos para tipos de objetos específicos, de interações específicas entre eles, de formas específicas e gerais. De modo que, ao fim, haja um constructo racional no qual se pode conhecer o particular por meio de suas

características gerais, e distinguir o que nele se difere dos a ele semelhantes⁴⁸. O denominado caminho do universal ao particular. Somente assim pode o cientista partir de um conhecimento determinado geral e, por intermédio dele, conhecer a particularidade de um certo evento em sua regra. Isso ocorre, sobretudo, pela razão de que um saber que se pretendesse tão geral e, ao mesmo tempo, procurasse versar sobre cada evento particular acabaria se perdendo em conhecimentos numerosos caso se ocupasse somente das descrições particulares dos eventos. Assim, haveria um grande conjunto de saberes sem, necessariamente, uma ordem hierárquica de saberes mais abrangentes e menos abrangentes.

Dentre as ciências, Schopenhauer destaca um de seus ramos, as ciências da natureza, nas quais figuram, evidentemente, a empreitada do conhecimento ordenado científico e a abordagem mais detida dos eventos e das formas dos objetos do conhecimento intuitivo. Dentre elas, por exemplo, Schopenhauer situa as ciências fisiologia, mineralogia, geologia, morfologia, mecânica, física e química. Em trabalhos posteriores, haverá uma mudança na classificação de algumas dessas ciências (em seus dois grandes grupos) assim como comentários a outras ciências que ainda não haviam sido incluídas no comentário de *O mundo*. Em *O mundo II*, por exemplo, em *Sobre a doutrina da ciência*, Schopenhauer organizará uma tabela em que inclui psicologia, direito e ética como ciência dos motivos (ou a ciência ligada aos motivos como objeto da consideração da quarta classe de objetos do princípio de razão), anatomia, zootomia, zoologia, patologia entre outras como ciência dos estímulos; e, por último, hidrodinâmica, hidráulica, farmácia como ciência das causas (W II, p. 154). É necessário, contudo, manter a discussão no interior de *O mundo*, com o intuito de permanecer no espaço principal de discussão da divisão inicial das ciências da natureza e do modo como a sua compreensão traz consigo os limites de sua abordagem do mundo.

Se a ciência quisesse obter o conhecimento de seu objeto pela investigação particular de cada coisa pensada no conceito, até gradualmente conseguir conhecer o todo, então, em parte, nenhuma memória humana seria suficiente para tal tarefa, em parte, certeza alguma de plena completude seria alcançada. Daí a ciência servir-se da especificidade das esferas conceituais anteriormente explicitada de uma incluir a outra, e se dirigir principalmente às esferas mais amplas, intrínsecas ao conceito de seu objeto. Na medida em que determina as suas relações entre si, tudo o que é nelas pensado é também determinado em geral e, por exclusões, pode determinar, cada vez mais exatamente, esferas conceituais sempre mais precisas. Com isso é possível a uma ciência abranger

⁴⁸ “Tal caminho do universal para o particular distingue-a do saber comum; conseguintemente, a forma sistemática é uma marca característica, essencial da ciência” (W I, §14, p. 114).

por completo o seu objeto. Tal caminho cognitivo do universal para o particular distingue-a do saber comum; conseguintemente, a forma sistemática é uma marca característica, essencial da ciência. (W I, §14, p. 113-114).

As ciências naturais possuem limites bem definidos no interior do pensamento do autor e, em geral, são definidas em duas categorias principais: Morfologia e Etiologia. O conhecimento de figuras permanentes no mundo, como aquelas figuras das coisas conhecidas que não se alteram com o passar do tempo e com as mudanças na experiência, como nos casos da botânica, da zoologia, da mineralogia e da geologia. O que Schopenhauer afirma aqui é o fato de que essas ciências se ocupam das figuras dos seres vivos que, apesar de se movimentarem, interagirem entre si permanecem os mesmos. Diz o autor: “Essas figuras são classificadas, separadas, unidas, ordenadas pela história natural segundo sistemas naturais e artificiais, depois são subsumidas em conceitos, o que torna possível uma visão panorâmica e um conhecimento do todo” (W I, §17, pp. 152-153). Assim, à primeira vista, é possível considerar que é característico das ciências morfológicas a classificação e a descrição das “formas” dos seres. Elas se incumbem de descrever tais seres e, dadas certas características formais que eles apresentam, agrupá-los e ordená-los sob classificações mais e mais gerais, construindo um sistema de classificações. Ainda, complementa Schopenhauer, é tarefa da morfologia o estabelecimento de “uma analogia infinitamente nuançada no todo e nas partes a qual atravessa todas essas figuras (*unité de plan*), em virtude da qual se assemelham a diferentes variações sobre um tema não especificado” (W I, §17, p. 153). O que reside por detrás da ideia de *unité de plan* será reapresentado em mais detalhes no longo e complexo §27, em que a unidade da Vontade em sua manifestação no mundo e nos seres vivos será aparente e reconhecida pelas ciências por intermédio de “um parentesco interior [*inner Verwandtschaft*] entre todos os seus fenômenos” (W I, §27, p. 207). Em cada forma dos seres orgânicos será possível reconhecer a unidade da Vontade, como coisa em si, na unidade interna do organismo e de suas variações. No entanto, a ideia do parentesco interior parece não ser explorada em sua completude no texto de *O mundo*.

No texto de *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer retoma a ideia referida de uma “unidade de plano” como analogia entre todas as figuras, ou os corpos naturais, agora fazendo uma alusão a Lamarck, em *Philosophie Zoologique*, e a Geoffroy Saint-Hilaire e sua obra *Principes de Philosophie Zoologique*. No trecho em que se refere aos autores, Schopenhauer afirma:

Agora, após todas essas considerações sobre a concordância exata entre a vontade e a organização de todos os animais, e partindo-se desse ponto de vista [*Gesichtspunkt*], se examinarmos uma coleção osteológica bem ordenada, então realmente nos ocorrerá que estamos olhando para um e o mesmo ser (o animal primordial de Lamarck, mais corretamente, vontade de vida [*Willen zum Leben*]) que muda sua forma [*Gestalt*] em acordo com as circunstâncias e realiza uma variedade de formas [*Mannigfaltigkeit von Formen*] do número e da ordenação de seus ossos, através da renovação e redução, fortalecimento e atrofia dos mesmos. Aquele número e ordenação dos ossos, que Geoffroy Saint-Hilaire (*principes de philosophie zoologique*, 1830) denominou como elemento anatômico, permanecem, como ele demonstra pormenorizadamente, essencialmente inalterados na inteira sucessão dos animais vertebrados, sendo uma grandeza constante, algo dado de antemão, determinado através de uma necessidade insondável [...] (N, p. 341, Tradução nossa).

Através disso pode-se compreender mais claramente em que consistiria, então, a ideia do *élément anatomique* que reside na consideração da mutabilidade e alteração das figuras, sem, no entanto, alterar inteiramente aquilo que subjaz a elas. Origem da referência, como se pode ver, é a discussão acerca do conceito de *unité de plan* que se deu sobretudo no início do século XIX acerca de um plano organizacional ideal dos animais vertebrados que subjazesse a todas as outras “modificações” possíveis desse plano, como algo originário e ideal em relação a qual todas as outras modificações pudessem ser então reconsideradas, tal como variações. Geoffroy Saint-Hilaire se dedicou, sobretudo a partir dos anos de 1818, a um estudo pormenorizado das variações e mudanças de um plano ideal comum a todas as classes dos animais vertebrados (peixes, aves, mamíferos e répteis) e do modo como as mesmas estruturas modificadas em relação a esse plano uno poderiam desempenhar funções completamente diferentes, como no caso do polêmico exemplo da estrutura óssea denominada *fúrcula*, apoio para o deslocamento dos ombros de peixes e voo das aves (APPEL, 1987, p. 65). Modificação, contudo, alerta Toby Appel na obra *The Cuvier-Geoffrey debate: French Biology in the decades before Darwin*, é um termo que possui significado somente se se considerar a ideia de um plano superior de organização, ontologicamente primeiro em relação a todos os organismos particulares, cujas determinações seriam fundamento de organização de todo ser ordenado (APPEL, 1987, p. 88).

A Etiologia (*Aitiologie*), por seu turno, trata mais especificamente da descrição das relações de causa e efeito que podem ser conhecidas entre os estados de coisas. Procurando, assim, a regra que estabelece a constante do aparecer e do mudar, a constância nas mudanças no mundo intuitivo, em busca das causas principais por meio das quais o que é vem a ser. Compreendida a regra segundo a qual pode-se perceber o

surgimento de estados de coisas e suas interações uns com os outros, pode-se formulá-la, em conceitos, na forma de uma lei natural. Em cada um dos eventos individuais que a ela correspondem se poderá subsumir a generalidade da regra. Assim, a mecânica formula a regra por meio da qual comunica-se a regularidade da relação entre corpos pesados, que contém em si todos os casos possíveis e observáveis, devendo englobá-los precisamente em sua descrição mais geral. Dessa maneira, a observação das interações entre os corpos pesados deverá estar de acordo com a regra geral por meio da qual a mecânica compreende a interação entre todos os corpos pesados possíveis, sendo a aplicação de algo universal a eventos particulares. Por outro lado, ela só deve ter podido ser produzida pela racionalidade humana na medida em que é fruto de uma observação constante da regularidade na natureza.

Em suma, como Schopenhauer apresenta no prosseguimento de sua explicação, a etiologia será uma explicitação, em última instância, do modo como estados da matéria determinados produzirão outros estados também determinados, sendo a demonstração de “uma ordenação regular segundo a qual os estados aparecem no espaço e no tempo, ao ensinar para todos os casos qual fenômeno tem de necessariamente aparecer neste tempo, neste lugar [...]” (W I, §17, p. 153). Seu rigor científico deverá ser resultado, desse modo, do procedimento cuidadoso da análise das conexões causais entre os estados de coisas e da recondução desses eventos a uma regra, assim como a compreensão e explicação de cada um deles por meio dessa regra o mais geral possível. Ainda que rigorosa, a etiologia, em toda a sua abrangência, permanece no âmbito da causalidade e, por conseguinte, do princípio de razão suficiente do devir.

Etiologia em sentido estrito são todos os ramos da ciência da natureza que têm por tema principal, em toda parte, o conhecimento de causa e efeito: ensinam como, em conformidade com uma regra infalível, a um estado da matéria se segue necessariamente outro bem definido; como uma mudança determinada necessariamente produz e condiciona uma outra determinada, cuja prova se chama EXPLANAÇÃO. Aqui se incluem sobretudo a mecânica, a física, a química, a fisiologia (W I, §17, p. 153).

Ao longo do desenvolvimento da teoria do conhecimento que foi exposta no segundo capítulo desta tese, Schopenhauer procura tornar explícita sua concepção acerca da realidade relacional dos objetos do conhecimento. Em momento algum, esses objetos *aparecem* desligados da torrente de relações pelas quais são conhecidos. Somente no terceiro livro de *O mundo* será postulada uma teoria acerca da objetividade pura,

destituída do caráter relacional constituinte do mundo empírico. No entanto, é necessário admitir que no contexto de *Sobre a quádruplice raiz* não há referência ainda a tal tipo especial de conhecimento de objetos de maneira pura e livre das determinações da individualidade, o que será introduzido somente em *O mundo* como parte da consideração do acesso privilegiado à vontade via estado contemplativo.

Em suma, uma vez já abordado em detalhes, todos os objetos cognoscíveis estão sempre já em relação a algo outro, sendo precisamente o conhecimento das relações às quais estão submetidos uma aproximação de sua realidade efetiva. Algo, como existente, está sempre ligado a uma cadeia de relações e a uma sequência de eventos e uma retomada de todas essas ocasiões e condições trazem à tona um esclarecimento acerca de seu modo de agir, ou modo de ser. Assim, à título de exemplo, pode-se tomar aquele estado de coisas já citado em *Sobre a quádruplice raiz*, no qual o raio de sol, por ocasião do afastamento das nuvens, incide sobre outro objeto dando início a um episódio de combustão. Seria tarefa da ciência, nesse caso em específico, procurar pelas causas que produziram a combustão e explica-las (essa é a palavra-chave) de acordo com as relações todas que antecederam o evento propriamente dito, chegando, assim, talvez, a uma descrição dos processos nele envolvidos. Como etiologia, seria garantido a esse tipo de saber a possibilidade de uma circunscrição detalhada da sequência de eventos que antecederam o aparecimento da chama, ou o afastar das nuvens, ou mesmo a incidência do raio de sol. Contudo, muito pouco sabe ela de que natureza cada um desses eventos são e de que maneira poder-se-ia pensar sobre eles senão em relação uns com os outros. De modo que toda explanação tenderia ao infinito, a uma série nunca esgotável de interações entre objetos e estados de coisas que, por sua vez, possuem determinadas características e certos modos de atuar inexplicados⁴⁹.

O mesmo poderia ocorrer com o investigador atento e dedicado às formas dos objetos da natureza. Através da mera descrição de suas figuras, e já não mais de suas interações e relações constantes, ele nada pode compreender acerca de seu ser, senão do

⁴⁹ É interessante notar que Schopenhauer mantém sua concepção de ciência sempre como aquilo que está inteiramente determinado pelo princípio de razão suficiente e, por isso, pelo conhecimento das causas por meio das quais os estados de coisas e suas respectivas mudanças estão conectados. O conhecimento científico, sob esse aspecto, é uma sistematização do conhecimento causal em, apropriadamente, saberes causais mais amplos que os usuais. Sobre isso, pode-se conferir o comentário de David Hamlyn em *Arguments of Philosophers Schopenhauer*, em que destaca a proximidade da abordagem científica de Schopenhauer para com a de Aristóteles, em que predomina a ideia de investigação e demonstração das causas pelas quais algo é o que é (HAMLYN, 1999, p. 74).

modo como aparece, como se dá na intuição. Sempre sob a condição das formas do conhecimento e do modo pelo qual tudo aquilo que está adiante, objetivo, vem a aparecer para o sujeito de conhecimento, mas não naquilo que cada coisa é em si mesma. A figura de um animal pode, assim, ser meramente descrita, sem que, por meio dessa descrição, possa ser *desvendada*. Pois ela, assim como todo o mundo da representação, carrega consigo sempre o enigma do mundo. Questões como: “por que essa forma e não uma distinta?” ou “por que esse modo de atuar e não outro?” nunca poderão ser respondidas por meio da ciência e da investigação das razões pelas quais algo é o que é. Nesse sentido, enquanto a etiologia se restringe à descrição de interações causais, a morfologia se dedica à descrição de figuras e formas, sem, no entanto, se aprofundar no conhecimento do ser em si por detrás de toda formação. Formação, aqui, não se refere diretamente ao estudo da geração dos seres, ou “a passagem da matéria para essas figuras” (W I, §17, p. 153), mas à origem das formas mais variadas, à razão pela qual há estas e estas formas, e não outras.

A ideia de Schopenhauer ao assumir que algo está para além do mero investigar e do explicar é que há sempre a pressuposição de certas forças naturais (*Naturkräfte*) cujas manifestações universalmente regulares são veiculadas por meio das leis científicas (*Naturgesetz*) gerais da natureza (W I, §17, p. 154). A regularidade na natureza que é comunicada pelo construto racional e discursivo da formulação de uma regularidade pensada na lei natural. Essas leis, como Schopenhauer pretende tornar claro, são, em verdade, considerações da constância e da universalidade de eventos na natureza transpostas para o pensamento abstrato em uma regra muito geral que abrange uma multiplicidade de eventos que necessariamente se repete se dadas as mesmas condições materiais⁵⁰. Ao conhecer o mundo empírico, em acordo com o princípio de razão suficiente do devir, o ser humano é capaz de transpor a ordem constante do encadeamento causal *real* conhecido para o saber. Tal como afirma:

⁵⁰ Conferir a seguinte passagem na qual Schopenhauer comenta com entusiasmo e precisão a ideia da infalibilidade das leis naturais, abordada já no §17 do texto de *O mundo* mas retomada e explicada novamente no §26, tal como se segue: “Admiramos o fato de que a natureza não se esqueça uma vez sequer as suas leis. Por exemplo, se é conforme a dada lei natural que, uma vez na reunião de certos *conteúdos materiais* [*Stoffe*] sob determinadas circunstâncias, haja uma ligação química, um surgimento de gás, uma combustão, segue-se de imediato e sem adiamento, tanto hoje quanto há milhares de anos, a entrada em cena daquele fenômeno determinado, sempre que as condições se reúnam por nossa intervenção ou por absoluto acaso (sendo aqui a precisão, devido ao inesperado, tanto mais surpreendente)” (*Trad. Modificada*, W I, §26, p. 195).

A etiologia, ao contrário, nos ensina que segundo a lei de causa e efeito, este determinado estado da matéria produz aquele outro, e com isso o explica, cumprindo assim a sua tarefa; não obstante, no fundo somente demonstra a ordenação regular segundo a qual os estados aparecem no espaço e no tempo, ao ensinar para todos os casos qual fenômeno tem de necessariamente aparecer neste tempo, neste lugar, portanto determina, segundo uma lei de conteúdo determinado aprendido da experiência, sua posição no espaço e no tempo cuja necessidade e forma universal, todavia, nos são conhecidas independentemente da experiência. Mas não recebemos por aí a mínima informação sobre a essência íntima de nenhum daqueles fenômenos. Essência que é denominada FORÇA NATURAL e se encontra fora do âmbito da explanação etiológica, que chama de LEI NATURAL a constância inalterável de entrada em cena da exteriorização de uma força, sempre que suas condições conhecidas sejam dadas. Semelhante lei natural, com as condições de entrada em cena num determinado lugar, num determinado tempo da exteriorização da força, é tudo que a etiologia conhece e pode conhecer. A força mesma que se exterioriza, a essência íntima dos fenômenos que aparecem conforme aquelas leis, permanece um eterno mistério, algo completamente estranho e desconhecido, no que se refere tanto ao fenômeno mais simples quanto ao mais complexo (W I, §17, pp. 153-154).

A *força natural*, como mencionada no trecho supracitado, será inexplicável, em um primeiro aspecto, pois não está condicionada a nenhuma relação de causa e efeito material, entre estados de objetos, mas é ela mesma a condição de que esses eventos e interações possam ocorrer. Pois para que seja possível que dois ou mais objetos interajam entre si é necessário já pressupor uma série de *forças*, ou de condições causais, preexistentes, como a gravidade, pela qual as interações entre corpos pesados são possíveis; ou a impenetrabilidade, condição da interação de corpos sólidos, dentre uma variedade de outras forças cuja ação é universal e incondicionada, às quais todo modo de interagir e de atuar serão referidos e conduzidos (W I, §17, p. 154). Tais forças como condições estão presentes em todos os corpos materiais e operam na natureza de modo universal e constante. São como “entidades que constituem as naturezas dos corpos físicos” (YOUNG, 1987, p. 41) e tornam possíveis todos os efeitos descritos pelas ciências em sua observação característica das relações causais no mundo, como que um mecanismo interno que se manifesta no interagir e no comportamento dos corpos. Por esse motivo Schopenhauer se referirá à etiologia em um exemplo como o ramo da ciência que adquire o conhecimento somente dos veios visíveis de um mármore entrecortado, tal como a regularidade presente na natureza e das condições universais do atuar descritíveis nos corpos naturais, sem que, no entanto, possa adquirir o saber da essência e do ser mais íntimo desses veios, que lhe vêm de locais desconhecidos e inacessíveis (W I, §17, p. 155).

Se as ciências naturais possuem a capacidade de descrever *como* os estados materiais interagem, não ultrapassam esse conhecimento rumo ao *quê* são essas forças que se manifestam no mundo e são condições inexplicáveis, porque não reconduzíveis a causas do próprio interagir. Como em um exemplo utilizado pelo autor: a força, de modo algum, é causa de alguma *mudança*, de maneira que seria errôneo se afirmar que “a gravidade é causa de que a pedra caia”, devendo-se afirmar que “antes, a causa é aqui a proximidade da terra, na medida em que atrai a pedra” (W I, §26, p. 192). Interessante notar como em *Sobre a quadrúplice raiz* Schopenhauer elabora uma distinção entre as causas particulares e as forças naturais (que lá denomina *forças naturais originárias*), afirmando que, respectivamente, aquelas são sempre “algo singular, uma modificação singular”, estas são “algo universal, imutável, presente todo o tempo e em toda parte”, “a eterna forma de atividade” (G, p. 119).

Todo e qualquer evento cognoscível e reconduzível a outros eventos anteriores em cadeias de ligações causais terão sempre por pressupostas as forças que permitiram, em sua ação a mais abrangente possível, que pudessem vir a surgir, como qualidades misteriosas presentes em toda matéria e por meio dela manifestas. De acordo com o que Schopenhauer denomina cada uma dessas forças naturais *qualitas occulta*, pois “[...] até mesmo a mais perfeita explanação etiológica de toda a natureza nada mais seria, propriamente dizendo, do que um catálogo de forças inexplicáveis [...]” (W I, §17, p. 154). Desse modo, toda recondução de efeitos e causas sempre tem por fundo uma força natural onipotente que em tudo atua, permitindo e proporcionando a possibilidade da interação, e que, ela mesma, não pode ser explicada como tendo sido causada por nada outro, sem uma *razão* de ser, um porquê ser assim; ora, ela mesma é aquela constante que subjaz a todo atuar. E, por último, todas as forças estão presentes na natureza de modo constante e infalível, sendo distintas e não explicáveis umas pelas outras (CARUS, 2020, p. 152).

As forças naturais serão o limite do conhecimento científico, aquilo que ele não pode explicar, mas deve pressupor, e que será o meio a partir do qual Schopenhauer inicia o desenvolvimento de sua tese metafísica acerca do essencial de todos os fenômenos e das forças naturais mesmas, visivelmente algo inexplicado até pelas mais detalhadas explicações do mundo empírico. Todo o mundo, nesse sentido, permanece *enigmático*, vedado o conhecimento de sua íntima existência. Uma vez que a ciência etiológica se estabelecerá nos limites das explicações relativas ao princípio de razão suficiente do

devir, e, dessa maneira, não ultrapassa em hipótese alguma “as relações em que este se encontra enquanto mero objeto conectado às demais aparições segundo a lei de causalidade” (SILVA, 2013, p. 15), meramente, pode-se dizer, descrevendo e explicando todas essas relações *dadas* as forças como “determinação universal de uma certa possibilidade” (CARUS, 2020, p. 154). De modo que “[a] importância do conceito de força natural provém do fato de que é a ele que, no fim, devem remeter-se a explicação etiológica e, por conseguinte, as representações intuitivas” (BRANDÃO, 2009, p. 34). É nesse sentido que as forças naturais serão consideradas limites científicos e o início da investigação metafísica acerca do *quê* o mundo é em si mesmo, ou seja, do complemento necessário àquilo que, unilateralmente, havia sido descrito na teoria da representação da primeira parte de *O mundo*.

A mecânica pressupõe matéria, gravidade, impenetrabilidade, comunicação de movimento pelo choque, rigidez e etc. como impossíveis de fundamentação, chamando-as de forças naturais, e, de leis naturais, a sua aparição necessária e regular sob certas condições; só em seguida começa a sua explanação, que consiste em indicar de maneira fiel, matematicamente precisa, como, onde, quando aquela força se exteriorizou, remetendo cada fenômeno encontrado a uma dessas forças, assim também o fazem física, química e fisiologia em seus domínios, com a diferença de pressuporem mais e realizarem menos. De acordo com tudo isso, até mesmo a mais perfeita explanação etiológica de toda a natureza nada mais séria, propriamente dizendo, do que um catálogo de forças inexplicáveis, uma indicação segura da regra segundo a qual os seus fenômenos aparecem, sucedem-se e dão lugar uns aos outros no espaço e no tempo (W I, §17, p. 154-155).

3.3 Desvendando o Enigma do mundo

Desse modo, traz-se à discussão a questão acerca do enigma do mundo, ou daquilo que está para além do mero ser determinado e condicionado da realidade intuitiva. O “enigma do mundo” como enigma da representação apresenta-se, assim, na figura da inquirição acerca das forças naturais e da limitação do saber científico como um sistema de saberes, de acordo com o que, portanto, o conhecimento científico rigoroso “tem de deixar inexplicável tanto a essência íntima de uma pedra quanto a de um homem, e não pode dar conta [*Rechenschaft geben kann*] da gravidade, da coesão, das qualidades químicas [...]” (W I, §15, p. 135).

É diante do estatuto enigmático do mundo e da impossibilidade de sua compreensão última através da ciência e do saber que Schopenhauer propõe a filosofia como decifração da experiência e da totalidade do mundo. Ao desconsiderarem a idealidade da matéria e da representação em sua forma geral, as ciências afirmam a

existência por si dos objetos assim como da matéria. Seu modo de consideração mais cuidadoso leva ao materialismo, para o qual o mundo e seu funcionamento são sempre reduzidos a mudanças físicas (fiscalismo), relações entre representações. Desse modo, a absurdidade e o erro de sua consideração, afirma Schopenhauer, é a compreensão da matéria como o em-si do mundo, aquilo que permite toda e qualquer mudança sem propriamente alcançar um fim, ou possuir um início, o abandono do sujeito como condição da materialidade (W I, §7). Portanto, a investigação da essência do mundo e dos objetos não deve residir em qualquer investigação que tenha como forma geral o princípio de razão suficiente. Não é no mundo como representação, em seu estar condicionado e em "sua relatividade completa" (CACCIOLA, 1994, p. 29), que o em-si pode ser conhecido, mas em um outro "lado" do mundo, na sua consideração como Vontade.

Contudo, ele mesmo [o sujeito] se enraíza neste mundo, encontra-se nele como *indivíduo*, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo⁵¹. Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos. (W I, §18, p. 156).

E ainda:

Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreendidos quanto as mudanças de todos os outros objetos intuitivos se a *significação* deles não lhe fosse decifrada de um modo inteiramente diferente. [...] Todo *ato* verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente *querer o ato* sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade, nem se encontram na relação de causa e efeito mas são uma única e mesma coisa, apenas dadas de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez *imediatamente* e outra *na intuição do entendimento*. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição (W I, §18, p. 157).

A primeira observação de Schopenhauer ao problema de uma consideração *unilateral* da subjetividade é à noção de *puro sujeito de conhecimento*. Seria ela a indicação daquele sujeito cujas bases são as faculdades de conhecimento e que nunca pode ser exteriormente conhecido como objeto, sendo, por outro lado, aquele para quem há sempre o mundo como representação. Enquanto *sujeito puro* ele não possui corpo, mas somente a identidade subjetiva, tema complexo para Schopenhauer, uma vez que sua

identidade do sujeito não gira mais em torno, tal como em Kant, de uma identidade de apercepção, mas de um "milagre por excelência" advindo da identificação entre sujeito de conhecimento e sujeito volitivo.⁵²

Esse tema é tratado com clareza sobretudo em dois momentos principais da produção do autor: em *Sobre a quadrúplice raiz* e em *O mundo*. No primeiro texto, Schopenhauer o aborda sob a figura da quarta classe de objetos de conhecimento. Lá, o sujeito do querer aparece como o único objeto na intuição interna, do autoconhecimento interno, como ele mesmo afirma (G, §42, p. 317). Se, por um lado, o ser humano conhece-se na representação como corpo, no qual se enraíza, e, por isso, objetivamente se experiencia a si mesmo no mundo como objeto externo, na consciência de si conhece-se apenas como vontade (G, §42, p. 317). No entanto, Schopenhauer já estabelece, logo em seguida, que há uma relação especial entre o sujeito de conhecimento e o sujeito de querer, de maneira a haver, imediatamente, uma identificação entre ambos, de modo que aquele que conhece, que, em verdade, é já o sujeito mesmo, conhece-se como vontade no sentido interno do tempo, como sempre *querendo*, e, por isso, ambos os sujeitos se identificam automática e imediatamente. Tal identificação permanece inexplicada, sendo somente um "milagre", ou uma peculiar identificação do sujeito com seu próprio objeto (G, §42, p. 317). Não há ainda nesse período (e mesmo nas edições posteriormente revisadas) o desenvolvimento da metafísica como um sistema de filosofia, sem inclusão mesmo após a revisão da segunda edição⁵³.

No segundo texto, no entanto, a identificação ocorre de maneira um pouco distinta. Ela se segue de alguns outros argumentos para o estabelecimento da noção fundamental de que o corpo é, intimamente, vontade, e que o sujeito de conhecimento se encontra enraizado no mundo, é dotado de corpo. Nesse momento, Schopenhauer busca

⁵² Como bem explica Matthias Kossler: "*This cognition is not assignable to any of the forms of sufficient reason, but it can be traced back to the cognition of the subject of will. Already in the dissertation the cognition of the subject of will had been characterized as a very special kind of cognition. Certainly on the one hand because with the coincidence of subject and object the object – as Schopenhauer puts it later – was "precisely ceasing to be an object" (WWR I, 102). On the other hand, the subject of will had already been called an object "with a significant restriction" (EFR, 50), since not the subject of will as such is object for the inner sense but merely the singular acts of will from which one has to infer a unified subject of these acts. The subject of will derived from its actions in this way is the character of the individual.*" (KOSSLER, 2012, p. 195).

⁵³ "*So far Schopenhauer's theory of the subject of cognition had been developed in his first published work, as the metaphysics of will had not yet been founded. In his main work he changes his opinion about the inexplicability of the identity of the subject of will and the subject of cognition. The entire work, The World as Will and Representation, is as it were, an explanation of this coincidence. And in the second edition of On the Fourfold Root he adds that the identity is the 'knot of the world' (FR, 211), i.e., the place where the 'deciphering of the world' (WWR II, 182) has to start from.*" (KOSSLER, 2012, p. 194).

se opor à consideração da subjetividade descorporificada, assumindo como algo evidente que cada indivíduo que conhece existe no mundo como sendo, ao mesmo tempo, condição de todo aparecer, de toda existência objetiva, e identificado com um objeto. Algo que, inicialmente, soa enigmático e difícil, mas que será a porta de entrada, ou a chave, para a compreensão mais completa do estatuto da existência e da realidade do mundo.

Inexplicavelmente, o sujeito de conhecimento se identifica com o seu corpo justamente por possuí-lo, o que o distingue de todos os objetos dados na representação do mundo. Ora, caso seu corpo não estivesse em relação especial consigo, ele seria, igualmente, tal como todos os outros objetos, sempre algo outro, o que não ocorre. O seu conhecimento passaria pelo crivo da racionalidade e da investigação das razões suficientes de cada ação sua, tal como ocorre nas ciências naturais (W I, §18, p. 157). Assim, seria impossível conhecer realmente a essência e a existência última de si mesmo, pois, como explorado acima, toda investigação sujeita ao conhecimento intuitivo e à investigação científica tendem sempre a findar no limite de todo o explicar, quando já não há mais razões suficientes para que cada força seja aquilo que é e se manifeste tal como se manifesta. Se esse fosse o caso e cada indivíduo necessitasse explicar-se a si mesmo por meio de um conhecimento intuitivo e descritivo dos seus movimentos e do seu comportamento sem um conhecimento especial de todo agir e comportar,

veria sua ação seguir-se a motivos dados com a constância de uma lei natural justamente como as mudanças dos outros objetos a partir de causas, excitações e motivos, sem compreender mais intimamente a influência dos motivos do que compreende a ligação de qualquer outro efeito com sua causa a aparecer diante de si. Ele, então, conforme o gosto, nomearia a essência íntima e incompreensível daquelas exteriorizações e ações de seu corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda. Mas tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito de conhecimento que aparece como indivíduo (W I, §18, p. 156).

E, dando sequência à busca por uma vivência mais fundamental da essência do corpo e da existência material, até nesse momento a partir da vida vivida pelo indivíduo, Schopenhauer introduz a ideia de que, em verdade, toda vivência particular do sujeito, que se encontra no mundo, de seu agir e de todo comportar pode ser reconduzida à vontade e seus movimentos. De maneira que a cada movimento da vontade no íntimo do indivíduo corresponde um agir físico e mecânico do corpo, ainda que essa vontade possa ser mais difícil de ser reconhecida na consciência, como nos casos em que nem sequer pode ser imediatamente cognoscível em sua manifestação particular. O corpo é, assim, o

modo como sua vontade, conhecida internamente através da forma do tempo (desejos e querereres), se manifesta no mundo, uma vez que, como no que se segue, todo desejo é ato e movimento de corpo, toda influência sobre o corpo é imediatamente influência sobre a vontade (caráter da indissociabilidade de referência entre vontade e corpo)

Contudo, de seu corpo ele possui uma experiência muito distinta. Seu corpo é, primariamente, *seu*. Ele não é estranho, mas íntimo. Seu conhecimento de seu corpo próprio se dá por vias diferentes: como um objeto extenso, que ele toca, vê e assim por diante; e como intermédio de uma manifestação de sua própria vontade. Todos os seus movimentos e as suas ações não são meramente vistas de fora, mas experienciadas como o aparecimento de vontades particulares que podem ser sentidas internamente. É fundamental na tese de Schopenhauer que essas ações e esses movimentos não sejam causados pela sua vontade, mas que sejam a aparição delas em uma relação imediata e simultânea. Assim, o autor cunhará a identificação entre o corpo e a vontade segundo a qual toda vontade particular é manifesta em uma ação ou movimento, e toda afecção sobre o corpo é, também, uma ação direta sobre a vontade. No autoconhecimento de si como objeto, cada um é dado como um corpo extenso; no autoconhecimento interno, cada um se experiencia a si mesmo como *querendo*, em níveis distintos, o que pode variar do “mais leve desejo à paixão” (G, §42, p. 317). Todos os diversos *movimentos* da vontade serão, em verdade, em maior ou menor grau, sentimentos.

É fundamental destacar aqui que o conhecimento que o sujeito possui de sua interioridade não é de uma unidade completa, mas de atos temporais da vontade, por isso individuais. A totalidade desses desejos virá a configurar a noção de caráter inteligível, que desempenha papel fundamental na compreensão da relação entre (Ideia, matéria e objeto). Portanto, a identidade entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecer ocorre aqui na medida em que este se enraíza no mundo através do corpo, este mesmo sendo manifestação de sua vontade. Em primeira mão, o sujeito tem uma relação com seu corpo muito distinta da que possui com todos os outros corpos intuídos e conhecidos. Todos os outros corpos lhe são outros, diferentes de si, cujo conhecimento só lhe é dado pelo meio “exterior”, ou seja, ele não sabe como é ser esses objetos, eles lhe são estranhos. Ele pode observar suas interações com outros objetos, conhecer seus estados de coisas e, como visto anteriormente, até mesmo conhecer as cadeias causais que os ligam aos outros cognoscíveis, podendo descrevê-los pormenorizadamente. No entanto, ele ainda não sabe o que esses objetos são senão sob as descrições que elabora, tal como um “espectador”.

De modo que não se pode desligar o corpo da vontade e a vontade do corpo na experiência de cada indivíduo. São dois os argumentos principais: a) o de que “toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade” (dor, prazer, bem-estar, mal-estar) e que, ao mesmo tempo, “todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo” (W I, §18, p. 158); em segundo lugar, b) no fato de que “cada afeto abala imediatamente o corpo e sua engrenagem interior, perturbando o curso de suas funções vitais” e, necessariamente, o inverso, que cada ação tem uma interferência na vontade, um impacto nela (W I, §18, p. 159).

O sentimento, como conceito, terá de abranger, assim, um sem número de movimentos internos da vontade e, por isso, será ao mesmo tempo um conceito chave de conhecimento filosófico cujo saber é negativo, sob o qual não há outras diversas definições positivas do que engloba. Ele tem de veicular tudo aquilo que, vivido internamente pelo indivíduo, não pode ser subsumido sob a noção de representação e é, distintamente, algo imediato. Todas as explicações erigidas pelas ciências naturais na tentativa de entender os processos e as relações estabelecidas no seio da natureza pouco puderam compreender sobre a essência incondicionada do mundo. Será somente por meio de um conceito negativo, profundamente abrangente e intimamente conectado às vivências internas dos indivíduos que conhecem tal como o de *vontade* que Schopenhauer encontrará um acesso privilegiado e não mediado pela faculdade conhecimento à realidade do mundo em seu segundo e mais difícil aspecto.

O sentimento reúne exemplares dos mais variados: o sentimento religioso, a volúpia, o sentimento moral, as sensações corporais, a impressão dos sons e da harmonia musical, o ódio, a repugnância, a autossatisfação, a honra, a vergonha, a justiça, o sentimento da verdade, o sentimento estético, de fraqueza, de saúde, de amizade, de amor, e, até mesmo, o sentimento de uma resolução matemática (SCHOPENHAUER, 2015^a, §11, P. 66ss). Como se vê, esses exemplos pouco ou quase nada têm em comum, exceto a indeterminação própria de serem sentimentos. Ora, se a definição do conceito coincide com seu próprio processo de abstração, da generalização afastada da realidade concreta particular, a definição do conceito negativo é definição em sentido negativo e parece indicar um retorno às intuições de origem da linguagem. Ao fazer isso, o sentimento ganha em conteúdo, mas perde a virtude conceitual de fixar em uma abstração certo escopo de sentido, restando para a linguagem indicações também apenas negativas (SILVA, L., 2020, pp. 181-182).

A palavra do enigma é pronunciada, então, como o meio pelo qual se pode chegar à consideração dos objetos como essencialmente vontade a partir do conhecimento de si

de um objeto, aquele que nós, seres humanos, somos (Cf. §18 como um todo).⁵⁴ Outra vez, há uma diferença em relação ao primeiro escrito: a identidade afirmada e investigada é aquela entre corpo e vontade, e a identificação por enraizamento entre o sujeito de conhecimento e o corpo, também como através da inserção do conceito de objetivação, ou manifestação da vontade nos corpos materiais, que se refletirá na problemática da unidade da vontade, como caráter, na unidade do corpo (incluindo-se o próprio intelecto como parte desse corpo, assim como do caráter, e, por isso, “seu servo”) (Cf. Kossler, *The artist as pure subject of cognition*).

A partir do momento em que o sujeito experiencia o seu corpo como uma exteriorização da sua própria vontade, na medida em que o faz em cada ato de sua vontade simultaneamente como um movimento seu, uma significação íntima é dada a cada movimento físico de algo que, materialmente situado no mundo, objeto entre outros objetos, é, simultaneamente, vivenciado como si mesmo. As modificações antes desconhecidas em sua essência senão em referência umas às outras passam a poder ser melhor compreendidas e, até mesmo, decifradas. Todavia, não em um regime causal a partir do qual o querer seria um estado precedente à ação, mas através da relação de simultaneidade em que o movimento tem como correlato o ato da vontade. Assim, o que por um lado é ato da vontade, por outro é movimento do corpo.

Tendo como ponto de partida e vivência chave essa relação de identidade entre vontade e corpo, Schopenhauer busca elaborar uma extensão analógica da vivência imediata da vontade para a vivência mediata da intuição dos outros corpos condicionados pelo princípio de razão suficiente. Diante disso, Schopenhauer chega à compreensão do em-si do mundo através do que se pode denominar "argumento da analogia" (Cf. CACCIOLA, 1994, p. 50). Uma vez que o em-si não pode ser encontrado em meio aos fenômenos e, como apresentado, nem sequer em qualquer conclusão causal acerca da origem do conteúdo das representações como algo externo, ela deve ser buscada em outro modo de consideração do mundo. Esse algo outro buscado no novo modo de consideração, como nomeado em *O mundo*, é vontade. O argumento de Schopenhauer para compreensão do em-si como vontade poderia ser resumido da seguinte maneira: o sujeito de conhecimento, no qual e para o qual unicamente é possível o mundo como

⁵⁴ “Pivotal to the explanation of the coincidence of subject of will and subject of cognition is the knowledge of the own body which leads to “an entirely unique sort of cognition” whose truth is called by Schopenhauer the ‘philosophical truth kat’ exochen ‘ (WWR I, 102), in a way replacing the talk of a miracle.” (KOSSLER, 2012, pp. 194-195).

conhecido, não deve ser considerado como puro sujeito de conhecimento, nas palavras do autor, uma "cabeça de anjo alada destituída de corpo" (*geflügelter Engelskopf ohne Leib*) mas, ao contrário, ele possui um corpo que, como todos os outros objetos, é condicionado também às formas de espaço e tempo (um objeto entre objetos); todavia este corpo é identificado como um corpo-próprio, segundo o que cada movimento seu não é como qualquer outro movimento de objetos (efeitos de outros estados de coisas anteriores) mas produto de seu agir, a manifestação imediata de suas vontades no mundo da representação.

Portanto, o enigma da representação no cenário da individualidade de seu corpo é decifrado internamente pela consciência imediata e inegável que o indivíduo tem de suas ações e de seus movimentos: aquilo que de um lado deve ser considerado como objeto, como um corpo físico, de outro deve ser considerado como vontade experienciada no seu íntimo. "Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente um movimento de seu corpo" (W I, §17, pp. 155-157).

