



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

JULIANA DOS REIS CUENCA

**SCHOPENHAUER:**

A INTUIÇÃO PRIMORDIAL DE SIGNIFICAÇÃO DO MUNDO  
PARA ALÉM DO ARGUMENTO DA ANALOGIA

---

Londrina  
2017

JULIANA DOS REIS CUENCA

**SCHOPENHAUER:**  
A INTUIÇÃO PRIMORDIAL DE SIGNIFICAÇÃO DO MUNDO  
PARA ALÉM DO ARGUMENTO DA ANALOGIA

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber

Londrina  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Cuenca, Juliana dos Reis.

Schopenhauer : a intuição primordial de significação do mundo para além do argumento da analogia / Juliana dos Reis Cuenca. - Londrina, 2017.  
100 f.

Orientador: José Fernandes Weber.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.  
Inclui bibliografia.

1. Necessidade metafísica do homem - Tese. 2. Morte - Tese. 3. Aniquilação - Tese. 4. Correlativismo - Tese. I. Weber, José Fernandes. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

JULIANA DOS REIS CUENCA

**SCHOPENHAUER:**

A INTUIÇÃO PRIMORDIAL DE SIGNIFICAÇÃO DO MUNDO PARA  
ALÉM DO ARGUMENTO DA ANALOGIA

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Vilmar Debona  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro -  
UFRRJ

Londrina, 08 de maio de 2017.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao meu pai, à minha mãe e ao meu irmão, pelo amor dedicado. Agradeço aos meus amigos que permanecem ao meu lado e mantêm sua paciência e carinho.

Agradeço as orações, boas intenções e palavras de afeto e motivação de todos que se lembraram de mim.

Agradeço ao orientador pela confiança no trabalho e aos membros da banca por dedicarem seu tempo. Aos professores da UEL que contribuíram ao meu desempenho acadêmico.

Agradeço a todos que de alguma forma contribuíram para que esse trabalho pudesse ser feito da melhor forma possível: àqueles que fazem a comida do restaurante universitário, àqueles que dirigem os ônibus, aos atendentes da biblioteca, à CAPES, aos professores e funcionários do Cultura Inglesa Londrina e às professoras do curso de alemão do Laboratório de Línguas da Universidade.

E agradeço àqueles que me proporcionaram alguma estabilidade psicológica durante esses anos: equipe do Nerdcast, MRG, Canal42, Salvo Melhor Juízo, CabulosoCast, Cinematório - Cinema em Cena, Homo Literatus e o podcast 30 minutos, equipe dos cinemas de Londrina, da Amazon, da Netflix e as Booktubers Isabella Lubrano e Tatiana Feltrin.

CUENCA, Juliana dos Reis. **Schopenhauer**: a intuição primordial de significação do mundo para além do argumento da analogia. 2017. 100 f. Dissertação de mestrado (Mestrado em Filosofia Contemporânea) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

## RESUMO

A dissertação visa apresentar outra interpretação para a relação entre a intuição primordial de significação do mundo e a vontade como coisa em si para além do argumento da analogia na filosofia schopenhaueriana. O texto indica que o argumento da analogia, por se basear nas formas do conhecimento em sujeito e objeto e nos tipos de conhecimento subjetivo e objetivo, não é suficiente para sanar alguns problemas na metafísica imanente de Schopenhauer. O trabalho propõe, por fim, um caminho alternativo para entender a ligação entre a vontade em geral e a intuição primordial, reconhecida por meio da necessidade metafísica do homem, através do conceito de “impossível”.

**Palavras-chave:** Necessidade metafísica do homem. Morte. Aniquilação. Vontade. Correlativismo.

CUENCA, Juliana dos Reis. **Schopenhauer**: the primordial intuition of the world's signification beyond the analogical argument. 2017. 100 p. Dissertação de mestrado (Mestrado em Filosofia Contemporânea) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

### **ABSTRACT**

The dissertation aims to present another interpretation to the relation between the primordial intuition of the world's signification and the will as thing-in-itself beyond the analogical argument in Schopenhauer's philosophy. The text points out that the analogical argument, as it is based on the forms of knowledge on object and subject and the subjective and objective types of knowledge, is not enough to answer some problems in Schopenhauer's immanent metaphysics. The work proposes, lastly, an alternative path to understand the link between will in general and primordial intuition, acknowledged by means of the man's need of metaphysics through the concept of "impossible".