Contudo, a consideração de que as vontades são "experienciadas" ainda sob a determinação e condição do tempo pode tornar mais difícil a compreensão do em si do mundo. Ora, como vontades particulares não podem ser a indicação do ser essencial do mundo, mas somente, talvez, uma maneira distinta e menos condicionada de abordagem da realidade (Cf. a discussão feita no início do capítulo acerca da possibilidade de uma *teoria do duplo aspecto* do mundo). Como, por exemplo, a leitura que Patrick Gardiner faz do problema do acesso ainda condicionado à experiência da vontade na subjetividade ao afirmar que no texto schopenhaueriano (sobretudo no primeiro volume de *O mundo*, aqui centro do debate da tese) fica pouco claro o modo como a vontade poderia ser "experienciada" fora de quaisquer condições. Gardiner vê na abordagem que Schopenhauer faz da questão em *O mundo II*, no capítulo acerca do conhecimento da coisa em si, um trabalho mais minucioso acerca do "aparecimento" da vontade na consciência de si que o sujeito possui (GARDINER, 1997, p. 173). Lá, Schopenhauer afirma que mesmo na consciência de si o acesso à vontade ainda é condicionado e nesse tipo específico de consciência ela não aparece inteiramente despida de quaisquer determinações. Também Sandra Shapshay, no recente *Reconstructing Schopenhauer's Ethics*, afirma haver uma limitação intransponível no acesso à Vontade como coisa em si, na medida em que ela não pode nunca ser objeto direto de conhecimento (visto todo objeto ser sempre condicionado por princípio de razão, mesmo que em sua forma mais geral), em que é tratada sob uma denominação *figurativa* (*figurative*) a partir de sua parte

melhor conhecida (o contato interno que cada um possui com sua volição imediata) e, mesmo assim, é “mediada” pela forma do tempo na consciência individual (SHAPSHAY, 2019, p. 52)⁵⁵.

Problema este que pode ser melhor compreendido e resolvido no interior de *O mundo* por meio da consideração da relação entre o caráter inteligível e a objetividade da Vontade. O argumento depende até aqui da afirmação de que o ato da vontade não pode ser anterior no tempo à ação, à sua manifestação no mundo, caso em que ela poderia ser conhecida como causa do movimento (seu efeito), mas deve ser o conhecimento interno do movimento, uma única e mesma coisa com a sua expressão. É por isso que a vontade, nesse sentido, passa a ser considerada como o conhecimento da essência dos movimentos e das mudanças, como a "engrenagem interior de seu ser" (W I, §18, p. 157). O corpo antes considerado como o que Schopenhauer denomina "objeto imediato", como ponto de partida das representações onde ocorrem quaisquer afecções, é compreendido também como uma "objetividade da vontade", a vontade que se manifesta como representação⁵⁶. É nesse âmbito que se completa o argumento da analogia. Se o ser dos movimentos em cada indivíduo pode ser internamente conhecido e experienciado como vontade, e, ao mesmo tempo, cada objeto é apenas dado como um corpo condicionado tal como o seu, Schopenhauer vê a possibilidade de estender a compreensão da dualidade do corpo a todos os objetos do mundo, segundo o que todos eles seriam, de um lado, sob a consideração do conhecimento, representação, e de outro, como o fundamento ontológico de seu "ser fora o estar-condicionado", vontade. Do que pode afirmar o autor que o microcosmo (corpo individual) elucida o macrocosmo (mundo em sua totalidade). De forma que “um *insight* de nossa própria natureza é realmente um *insight* da natureza da realidade em geral” (Tradução nossa, HAMLIN, 1999, p. 81).

Para que a consideração do corpo possa realmente ser estendida analogicamente a todo o mundo é necessário que não somente as vontades particulares dadas no tempo sejam chaves para a *decifração* dos movimentos particulares dos outros objetos no mundo. Antes, é preciso que se recupere o passo argumentativo de Schopenhauer segundo

⁵⁵ “To sum up this excursus into Schopenhauer’s metaphysics of will, we see that Schopenhauer is carefully qualifying the knowledge claim involved in the identification of the thing-in-itself with the term ‘will’: First, the thing-in-itself can never be an actual object of cognition; second, if we try to think of it objectively, we’ll need to use a figurative device, the denomination a potiori or metonymy, naming what cannot be a direct object of knowledge after its best-known part; and third, even our access to its best-known part – to one’s own will – is mediated through the form of time, and so that access is not entirely immediate” (SHAPSHAY, 2019, p. 52).

⁵⁶ “Ora, na medida em que conheço minha vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como corpo.” (W I, §18, p. 159).

o qual todas essas vontades particulares vivenciadas no íntimo do indivíduo reconduzem ao caráter inteligível, análogo à forma do corpo objetivo e do grau de manifestação da Vontade nele manifesto. Somente assim é possível estender o centro infundado e desconhecido das múltiplas vontades do indivíduo às forças naturais, inicialmente, também como um modo de operação injustificado e inexplicado, ainda que compreendido na efetividade de sua operação no mundo.

Todavia, se se pode argumentar que a ação tem sempre um motivo específico que impulsiona o agir (um pensamento sobre algo, uma situação) e por isso a ele se condiciona absolutamente, Schopenhauer rebate essa hipótese com a conclusão de que cada motivo de ação é já sempre uma representação, um ponto de partida para o agir sem que seja o motor da ação, mas somente a situação em que se apresenta, ao passo que o ser interior, a essência de cada indivíduo, o seu modo específico de atuar nunca pode receber um esclarecimento definitivo, tal como os objetos da ciência. O modo de atuar de cada ser, as vontades que ecoam em cada indivíduo, nunca podem ser plenamente justificadas ou explicadas. Ele permanece sempre como o núcleo desconhecido e injustificado, mas imediatamente experienciado. Cada indivíduo poderia ser, por exemplo, diferente do que é, ter outras vontades e, por conseguinte, um outro corpo. E não há, do ponto de vista do autor, uma maneira de justificar o porquê de a Vontade ter se manifestado exatamente nestas formas específicas. Dessa maneira, portanto,

[a] partir do fenômeno mais poderoso, significativo e distinto queremos compreender os fenômenos mais débeis e menos complexos. Excetuando-se meu corpo, é-me conhecido de todas as coisas apenas um lado, o da representação: a essência íntima delas permanece trancada, um enigma profundo, mesmo que eu conheça todas as causas das quais se seguem suas mudanças. Somente da comparação com aquilo que se passa em mim quando meu corpo executa uma ação após um motivo tê-lo posto em movimento - e que é a essência íntima de minha própria mudança determinada por fundamentos externos - posso adquirir intelecção no modo como os corpos destituídos de vida mudam através de causas e assim compreender o que é a sua essência íntima. (W I, §24, p. 186).

O resultado da analogia deverá, desse modo, ser o do ser do mundo como Vontade, oposto a toda determinação do princípio de razão suficiente (unicamente através do qual pode haver individualidade), incondicionada, dado que todo condicionamento é sempre condicionamento ao indivíduo de conhecimento, inconsciente, e que toda consciência é sempre conhecer de algo, para o qual há sempre objetos, em uma palavra, representação (Cf. W I, §26). A Vontade, portanto, é tomada pelo autor como a solução para o enigma da representação por meio de uma *analogia* entre o corpo objetivo melhor conhecido e

aqueles pouco conhecidos. Considera-a a essência da representação, "fundamento ontológico, capaz de conferir-lhe a objetividade não atingida pelo conhecimento" (CACCIOLA, 1994, p. 19), sua base não-dependente (ATWELL, 1995, p. 72). Contudo, ainda que a vivência interna dos indivíduos esteja sempre condicionada ao surgimento de vontades particulares conectadas imediatamente a movimentos particulares, a vontade mesma não pode estar condicionada por si ao princípio de razão, mesmo o do agir. Como visto, todas essas vontades particulares são reconduzíveis ao caráter inteligível, ou ao núcleo do querer infundado dos seres, que, em si mesmo, não pode ser justificado, senão somente assumido pois sem qualquer razão cognoscível de ser ou de mudar (devir).

Desse mesmo modo, Schopenhauer admite que a vontade em si mesma, como realidade ainda mais fundamental que a realidade condicionada da representação, deve necessariamente estar privada de todas as determinações do princípio de razão responsáveis pela particularização no tempo de acordo com as quais são-nos dadas vontades temporais. A vontade como essência última do mundo (ou de tudo aquilo que nos é dado conhecer) deve ser uma Vontade una, não como unidade produzida (conceito), mas como unidade antes de qualquer produção e de qualquer individualidade. Como a unidade subjacente a tudo o que é, presente nos particulares, mas não neles cindida (W I, §24, p. 187).

3.4 A unidade da Vontade, a unidade do mundo

Tendo então concluído o percurso que culmina na compreensão da Vontade como a realidade última do mundo e complementado a primeira parte da obra e sua verdade unilateral, Schopenhauer busca explicar a maneira como a Vontade subjacente a todo o universo está relacionada com a multiplicidade de suas manifestações, todos os seres e objetos do mundo em suas relações. Sua unidade é derivada da consideração do fato de que toda individualidade está condicionada ao princípio de razão suficiente do devir. Ora, todos os objetos apenas podem ser conhecidos como individuais dadas as condições *a priori* do espaço, do tempo e da causalidade, segundo as quais estão em relações de causa e efeito e possuem limitações espaciais de extensão, posição e assim por diante, e temporais de duração e permanência. Por esse motivo, Schopenhauer denomina o princípio de razão suficiente *principium individuationis* e busca esclarecer como se dá a relação entre essa unidade "primordial" e incondicionada e toda a multiplicidade do mundo condicionado em seu aparecimento.

Não há uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem tão-somente ao fenômeno, isto é, à visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo. Depois voltaremos à consideração desses graus de visibilidade pertencentes à sua objetivação, ao reflexo de sua essência. Ora, assim como as gradações de sua objetivação não lhe dizem respeito imediatamente, diz-lhe menos respeito ainda a pluralidade dos fenômenos nesses diferentes graus. Por outras palavras, a multidão de indivíduos de todo tipo ou as exteriorizações isoladas de cada força não lhe concernem, pois essa pluralidade é condicionada imediatamente por tempo e espaço, nos quais ela mesma nunca entra em cena (W I, §25, pp. 188-189).

Inicialmente, Schopenhauer desqualifica todas as relações que se pensaria em estabelecer entre o em si e os seres do mundo que envolvessem grandezas físicas condicionadas à forma do espaço. De maneira similar, ele já havia negado a possibilidade de estabelecimento de relação de causa e efeito entre a Vontade e mundo com o intuito de não submeter o em si a uma determinação do princípio de razão suficiente (Cf. *Crítica da filosofia kantiana*). Pois o em si do mundo não poderia ser pensado como condicionado ao seu próprio aparecimento, ao mundo como representação. Trata-se aqui desde o início de uma distinção entre o mundo conhecido unilateralmente como representação e complementar e mais fundamentalmente como vontade, e a conexão entre essas duas visadas, necessária para o desenvolvimento da teoria metafísica schopenhaueriana, não deve acabar por submeter o em si às formas da representação e a nenhuma de suas formas condicionantes.

Para sanar a necessidade dessa conexão corretamente sem ferir os limites antes estabelecidos, Schopenhauer recorre à ideia de que “a essência em si, em verdade, está presente no todo e indivisa em cada coisa da natureza, em cada ser vivo” (W I, §25, p. 190). Com isso, o autor pretende afirmar que não há a possibilidade de se considerar que a Vontade esteja dividida em grandezas nos seres do mundo, assim como não pode, devido à sua “natureza” essencial e incondicionada, estar mais presente em um ser e menos em outro. Ora, toda divisão sua em número ou em quantidade acarretaria num recurso ao princípio de individuação antes limitado somente ao mundo intuitivo e no retorno à consideração condicionada da realidade efetiva. Ele deve, então, fazer uso de uma relação entre o em si e os diversos seres que não inflija a noção de que a os corpos são, verdade, manifestação da Vontade segundo um determinado conjunto *característico* de vontades particulares e, por conseguinte, de um corpo cuja forma é a *objetivação* desse seu caráter inteligível, ou geral e determinante para sua objetivação no tempo e no espaço.

Cada caráter inteligível será, então, considerado pelo autor como um grau específico de objetivação do em si, como uma das muitas maneiras através das quais a Vontade em sua unidade essencial se objetiva no mundo. É sempre o mesmo em si que se manifesta em tudo o que existe, por mais diversa que seja sua manifestação. De acordo com a ideia de que tudo o que há no mundo é manifestação da Vontade em um grau distinto de aparecimento, não há qualquer violação do que até então havia sido estabelecido, e cada ser ou atuar universal (no caso das forças naturais) é aparecimento da Vontade, ora com mais clareza ora com menos clareza. Schopenhauer engendra, assim, em seu pensamento uma complexa relação entre aquilo que o mundo é em si mesmo e a maneira como ele é dado ao conhecimento dos indivíduos que conhecem.

É imprescindível, até aqui, ter em vista que Schopenhauer defende a tese de que a unidade da Vontade, como a realidade última do universo e de tudo o que existe, está refletida na realidade em sua totalidade. Tal unidade será ainda reconhecida, logo em seguida, na contemplação das formas eternas (Ideias, como passarão a ser denominadas) ou da unidade da espécie de coisa (mesmo que seja essa espécie de coisa o atuar de uma força natural) e recuperada, assim, na “visão”, de uma só vez, daquele ser humano capaz de contemplar o mundo desinteressadamente. Contudo, reserva-se aqui espaço para a noção inicial de que a unidade da Vontade *aparece* refletida na ordem interna dos organismos e na ordem *externa* e geral da natureza conhecida. O §28 de *O mundo* é de suma importância para o desenvolvimento dessa questão e, de maneira geral, interliga os resultados dos dois primeiros livros, assim como esclarece a importante afirmação do §15 que diz que a unidade do mundo fornece a unidade que será replicada no pensamento. Ou seja, que à “harmonia” da ordem da natureza corresponda uma ordenação racional no pensamento. Mas, em que consiste essa harmonia e ordem do mundo da representação?

Essa é, afinal, a questão da qual trata o § e que reúne o mundo como objeto (representação para o sujeito), como vontade (em sua objetivação) e como objeto puro (prenunciado na caracterização dos graus de objetivação da vontade apresentados, pouco antes, para a solução da questão da manifestação da vontade uma no mundo). Como realização do mencionado, Schopenhauer inicia o § com uma importante retomada dos resultados do início do primeiro livro, em que estende, por analogia, a vontade como experiência de si mesmo internamente e realidade do ser humano à totalidade da realidade dos outros seres e do mundo. Aqui, todavia, através de uma imagem profunda e ilustrativa:

Assim como uma lanterna mágica [*Zauberlaterne*] mostra [*zeigt*] muitas e variadas figuras [*Bilder*], porém aí se trata de uma única e mesma flama que confere visibilidade a elas, assim também em todos os diversos fenômenos que, um ao lado do outro, preenchem o mundo [*welche nebeinander die Welt füllen*] ou se rechaçam [*sich verdrängen*] como acontecimentos sucessivos, trata-se apenas de uma vontade que aparece (Trad. Modificada, W I, §28, p. 218).

Vê-se de imediato que já estão subentendidos aqui os dois movimentos apresentados nos dois livros: da compreensão do mundo como “para”, da representação e de sua unilateralidade e do mundo como objetivação, da vontade como a “parte” que complementa, como anunciado no §1, o mundo como representação. Ainda como desenvolvimento, Schopenhauer retoma a vontade una e as consequências oriundas de sua interpretação. Em primeiro lugar, que no homem a vontade se manifesta em sua máxima clareza, ainda que apenas nele e através dele ela não encontre a totalidade de sua manifestação. Sua “objetivação plena” (*vollständigen Objektivierung des Willens*) requer todos os seus graus, como uma pirâmide. Portanto, que haja o mundo tal como ele é, composto pelos graus que nele se manifestam, sendo, apesar de toda a diversidade, a vontade uma a essência de seu todo e de suas partes.

O que conduz o pensamento a assumir duas “necessidades” diferentes: uma interior, objetivada no indivíduo e correlata à unidade da ideia nele exposta; outra externa, segundo a qual os seres animados e inanimados “se apoiam mutuamente para sua conservação” e para a harmonia decorrente da manifestação da vontade una. Sobre a necessidade externa, afirma o autor: “justamente aquela em virtude da qual o homem precisa (*darf*) dos animais para sua conservação, e estes, por sua vez, precisam uns dos outros segundo os seus graus, e, por fim, também precisam das plantas, que, por sua vez, precisam do solo, da água, dos elementos químicos e seus compostos, do planeta, do sol [...]” (W I, §28, p. 219). No entanto, longe disso visar legitimar qualquer inteligência externa ao mundo responsável por pensá-lo, concebê-lo e construí-lo segundo fins determinados e locais corretos para cada ser e fenômeno, Schopenhauer retoma a noção de vontade que, sendo tudo o que existe, “tem de devorar a si mesma” (W I, §28, p. 219). Diz ele:

[A]ssim também, em igual medida, mediante o conhecimento distinto e profundamente apreendido da harmonia e conexão essencial de todas as partes do mundo, da necessidade de sua gradação que acabamos de considerar, abre-se para nós uma verdadeira e suficiente intelecção da essência íntima e significação da finalidade inegável de todos os produtos orgânicos da natureza, finalidade que até pressupomos *a priori* quando consideramos e julgamos seus produtos (W I, §28, p. 220).

A finalidade interna é introduzida por Schopenhauer como aquela em virtude da qual o organismo se expõe a si mesmo como algo a ser conservado, juntamente com sua espécie de ser, cujas funções e órgãos são os meios perfeitamente adequados a tal fim. Ainda que o “modo de vida” não seja aqui mencionado, é pressuposto. Ora, a conservação desse organismo é análoga à manutenção de um certo modo de manifestar a vontade essencial em sua unidade. Como indivíduos, os corpos são “fenômenos” das Ideias, ou atos da vontade, porém na representação, dados no tempo e no espaço: são destrutíveis, extensos, determinados, mas manifestam um caráter específico do seu tipo. Nas plantas, a vontade de vida, análoga aqui à unidade e ao esforço em favor da autoconservação (Cf. *Caracterização da vontade de vida*, em *O mundo II*) “aparece” como “ímpeto cego para a existência” (*O mundo II*, p. 222). Nos animais, todavia, aparece também na totalidade e unidade do organismo, no seu desenvolvimento temporal, visto que cada parte sua e cada ação tornam manifesto o seu caráter de espécie. Ainda que exposto repartidamente, sua soma tem por resultado seu caráter, unidade que subjaz a ele. No ser humano há ainda conhecimento racional, linguagem e, por isso, dissimulação. Em todos os animais há também cérebro, o *médium* das “ações por motivo”, diferentemente do movimento por mera excitação das plantas.

Como já anunciado, a finalidade oriunda da unidade que se mostra no organismo se deixa conhecer na investigação das relações das partes do mundo entre si. Nessa “finalidade da totalidade” se deixa evidenciar o apoio mútuo entre todos os “produtos da natureza” para a conservação da natureza orgânica como um todo, e, se destacadas, das espécies com seus apoios recíprocos (W I, §28, p. 220).

A essa finalidade Schopenhauer atribui a denominação de “finalidade externa”. Ela é admitida e postulada através de um argumento similar ao primeiro caso. Uma vez que a Vontade é una em sua essência, ainda que suas objetivações sejam temporais e particulares devem expor essa unidade de algum modo, como caráter inteligível, ordem orgânica e ordem da natureza como um todo, cuja essência una se manifesta na unidade de todas as suas partes para sua autoconservação, como um mundo-organismo (W I, §28, p. 224) cujas partes mais diversas servem para a manutenção da unidade da Vontade manifesta. Como assevera Mattioli:

O que Schopenhauer tem em vista, nesse sentido, é que, assim como a ideia do organismo contém a unidade inteligível e paradoxalmente atemporal de todos os seus desenvolvimentos temporais, a unidade da vontade que se manifesta na totalidade da natureza contém em si a unidade inteligível de todos os

desenvolvimentos temporais de todas as suas partes, desde a natureza inorgânica até o ser humano (2018b, p. 205).

Schopenhauer afirma, pouco antes, que tal legalidade é introduzida na natureza pelo entendimento, tal como também considerada ter sido feito por Kant, segundo sua interpretação. Contudo, deve-se ter por clara a distinção entre as filosofias de ambos os autores no que toca a esse ponto. Schopenhauer pensa o entendimento como faculdade que condiciona a ordem das representações intuitivas sem o qual não haveria objetos. Kant o concebe como ordem, mas com função de princípio regulativo e não conhecimento constitutivo. Ele é um guia para a investigação da natureza, ainda que não sirva como um princípio objetivo. A teleologia dos produtos da natureza não é por ele instaurada, mas sim pela “faculdade do juízo”, que na terceira crítica aparece como produtora dos juízos reflexionantes, juízos sem pretensão objetiva, mas reflexiva (Cf. KANT, 1995). De acordo com Kant, a teleologia (ou aparente adequação dos seres a determinados fins) observada no mundo não é, em verdade, constitutiva dos objetos, passível de formulação de juízos determinantes, mas de juízos reflexionantes, ou oriundos da reflexão.

Para Kant, no entanto, reflexão possui um sentido muito distinto do utilizado por Schopenhauer. Ao invés de ser tomada como o ato de abstração desempenhado pela razão no pensamento e na produção de conceitos, ela consiste em “comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso” (KANT, 1995, p. 47). Como será desenvolvido por Kant nas duas introduções à *Crítica da faculdade do juízo* e no decorrer do texto, tal tipo de ajuizamento de finalidade aplicado à natureza e seus produtos, em se tratando dos organismos e de sua suposta finalidade interna, tem valor unicamente regulativo, cuja principal atribuição lhe garante um valor investigativo, um modo de conduzir o ato de investigar, mas não é dotado de valor objetivo (KANT, 1995, 49). Não sendo, portanto, passível de qualquer utilização teológica que tenha por objetivo, por exemplo, derivar a existência de Deus como uma inteligência ordenadora e produtora da ordem do universo e de uma regularidade como essa.⁵⁷

Tal mundo é cognoscível como aquele em cuja ordem há “concordância de todos os seus fenômenos entre si” (W I, §28, p. 224). Há um reenvio, aqui, para o capítulo *Anatomia Comparada de Sobre a vontade na natureza*. Com o objetivo de esclarecer a questão, Schopenhauer elabora uma analogia. Ela é a chave para a compreensão da

⁵⁷ Cf. UCHÔAS, *O problema da teleologia orgânica e a prova físico-teológica da existência de Deus*.

solução para a teleologia visível. É estabelecida da seguinte maneira: o seu primeiro elemento é a relação entre o caráter inteligível e o caráter empírico. Aquele é o que subjaz e condiciona, ao passo que o último nada é senão sua aparição nas condições do tempo e do espaço. Desse modo, se se tomar a totalidade e completude de seus atos isolados se obtém aquele caráter. Do mesmo modo, o segundo elemento é a relação estabelecida entre a vontade e seus atos isolados, as Ideias. Ora, assim como na primeira parte, as condições externas nada mais são que motivos para a manifestação de algo mesmo e uno somente em uma diversidade de figuras. Todo ato isolado conserva, portanto, a unidade de seu caráter e todo caráter inteligível, por sua vez, é parte do mundo como objetivação da vontade una. Portanto, assim como no organismo cada parte apoia a outra como é pela outra apoiada para a manutenção da vida, também no mundo em sua totalidade suas “partes”, conhecidas então como Ideias, retomam a unidade da vontade na conservação do mundo tal como ele é (Cf. W I, §28, p. 225).

Assim, em toda parte, vemos um *consensus naturae*. Cada planta se adapta ao seu solo e atmosfera, cada animal ao seu elemento e presa que há de se tornar seu alimento e que também é de alguma maneira protegido contra seu predador natural; o olho se adapta à luz e à refrangibilidade, os pulmões e o sangue ao ar, a bexiga natatória à água, os olhos da foca à mudança de seu médium, as células do estômago do camelo, que contêm água, à seca do deserto africano, a vela do náutilo ao vento que o faz navegar, e assim por diante, até as formas mais especiais e admiráveis de finalidade externa (W I, §28, p. 225).

Adaptar-se (*anmessen*), no entanto, em um sentido distinto daquele relativo à teoria da seleção natural de Darwin. Não é o caso de cada ser se adaptar ao longo do tempo a um ambiente ou a um tipo determinado de modo de vida, adquirindo, sem plano racional prévio ou qualquer finalidade, características que já não se encontravam inscritas e presentes em seu caráter inteligível. Caso esse em que Schopenhauer pensaria algo similar a uma transformação das espécies. Ele pensa, contudo, que essa “adaptação” ocorre pelo fato de que todas as manifestações da vontade no mundo já estão em relação umas com as outras, como harmonia, como relações de reciprocidade em toda a natureza, determinadas pelos atos da vontade. O consenso, por conseguinte, não surge, mas se manifesta no mundo como ele é. Tal consenso, que Schopenhauer chega mesmo a denominar harmonia, ocorre por razão de que a essência do mundo é una em si mesma, ainda que na vida dos indivíduos, cujas espécies se inscrevem nessa harmonia, disputem em discórdia e com violência a manutenção da vida individual (W I, §28, p. 228).

O conhecimento propriamente dito dessas formas e o acesso privilegiado do sujeito que as conhece é tornado mais explícito na medida em que o autor desenvolve sua teoria estética e realiza o aprofundamento na questão acerca dos arquétipos universais de todos os seres particulares e, sem que esteja livre de problemas, concebe a unidade não *decaída* recuperável pela contemplação estética desinteressada.

Portanto, faz-se notar aqui que o segundo elemento que deverá compor o pensamento vivo e orgânico do sistema metafísico de Schopenhauer será a necessária referência à incompletude do primeiro *ponto de vista* (*Standpunkt*) acerca da realidade e o complemento advindo da investigação do mundo por via distinta. Ora, a via da representação, o recurso às relações de causa e efeito, possuem um limite bem determinado e são incapazes de ir além dele. Será preciso referir-se ao mundo como vontade e trazer à tona a dinâmica complexa estabelecida entre o essencial e em si do mundo e o seu aparecimento, sua objetividade. Seja no âmbito dos diversos objetos distintos que compõem o mundo, e dentre os quais os seres humanos se situam como corpos extensos, seja no âmbito da unidade do mundo e da natureza, da regularidade das forças naturais oniscientes, das espécies difundidas e diversas que habitam o mundo.

Assim, o primeiro movimento exigido pelo autor para aquele que pretende, como leitor, reconstituir o argumento principal de o mundo e o pensamento que ele veicula é o seguinte: o mundo é representação e vontade, em sentidos distintos. Não simplesmente como algo que pode ser conhecido sob dois registros, mas nunca conhecido em si mesmo; ele é representação na medida em que é condicionado, em que é aparecer *para*, e vontade em si mesmo, em sua essência, seu ser incondicionado. O mundo é, por conseguinte, vontade que aparece e cuja unidade fundamental se encontra manifesta na unidade do mundo. Por isso, o pensamento único do qual trata o autor deverá ser, em verdade, a recomposição abstrata e dinâmica dessa mesma unidade da manifestação da Vontade e uma apreensão do conteúdo sensível do mundo em sua determinação fundamental, como desdobramento da totalidade do mundo visível em um pensamento uno (RUFFING, 2001, p. 62). Em última instância, o sujeito que conhece é ele mesmo vontade, trazendo assim ao pensar um desafio ainda maior: o sujeito que conhece o mundo, objetividade da vontade, é ele mesmo vontade de conhecimento, reconduzindo, novamente, toda a distinção no âmbito do mundo como representação à unidade da vontade metafísica em sua manifestação cósmica. Delineia-se, assim, aos poucos, a completude cósmica da filosofia metafísica de Schopenhauer.

3.5 A unidade do mundo e o problema de sua comunicação

Essa completude, todavia, depende ainda de um fator agravante: a teoria da linguagem expressa no primeiro livro de *O mundo* e em *Sobre a quádruplice raiz*. A tensão entre forma e conteúdo de sua filosofia é rapidamente mencionada por Schopenhauer no *Prefácio à primeira edição* e se torna mais evidente na medida em que a obra avança. Se, por um lado, na intuição são dadas representações intuitivas do mundo, objetos situados no espaço e no tempo em relação causal, por outro, por meio da razão, são produzidos no pensamento e engendrados conceitos que representam esses mesmos objetos em segunda mão. Para que possam ser pensados, os conceitos são produzidos *a partir* do mundo dado na intuição. O processo de produção desses conceitos é o que Schopenhauer pretende descrever ao longo dos parágrafos que se seguem à exposição do mundo como representação intuitiva em *O mundo* e do princípio de razão suficiente do conhecer.

Representar o mundo abstratamente, como faz o ser humano, quer dizer, de maneira mais estrita, torná-lo pensamento abstrato, trazê-lo para o pensamento em sua organização, porém em um tipo diverso de representação. Segundo exposto em *Sobre a quádrupla raiz*, pensar o mundo, diferentemente de intuí-lo, quer dizer "ocupar" o intelecto com conceitos, ter na consciência conceitos correspondentes a objetos no mundo. (G, §27, p. 231). Desse modo, os objetos dessa segunda classe do princípio de razão suficiente, o princípio guia de todo conhecimento do mundo como representação, são os conceitos. Os conceitos, representações de representações, nada mais são que abstrações cujos conteúdos são as representações empíricas após terem passado pelo processo racional de abstrair, "o jogar fora a bagagem inútil" (W II, p. 76). Através da faculdade da razão, o ser humano é capaz (e unicamente ele) de retirar dos objetos empíricos o que os confere individualidade (tempo, espaço e causalidade), e erigir, para sua conservação, representações gerais. Como tempo, espaço e causalidade são o princípio através do qual há objetos individuais (existência temporal com início e fim, extensão e relação recíproca) a retirada de sua determinação produz conceitos gerais, não individuais. Sua generalidade provém, portanto, do alcance de sua esfera conceitual após a destituição daquilo que lhe conferia individualidade. Um conceito qualquer como o de cão, por exemplo, torna-se geral pela exclusão da imediatidade da representação

empírica⁵⁸ e de suas determinações espaciais e temporais, possibilitando que "cão"⁵⁹, por exemplo, designe um grande número de indivíduos cujas características se assemelhem às do cão presente aqui, neste lugar, e agora, neste momento, constituindo uma esfera de alcance no interior da qual os indivíduos residem sob o conceito⁶⁰ (W I, §9, p. 89). Desse modo, o conceito é sempre "pensar menos" de um objeto, na medida em que aquilo que é pensado pelo sujeito de conhecimento corresponde a propriedades isoladas que, intuitivamente, estavam unidas e condicionadas pela individualidade do princípio de razão (G, §26, p. 225).

Entretanto, uma vez que o conceito é compreendido como a abstração das características "menos importantes" dos objetos e, desse modo, como a retirada de seu caráter de representação empírica, o pensamento permanece sempre como uma cópia do mundo e de sua organização, a representação em cada um daquilo que lhe foi dado como intuição no mundo dos objetos.

O objeto do pensamento, o conceito, é universal de forma característica: não porque, de fato, é acesso direto ou imediato à natureza dos objetos, como a Ideia o é, mas somente como um produto derivado da intuição do mundo, o reflexo, por assim dizer, do que antes já era determinado pelo conhecimento intuitivo. Por isso, também a "verdade" de um juízo ou de um conceito se deve à sua correspondência a representações intuitivas ou, em casos específicos, à intuição pura ou às formas do pensamento⁶¹. Sempre a algo

⁵⁸ Em *Sobre a quádrupla raiz* Schopenhauer explica mais detalhadamente quais são as características principais das representações empíricas, o que também nomeia como mundo real dos corpos. Segundo ele, tais características são: a) representações empíricas são intuitivas, ao contrário das representações abstratas, os conceitos e os juízos; b) são completas, contém tanto a forma da representação, tempo, espaço e causalidade, quanto a matéria das intuições, a sensação; c) e são, por fim, empíricas, uma vez que estão relacionadas entre si no mundo, tendo seu ser como existência condicionada tanto, mais fundamentalmente, pelo sujeito da representação, quanto pela relação de um estado-de-coisas com o estado anterior, sua causa. (Cf. G, §17, p. 83).

⁵⁹ Não dirijo atenção aqui ao fato de que "cão" é também uma palavra, ou seja, um conjunto de símbolos, letras, capazes de veicular um pensamento. Schopenhauer difere, em *A propósito da doutrina do conhecimento abstrato ou de-razão*, sexto capítulo de *O mundo II*, a palavra do conceito enquanto pensamento. O conceito é sempre um conjunto de características essenciais produto da retirada das formas da intuição, enquanto a palavra, "mero somido" (W II, p. 75), pode ter muitas variações, sendo o meio temporal e concreto (uma palavra dita em um momento, escritos em uma folha, riscos em uma parede) de comunicação do pensamento. Portanto, tal como afirma Bryan Magee em *The philosophy of Schopenhauer*, há nessa formulação do autor um sentido pré-verbal do pensamento, de acordo com o que suas "formas essenciais" podem se manifestar em diversas estruturas de todas as línguas inteligíveis (MAGEE, 1997, p. 226).

⁶⁰ "[...] um conceito possui generalidade não porque é extraído de muitos objetos, mas, ao contrário, justamente porque a generalidade, ou seja, a não determinação do particular, é essencial ao conceito como representação abstrata da razão, apenas por isso podem diversas coisas ser pensadas mediante um mesmo conceito." (W I, §9, p. 89).

⁶¹ Em *Sobre a quádrupla raiz*, Schopenhauer torna mais explícito quais são os tipos de verdade que define no interior de sua filosofia e como cada um desses tipos está conectado a algo externo ao próprio juízo ou ao conceito. É preciso, sempre, que haja uma razão de sua verdade, o que é por ele definido como "princípio

externo a si, de forma que por meio de conceitos e juízos não é possível derivar filosofia ou conhecimento rigoroso algum sem que haja, em realidade, contato com o mundo intuitivo e conhecimento nela baseado.

Em se tratando de conceitos simples, como no caso do exemplo utilizado acima, pode-se perceber de modo mais evidente como um conceito, em geral, é produzido e como se pode pensar sua abrangência. Contudo, o pensamento não se restringe ao conceito ou a um juízo simples e corriqueiro. Prova disso é a própria existência das ciências e da filosofia, saberes compostos por um grande número de juízos muito mais abstratos do que dizeres cotidianos e conceitos ordinários. Um exemplo disso é a forma sistemática da ciência tal como comentada pelo autor no §14 de *O mundo*, quando ciência e saber ordinário e cotidiano são distinguidos na medida em que a ciência é passagem também dos juízos mais universais possíveis, em geral construídos pelo pensamento científico em vista da descrição de uma classe de objetos e de fenômenos, para juízos e conceitos mais simples e intuitivamente imediatos (Cf. W I, §14, p. 113-115).

A filosofia, considerada por Schopenhauer o saber mais geral e abrangente, deve também possuir forma sistemática. Sobre isso, tal como já abordado no início desta tese, deve-se pensar que “sistema” não é análogo à “sistema de pensamentos” como criticado por Schopenhauer no primeiro prefácio a *O mundo*. Distintamente, sistema significa no âmbito da discussão das relações entre juízos de conhecimento, a estrutura geral do pensamento racional e abstrato que conduz o pensador, o leitor e o autor à consideração da relação entre juízos muito gerais, que dizem respeito ao ser do mundo como representação e como coisa em si, e juízos particulares, esses correspondentes a fenômenos e estados de coisas mais imediatamente dados ao sujeito de conhecimento. Análoga a sua crítica dos “sistemas de pensamento” dos autores do idealismo alemão aos quais poucas vezes se refere é o comentário à falha de se procurar derivar de um único princípio todo um pensamento filosófico, tal como se de um juízo, ainda que formalmente mais geral e abstrato, se pudesse desenvolver um saber verdadeiro (W I, §15, p. 136)⁶². Como saber distinto da ciência particular, mencionada como aquele saber que se incumbe

de razão suficiente do conhecer” (G, §29, p. 241). Como se pode constatar na seguinte afirmação: “A verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, que é chamado sua razão e, como veremos logo a seguir, comporta uma significativa variedade de espécies. Sendo, no entanto, sempre algo sobre o que o juízo se apoia ou repousa, o nome alemão *Grund* é adequadamente escolhido” (G, §29, p. 241).

⁶² “Não pode haver princípio algum em consequência do qual o mundo, com todos os seus fenômenos, primeiro existiria. Em virtude disso, não é possível uma filosofia, como Espinosa ansiava, dedutível demonstrativamente *ex firmis principiis*” (W I, §15, p. 136).

de uma certa classe de fenômenos e representações, a filosofia deve ser uma representação abstrata de todo o mundo. Ora, o problema do mundo é mais precisamente o que Schopenhauer pretende resolver e que ocupa, inclusive, o título da obra, como se, nela, fosse possível encontrar uma resposta a ele, mesmo que cindida em quatro partes e apenas recuperável por meio de sua leitura dupla e atenta. Por isso, o autor define que a tarefa principal da filosofia não é descrever somente uma classe de objetos, mas “elevant as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de sentimento abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente” (W I, §15, p. 137).

Para isso, necessariamente, a filosofia deve fazer uso de juízos e conceitos abstratos e amplos o suficiente para que abranjam um sem número de fenômenos e objetos, de forma que, apesar de se pretender um saber completo e universal, torna-se um grande desafio racional que encontra limitações no poder de abstração da razão, como também na sua capacidade de comunicação. Sobretudo se se considerar que a produção conceitual é, em todos os casos, ato de recortar propriedades dos objetos, eleva-los a um alcance mais geral do que a própria representação que lhe serve de fundamento permite e, inclusive, esvaziá-los de conteúdo em vista do alargamento de sua abrangência teórica (G, §26, p. 227). Por mais curioso que possa parecer, o aumento da abrangência de um conceito pelo processo de abstração o torna proporcionalmente “mais vazio” ou destituído de conteúdo, mesmo que, ao fim, representa um número muito maior de objetos. Schopenhauer está ciente disso e comenta, em *Sobre a quádruplice raiz* (na edição de 1849, já posterior a *O mundo*):

Quanto mais nos elevarmos na abstração, tanto mais será desconsiderado, isto é, tanto menos ainda será pensado. Os conceitos elevados, isto é, os mais gerais, são também os mais esvaziados e pobres, por fim, apenas invólucros, como, por exemplo, os conceitos de ser, essência, coisa, devir, etc. (G, §26, p. 227).

O esforço intentado em *O mundo* de construir um saber tão geral assim, tendo-se em vista as dificuldades de conservação do conhecimento e de sua veracidade, se torna mais complexo do que uma simples descrição da realidade. Para que, de fato, a filosofia possa ser executada, como construto racional, Schopenhauer opta por partir de um conhecimento intuitivo compartilhado por todos e, em um segundo momento, elevá-lo a saber abstrato. Como pretende deixar claro, quando afirma que o juízo “cada um é o próprio sujeito do conhecimento cuja representação é o mundo” é uma verdade imediata

da qual todos os indivíduos e leitores estão, de antemão, cientes na medida em que vivem no mundo descrito na obra *O mundo*. Ao partir de tão imediata e inegável constatação e intuição, o autor pretende erigir seu pensamento, mesmo que sua pretensão beire o limite da generalidade concebível pela razão humana, e encaminhá-lo na direção da descrição do que o mundo é pela qual a sua obra anseia. Todavia, Schopenhauer adverte que tudo o que estiver incluído em sua filosofia, mesmo em juízos os mais universais possíveis, deve também possuir um correspondente no mundo intuitivo, do qual deve derivar a *verdade* de seu pensamento. Mesmo que certas compreensões gerais figurem no interior do “sistema” racional schopenhaueriano, “têm de primeiro existir; logo, previamente estarem lá como fundamentos *in concreto* pelo conhecimento do mundo, e tanto mais que qualquer fundamentação imediata é mais segura que a sua mediata” (W I, §15, p. 138).

Desse modo, o pensamento único de Schopenhauer se vê diante de um dilema: sua unicidade diz respeito ao material do qual é retirado, a existência imediata do mundo uno para o sujeito de conhecimento (seja como representação intuitiva, seja como sentimento), mas sua comunicação deverá ser repartida em quatro momentos, em forma artificial, por meio de conceitos e juízos que recortam e violentam a realidade imediata do mundo. É interessante, porém, notar como o autor toma por ponto de partida uma *verdade in concreto* universalmente partilhada por toda subjetividade para, em seguida, dela fazer nascer seu pensamento. Ele, no entanto, não se deduz de uma proposição racional puramente concebida, mas de um juízo que reflete a universalidade concreta do condicionamento do mundo ao sujeito.

4 A IDEIA COMO ACESSO PRIVILEGIADO AO MUNDO

Para o homem comum, a faculdade de conhecimento é a lanterna com a qual ilumina o seu caminho, para o homem genial é o sol com o qual revela o mundo (W I, §36, p. 257).

Ao longo dos dois primeiros livros de *O mundo*, partes em cuja exposição estão contidos os principais argumentos acerca da realidade fenomênica e da realidade em si mesma, torna-se claro quais as intenções schopenhauerianas mais explícitas: resolver o problema da unilateralidade derivado da noção de mundo como representação e da díade sujeito de conhecimento/objeto. Por essa razão, o segundo livro se inicia com uma explicação de alguns dos problemas relativos ao sujeito de conhecimento puro, acompanhados de comentários e críticas à compreensão da subjetividade desenraizada do mundo. Schopenhauer, então, opera o seu conhecido movimento teórico de explicação da natureza mundana do sujeito de conhecimento, evoluindo, em seguida para a formulação de sua teoria da relação subjetividade e corpo, visando a *decifração* do enigma do mundo, o acesso à realidade incondicionada da natureza (*Realität*) (W I, §18, p. 156). Segundo Schopenhauer: “Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito de conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama vontade” (Trad. Modificada, W I, §18, p. 156).

Contudo, se é possível compreender com clareza o movimento exposto até aqui, a passagem à abordagem do pensamento estético do terceiro livro é mais difícil e discutida, dada sua relevância para o movimento geral do escrito e para a composição da ideia central do pensamento schopenhaueriano. Como momento de extenso comentário à noção de Ideias platônicas, o terceiro livro traz desafios ao leitor, criando uma passagem entre a abordagem inicial das Ideias como qualidades ocultas da realidade e a possibilidade de acesso a esses objetos através da capacidade de fruição que o autor denomina como a genialidade, ou a faculdade do gênio. Apesar das críticas diversas ao recurso de Schopenhauer às Ideias, deve-se ter por claro que elas não se deixam introduzir baldadamente, como simples artifício decorativo ou menção grosseira, mas ocupam papel importante, como mencionado, na resolução do problema do caráter essencial dos diversos *modos de ação* e do conhecimento especial da realidade independente do princípio de razão suficiente, que se faz necessária dados os limites do conhecimento cotidiano das coisas sempre em relação (sendo, assim, vedado ao ser humano o acesso cotidiano ao ser mais imediato das representações).

Dois aspectos centrais podem ser distinguidos no movimento argumentativo empreendido por Schopenhauer a partir daqui: o primeiro é a afirmação da convergência filosófica de Kant e de Platão, relação estabelecida em seus anos juvenis e sob as indicações de Schulze; o segundo é a discussão das Ideias, até então apresentadas no âmbito da resolução da lacuna deixada pelas ciências naturais. As Ideias vão assumir aqui um papel complementar ao texto do livro anterior, sendo admitidas como correlatas às forças naturais, *forma* de todos os seres (assim como de toda a ação das forças naturais indistintas) e objeto de conhecimento estético, ou de acesso privilegiado ao mundo como objeto independente do princípio de razão suficiente.

Contudo, apesar da grande importância que Schopenhauer atribui a essa noção de Ideia que desenvolve, há algumas dificuldades que tornam mais difícil e cambiante o percurso racional da qual ela participa e na qual, segundo o que aqui se defende, desempenha papel fundamental. De modo que é necessário ter olhos não somente para a significância da abordagem dos graus de objetivação da Vontade, mas também vislumbrar os principais obstáculos que a ela se referem, como no caso, sobretudo, da inviabilização da importância e a artificialidade da introdução da noção de Ideia, como também da possível má interpretação de Schopenhauer das Ideias platônicas, grande inspiração sua (coisa bem reconhecida), que ecoaria e se desenvolveria na inadequada formulação da aproximação de suas Ideias com as de Platão. O que se manifesta mais claramente em sua abordagem inicial da convergência das filosofias de Kant e de Platão e das muitas referências ao diálogo *Timeu*.

4.1 O argumento da convergência filosófica de Kant e Platão

O argumento da convergência filosófica de Kant e Platão tem um papel importante na continuidade do pensamento schopenhaueriano, pois tem por objetivo apresentar a tese de que tanto Platão quanto Kant teriam defendido posturas idênticas. Intencionalmente, essa identificação visa defender uma certa interpretação *correta* do pensamento de Kant, opondo Schopenhauer aos pensadores do período em que se inclui e às interpretações de Fichte e de Schelling, assim como reafirmar a sabedoria e o conhecimento profundo de Platão da realidade. Evidentemente, as interpretações feitas por Schopenhauer tendem a legitimar também seu próprio pensamento, assumindo a concepção de que, de certa forma, sua filosofia dá continuidade às reflexões de ambos os autores em uma aplicação mais extensa, cuidadosa e profunda.

Schopenhauer pretende defender a tese de que Kant e Platão afirmam o mesmo quando desenvolvem suas filosofias, salvaguardadas as distinções produzidas pelas suas “individualidades extraordinariamente diferentes” (W I, §31, p. 237). Basicamente, ao longo do trecho do §31 em que Schopenhauer pretende apresentar as aproximações entre os autores, o que é mais vezes referido é o estabelecimento por parte de ambos de uma realidade condicionada de seres ou entes de existência passageira, finita, e, mesmo, de não existentes verdadeiramente (tal como sugere Schopenhauer ao afirmar que a concepção da Ideia de Platão define a existência do que verdadeiramente é), e de uma “realidade” incondicionada, livre das condições e limitações dos fenômenos. Para Platão, haveria, assim, o mundo experienciado do que sempre vêm a ser, mas nunca é, e as Ideias arquetípicas, essas sim devem ser consideradas reais no sentido forte do termo, pois “sempre são, mas nunca vêm a ser” (W I, §31, p. 238). Ser verdadeiro no sentido atribuído, seria exatamente não estar sujeito a alteração alguma, permanecendo sempre o mesmo. Ao passo que os corpos individuais no mundo ordinário, por assim dizer, a todo tempo estariam sujeitos às vicissitudes características do condicionamento ao tempo e a condição material do existir, sobretudo em relação ao nascimento e perecimento, já mudanças profundas no ser.

Kant também teria afirmado o mesmo (W I, §31, p. 238) muito tempo depois: que o nascer e o perecer e, de modo mais geral, o mudar cabem somente ao mundo dos fenômenos, à realidade tal como conhecida, e não é coisa em si, essa, sim, livre e independente de quaisquer “condições de aparecimento”, inteiramente alheia às relações entre os objetos costumeiramente observáveis (W I, §31, p. 234). Externamente a todo determinar, ela é a realidade incondicionada que, todavia, como Schopenhauer procura evidenciar, seria berço de todo existir, ainda que não possa ser diretamente conhecido.

É explícito, porém, que ao afirmar essa correspondência profunda entre as filosofias de Kant e de Platão, Schopenhauer elabora sua própria interpretação filosófica visando reafirmá-la correntemente, incorporando nos comentários aos autores também elementos de sua própria obra, seja para legitimá-la como pensamento que conserva a fundamental distinção ser condicionado-ser verdadeiro, seja para aproximá-los. Como, por exemplo, na menção curiosa de que para Platão e para Kant, respectivamente, “tempo, espaço e causalidade não têm significação nenhuma para as Ideias” (W I, §31, p. 238) e a coisa em si não está sujeita ao nascer e perecer, pois são possíveis somente “por meio do tempo, espaço e causalidade” (W I, §31, p. 237). Sendo fato reconhecido, pelas inúmeras exposições do primeiro livro de *O mundo*, que tempo, espaço e causalidade são

equivalentes, como formas e condições, ao princípio de razão suficiente do devir, tese do autor, e não de Kant nem de Platão. Vindo, inclusive, a concluir o trecho da seguinte maneira ao se referir à equivalência mencionada:

Eis aí a doutrina de Platão. É manifesto e não precisa de nenhuma demonstração extra que o sentido 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 às formas do fenômeno, mesmo as mais universais (SCHOPENHAUER, 238).

Tal como a continuação do texto de Schopenhauer revela, contudo, Ideia e coisa em si serão noções empregadas não com o mesmo significado, afirmação a qual se pode pensar, à primeira vista, que os trechos anteriores poderiam conduzir. Pois a coisa em si permanece, como já discutido, Vontade, e a Ideia passará a ser considerada segundo sua possibilidade de conhecimento, o que é inteiramente vedado à coisa em si, admitindo-se que ela não poderia ser disposta, em si mesma, na relação sujeito-objeto. Relação essa estabelecida somente entre sujeito que conhece e objeto dado em alguma das formas do princípio de razão suficiente ou de sua única forma geral, como será o caso da Ideia, o simples estar diante sem quaisquer outras relações com objetos ao redor, distintamente do caso da razão suficiente do devir. Como bem descreve Teodoro, Schopenhauer teria concebido, ainda, que “germinava no fundador da academia aquela descoberta que apareceu mais límpida dois milênios depois pela letra de Kant. [...]Daí que ambos teriam indicado uma realidade secundário para o mundo que aparece diante dos sentidos” (TEODORO, 2022, p. 134).

A temporalidade, assumida como forma de conhecimento e de condição da existência fenomênica do mundo e da realidade como efetividade, desempenha um papel fundamental nessa distinção, assim como nos aspectos centrais de Kant e de Platão que Schopenhauer pretende preservar, pois é na atemporalidade da Ideia que reside a sua diferenciação mais profunda e retirada do curso temporal das mudanças e das sucessões, uma vez que todo mudar é sempre uma alteração na cadeia infinita do tempo. De modo que no cerne e na estrutura da ontologia de Schopenhauer exposta em *O mundo* há

[...]especificamente, (1) um aspecto atemporal, de dois níveis, constituído por Vontade como coisa em si e as Ideias platônicas fixas, que são objetivações imediatas da Vontade, e (2) um aspecto temporal constituído pelos objetos percíveis de nossa experiência cotidiana. Esses objetos percíveis são as

objetivações da Vontade, através da lente das Ideias platônicas (WICKS, 2011, p. 84).

4.2 Representação independente do princípio de razão: o problema das ideias como condicionadas ou incondicionadas

As Ideias são abordadas, no início do terceiro livro de *O mundo*, em conexão, evidentemente, com os comentários anteriores de Schopenhauer, sobretudo os desenvolvidos nos importantes parágrafos 27 e 28. Neles o autor aborda, respectivamente, a maneira como os graus de objetivação da Vontade podem ser reconhecidos na realidade fenomênica, dado seu papel filosófico no que tange aos limites das ciências, e nos diversos seres, e as finalidades reconhecidas na realidade fenomênica pelo entendimento. Parte importante das explicações do parágrafo 27 indicam ainda para a necessidade do recurso filosófico às Ideias como caráter inteligível como uma crítica direta ao que Schopenhauer considera a abordagem materialista da realidade, ou a redução de todas as transformações e manifestações dos seres e das forças naturais aos graus mais baixos de objetivação da Vontade, tal como, por exemplo, a explicação da geração de vida e de um ser vivo de um determinado tipo por ocasião de uma combinação de eletricidade e calor. Evidentemente, as críticas de Schopenhauer são endereçadas, como comentado, a autores a ele contemporâneos que defendiam, até certo limite, a hipótese de uma explicação puramente física da natureza e da geração da vida. De modo que seria absurdo que se esperasse, como teria também afirmado Kant, “por um Newton do ramo de relva, isto é, por aquele que reduza o ramo de relva a fenômenos de forças físicas e químicas, das quais o ramo seria uma concreção casual, por consequência um mero jogo da natureza em aparecimento de uma ideia própria” (W I, §27, p. 206).

Não distanciado do contexto filosófico de seu próprio pensamento, Schopenhauer, então, dá início à exposição da possibilidade de acesso e conhecimento das Ideias não somente como limites da explicação, mas como objetos elas mesmas, no que descreve como o estado de contemplação estético da realidade. Para delinear essa concepção, Schopenhauer inicia sua explicação retomando o conteúdo dos dois primeiros livros, resumidamente, através da noção de conhecimento ordinário da realidade, ou conhecimento submetido ao princípio de razão suficiente. Novamente, tratado como o conhecimento de objetos sempre condicionados pelas formas do espaço, do tempo e da causalidade, conectados infinitamente em uma ordem causal, dispostos no espaço e no

tempo como objetos no mundo e em interação, entre eles mesmos e com o corpo daquele que conhece. Visto que, como o autor assevera, todo conhecimento assim condicionado é intermediado pelo corpo individual, ele mesmo manifestação da Vontade, e condicionado ao princípio de razão, que estabelece as relações do objeto com o corpo (como abordado no segundo capítulo da tese), todo conhecimento desse tipo é interessado.

Ser conhecimento interessado e ser conhecimento à serviço da Vontade são duas noções que, nessa altura do texto, se tornam sinônimas. Em trecho emblemático da conclusão do §33, Schopenhauer busca evidenciar essa relação de sinonímia através da afirmação de que o conhecimento “via de regra sempre permanece a serviço da Vontade, tendo de fato surgido para seu serviço” (W I, §33, p. 245). O que o autor pretende então retomar com essa consideração é o fato de que, como mencionou anteriormente no segundo livro da mesma obra, o conhecimento é “vontade de conhecimento”, ou, ainda, é manifestação da Vontade e modo através do qual se dá a vida animal, uma vida conduzida por motivos que, no caso do ser humano, são pensáveis e intelectualmente formuláveis. O que se desenvolve como a tese do conhecimento sempre interessado, quando submetido a alguma das figuras do princípio de razão suficiente, na medida em que o conhecimento é, em verdade, produto da unidade da manifestação da Vontade em um mundo no qual há tipos de seres dotados de artifícios distintos para sua conservação, sejam eles garras potentes e fortes, chifres rígidos utilizados na defesa e na afirmação da vida individual e conhecimento, enquanto capacidade intuitiva (em todos os animais) e racionalidade (no ser humano). Esse mencionado princípio é, na continuidade dos argumentos apresentados no capítulo anterior e na abordagem da Vontade como essencial da realidade, expressão da Vontade de vida (KOSSLER, 2012¹, p. 196).

Ora, assim como o objeto imediato (ponto de partida do conhecimento via emprego da causalidade) é tão-somente Vontade objetivada, assim também todo conhecimento conforme o princípio de razão encontra-se numa relação próxima ou distante com a Vontade. Pois o indivíduo acha seu corpo como um objeto entre objetos, com os quais mantém as mesmas e variadas relações e referências segundo o princípio de razão, cuja consideração, portanto, sempre conduz novamente, por um caminho mais curto ou mais longo, ao seu corpo, por consequência à sua vontade. Visto que é o princípio de razão que põe os objetos nessa relação com o corpo, portanto com a sua vontade, o conhecimento que serve a esta também estará exclusivamente empenhado em conhecer as relações dos objetos postas pelo referido princípio, logo, seguindo suas variadas situações no espaço, no tempo e na causalidade. Pois somente mediante estes o objeto é INTERESSANTE para o indivíduo, isto é, possui uma relação com a Vontade (W I, §33, p. 244).

É necessário lembrar-se de outra tese schopenhaueriana relevante, segundo a qual o organismo em sua totalidade é a manifestação de um certo caráter inteligível, núcleo de querer infundado, e que o corpo e suas partes, junto com suas funções, servem ao propósito único de conservação da vida (afirmação de um certo modo de se viver). Por essa razão, Schopenhauer se refere à discussão empreendida em *O mundo* e em *Sobre a quádruplice raiz* acerca do servilismo do conhecimento à vontade, na medida em que o conhecimento é o meio de surgimento de motivos para a ação (princípio de razão suficiente do agir) e, desse modo, interpretado como servil ao modo de vida específico de cada ser, ao seu caráter inteligível, em outras palavras, à manifestação da Vontade em algum grau.

Para tornar mais concreta essa noção, o autor indica para uma diferença visível na estrutura física, manifestação de caráter, dos animais em geral e de sua diferença para o ser humano. Para, mais uma vez, criar uma relação entre o corpo orgânico dos seres e o caráter inteligível nele manifesto, Schopenhauer apresenta o exemplo do ser humano como aquele cuja cabeça está mais distanciada do tronco, como que algo alusivo à sua capacidade singular de conhecer o mundo não somente através das condições individualizantes do princípio de razão suficiente, ao passo que os outros animais, esses menos “livres” nesse aspecto, seriam incapazes de se elevarem ao conhecimento destituído do princípio de razão, sendo portadores de cabeças muito próximas dos troncos, como que neles enraizados mais profundamente. No caso, o autor ainda menciona a escultura Apolo de Belvedere como ilustração apropriada ao que pretende afirmar. A escultura, muito bela e interessante, apresenta o deus grego Apolo, de pé, inteiramente erguido a olhar o horizonte. Seu pescoço, notadamente, está tão ereto quanto seu corpo, criando a impressão real de uma grande distância entre sua cabeça e seu tronco. De olhos atentos e feição suave, Apolo mira aquilo que está distante e, pela interpretação do autor facilmente verificável em uma observação da curiosa figura, se encontra como que destacado da torrente cotidiana dos acontecimentos, alheio ao mundo ao redor e como que abandonado, inteiramente, na contemplação de algo. Diz o autor:

Nos animais esse servilismo cognitivo nunca se suprime. Entre os homens essa supressão entra em cena apenas como exceção (o que logo adiante vamos considerar). Semelhante diferença entre o homem e o animal é exteriormente expressa pela diferença da relação entre a cabeça e o tronco. Entre os animais de espécies abaixo do homem, a cabeça e o tronco ainda são completamente indiferenciados: em todos a cabeça está direcionada para a terra, onde se encontram os objetos da Vontade. Mesmo entre os animais de espécie mais elevada a cabeça e o tronco ainda são bem mais unificados do que no homem,

cujo crânio parece encaixado livre sobre o corpo, sendo apenas carregado por este, sem o servir. Esse mérito humano é exposto em grau máximo no Apolo de Belvedere. O crânio do deus das musas, a mirar além do horizonte, encontra-se tão livre sobre os ombros que parece completamente destacado do corpo, não se submetendo aos seus cuidados (W I, §33, p. 245).

Schopenhauer discute o equivalente ao “abandono” de Apolo e à sua elevação em relação ao mundo ao definir o “conhecimento que se liberta do serviço da Vontade”, ou um tipo especial de conhecimento que não se restringe às figuras diversas do princípio de razão suficiente. Ainda que, na colocação da relação entre sujeito e objeto, permaneça no âmbito da forma geral do princípio de razão suficiente, o conhecimento independente do princípio de razão torna possível o acesso dos seres humanos, e somente deles, às Ideias como grau de objetivação imediata da Vontade, ou, em outras palavras, aquelas formas através das quais a Vontade se torna manifesta em graus muito distintos, retomando-se, de fato, a relevância das Ideias como certos modos de ação gerais. A partir desse momento, assim, elas são tratadas como objetos possíveis de conhecimento intuitivo, ainda que através de um acesso completamente distinto do conhecimento intuitivo ordinário do devir. Schopenhauer busca explicar, então, como se dá esse conhecimento especial e como, o ser humano, é capaz de ir além do seu conhecimento cotidiano e condicionado, assim como também interessado, e encontrar-se em um estado de conhecimento que não envolva nenhuma das figuras particulares do princípio de razão.

A transição possível - embora, como dito, só como exceção - do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Ideias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação (W I, §34, p. 245).

E ainda:

Tão-somente quando, de acordo com a maneira descrita, o indivíduo que conhece se eleva a puro sujeito do conhecer e precisamente por aí o objeto considerado se eleva a Ideia é que o mundo como representação aparece pura e inteiramente, ocorrendo a objetivação perfeita da Vontade, uma vez que só a Ideia é a sua objetividade adequada. [...]Para a Vontade chegar a ser objetividade, representação, supõe de um só golpe tanto o sujeito quanto o objeto, contudo, para que essa objetividade da Vontade seja pura, perfeita, adequada supõe o objeto como Ideia, livre das formas do princípio de razão, e o sujeito como puro sujeito de conhecimento, livre da individualidade e servidão da Vontade (W I, §34, pp. 247-249).

O cerne da compreensão da noção de representação independente do princípio de razão é, em primeiro lugar, a negação da relação do objeto com um corpo (o corpo do indivíduo) e a saída do objeto de sua condição individual, elevando-se, assim, à Ideia. Em primeiro lugar, todo objeto intuído e condicionado às formas da intuição está submetido à espaço, tempo e causalidade. Através disso, e somente assim, Ihe é conferido individualidade. Porém, para que isso ocorra é preciso haver um sujeito que intua, no qual estão enraizadas as formas do conhecimento empírico. Como o sujeito que intui comumente é sempre indivíduo, de acordo com o que nos apresenta o segundo livro, o objeto conhecido (intuído) está sempre em relação com seu corpo. Como seu corpo é objetividade da Vontade, e todos seus órgãos e membros são também o mesmo, os objetos postos no mundo possuem sempre uma relação com o seu corpo, e, ao mesmo tempo, com sua vontade. Assim, na medida em que o indivíduo encontra sua vontade como corpo, e como corpo adequado à vontade que possui, cada objeto está também em relação com esse objeto que ele mesmo é. Como bem define Bart Vandenabeele em *Schopenhauer and the objectivity of art*:

Devido a nossa natureza como seres corpóreos desejantes, nossa percepção do mundo não pode ser neutra, desinteressada ou puramente objetiva: nós ordinariamente a sujeitamos ao nosso ponto de vista individual, e como nós vemos as coisas está sempre conectado com nossos interesses individuais, desejos e afetos – nossa percepção das coisas é sempre uma forma de manipula-las, sujeitando-as a nossa perspectiva e interesses pessoais e tornando-as úteis para nós (Trad. Nossa, VANDENABEELE, 2012, p. 221).

Uma vez que o objeto, ao estar sempre em relação ao corpo e, por conseguinte, em relação com a sua vontade, que objetivada não é nada mais senão o seu próprio corpo, cada objeto está no mundo posto também em relação ao seu próprio corpo, à sua própria vontade. Além disso, todo o conhecimento advém de uma ação do órgão cognoscitivo, que possui sua objetividade condicionada pela Vontade, que é sua "essência íntima". A sua libertação desse conhecimento restrito ao individual elevaria o objeto a estatuto de universal e arquetípico, livre de seus interesses particulares. Esse objeto é chamado pelo autor de objetividade adequada da Vontade. Adequada porque, como já se viu, a Vontade se objetiva não como indivíduo, mas como grau de objetivação, como arquetipo imutável e universal. Por conseguinte, o conhecimento desinteressado eleva seu objeto à Ideia, o grau mais imediato de objetivação da Vontade. Isso possui dois pólos distintos: o puro sujeito e a objetividade adequada da Vontade.

A intuição foi centro de discussão do primeiro livro de *O mundo*, preenchendo grande parte do texto, cedendo espaço para a discussão da linguagem e do pensamento racional por volta do parágrafo sétimo. Até lá, Schopenhauer se incumbiu de afirmar a verdade inevitável da intuição como condicionada, ponto de partida de sua filosofia do conhecimento e da realidade, e de descrever a determinação formal do princípio de razão suficiente na ordem das coisas. Por isso, logo após a apresentação de sua teoria sobre a relação estabelecida entre as filosofias de Platão e de Kant, Schopenhauer retorna à explicação, iniciada no término do segundo livro, do modo como as Ideias são externas às condições *a priori* da realidade, reafirmando a distinção entre aquela representação inicialmente apresentada e essa agora discutida. Também por isso o autor afirmará veementemente que as Ideias possuem caráter de eternidade (W I, §32, p. 242), seguindo o argumento de que essa eternidade é negativamente afirmada através do não condicionamento ao tempo, sendo assim algo externo a tudo o que decorre no curso unidirecional da temporalidade conhecida, forma condicionante do devir.

Todas essas Ideias se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares, com os quais se relacionam como os modelos se relacionam com suas cópias. A pluralidade desses indivíduos só pode ser representada por meio do tempo e espaço, enquanto o seu nascimento e morte só o são pela causalidade. Nessas formas reconhecemos as diversas figuras do princípio de razão, que é o princípio último de toda finitude, de toda individuação, forma universal da representação tal como esta se dá ao conhecimento do indivíduo. A Ideia, ao contrário, não se submete a esse princípio; por conseguinte não lhe cabem mudança e pluralidade (W I, §30, pp. 235-236).

É ainda necessário distinguir, porém, que ao se referir à unidade e universalidade da Ideia Schopenhauer se preocupa em diferenciá-la da generalidade do conceito, procurando evitar qualquer mal-entendido que pudesse ocasionar uma comparação ou identificação entre as Ideias e os conceitos. Se as Ideias possuem universalidade, não é o caso de que elas teriam sido engendradas pelo intelecto ou pela razão humana, produzindo a partir dos indivíduos observáveis e cognoscíveis noções gerais e universais de espécies e tipos naturais, tipos de coisas ou algo do gênero. Elas são universais por ocasião de seu estatuto cognoscitivo distinto: a intuição, e somente intuição, dos já denominados graus de objetivação da Vontade, que, ainda que plurais, muitos graus distintos, conservam em si a totalidade da Vontade segundo a relação de maior ou menor clareza. Como comentado, essa é a única relação que Schopenhauer compreende ter encontrado entre a unidade da Vontade e a pluralidade das coisas que não incorresse em qualquer violação das restrições que ele mesmo cita no tocante ao uso indevido do princípio de razão. Então,

essa universalidade se deve à libertação das formas mais específicas do conhecimento (devir, conhecer, ser e agir) e à ascensão ou sobrelevação do ser humano individual ao estatuto cognoscitivo de sujeito puro, o qual acessa, dessa maneira, os graus de manifestação da Vontade de modo muito mais imediato que através do mero conhecer interessado. O conceito, distintamente, guarda em sua “unidade” não a unidade da Vontade que através dele se manifesta, como é o caso da Ideia, mas a generalidade produzida pela razão por meio da abstração, ou retirada de certas características e gênese de uma noção geral, ainda, lembrando-se, submetida ao princípio de razão suficiente do conhecer. Ou seja, que esse conceito apenas seja verdadeiro se puder estar em relação com objetos efetivos (W I, §49, p. 310).

A distinção que Schopenhauer elabora em Ideias e conceitos é de grande importância também para o distanciamento que pretende construir entre sua abordagem dos universais em questão para a que Platão desenvolve. Com maior clareza que em outros momentos se manifesta em referência às Ideias e a semelhança ou não que guardam com o pensamento platônico, Schopenhauer afirma em um importante trecho do terceiro livro de *O mundo* que apesar de Platão ter percebido e desenvolvido em sua filosofia a distinção entre Ideias e seres individuais, de existência determinada e condicionada, não pôde, todavia, distingui-las dos conceitos. Diz ele: “Antes, muitos de seus exemplos de Ideia e suas elucidações sobre as mesmas são aplicáveis apenas aos conceitos” (W I, §49, p. 310). E, como é fundamental para Platão, as Ideias são conhecidas e acessadas por meio do percurso inteligível da investigação racional. Consistindo nisso o seu encontro e a sua defesa como Ideia propriamente dita. Alguém que tenha realmente entendido cada coisa em seu ser último, o limite de seu próprio ser como definição do que é, tem de ser capaz de dar uma explicação do que esse algo é e “sobreviver” em sua discussão a todas as refutações com sua definição intacta (MANN, 2017, pp. 49-50). De forma que Schopenhauer se vê, necessariamente, compelido a abandonar parte da doutrina platônica das Ideias e elaborar sua própria interpretação e leitura da noção proporcionada pelo divino autor⁶³. Quando, sobretudo, afirma que, “[e]ntrementes, abandonamos essas suas páginas e seguimos nosso próprio caminho, alegres por termos muitas vezes observado os vestígios de um grande nobre espírito, mas sem seguir os seus passos, e sem o nosso próprio fim” (W I, §49, p. 310).

⁶³Em uma interessante interpretação, Wolfgang-Rainer Mann defende que há pontos de contato suficientes para que a teoria das Ideias Platônicas de Schopenhauer seja, em certa medida, considerada resultado de uma interpretação criativa desenvolvida pelo autor (MANN, 2017, p. 57).

Nesse ponto, Schopenhauer acusa Platão de ter incorrido em alguns equívocos em sua teoria das Ideias, apesar de inaugurar o terceiro livro de sua obra com uma citação do texto platônico e admitir, no §25 de *O mundo*, que “os graus de objetivação da Vontade, ia dizer, não são outra coisa senão as Ideias de Platão” (W I, §25, p. 191). Apesar de momentos significativos em que Schopenhauer declara seu grande apreço pela teoria das Ideias e pelo gênio platônico incumbido da produção dos ricos diálogos através dos quais comunica sua “doutrina”, torna-se claro, aos poucos, como o filósofo alemão se distancia do pensamento platônico. Em primeiro lugar, como mencionado na citação acima, Schopenhauer denuncia a confusão platônica entre conceitos e Ideias, ou seja, entre as representações produzidas pela racionalidade a partir do conteúdo do mundo e do acesso intuitivo aos graus imediatos de objetivação de Vontade. É evidente que Schopenhauer, a seu modo, dialoga com o texto platônico interpretativamente, ou seja, elaborando sua leitura da obra platônica através dos termos próprios cunhados em *O mundo* e em sua obra. Mesmo que Platão em momento algum tenha explicitamente feito uso da noção de subjetividade, ou abordado a noção moderna de mundo como representação e como coisa em si e assim por diante, seu admirador faz uso de todos esses termos e essas noções em seu comentário. Em segundo lugar, ao lembrar o leitor do fato emblemático de que Platão não atribui grande importância para a arte em *A República*, depreciando-a também e atribuindo a ela o objeto individual como conteúdo principal (W I, §42, p. 286)⁶⁴.

Mais clara é a sua negativa em relação à adoção das noções de “belo” e de “bom” como Ideias. Ora, o “belo” em Schopenhauer é descrito e definido como sendo um tipo de propriedade relacional das coisas intuídas e contempladas artisticamente (WHITE, 2012, p. 138) para a comunicação de Ideias, sendo a bela escultura ou a bela pintura de uma árvore, por exemplo, aquela capaz de elevar com mais facilidade e fluidez o sujeito que a intui ao puro estado contemplativo livre da vontade ordinária. Quanto mais um objeto for capaz de suscitar e “deslocar” o sujeito individual de sua condição restrita, mas belo é algo. Sendo, desse modo, a beleza não uma Ideia eterna, mas uma capacidade da produção e do objeto de elevação “espiritual” do contemplador (W I, §41, p. 282). De modo que todo objeto é belo nesse aspecto, como algo potencialmente contemplado, ou,

⁶⁴ “Nesta ocasião é preciso ainda mencionar um outro ponto da doutrina platônica das Ideias, em relação ao qual a nossa doutrina se distancia bastante: quando ele ensina (*Rep.* X, 597 d – 598 a) que o objeto cuja exposição a bela arte intenta, o modelo da pintura e da poesia, não seria a Ideia, mas a coisa individual. Minha visão inteira da arte e do belo afirma justamente o contrário, e tampouco a opinião de Platão nos fará errar; em verdade, ela é a fonte de um dos maiores e mais reconhecidos erros daquele grande homem, a saber, a depreciação e rejeição da arte, em especial da poesia. Seus falsos juízos sobre esta estão diretamente associados à mencionada passagem” (W I, §41, p. 286).

nas palavras do autor: “Visto que, de um lado, toda coisa existente pode ser considerada de maneira puramente objetiva e exterior a qualquer relação, e, de outro, a Vontade aparece em toda coisa num grau determinado de sua objetividade, expressão de uma Ideia, segue-se daí que toda coisa é bela” (W I, §41, p. 283). Um vislumbre da obra de Schopenhauer lança luz também o fato do autor não ter considerado o “bem” como Ideia e como, tal qual em Platão, o sol que a tudo ilumina, vivifica e sobre o que reina, tornando a tudo possível ser (PLATÃO, 1972, p. 310). Em Schopenhauer, o “bem” não é Ideia por não poder ser considerado objetivação da Vontade, que, como o autor expressa, se manifesta e pode ser reconhecida em um mundo de disputa e de luta constantes pela vida e pela morte, na busca pelo alimento, na reprodução, na afirmação infinita das espécies naturais e do poder massivo das forças naturais que a tudo imperam (W I, §56, p. 398). Como bem assevera e comenta Frank White em *Schopenhauer and the platonic Ideas*:

Dadas suas visões sobre a natureza da vontade, em conjunto com sua convicção de que as Ideias são objetivações ‘imediatas e adequadas’ da Vontade, é óbvio porque Schopenhauer não gostaria de que uma Ideia do bem entrasse em seu esquema de coisas, uma vez que a vontade teria que ser vista se manifestando em um mundo predominantemente bom (Trad. Nossa, WHITE, 2012, p. 138).

Um exemplo significativo da abordagem da relação entre as Ideias e os seres particulares Platão fornece, através da personagem Sócrates, em *Fédon* ao desenvolver a teoria que viria a ser conhecida como a “teoria da participação”. Entre as passagens *100 a* e *100 e*, Sócrates expõe a sua tese acerca do modo como a beleza deve ser necessariamente considerada *causa* de todo belo particular, não sendo nada bela senão em relação a uma Ideia arquetípica de beleza em si mesma (PLATÃO, 2011, p. 167). Não, como no caso de Schopenhauer, de uma capacidade potencial de todos os objetos e em sua codependência entre subjetividade pura e objetividade pura. Através de uma passagem elucidadora do diálogo comentado, Sócrates se dirige a Cebes, personagem central no diálogo, e torna mais explícito em que consiste sua noção geral dessa participação das coisas na Ideia em si mesma da beleza, deixando ainda mais evidente a forma como se dá a relação entre belezas diversas e o belo mesmo.

E se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribuí para atrapalhar-me, e me atenho única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou comunicação daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de se lhe acrescentar. De tudo o mais não faço grande cabedal; o que digo é que é só pela beleza em si que as

coisas belas são belas. Na minha opinião, essa é a maneira mais certa de responder, tanto a mim mesmo como aos outros. Firmando-me nessa posição, tenho certeza de não vir a cair e de que tanto eu quanto qualquer pessoa em idênticas circunstâncias poderá responder com segurança que é pela beleza que as coisas belas são belas (PLATÃO, 2012, p. 169).

Schopenhauer argumenta, seguindo as razões para tal e a distinção entre conceito e Ideia e tendo em vista a abordagem platônica do tema, que as Ideias devem ser, portanto, correspondentes somente aos caracteres, às distintas forças naturais e tipos de coisas, ou espécies de coisas naturais, como os caracteres das plantas, dos animais e da natureza inorgânica em sua variedade. Uso que faz ao longo também de todo o segundo livro, que, dentro das exigências que o autor faz ao leitor na leitura de *O mundo*, poderia também indicar para a necessidade de se tomar conhecimento com o terceiro livro para que se possa compreender mais corretamente até que ponto as Ideias mencionadas lá carecem das explicações desenvolvidas nessa altura da argumentação. É curioso mencionar, contudo, que em trecho do §41 Schopenhauer faz questão de comentar que, assim como ele, Platão não afirma a existência de Ideias universais e unas de objetos produzidos pelo ser humano, como anéis, talheres, mesmo construções e outros utensílios (W I, §41, p. 285). Para justificar essa interpretação da obra platônica, cita diretamente Aristóteles e Alcino, segundo os quais haveria Ideias somente de coisas naturais, e nunca de produtos humanos e de outras coisas contra a natureza (febre e cólera e seres individuais). Após um período em que Schopenhauer se incumbe da tarefa de alcançar a exposição de sua teoria singular, retoma então, rapidamente, uma semelhança com seu tão nomeado mestre.

Um argumento importante para a compreensão da consideração que Schopenhauer faz das Ideias como caracteres das coisas é o de que objetos produzidos pelo ser humano, os chamados artefatos, seriam belos, como todos os outros objetos, mas não comunicariam Ideia alguma desse objeto como produzido, mas das forças naturais e dos materiais empregados em sua produção. Contrapondo-se a qualquer possibilidade de pensamento acerca da existência de Ideias de objetos manufaturados, exemplifica o modo como mesmo em uma arte como a bela arquitetura as Ideias comunicadas não são as relativas às construções e aos objetos produzidos através da ação humana nas matérias primas da construção arquitetônica, ou mesmo no seu planejamento racional, mas somente aquelas das forças naturais presentes no interior e no exterior da construção. Todo planejamento racional, nesse sentido, nada mais será que planejamento em vista de algum fim humano específico, como uma espécie de consideração da utilidade última de

cada constructo, ou em vista de quais necessidade uma construção é desenvolvida, ampliada ou produzida. Em outras palavras, racionalmente, toda construção arquitetônica pode ser considerada em conformidade com o princípio de razão suficiente. Como afirma:

Se, agora, considerarmos a arquitetura simplesmente como bela arte, abstraída de sua determinação para fins utilitários, nos quais ela serve à Vontade, não ao puro conhecimento e, portanto, não é mais arte em nosso sentido, então não lhe podemos atribuir nenhum outro fim senão aquele de trazer para a mais nítida intuição algumas das Ideias que são os graus mais baixos de objetividade da Vontade, a saber, gravidade, coesão, rigidez, dureza, qualidades universais da pedra, essas primeiras, mais elementares, mais abafadas visibilidades da Vontade, tons baixos da natureza, e, entre elas, a luz, que, em muitos aspectos é o oposto delas. Já nesses graus mais baixos de objetividade da Vontade vemos a sua essência manifestar-se em discórdia, pois a luta entre gravidade e rigidez é propriamente o único tema estético da bela arquitetura (W I, §43, p. 288).

Mas, porém, de que modo, então, se dá mais precisamente o conhecimento e o acesso de tais graus de objetivação mais imediatos da Vontade? Como, tal como descrito pelo autor, é o indivíduo capaz de superar suas condições ordinárias de conhecimento e intuir Ideias?

A passagem do conhecimento comum para o conhecimento privilegiado das Ideias ocorre, porém, subitamente (*plötzlich*). De súbito, deve-se afirmar de acordo com o texto de Schopenhauer, o indivíduo se fixa em contemplação em um certo objeto e como que nele se abandona, fixando-se nesse objeto de tal modo que esquece temporariamente de sua condição individual e o contempla como se apenas ele existisse, sem visualiza-lo em conexão causal ou em situação espacial e temporal, mesmo em relação aos outros objetos que o cercam (W I, §33, p. 245). Na sequência da explicação dessa passagem, o autor alude, mais uma vez, ao tema do pensamento que subsiste à sua obra, mencionando-o como aquela “síntese da totalidade” adquirida somente por meio da compreensão completa da obra, sobretudo em sua segunda leitura que viria, ao fim, a tornar claro o tema do conhecimento independente do princípio de razão e, dessa maneira, sua posição no argumento geral comunicado.

Tal súbita elevação, desse modo, ocorre como uma ruptura radical com o *modo* pelo qual o sujeito pode acessar a realidade e o mundo. Se naquele modo corriqueiro de conhecimento submetido ao interesse o sujeito de conhecimento é um indivíduo, conhecimento a realidade sempre em relação ao seu próprio corpo, a ele condicionada, e inteiramente composta por relações entre os eventos e os estados de coisas, no conhecimento independente do princípio de razão suficiente do devir o objeto lhe é dado retirado de todas essas relações, e, por isso, alçado à universalidade e à atemporalidade,

uma representação não somente de um objeto particular, mas de um tipo de objeto em geral, a sua forma, a Ideia a ele correspondente. Sendo, dessa maneira, intuição dos graus de objetivação da Vontade eles mesmos. Ocorre, por meio dela, uma alteração profunda no estado de conhecimento, alterando-se o estatuto do conhecimento do objeto, que de objeto particular e situado passa a objeto universal, e da subjetividade cognoscente, que de individual e dada no mundo como um corpo (objeto entre objetos) passa a ser subjetividade “pura”, ou o puro sujeito de conhecimento (*reinen Subjekt des Erkennens*) (W I, §34, p. 247).

Destaca-se o uso que Schopenhauer faz, nesse contexto explicativo e teórico, da noção de um puro sujeito do conhecimento, tendo-a considerado, todavia, um problema na compreensão do conhecimento ordinário na abertura do segundo livro da obra ao se referir ao problema do ser humano como “cabeça de anjo alada”, operando aquele movimento argumentativo de enraizamento do sujeito de conhecimento na individualidade cognoscente. No contexto do terceiro livro o movimento é distinto, situando o puro sujeito, ou a pura subjetividade em sua generalidade, no âmbito desse conhecimento desinteressado do mundo e da manifestação mais adequada da Vontade como coisa em si. Puro sujeito não deve significar em hipótese alguma uma subjetividade para a qual não haja objeto algum. Ora, como Schopenhauer correntemente relembra o leitor, sujeito e objeto estão inseridos na díade do conhecimento, sendo somente por meio dessa relação que ele pode se dar (KOSSLER, 2012, p. 194). Ela deve sim significar o estado anormal no qual o sujeito de conhecimento, já não mais indivíduo que conhece, torna-se “espelho claro da essência do mundo” (W I, §36, p. 255).

Apesar de ser metafórica e, de certo modo, enigmática, a afirmação de Schopenhauer visa a noção de que somente nessa intuição especial do sujeito de conhecimento em sua forma mais “pura” o sujeito se torna o meio pelo qual a Vontade pode ser intuída como mais imediatamente manifesta na Ideia, de modo que não são conhecimentos os objetos como meros objetos em relação, ou dos eventos do mundo em seu curso temporal determinado. Mas, ao contrário, os objetos mais gerais possíveis, são dados à subjetividade como graus de manifestação e objetivação da Vontade, mudança cuja função passa a ser a de “tornar visíveis as coisas como elas são” (KOSSLER, 2012b, p. 198).

Esse modo de conhecimento é denominado por Schopenhauer “contemplanção estética”, pois, como o autor pretende argumentar, é através de uma certa disposição interna, como uma faculdade subjetiva, que o sujeito pode se ver lançado na condição de

subjetividade pura, como comentado acima. Essa disposição especial é definida como sendo a genialidade, ou a característica distintiva do gênio (W I, §36, p. 254). Como uma faculdade, contudo, ela é constitutiva da subjetividade de todos os seres humanos, essas criaturas capazes de contemplação estética e de ascensão ao estado de conhecimento especial do mundo. Ainda que, todavia, poucos sejam aqueles capazes de desfrutar e fruir artisticamente de modo constante. O que leva Schopenhauer a distinguir a humanidade em duas categorias distintas: a de “homem genial” (*geniale Mensch*) e a de “homem comum” (*gewöhnliche Mensch*), referindo-se à última como composta por “filhos comuns da terra”, aqueles seres humanos mais ordinários e mais presentes no mundo conhecido, para os quais conhecimento distinto algum é necessário. Para esses homens ordinários, pensa o autor, há uma enorme impossibilidade de acesso contemplativo ao mundo que beira a incapacidade (W I, §36, p. 254), bastando-lhe à vida “aquele conforto especial na vida cotidiana que é negado ao gênio” (W I, §36, p. 255).