**Keywords:** Man's need of metaphysics. Death. Annihilation. Will. Correlativism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>1 O HOMEM E O SENTIDO DO MUNDO</b> .....	11
1.1 A NECESSIDADE METAFÍSICA.....	21
1.2 O SENTIDO DAS INTUIÇÕES.....	30
<b>2 CORRELATIVISMO: CONHECIMENTO SUBJETIVO E OBJETIVO</b> .....	45
2.1 SOBRE A POSSIBILIDADE DA CORRESPONDÊNCIA ENTRE CONHECIMENTO SUBJETIVO E OBJETIVO.....	56
2.1.1 Representação Intuitiva.....	59
2.1.2 Representação Abstrata.....	62
2.1.3 Mundo e Verdade.....	66
<b>3 O IMPOSSÍVEL</b> .....	71
3.1 O “ATO INAUGURAL” DA VONTADE E O NÃO QUERER.....	78
3.2 MORTE E ANIQUILAÇÃO.....	85
<b>CONCLUSÃO</b> .....	95
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	98



## INTRODUÇÃO

“Não sentiu medo, nem nostalgia, mas uma raiva intestinal diante da ideia de que aquela morte artificial não lhe permitia conhecer o final de tantas coisas que deixava sem terminar” (GARCÍA MÁRQUEZ, 2015, p. 166) – Tomo a liberdade de rejeitar por um momento a indicação geral de que não se coloque citações na introdução de um trabalho acadêmico, principalmente pelo fato de que desenvolvo aqui um projeto “epigráfico”. Primeiro por um gosto pessoal e por um ansioso reconhecimento dos conceitos filosóficos nos diversos tipos de arte (principalmente na literatura), mas também pelo justificável fato de querer relacionar as diversas áreas de meu interesse, esse trabalho é perpassado constantemente por trechos de algumas obras clássicas da literatura mundial que tive a oportunidade de ler recentemente.

No entanto, os rigores acadêmicos e filosóficos em relação à pesquisa ainda se fazem necessários mesmo quando se tem a chance de demonstrar ao nicho de leitores aos quais esse texto se direciona que ele não se encontra distante das vivências cotidianas que se pode ter. É por entender que a maioria desses possíveis leitores já compreende o texto filosófico dessa forma que se justifica, baseado na visão filosófica e “estilística” do texto schopenhaueriano, o uso do texto literário como epígrafe ou introdução temática a algumas sessões do trabalho.

A distinção do papel de filosofia e da arte no pensamento de Schopenhauer pode ser encontrada principalmente no livro III de *O mundo como vontade e representação*. Nesse livro o autor apresenta sua visão “estética” sobre o mundo, baseado na ideia de que apenas através da arte é possível alcançar algum entendimento sobre a “verdade em si” desse mundo, em sua manifestação mais imediata, quando a fruição estética da observação e apreciação da obra cessam por um momento o movimento de constante querer da vontade e torna possível um desinteresse, uma apreciação genuína do objeto.

A filosofia seria encarregada da transposição em conceitos dessa “verdade” abraçada através da arte. Nesse sentido, o próprio discurso filosófico de Schopenhauer se baseia na concretude do que se alcança pela arte e, também em sua forma (porque inegavelmente a leitura do texto schopenhaueriano se faz mais aprazível do que muitos outros autores na história da filosofia), demonstra a

possibilidade de que a filosofia seja o desenvolvimento lógico e conceitual de um significado e sentido do mundo encontrado em outro âmbito do conhecimento.

Na introdução de *A outra face do nada* e em alguns outros momentos do texto, Muriel Maia dialoga com Ulrich Pothast, que interpreta a filosofia schopenhaueriana sob a perspectiva da primazia da arte sobre a filosofia. No entanto, é pela mesma justificativa apresentada acima que esse aspecto do trabalho de Maia não foi desenvolvido aqui, porque se entende que sem a filosofia e o tipo de conhecimento traçado através dela, não se poderia compreender plenamente aquilo que se atinge através da arte para o pensamento schopenhaueriano. Portanto, mesmo tendo escolhido o texto de Maia (um tanto desconhecido por aqui) como principal fonte de “interpretação alternativa” da obra de Schopenhauer, é por conta de questões referentes à minha própria leitura do texto que coloco Nietzsche como porta-voz do diálogo com Maia.

A tônica da citação inicial dessa introdução reflete parte do tema que percorre esse trabalho, da minha pesquisa sobre a filosofia schopenhaueriana e das inquietações que essa filosofia me causa desde a graduação: isso pode ser resumido na esfera de abrangência do tema sobre como o “saber sobre a morte” ou a necessidade metafísica impactam a vida do homem principalmente em referência ao âmbito do conhecimento, mas não apenas isso: é importante lembrar que, pensando a relação do homem frente a morte, também pensamos o que o homem faz (enquanto espécie) para compreender todo esse processo. A questão não se dá apenas como um fato dado, o homem enquanto “animal metafísico” precisa de mais.

Georg Simmel aponta na primeira parte do seu livro *Schopenhauer e Nietzsche* (2011, p. 14) que o processo de especialização na cultura humana insere o “homem culto” em uma espécie de “tecnicidade” nos meios que levam àquilo que a vontade indica. Quanto mais elaborada a técnica, maiores são os caminhos para que se alcance o fim determinado, fazendo com que o homem o perca de vista e simplesmente exista “através dos meios”, sem a compreensão do sentido geral de suas ações. A partir disso, Simmel acrescenta que o homem, por se compreender em um eterno processo de meios, passa a sentir a necessidade de uma significação última, e que esse processo é um processo CULTURAL. Em concordância com Simmel, é possível pensar a ideia presente na história do direito<sup>1</sup> que, para se livrar

---

<sup>1</sup> Informação obtida através do podcast Salvo Melhor Juízo, episódio 21: Direito e morte.

de problemas advindos com o avanço da medicina, des-subjetiva a pessoa na hora da morte, apresentando termos como “morte cerebral” ou “estado vegetativo” e, com isso, torna a relação do homem com a morte e significação da vida, mais uma vez, CULTURAL, não mais natural.

Nesse contexto se insere Schopenhauer e o problema desse trabalho: não penso ser uma contribuição ao pensamento schopenhaueriano pensar culturalmente essa questão, ora, em primeiro lugar porque ela não é pensada assim pelo autor e, em segundo, porque a cultura muda ao longo do tempo e, ao que parece, a necessidade de atribuir um sentido ao mundo tendo em vista nosso espanto frente à morte e à existência continua inquebrantável; o que muda, realmente, são apenas os meios.

A necessidade de apresentar o chamado argumento da analogia (entendido como a transposição do “em-si” reconhecido no homem através da vontade para o sentido das intuições em geral) e a tentativa de interpretá-lo através de outras balizas teóricas do que as que normalmente são usadas, como a reconhecida lógica do argumento, ou o que ele significa ontologicamente ou epistemologicamente na metafísica imanente de Schopenhauer também se dá por conta de uma falta que eu, particularmente, sinto em relação a tal argumento. Essa falta se resume na seguinte passagem de Maia (1995, p. 546): “Tal passo [...] tem de ser feito por cada um de nós individualmente e de modo existencial. Trata-se de algo *mais* do que uma simples dedução lógica. Topa-se aí com uma *decisão existencial* de cunho pessoal e intransferível.”

É claro que Schopenhauer não tem nenhuma obrigação de responder ao que cada leitor sente particularmente, no entanto, pensando na “convicção conjunta” sobre o caminho da interpretação metafísica e a então necessária analogia entre a vontade no homem e sua compreensão como coisa em si nos fenômenos do mundo, a qual o autor nos propõe no início do §21 de *O mundo como vontade e representação*, penso que o argumento da analogia e o conseqüente sentido do mundo pode ter caminhos melhor delimitados do que uma “decisão existencial” que parece ser suficiente para a maioria dos leitores, mas que para mim parece carregar o cunho cultural em alguns resquícios.