Mas, ao mesmo tempo, como uma faculdade subjetiva do ser humano em geral, a genialidade está presente não somente naqueles seres humanos tidos por “geniais”, nos quais há, em verdade, e como afirma o texto do autor, uma preponderância desse modo de conhecimento intuitivo do mundo, como se fosse, sobremaneira, uma espécie de “excedente” da faculdade de conhecimento que os torna mais aptos à intuição das Ideias e de sua exposição e comunicação em obras artísticas, sejam elas como forem. Para melhor considerar a questão e, diga-se de passagem, partilhar a faculdade entre todos os seres humanos que, indivíduos, manifestam a Ideia de humanidade, Schopenhauer afirma que “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” (W I, §36, p. 264). Dotados da capacidade da genialidade, os seres humanos podem ascender ao nível de conhecimento e acesso superior à realidade do mundo e da manifestação da Vontade e entrar em contato, intuitivamente, com os graus de objetivação.

Ela [a arte] repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo, que, conforme o estofo em que é repetido, expõe-se como arte plástica, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das Ideias, seu único fim é a comunicação desse conhecimento (W I, §36, p. 253).

É necessário ter atenção a algumas das distinções que Schopenhauer elabora ao longo, sobretudo, do §36 ao desenvolver duas noções: a de homens predominantemente

geniais, que ele mesmo denomina de gênios (*Genien*), e a da genialidade como disposição e faculdade intrínsecas aos seres humanos. Pois quando procura ilustrar o modo curioso como a genialidade, enquanto capacidade, se distancia da consideração causal do mundo, Schopenhauer se utiliza de exemplos e explicações de indivíduos predominantemente geniais que por ocasião de tal predominância pouco podiam desenvolver de conhecimentos matemáticos, científicos e racionais práticos (W I, §36, p. 259). De modo que homens nos quais tal faculdade está presente excessivamente há, complementarmente, uma dificuldade profunda para o desenvolvimento matemático, como é o caso do escritor Alfieri referido por Schopenhauer (W I, §36, p. 258) e de Goethe (segundo Schopenhauer, autor muito criticado pelo seu desconhecimento matemático em sua “doutrina das cores”). “O gênio artístico é alguém que, mais naturalmente que a maioria das pessoas, pode se tornar sujeito puro de conhecimento que captura as qualidades ideais das coisas” (Trad. Nossa, WICKS, 2011, p. 92). Assim também haveria uma correlação entre a genialidade excedente e a falta de prudência, visto que a prudência deve ser obtida e praticada somente por meio de uma condução racional e causal do pensamento nas mais diversas ações da vida, considerando-se sempre as motivações das ações (já tratadas anteriormente por Schopenhauer como causas da ação na quarta figura do princípio de razão suficiente) e um certo modo pensado de se agir melhor dadas as motivações e as escolhas distintas em relação ao querer característico dos indivíduos (W I, §36, p. 259). Em um comentário profundamente interessante, White sugere que a concepção de genialidade e do gênio é também parte da aproximação possível entre Schopenhauer em Platão. Sobretudo porque o *criador divino* mencionado na obra *A República* (596 b-e) assim como o gênio não é ele mesmo o criador das Ideias, mas aquele que as visa e dessa visada pode produzir a ordem do mundo e, ordenando-o, lhe dar a forma das Ideias (WHITE, 2012, p. 140). Residindo nessa passagem uma possível interpretação e atribuição de lugar da noção adaptada de um visualizador e executor das Ideias em *O mundo*.

Nietzsche é um grande crítico dessa concepção. Ainda que tenha sofrido grande influência de Schopenhauer ao longo dos primeiros anos de sua produção intelectual e filosófica, elabora críticas quase apaixonadas ao pensamento estético aqui discutido. Em *Humano, demasiado humano*, no aforismo 163, por exemplo, é severo com a concepção de que certos homens poderiam possuir especial sensibilidade ou inclinação natural para a produção artística e critica ainda com mais veemência a possibilidade de que a arte possa servir para um acesso privilegiado ao conhecimento. Ele chega mesmo a afirmar

que defender uma postura como essa é “superstição”, seja ela “total ou parcialmente religiosa” (NIETZSCHE, 2012, p. 110). Dirigindo-se também ao absurdo de se acreditar que sem qualquer rigor científico possa o ser humano considerar a possibilidade de acesso a uma “visão imediata da essência do mundo” como uma crença.

Porém, o mais fundamental de toda a consideração da genialidade e dos homens geniais em excedente na obra de Schopenhauer é o fato de que através dessa capacidade distinta e oposta ao conhecimento abordado no primeiro livro de *O mundo* o ser humano pode, enfim, acessar um conhecimento intuitivo mais imediato dos graus de objetivação da Vontade, intuídos não por intermédio do princípio de razão e dos muitos corpos individuais, mas por meio de um único indivíduo que, por uma abrupta mudança subjetiva, torna-se como que o representante de um tipo inteiro, uma espécie inteira, de espécies e forças naturais. Por essa mesma razão pode o autor afirmar que “retira” o objeto “da torrente do curso do mundo e o isola diante de si” (W I, §36, p. 253)⁶⁵. E, por meio dessa nova disposição subjetiva fundamental, o ser humano adquire um conhecimento, que não é *saber*, do mundo em sua mais desnuda objetividade, do objeto como grau de manifestação do mundo em si e como que vislumbra, em um único instante, o que de mais essencial se pode reconhecer em toda a diversidade dos seres individuais de um certo tipo e, ainda mais, do núcleo interno, do centro produtivo de toda a pluralidade também de tipos e forças naturais. A arte pode, então, através do gênio individual que a produz, comunicar em obra a Ideia como Schopenhauer a pensou, pois tanto aquele que comunica quanto o que frui e contempla possuem a capacidade essencial do intuir puramente objetivo, ainda que em níveis e gradações bem distintos.

Quando, elevados pela força do espírito, abandonamos o modo comum de consideração das coisas, cessando de seguir apenas suas relações mútuas conforme o princípio de razão, cujo fim último é sempre a relação com a própria vontade; logo, quando não mais consideramos o Onde, o Quando, o Porquê e o Para quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu Quê; noutros termos, quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais ocupam a consciência mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta, a consciência inteira sendo preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando, conforme uma significativa expressão alemã, a gente se perde por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar

⁶⁵ “E este particular, que na torrente fugidia do mundo era uma parte ínfima a desaparecer, torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito infinito. A arte se detém nesse particular. A roda do tempo para. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Ideia, é objeto da arte” (W I, §36, p. 254).

quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva (W I, §34, p. 246).

Schopenhauer considera ainda, tomando Kant como principal influência, a distinção entre tipos diversos de fruição estética, o belo e o sublime. O *belo* tem como traço distintivo principal em relação ao *sublime* a denominada "satisfação estética" que ocorre de maneira imediata, e, unido a ela, o abandono completo das relações entre os objetos do mundo e a vontade individual do sujeito, exposto como corpo, ocorrendo, dessa maneira, a elevação do indivíduo a puro sujeito de conhecimento. Todavia, no *sublime* não há o mesmo tipo de satisfação estética e abandono das relações com a vontade em sua totalidade, mas uma consciente elevação de indivíduo à puro sujeito. O sublime conserva uma tensão constante: ao se libertar conscientemente da vontade individual, do querer particular, o homem se vê ameaçado como objetividade da Vontade geral do homem, da humanidade, ou seja, não como em relação ao seu corpo particular, que pertence a ele e a mais ninguém, e que poderia ser facilmente sobrepujado e destruído por forças naturais monstruosas (sublime dinâmico) ou reduzido ao ridículo e temeroso nada por grandiosidades esmagadoras e incalculáveis (sublime matemático), mas se percebe como o corpo humano em sua universalidade, como a humanidade inteira objetivada em um corpo não seu, mas da humanidade em geral, segundo sua objetivação e Ideia. Nesse momento ocorre algo curioso e muito diferente daquilo que ocorre na teoria do belo. Aqui, o sujeito vive uma duplicidade radical: de um lado é condicionado, suprimido e ameaçado, percebe sua limitação e pequenez; de outro, contempla as Ideias e se reconhece (através de uma consciência adquirida apenas pela filosofia e, aqui, sentida e não somente pensada) como condição de todos os fenômenos que lhe causam os maiores temores. Ele é senhor do tempo e do espaço, para quem a natureza se expõe e a ele condicionado em sua encarnação.

4.3 O estatuto das Ideias

Na história da interpretação do pensamento de Schopenhauer há numerosas críticas à introdução da noção de Ideias Platônicas (*platonische Idee*) na ordem dos argumentos de *O mundo*. Tornou-se, de certa forma, algo comum assumir como essa introdução teria sido repentina e descontextualizada, e, ao invés de acrescentar ao

argumento geral da obra e à sequência de sua exposição, ocasionou uma dificuldade de prosseguimento e uma grande incoerência. Uma série de intérpretes se posicionaram dessa maneira, deixando evidente como as Ideias dificilmente poderiam encontrar espaço na obra de Schopenhauer sem que a tornassem incoerente e inconsistente. Como é o caso da clássica crítica de Bryan Magee em *The philosophy of Schopenhauer* à forma como as Ideias são introduzidas no terceiro livro de *O mundo*, seu caráter abrupto e artificial e a modificação tardia da relação Vontade-representação.

Em um capítulo intitulado *Some Criticisms and Problems*, Magee aborda detidamente os problemas nos quais a filosofia de Schopenhauer teria incorrido e os quais ele pretende examinar. O autor pretende tornar claro que seu livro se pretendia uma introdução ao pensamento de Schopenhauer, e que em hipótese alguma ele poderia ser pensado como seu substituto, cabendo ao leitor se debruçar sobre *O mundo* e retirar suas próprias conclusões sobre alguns dos temas que foram abordados. No capítulo em questão do livro, alguns problemas são postos e discutidos, de acordo com o ponto de vista segundo o qual Schopenhauer teria erroneamente considerado uma série de questões, apesar de seu grande mérito como filósofo e da riqueza de seu pensamento (MAGEE, 1997, p. 227). Dentre os principais “erros” de Schopenhauer, Magee pontua sua insistência na teoria das cores de Goethe em oposição à de Newton, na sua abordagem dos átomos ao considera-los fictícios, na hipótese de que todos os seres humanos herdaram o caráter do pai e o intelecto da mãe, dentre outros temas. Contudo, comenta muito diretamente o que vê como uma grande falha teórica de Schopenhauer na progressão de seu escrito: a inserção das Ideias platônicas e a afirmação de seu lugar ontológico de modo muito confuso (MAGEE, 1997, p. 239). Nesse momento crítico de Schopenhauer, ele pensa em termos contemporâneos certas questões e busca expor como, por exemplo, *O mundo* é constituído sem conhecimentos biológicos que seriam elaborados posteriormente, incluindo-se a genética na explicação do comportamento dos animais e sem qualquer acesso à teoria da seleção natural de Darwin, tornando pouco precisas as suas explicações sobre as categorias de seres e de tipos naturais.

Para Magee, há pouca importância nas Ideias como busca por solução de problemas no interior do pensamento schopenhaueriano, de forma que, como afirma, “um corte cuidadoso realizado pela navalha de Occam poderia, eu suspeito, obter êxito em removê-las sem deixar traços” (MAGEE, 1997, p. 239). O fundamento principal dessa crítica reside no fato de que Magee compreende que a) Schopenhauer introduz as Ideias para resolver o problema da similaridade entre os seres em certos tipos naturais plurais e

b) que não possuía outros recursos para buscar uma resolução para essa questão, apregando-se, aparentemente com pouca prontidão e rigor, a uma solução clássica que já havia sido desenvolvida por Platão, difícil de ser “suplantada”. Problema esse que, nas palavras de Magee, poderia ser melhor resolvido por meio do aparato conceitual darwiniano que surgiria pouco tempo depois, contemporaneamente à morte de Schopenhauer.

Na primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, as Ideias platônicas não são introduzidas até três quartos do percurso da exposição de Schopenhauer de sua epistemologia e ontologia – nas quais elas, repentinamente, reivindicam uma função central na completude do contexto explanatório. Eu não posso evitar de suspeitar que elas foram introduzidas *ad hoc* a essa altura e saem do controle. Eu suspeito que a razão de sua introdução é que – sem possuir ao seu dispor qualquer aparato conceitual disponibilizado para nós por Darwin e o desenvolvimento subsequente da biologia – Schopenhauer não pode ver outro modo de explicar o fato de que tudo é semelhante a algo: cada pardal [*sparrow*] é semelhante a qualquer outro pardal, cada folha de relva semelhante a qualquer outra; cada estrela semelhante a qualquer estrela; e assim em diante, em todo o universo conhecido, apesar da desconexão evidente das coisas individuais umas em relação às outras no espaço e no tempo. Por que as coisas não são todas diferentes umas das outras? A explicação de Platão era clássica na filosofia, e não parecia ter de ser suplantada. No entanto, ao permitir que ela repentinamente adentrasse, o sistema de Schopenhauer teve de arcar com a impensada consequência de fazer das Ideias platônicas um tubo de alimentação [*feed-pipe*] entre o *noumenon* e o mundo do fenômeno. Tal que elas se tornaram um terceiro constituinte da realidade em sua totalidade. Elas não eram fenômeno, sendo puramente abstratas, e não observada ou experienciada pelos processos ordinários da percepção, não sujeita à mudança causal, e independente do espaço e do tempo; mas, de outro lado, não eram aspectos do *noumenon*, pois elas tinham seu ser somente no interior do mundo fenomênico, em e através de fenômenos específicos, e nenhuma outra existência. Embora a filosofia de Schopenhauer se esforce para se apresentar a nós como uma consideração da realidade em termos de duas categorias irreduzíveis – o *noumenon* e o fenômeno – ela, em verdade, faz uso de três (Trad. Nossa, MAGEE, 1997, p. 239).

Em realidade, é difícil duvidar da qualidade da abordagem de Darwin e de sua grande capacidade de resolução de problemas relativos à origem e à mudança das espécies, porém é necessário pensar que Schopenhauer dispõe de um amplo conhecimento da biologia da época, servindo-se muito bem de todos os recursos que possuía e avaliando sempre criticamente o uso que fazia de outros autores, como é o caso de Platão, de Kant, de Fichte, de Francis Bacon e de muitos outros autores. Não é do feitio de Schopenhauer adotar teorias sem explicações ou razões. Demonstração disso é a longa cadeia de raciocínios que o leva a considerar as Ideias como solução para o problema dos tipos naturais, tratando-as, contudo, não como seres inteiramente independentes, o que realmente poderia levar o leitor a considerar uma falha em seu discurso ontológico-

metafísico. Mas, ao contrário, Schopenhauer busca sempre evidenciar o caráter determinado e condicionado, em certos aspectos, das Ideias como representações mais imediatas do que as representações múltiplas e individuais da efetividade da experiência cotidiana. De fato, os graus de objetivação, nessa consideração distinta, são tratados sempre como objetos (*Objekte*) (W I, §34, p. 245), objetividade adequada da Vontade (*adäquate Objektivität*), mencionando, concomitantemente, sua tese central à teoria do conhecimento subjacente a *O mundo* de que não há sujeito sem objeto, ou objeto sem sujeito. De forma que, sempre, a Ideia é considerada juntamente com seu correlato (*Korrelat*), a subjetividade pura e desinteressada para a qual há objetividade pura (W I, §34, p. 246), e não, como Magee indica, um terceiro elemento a coexistir com Vontade e representação, sem ser considerado nem um nem outro dos dois aspectos da realidade, ou mesmo ao mais essencial dos dois.

No texto *A consistent reading*, Steven Neeley interpreta, de modo muito interessante, a crítica de Magee às Ideias e o situa lado a lado a outros autores, como Patrick Gardiner, David Hamlyn e Michael Fox, que teriam, em um momento ou outro, mencionado o problema da introdução da noção em *O mundo* e considerado sua falta de importância e caráter problemático. Gardiner, a quem Magee dedica o livro de sua autoria, comenta em seu livro *Schopenhauer: key texts* o modo obscuro pelo qual Schopenhauer discute a Ideia platônica como parte de sua filosofia, não deixando claro o seu lugar no esquema ontológico que constrói, explicando sua relevância somente por meio de exemplos e ilustrações, quando menciona o modo como o artista intui as Ideias e busca comunica-las por meio de produções artísticas. Visão essa que considera excêntrica para o leitor que acompanha o pensamento de Schopenhauer (GARDINER, 1997, p. 206) e que pouco esclarece sobre o que as Ideias realmente são e como podem figurar no contexto explicativo e expositivo de *O mundo* (GARDINER, 1997, p. 207).

Ciente do problema e do embaraço interpretativo do qual tratam Gardiner e Magee, John Atwell chama atenção, em *Schopenhauer on the character of the world*, para o fato de que é de fundamental interesse de um comentário à obra de Schopenhauer a posição do problema do estatuto ontológico das Ideias, questão a qual muitos comentadores teriam respondido ou desejado responder (ATWELL, 1995, p. 134). O que, de uma certa forma, seria resultado de uma dificuldade interpretativa real do lugar das Ideias no esquema ontológico de *O mundo*, sendo quase mais claro de se afirmar, ainda que não necessariamente verdadeiro, que as Ideias deveriam ocupar algum “lugar” entre a Vontade e os objetos particulares, não sendo elas reduzidas nem a um nem a outro dos

dois aspectos anteriores, em uma espécie de ontologia tripartite. Caso esse em que se poderia considerar de modo mais assertivo a crítica que Magee desenvolve sobre o problemático estatuto das Ideias platônicas de Schopenhauer.

Contudo, Atwell é fiel à interpretação de que Schopenhauer não teria cometido equívoco algum, mas sim seus intérpretes. O erro interpretativo consiste em, como afirma o autor, ver a filosofia schopenhaueriana inteiramente através de “lentes kantianas”, dividindo toda a realidade em coisa em si, por um lado, e representação intuitiva, por outro (ATWELL, 1995, p. 135). O que Schopenhauer faz é tomar para si o pensamento kantiano acerca da distinção coisa em si e fenômeno e, como discutido em momentos anteriores, altera-la e articula-la aos seus propósitos que, em abrangência ontológica, se pretendem mais extensos e “completos” que o pensamento crítico de Kant. Novamente, para se interpretar adequadamente o lugar das Ideias no panorama ontológico de *O mundo* é necessário que se esteja munido da noção fundamental do pensamento schopenhaueriano da Vontade como o em si e da recondução de todo diverso e de toda representação à Vontade como único existente em si mesmo e por si mesmo, como a realidade incondicionada por excelência (*Realität*), em relação a qual tudo o que é é, em verdade, manifestação ou objetivação sua. Primeiro, não há causas das coisas externas ao mundo fenomênico, visto causa não ser categoria ou relação aplicável ao em si, e, em segundo lugar, não há diversos seres essenciais ou diversas realidades externas ao mundo como representação que o engendram, mas somente uma e indivisa (WHITE, 2012, p. 145).

Por essa razão, repetida algumas vezes também por Atwell em sua interpretação precisa e cuidadosa, Ideias e objetos ordinários da experiência cotidiana sempre permanecem sendo explicados como sendo representação, ainda que distinguidos pela sua imediaticidade (no caso das Ideias) ou mediaticidade (no caso da representação empírica). O comentador referido conclui sua explicação de forma profundamente esclarecedora e acertada ao afirmar:

É tentador de se dizer de Schopenhauer, portanto, que ele admite três coisas (ou tipos de coisas) em sua ontologia, diz-se, vontade como coisa em si, as Ideias e os objetos ordinários da experiência (o que eu denominei acima intuitiva ou particulares da percepção). Então surge, certamente, o problema de como essas três coisas estão relacionados umas com as outras (o que se assemelha ao problema de como, no pensamento de Platão, a Forma do Bem, as outras Formas, e os particulares visíveis se relacionam). Se se defende que para Schopenhauer a “realidade” consiste somente em dois tipos e coisas, diz-se, o noumenon e o fenômeno, ou vontade e representações, o problema da relação ainda permanece, embora ligeiramente diferente. Considerando

Schopenhauer, o debate em sua totalidade é incorreto na medida em que pressupõe que ele acredita que o mundo é constituído por tipos de coisas, sejam duas ou três. (Ainda pior é a suposição de que ele acredita que haja dois, ou mesmo três, mundos). O que ele acredita, e o que frequentemente afirma de forma explícita, é que não há nada senão vontade ou que a vontade é tudo o que há. Vontade como tal, isto é, vontade como coisa em si, não é uma coisa ou um objeto ou uma entidade; mas pode ser tomada por objetificação como Ideias e como particulares da intuição, ambos são vontade. Não é o caso de que existe uma coisa denominada vontade e outras coisas denominadas Ideias e, finalmente, outras coisas denominadas particulares da intuição (ATWELL, 1995, p. 135).

“Sem as Ideias, reciprocamente, Schopenhauer não poderia ter oferecido um entendimento completo do mundo” (NEELEY, 2003, p. 89). Ora, o entendimento do mundo e de sua realidade é precisamente aquilo a que se destina a obra filosófica de Schopenhauer, sobretudo se se tomar como ponto de referência a abordagem de *O mundo*. Para, então, oferecer um entendimento completo dele é necessário ir além das explicações regidas pelo princípio de razão suficiente, estabelecendo um âmbito de compreensão no qual não seria possível penetrar através de uma investigação causal da realidade.

No contexto do pensamento de Schopenhauer, assim, não há inconsistência na sua tese das Ideias como solução para o problema da relação unidade e pluralidade no mundo, mesmo em se tratando do problema da pluralidade dos tipos e das forças naturais. De forma que as Ideias não são noção dispensável e acessória, mas concepção fundamental no interior do pensamento schopenhaueriano como exposto em *O mundo*. Sem poder ser retirada ou tratada com desdém e pouco importância. Menos ainda pode o *gênio* ser assumido como um tema exclusivo da abordagem estética do autor. Como comentado, é exatamente por meio da intrínseca relação de todas as noções da obra do autor que não há uma ascendência conceitual e de conteúdo na exposição de *O mundo*. E o *gênio*, como aqui se pretende defender, é fator de caráter essencial à consideração da intuição do mundo e do acesso à realidade em sua inteireza e profundidade quando a ciência e o pensamento estritamente conceitual, limitados e limitantes, falham em garantir conhecimento do mundo em sua natureza. Como bem assevera Neeley ao tratar das mesmas questões e ao se opor a intérpretes que considerem problemático o “lugar” ontológico das Ideias no plano geral de Schopenhauer:

No esquema de Schopenhauer há simplesmente vontade. O mundo é vontade manifesta na representação. A vontade manifesta na objetividade adequada é Ideia; vontade manifesta inadequadamente, sujeita ao princípio de razão e cindida [*broken up*] em particulares inumeráveis por meio do espaço e do tempo, integra as representações intuitivas. Ambas Ideia e particular intuitivo são representacionais. A Ideia é sujeita somente à forma da representação em

geral, enquanto objetos particulares são condicionados pela panóplia do princípio de razão suficiente (Tradução nossa, NEELEY, 2003, p. 95).

Por conseguinte, é possível perceber como as Ideias, sejam elas realmente platônicas ou não, carregam consigo uma grande responsabilidade: a de estabelecimento de ligação entre a unidade da Vontade, que, inclusive, não pode ser intuída em si mesma e nem mesmo representada diretamente, e a multiplicidade de suas manifestações. Sendo definida, por essa razão, como uma objetivação imediata da Vontade em seus graus de manifestação.

Para o pensamento subjacente comunicado na obra *O mundo* é fundamental que se considere o movimento de sustentação e de desenvolvimento das afirmações acerca dos *tipos* universais e da percepção de certa tendência natural de afirmação da Vontade de diversos modos, compondo a harmonia profunda da realidade e na teleologia natural externa. Ou seja, da adequação de todos os seres e do mútuo apoio presente na natureza que garante sua existência e seu equilíbrio, ainda que isso implique na discórdia e na disputa essencial entre todos os seres individuais. Ora, a harmonia presente é reconhecível na objetividade mais imediata de todo o mundo, naquele que concerne às Ideias ou aos arquétipos. Mesmo que se considere a existência imanente desses arquétipos e a afirmação de cada um deles na eternidade das espécies e na unicidade da ação das forças naturais em todo o mundo.

Assim, deve-se necessariamente considerar como parte fundamental do pensamento orgânico de *O mundo* a consideração do aspecto objetivo e puro da realidade, a possibilidade de um acesso mais imediato ao mundo como representação e de uma visão totalizante e universal da realidade como manifestação de algo. Por essa razão, se se pretende reconstruir o pensamento comunicado em *O mundo* em seu caráter orgânico e dinâmico, deve-se sempre considerar que a realidade como representação pode ser pensada em dois níveis distintos, um definido por sua mediaticidade, ou mediaticidade, e outro por sua imediaticidade, ou imediatidade. Sempre em relação ao conhecimento do mundo como totalidade. E, desse modo, aquilo que é mencionado em toda a extensão da obra como sendo conhecido em sua multiplicidade deve ser, então, considerado como potencialmente cognoscível em um nível distinto, quando a subjetividade enraizada na realidade se abandona na contemplação desinteressada e intuitivamente acessa, sem a preponderância de quaisquer relações espaciais, temporais ou causais, o aparecimento mais direto e evidente da Vontade em um certo tipo originário de atuação ou de efetividade. Em outras palavras, o mundo é vontade, como aquilo que de incondicionado

existe, *Realität*, e representação, no múltiplo da realidade efetiva, ou *Wirklichkeit*, e na unidade dos mais diversos modos de ser objeto, de ser centro de certas características e modos de ação.

O leitor do texto schopenhaueriano deve, assim, ter atenção ao movimento argumentativo que o autor administra aqui nesse momento e perceber como a mera descrição da realidade pela linguagem como instrumento da razão restrito ao âmbito do mundo como representação necessita de um complemento de natureza não dita. Aquele complemento cujo conteúdo figura na intuição pura do leitor, e que deve, após as indicações da obra, recompor em si a progressão do todo e acessar, de forma direta e imediata, aquilo que agora pode ter certeza de se tratar da subjetividade pura e do objeto puro do conhecer, as formas ideais e a capacidade de ação inexplicadas e infundadas, parcela apenas intuída da realidade, sem qualquer *razão de ser*, de *dever*, de *conhecer* ou de *agir*. Infundado esse que, no segundo livro, surge como caráter inteligível de todas as coisas múltiplas⁶⁶. Se, por um lado, o homem comum, tal como descrito na citação da página 256-257, é aquele que conhece e sempre procura subsumir a realidade a conceitos, ele permanece no domínio da ciência natural e da busca pela ação ponderada, explicada, sobretudo, por meio da razão prática presente no primeiro livro de *O mundo*, por outro lado o gênio, ou a consciência genial, é aquele que, tão exigido pelo autor e necessário ao leitor, decifra o mundo e o acessa como o homem comum nunca poderia. Complementando, assim, a leitura e a compreensão discursiva e conceitual com um acesso privilegiado intuitivo da realidade, em referência ao que o próprio Schopenhauer assevera ao, tão claramente, afirmar a importância de se adquirir uma visão completa da obra para que o tema das Ideias possa ser melhor compreendido em sua relevância.

⁶⁶ Sobre isso, pode-se conferir o interessante artigo *O filósofo e seu leitor na exposição do pensamento único em Schopenhauer*, de Ana Carolina Soliva Soria.

5 AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA E CARACTERIOLOGIA

5.1 *Afirmção da vontade de vida*

Se, até o momento argumentativo do pensamento de Schopenhauer, o mundo foi descrito e investigado em seu “quê”; foram expostas e argumentadas as teses a favor da relação entre vontade e representação e da preponderância ontológica da vontade; foi introduzida e discutida a excepcional profundidade e relevância da “representação destituída de interesse”; o momento final de *O mundo* traz consigo uma reflexão grave, marcada por uma tônica difícil e dura, acerca da conduta humana e da vida do indivíduo que habita em um mundo como o descrito. Completa-se, por assim dizer, a tese central de *O mundo* que a obra como um todo pretende comunicar, apesar do leitor já possuir na quarta parte da obra uma visão quase completa da realidade, seja como incondicionada, seja como condicionada pelo princípio de razão.

Na abertura do quarto livro, Schopenhauer apresenta a ideia de que a última parte da consideração de *O mundo* “se proclama a si mesma a mais séria de todas” (W I, §54, p. 353)⁶⁷. Assim como comentado por Jens Lemanski em *Schopenhauer’s World: the system of The World as will and representation I*, não há base textual para uma “interpretação linear de idealismo a misticismo” (LEMANSKI, 2017, p. 314), por mais que Schopenhauer afirme a seriedade da quarta consideração.

Um aspecto central desse último momento da obra de Schopenhauer, e que merece especial atenção, é a relação estabelecida pelo autor entre conhecimento da essência do mundo, ou acesso especial à realidade como essencialmente Vontade, e o tema do “quietivo da vontade” (*Quietiv des Willens*) e de sua negação (*Verneinung*). Tratados como opostos, afirmação da Vontade de vida e negação da Vontade de vida figuram como parte central no debate que complementa a abordagem dos “pontos de vista” já discutidos nos livros anteriores, fornecendo, no panorama do pensamento único schopenhaueriano,

⁶⁷ Como também parece retratado quando Schopenhauer aborda a importante presença, mesmo que somente em biografias lidas, de narrativas sobre a vida de indivíduos que negaram a Vontade de vida no curso de suas curtas existências. Por exemplo, no seguinte trecho: “Nós, entretanto, que neste momento não seguimos o fio dos fenômenos no tempo mas procuramos investigar a significação ética das ações, e tomamos estas como a única medida para o que nos é significativo e importante, reconheceremos intimoratos, em face da sempre permanente unanimidade do rasteiro vulgo, que o grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador do mundo, mas o ultrapassador [...]” (W I, §68, p. 489).

um elemento fundamental para o sistema do autor. Se, por um lado, as partes anteriores trataram da filosofia teórica, segundo a forma usual de se tratar a divisão da filosofia, por outro, o último momento investigativo de *O mundo* tem por principal objetivo circunscrever os temas relacionados à filosofia prática, ou ética (W I, §53, p. 353).

Como afirma Schopenhauer, há uma distinção fundamental entre afirmação da Vontade de vida e sua negação. Por um lado, a afirmação da Vontade de vida é aquela na qual o conhecimento “não obsta de modo algum seu querer” (W I, §54, p. 369). Desde o início do §54, Schopenhauer já dirigia o seu pensamento pela via que culmina na afirmação da Vontade de vida, quando o indivíduo, consciente de sua finitude somente como representação e, todavia, de sua infinitude como em si mesmo, como Vontade que se manifesta, não se amedronta com o seu fim possível, mas se considera “acima” da morte como ser infinito. Nas palavras do autor:

armado com o conhecimento que lhe conferimos, veria com indiferença a morte voando em sua direção nas asas do tempo, considerando-a como uma falsa aparência, um fantasma impotente, amedrontador para os fracos, mas sem poder algum sobre si, que sabe: ele mesmo é a Vontade, da qual o mundo inteiro é objetivação ou cópia [...] (W I, §54, p. 368).

De forma que a visão da morte futura e do passado ausente são somente reflexos da aparência à qual seu ser mais essencial e profundo não está submetido. Como na passagem do *Bhagavad-Gita* citada, na qual Arjuna, personagem central do diálogo constante entre os personagens principais, autoriza a batalha que ocasionaria na morte de milhares de indivíduos, fato que antes o paralisaria, mas que, após a aquisição de conhecimento “semelhante”, parece lhe autorizar a sinalização do conflito. Ora, a morte de muitos importaria para a realidade essencial do mundo, inalterada e incondicionada.

Nesse momento do texto, Schopenhauer considera a possibilidade de uma aquisição de “conhecimento” da realidade essencial do mundo que implica na sua afirmação se se restringisse somente aos primeiros três livros da obra e à introdução ao quarto livro, que trata, mais especificamente, do tema da morte e da indestrutibilidade do ser em si como Vontade⁶⁸, como também dos arquétipos imutáveis da realidade, as Ideias⁶⁹.

⁶⁸ Schopenhauer pretende expor e desenvolver esse tema com mais afinco no capítulo 41 de *O mundo tomo II*, intitulado *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser em si*. Para uma leitura mais objetiva do problema da morte e de sua abordagem, pode-se conferir este capítulo em consonância com a discussão inicial do quarto livro de *O mundo*.

⁶⁹ Schopenhauer estende, ainda, esse debate para os graus de objetivação da Vontade, como o faz no segundo livro de *O mundo*. Posteriormente, sobretudo nos volumes dos *Parerga*, Schopenhauer discute

A discussão sobre a noção de afirmação da Vontade de vida está presente, sobretudo, na explicação da vida orgânica e da existência dos seres vivos, que, dotados de ânimo vital (*Lebensmut*) (W I, §54, p. 368), perseveram em seu curso de vida pouco tementes à morte, a não ser nos momentos pontuais em que a morte se faz presente por ameaça, no risco da perda da vida individual e no ímpeto imediato de conservação de sua sobrevivência. A Vontade de vida é, por assim dizer, a manifestação da Vontade como vida, seres animados, e como disputa observável entre os seres vivos por recursos, alimentos, abrigo, reprodução, tal como descrito pelo autor quando trata da temática do conflito observável no mundo como representação, “a visibilidade mais nítida dessa luta universal” que se dá, com ainda mais clareza, no mundo dos animais (W I, §27, p. 211), mas que já está presente até mesmo na visão cuidadosa da vida vegetal, na qual “cada planta expressa e expõe de maneira aberta todo o seu caráter pela mera figura, manifestando assim todo o seu ser e querer, com o que suas fisionomias são tão interessantes” (W I, §28, p. 222). Para todos os seres vivos a vida é certa e se apresenta como “imortalidade”, ou como vida sem consciência, fora quando seu fim é imediatamente dado como possível. Mas, quando evitado, logo é abandonado, sem qualquer conservação no intelecto ou no organismo que antes havia sido ameaçado.

Para o ser humano, contudo, a morte pode se oferecer no pensamento abstrato, quando considera hipoteticamente sobre sua morte individual. Característica própria dos seres humanos como animais racionais, nos quais o pensamento abstrato é responsável tanto pela memória do que não é mais, quanto pela projeção futura daquilo que não existe, o futuro. Caso distinto para aqueles indivíduos que, como mencionado, possuem conhecimento da “imortalidade” essencial da Vontade, da transitoriedade dos indivíduos e da “eternidade” negativa⁷⁰ da realidade.

Por essa razão, Schopenhauer ainda distingue, de forma muito interessante, entre a afirmação da Vontade de vida, que ocorre em todos os seres vivos, e a “completa afirmação da Vontade de vida” (*die gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben*) (W I, 2005, p. 369) que ocorre somente nos indivíduos que atingiram a inteligência e o conhecimento da verdade sobre o mundo e sua essencialidade, sendo, neles, possível de se considerar que a certeza da perdurabilidade do ser essencial está diretamente conectada

mais diretamente com autores de ciências naturais sobre a relação entre as Ideias como fixas e imutáveis e suas manifestações no mundo, sujeitas, inclusive, ao desaparecimento, como se pode conferir no artigo *A noção de extinção na filosofia de Schopenhauer*.

⁷⁰ Usa-se, aqui, a expressão “eternidade negativa” como forma de definição da Vontade como eterna porque atemporal, ou seja, para a qual não há temporalidade alguma, e não aquele que perdura no tempo infinito.

com a compreensão profunda do mundo em seus diferentes “pontos de vista” (*Standpunkte*) (W I, §54, p. 369), Vontade e representação; e o reconhecimento de si mesmo como, essencialmente, Vontade. Nesse aspecto, “os sentimentos resultantes de poder, coragem, imortalidade e presença eterna emanam desse modo relativamente atemporal [*time-free*] de contemplação do mundo” (WICKS, 2011, p. 115).

Em oposição, contudo, à mais completa afirmação da Vontade de vida Schopenhauer discute a possibilidade da negação da Vontade de vida, da mortificação da vida em vista do fim de cessar o sofrimento humano. O que, inicialmente, já requer uma explicação cuidadosa de alguns fatores que compõem a noção: vida como sofrimento e negação da Vontade de vida como desdobramento da consideração da natureza da vida.

Schopenhauer introduz o tema da negação da Vontade de vida de forma incipiente no §55, quando, comentando a teoria da liberdade da Vontade como essência e realidade incondicionada, antevê a possibilidade de sua negação no ser humano, no qual, distintamente de todos os outros seres, pode haver o acontecimento da santidade (*Heiligkeit*) e da auto-abnegação (*Selbstverleugnung*). A possibilidade da autonegação da Vontade está condicionada primariamente à tomada de consciência de si e a constatação pessoal do indivíduo de que a sua natureza e essência, que é compartilhada com todos os seres e condicionante da existência do mundo ao redor, é o essencial subjacente a ela, e, concomitantemente, aquilo que impede a realização plena e feliz dos seres, eles mesmos suas objetivações. Momento no qual há um espantar-se consigo mesmo e com sua natureza, ato humanamente possível dada a capacidade da autoconsciência e do saber filosófico. Por isso, um estágio necessário para a compreensão da virada da Vontade contra si mesma, ou sua própria negação, depende da exposição da teoria geral dos tipos de caráter considerados pelo autor e do conhecimento da essência partilhada de todos os seres.

5.2 Caracteriologia e caráter adquirido

A compreensão desse acontecimento unicamente humano depende ainda da relação fundamental entre os três tipos de caráter definidos pelo autor envolvidos na produção da ação moral e da consciência de si mesmo: caráter inteligível, caráter empírico e caráter adquirido. A primeira distinção não é estranha ao leitor que percorreu o caminho construído por Schopenhauer nos três primeiros livros. Na discussão endereçada à

realidade efetiva e sua essência, o autor já havia distinguido dois tipos de caráter em sua profunda relação. Por um lado, há o caráter como determinação ontológica de ser, como modo característico de existência enquanto grau de objetivação da Vontade, ou Ideia. Em se tratando dessa primeira noção, o caráter inteligível é uno e indiviso na medida em que é reflexo e manifestação também da unidade da Vontade objetivada no mundo em um grau seu de manifestação. Ele é, nas palavras do autor, “ato originário da Vontade” (W I, §27, p. 221), arquétipo “imutável e universal” dos mais diversos seres e condicionante de seu *atuar* em geral. No “reino orgânico” é análogo à espécie.

Distintamente, o caráter empírico de cada ser consiste na manifestação temporal e “dividida” dessa natureza metafísica e imutável, como a manifestação empírica de sua existência metafísica e de sua condição de ser o que é. Por meio de diversos exemplos, Schopenhauer procura tornar clara a distinção entre ambos. Nas plantas, o caráter inteligível é perceptível por meio de sua forma e do modo como cada parte sua está envolvida na sobrevivência de seu organismo; nos animais, o caráter inteligível é mais dificilmente considerado, a não ser na observação constante de cada uma de suas ações e do modo como elas estão interligadas por seu ser específico (o que inclui modo de vida, hábitos, constituição física determinada...). Pois, dessa maneira, “o caráter empírico tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último” (W I, §28, p. 224). Há uma conexão e dependência absoluta entre ambos, de forma que tudo aquilo que se manifesta no tempo e nas ações particulares do indivíduo já está inserido na sua determinação mais essencial *característica*. Todo comportamento, toda ação, toda demonstração de um certo modo de agir é sempre devido ao que ele, como Ideia e caráter inteligível, é.

A fim de tornar mais clara a relação entre ambos, a melhor expressão a ser empregada é aquela presente no meu ensaio introdutório sobre o princípio de razão, ou seja, que o caráter inteligível de cada homem deva ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, cujo fenômeno, desenvolvido e espreado em tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no decurso de vida do homem. Assim como a árvore inteira é somente o fenômeno sempre repetido de um único e mesmo impulso, exposto da maneira mais simples na fibra, de novo repetido e facilmente reconhecível na composição da folha, do talo, do galho, do tronco, assim também todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível (embora possam variar alguma coisa na forma), e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico (W I, §55, p. 375).

Porém, no ser humano a distinção entre caráter empírico e caráter inteligível se delinea de modo diferente: para além da distinção difundida em toda a natureza entre o caráter inteligível e o empírico, Schopenhauer constata e adiciona no esquema de sua teoria geral do caráter um terceiro tipo, o caráter adquirido. Isso ocorre, sobretudo, por ocasião da exigência teórica de um conhecimento particular de cada um de sua própria “natureza” característica, visto que o ser humano é aquele tipo de ser no qual a Vontade se manifesta com tamanha individuação a ponto de cada indivíduo, ainda submetido à humanidade como caráter inteligível de espécie, possuir um caráter próprio. Schopenhauer elabora um comentário a essa questão quando se refere mais diretamente ao modo como na natureza em geral os seres vivos expressam temporalmente o seu caráter de espécie.

Ao se referir em especial ao ser humano, admite que cada indivíduo é distinto dos outros a ponto de poder ser considerado expressão de um caráter próprio⁷¹. Evidentemente, para que essa consideração permaneça restrita ao desenvolvimento metafísico da teoria geral do caráter, os diversos caracteres particulares ainda se definem em relação com o caráter inteligível do tipo humano, a humanidade. De forma que “cada indivíduo humano participa, de modos diversos, das características comuns da espécie, tal como movimentos, formas, desejos, instintos e etc” (DEBONA, 2020, p. 100). Por essa razão, estar munido da ideia geral de humanidade não necessariamente significa possuir conhecimento de cada caráter humano particular, pois em sua manifestação pode vir a se diferir do modo particular como outro ser humano conhecido se comporta. Mas o que, em um primeiro momento, interessa a Schopenhauer é a possibilidade de definição de certas tendências e inclinações gerais de todos os seres humanos de acordo com a compreensão daquilo que, essencialmente, os constitui. E, por isso, a ética desenvolvida em *O mundo* é desdobramento direto da tese metafísica elaborada nos primeiros livros da obra. Reflexo disso é a tese geral do caráter e do condicionamento do agir de todos os seres, incluindo-se o ser humano na grande imagem explicativa da unicidade da realidade (vista como teleologia externa no segundo livro) em conformidade com a unidade essencial da Vontade. Schopenhauer nota que a admissão dessa unidade fundamenta nem sempre é fácil para o ser humano em geral (inclusive se referindo aos leitores de sua obra), visto que cada indivíduo quer, o mais cedo possível, se distinguir de todos os outros seres

⁷¹ Como também é feito pelo autor quando se refere mais diretamente aos níveis distintos de individuação de caráter nos seres e como os animais são sempre seres dos quais se pode saber o que esperar ao se obter conhecimento da espécie de que se trata (W I, §26, p. 192).

humanos. Para aqueles de “mente comum” (*gemeinen Verstand*), a consideração da Vontade como essência subjacente e comum a tudo o que existe, e a todos os seres humanos, poderia até mesmo parecer absurda (HN III, [135]).

Para lembrar o leitor desse fato e explicitar a conexão profunda de todas as partes de seu texto, Schopenhauer comenta, novamente, da unicidade característica de seu sistema de filosofia ao dizer que o pensamento único desenvolvido até esse momento de sua escrita deve, então, ser visto como “lado” (*Seite*) do mundo, explicitando a ação humana “apoiando-se” sobre o “já exposto” (W I, §54, p. 354). É importante salientar a necessidade de retomada dos conteúdos anteriores para que se possa evitar uma desconexão da ética de todas as outras considerações anteriores e subjacentes ao pensamento ético, visto que, como já comentado, a filosofia de Schopenhauer se pretende organicamente interdependente.

Como forma de desdobramento, então, de seu pensamento metafísico e compreensão no caso da ação humana, Schopenhauer distingue entre o agir humano e o agir animal em geral e entre o desejo humano e o ato no tempo.

O agir humano se distingue do agir animal sobretudo pela racionalidade implicada na ação do homem. O §55 de *O mundo*, extenso e rico em discussões temáticas, tem também espaço reservado para comentários a essa distinção característica humana. É inevitável conectá-lo com o §8, situado no primeiro livro, no qual Schopenhauer pondera, superficialmente, sobre o impacto que o pensamento abstrato possui sobre a vida individual. Dentro todos os animais, considera o autor, apenas o ser humano é dotado de racionalidade e, com ela, da capacidade de *reflexão* (*Reflexion*). O termo *reflexão* é utilizado nesse sentido como sinônimo da capacidade de produzir, na consciência, uma representação abstrata do mundo como representação intuitiva⁷². Assim, são os conceitos e os pensamentos em sua generalidade reflexo (*Widerschein*) da intuição do mundo (W I, §8, p. 82-83).

De imediato, porém, Schopenhauer retoma algumas conclusões que apenas se tornam mais evidentes no desenvolvimento do §55. Ao afirmar que o ser humano se distingue dos outros animais, que ele denomina “seus irmãos irracionais” (W I, §8, p. 83), ele logo menciona que, dotado de razão, o homem é também mais propenso a infelicidades e ao sofrimento, que vive tanto no passo quanto no futuro (quando lamenta

⁷² “Pois, de fato, esta é [um reflexo], algo derivado do conhecimento intuitivo e que, todavia, assumiu a natureza e índole fundamentalmente diferentes, sem as formas do conhecimento intuitivo” (Trad. Modificada, W I, §8, p. 82).

os acontecimentos passados e planeja ou antecipa o que ainda não existe) e que adianta em pensamento a finitude de sua vida, a certeza assustadora da morte⁷³ (W I, §8, p. 84).

No entanto, aquilo que irá ditar o desenvolvimento do pensamento ético acerca da ação humana e de sua inalterabilidade em acordo com o caráter inteligível é o fato de que nada de externo pode transformar, de forma alguma, os desejos que naturalmente surgem do indivíduo. Por mais que o indivíduo passe por um processo educacional rígido ou mesmo que sofra acontecimentos infortunados e pense ser capaz de alterar seu próprio caráter, será sempre em relação a um caráter inteligível determinado que suas ações estarão condicionadas. A mesma regularidade percebida no funcionamento do “reino inorgânico” da natureza observável se aplica às ações dos indivíduos, ainda que isso possa ser menos evidente à primeira vista.

O que torna mais difícil perceber tal regularidade é o modo como o ser humano é condicionado a agir pelo efeito dos motivos sobre o caráter e como ele crê agir, muitas vezes crente da ideia de que pode agir livremente, sem qualquer coerção originária de sua natureza ao ilusoriamente admitir que é capaz de alterar sua própria forma de agir, já constatada durante o percurso de sua vida. Como adverte Schopenhauer em *Sobre a quadrúplice raiz*: “a pedra tem de ser impelida, o homem obedece a um olhar” (G, p. 125). Como comentado anteriormente nos capítulos iniciais da tese, o princípio de razão suficiente é também aplicado por Schopenhauer ao agir em níveis diferentes de ação: quando na natureza inorgânica como causa e efeito, nos vegetais como estímulos e nos animais (incluindo-se aqui os seres humanos e os outros tipos de animais “irracionais”) como motivo. Se os animais agem imediatamente de acordo com motivos dados na intuição, os seres humanos, distintamente, agem majoritariamente por ocasião de motivos abstratos, de pensamentos e elementos racionais que os impelem à ação. Lembrando-se, sempre, que o processo por meio do qual o indivíduo é levado a agir depende do efeito que um certo motivo, uma certa situação, acontecimento ou dado da realidade efetiva, exerce sobre o seu caráter inteligível predeterminado.

Para o animal privado de racionalidade, a ação é sempre motivada e engendrada por efeito imediato de um certo motivo sobre o seu caráter inteligível. “No caso do animal,

⁷³ Há, nesse momento, um importante comentário de Schopenhauer sobre o surgimento das diversas filosofias e religiões por ocasião da consciência de finitude, acompanhada da linguagem, que faz do homem o que ele é intelectualmente. Como afirma o autor: “Principalmente devido à morte é que o homem possui filosofias e religiões, embora seja incerto se aquilo que com justeza apreciamos acima de tudo a ação de alguém, isto é, a retidão voluntária e a nobreza de caráter, alguma vez tenha sido fruto de alguma daquelas duas” (W I, §8, p. 84).

a escolha só pode se dar entre motivos presentes intuitivamente; por conta disso, está limitada à esfera estreita de sua apreensão atual e intuitiva” (W I, §55, p. 385). O mero conhecimento da espécie de ser de que se trata deve ser o suficiente para que se possa saber o que esperar dos indivíduos animais irracionais face aos diversos motivos. Casos nos quais, como define Schopenhauer, “[c]onhece-se o caráter psicológico da espécie e por aí se sabe exatamente o que se deve esperar do indivíduo” (W I, §26, p. 193).

No caso do ser humano, porém, a racionalidade somada à variabilidade de caráter individual (dentro de uma restrição dos limites da determinação do caráter da espécie humana) complexifica a compreensão da ação. A diferença na capacidade de conhecimento e no modo de conhecer entre animal e ser humano é determinante para a forma como este último age no mundo. A possibilidade de considerar racionalmente as situações e de pensar sobre o passado e o futuro dispõem na mente do indivíduo um grande número de “motivos” de ação possíveis, ainda que, ao fim, somente um faça com que ele aja tal como seu caráter inteligível o determina (W I, §55, p. 385). Contudo, afirmar que os seres humanos possuem esse tipo específico de conhecimento, a racionalidade, e lidam com uma quantidade elevada de motivos abstratos não significa afirmar que, em realidade, o ser humano possui poder de escolha livre e indeterminada (W I, §55, p. 385).

Schopenhauer admite que por ocasião da ação humana ser intermediada pela racionalidade e pela motivação abstrata, pode parecer que o homem é livre na medida em que possuiria capacidade de escolha entre agir de um modo ou de outro, tal como uma capacidade de deliberação (*Deliberationsfähigkeit*). Essa capacidade é denominada pelo autor “decisão eletiva” (*Wahlentscheidung*), mas não passa de uma ilusão⁷⁴. Uma vez que o indivíduo, mesmo dotado da impressão de liberdade de escolha, é sempre manifestação, visivelmente como seu caráter empírico ao longo do curso da vida, de sua natureza íntima, sua essência como determinação ontológica, o seu caráter inteligível (W I, §55, p. 385)⁷⁵. É necessário recordar que até mesmo a razão permanece sempre condicionada à Vontade, visto que ela é considerada pelo autor manifestação da essência da realidade em um tipo

⁷⁴ “Porém, de modo algum a decisão eletiva deve ser vista como liberdade do querer individual, isto é a independência da lei de causalidade, cuja necessidade estende-se tanto sobre os homens quanto sobre todos os outros fenômenos” (W I, §55, p. 389).

⁷⁵ “Apenas *in abstracto* podem várias representações se encontrar na consciência uma ao lado da outra, como juízos e séries de conclusões, e, então, fazer efeito reciprocamente, livres de qualquer determinação temporal, até que a mais forte domine as restantes e determine a vontade” (W I, §55, p. 385).

característico de ser, cujo intelecto, forma de conhecimento e instrumentos por meio dos quais vive, nada mais é senão “instrumento” a serviço de sua própria sobrevivência.

Dotado da capacidade de transitar temporalmente entre passado, inexistente, e futuro, vindouro, o ser humano crê agir com liberdade e antecipação, ainda que tal trânsito não facilite o agir ou o torne livre verdadeiramente, mas somente maximize o sofrimento humano com o surgimento de necessidades não atuais, remorsos referentes a acontecimentos passados, expectativas para um futuro no qual não irão se realizar, arrependimentos⁷⁶ que potencializam a ilusão de que se poderia ter agido de outra forma e assim por diante, em uma longa lista de sofrimentos oriundos do conhecimento distinto humano (W I, §55, p. 382). Esse elemento da vida humana é o que, de fato, faz com que Schopenhauer admita e postule a tese de que o sofrimento dos animais é muito menor se comparado com o do homem⁷⁷.

[A] causa de nosso sofrimento, bem como de nossa alegria, reside na maioria dos casos não no presente real, mas só em pensamentos abstratos. São estes que amiúde nos são insuportáveis, criam tormentos, em comparação com os quais o sofrimento do mundo animal é bastante pequeno; em realidade, até mesmo nossa dor propriamente física com frequência não é sentida, visto que, até mesmo no caso de sofrimentos espirituais intensos, causamo-nos sofrimentos físicos só para desviar a atenção daqueles. Eis por que nas maiores dores espirituais a pessoa arranca os cabelos, golpeia-se no peito, arranha o rosto, atira-se ao chão: tudo sendo propriamente apenas meios violentos de distração em face de um pensamento de fato insuportável (W I, §55, p. 386-387).

Porém, o autor introduz também a possibilidade de que cada indivíduo possa adquirir conhecimento de si mesmo e saber distinguir o que o faz único como caráter face à universalidade do ser humano em geral. Ainda que o desejar seja próprio de todos os seres e adquira no ser humano uma proporção análoga, somente por meio da ação

⁷⁶ Schopenhauer se dedica especialmente ao comentário do tema do arrependimento em *O mundo* quando elabora sua teoria acerca do sofrimento humano. A razão disso parece ser a representatividade de sentimentos e de uma compreensão equivocada da vida segundo a qual os indivíduos acreditariam poder alterar seu modo de ação com base nos erros que veem ter cometido. O autor destaca que, contudo, o problema não é o *agir* em um dado momento de tempo, mas aquilo que foi desejado no momento da ação. De forma que o agir só teria sido diferente se o indivíduo também tivesse desejado agir de outra forma, e, por essa razão, agiria de modo idêntico se, novamente, fosse exposto aos mesmos motivos, visto que se lamenta a ação, porém, não se pode alterar o núcleo essencial e infundado dos desejos de cada caráter (W I, §55, p. 383). Tal como afirma no trecho que se segue: “Arrependimento nunca se origina de a Vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado. O essencial e próprio daquilo que eu sempre quis, tenho de ainda continuar a querê-lo, pois eu mesmo sou esta Vontade a residir fora do tempo e da mudança. Portanto, nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz, visto que, conduzido por falsas noções, agi de maneira diferente daquela adequada à minha vontade” (W I, §55, p. 383).

⁷⁷ “A diferença demonstrada na maneira como o animal e o homem são movimentados mediante motivos exerce ampla influência sobre o ser de ambos e contribui bastante para a profunda e evidente diferença de suas existências” (W I, §55, p. 386).

particular é que cada um pode, de fato, ter consciência da regularidade de seu modo característico de agir (W I, §55, p. 388). O poder de execução e de realização do ser humano em geral como espécie e grau de objetivação não deve ser confundido com aquilo que o indivíduo, como caráter individual, pode realizar (W I, §55, p. 393). Aquele que se desconhece, todavia, vagueia e erra, não sabe de fato o que pode e o que mais especificamente pode esperar de si mesmo. Na vida, “descreverá não uma linha reta, mas sim uma torta e desigual, hesitando, vagueando, voltando atrás, cultivando para si arrependimento e dor” (W I, §55, p. 393). Por isso, por exemplo, Schopenhauer descreve que cada indivíduo, em sua juventude, vive de forma “inocente” ao desconhecer aquele que é e o mau que compõe sua natureza (W I, §55, p. 383), e que, com o passar do tempo, pode vir a adquirir conhecimento de si na medida em que observa suas ações, no tempo, e, por meio dessa observação, cria para si uma imagem mais acertada das suas posturas diante das mais diversas situações, ao invés de tentar ser outro face as ocasiões da vida e do pensamento, no qual imagina formas de agir que não necessariamente correspondem às ações reais do indivíduo. Por essa razão, a ação é denominada “espelho de nós mesmos” (W I, §55, p. 390)⁷⁸, ou o processo por meio do qual o caráter se mostra mais evidentemente. A aquisição desse saber de si por meio da observação constante da ação é aquilo que Schopenhauer define como sendo um terceiro tipo de caráter em todo diferente dos dois outros tipos: o caráter adquirido.

Ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter. – Talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto fenômeno do inteligível, é inalterável, e, anto quanto qualquer fenômeno natural, é em si consequente, o homem também sempre teria de aparecer igual a si mesmo e consequente, com o que não seria necessário adquirir artificialmente, por experiência e reflexão, um caráter. Mas não é o caso. Embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Amiúde nos desconhecemos, até que, em certo ponto, adquirimos o autoconhecimento (W I, §55, p. 391).

“Apenas quem alcançou semelhante estado sempre será inteiramente a si mesmo com plena clareza de consciência e nunca trairá a si nos momentos cruciais, já que sempre soube o que podia esperar de si” (W I, §55, p. 394). Aquele que não se conhece, de fato,

⁷⁸ Schopenhauer correntemente faz uso da noção de “espelho” (*Spiegel*) para explicitar a relação de aparecimento ou transparência de algo por algum meio. Como já comentado, o mundo será tratado também como espelho da Vontade, ou modo de aparecimento seu, como também a ação e a vida são ditas espelho do caráter.

se deixa levar e se condiciona a agir por desejos, muitas vezes, opostos, visto que “dentro de si encontra disposições para todas as diferentes aspirações e habilidades humanas”, ainda que, particularmente, seja constituído por diferentes graus dessas aspirações e habilidades e precise descobrir, por meio do contato com o mundo e com as situações diversas, aquilo que lhe compete (W I, §55, p. 392), tais como “pontos fortes e fracos de nossa individualidade” (W I, §55, p. 394). Portanto, o raciocínio e o pensamento abstrato generalista sobre a própria ação não é, de modo algum, alteração de caráter como instrução. Mas é, porém, instrução como conhecimento de si mesmo e saber do que se é, particularmente, capaz de fazer, para que seja alcançável a construção racional, por cada um, de certas máximas de ação relativas ao seu caráter individual para além da caracterização universal do poder e das habilidades da espécie humana⁷⁹.

Por isso, Schopenhauer afirma que cada um, ao se conhecer a si mesmo, deve se preocupar em usar seus “dons naturais” para empreendimentos nos quais já sabe, de antemão, que obterá sucesso, e se privar, em primeiro lugar, de esperar de si algo distinto daquilo que já está, de antemão, inscrito em seu ser determinado (W I, §55, p. 394). Em outras palavras, pode, não esperando de si o que não será manifesto em ação, contentar-se com a privação de sofrimento que disso advém, sendo menos infeliz na condução da vida e nas questões cotidianas do lido consigo mesmo e com os outros.

Contudo, a noção de caráter adquirido e da possibilidade de se considerar em suas particularidades e evitar o sofrimento excessivo, não se dirige à ideia de uma felicidade em sentido positivo, mas, ao contrário, leva à postulação da noção de “condução” a uma vida menos infeliz. Reside aqui a interessante conexão entre *O mundo* e obras posteriores, como é o caso de *Aforismos para a sabedoria de vida*. Vilmar Debona apresenta essa possibilidade em *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*, quando elabora um comentário crítico à forma como o caráter adquirido inaugura a compreensão na obra de Schopenhauer de

[...] uma consideração do indivíduo pautada, sobretudo, nas ideias da experiência adquirida, de autoconhecimento e de instrução do intelecto, noções configuradoras da porção “melhorável” de cada individualidade, dimensão da

⁷⁹ “O modo de agir necessário e conforme nossa natureza individual foi doravante trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente como se fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição, ou da impressão do momento presente, sem a atrapalhação da amargura ou doçura de uma miudeza encontrada no meio do caminho, sem hesitação, sem vacilação, sem inconseqüências” (W I, §55 p. 394).

personalidade conquistada por experiência consigo mesmo, com os outros e em sociedade (DEBONA, 2020, p. 171).

Logo ao fim do longo §55, o autor adverte o leitor que o que foi comentado sobre o caráter adquirido na passagem já é o suficiente⁸⁰ e que sua discussão “deve ser justaposta àquela sobre o caráter inteligível e o caráter empírico, como uma terceira espécie entre eles” (W I, §55, p. 396). Ainda que haja tal possibilidade, a tônica que marca o quarto livro de *O mundo* do §56 em diante é a negação da Vontade de vida e a ideia de autoconhecimento como quietivo da Vontade. O que, em geral, abriu precedência para interpretações que categorizam Schopenhauer como um autor pessimista. Poder-se-ia considerar que o título de “pessimista” geralmente atribuído a Schopenhauer pode ser derivado, em certa medida, da imutabilidade do caráter inteligível do ser e da relação de necessidade que se segue do efeito do motivo sobre essa sua predeterminação essencial. O ser humano particular seria, sempre, condicionado pelo modo de ser de seu tipo natural, da humanidade, e de seu caráter específico (também considerado sob o caráter da espécie) e por essa razão nada poderia transformar no que tange ao seu modo natural e predeterminado de agir, nem sequer por meio da instrução (W I, §55, p. 381)⁸¹. O que a instrução e o conhecimento de si mesmo podem fazer está restrito à esfera do saber sobre si e do conhecimento adquirido do poder que cada um possui para a realização e condução de si mesmo em relação aos seus desejos.

Porém, mesmo o autoconhecimento de sua individualidade não necessariamente é garantia de uma vida essencialmente menos sofrida, visto que “não importa aquilo que alguém é ou aquilo que alguém tem⁸²: a dor essencial nunca se deixa eliminar” (W I, §57, p. 405). Cada esforço pela supressão e fuga da dor e do sofrimento, adverte o autor, sempre culmina na ressurgência da carência e da necessidade em outra figura, em outro objeto, por meio de um sentimento distinto, de modo a nunca ser suprimida

⁸⁰ Debona também nota como Schopenhauer apresenta a ideia de uma possível *sabedoria de vida* em *O mundo*, mas não a sistematiza, lidando mais diretamente com tal concepção somente em algumas notas póstumas de 1820 e em textos posteriores, como é o caso de *Aforismos para a sabedoria de vida* (DEBONA, 2020, p. 171).

⁸¹ “O que o homem realmente e em geral quer, a tendência de seu ser mais íntimo e o fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução; do contrário, poderíamos recriá-lo” (W I, §55, p. 381).

⁸² Aquilo que alguém é e aquilo que alguém tem serão categorias fundamentais no desenvolvimento posterior da ética eudemonológica em *Aforismos para a sabedoria de vida*, quando Schopenhauer se refere à importância de se autoconhecer e de saber, de fato, aquilo que se é em vista da busca por uma vida de menos sofrimento, menos infeliz. Visto que, sobretudo, “[i]mporta saber o que alguém é e, por conseguinte, o que tem em si mesmo, pois sua individualidade o acompanha sempre e por toda parte, e tinge cada uma de suas vivências” (*Aphorismen*, p. 27).

permanentemente. A carência será sempre a nota grave que conduz a vida do ser humano e dita seu funcionamento ao longo do tempo, em todo o curso de sua existência, pois “de desejo em desejo nos esforçamos infatigavelmente” (W I, §57, p. 410) rumo não à resolução completa das carências e das necessidades, mas somente ao “sofrimento multifacetado”, à manutenção da vida como é, a constante repetição do destino de cada coisa no mundo, esforço contínuo e eterno em direção nenhuma, pois essencialmente a realidade é esforço inacabável⁸³. Mesmo nos casos em que há uma satisfação um pouco mais duradoura de uma necessidade humana, por exemplo, logo o tédio inibe a satisfação humana e o indivíduo já não sabe mais o que fazer, apressando-se, logo, para “matar” o tempo restante com algum tipo de distração, livrando-se momentaneamente da existência (W I, §57, p. 403). Disso tudo se deriva o fato de que a compreensão otimista da vida, da possibilidade de uma calma permanente e de felicidade real positiva, é não só equivocada (dada a natureza da realidade) mas também impiedosa e absurda, uma espécie de “falso verniz” com o qual o otimista busca recobrir a vida e esconder a sua verdadeira essência (W I, §59, p. 418). Como exemplo curioso, Schopenhauer comenta sobre a facilidade de descrição e construção do inferno na poesia de Dante, mas a imensa dificuldade de desenho e ilustração das formas do paraíso, visto que o inferno é completamente construído com base nas experiências reais e na reorganização dos fenômenos do mundo, ao passo que o céu não possui correspondentes no mundo existente, ele “não fornece material para tanto” (W I, §59, p. 418). De forma semelhante, nem sequer a arte é capaz, em suas mais diversas representações e competências, representar a felicidade como algo duradouro. Ao fim, cada peça de teatro, cada poema e cada narrativa refletem no andar de seu percurso a vida humana miserável e sofrida.

Todo poema épico ou dramático só pode expor luta, esforço, combate; nunca a felicidade permanente e consumada. Os poetas conduzem seus heróis por milhares de dificuldades e perigos até o fim almejado; porém, assim que este é alcançado, de imediato deixam a cortina cair, pois a única coisa ainda a ser mostrada seria o fim glorioso no qual o herói esperava encontrar a felicidade foi em realidade um ludíbrio, de modo que após atingi-lo não se encontra num estado melhor que o anterior. De fato, como a felicidade autêntica e permanente é impossível, ela não pode ser tema da arte (W I, §58, p. 412).

⁸³ “Em vez de uma resposta, apresentou-se diante de nossos olhos como a Vontade, em todos os graus de seu fenômeno, dos mais baixos ao mais elevado, carece por completo de fim e alvo últimos; ela sempre se esforça, porque o esforço é sua única essência, ao qual nenhum fim alcançado põe um término, pelo que ela não é capaz de nenhuma satisfação final, só obstáculos podendo detê-la, porém em si mesma indo ao infinito” (W I, §56, p. 398).

Sobre isso, pode-se notar o desenvolvimento da questão acerca do título de “*pessimista*” atribuído a Schopenhauer tal como exposto por Vilmar Debona em *A outra face do pessimismo*. No texto, Debona defende a ideia segundo a qual Schopenhauer não teria se autodenominado pessimista, possivelmente, como forma de “evitar rótulos” (DEBONA, 2020, p.142). Contudo, segundo o comentador, há três principais elementos que compõem a identificação do pensamento moral schopenhaueriano em *O mundo* como pessimista: 1) “o reconhecimento do egoísmo e da maldade como tendências intrínsecas ou como impulsos fundamentais (*Grundtriebfedern*)”, 2) “[a] impossibilidade de melhoria do caráter, somada à determinação como regente dos motivos [...]” e 3) [a] delimitação da ação moral como ação misteriosa”, como oposição ao *otimismo* enquanto a possibilidade de ensinamento da ação moral, ou de sua melhoria por meio de doutrinas ou considerações “transformadoras” (religião, experiência...) (DEBONA, 2020, p. 145-149). De modo semelhante, Joshua Foa Dienstag apresenta a tese de que o que há de mais distinto no pensamento *pessimista* de Schopenhauer não é qualquer constatação de decaimento social ou moral da civilização, mas aquilo que se deriva da tese metafísica do autor segundo a qual “os seres humanos estão destinados a suportar uma vida atemorizada por problemas que são fundamentalmente irresolvíveis” (Trad. Nossa, DIENSTAG, 2006, p. 85)⁸⁴.

Nietzsche é também muito conhecido como severo crítico da tendência geral do pensamento ético e estético de Schopenhauer, mesmo que levando em consideração o desenvolvimento do pensamento do autor. Em *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, afirma que a filosofia moral do autor de *O mundo* é reflexo de uma filosofia que representa “a vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada” (NIETZSCHE, 2006, p. 30)⁸⁵. De forma muito marcante, Schopenhauer delinea a correlação mais profunda entre sua teoria metafísica e a descrição da natureza moral humana e do mundo, estendendo a tônica do

⁸⁴ “*Pessimism, to Schopenhauer, means not that our civilization or morality are declining, but rather that human beings are fated to endure a life freighted with problems that are fundamentally unmeliorable*” (DIENSTAG, 2006, p. 85).

⁸⁵ Nietzsche é um interessante exemplo de autor que, tendo concebido e considerado a tendência geral e observável da vontade de potência modo (ainda que não ontológico, não redutivo, a sua própria maneira, do diverso ao uno) de *interpretação* do mundo (MOURA, 2014, p. 184), busca compreender a arte como afirmação da vida e condena, veementemente, o discurso desvalorizador do mundo e do corpo como mortificação, ao invés de louva-lo como o faz Schopenhauer. Nisso consiste sua argumentação que busca mostrar como a tragédia, enquanto representação artística, pode ser ressignificada de forma não pessimista (nihilista em um certo aspecto), ao se tratar de uma representação “valente” que exalta a existência, e não a nega (NIETZSCHE, 2006, p. 68). Como também na síntese trágica entre dionisíaco e apolíneo na qual não há predominância da negação da vida, posteriormente substituída pela decadência socrática e positiva do saber (NEYMEYR, 2011, p. 388).

sofrimento e da imutabilidade a toda a natureza e, mais especificamente, a todos os animais, irracionais e racionais. Define, então, que a vida é condicionada ontologicamente pela Vontade como mais essencial e cuja manifestação, o mundo em sua integralidade, nada mais faz senão expor seu conflito eterno e infinito, o anseio de cada ser que nunca se realiza, a busca infinda por algo que nunca pode ser alcançado, o impossível fim de toda carência, a felicidade.

Em visto do exposto, queremos considerar na EXISTÊNCIA HUMANA o destino secreto e essencial da Vontade. Todos irão facilmente reencontrar O MESMO na vida dos animais, apenas expresso em variados graus mais baixos e mais fracos; e assim nos convencer suficientemente de como, em essência, incluindo-se também o mundo animal que padece, TODA VIDA É SOFRIMENTO (W I, §56, p. 400).

5.3 As dores do mundo e o quietivo da Vontade

O reconhecimento do que então Schopenhauer aspira comunicar por meio de sua obra, o “exposto” do qual trata, deveria levar cada leitor à compreensão de que “toda vida é sofrimento”. De fato, são muitas as referências do autor à ausência de finalidade na existência de cada ser e a forma como cada indivíduo luta incessantemente pela conservação da espécie (grau de objetivação) que o define e que encontra sua eternização na economia entre as manifestações de todas as Ideias em suas instanciações no mundo (como desenvolvido nos comentários à *teleologia externa* observável na natureza). Impelidos à conservação de si mesmos e condicionados pela existência particular, os indivíduos veem-se como centro de toda existência do mundo.

Na abordagem que Schopenhauer elabora da centralidade de cada um em seu próprio pensamento e em sua existência, o egoísmo é o termo que melhor traduz a situação pessoal de cada um. Segundo o autor, cada indivíduo está encerrado em si e, normalmente, sente que tudo o que lhe é estranho, que não faz parte de seu bem-estar e de sua sobrevivência, é algo outro dado na representação (W I, §61, p. 427). Dotado do ímpeto de sobrevivência e de busca por bem-estar e supressão de suas carências, tudo o que não é ele mesmo pode ser visto como secundário e como objeto meramente dado no espaço e no tempo para seu uso e seu aproveitamento. Para aquele indivíduo que vive sem conhecimento mais profundo da realidade e de sua essência, todo o mundo é condicionado somente por si como sujeito individual e, desse modo, mundo dado para ele

(W I, §63, p. 451). Tal condicionamento assumido individualmente se delimita como o espírito do egoísmo: a centralidade que cada um julga ocupar no mundo. Devido a isso, não pensa duas vezes antes de se antepor ante a qualquer outra coisa, de se julgar o fundamento da existência de tudo, o fim de toda ação, chegando mesmo a buscar sua autoconservação na certeza de que sua morte significa também o fim do mundo, empenhando-se, mais do que por qualquer outra coisa, em sua autoconservação individual (W I, §61, p. 427)⁸⁶. Schopenhauer destaca, de forma muito irônica, a maneira como cada um crê garantir algo para si em quase todas as ações e que por isso as efetua, até mesmo em se tratando de uma ação beneficente, como no caso de uma doação. Aquele que doa, em geral, doa por pensar que, antecipadamente, garante algo para si em outra vida do que “noutra perspectiva, se apossaria por egoísmo” (W I, §55, p. 382). Do que se deriva o juízo moral do “bom” (*Gut*) e do “mau” (*Böse*), sendo o “bom” tudo aquilo que é favorável à vontade⁸⁷, e, assim, a si mesmo, e “mau” o que lhe é desfavorável e se deixa definir como aquilo que se opõe à vontade.

Em uma passagem muito elucidativa (W I, §63, p. 450 ss.), Schopenhauer caracteriza a forma como o indivíduo pode conhecer o mundo ou como algo que lhe é estranho, com o qual não se identifica e cujo ser é tomado como outra coisa distinta de si, ou como algo que lhe é semelhante, no qual se integra e com o qual partilha a mesma essência, a Vontade. A diferença capital que marca os dois tipos de acesso à realidade consiste na oposição entre o conhecimento que permanece submetido ao *principium individuationis* e o que se liberta dele e “vê através” da individualidade das coisas e dos eventos pertencentes ao mundo intuitivo.

Por um lado, aquele indivíduo que permanece somente dotado do conhecimento restrito e limitado do mundo como algo para si atribui a tudo existência meramente relativa e a si somente a existência por excelência, é egoísta pois se considera o que de mais relevante e real há; por outro, o indivíduo que pôde ultrapassar as limitações desse tipo de conhecimento e ascender, por assim dizer, ao conhecimento superior e “mais difícil” do mundo e de si como Vontade sente que cada ser individual partilha uma única e mesma essência (W I, §61, p. 453). Mais precisamente, o segundo tipo de postura é aquilo que Schopenhauer define como sendo o levantar do “Véu de Maia”, ou o

⁸⁶ “Cada um mira a própria morte como o fim do mundo; já a morte dos seus conhecidos é de fato ouvida com indiferença, caso não o afete em termos pessoais” (W I, §61, p. 427).

⁸⁷ “Eis por que dizemos boa comida, bom caminho, bom tempo, boas armas, bom augúrio etc., em síntese, chamamos de bom tudo o que é exatamente como queremos que seja” (W I, §65, p. 458).

reconhecimento da limitação da visão da realidade que a considera somente em sua *efetividade* (*Wirklichkeit*), sua existência, em verdade, relativa, e não essencial.

Os indivíduos que puderam chegar até o conhecimento da partilha do ser de tudo o que existe e, de uma forma ou outra, compreenderam aquilo que em *O mundo* é abordado como sendo a unidade do ser e o caráter condicionado da existência individual efetiva, são capazes de se reconhecer em cada ser individual (W I, §66, p. 474). Sabem, dotados de tal noção, que a existência em sua totalidade e o mundo não se restringem à sua existência particular, mas que aquilo que os constituem essencialmente como o que está presente em e condiciona tudo o que existe. O mundo se abre como algo semelhante, como mesmidade, como uma totalidade de “fenômenos amigáveis” (W I, §66, p. 475).

Cientes de tal partilha, os indivíduos já não se preocupam somente com seu próprio sofrimento, mas sofrem com os outros seres os seus próprios, e se tocam, com facilidade, pela observação das dores, das lamúrias, do choro e do padecimento dos outros como se fossem, em verdade, seus. Por isso, afirma Schopenhauer, mostram “amor puro e desinteressado em face dos outros” (W I, §67, p. 476) ao não se interessarem por aquilo que o outro pode lhe oferecer em vista de aperfeiçoamento de seu bem-estar próprio (o que seria, na linguagem do autor, amor próprio), mas porque, sem qualquer objetivo ou finalidade, conhecem e valorizam o sofrimento alheio como seu próprio (W I, §67, p. 477). A isso é atribuído pelo autor o conceito de *compaixão* (*Mitleid*), ou o sentir conjunto, o tomar para si o sofrimento do outro como próprio, visto que o outro é, essencialmente, tal qual aquele que o observa é. Se, por um lado, a vida o homem egoísta se resume em sua própria satisfação e no bem-estar próprio, a vida do homem de “boa consciência” (*gute Gewissen*) se deixa definir pelo sentir as dores do outro como suas, uma vez que o outro não lhe é distinto. Nisso consiste a sua “simpatia a todo ser vivo” (*Anteil auf alles Lebende*), a sua identificação profunda com tudo o que vive e sofre (W I, §66, p. 475).

Contudo, o conhecimento que define o processo de identificação com o mundo e os outros seres produz uma consequência. No caso em que o indivíduo permanece no curso da vida sem se igualar aos seres, *prima facie*, diversos de si, sua existência gira em torno de se manter e de sobreviver, de se afirmar e de garantir a existência de seu tipo natural humano. Assim, como já comentado, os viventes são meios para a sua sobrevivência e a realidade efetiva, com suas situações e seus objetos, se apresenta como *motivo* de ação. Nisso consiste a regra geral da motivação, segundo a qual, como já visto, a ação é condicionada pela forma como o caráter é predeterminado e suscitado pelos

motivos. Tal como a necessidade é observada no reino inorgânico, nas plantas e nos animais irracionais, é também presente na conduta individual de cada homem. Nele não há um conhecimento profundo da essência partilhada de tudo e nem sequer também um autoconhecimento preciso o suficiente para que possa estar ciente de sua natureza íntima volitiva e de seu massivo condicionamento essencial à afirmação da Vontade de vida, aquilo que ele mesmo manifesta sem consciência de o fazer.

Porém, para aquele que se considera essencialmente idêntico a tudo e, além disso, sente as dores de todos os seres como se fossem suas, o mundo se apresenta, distintamente, como “perecer constante, esforço em vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo” (W I, §68, p. 481). Como acesso à realidade essencial como determinante de um mundo de sofrimento circular e infindo, de vidas que não realizam qualquer felicidade, mas apenas expressam e manifestam a infelicidade (como não realização de vontades particulares e desejos) constitutiva de tudo o que existe, tal “conhecimento” já não motiva ação alguma, não pode ser, segundo o autor, razão de agir, mas somente de se aquietar. Em suas palavras: “Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente?” (W I, §68, p. 481). Ao invés de agir diretamente sobre o caráter como propulsora da ação e motivo, a consciência da unidade do sofrimento do mundo e da unidade da Vontade presente essencialmente em todos os seres converte o querer ao não-querer, torna-se *quietivo* de todo desejar. Quando, agora, “o agradável, o atrativo, já não desperta o seu desejo; o insulto já não provoca a sua cólera; a morte, o que há de mais terrível, é bem-vinda, é desejada, é recebida com alegria”⁸⁸ (Trad. Nossa, GBr, 570, 584-585u). Mudança profunda observada em raros casos e definida por meio do termo “negação da Vontade de vida” (*Verneinung des Willens zum Leben*) (W I, §68, p. 480).

A negação consiste, mais precisamente, na renúncia que cada indivíduo passa a efetuar em relação a tudo aquilo que manifesta afirmação da Vontade de vida, na busca por prazeres, que mais claramente a afirmam, e em tudo aquilo que possa estar mais diretamente ligado a ela. Por meio da terrificação produzida por essa nova consciência, os prazeres perdem sua característica tentadora, transfigurados em “espelho” (*Spiegel*) da Vontade de vida, meio pelo qual ela se mostra, e, assim como vida no seu curso ordinário passa a ser evitada, também os prazeres o são (W I, §68, p. 482). Chega, então, o momento

⁸⁸ “Das Angenehme, das Reizende, erweckt nicht mehr seine Lust; die Beleidigung nicht mehr seinen Zorn; der Tod, der schrecklichste der Schrecken, ist illkommen, ist erwünscht [...]“ (GBr, 570, 584-585u).

em que a compaixão como constatação da profunda partilha essencial de todos os seres e a afirmação da vida como imortalidade da essência não são mais possíveis, e nasce como que uma repulsa do indivíduo em relação à própria vida (W I, §68, p. 482). Nas palavras do autor: “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 [...]” (W I, §68, p. 482). Por isso, o indivíduo no qual houve tal viragem adota uma conduta ascética e “cessa de querer algo” (W I, §68, p. 483), se distancia dos desejos e até mesmo os nega, na medida em que pratica a castidade, evitando os desejos sexuais e a circularidade da satisfação e da nova busca por desejos (W I, §68, p. 483); não deseja posse alguma, buscando negar o que quer e viver em pobreza (W I, §68, p. 484); jejua e mortifica o corpo (W I, §68, p. 485), dentre outras práticas ligadas à negação daquilo pelo que, normalmente, viveria se fosse homem comum.

Tais raros casos não são, porém, prescritos por Schopenhauer ou tratados como uma solução aconselhável, que deve ser efetuada e percorrida pelo leitor. Distintamente, o que é feito em *O mundo* é uma descrição do processo de ascese e da forma como, nesses indivíduos, o acesso imediato à unidade da realidade leva a tal condição sem a necessidade de contato com um ou outro pensamento filosófico racional (inclusive, como já comentado, nenhuma doutrina por, de fato, alterar o agir individual por não ter qualquer impacto na produção ou alteração do caráter humano individual)⁸⁹. Nada de novo há no fato (*empirische Thatsache*) em si comentado, nas diversas condutas particulares desses indivíduos, mas somente no modo como esse fato geral é agora interpretado e pensado em acordo com a totalidade dos outros fenômenos do mundo (GBr, 570, 584-585u), permanecendo o mesmo, ainda que dito ou ilustrado de outras formas seja por um “santo indiano ou cristão ou lamaísta” (W I, §68, p. 486), os ultrapassadores do mundo. Os exemplos geralmente citados por Schopenhauer, em se tratando da ascese, são de santos e “belas almas” cristãs, indivíduos ligados a comportamentos mortificadores do hinduísmo e do budismo ou que teriam proferido “dogmas abstratos” que representassem suas posturas de vida, mas não as dirigissem e modificassem previamente ao acesso imediato à essência verdadeira do mundo. Por mais diversos dogmaticamente que os

⁸⁹ Tal como ilustra o trecho a seguir: “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 a sua faculdade racional” (W I, §68, p. 487).

indivíduos sejam, no interior da diversidade de posturas religiosas e místicas citadas pelo autor, o que há de mais importante em suas posturas é a comunalidade da vida de cada um, da ação perante as dores do mundo (GUPTA, 2013, p. 120), para os quais “véu de Maia”, noção hindu costumeiramente referida por Schopenhauer como análoga ao mundo fenomênico⁹⁰, se tornou transparente, não mais ocultando a Vontade em sua manifestação, mas mostrando-a (GUPTA, 2013, p. 121). Como é o caso da fala de Madame Guion, “santa penitente”, citada no §68: “Tudo me é indiferente. Nada mais posso querer. Constantes vezes ignoro se existo ou não” (W I, §68, p. 495).