Portanto, o que se pretende nesse trabalho é pensar o argumento da analogia acompanhado da teoria do conhecimento de Schopenhauer, no intuito de entender como se constitui no homem, enquanto animal metafísico, dotado de razão como

aquilo que o diferencia frente aos outros animais, esse impulso de significação primordial da existência humana.

Devo chamar atenção para o fato de que o problema proposto se estabelece na ideia de entender como podemos, de alguma forma, pensar ou sentir através de uma intuição primordial que o mundo tenha um significado, ou seja, como é possível encontrar em Schopenhauer uma resposta que justifique esse sentimento de significação para além do argumento da analogia que, em última instância se baseia naquilo que dentro das formas do meu conhecimento se apresenta como meu ser em si mesmo, reconhecido na vontade individual.

Para que tal objetivo se concretize, no primeiro capítulo do trabalho essa interpretação é pensada através do desenvolvimento daquilo que se entende como a necessidade metafísica no homem; acompanhado da apresentação de conceitos como a intuição primordial e o sentimento de significação do mundo como necessários para que se pense a necessidade metafísica como um dos pontos principais para a compreensão do problema proposto a respeito da insuficiência do argumento da analogia.

Depois, no segundo capítulo, é feita a distinção entre os conceitos de conhecimento subjetivo e objetivo, apresentando-os como correlatos da ideia de conhecimento interno e externo e contrapondo-os a outras interpretações possíveis dos mesmos conceitos dada a leitura de textos diferentes do filósofo. Nesse ponto também há o questionamento sobre se aquilo que o conhecimento objetivo estabelece, na teoria de Schopenhauer, seria suficiente para atribuir ao mundo a sua significação metafísica. Essa discussão se baseia no diálogo entre a filosofia schopenhaueriana e Nietzsche.

E, por fim, o terceiro capítulo visa pensar um possível caminho alternativo para a analogia schopenhaueriana baseado na interpretação de Maia sobre o conceito de “Impossível”, o “negativo” da vontade no mundo, o modo como apenas conhecemos através da vontade objetivada, no entanto, é naquilo que não se objetiva que temos determinado o sentimento primordial de que há uma significação para além de nós mesmos.

## 1 O HOMEM E O SENTIDO DO MUNDO

Charles Dickens escreveu esse trecho em seu romance *Um conto de duas cidades*, publicado em 1859:

Um fato extraordinário a merecer reflexão é o de que cada ser humano se constitui num profundo e indecifrável enigma para todos os demais. Sempre que entro numa grande cidade à noite, considero com solene gravidade que todas aquelas casas fechadas e escuras encerram seu próprio segredo, que cada aposento em cada uma delas oculta um mistério, que cada coração pulsando nessas centenas de milhares de peitos esconde algum segredo para o coração que está a seu lado! [...] meu amigo está morto, meu vizinho está morto, meu amor, a eleita de minha alma, está morta; e essa é a inexorável consolidação e perpetuação do segredo que sempre existiu nessa individualidade, e que eu próprio também carregarei comigo até o fim da minha vida. Dormirá, nos cemitérios desta cidade por onde agora passo, alguém mais inescrutável do que é para mim qualquer de seus habitantes vivos e ativos, ou do que sou eu próprio para eles? (DICKENS, 2011, p. 17)

Além da comovente beleza da ordenação de palavras exatas que traduzem pela fidelidade o sentimento mais íntimo que cada homem tem frente a qualquer outro, ou mesmo que cada homem tem frente a si mesmo quando um ínfimo impulso de pensamento acerca da existência transpassa suas conexões cerebrais (e digo “ínfimo” porque não devemos pensar que pensamentos desse tipo são constantemente recorrentes a qualquer pessoa e, portanto, seu valor se dá por esse fato), dizia, além da comovente beleza, ele nos mostra a própria constituição humana frente a vida e ao mundo: a morte e a finitude de tudo o que nos cerca e que consideramos importante é um fato certo; e ainda assim, mesmo em vida, somos inescrutáveis, impenetráveis e desconhecidos uns aos outros. A morte carrega consigo o “segredo que existe nessa individualidade” irremediavelmente distante do alcance do conhecimento de cada um.