Assim, a ética exposta em *O mundo* nada prescreve ao ser humano e nem diz a ele como viver correta e adequadamente. Não é nenhum “dever incondicionado” (*unbedingten Sollen*), como imperativo de todo agir (*unbedingten Sollen*), não comporta prescrições (*Vorschriften*) ou doutrina de dever (*Pflichtenlehre*) (W I, §53, p. 354)⁹¹. É explícito como *O mundo* permanece, mesmo nesse “lado” (*Seite*) de seu pensamento, fiel ao propósito descritivo da filosofia. Desse modo, Schopenhauer retoma a unidade de seu pensamento, lembrando-se, inclusive, pouco antes de iniciar o desenvolvimento dos temas éticos de sua obra, dos limites da filosofia e de sua incumbência central de interpretação e descrição da realidade observada e experienciada, compromisso de sua “metafísica imanente” (W I, §53, p. 354).

Uma vez que o pensamento único é, à sua própria forma, resultado e depende da coerência da filosofia de Schopenhauer na completude de sua exposição, a negação da Vontade nos raros indivíduos dos quais ele trata não pode contradizer parte ou outra do organismo que é a obra intentada. E, por essa razão, a negação da Vontade não deve poder significar fim da realidade ou supressão do próprio mundo em sua completa existência.

⁹⁰ A influência que Schopenhauer sofre de textos do hinduísmo e referentes ao budismo é evidente em sua filosofia moral e inegável. Ora, é fato reconhecido que o autor vê em práticas mortificadoras hindu e em condutas morais excelentes exemplos do que pretende comunicar ao se referir tanto à compaixão quanto à negação da Vontade de vida. Como no interessante trecho em que descreve alguns desses exemplos de conduta: “Na ética dos hindus (imperfeito que seja nosso conhecimento de sua literatura) como a encontramos expressa variada e vigorosamente nos *Vedas*, nos *Puranas*, em obras poéticas, em mitos e lendas de seus santos, bem como em aforismos e regras de vida, vemos prescritos: amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio; amor em geral não restrito só ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; caridade até o ponto de doar aquilo que foi conquistado com suor diário; paciência ilimitada em relação a toda ofensa; retribuição de todo mal, por pior que seja, com bondade e amor; resignação voluntária e alegre em face de qualquer ignomínia, abstenção completa de alimentação animal [...]. O que permaneceu em prática durante tanto tempo, apesar dos mais duros sacrifícios exigidos, num povo que compreende tantos milhões, não pode ser uma fantasia arbitrariamente inventada mas tem de possuir o seu fundo na essência da humanidade” (W I, §68, p. 493).

⁹¹ “Assim, minha descrição [*Schilderung*] acima feita da negação da Vontade de vida, ou da conduta da bela alma, da conduta de um santo resignado que voluntariamente penitencia, é meramente abstrata, geral, e, por conseguinte, fria” (W I, §68, p. 487).

Tal como comenta Debona, os resultados das respostas em cartas de Schopenhauer a seus primeiros discípulos, Julius Frauenstädt e Johann August Becker, já estariam presentes em *O mundo*, ainda que não diretamente endereçadas ao problema da coerência teórica da metafísica do quietismo: ela é supressão e negação do querer individual, do desejar constante, não do fenômeno da Vontade como um todo, dado o fato de que aquele no qual a Vontade se nega a si mesma permanece vivo e, apesar de suas práticas de “mortificação” do corpo, da visibilidade da Vontade, não se suicida imediatamente. Exemplo emblemático citado por Schopenhauer é o do jejum praticado intencionalmente como forma de debilitação do corpo e de enfraquecimento de suas forças: “alimenta-o de maneira módica para evitar que seu florescimento exuberante e prosperidade novamente animem e estimulem fortemente a Vontade, da qual ele é simples expressão e espelho” (W I, §68, p. 485). Ora, o suicídio já seria, como o pensa, uma afirmação da Vontade de vida, o padecimento daquele que deseja a vida, ainda que nela não se possa realizar, e não daquele que quer negá-la, pois a “intenção de diminuir o tormento já é um grau de afirmação da Vontade” (W I, §69, p. 507). A única morte, nesse aspecto, cuja culminância está em acordo com a ideia de supressão do querer é a morte por inanição, quando falta ao asceta “até mesmo a vontade necessária para a conservação da vida vegetativa do corpo por ingestão de alimento” (W I, §69, p. 507) e o indivíduo perece não porque assim o desejou, mas por nada querer a ponto de sucumbir.

Se o suicídio é, se assim se pode dizer, produto da paixão pela vida e de sua frustração, a negação da Vontade de vida se dá de forma consciente, dotada de conhecimento, marca do autoconhecimento como retorno da Vontade sobre si e acesso imediato à unidade subjacente de seu ser como processo no mundo através do ser humano.

5.4 O autoconhecimento da Vontade

Cabe observar, porém, que a noção de autoconhecimento da Vontade, de tão fundamental importância para as posturas críticas em relação ao pensamento único e para a ética schopenhaueriana acima descrita, não é definida de forma unívoca ao longo de *O mundo* e figura, em mais de uma ocasião, com sentidos e intenções distintas. De uma forma ou outra, como será possível reconhecer, o autoconhecimento é abordado pelos comentadores de Schopenhauer como parte central de seu pensamento a ponto de vir a constituir o pensamento principal (*Hauptgedanke*) comunicado em *O mundo*, tal como nos casos em que o pensamento único é equiparado à proposição “o mundo é o

autoconhecimento da Vontade” (caso inaugurado pela menção de Schopenhauer nos *Handschriftliche* e pela interpretação de Rudolf Malter acerca do problema da unicidade do sistema schopenhaueriano).

Há, mais evidentemente no pensamento ético com base na caracteriologia, uma noção reconhecida de autoconhecimento em relação à distinção entre o caráter adquirido e outros dois tipos de caráter dos quais *O mundo* trata. O caráter adquirido é marcado sobretudo pelo modo como o ser humano pode adquirir conhecimento de si mesmo, de sua natureza, tanto geral quanto particular, e, assim, saber, de fato, o que é e o que pode fazer. Esse tipo de autoconhecimento é acesso do indivíduo à sua determinação particular de caráter, possível somente para os seres humanos, como comentado. Aquele que se conhece sabe bem prever como agirá em certas situações, sabe já o que esperar de si mesmo, conhece suas habilidades e capacidades determinadas e se expõe às situações certas nas quais sabe que obterá “sucesso” ou que será menos infeliz. Em um sentido ético não desenvolvido por Schopenhauer em *O mundo*, o autoconhecimento como saber de seu próprio caráter é auxílio na condução da vida individual e de definição de seu curso.

Porém, o tema do autoconhecimento não se deixa definir inteiramente pelo saber de si mesmo no esquema geral do autoconhecimento do caráter e de sua “aquisição”, mas se estende à temática do autoconhecimento da Vontade, ou do processo por meio do qual a essência da realidade chega a conhecer a si mesma em um de seus graus de objetivação por meio de sua “tendência” constitutiva de “aumento da visibilidade, que é expressa na gradação das Ideias como objetivações da vontade” (KOSSLER, 2012, p. 27). Esse processo pode ser interpretado de modos diferentes, também variado de acordo com as passagens nas quais Schopenhauer o aborda. Um exemplo de debate acerca do verdadeiro sentido desse autoconhecimento é a querela do pensamento único, problema da tese, e o confronto direto entre as interpretações de Christopher Janaway e John Atwell acerca da teleologia da Vontade na sua manifestação e objetivação.

Em alguns trechos de *O mundo*, Schopenhauer se refere ao conhecimento como uma “luz” infundida e produzida pela Vontade como meio de sobrevivência para os seres humanos que, distintamente dos outros seres, poderiam agir por motivos abstratos (W I, §27, p. 215). Como quando afirma, por exemplo, que a Vontade se deixou conduzir em todos os outros seres na “obscuridade”, em contraposição à luminosidade presente nos seres humanos (W I, §27, p. 215)⁹². Ainda que por “luz” Schopenhauer não pretenda

⁹²“A Vontade, até então a seguir na obscuridade o seu impulso, com extrema certeza e infalibilidade, inflamou neste grau de sua objetivação uma luz para si [...]” (W I, §27, p. 215).

afirmar que os seres humanos são aqueles que possuem racionalidade e reflexão, mas que podem adquirir “conhecimento” sobre a essência de si mesmos e de todos os outros seres. O acesso *imediato* à Vontade como coisa em si não é um processo de “conhecimento” condicionado ao princípio de razão suficiente do *dever*, do conhecer, do agir ou de ser, como também o conhecimento estético das Ideias, mas, precisamente, libertação do princípio de razão em todas essas suas formas específicas, subsistindo somente a sua forma geral (sujeito e objeto) na consideração objetiva pura e, como indicado pelo autor, ocorre um processo de espelhamento pelo qual o sujeito se torna, temporariamente, o objeto puro (W I, §34, p. 247).

Desse modo e com sentido semelhante, por exemplo, o autoconhecimento é abordado pelo autor também na passagem do livro dois para o livro três de *O mundo*, quando a noção é definida da seguinte maneira: “o **único** autoconhecimento da Vontade no todo é a representação no todo, a totalidade do mundo intuído. Este é a objetividade, a manifestação, **o espelho da Vontade**” (Grifo nosso, W I, §29, p. 231). Ou seja, o autoconhecimento é aqui descrito como o acesso à Ideia como espelho do mundo, como aquilo por meio do que a Vontade se deixa entrever na sua objetivação, mas não no indivíduo particular da representação intuitiva, mas no processo por meio do qual ela se torna manifesta, um modo seu característico de agir que, todavia, traz consigo a unidade de sua essência em uma espécie de coisa. Sendo assim, a Vontade pode vir a se “conhecer” quando, como sujeito cognoscente, sabe o que quer em geral (W I, §29, p. 231)⁹³. Em *A vida é apenas um espelho*, Matthias Kossler se endereça à questão do autoconhecimento e retoma a passagem acima relembando como ela é fundamental para a compreensão do privilégio de acesso ao mundo pertencente ao artista como “gênio”. Esse acesso privilegiado é o que o possibilita vislumbrar o que o mundo mesmo é, e não somente o que nele há de “interessante” para suas necessidades e sua vivência ordinária. É preciso lembrar que durante *O mundo* Schopenhauer chama atenção para o fato de que o conhecimento que mais se relaciona com o *interesse* intrínseco à manifestação da Vontade no mundo (sua autoafirmação) é aquele submetido ao princípio de razão suficiente em suas raízes particulares. É, de certa forma, a elevação do indivíduo acima

⁹³ “Em conformidade com tudo isso, onde o conhecimento a ilumina, a Vontade sempre sabe o que quer aqui e agora, mas nunca o que quer em geral. Todo ato isolado tem um fim; o querer completo não. Do mesmo modo, cada fenômeno isolado da natureza, ao entrar em cena neste lugar, neste tempo, é determinado por uma causa eficiente, mas a força que nele se manifesta não possui em geral causa alguma, pois é um grau de fenômeno da coisa-em-si, da Vontade sem-fundamento” (W I, §29, p. 231).

de sua condição comum, como produto da terra que dela se afasta, que o permite conhecer a totalidade do mundo e seu ser “espelhado” na Ideia.

Enquanto o ser humano comum toma por conhecimento somente coisas particulares, na medida em que elas se referem a seu interesse presente, mas não ao mundo e da mesma forma continua sabendo apenas o que ele quer aqui e agora, mas não o que ele quer em geral, o gênio artístico vê nas Ideias a vida como um todo, ou seja, como espelho e sua vontade de vida. Para isso o possibilita uma medida especial de “clareza de consciência”, e segundo o que foi dito até agora é completamente lícito relacionar essa “clareza de consciência genial” à conscientização da função de espelho da vida (KOSSLER, 2012, p. 29-30).

Porém, na contramão do que poderia ser admitido, o autoconhecimento da Vontade não necessariamente significa o “espanto” em relação a sua própria essência e, obrigatoriamente, em sua autonegação. Poderia haver a possibilidade, como assinala o autor, de que o conhecimento imediato da Vontade extratemporal e da morte como algo relativo acidentalmente a ela por meio do desaparecimento individual levasse o indivíduo a superar o medo da morte, visto sua essência, como a de tudo, ser infinita (W I, §54, p. 368). De modo que “ele, assim, tem não só uma vida certa mas também o presente por todo o tempo, presente que é propriamente a forma única do fenômeno da Vontade; portanto, nenhum passado ou futuro infinitos, no qual não existiria, pode lhe amedrontar” (W I, §54, p. 368). O autoconhecimento está, desse modo, presente no evento da *completa afirmação da vontade de vida*, quando o indivíduo, tal como exigido na formulação de Schopenhauer sobre o autoconhecimento da Vontade e sua autoconsciência, sabe que, assim como todo o mundo e toda a natureza, é Vontade objetivada, e contempla, extratemporalmente, o mundo em seu todo, e não em sua particularidade de existência como indivíduo finito. Ele mesmo se sabe manifestação da Vontade, como a realidade que o cerca. Assim, o indivíduo é Vontade objetivada, está ciente disso, e consciente, ao mesmo tempo, de que o que a Vontade quer é o mundo mesmo, sua manifestação, meio pelo qual realiza a sua natureza. Podendo, ou não, negar-se a si mesma nele. Sendo, assim, representativo do processo de autoconhecimento que se delinea na objetivação da vontade no mundo, pois, nesse estágio de conhecimento, a Vontade, como manifesta, sabe o que é e quer, “nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe” (W I, §54, p. 357).

Essa interpretação se deixa também entrever no comentário que Schopenhauer elabora no §35 de *O mundo*, quando exemplifica, por meio de uma imagem rica e profunda, a irrelevância da morte e do desaparecimento do indivíduo frente à

indestrutibilidade da essência do mundo e afirma que o espírito da terra (*Erdgeist*) “sorriria” e diria que “[a] fonte, a partir da qual os indivíduos e suas forças brotam, é inesgotável e infinita como tempo e espaço: pois aqueles são, tanto quanto estas formas de todo fenômeno, apenas fenômeno, visibilidade da Vontade” (W I, §35, p. 252). Após esse comentário, ele complementa que não há perda alguma por meio da destruição dos seres individuais e finitos, exatamente como na passagem em que comenta o diálogo entre Arjuna e Krishna no texto védico do *Bhagavad-Gita*, e que o “único acontecimento em si” (*die einzige Begebenheit an sich*) é o autoconhecimento da Vontade e sua “decidida afirmação ou negação”. Ou seja, que o autoconhecimento da Vontade não necessariamente implica sua negação e o quietivo da Vontade, mas que está presente na mais completa afirmação da Vontade de vida naquele momento em que o indivíduo está ciente da “imortalidade essencial” do que profunda e realmente o define e constitui, e, ainda assim, vive por meio da afirmação da imortalidade mencionada.

De modo significativo e esclarecedor, Schopenhauer considera que por meio do ser humano, de sua capacidade de conhecimento e acesso aos graus de objetivação, “a Vontade pode alcançar a plena consciência de si, o conhecimento distinto e integral da própria essência tal qual esta se espelha no mundo” (W I, §55, p. 373). Por conseguinte, com o conhecimento humano complementa-se o processo de objetivação da Vontade, por meio do qual o mundo existe e é. De forma que se *O mundo*, como obra, pretende comunicar *o que* o mundo é, parte da resposta para esse problema está na explicação do mundo e da vida como espelho da Vontade e do ser humano como a objetivação que complementa esse processo, expondo sua essência.

A Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa de nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe (W I, §54, p. 357).

Apesar das referências diferentes, o autoconhecimento é representativo, como noção, do processo por meio do qual a Vontade pode vir a conhecer a si mesma em sua totalidade, ou seja, aquilo que ela mesma quer em geral. Tal como o agir é espelho do caráter inteligível, ou aquilo pelo que ele se torna visível, o mundo é espelho da Vontade em sua unidade originária. Por isso o autoconhecimento está presente na arte e no acesso privilegiado do artista ao mundo, ora, ele o conhece não em suas individualidades, mas

no seu processo mesmo de manifestação em sua gradação tendente à clareza de manifestação; como também no conhecimento da essência do mundo como Vontade e no conhecimento imediato de que o que ela quer é o mundo mesmo em seu conflito e em sua vaidade de esforços, o que motiva a compaixão (*Mitleid*) e pode levar à sua completa e mais perfeita afirmação, como também, enquanto quietivo, se dirige à supressão do desejo individual nos santos e ascetas.

Deriva-se disso sua redenção última, a supressão completa de sua manifestação como desejo e interesse na vida daqueles que sucumbem por negar o que os constitui, não por processos forçosos de mortificação por *ourem*, mas num retorno a si mesmo, de reconhecimento de sua própria essência, que culmina no espanto em relação a si e em relação à vida. Contudo, não como simples atitude individual, que poderia até mesmo ser condicionada ao caráter inteligível, mas como ato *livre*, o único possível, por meio do qual os desejos particulares já não oferecem motivo de ação, mas somente aquietam seu fenômeno. E, dessa forma, esse processo é dado como possível no seio da natureza como manifestação da Vontade, como expresso no conciso e profundo trecho de *O mundo*: “A natureza conduz a Vontade à luz, porque só na luz pode encontrar a sua redenção” (W I, §69, p. 506). A luz como metáfora é, portanto, utilizada novamente na conclusão do livro como análoga à possibilidade de retorno da Vontade sobre si mesma no ser humano, como processo de tornar clara a sua essência, e como também possibilidade de sua livre supressão. Isso pode ser percebido no esforço de Schopenhauer para relacionar as conclusões dos livros dois, três e quatro para fornecer um panorama único da interpretação desse processo, como se pode ver adiante.

O homem também, como qualquer outra parte da natureza, é objetividade da Vontade. Nesse sentido, tudo o que foi dito anteriormente também vale para ele. Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu caráter, também o homem possui o seu caráter, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se seu caráter empírico; por seu turno, neste manifesta-se de novo seu caráter inteligível, a vontade em si, da qual aquele é o fenômeno determinado. Todavia, o homem é o fenômeno mais perfeito da Vontade, como mostrado no livro segundo e, em vista da própria conservação, tem de ser iluminado por um tão elevado grau de conhecimento que, neste, é até mesmo possível, como mostrado no livro terceiro, uma repetição adequada e perfeita da essência do mundo sob a forma da representação, ou seja, é possível a apreensão das Ideias, o límpido espelho do mundo. 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 no mundo (W I, §55, p. 373).

6 A QUERELA DO PENSAMENTO ÚNICO E SUA RESOLUÇÃO

Há um grande número de autores que se posicionaram em relação ao problema do pensamento único, e cada um deles procurou lidar, de uma forma ou outra, com os comentários de Schopenhauer à estrutura de seu próprio pensamento. Destacam-se alguns autores que participam mais diretamente da querela e delineiam um embate direto ou indireto entre si, como nos casos de Rudolf Malter, Christopher Janaway, John Atwell, Daniel Schubbe e Matthias Kossler. Porém, é usual que comentadores de Schopenhauer se enderecem ao problema como introdução à obra do autor ou mesmo tentativa de sua resolução a seu próprio modo, não necessariamente figurando entre os autores anteriores ou no comentário direto de um à obra do outro. Por exemplo, Marco Segala, defende que se o pensamento único de Schopenhauer deve ser levado a sério, em acordo com a ideia de que “cada parte contém o todo, como o todo contém em si cada parte”, deve-se atribuir mesma importância às partes que tratam da ciência e da filosofia da natureza e aquelas que abordam as temáticas do belo e da compaixão (SEGALA, 2012/3, p. 392). Ora, se cada parte contém o todo, assim como o todo é devedor do desenvolvimento de cada uma das partes da obra, o acesso ao pensamento schopenhaueriano por meio da abordagem de um de seus aspectos não deve poder ser mais relevante ou completo que aquela que se fundamenta em um outro aspecto distinto. Gardiner, todavia, comenta que Schopenhauer define sua filosofia desse modo para se distanciar de uma postura filosófica que tivesse por princípio uma proposição incondicionada e dela deduzisse puramente o “edifício do saber” por meio de um tipo de “prova dedutiva” de sua verdade (GARDINER, 1997, p. 31).

Ao se endereçar ao mesmo problema, Lemanski defende a tese de que *O mundo* pode ser interpretado como um livro que busca, em sua formulação e universalidade, construir um “esquema conceitual com o objetivo de ajudar as pessoas a se orientarem no mundo” (LEMANSKI, 2017, p. 299). De modo semelhante ao que já havia sido tentado por Espinosa e por Francis Bacon⁹⁴, o texto em questão expandiria a abordagem do problema do que o mundo é a um “espelhamento” completo em conceitos da realidade

⁹⁴ “Repetir abstratamente toda natureza íntima do mundo, de maneira distinta e universal, por conceitos, e assim depositá-la como imagem refletida nos conceitos permanentes, sempre disponíveis da razão, isso, e nada mais, é filosofia. Recordo aqui a passagem de Bacon de Verulam citada no primeiro livro desta obra” (W I, 2005, p. 487).

circundante e de seus aspectos enumerados no texto. O próprio comentador designa sua interpretação como um desenvolvimento da tese de Blumenberg segundo a qual certas obras de filosofia se comportam e se fundamentam como “livros absolutos”, ou abordagens “completas” do mundo em toda a sua extensão problemática. Ao invés de definir o pensamento único como formulável em uma proposição ou mesmo não formulável pela sua vivência necessária no mundo dado ao sujeito, Lemanski afirma que a unidade do pensamento de Schopenhauer está presente no empreendimento teórico, expresso no §15 de *O mundo*, de submeter toda a diversidade da realidade ao conceito “mundo” (*conceptus summus*) e sua abrangência universal dos aspectos do mundo que, todavia, não esgotam o seu sentido investigativo e “cosmográfico”⁹⁵.

Em outra interpretação, Clement Rosset defende a tese segundo a qual a obra schopenhaueriana tem por intuição de fundo, característica de seu pensamento e condicionante das posturas veiculadas ao longo de seus textos, o absurdo da existência e do mundo (ROSSET, 1967, p. 3). Nas palavras do autor, a busca pelo pensamento único comunicado pelo texto schopenhaueriano exige que se busque “aquela primeira intuição da qual toda a obra nada mais é senão o desenvolvimento” (Trad. Nossa, ROSSET, 1967, p. 39). Do absurdo da inexplicabilidade do “por quê” e do “para quê” há um mundo como esse com o qual todos lidam cotidianamente e pretendem compreender se deriva a filosofia de Schopenhauer. O pensamento único não é nessa acepção uma proposição sumária e, todavia, se difere da interpretação de Daniel Schubbe, autor indicado posteriormente sob a égide de uma interpretação anteposta à de Rudolf Malter e à de John Atwell. Ele é tal como uma “intuição fundamental” da qual advém todo o restante do conteúdo da obra, uma inconformidade explicativa da realidade que a torna *absurda*, sem razão de ser e sem finalidade em vista da qual se dirige. De forma que, como bem ilustrado por Ruy de Carvalho em sua leitura da obra de Rosset:

Claro, se sua *intuição do absurdo* é sua *intuição fundamental*, e se isso o conduz à impossibilidade de todo e qualquer conhecimento das supostas razões

⁹⁵ Tal interpretação deriva-se majoritariamente da leitura e compreensão do conteúdo do §15 de *O mundo*. Schopenhauer afirma, ainda, que tal tarefa já teria sido empreendida por Francis Bacon⁹⁵. Segundo essa interpretação do problema, o prefácio seria somente uma resposta à questão do modo como o livro deve ou deveria ser lido. Assim, como também denota Arthur Hübscher, o título de *O mundo* encerra em si o pensamento único, trazendo-o para uma fórmula curta (*short formula*). Vontade e representação são, assim, subconceitos do maior conceito “mundo”. Todos esses conceitos menores devem ser, assim, incluídos no *conceptus summus* de mundo, dada sua abrangência universal de todas as temáticas da obra. Daqui surge o espelhamento completo da harmonia do mundo na harmonia de um pensamento único (SCHUBBE e KOßLER, 2018, pp. 44-45). Sobre isso, tanto Hübscher quanto Lemanski desenvolvem suas considerações acerca da questão.

ou fundamentos do mundo, mediante a distinção radical de aspectos entre as duas *considerações* acerca do mundo (Representação e Vontade), então nada mais é razoável que a construção de uma *filosofia da suspeita* (*descoberta do inconsciente*, do latente sob o manifesto; *Bewusstlos*), enquanto forma de denúncia de toda tentativa de justificação e consolo da existência por meio de *teorias* ou *doutrinas* científicas ou filosóficas. A Vontade schopenhaueriana deveria seu *caráter absurdo*, em última instância, à distinção radical existente entre ela e o todo do mundo da Representação que, de resto, dela “advém”. Essência *inexplicável* de fenômenos *explicáveis* e *liberdade* inteligível de toda *necessidade* presente [...] (CARVALHO, 2018, p. 153).

Contudo, apesar da diversidade de teses mencionada, duas principais posturas se tornaram emblemáticas e foram responsáveis pela organização das respostas possíveis ao problema. Por um lado, há autores que procuram solucionar o problema por meio da investigação de uma proposição que possa, em si, encerrar todos os aspectos do mundo discutidos e elencados pela obra de Schopenhauer. Essa proposição deve ser tal como um sumário do que Schopenhauer afirma ao longo de sua obra, sobretudo de *O mundo como vontade e representação*, e deve poder trazer em si, em uma curta fórmula, as principais conclusões de cada uma das partes de *O mundo* em integração. Para que isso possa ser afirmado e defendido como tese filosófica, é preciso que se assumam de antemão a possibilidade de uma tal formulação tão abrangente, concisa e, ao mesmo tempo, precisa, de forma a considerar os principais aspectos da obra e da tese do autor sobre o que o mundo é. E, por essa razão, ela deve sempre se pretender uma descrição do que o mundo é, tal como Schopenhauer define ser a tarefa central da filosofia e, não diferentemente, de sua própria empreitada filosófica. O pensamento principal comunicado por Schopenhauer deve ser, então, um *único pensamento* formulável em uma única proposição a ele análoga.

Por outro lado, há autores que defendem a postura segundo a qual não há a possibilidade de formulação desse pensamento multifacetado em uma única proposição, visto ser a linguagem limitada e o objetivo central de Schopenhauer comunicar um pensamento vivo não formulável diretamente em uma proposição abstrata. Há algumas razões diferentes para que se possa afirmar a impossibilidade de tal formulação, mesmo que, de modo geral, o papel subordinado e limitado da linguagem seja sempre a tônica da crítica à primeira postura. O pensamento único seria uma profunda conexão entre todas as abordagens de *O mundo* e o reenvio constante de uma parte sua às outras, visto que o mundo descrito pela filosofia de Schopenhauer é dado, de imediato, sempre como o mundo no qual todas as relações e todos os aspectos coexistem simultaneamente, para cuja exposição tiveram, lamentavelmente, de ser separados e cindidos. E, por isso, todo esforço linguístico de comunicação dessa unidade, anterior mesmo a qualquer unidade do

pensamento, se vê limitado pela natureza temporal da linguagem que dotada, na comunicação, de início, meio e fim acaba por recortar o mundo uno dado a todos e sobre o qual todos sabem por meio de sua vivência. Há, desse modo, um *pensamento uno*, internamente conectado e interligado tal como um organismo, que depende não somente da captura de uma certa proposição central, mas da postura investigadora do leitor que ativamente reconstrói o processo argumentativo do autor em si e está aberto às vivências descritas pela obra das quais sua correta compreensão necessitam para viver a vida orgânica que a constitui na mente daquele que a lê.

Apesar do embate comum e observável entre os comentadores contemporâneos acerca do problema, é possível, porém, se considerar a critério programático qual o elemento central distintivo da filosofia de Schopenhauer ao qual ele tantas vezes retorna, chegando-o até mesmo a definir como resumo de seu pensamento, e como, na vivacidade da leitura exigida, *O mundo* pode se tornar inspiração de pensamento independente (o pensamento que por si mesmo subsiste) e guia na reflexão sobre o mundo que cerca a cada um dos seres humanos, partilhado por todos os seres que nele habitam, mas pensável somente por esse ser especial no qual a Vontade pôde se tornar consciente de si mesma.

6.1 Um único pensamento, uma única proposição

A inauguração dessa primeira postura se dá por meio do comentário elaborada por Rudolf Malter na obra *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Malter considera e reconhece, inicialmente, que Schopenhauer afirma haver uma contradição entre a forma de sua obra [*Form*] e o seu conteúdo [*Stoff*]. O desenvolvimento dessa ideia é considerado por meio da oposição de sua Filosofia àquelas que viriam a ser expostas sistematicamente por meio de uma ordenação rigorosa de proposições, as quais nunca podem ser consideradas em outra ordem senão aquela primeiramente exposta. De modo que a anterior sempre condiciona a posterior, e a posterior não poderia, em hipótese alguma, condicionar a anterior. Um pensamento no qual nenhuma parte seria a primeira ou a última, mas que todas elas deveriam ser compreendidas verdadeiramente por meio da compreensão da totalidade da obra.

Por isso, Schopenhauer, pensa Malter, teria fornecido o conselho irônico de que o leitor deveria ler a obra duas vezes, somente assim compreendendo de fato o que o *um* pensamento significa em sua totalidade e unicidade (*Einzigkeit*). Contudo, para além de expor a postura de Schopenhauer no *primeiro prefácio* a *O mundo*, Malter afirma a tese

de que Schopenhauer teria ainda formulado o seu pensamento em sua unicidade na formulação: “o mundo é o autoconhecimento da Vontade”. Trecho significativo encontrado tanto nas notas de Schopenhauer do ano de 1818, ano que antecede a publicação de *O mundo*, quanto no quarto livro da obra magna. Malter ainda defende que essa proposição é resposta ao problema central “o que o mundo é?” (MALTER, 2010, p. 32). O percurso que o pensamento deveria traçar até a proposição em questão estaria presente na “identidade do sujeito de conhecimento com o sujeito volitivo” (Trad. nossa, MALTER, 2010, p. 32). Ou, em outras palavras, no processo por meio do qual vontade e representação estão postos, como considerações distintas (*Betrachtungen*), em movimento e em conexão na subjetividade. Em primeiro lugar, o mundo é dado ao sujeito de conhecimento, postulado e discutido no primeiro livro de *O mundo*, sempre como um estar condicionado, estar-sujeito (*Unterworfensein*) à subjetividade e ao princípio de razão suficiente como sua condição. Embora o sujeito de conhecimento mesmo não possa ser objeto de conhecimento, conservando, como já mencionado, sempre a sua não sujeição ao domínio (*Herrschaft*) do princípio de razão sobre o mundo cognoscível. O mesmo que ocorre com a vontade como coisa em si: originalmente, não há nela qualquer determinação do princípio de razão suficiente, sendo ela negativamente definida como externa a toda individualidade e causalidade.

Ao longo da construção da argumentação geral do texto, Schopenhauer desenvolve um percurso por meio do qual se pode, ao fim, chegar à ideia central de que há uma passagem, determinada pela coincidência entre sujeito de conhecimento e sujeito volitivo, da “determinação” e ausência de liberdade do sujeito volitivo (*Unfreiheit des Subjekt des Wollens*) à liberdade do sujeito de conhecimento (MALTER, 2010, p. 34), como um processo do sujeito em ambas as considerações: como vontade e querer infundado e como subjetividade cognoscente. O processo do mundo (*Weltprozess*), como Malter o denomina, acontece na coincidência entre as duas subjetividades, que, em verdade, são apenas uma em sua identidade fundamental, o sujeito de conhecimento incognoscível que se identifica com a subjetividade volitiva que, no limite, é seu caráter inteligível. Ocorre, pois, nesse nível o autoconhecimento da vontade como processo de autoconhecimento *na* subjetividade, da sua recondução a uma identidade, não por meio de conceitos, mas por meio de uma vivência característica dessa identidade não submetida ao princípio de razão suficiente. Ou seja, não por meio de uma identificação de uma das subjetividades como produtora ou razão da existência da outra, mas como idênticas. Tanto o mundo quanto o inquiridor ele mesmo (*der Fragende selbst*), enfim, são acessíveis

como vontade e representação e sua coincidência na dissolução do *milagre por excelência* da identidade subjetiva. Pois o sujeito que conhece o mundo como algo dado é ele mesmo vontade. Em outras palavras, vontade manifesta e objetivada capaz de conhecer e inquirir o mundo que, assim como ele, é manifestação da vontade essencial no todo da representação. De forma que o microcosmo da vivência subjetiva “universal” do inquiridor viria a esclarecer e iluminar o macrocosmo que o mundo é. Faz-se, então, acessível ao indivíduo a realidade do mundo, como vontade e como representação, e sua conexão profunda por meio da identidade dos sujeitos. Momento em que se dá o *acontecimento (Ereignis)* esclarecedor por meio do qual pode o sujeito de conhecimento solucionar o enigma do mundo e de sua própria existência.

Por essa razão, Malter define que o tema principal de *O mundo* é a exposição “inadequada” de um pensamento que se pretende “adequado” à realidade existente e na qual o sujeito está situado como indivíduo. Somente a compreensão correta de *O mundo* pode trazer à tona a adequação de sua consideração por meio do pensamento de sua obra sintetizado na proposição mencionada, que, a seu modo, recupera a noção de *espelho* e de *espelhamento*. Em suas palavras:

“O mundo como vontade e representação” se deixa compreender como uma obra que pretende trazer à exposição o pensamento único [*einen Gedanken*]: “o mundo é o autoconhecimento da vontade” [*Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens*]. Seu tema é a compreensão abstrata (“consideração”) do processo que a vontade dirige [*fortschreiten lässt*] em suas manifestações em direção à sua máxima manifestação, ao conhecimento como espelho [*Spiegel*], em que a vontade pode voltar-se a si mesma [*zu sich selbst kommt*]. (Trad. Nossa, MALTER, 2010, p. 14).

Com base nisso, a tese de Malter pode ser pensada como composta por dois momentos principais: a) primeiro, que o pensamento comunicado pela obra de Schopenhauer pode ser subsumido em uma única proposição, responsável por trazer à tona e à mente do leitor o que há de mais fundamental na sua resposta ao que o mundo e o seu inquiridor são, uma síntese do movimento e do processo da vontade e de sua manifestação. Afinal, como Schopenhauer mesmo descreve ao longo de *O mundo*, o principal objetivo da Filosofia é fornecer uma descrição do que o mundo é. Em segundo lugar, b), o autor também considera que a proposição unívoca a evocar a unidade da obra de Schopenhauer é “o mundo é autoconhecimento da vontade”.

O primeiro momento, a), da interpretação de Malter origina uma discussão entre comentadores em relação a qual seria a melhor proposição a comunicar o pensamento

uno de Schopenhauer exposto em *O mundo*. Essa “tradição” de procurar por uma resposta se inicia com Malter e se mantém viva, sobretudo, por meio da discussão entre intérpretes da obra de Schopenhauer ao longo das décadas que se seguem. Como é o caso, por exemplo, da querela que se desdobra entre John Atwell e Christopher Janaway acerca da “única proposição”. O segundo momento, b), como complemento à possível formulação, é o de afirmação, como tese, de que *O mundo* pode ser sumarizado na proposição “o mundo é o autoconhecimento da vontade”, dentre outras possíveis proposições.

A escolha de Malter é justificada pelo aparecimento da ideia em *O mundo* em momentos diversos, sobretudo sob a fórmula de que “o mundo é”, ou seja, como resolução para o problema do que o mundo é e, por isso, tese para o problema central da obra. Em mais de um momento e com mais de uma intenção, Schopenhauer comenta sobre a ideia de “autoconhecimento da vontade”. De forma que, à primeira vista, pode não ser claro o suficiente para o leitor o que, realmente, Schopenhauer pretende comunicar com a fórmula: autoconhecimento da vontade. Diretamente, Malter faz referência ao momento do §71 no qual Schopenhauer afirma, com todas as palavras, que “o mundo é autoconhecimento da Vontade” (W I, §71, p. 517), quando, concluindo o percurso argumentativo do quarto livro da obra, elabora uma reflexão sobre o mundo como representação ser “espelho da vontade”, ou aquilo em que e por meio do que ela se torna visível e cognoscível. Para além disso, Schopenhauer afirma a ideia, originalmente, em um comentário datado de 1817 e presente nos *Handschriftliche Nachlass*, pouco antes da conclusão da escrita de *O mundo*, por meio das seguintes palavras: “Minha filosofia em sua totalidade se deixa resumir em uma expressão: o mundo é o autoconhecimento da Vontade (*die Selbsterkenntniss des Willens*)” (HN I, §647 [662]).

Posteriormente, alguns autores viriam a comentar criticamente a decisão de Malter ao fazer uso dessa afirmação de Schopenhauer. Como decisão interpretativa conhecida e difundida, a noção de que o autoconhecimento da vontade seria, realmente, o pensamento central comunicado em *O mundo* é retomada por Robert Wicks, em *Schopenhauer's The World as Will and Representation*, quando, concluindo a explicação geral do parágrafo 53 da obra, momento fundamental de comentário aos resultados obtidos ao longo do restante da obra, afirma que:

Em resumo, a visão de Schopenhauer é a de que a Vontade se objetiva inconscientemente como mundo como representação, atinge o conhecimento de si mesma através de algumas de suas objetivações humanas, se descobre como sendo fonte do sofrimento infundo, e, em reação a esse

autoconhecimento, age para anular o sofrimento que manifesta como mundo da representação (WICKS, 2011, p. 113).

De modo semelhante, mais recentemente, Margit Ruffing afirma na introdução do texto *The overcoming of the individual in Schopenhauer's Ethics of compassion, Illustrated by the sanscrit formula of the "tat tvam asi"*, que a “metafísica da vontade” de Schopenhauer pode ser reduzida a uma única proposição: “o mundo é autoconhecimento da vontade”, e que, analogamente, Schopenhauer também emprega a fórmula hindu, *tat tvam asi*, como um tipo conciso de sumarização de seu pensamento ético expresso no quarto livro de *O mundo* (RUFFING, 2013, p. 97). Kossler também manifesta sua posição em relação à importância da fórmula do autoconhecimento, ainda que não afirme, como Malter o faz, que essa proposição corresponda à unicidade de *O mundo*. Mas, por mais que considere, como será abordado posteriormente, que a relação entre leitor e autor em *O mundo* deva ser repensada não somente por meio da formulação de uma única proposição, menciona que a ideia de que o mundo é o autoconhecimento da vontade é uma sumarização que Schopenhauer elabora de sua própria filosofia (KOSSLER, 2013, p. 113). Ao se referir à noção central de autoconhecimento, Kossler a integra no movimento do reconhecimento de si mesma da Vontade por meio da suspensão do véu de Maia, ou da “visão”, se assim se pode dizer, da natureza essencial compartilhada de todos os seres (como também Ruffing se referira no desenvolvimento de seu comentário à fórmula concisa utilizada por Schopenhauer). Em um artigo intitulado *O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da "Crítica do juízo teleológico"*, William Mattioli menciona e discute brevemente a formulação de Malter e, no contexto de seu escrito, estabelece uma relação entre a compreensão soteriológica do comentador e a teleologia da objetivação da Vontade, como se o autoconhecimento fosse sua “meta” (MATTIOLI, 2018, p. 230)⁹⁶.

Contudo, há uma grande discordância na interpretação da sentença acerca do autoconhecimento da Vontade que ocasiona um desenvolvimento significativo de sua compreensão por meio do mapeamento do “debate” entre Christopher Janaway e John Atwell, no qual ambos, em “interlocução indireta” (em espaços significativos de tempo,

⁹⁶ “Tanto Malter (1983, p. 444) quanto Atwell (1995, p. 143) consideram que aquele ‘pensamento único’, a cuja explicação Schopenhauer reconduz toda sua filosofia, é justamente a tese de que o mundo é autoconhecimento da vontade; Malter defende ainda que esse autoconhecimento seria a *meta* visada por todo o processo de objetivação, e isso do ponto de vista da própria vontade” (MATTIOLI, 2018, p. 230-231).

por meio de referências em alguns de seus textos de comentário) discutem sobre o real significado desse “sumário” da filosofia schopenhaueriana.

Esse debate pode ser reconduzido à leitura inicial que Janaway elabora da proposição de Schopenhauer através de sua bem conhecida obra *Self and World in Schopenhauer's philosophy*. Em sua introdução, Janaway elabora um comentário crítico à noção de *pensamento único* que se assemelha à abordagem de Rudolf Malter, retomando a importância da afirmação de Schopenhauer sobre o cerne de sua filosofia, mas que se distingue por definir que “o mundo é o autoconhecimento da vontade” não é uma proposição facilmente compreensível, sendo considerada “enigmática”. De certo modo, defende Janaway, a afirmação de Schopenhauer feita em uma “nota”, referindo-se, então, ao texto de *Handschriftliche Nachlass*, poderia ser considerado uma paráfrase do título de *O mundo como vontade e representação*, obra na qual teria sido comunicada a grande “visão” que o autor considera ser sua postura em relação ao problema do mundo (JANAWAY, 1989, p. 5). A unidade produzida pela relação que se estabelece entre as quatro partes de *O mundo* é sempre definida por Janaway na introdução ao seu texto por meio da ideia de “uma grande visão” (JANAWAY, 1989, p. 5-9), o pensamento que é resultado da investigação de *O mundo* e que está subjacente às suas divisões.