Um homem nasce, cresce e morre. Há milhares de anos, ele acordaria, sairia pela mata com seu bando, temeria a qualquer animal que pudesse predá-lo. Quando a noite chegasse, ele deitaria sob as estrelas e se perguntaria quem ele era e qual o seu lugar na vastidão que chamava de mundo. Há mil anos, ele acordaria antes do sol, plantaria ou colheria, pagaria seus impostos, ele rezaria ao seu deus no dia do descanso buscando uma resposta para a pergunta sobre quem ele era e qual era o

seu lugar no mundo. Há cem anos, ele e sua família acordariam antes do sinal da fábrica pensando na longa jornada que enfrentariam e na possibilidade de serem chamados à guerra; um medo real que o fazia se questionar constantemente sobre quem ele era e o que significava ocupar um lugar no mundo.

Todos esses homens morreram, nenhum teve um papel determinante para o destino do mundo, da humanidade ou da natureza e, mesmo que tivessem, nenhum deles deixou de pensar em maior ou menor grau no fato de que inevitavelmente estavam nesse mundo vivos e conscientes. Por que, em tantas configurações possíveis, justamente aquela que chamava de seu corpo, sua consciência e vida, enfim, que chamavam de “eu”, foi estabelecida naquele tempo e espaço determinados? Alguns responderiam que a determinação de um monte de matéria em algo que possa se chamar “eu” é um fato aleatório, sem propósito algum. Alguns diriam que a ciência explica o ser humano, e a sociedade e psicologia explicam o “eu” de cada um. Muitos responderiam que um ser poderoso, onipresente e onisciente lhe deu a vida da forma que é e, portanto, como agradecimento a esse milagre no mundo, é necessário adorá-lo como um deus.

Assim, todos eles pensaram a respeito dessa dúvida latente ao ser humano do mesmo modo como fazemos hoje e nossos herdeiros farão no futuro. Não importa a resposta dada, o ponto constitutivo primordial a qualquer homem e que o diferencia de outras espécies é a curiosidade acerca das coisas no mundo, o espanto frente à existência, à consciência, à morte e à finitude.

Várias correntes científicas e filosóficas atribuem essa capacidade intrinsecamente humana à razão, mesmo quando não se quer colocá-la em um patamar dominante de importância das características do homem. Arthur Schopenhauer dá um nome específico a essas peculiaridades: necessidade metafísica do homem.

A disposição metafísica do homem carrega em si a característica de permitir um espanto frente às coisas no mundo e, diferentemente do conhecimento a respeito dos “modos de funcionamento” dos fenômenos, ou melhor, a despeito de como conheço os objetos a minha volta e de suas relações entre si, essa disposição apresenta uma peculiaridade que é atribuída apenas aos seres humanos: se perguntar o que são, em geral, os fenômenos.

Ou seja, mesmo considerando o “conhecimento comum” que o homem pode ter em relação aos outros objetos do mundo, baseado naquilo que o intelecto e a

razão nos permitem atingir – entender cada objeto em suas posições e lugares no tempo, desenvolver relações entre eles, abstrair suas características e criar conceitos – a esse tipo de conhecimento, no ser humano, ainda se acrescenta a capacidade de (pelo menos teoricamente) se embrenhar na carapaça fenomênica dos objetos e pensar O QUE são, o que somos. É uma problematização da própria existência que se dá através da consciência, mas que não necessariamente será racionalizável como os conhecimentos científicos, por exemplo.