No curso da descrição da organização temática de *O mundo*, Janaway explicita quais os conteúdos de cada uma das partes da obra central de Schopenhauer e o modo como elas todas poderiam se conduzir ao seu pensamento central, o “coração da grande visão de Schopenhauer” (JANAWAY, 1989, p. 6). O que é explicado por ele da seguinte forma: em primeiro lugar, a obra trata do mundo como composto por “aparências”, ou do conhecimento restrito, sempre, ao que “aparece” diante do sujeito de conhecimento e que, como aparência, não é coisa em si, mas somente realidade condicionada pela subjetividade, que, nesse momento, é considerada por Schopenhauer como desdobramento crítico do idealismo transcendental de Kant (JANAWAY, 1989, p. 6). Nessa primeira consideração, a existência do mundo é sempre efetiva e condicionada à subjetividade como “correlato necessário de todos os objetos” (JANAWAY, 1989, p. 6), não sendo identificada com nada *no* mundo, permanecendo sempre desconhecida, pois em momento algum pode ser tomada por objeto. Posição que recebe sua complementação por meio da abordagem do segundo livro, no qual Schopenhauer busca argumentar a favor de um “acesso” possível ao mundo não como representação, mas como essencialmente Vontade. O que ocorre somente através do acesso “interno” e privilegiado que os seres

humanos possuem de seus atos volitivos e da relação não causal que a vontade internamente vivida possui com os atos dados no tempo, suas manifestações. Por ocasião desse acesso privilegiado, a subjetividade é apresentada como composta: sujeito volitivo e sujeito de conhecimento. Contudo, essa composição é novamente conduzida para a conclusão de que a Vontade é essencialmente “dominante”, e que mesmo o intelecto, posteriormente equiparado ao cérebro e ao sistema nervoso, é objetivação da Vontade como toda a natureza orgânica (JANAWAY, 1989, p. 8).

E essa passagem do primeiro livro para o segundo, seguida das conclusões obtidas por meio da relação entre subjetividade, conhecimento e Vontade, é o que melhor explicaria, como Janaway defende, a enigmática proposição: o mundo é o autoconhecimento da Vontade. Pois se o intelecto é responsável pelo conhecimento do mundo, o mundo é “desvendado” como sendo manifestação da Vontade e o intelecto é Vontade manifesta, como em toda a realidade observável dada ao sujeito, então a Vontade, em sua manifestação, como cérebro e sistema nervoso, se conhece a si mesma no mundo ao redor como ser essencial. O que poderia ser, inclusive, resumido no pensamento central: “em nós a vontade se torna consciente de si mesma” (Trad. Nossa, JANAWAY, 1989, p. 8). Apesar deste ser o pensamento central ou coração da obra de Schopenhauer, ele é apresentado ao longo de um texto que, conscientemente, suporta tensões e variações de temas já comentados, de forma que sua unidade, dinamicamente, seja construída na relação entre a variação dos temas, as tensões e a presença marcante da continuidade da sua tese central, mencionada como “metafísica estática” (JANAWAY, 1989, p. 12). De forma que é perceptível o modo como Janaway está ciente da relação, também tensa, entre o panorama “estático” da metafísica da Vontade como aquilo ao que se é reconduzido, e a dinamicidade da forma como cada uma das partes do livro reenvia para o pensamento central e torna, ao mesmo tempo, difícil para o leitor acompanhar os problemas expostos que exigem um constante exercício de colocar em relação às mais diversas considerações da realidade, do mundo e da consciência. E que, por essa razão, torna difícil para o leitor fornecer uma resposta simples aos principais problemas apresentados ao longo do texto, mesmo que esteja transparente a intenção do autor de comunicar seu pensamento central ao longo do livro.

O grande livro de Schopenhauer é, certamente, uma obra de arte consumada. Ela foi comparada a uma sinfonia em quatro movimentos, e eu procurei expor acima a fluidez de seu pensamento de uma forma que revele seu aspecto. O livro é composto de inversões dramáticas, tensões sustentadas deliberadamente e variações tardias de temas iniciais. Isso se sustenta em como ele deve ser

lido. Ele possui unidade, mas uma unidade dinâmica através de mudança e conflito, como, certamente, se deveria esperar de uma grande sinfonia. Em desacordo, eu suspeito, com sua própria expectativa de construir um sistema metafísico coerente e estático, Schopenhauer nos apresenta uma série de oposições e antagonismos [*self-underminings*] que desautorizam as afirmações “o que é o eu?” e “como eu e mundo estão relacionados?” de receberem respostas únicas. (Trad. nossa, JANAWAY, 1989, p. 12).

John Atwell, em *Schopenhauer on the character of the world* (1995), demonstra estar ciente tanto do problema geral da unicidade da obra de Schopenhauer quanto das interpretações de Rudolf Malter e de Christopher Janaway. No capítulo dessa obra intitulado *The single thought*, ele desenvolve uma leitura crítica das formulações até então já elaboradas do cerne do pensamento schopenhaueriano com o objetivo de construir sua própria formulação, uma mais adequada à obra de Schopenhauer e aos elementos centrais de *O mundo* que constituem a tese geral a respeito do que o mundo é. Questão essa posta por Schopenhauer e desenvolvida na abertura do §15 de *O mundo*, quando afirma, muito significativamente, que a filosofia tem por objeto o *que* o mundo é, e não o porquê e a razão de sua existência. Ele também afirma a ideia de que aqueles que defendem a noção de que a obra de Schopenhauer não possui unidade alguma subjacente podem se unir aos comentadores que “acusam Schopenhauer de inconsistências internas sérias” (ATWELL, 1995, p. 19), o que não é seu caso. Atwell torna claro seu objetivo e assegura, ainda, que uma investigação da obra do autor que se pretenda séria deve se iniciar com a busca pela expressão linguística que reflita a unicidade de seu pensamento: “Como Schopenhauer deve ser compreendido é a principal preocupação deste estudo inteiro, conseqüentemente ele se inicia propriamente com uma investigação da expressão linguística do (suposto) pensamento único” (Trad. nossa, ATWELL, 1995, p. 19).

Seguro, pois, de sua investigação, Atwell inicia um questionamento cuidadoso de cada uma das proposições possíveis para a resposta ao problema do que o mundo é. É evidente, já desde o início da argumentação do autor, que a melhor proposição em sua abordagem deve ser aquela que fornece a resposta adequada ao problema ao qual a obra se dirige, consistindo, então, de um extrato das principais conclusões do texto que sirvam como descrição do mundo, considerando que o conceito de “mundo” deva significar para Schopenhauer “aparência (isto é, representação para o sujeito cognoscente) e, por outro lado, realidade (o que ele julga ser Vontade)” (Trad. Nossa, ATWELL, 1995, p. 20).

A primeira consideração de Atwell é a respeito da possibilidade de se pensar o próprio título da obra *O mundo* como solução para o problema do pensamento único: o mundo é vontade e representação. Sem dúvidas essa é uma consideração central do texto

e Atwell está ciente disso. Contudo, como indica logo na sequência de sua argumentação, é uma ideia ambígua e que pode vir a ser mal interpretada (como no caso já mencionado da teoria do duplo-aspecto de Julian Young) quando se assume que o que Schopenhauer pretende afirmar com o seu desenvolvimento da obra é o fato de que o mundo é, em um aspecto, vontade, em outro, representação, permanecendo em aberto o que o mundo é em si mesmo para além de ambos os pontos de partida do conhecimento (ATWELL, 1995, p. 23).

Um problema central dessa postura é a ausência de referência à muitas vezes mencionada ideia de que a Vontade possui prioridade ontológica em relação à representação, como consta na passagem do primeiro para o segundo livro de *O mundo* e compõe o importante argumento schopenhaueriano da Vontade como coisa em si, mundo em si, cuja manifestação é o mundo como representação. Ou seja, que não há a possibilidade de redução do mundo como Vontade a um mero aspecto ontologicamente equivalente à representação, sua objetivação. E, por essa razão, essa não poderia ser a proposição mais adequada a oferecer um extrato de *O mundo* e de seu movimento argumentativo geral.

E, por essa razão, Atwell dá continuidade à sua procura com o objetivo de chegar até a proposição ideal e adequada que seja capaz de sintetizar o conteúdo dos quatro livros em acordo com a relação profunda que eles guardam entre si. Avança, desse modo, pouco a pouco, em direção ao seu objetivo. Contrariamente à compreensão transmitida pela interpretação dos dois aspectos do mundo e de sua incognoscibilidade noumênica, poder-se-ia estabelecer uma interpretação monista que afirma que o que há, em verdade, é Vontade, e “o mundo é vontade” traduziria a complexidade da abordagem de Schopenhauer (ATWELL, 1995, p. 23). Atwell deriva essa interpretação possível do grande número de vezes em que Schopenhauer define a realidade efetiva (dos objetos no tempo e no espaço em relação) como “aparência” (*Erscheinung*) e o existente por si e em si como Vontade.

Uma redução desse tipo poderia, porém, negligenciar a noção de que o mundo experienciado é mundo como representação, em um primeiro momento, verdade mais facilmente reconhecível (W I, 2005, p. 35), mas que, além disso, esse mundo experienciado e conhecido sempre como “para a subjetividade” é, em sua interioridade e essência, Vontade que aparece por meio da realidade efetiva. De modo que seria ainda necessário se preocupar em preservar a relação entre Vontade e representação, o que configura a noção schopenhaueriana de que o mundo conhecido é manifestação e

objetivação da Vontade. Desse modo, afirmar que “o mundo é vontade” é suficiente como extrato de *O mundo* ou reflete sua compreensão completa é errôneo (ATWELL, 1995, p. 24).

Em seguida, Atwell se propõe a discutir outra formulação que procuraria, todavia, agregar a relação entre Vontade e representação descrita em *O mundo*: o mundo é o autoconhecimento da Vontade. Como visto, essa proposição é mencionada por Rudolf Malter como sumário de *O mundo* e também pelo próprio Schopenhauer, tanto em *O mundo* quando nos *Handschriftliche Nachlass*, e, posteriormente, reinterpretada por Janaway. E é precisamente a interpretação de Janaway que Atwell menciona em primeiro lugar, visto que a forma como aquele a teria utilizado tornaria ainda mais difícil compreender o que a complexa proposição significa. A afirmação de Janaway de que “o mundo é o autoconhecimento da Vontade” deve significar o mesmo que “em nós a Vontade se torna consciente de si” seria algo ainda mais enigmático e difícil, visto que agrega à afirmação de Schopenhauer um elemento novo, a ideia de que a Vontade se autoconhece em nós, e que, entretanto, não está presente na formulação original. Não há uma relação de equivalência entre as duas formulações. Aquela apresentada por Schopenhauer e retomada por Malter se endereça ao que o mundo é, e não ao fato de que por meio do autoconhecimento de si mesmo praticado pelo ser humano a Vontade adquire conhecimento de si.

Munido dessa crítica a Janaway e à sua releitura “inventiva”, Atwell prepara o solo para a construção de sua própria definição da proposição que seja capaz de refletir a unicidade do pensamento schopenhaueriano. Em acordo com o percurso traçado, Atwell exclui aquelas proposições que antes já haviam sido descartadas como parciais e conflitantes com o texto de Schopenhauer e considera que uma proposição adequada deve ser uma resposta ao problema do que o mundo é. Porém, a “questão do mundo” é compreendida como uma questão que não envolve somente um dos aspectos da realidade (como mencionado), não sendo nem “o que o mundo é em si mesmo?” nem “o que é o mundo em realidade?”, mas, de modo geral, “O que é o mundo?”. E, por isso, a resposta apropriada a esse problema deve incluir em si mundo como representação e como vontade em relação (ATWELL, 1995, p. 29). Relação que, segundo Atwell, é conservada na ideia do mundo como autoconhecimento da Vontade, visto que, por um lado, a Vontade não pode conhecer a si mesma por si (uma vez que é destituída de conhecimento) e, por outro, somente no mundo como representação é possível que haja conhecimento, mesmo que, ao fim, a capacidade cognoscitiva e discursiva seja objetivação da Vontade (ATWELL,

1995, p. 29). De modo que a Vontade, no mundo, pode vir a conhecer a si mesma, o que deseja e quer, somente por meio da manifestação do sujeito de conhecimento, sendo o mundo aquilo em que a Vontade se manifesta, aparece, e vem a se conhecer a si mesma, o que estaria em acordo também com a consideração schopenhaueriana de que o mundo é “espelho” (*Spiegel*) da Vontade, ou a forma como ela pode se conhecer a si mesma em suas produções. Segundo essa abordagem, então, o mundo não é reduzido à Vontade, nem considerado como incognoscível por detrás de dois aspectos, mas é manifestação da Vontade, como representação, e processo de autoconhecimento, na medida em que o “intelecto” marca o acabamento do seu processo progressivo de tomada de consciência de si. Uma forma de reconsiderar a proposição do mundo como autoconhecimento da Vontade seria, segundo o autor, a seguinte:

A expressão “autoconhecimento” se refere ao mundo como aparência ou representação, e a expressão “a Vontade” se refere ao mundo como realidade ou ao mundo em si mesmo. Em suma: O mundo em sua duplicidade [*the double-sided world*] (no qual nós vivemos e somos) é aquele no qual e por meio do qual a natureza da Vontade (isto é, o que a Vontade quer) é conhecida pela Vontade iluminada pelo intelecto (ATWELL, 1995, p. 29).

Como forma de esclarecimento da proposição mencionada por Schopenhauer e de sua difícil interpretação, Atwell elabora, então, uma explicitação da expressão “autoconhecimento”, como citado, e que deve significar o movimento de conhecimento de si da Vontade por intermédio do intelecto na completude do conhecimento do que a Vontade mesma quer, isto é, o mundo tal como ele existe e é. Em outro momento de *Schopenhauer on the character of the world* há também uma referência à solução interpretativa da proposição que se pretende ainda mais abrangente ao se referir à noção geral de conhecimento. Ao se referir ao conhecimento e acesso às Ideias como grau de objetivação, Atwell comenta que onde ocorre conhecimento há o movimento de retorno sobre si da Vontade, de seu autoconhecimento, na medida em que aquele que conhece o objeto puro, grau mais imediato de manifestação da Vontade, é também essencialmente Vontade (ATWELL, 1995, p. 144).

Mas há ainda um elemento que não é incluído nesse extrato da obra e que precisa ser considerado, visto ser tratado até mesmo como “consideração mais séria” da obra: a consideração ética do quarto livro e sua característica explicação da negação da vontade de vida por meio do modo de vida ascético (ATWELL, 1995, p. 30).

Na interpretação do comentador em questão, seria possível dividir *O mundo* em dois momentos principais: os dois primeiros livros, que abordam “a afirmação da vontade

de vida e nos quais retratam o mundo como nós conhecemos sob o governo e domínio da vontade de vida” e os dois últimos livros, nos quais são descritos a negação da Vontade de vida e o “propósito que a Vontade possui ao se objetivar na natureza e, finalmente, no intelecto humano em primeiro lugar” (Trad. nossa, ATWELL, 1995, p. 30).

Em um primeiro momento, *O mundo* descreve o conhecimento e o autoconhecimento da Vontade no retorno a si mesma e do encontro daquilo que deseja por meio do intelecto que conhece e que é capaz de desvendar a essência da realidade, até então oculta pela intuição sensível de um mundo de aparências. Retorno que é somente capaz por meio de sua autoafirmação. Um exemplo do que Atwell parece querer afirmar pode ser encontrado na abertura do quarto livro, quando Schopenhauer comenta a ideia de uma auto-afirmação da Vontade em sua máxima potência, na medida em que o indivíduo se vê como manifestação sua, imortal e indestrutível sem que reconheça, todavia, a natureza de sofrimento intrínseca ao mundo como manifestação da Vontade. Visão rompida com a ideia da autonegação implicada pelo reconhecimento do sofrimento inerente ao mundo tal como é e pela abordagem, no livro final de *O mundo*, da compaixão e do horror que paralisa o indivíduo, imprimindo nele o signo do sofrimento. Sua consideração de que o terceiro livro de *O mundo*, cuja temática central é a estética e o conhecimento independente do princípio de razão, trata da negação da Vontade de vida se baseia sobretudo em que o acesso às Ideias é condicionado a uma supressão momentânea da Vontade de vida individual, não de toda Vontade em geral (ATWELL, 1995, p. 155). O processo de objetivação da Vontade torna explícita uma gradação de seres desde os mais simples até o ser humano, no qual o intelecto é desenvolvido a ponto de adquirir conhecimento racional, filosófico e de reconhecer a essência de todo o mundo como Vontade, essência de si mesmo analogicamente estendida. E, por essa razão, seria ainda necessário adicionar esse último elemento à formulação mais completa e acabada do pensamento único:

Para a expressão do pensamento único em sua inteireza, eu sugiro, portanto, esta proposição: O mundo em sua duplicidade [*the double-sided world*] é o esforço da vontade [*the striving of the will*] para se tornar inteiramente consciente de si mesma, de modo que, recolhendo-se em horror face a sua essência, natureza cindida, deve poder anular-se a si mesma e, assim, sua autoafirmação, e, então, alcançar a salvação. Sem o elemento do esforço por autoconhecimento, nós omitimos a natureza teleológica da vontade de devorar e se alimentar de si mesma, tal como manifesto em toda a natureza. *O mundo como vontade e representação* é a consideração do esforço da vontade para, primeiro, conhecer-se a si mesma explicitamente e, em segundo lugar, se aniquilar. Parece seguro de se afirmar que Schopenhauer estava perfeitamente correto quando escreveu ao editor Brockhaus que a “série de pensamentos”

contida em sua obra principal “nunca havia surgido em nenhuma mente humana” (ATWELL, 1995, p. 31).

Posteriormente (2006), Janaway retoma a discussão, então dotado do conhecimento da obra de Atwell *Schopenhauer on the character of the world*. Na introdução ao *The cambridge companion to Schopenhauer* (JANAWAY, 2006, p. 6), o comentador considera a formulação de Atwell uma “resposta mais sofisticada” ao problema do pensamento unificador de *O mundo*, citando a proposição de Atwell referida na passagem acima. Apesar de todo o livro de *O mundo* ser pressuposto como forma de acesso ao pensamento do autor, aquilo que está no centro de todas as variações temáticas, deve ser possível formulá-lo em uma forma “abreviada e provisória” (JANWAY, 2006, p. 4). Janaway, como anteriormente também o fez, retoma a definição elaborada por Rudolf Malter e seu embasamento na obra de Schopenhauer ao afirmar que uma formulação possível como resposta ao problema seria “o mundo é o autoconhecimento da Vontade”, e, mais importante, que tal afirmação significa, em uma fórmula curta e concisa, o modo como a Vontade pode se tornar consciente de si mesma por meio do intelecto que representa. Porém, por mais completa que a fórmula acima possa parecer, Janaway destaca a ausência dos conteúdos dos últimos livros de *O mundo* e de sua necessária inserção em uma proposição que se pretenda completa e abrangente. Momento em que cita e comenta a postura de Atwell sobre o problema.

Contudo, como já indicado, ele não está de perfeito acordo com a formulação feita por Atwell e a proposição sugerida como resultado de todo o percurso de *O mundo* e, ao mesmo tempo, subjacente a cada um de seus momentos. O principal problema estaria na afirmação de que o mundo é manifestação da Vontade em vista de um “único propósito” (JANAWAY, 2006, p. 13), e que figura na proposição de Atwell enquanto parte do processo de manifestação da Vontade na totalidade do mundo e no esforço por autoconhecimento, o que leva necessariamente ao horror a si e a sua autonegação. Crítica que se assemelha também ao modo como Maria Lúcia Cacciola compreende a questão do finalismo no âmbito da filosofia da natureza exposta em *O mundo*: “Schopenhauer admite um finalismo na natureza, de caráter explicativo, embora a Vontade, sendo o em-si, não tenha qualquer alvo” (CACCIOLA, 1993, p. 80). Pois como seria possível conciliar a necessária ausência de propósito último para o mundo, visto ser o propósito, ou a finalidade, atribuição possível somente ao mundo fenomênico, com o seu esforço próprio direcionado à auto supressão? Uma forma possível de se resolver a questão é pensada por

Janaway. Ao invés de se afirmar que a Vontade deseja sua autosupressão por meio de seu processo de manifestação, o autor considera que aquilo em vista do que a Vontade se esforça é, simplesmente, o ser como é, de forma que “deve aparecer em manifestações empíricas individuais de si mesma”, e que, “quando atinge sua mais elevada manifestação em um indivíduo que é autoconsciente e pode refletir sobre sua própria natureza como manifestação da vontade, pode cancelar a si mesma naquele indivíduo particular” (JANAWAY, 2006, p. 13). O uso do “poder” (*can*) torna a proposição sugerida por Janaway, ou mesmo a expressão concisa sumária de *O mundo*, não determinística, abrindo espaço para uma interpretação que não prescreve finalidade originária à manifestação da Vontade em sua totalidade.

Em outra ocasião, como já havia feito na consideração introdutória de *Cambridge companion to Schopenhauer*, Janaway cita o livro de Atwell como referência à discussão sobre o problema. E complementa: “se há um pensamento único, ele deve ser altamente difícil [*elusive*] ou complexo, ou ambos” (JANAWAY, 2010, p. XIII). A ideia principal no comentário de Janaway no contexto da introdução de sua tradução está ligada à possibilidade de formulação direta do pensamento central de *O mundo*, conciso e complexo, definido por ocasião de uma alteração entre os dois aspectos da abordagem do mundo (visto ser o problema do mundo aquilo que a obra busca responder), como uma abordagem geral unificadora da multiplicidade das partes que devem compor um pensamento central ao redor do qual ocorrem as oscilações de abordagem dos conteúdos: “no centro do pensamento único, então, está o seguinte: um e mesmo mundo possui dois aspectos, e nós podemos aprender sobre isso ao considerá-lo como representação, e, então, como vontade; como representação de maneira diferente, e, então, como vontade de maneira diferente” (JANAWAY, 2010, p. XIV).

Se se tomar os títulos dos quatro livros que compõem a obra como referência principal para a elaboração dessa leitura, significa que há uma oscilação entre a consideração que submete o conhecimento da realidade ao princípio de razão e aquele que trata do mundo como não submetido a ele (livros um e três), e entre a descrição do mundo no que ele é essencialmente e por meio de uma dimensão afirmativa ou negativa (livros dois e quatro). A distinção entre as abordagens compõe para Janaway uma “estrutura dinâmica” que abre espaço para uma explicação complexa e abrangente do problema do mundo e de seus aspectos. A resposta à questão e a composição do pensamento comunicado no texto é constituída de tal forma que se pretende um mapeamento da obra como um todo. Assim, Janaway explica em seguida a sequência

argumentativa de Schopenhauer em *O mundo*, partindo da tese inicial do conhecimento condicionado da realidade, seguida da consideração do ser em si do mundo, complemento da primeira abordagem, e, respectivamente, da representação não submetida ao princípio de razão e da abordagem de temas morais e ligados à redenção do ser humano e do mundo.

Apesar, então, dos múltiplos comentários ao problema segundo a abordagem do pensamento único como formulável em uma única proposição, o comentador em questão adota, ao fim, uma posição branda se comparada à discussão inicial mais direta com John Atwell. O pensamento schopenhaueriano, em sua totalidade, não deve corresponder a uma única proposição tão completa quanto aquela defendida por seu crítico e interlocutor direto, mas deve tornar possível ao leitor a oscilação entre os “pontos de vista” (*Betrachtungsweise*) que caracterizam, até mesmo, o título de *O mundo*, sem qualquer recurso a uma teleologia constitutiva da Vontade em si mesma para além de sua manifestação no mundo.

6.2 Pensamento único e unicidade do mundo: a unicidade não formulável

Distintamente, em *Philosophie des Zwischen*, Daniel Schubbe elabora uma leitura desse primeiro tipo interpretativo da sistematicidade do pensamento único que considera que esses leitores, como é possível de se perceber na discussão elaborada por John Atwell e da proposição inicial de Rudolf Malter, defendem que 1) há a possibilidade de formulação do pensamento único em uma única proposição; 2) que essa proposição deve ser um extrato dos conteúdos centrais de *O mundo* (SCHUBBE, 2010, p. 49). É importante compreender a distinção entre esses dois momentos da tese dos comentadores referidos por Schubbe para que se possa, de fato, se situar na crítica do autor.

Ora, como dito anteriormente, faz parte da abordagem de Malter e Atwell, sobretudo, estabelecer a condição inicial de formulação de uma proposição correspondente à unicidade do texto de Schopenhauer. Assim, como visto, Malter considera a proposição elaborada por Schopenhauer, Janaway, no curso da discussão, reflete sobre a ideia de que “em nós a vontade se torna consciente de si mesma” e Atwell, por fim, faz um “diagnóstico mais completo” da forma como uma proposição poderia ser constituída. Contudo, para além de sua compreensão inicial, há também a consideração de que a proposição representativa dessa unicidade deve encerrar em si o *extrato* do conteúdo de *O mundo*, como um resumo seu, trazendo à tona, por isso, elementos essenciais dos quatro livros da obra principal de Schopenhauer relacionados entre si. Por

isso a fórmula “autoconhecimento da vontade” é utilizada pelos autores citados que tratam do problema dessa maneira. Ora, é essa a abordagem que envolve mundo como vontade, em se tratando daquela que virá a se conhecer no mundo, e como representação, o meio pelo qual a Vontade se torna consciente de si, de suas produções e do que quer.

Contudo, o que Schubbe pretende afirmar é que nem é possível formular diretamente uma proposição correspondente ao pensamento único e nem que ele deveria ser considerado extrato das partes de *O mundo*. Em primeiro lugar, a linguagem, por meio da qual um pensamento do tipo poderia ser formulado, possui limites bem definidos no pensamento de Schopenhauer. Ela sempre é redução daquilo que é experienciado, limitando o conteúdo do mundo e elevando-o, pelo recorte de traços mais ou menos essenciais das coisas, à abstração racional. Em se tratando da comunicação do pensamento único, Schubbe reforça a necessidade de que se distinga entre “a comunicação direta de muitos pensamentos e a comunicação indireta do pensamento único” (Trad. Nossa, SCHUBBE, 2010, p. 51). A tentativa de formulação de uma única proposição que busca comunicar a completude da obra do autor é, em verdade, um esforço de sumarização que envolve um grande número de pensamentos e a seleção criteriosa do que deve ou não a integrar. Por isso, a discussão acerca da “melhor proposição” se estende nos comentadores em vista do aperfeiçoamento da proposição “completa” da obra. Ao fim, ela consiste na harmonização dos diversos momentos do texto em um sumário de ideias e noções em articulação. Em segundo lugar, Schubbe considera que, antes, a unicidade do pensamento schopenhaueriano não tem a ver com qualquer formulação direta de um pensamento central de *O mundo*, mas só se torna possível via um “aspecto performativo” seu (*performativer Aspekt des Werkes*) (SCHUBBE, 2020, p. 52).

O que há de performativo no pensamento de Schopenhauer, e que Schubbe considera como sendo forma de resolução do problema do pensamento único, é o fato de que aquilo que não pode ser comunicado diretamente pela linguagem deve poder ser, ao menos, indicado no texto. Todo indicado, nesse sentido, poderia vir a ser vivido pelo próprio leitor na “realização existencial do pensamento” (*existentiellen Übung*) por meio de uma vivência do que foi afirmado e desenvolvido na obra: “O conjunto da obra de Schopenhauer gira em torno do esforço de abrir espaços [*Räume zu öffnen*] nos quais se possam fazer experiências do que não pode ser dito” (SCHUBBE, 2020, p. 52). A vivência do aceso imediato às Ideias e ao mundo, a vivência do em si mesmo como vontade e da relação estabelecida entre sujeito de conhecimento e sujeito volitivo, a vivência silenciosa possível da Vontade como quietivo, e assim em diante.

O intelecto e a razão não são, ao fim, acesso principal ao conhecimento da realidade, mas vias limitadas e condicionadas de conhecimento. Todo conhecimento que se deriva e se remete ao mundo da *empiria* e dos objetos cotidianos permanece, sempre, condicionado também ao princípio de razão suficiente. É, desse modo, sempre conhecimento de relações, tal como exposto anteriormente na exposição acerca do mundo intuitivo e do princípio de razão suficiente do devir. Já a racionalidade pode até mesmo elevar o conhecimento intuitivo ao pensamento, ser responsável por sua comunicação e organização, como elaborado nos parágrafos 9, 10 e 11 de *O mundo*, mas sempre se deriva, ainda mais mediatamente, da existência efetiva das coisas e dos seres (SCHUBBE, 2020, p. 53).

O que Schubbe pretende destacar é o fato de que “a unidade da obra deve ser entendida como o ponto comum das diferentes perspectivas ou domínios da realidade” (SCHUBBE, 2020, p. 195), e não uma única proposição que comunique o conteúdo do texto. Ora, não é na comunicação de uma certa unidade de conteúdos em que deve residir a unicidade da obra, mas somente na vivência ativa e constante das relações estabelecidas entre cada uma de suas partes, de distintos “domínios da realidade” que, ao fim, estão unificados na relação que estabelecem por serem, sobretudo, condizentes com uma mesma realidade que cerca a todos e na qual todos estão inseridos. Se, então, por um lado, a filosofia se pretende reflexo conceitual e racional do mundo e necessita, para isso, cindir os seus aspectos e domínios em vista de comunicá-lo; por outro, distintamente, a cisão ocasionada pela comunicação deve agora ser tratada em sua unificação como “domínios distintos de um mesmo mundo” dados a cada indivíduo em sua vivência como uma unidade (SCHUBBE, 2020, p. 195).

Nesse sentido, a filosofia é, sempre, aquilo pelo que cada indivíduo pode compreender o mundo no qual está inserido por meio do seu corresponde textual, a obra filosófica de intenção universal, e pela vivência suscitada e esclarecida através da mesma obra. “O pensamento único não pode ser nomeado porque corresponde ao ser-no-mundo na sua inesgotabilidade [*Unerschöpflichkeit*]” (SCHUBBE, 2020, p. 197). Enquanto situado no mundo, ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), cada um sabe o que o mundo é porque o vivencia em sua integralidade, sem qualquer cisão tais como aquelas cisões comunicadas como aspectos distintos de um mesmo mundo. A cisão máxima, implícita o título de *O mundo*, a saber, “mundo como vontade” e “mundo como representação”, não é cisão na vivência individual, mas pura integralidade. Afinal, o mundo em que se está situado é, ele mesmo, vontade e representação. Integralidade essa que nos comentadores

defensores da formulação direta do pensamento único em uma única proposição estaria incluída no autoretorno sobre si da Vontade, ou seja, no modo como seus domínios e aspectos distintos poderiam, finalmente, ser unificados na proposição que os explora em relação profunda.

Porém, para Schubbe, ambas as perspectivas “internas” (*Binnenperspektiven*) enunciadas no título da obra e ao longo de seu desenvolvimento não são vivenciadas separadamente, mas se veem separadas somente na análise necessária dos aspectos do mundo que tem por objetivo a comunicação escrita e abstrata da realidade. O que se encontra unificado em toda vivência é, desse modo, separado programaticamente no curso do texto que se propõe seu “espelho”, a saber, o meio de exposição de sua existência (SCHUBBE, 2020, p. 197), o que faz com que possa ser “visto”.

Portanto, contrário à possibilidade de formulação do pensamento único em uma única proposição, Schubbe defende a tese filosófica de que a obra de Schopenhauer é mais uma indicação de domínios e aspectos da realidade, cindidos somente para sua comunicação, que propriamente a comunicação de um pensamento único abordado de formas diferentes. Assim como o organismo, exemplo utilizado por Schopenhauer, pode ser considerado como um “suporte” (*Klammer*) para os órgãos diferentes e inter-relacionados de um ser, o pensamento único revela ao leitor a unicidade perceptível que conecta todos os temas e as abordagens mais diversas da obra e traz à tona a relação interdependente que cada um desses aspectos e domínios (*Wirklichkeitbereiche*) guarda com os outros como mundo dado e na vivência que cada um possui como ser-no-mundo (SCHUBBE, 2020, p. 197-198).

Também Luan Corrêa da Silva e Ana Carolina Soliva Soria se posicionam em relação ao problema do pensamento único desse modo. Silva considera que a definição do pensamento de Schopenhauer como um organismo está diretamente ligada à maneira como o livro deve ser lido e como seu conteúdo é condicionado e deve ser compreendido: “o objetivo de Schopenhauer é possibilitar a compreensão do todo a partir das partes e as partes a partir do todo” (SILVA, 2020, p. 241). Por exemplo, ética e metafísica devem ser compreendidas em sua unidade fundamental, a abordagem do mundo e da subjetividade como, essencialmente, vontade, ainda que a discussão metafísica ocorra, à parte, antes do desenvolvimento ético de suas consequências. O condicionamento integral de cada parte em relação ao todo e vice-versa é exemplificado pelo comentador por meio de um círculo, partindo-se da ideia de que “a imagem abstrata e simples de um círculo parece ilustrar melhor essa unidade de pensamento pretendida por Schopenhauer”

(SILVA, 2020, p. 242). A imagem do círculo se compõe da referência de todas as quatro partes a uma tese central, que reside no seu interior. Cada um dos quatro livros deveria, assim, reenviar à tese central comunicada e desenvolvida pela obra em sua integralidade e em seu mútuo condicionamento. Porém, qual é, afinal, a tese principal? Silva indica que ela é a “unidade metafísica da vontade em meio à diversidade de suas manifestações empíricas” (SILVA, 2020, p. 242). Porém, a exposição dessa unidade é dificultada pelas limitações do intelecto, de forma que, em geral, Schopenhauer se vê necessitado a utilizar metáforas, parábolas e imagens (SILVA, 2020, p. 244).

Soria, no artigo *O filósofo e seu leitor na exposição do pensamento único em Schopenhauer*, expõe sua postura por meio da discussão inicial do problema da linguagem e de seu potencial comunicativo. A linguagem que deveria comunicar o mundo, visto ser a obra do filósofo descrição da realidade, acaba por ser forma reduzida de sua comunicação e deformação sua por meio da separação do conteúdo de que trata e do ato de, sequencialmente, expô-lo. Por isso, pergunta ela: “a deformação realizada pela linguagem é a própria morte do pensamento vivo do filósofo?” (SORIA, 2021, p. 2). O pensamento vivo do autor apenas pode ser conservado se se considerar o texto em analogia a um organismo: a comunicação do pensamento em sua unidade se condiciona à compreensão de que a filosofia schopenhaueriana exposta em *O mundo* comporta e de delinea por intermédio de conexões temáticas que sustentam, por assim dizer, a vida do pensamento dinâmico do autor. O problema principal no que se refere à comunicação filosófica do mundo, e que se conecta à questão da limitação discursiva, seria a impossibilidade de se referir diretamente à vontade como em-si do mundo através de um instrumento racional que pertence, constitutivamente, ao mundo como representação, do qual retira o conteúdo de quaisquer conceitos e juízos e somente para o qual pode se dirigir. Ainda de acordo com Soria, “um discurso que pretendesse eliminar essas contradições muito provavelmente eliminaria também o caráter orgânico do mundo” (SORIA, 2021, p. 9). No âmbito de seu limite, a linguagem somente comunica a vontade tornada objeto, a representação. Caberá ao leitor buscar uma forma de retomar em si a unidade e “o desenho dessa unidade, de maneira verdadeiramente objetiva” para que possa, de fato, contemplar e obter acesso ao mundo como ele é (SORIA, 2021, p. 10). Ou seja, que a organicidade da obra e do pensamento do autor é que, condizentes com a realidade, compõem o pensamento único. Ele reside, assim, na relação estabelecida entre a obra e o leitor e entre a filosofia e o mundo.

De modo semelhante, Barbara Hannan, em *The Riddle of the World. A reconsideration of Schopenhauer's philosophy*, defende a tese de que ao fim da compreensão do texto de Schopenhauer se chega à consideração de que o pensamento único comunicado pela obra não pode ser expresso diretamente. Para ilustrar isso, compara *O mundo* ao *Tractatus* de Wittgenstein por meio da imagem da escada que é utilizada com um certo objetivo e logo em seguida abandonada pois serviu somente de alcance, mas é meio, não fim. Ou seja, que a obra como um todo é um meio para que se possa obter a compreensão da essência comum de todas as coisas, da natureza comum a tudo o que existe, tal como uma “intuição” (HANNAN, 2009, p. 141).

Diferentemente dos autores anteriores, Pascale Worré, responsável pela escrita de uma tese para obtenção de título de doutorado na *Universität Trier*, põe também um outro desafio à formulação do pensamento como única proposição: em que momento do livro ele estaria formulado, caso fosse análogo a uma única proposição, se todas as partes do livro devem, juntas, compor a totalidade do pensamento do autor? (WORRÉ, 2019, p. 138). Worré considera o fato de que se Schopenhauer realmente tivesse se preocupado com a questão da formulação direta acerca de seu pensamento único, ao invés de considera-lo organicidade da obra, teria definido qual esse pensamento e o identificado ao longo do texto, o que, de fato, não ocorre. Se nos *Handschriftliche* há a formulação mais direta de um possível extrato do conteúdo da obra, isso não é mantido em *O mundo* e a menção ao “autoconhecimento” da Vontade integra uma explicação mais geral ao fim da obra. De qualquer modo, ele defende que tal proposição não seria candidata suficiente em se tratando da abrangência do conteúdo de todos os quatro livros, sem uma referência direta ao princípio de razão suficiente⁹⁷. Apesar de sua grande abrangência, a ideia do autoconhecimento da Vontade permaneceria ainda um aspecto do pensamento do autor condicionado à completude da comunicação de *O mundo* em sua totalidade, e, por isso, a exigência de duas leituras do texto completo e do mútuo condicionamento de todas as suas partes (WORRÉ, 2019, p. 138). Ainda que a proposição em questão capte parte importante do pensamento comunicado no texto, falha em comunicar alguns outros momentos seus: a presença do princípio de razão e de sua supressão pela intuição das ideias e do modo pelo qual o autoconhecimento da Vontade possa se tornar *quietivo*, ou

⁹⁷“Wie bereits deutlich gezeigt wurde, erfüllt der Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ diese Kriterien nicht, denn so wird er nicht explizit von Schopenhauer als der „eine Gedanke“ formuliert und die Bücher drei und vier werden in diesem Satz nicht direkt mit ausgedrückt, wenn auch von Malter aufgrund seiner soteriologischen Lesart bereits implizit mitgedacht“ (WORRÉ, 2019, p. 138).

seja, o *como* a negação da Vontade de vida tem lugar no panorama geral da consideração do mundo como sua afirmação.

Como retomado pelos comentadores, visível na discussão acerca do pensamento único e abordado por Schopenhauer em variados momentos de seus textos, há limites para a comunicação abstrata do mundo, por mais que a filosofia leve essa capacidade humana ao seu alcance mais elevado quando se pretende reflexo completo do mundo. Todos os conceitos e juízos devem ser reconduzidos, de uma forma ou outra, a razões suficientes de verdade. No caso da maior parte do conteúdo linguístico e reflexivo da filosofia, a veracidade de seus pensamentos depende de conteúdos do mundo intuitivo. É nesse sentido que Schopenhauer comenta, ao longo do primeiro livro de *O mundo*, que há a necessidade em toda ciência, como também na filosofia, de uma recondução dos juízos e das regras mais gerais a juízos e conceitos menos gerais e mais próximos da realidade sensível experienciável pelo sujeito de conhecimento. Assim, é preciso que a faculdade do juízo tanto ascenda em direção à complexidade e à abstração, como também faça o percurso inverso e se aproxime da realidade tal como intuída (Cf. W I, §14). Uma vez que os conceitos e os juízos são frutos da abstração e da eliminação de uma série de características e elementos das coisas, a comunicação por meio deles é sempre também comunicação restrita: fundada sobre os objetos e conteúdos empíricos, difundida por meio de conceitos e juízos abstratos.

O papel do filósofo, como já mencionado anteriormente, será difícil e complexo, na medida em que a comunicação de conceitos de filosofia é tarefa árdua sobretudo por ocasião da generalidade do saber que, como mencionado pelo autor no §15 de *O mundo*, se pretende o mais geral de todos. Por isso, deve ter também como ponto de partida aquilo que, a nível intuitivo, é partilhado por todos e objeto da experiência de qualquer ser humano. Nas palavras do autor, o que *in concreto* se dá a todo ser humano e que será, posteriormente, elevado à abstração, *in abstracto*, por poucos. Em outras palavras:

O filósofo possui uma tarefa muito específica para eles [*insights* intuitivos], a saber, tomar *insights* que são disponíveis a todos no nível intuitivo e traduzi-los em termos abstratos no nível conceitual, em vista de que ao menos alguma semelhança com o *insight* original possa ser comunicado e discutido com outros (Trad. Nossa, HEAD, 2021, p. 54).

Jonathan Head destaca, no capítulo *Communicating Philosophy* do livro *Schopenhauer and the nature of philosophy*, que Schopenhauer mesmo admite que grande parte dos *insights* filosóficos baseados na intuição particular dos indivíduos não pode ser

comunicada diretamente por conceitos e juízos, ainda que, racionalmente, os filósofos tenham por intenção e por objetivo formula-la. Para isso, como difícil realização da tarefa filosófica, o autor deve procurar clarear e tornar mais evidentes o que os *insights* comunicados por si devem significar e como o leitor, através de sua capacidade racional unida a suas experiências e intuições, deve lidar com o saber comunicado. Novamente, por isso a faculdade do juízo opera duplamente como produtora de juízos abstratos e gerais e como reconduzora da generalidade dos juízos à particularidade das experiências (Cf. PP II, §34).

Schopenhauer se endereça mais diretamente à questão quando trata da forma como os livros de filosofia podem ser pensados como auxílio para o desenvolvimento pessoal de um indivíduo, mas nunca fonte primária de seu conhecimento. Apesar dos livros serem profundamente relevantes em se tratando da forma como o pensamento pode ou não crítica e rigorosamente ser conduzido, tudo o que neles se encontra deve possuir, como assevera a teoria schopenhaueriana da razão e da linguagem, fundamento de razão de conhecer, de veracidade, no mundo intuitivo (a verdade derivada diretamente do pensamento é sempre verdade formal, autoexplicativa de processos intelectivos, e não se configura saber que expande e define o que o mundo é, como a filosofia deve se pretender. Mesmo a afirmação imediata de que o mundo é condicionado pela subjetividade é, de fato, derivada da vivência desse condicionamento por cada um, portanto, nas palavras do autor, de uma relação com o mundo *in concreto*) (Cf. PP II, §34). Nesse momento dos *Parerga*, Schopenhauer desenvolve aquilo que, em gérmen, já está presente em *O mundo*, ainda que mais diretamente vinculado a outras intenções. Nessa última, a limitação do saber se encontra ligada à discussão acerca das vantagens e das desvantagens do uso da razão, como também à extensão e ao alcance das ciências, sobretudo da própria filosofia. De forma que o saber abstrato, comunicado por meio de uma obra escrita, não substitui o contato com o mundo e a produção autônoma de conhecimento que se pretenda verdadeiro, não mero jogo de palavras e conceitos sem conteúdo análogo ao mundo intuitivo.

Ora, “embora o saber abstrato seja reflexo da representação intuitiva e se baseie nesta, de modo algum é congruente com ela a ponto de em toda parte poder substituí-la” (W I, §13, p. 109). Essa limitação também se aplica à dificuldade e ao problema incontornável da forma como a Vontade será descrita e comunicada pela abstração cujo conteúdo são as representações. Como ela poderia, afinal, comunicar aquilo que está para além da representação e somente se mostra por meio dela?

Sendo representação de outra representação, ao tentar apreender o mundo como vontade (isto é, uma das metades do mundo, que comporia o pensamento único de Schopenhauer), a linguagem parece se distanciar cada vez mais daquilo que pretende comunicar, justamente por esta metade ser radicalmente oposta à representação. Se Schopenhauer limita a razão a uma mera faculdade cuja matéria viria da própria representação, e cuja função seria a de fixar o saber imediato em conceitos e colocá-lo na condição de ser compreendido por outro, por outro lado, a construção do discurso filosófico não pode ser uma articulação qualquer entre representações intuitivas, com a perda de suas particularidades. Ao contrário, deve poder comunicar, com toda a sua força e significado, a vontade que se manifesta no sujeito enquanto querer. A dificuldade está, tal como entendemos, na tradução dessa apreensão imediata do querer para o discurso filosófico. A conversão do particular para o que se torna público ou comunicável deve passar necessariamente pela razão e pelo seu instrumento, a linguagem. Mas a vida que se tornou conceito perde o que tem de essencial, isto é, a heterogeneidade que a caracteriza como tal (SORIA, 2021, p. 4).

Como Janaway bem explicita na conclusão da introdução de *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, que o próprio Schopenhauer afirma que a “verdade última” acerca da realidade apenas poderia ser “indicada” negativamente pelo texto filosófico de *O mundo* e que sua compreensão mais profunda, sobretudo por meio da ética descrita no quarto livro da obra, estaria ligada a uma “experiência mística” incomunicável por meio de palavras (JANAWAY, 1989, p. 12). “A Filosofia, ele pensava, deve parar no limite dessas águas inexpugnáveis” (JANAWAY, 1989, p. 12).

Apesar de todas essas limitações e impasses, o saber é elogiado por Schopenhauer como forma de fixação e de comunicação do experienciado e vivido. “O saber, o conhecimento abstrato, tem o seu grande valor na comunicabilidade, em poder ser fixado e conservado. Só assim se torna tão importante e indispensável na prática” (W I, §12, p. 105). Afinal, sem ele qualquer obra seria impossível, como também o mundo permaneceria somente mundo dado, nunca mundo questionado e enigmático. Faz parte da necessidade inquiridora do ser humano e de sua capacidade racional questionar o mundo ao redor e refleti-lo em sua versão descritiva abstrata, objetivo final da obra do autor. Ainda assim, é plenamente questionável após todos esses comentários que, de fato, a unicidade do mundo pode ser descrita em uma única proposição, um pensamento único, por meio da representação abstrata, tão limitante e devedora do conhecimento do entendimento. Em uma abstração de nível tão elevado já se sabe, de antemão, que muito do mundo como *dado ao sujeito* será perdido, que o *sentimento*, tão necessário à construção da totalidade da filosofia de Schopenhauer, não será bem expresso a não ser pela noção de “Vontade”, e que a unicidade da manifestação do mundo *in concreto* não se adequa diretamente à sua sumarização linguística.

Considerações finais

Dessa forma, pode-se compreender que afirmar a existência de uma unicidade da obra de Schopenhauer, inclusive por meio da denominação pensamento único, não implica necessariamente o fato de que deve haver uma proposição única que a reflita conceitualmente. Como atestam as citações e passagens de Schopenhauer, transparentes da intenção do autor de construir uma obra viva e orgânica, o pensamento único não se encontra cristalizado em uma fórmula que, por sua vez, reflete a limitação racional de abstração da intuição sensível. Ora, como pensamento abstrato, o conteúdo pensado é limitado pela intuição e pelas suas combinações conceituais possíveis, como expresso na filosofia da linguagem schopenhaueriana, parte da discussão do primeiro livro de *O mundo*. Os limites que obstam a comunicação integral da obra em uma proposição se derivam, sobretudo, da própria natureza do conceito, produto da abstração da intuição sensível, matéria de sua composição. Ainda que se considere diferentes linguagens possíveis, idiomas distintos ou mesmo grafias que se pretendam mais ou menos abrangentes, o conceito⁹⁸ permanece, por sua própria natureza e pelo processo que o engendra, obstáculo e limite. O resultado da conceituação não sobrepõe em acesso à realidade última do mundo a vivência da contemplação artística e o objeto puro desse estado especial cognoscitivo.

Contudo, se se quiser responder ao leitor, imediatamente, o que o mundo é, uma resposta curta, sucinta, não seria possível. A comunalidade e interconexão entre as partes de *O mundo* apenas é possível por meio da recomposição pelo leitor da profunda relação guardada entre cada aspecto e domínio da realidade tal como comunicado pelo texto e a própria realidade vivida na qual todos estão inseridos como manifestação da Vontade. A noção de autoconhecimento da Vontade, porém, toca em grande parte nessas temáticas e é produto de uma integração entre os aspectos do mundo aludidos pela obra como centrais: Vontade e representação. Como já mencionado, se *O mundo*, como obra, pretende comunicar *o que* o mundo é, parte da resposta para esse problema está na explicação do mundo e da vida como espelho da Vontade e do ser humano como a objetivação que complementa esse processo, expondo sua essência.

⁹⁸ É importante considerar que Schopenhauer descreve o processo de produção conceitual tendo em vista a “retirada” de elementos que nos são dados na intuição, de forma que todo *conceituar* é já, de antemão, empobrecimento do experienciado. Ainda que esse ato de conceituar se dirija para a construção de uma filosofia, o saber mais geral e universal de todos.

Mas não se deve confundir a facilitação e o auxílio advindos da noção de autoconhecimento da Vontade com a interpretação de que ela seja diretamente correspondente ao pensamento central (*Hauptgedanke*) cuja comunicação é o objetivo de Schopenhauer. O pensamento único deve ser aqui considerado passível de uma formulação somente como programa geral de *O mundo* e de sua exposição, como auxílio para a compreensão geral da filosofia schopenhaueriana exposta na obra em debate e uma posição menos nebulosa acerca do que há de mais fundamental concernente ao pensamento do autor, mesmo que limitado pela razão e por seus alcances. A vivacidade de seu pensamento solicita uma reconstrução também viva da obra pelo leitor. Que o mundo seja o autoconhecimento da vontade é algo que, inclusive, encerra em si mais de um significado e depende de leitura atenta. Porém, afirmar que seu pensamento é um organismo, ou, como dito por Schopenhauer no período de desenvolvimento de *O mundo*, um espelho e retrato fiel do mundo, exige algo ainda maior: o esforço constante de compreensão da interação entre todos os conteúdos do texto, de forma que cada um esteja em dependência com o outro, e que a ética, a lógica, a metafísica da vontade, a teoria do conhecimento expostos em momentos diferentes, por ocasião da exigência da construção de um texto com meio e fim, sejam, em verdade, uma só no mundo. Somente no curso da discussão é possível conceber a interação entre suas partes, pois o mundo vivenciável, cujo espelho a filosofia deve ser, não é estático e nem cindido, mas um *continuum* e uma realidade inesgotável. Cindido e separável é somente o pensamento abstrato dentro de suas limitações, incluindo-se a conexão necessária entre os conceitos e as representações intuitivas, seu conteúdo. Justifica-se, por isso, a abordagem inicial de *O mundo* veiculada já no primeiro parágrafo da obra, no qual Schopenhauer considera que, de antemão, a verdade inquestionável do mundo como representação e objeto dado ao sujeito é reconhecida pelo ser que vive (*lebende Wesen*) e conhece (*erkennende Wesen*) (W I, §1, p. 43). É preciso que a vivência do condicionamento do mundo seja ponto de partida rumo à compreensão de idealismo que o autor pressupõe e que, todavia, não esgota a obra por inteiro. O sujeito que conhece também vive enraizado a essa mesma realidade, é parte integrante dela, não somente um pensador reflexivo que paira sobre seus eventos e cadeias de existência. É, justamente, por ser parte integrada do todo que ele pode vir a se conhecer e, por extensão, adquirir conhecimento e acessar o macrocosmo da realidade. Enquanto “participantes do mundo” é que, de fato, podem os indivíduos “dizer algo sobre o que o mundo é em si mesmo” (SHAPSHAY, 2010, p. 221).

Há um esforço constante visível de Schopenhauer pelo estabelecimento da noção de autoconhecimento como central para o seu pensamento, como, por exemplo, no emblemático caso do §54, quando, retomando o percurso argumentativo de *O mundo*, afirma que os três primeiros livros, que antecedem o último, deveriam ter produzido conhecimento suficiente do processo pelo qual a Vontade se torna aparente para si mesma, “o conhecimento distinto e certo de que, no mundo como representação, à Vontade apareceu o seu espelho, no qual ela conhece a si mesma em graus crescentes de distinção e completude, sendo o mais elevado o homem [...]” (W I, §54, p. 357).

Pode-se dizer, por meio dos comentários do autor à noção de organismo, que com o último livro de *O mundo* se dá a última parte também do corpo orgânico que a obra é. Levando-se sempre em consideração o fato de que cada uma das partes suas, como membros e órgãos de um grande e complexo corpo, é de suma importância para o funcionamento geral desse mesmo corpo, sendo, assim, elemento fundamental para a “sobrevivência” do pensamento comunicado. Desse modo, cada consideração em particular da obra detém, em si, referências ao processo por meio do qual a Vontade se torna consciente de si mesma pelo acesso ao seu próprio através do ser humano.

O tema do organismo é muito presente e ilustra, metaforicamente, a unidade de seu sistema. A Ideia, como parte fundamental do argumento geral de *O mundo*, é também comparada a um organismo, dada sua vivacidade e relação com a Vontade como coisa em si. Pois a Ideia, ao contrário do conceito (estabelecido e gerado pela racionalidade que apreende e coleciona) possui força própria de “procriação”, ou seja, é capaz de despertar aquele que a intui para uma visão mais completa e melhor relacionada do mundo, trazendo à tona a unidade daquilo que é o mais essencial da realidade e do mundo. Também por isso, Schopenhauer admite que as Ideias são, em verdade, um acesso privilegiado à realidade e, ao mesmo tempo, a “repetição completa e adequada da essência do mundo” (W I, §55, p. 373). Ou seja, que se a filosofia tem por tarefa a repetição do que o mundo é em conceitos, os conceitos devem ser meios para que o autor e filósofo exponha e descreva o processo por meio do qual o indivíduo pode vir a se elevar à subjetividade pura e a vivenciar tal estado para que esteja em contato com a repetição do essencial. Ele deve, então, criar uma obra que possua tanto aspectos relativos à filosofia como ciência (em acordo com os comentários do §15), que seja originalmente construída com base na imanência do mundo da experiência e da vivência em direção à universalidade de suas proposições gerais, quanto como arte, na medida em que descreve conceitualmente aquilo que a arte pode vir a mostrar mais imediatamente para o contemplador e que, mais

verdadeiramente, está ligado ao acesso ao mundo como ele é. Por essa razão, conceito e Ideia são distinguidos e separados. Ainda que o conceito seja capaz de capturar, acidentalmente, aspectos mais essenciais dos seres, permanece sempre submisso ao mundo como representação e deve seu conteúdo, como discutido, à realidade empírica. Tal como comentado pelo autor:

Na medida em que a filosofia não é conhecimento segundo o princípio de razão [*Satz vom Grund*], mas conhecimento [*Erkenntniss*] da Ideia, ela está entre [*beizuzählen*] as artes: sozinha ela não representa a Ideia [*die Idee stellen dar*] como as outras artes, como Ideia, intuitivamente, mas *in abstracto*. Uma vez que todo posto em conceitos é um saber, ela é uma ciência [*Wissenschaft*]: em verdade ela é intermediária entre arte e ciência, ou, melhor, algo que as une⁹⁹ (HN I, §672 [692]).

Por fim, pode-se exprimir a diferença entre Ideia e conceito de maneira figurativa e dizer: o conceito se assemelha a um receptáculo morto no qual tudo o que se põe fica efetivamente lado a lado, de onde porém nada pode ser retirado (por juízo analítico) senão o que se pôs (por reflexão sintética); a Ideia, ao contrário, desenvolve em quem a apreendeu representações que são novas em referência ao conceito que lhe é homônimo: ela se assemelha a um organismo vivo desenvolvendo a si mesmo, dotado de força de procriação, e que produz o que nele não estava contido (W I, §49, p. 312).

Figura, nesse âmbito, a importante concepção de “indivíduos geniais” (*geniale Individuen*) (e que também possui espaço na obra do autor por meio da noção de “homem genial”) (W I, §36, p. 255). A concepção de gênio, como desenvolvida no terceiro livro da obra, é universal e partilhada entre todos os seres humanos, tornando possível a fruição do estado estético, como também da produção de obras de arte, mas há alguns indivíduos nos quais a capacidade do gênio está manifesta com mais força e presença. Os indivíduos geniais são aqueles seres humanos nos quais se encontra um “excedente” de conhecimento livre, uma inclinação para o acesso ao conhecimento que extrapola e está além do mero conhecer cotidiano para a sobrevivência. E, dessa maneira, afirma o autor, a vida cotidiana e o conhecimento orientado pelo princípio de razão, o conhecimento “interessante”, não lhe são suficientes (W I, §36, p. 255). Por isso, procura, a todo tempo, furtar-se a considerações superficiais e ligeiramente atrativas e se incumbe, no mais das vezes, da contemplação do mundo e de seu ser. Se, por um lado, o “homem comum” “espiona” o mundo e os objetos nele encontrados, por outro, o homem genial o contempla

⁹⁹ “*Sofern die Philosophie nicht Erkenntniß nach dem Satz vom Grund ist, sondern Erkenntniß der Idee, ist sie allerdings den Künsten beizuzählen: allein sie stellt die Idee nicht, wie die andern Künste, als Idee, d.h. intuitiv dar, sondern in abstracto. Da nun alles Niederlegen in Begriffen ein Wissen ist, so ist sie in sofern doch eine Wissenschaft: eigentlich ist sie ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft, oder vielmehr etwas das beide vereinigt*“ (HN I, §672 [692]).

e, realmente, o acessa (W I, §36, p. 259). O autor é enfático ao definir que o conhecimento predominante do homem de primeiro tipo é aquele que se orienta e se define pela ciência e pela investigação das relações entre os objetos e os seres observáveis; ao passo que para o homem de segundo tipo essa investigação é somente aparato de superficialidade, de observação do que se mostra, não do que o mundo, intimamente, é. Enquanto saber que não se pretende superficial, mas que também não pode ser plenamente imagem intuitiva das Ideias, a filosofia oscila entre ambos ciência e artes e procura no interior da limitação da palavra e do conceito descrever, metafórica, “metonímica¹⁰⁰” (SHAPSHAY, 2010, p. 218) e discursivamente, o que escapa à abstração.

Desse modo, a filosofia de Schopenhauer, no panorama de *O mundo* e de sua argumentação, não se restringe ao saber abstrato que o compõe, mas se estende e se projeta em direção à vivência daquele que lê e que, como ser-no-mundo, alocado na realidade, é “chave” (W I, §18, p. 156) para a resolução do enigma de sua existência essencial e subjacente ao mero aparecer. Pode, enquanto indivíduo, vivenciar-se como condição da representação quando considera que o mundo é “sua” representação (tal como no parágrafo de abertura do texto), como corpo vivo e animado cindido subjetivamente e reunificado na identidade que “ilumina” o mundo e como subjetividade cognoscente pura que acessa o processo de objetivação da Vontade através da contemplação desinteressada. “[...] Schopenhauer nos convida a sentir, por nós mesmos, a misteriosa conexão entre nossas vontades e o em-si do mundo em geral” (SHAPSHAY, 2010, p. 218).

A extensão por analogia que permeia o segundo livro de *O mundo* e que é condição para a inteligibilidade do sistema schopenhaueriano não é meramente postulada. Mas passível de vivência. O acesso a ela se difere do conhecimento usual presente nos saberes abstratos científico e cotidiano. As categorias aplicáveis ao conhecimento do mundo não podem ser transportadas para a consideração da essência que ele manifesta. Também por isso, Schopenhauer admite que a Vontade não possui fim último, senão um esforço contínuo e constante, infinito, sempre em direção a algo sem que, todavia, encontre “satisfação final” (W I, §56, p. 398). Nisso consiste o “anseio em vão” de todas as coisas na natureza e daquilo que, essencialmente, manifestam. Desse modo, torna-se ainda mais

¹⁰⁰ Sandra Shapshay desenvolve a tese de que o uso que Schopenhauer faz da noção de “vontade” pode ser interpretado como recurso à “metonímia”, ou uma forma argumentativa de correlação por contiguidade entre a vontade vivenciada particularmente pelo indivíduo e a Vontade enquanto essência universal de tudo o que existe e da totalidade cosmológica na qual esse mesmo indivíduo está inserido (SHAPSHAY, 2010, p. 218).

clara a conclusão que se deriva da crítica de Janaway a Atwell em se tratando da atribuição de uma finalidade última à Vontade em sua manifestação, tal como se, de grau em grau, ela intentasse conhecer-se *para* se negar.

Por um lado, a Ideia é a unidade da diversidade aparente de um certo tipo de ser, seu arquétipo; por outro, o conceito é coleção de um número de determinações unificadas abstratamente. Por isso, por exemplo, Schopenhauer os distingue afirmando que a Ideia é unidade que decaiu na pluralidade, e o conceito unidade produzida (ou mesmo *unitas post rem*). A Ideia é, desse modo, superior a nível de conhecimento do que o conceito, coleção limitada de aspectos de algo. Mesmo assim, na medida em que descreve um existente e procura, nele, destacar aquilo que lhe é essencial em vista de sua comunicação, o conceito é descritivo parcialmente da unidade da Ideia. Por isso, por exemplo, se pode notar a indicação que Schopenhauer faz da filosofia como um saber que pode ser considerado intermediário e, ao mesmo tempo, unificador da arte e da ciência. Ora, como saber abstrato ela é descrição do essencial do mundo, ainda que enquanto tal seja limitante, e, concomitantemente, como descrição do que esse mundo é essencialmente, expressa abstratamente a Ideia que por meio da arte é comunicada intuitivamente. Uma hipótese interessante, desenvolvida por Matthias Kossler em *Language as an indispensable tool and organ of reason: intuition, concept and world* é a de que a teoria da linguagem de Schopenhauer não deve ser reduzida somente à sua limitação descritiva racional do mundo, mas que ela deve operar como uma tentativa de conciliação entre nominalismo e realismo dos universais. Sobretudo se se considerar que Schopenhauer faz uso da linguagem em sua obra como forma de descrição e abordagem das Ideias e da “verdade essencial” do mundo em si mesmo. O que se encontra plenamente justificado pela concepção schopenhaueriana de que a filosofia se aproxima da arte e da verdade na medida em que comunica as Ideias discursiva e racionalmente dentro do alcance de suas possibilidades e restrições.

Não há uma teoria elaborada da linguagem em Schopenhauer, mas ele oferece uma abordagem que poderia contribuir para debates atuais por meio de desenvolvimentos posteriores. Suas explicações de intuição, conceito e mundo possuem a capacidade de uma teoria pela qual usos diferentes de linguagem, incluindo as abordagens nominalista e realista (dos universais), são reconciliadas de forma que não são indiferentes uma a outra, mas confluem a uma tarefa compreensível, a saber, a comunicação da verdade essencial (KOSSLER, 2020, p. 23).

E ainda:

Para quem bem apreendeu isso e sabe distinguir a Vontade da Ideia e esta do seu fenômeno, os eventos do mundo possuem significação só na medida em que são as letras a partir das quais se pode ler a Ideia do homem, e não em e por si mesmos. Não mais acreditará, como a maioria das pessoas, que o tempo cria algo efetivamente novo e significativo; que, através do tempo, ou nele, algo absolutamente real alcança a existência, ou que ele e seu conteúdo, a história universal como um todo, tenham princípio e fim, plano e desenvolvimento, cujo fim último seria o aperfeiçoamento supremo (segundo os seus conceitos) da geração última que vive há trinta anos. Muito menos, como o mero, povoará todo o olimpo com deuses para comandarem os eventos temporais, nem, semelhante a Ossian, considerará as figuras das nuvens como seres individuais; pois, como dito, tudo isso é indiferente em relação à Ideia que ali aparece. Considerará como permanente e essencial, tanto nas variadas figuras da vida humana quanto na incessante mudança dos eventos, apenas a Ideia na qual a Vontade tem a sua objetividade mais perfeita, mostrando seus diversos lados nas características, paixões, falhas e méritos do gênero humano, na vanglória, no ódio, no amor, no temor, na coragem, na frivolidade, na obtusidade, na argúcia, no engenho, no gênio etc. (W I, §35, p. 251).

O leitor que o texto schopenhaueriano exige, desse modo, é aquele capaz de ir além do mero conhecimento cotidiano, como o homem genial, chegando, em algum momento, ao conhecimento especial do processo de objetivação da Vontade.

[...]o homem comum não permanece por muito tempo na simples intuição, por conseguinte não prende o seu olhar por muito tempo ao objeto mas, em tudo que se oferece a ele, procura rapidamente o conceito sob o qual possa subsumi-lo – como o preguiçoso busca uma cadeira – e depois nada mais o interessa. Eis por que ele tão rapidamente se satisfaz com tudo, com obras de arte, com belos objetos naturais e com a consideração propriamente significativa, em toda parte, da vida em suas cenas. Ele não se detém. Procura tão-somente o seu caminho na vida, ou ao menos aquilo que poderia se tornar o seu caminho, portanto notícias topográficas no sentido mais amplo do termo. Com a consideração da vida mesma, enquanto tal, não perde tempo. O homem genial, ao contrário, cuja faculdade de conhecimento, pelo seu excedente, furta-se por instantes ao serviço da vontade, detém-se na consideração da vida mesma e em cada coisa à sua frente esforça-se por apreender a sua Ideia, não as suas relações com as outras coisas. Por isso negligencia frequentemente a consideração de seu próprio caminho na vida, trilhando-o na maior parte das vezes com passos desajeitados. Para o homem comum, a faculdade de conhecimento é a lanterna com a qual ilumina o seu caminho, para o homem genial é o sol com o qual revela o mundo (W I, §36, p. 256-257).

A limitação do pensamento no conhecimento da realidade como ela é e como ela se mostra mais imediatamente exige que o homem genial seja parte constitutiva e fundamental do conhecimento filosófico. Este não é somente racional se se pretende, verdadeiramente, acesso ao mundo. Mas estranho é o fato de Schopenhauer não haver comentado isso logo no §15, quando uma inserção desse comentário poderia resolver o problema do conhecimento unilateral. Nesse caso, apesar do conhecimento independente do princípio de razão ainda ser representacional, há, evidentemente, um fator seu complementar ao conhecimento tal como abordado no primeiro livro. Pois há, assim,

indicações e referências a outros escritos ao longo de toda a obra, sendo complementar ao texto também a postura do leitor que reconstrói em si tanto o argumento racional exposto em *O mundo* quanto deve, em sua postura, ater-se ao conhecimento especial da realidade realizado somente por meio da sua ascensão à intuição “pura”, ou ao conhecimento puro dos graus de objetivação, e, somente assim, da vivência desse acesso tão valorizado pelo autor. Pois, dessa maneira, não basta ter lido o texto e ligar os pontos de seus argumentos centrais, como que o torcendo em uma única proposição que deve se adequar ao seu movimento central. Sua torção, e já por isso uma força mental de reconstrução e resumo, deve poder existir somente a título de guia para aquele leitor que, pela primeira vez, conclui a leitura do livro e pode vir a se encontrar em uma profunda dificuldade de conciliação das diversas considerações, *Betrachtungweise*, expressas e comunicadas ao longo de todo o discurso filosófico de Schopenhauer em *O mundo*. Tais considerações são reunificadas ao longo da obra pelo autor, sempre por meio da tentativa de conciliação de teses que se completam e se suportam, sobretudo, pela vivência humana e pela sua participação do ser humano *no mundo* que intenta conhecer e descrever.

Reconhecida em uma proposição, sua unidade não pode ser comunicada, mas é mortificada. Ainda que impresso nas palavras mortificadoras incapazes de manutenção do organismo filosófico de Schopenhauer, cujas partes se suportam e vivem em tensão harmônica constante, o pensamento pode ser aludido e concisamente expresso. Cabendo, porém, ao leitor, não por escolha, visto ser impossível ao gênio escolher querer ascender a um modo de conhecimento superior, mas por arrebatamento fruir da obra schopenhaueriana enquanto acessa o ser por meio de si mesmo e conhece o mundo que o circunda. Por mais que seja obra impressa e escrita, *O mundo* carrega consigo uma grande parcela de dívida com o estado contemplativo artístico do leitor e sua abertura para a realidade vivenciável. De modo que não seria vão e confuso afirmar, após tudo o que aqui foi dito, exposto e criticamente pensado, que Schopenhauer exige de seu leitor “veia artística” por meio da qual se instaura a fruição devida da obra e do mundo, e somente assim pode elevar-se, iluminando a realidade antes obscura, enigmática e consternada.

REFERÊNCIAS

I. Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

_____. *O mundo como vontade e como representação, Tomo I*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *O mundo como vontade e como representação, Tomo II*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

_____. *Parerga and paralipomena Volume two*. Translated by E. F. J. Payne. New York: Oxford Press, 2000.

_____. *Parerga und Paralipomena II: vereinzelt, jedoch systematisch geordnete Gedanken*. Herausgegeben von Paul Deussen. Berlin: Druck und Verlag von A. W. Hayn, 1851. In: *Schopenhauer im Kontext III*. Berlin, Kanster Worm, InfoSoftWare, 2008.

_____. *The World as will and Representation. Volume I*. Translated and edited by Judith Norman, Alistair Welchman and Christopher Janaway. New York: Cambridge University Press, 2010.

_____. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução e apresentação de Oswaldo Giacóia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

_____. *On the fourfold root of the principle of sufficient reason and other writings*. Translated by David E. Cartwright, Edward E. Erdmann and Christopher Janaway. London: Cambridge University Press, 2012.

_____. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Tradução de Maria Lúcia de Mello Cacciola. In.: SCHOPENHAUER, A. *Schopenhauer*. Trad. Maria Lúcia e Mello Cacciola e Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *Der Handschrifliche Nachlass in fünf Bänden (Teilbänden)*. Ed. Arthur Hübscher. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & co., 1990. 1966–75. In: *Schopenhauer im Kontext III*. Berlin, Kanster Worm, InfoSoftWare, 2008.

II. Outras Referências

ALMEIDA, P. J. *A razão e suas ideias*. Stud. Kantiana, vol. 15, n. 1, abr/2017, pp. 123-152).

APPEL, T. *The Cuvier-Geoffrey debate: French Biology in the decades before Darwin*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1987.

ATWELL, J. *Schopenhauer on the character of the world: The Metaphysics of the Will*. London: University of California Press, 1995.

BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética. Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

BEISER, F. C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. United States of America: Harvard University Press, 1987.

BIRD, G. *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of The Central Argument in the Critique of Pure Reason*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

BRANDÃO, E. *A Concepção de Matéria na Obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009.

BLUMENBERG, Hans. *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

CACCIOLA, M. L. *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer*. Revista Discurso, v. 20, pp. 79-98, 1993.

_____. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CARTWRIGHT, D. *Becoming the author of The world as will and representation*. In.: SHAPSHAY, S. (Org.). *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. USA: Palgrave macmillan, 2017, pp. 11-41.

_____. *Schopenhauer: A biography*. London: Cambridge University Press, 2010.

CARUS, D. *Force in nature: Schopenhauer's scientific beginning*. In.: WICKS, R. (Ed). *The oxford handbook of Schopenhauer*. London: Oxford University Press, 2020, pp. 148-158).

CARVALHO, R. *Absurdo e limite na filosofia de Schopenhauer*. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia. Santa Maria. Vol. 9, n. 1, jan/jun 2018, p. 148-160.

_____. *Pensamento único e repetição em Schopenhauer*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer. V. 7. Nº 1. 1º Semestre de 2016, p. 105-122.

DEBONA, V. *A outra face do pessimismo. Caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. Coleção Leituras Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

DIENSTAG, J. F. *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.

FERRER, D. *A ideia de sistema em Kant*. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 61, Fasc. ¾, Herança de Kant II – Efeitos e transformações, 2005, pp. 687-705.

FICHTE, J. G. *A doutrina da-ciência e o saber absoluto*. In.: *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984a, p. 255-293.

_____. *O princípio da doutrina-da-ciência*. In.: *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984b, p. 179-185.

_____. *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*. In.: *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984c, p. 3-25.

FILHO, R. R T. *O Espírito e a Letra: A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo: Editora Ática, 1975.

FRANÇOIS, A. *Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia*. Tradução de Ana Carolina Soliva Soria. Revista *Voluntas*, Santa Maria, v. 2, n. 2, 2º semestre de 2011, pp. 31-43.

HAMLIN, D. *Schopenhauer: The Arguments of the Philosophers*. London and New York: Routledge, 1999.

HANNAN, B. *The Riddle of the World. A reconsideration of Schopenhauer's philosophy*. London: Oxford University Press, 2009.

HEAD, J. *Schopenhauer and the nature of Philosophy*. London: Lexington Books, 2021.

GARDINER, P. *Schopenhauer: Key texts*. England: Thoemmes Press, 1997.

GUPTA, R. K. *The indian Context of Schopenhauer's "Holy Man" or "Beautiful Soul"*. In.: BARUA, A.; GERHARD, M.; KOSSLER, M. (Ed.). *Understanding Schopenhauer through the prism of Indian Culture*. Berlin: Degruyter, 2013, p. 119-128.

GUYER, P. *Schopenhauer, Kant, and the methods of philosophy*. In.: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. United States: Cambridge University Press, 2006, pp. 93-137.

HARTNACK, J. *Kant's Theory of Knowledge: an introduction to the Critique of Pure Reason*. Translated by M. Holmes Hartshorne. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.

HERRERA, F. M. *Schopenhauer y las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana de Schelling*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36(1), 2019, p. 147-174.

HENNIGFELD, J. *Metaphysik und Anthropologie des Willens. Methodische Anmerkungen zur Freiheitsschrift und zur Welt als Wille und Vorstellung*. In: Lore Hühn (Ed.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus. (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006, pp. 459-472.

HÜBSCHER, A. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen*. Bonn: Bouvier, 1988.

JANAWAY, C. *Introduction*. In.: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 1-17.

_____. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. United States: Oxford University Press, 2001.

_____. *Will and Nature*. In.: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 138-170.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. *Primeira introdução à Crítica do juízo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In.: KANT, I. *Duas Introduções à Crítica do juízo*. Organização de Ricardo Terra. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA, 1995.

KLAMP, G. *Die Architektonik im Gesamtwerk Schopenhauers*. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1960, p. 82-98.

KOßLER, M. *The artist as pure subject of knowledge*. In.: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 193-205.

_____. *A única intuição – o único pensamento: sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer*. Tradução: Paulo R. Licht dos Santos Revisão: André Carone. Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 1, abril, 2007, p. 153-173.

_____. *“A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida de Schopenhauer*. Revista de Filosofia Ethic@ - Florianópolis, v. 11, n. 2, julho de 2012, pp. 17-30.

_____. *The relationship between Will and Intellect in Schopenhauer with Particular Regard to His Use of the Expression “Veil of maya”*. In.: BARUA, A.; GERHARD, M.; KOSSLER, M. (Ed.). *Understanding Schopenhauer through the prism of Indian Culture*. Berlin: Degruyter, 2013, p. 109-117.

_____. *Language as an indispensable tool and organ of reason: intuition, concept and world*. In.: LEMANSKI, J. *Language, logic and mathematics in Schopenhauer*. Switzerland: Birkhauser, 2020, p. 15-24.

LEMANSKI, J; SCHUBBE, D. *Problems and interpretations of Schopenhauer's World as Will and Representation*. Revista Voluntas – Revista internacional de Filosofia, Santa Maria, vol. 10, n. 1, pp. 199-210, abril, 2019.

_____. *Konzeptionelle Probleme und Interpretationsansätze der Welt als Wille und Vorstellung*. In.: SCHUBBE, D; KOßLER, M. *Schopenhauer Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. M. Metzler, 2018, pp. 43-51.

_____. *Schopenhauer's World: The System of the World as Will and Representation I*. In.: Schopenhaueriana. Revista Española de Estudios Sobre Schopenhauer. Número 2, 2017, pp. 297-315.

LOUZADO, G. L. *Ideias transcendentais: usos e abusos*. Stud. Kantiana, vol. 17, n. 3, dez. 2019, pp. 07-31.

LOVEJOY, A. *Schopenhauer como um evolucionista*. Tradução de Stephanie Sabatke, Renata Covali Cairolli Achlei e Luan Corrêa da Silva. Revista Voluntas, Santa Maria, v. 11, n. 3, set/dez 2020, pp. 238-252.

MAGEE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. Revised edition. New York: Oxford University Press, 1997.

MALTER, R. *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

MANN, R. W. *How Platonic are Schopenhauer's Platonic Ideas?* In.: SHAPSHAY, S. *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017, p. 43-63.

MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema kantiano*. Lisboa: Editora Presença, 1987.

MATTIOLI, W. *O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da "Crítica do juízo teleológico"*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 30, n. 49, jan./abr. 2018a, p. 205-235.

_____. *"Dem Willem zum Leben ist das Leben Gewiß": Vida e finalidade em Schopenhauer*. Revista de Filosofia Sofia. v.7, n.2, jul/dez. 2018b, p. 201-225.

MORAES, D. *O idealismo transcendental segundo Schopenhauer: de Berkeley para além de Kant*. Rev. Fil. Aurora, Curitiba, v. 30, n. 49, 2018, pp. 42-63.

MORUJÃO, C. *Karl Leonard Reinhold: Da "Crítica da Razão" à busca do princípio incondicionado de todo o saber*. In.: Revista Portuguesa de Filosofia, T. 61, Fasc. ¾, Herança de Kant: II, Efeitos e Transformações, jul./dez., 2005, pp. 731-745.

MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*. 2ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

NEELEY, S. *Schopenhauer: A consistent reading*. New York: The Edwin Mellen Press, 2003.

NEYMEYR, B. *Das Tragische – Quietiv oder Stimulans des Lebens?* In.: HÜHN, L.; SCHWAB, P. *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*. Germany: De Gruyter, 2011, p. 369-392.

NIETZSCHE, F. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Ines Madeira de Andrade. 1ª Ed. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed revisada e bilíngue. Belém: Ed.UFPA, 2011.

_____. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

RAMOS, F. C. *Arquitetura, organismo e sistema: observações sobre a filosofia e sua exposição em Schopenhauer*. Revista Sofia, Vitória, V. 7, N. 2, jul/dez. 2018, pp. 240-251.

REINHOLD, K. L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.

ROSSET, C. *Schopenhauer, Philosophe de l'absurde*. Paris: PUF, 1967.

RUFFING, M. *The overcoming of the individual in Schopenhauer's Ethics of compassion, Illustrated by the sanscrit formula of the "tat tvam asi"*. In.: BARUA, A.; GERHARD, M.; KOSSLER, M. (Ed.). *Understanding Schopenhauer through the prism of Indian Culture*. Berlin: Degruyter, 2013, p. 97-108.

_____. *Philosophische Erkenntnis bei Schopenhauer*. Schopenhauer-Jahrbuch. 2001, p. 51-63.

SABATKE, S. *A temporalidade das espécies na obra de Schopenhauer*. 248 p. Dissertação. (Mestrado em Filosofia). – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

SCHELLING, F. W. J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Tradução e prefácio de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

SCHNURRER, F. *Chronik der Seuchen*. Tübingen: Christian Friedrich Osiander, 1825.

SCHUBBE, D. *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*. Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann, 2010.

_____. *Hermeneutik*. In.: SCHUBBE, D; KOßLER, M. *Schopenhauer Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. M. Metzler, 2018, p. 357-361.

SCHUBBE, D; KOßLER, M. *Schopenhauer Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. M. Metzler, 2018.

SEGALA, M. *Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer*. Les etudes philosophiques, n° 102, 2012-2013, p. 389-408.

SHAPSHAY, S. *Reconstructing Schopenhauer's Ethics: Hope, Compassion and Animal Welfare*. United Kingdom: Oxford University Press, 2019.

_____. *Poetic intuition and the Bounds of Sense: Metaphor and Metonymy in Schopenhauer's Philosophy*. European Journal of Philosophy, 16:2, 2010, p. 211-229.

SILVA, G. V. *No limite da ciência: algumas considerações sobre a morfologia a partir da perspectiva da teoria da ciência de Schopenhauer*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer. – Vol. 4, nº 2, 2013, pp. 02-37.

SILVA, L. C. *A metafísica circular de Schopenhauer e a imagem filosófica da esfera*. Cadernos de Filosofia Alemã. V. 25; n. 4. Jul/dez. 2000, p. 239-253.

_____. *Sobre a negatividade conceitual do sentimento ou a filosofia schopenhaueriana da linguagem*. Revista de Filosofia Trans/Form/Ação, v. 43, n. 1, Jan./Mar. 2020, pp. 173-188.

SMITH, N. K. *A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

SORIA, A. C. S. *O filósofo e seu leitor na exposição do pensamento único em Schopenhauer*. Voluntas Revista Internacional de Filosofia. Santa Maria, v. 12, e20, 2021, pp. 1-11.

SOUSA, L. F. A. *O autoconhecimento da vontade. Um estudo sobre o conceito de subjectividade no sistema filosófico de Schopenhauer*. 339 p. Tese. (Doutorado em Antropologia Filosófica). – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.

UCHÔAS, P. D. *O problema da teleologia orgânica e a prova físico-teológica da existência de Deus*. In.: VAGNER, E.; PICOLI, G.; DEBONA, V. (Org.). *Schopenhauer e a religião*. Florianópolis: NéfiOnline, 2021, pp. 146-177.

_____. *A noção de extinção na filosofia de Schopenhauer*. Voluntas Revista Internacional de Filosofia. Santa Maria, v. 13, n. 2, 2022, p. 1-19.

VANDENABEELE, B. *Schopenhauer and the objectivity of art*. In.: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley Blackwell, 2012, p. 219-234.

WARTENBERG, T. *Reason and the practice of science*. In.: *The Cambridge companion to Kant*. United States of America: Cambridge University Press, 2006, pp. 228-248.

WICKS, R. *Schopenhauer's the World as Will and Representation: a reader's guide*. India: Continuum, 2011.

WHITE, F. *Schopenhauer and Platonic Ideas*. In.: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley Blackwell, 2012, p. 133-146.

WORRÉ, P. *Arthur Schopenhauers "einzigster Gedanke" und das Oupnek'hat*. 152 p. Inauguraldissertation. (Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie). – Universität Trier, Trier, 2019.

YOUNG, J. *Willing and Unwilling: A study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Springer, 1987.

ZÖLLER, G. *Schopenhauer on the self*. In.: JANAWAY, C. (Org.). *The cambridge companion to Schopenhauer*. United States: Cambridge University Press, 2006, pp. 18-43.

_____. *The self limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer*. In.: AMERIKS, K. (ORG.) *The Cambridge companion to German Idealism*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2017, pp. 292-313.

ZUCKERT, R. *Organism and System in German Idealism*. In.: AMERIKS, K. (ORG.) *The Cambridge companion to German Idealism*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2017, pp. 271-291.