Portanto, ela se surpreende com suas próprias obras e se pergunta sobre o que ela em si mesma é. E o seu assombro se torna ainda maior quando se coloca com consciência pela primeira vez face a face com a *morte*, e além da finitude de toda a existência, se lhe impõe em maior ou menor grau a inutilidade de todos os nossos esforços. Com essa reflexão e espanto surge também uma *necessidade metafísica*, que só é peculiar ao homem: Ele é, portanto, um “*animal metaphysicum*”. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 249 e 250)

Ainda sobre o trecho de Charles Dickens destacado anteriormente e sobre a inescrutabilidade de cada homem apontada pelo autor, é importante refletir sobre o que se constitui filosoficamente como um “indecifrável enigma” dentro de cada ser humano. A esse respeito, Schopenhauer também se pronunciará: através da relação entre sujeito e objeto e dos conceitos de conhecimento externo e interno ou, de maneira menos racionalizada, no primeiro contato cheio de dúvidas que temos com esse enigma, como aponta Patrick Gardiner (1997, p. 87), a respeito do que sentimos no fundo do nosso ser em detrimento do conhecimento de que também somos objetos no mundo. Do mesmo modo, a comentadora Muriel Maia sugere uma questão que nos direciona a esse mesmo sentimento:

Através desse meu sentimento de estar viva, percebo que há em minha experiência cotidiana algo que, além de não ter relação nenhuma com a razão, escapa ao eficiente trabalho do intelecto em mim. É algo que se oculta nas dobras mais escuras de minha sensibilidade e que eu só posso *sentir* em sua imediatez perturbadora. O que é isto? Sei que se chama “vida”, mas não sei o *que é*. (MAIA, 1991, p. 42)

Nessa citação é possível notar a relação desse sentimento primordial e imediato, ao qual Maia chama “vida”, com o intelecto e a razão, ou melhor, como a

significação do que é esse sentimento foge dos domínios do intelecto e da razão: perguntar-se O QUE É a vida, é o próprio debater-se do homem tentando se livrar do véu de Maia, o véu que encobre sua visão do que são as coisas do mundo, permitindo apenas entender com clareza COMO a vida é. Perguntar-se O QUE É a vida é o indicativo daquilo que sussurra ao ouvido do homem que existem segredos maiores sem, no entanto, contá-los. É como se o homem pressentisse que está coberto por esse véu mesmo sem conseguir vê-lo.

A fronteira entre COMO e O QUE é intangível. O caminho para delimitá-la é múltiplo. Alguns desses caminhos são, por vezes, mais percorridos e escolhidos como referência para aqueles pouco traçados, como os que encontramos em Kant ou Platão ao longo da história da filosofia. Outros, como o de Schopenhauer, mesmo calçado com pedras semelhantes às de Kant e Platão, desenvolvem um traçado peculiar ao seu autor (e aqui reside um importante adendo nessas considerações: o cuidado que se deve ter para que não se leia com olhos kantianos ou platônicos a distinção schopenhaueriana de COMO se dá um conhecimento e O QUE ele significa).

Em seu livro *A outra face do nada*, Muriel Maia propõe uma chave de investigação da filosofia schopenhaueriana a respeito da questão apresentada acima. A autora se baseia no abandono do caminho racionalizável (ou racionalizante) através de conceitos e propõe a procura da resposta sobre o que é isso que conheço como “vida” nos sentidos mais imediatos, no caos da pré-moldagem de nosso conhecimento.

No trecho apresentado acima e em grande parte de seu desenvolvimento, é possível perceber a forte influência a partir da qual Muriel Maia lê a filosofia schopenhaueriana e tenta dar uma resposta aos seus problemas: Nietzsche. A relutância da autora em afirmar que a verdade do mundo e o sentido do que é a vida possam ser encontrados nos dados empíricos que recebemos através dos sentidos enquanto balizados pelo entendimento ou na conceituação que fazemos destes por meio da razão nos faz interpretar passagens com teor semelhante às do texto nietzschiano *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, principalmente quando o filósofo apresenta a verdade buscada através da sensação empírica como uma metamorfose racionalizada e conceituada daquela contida no caos das “informações originais” que são os objetos mesmos em detrimento do conhecimento humano –



Ideia essa que parece corroborada por Maia em sua leitura acerca de Schopenhauer<sup>2</sup>.

Como exemplo dessa influência sofrida por Maia, baseada em suas congruências com o texto nietzschiano, é possível citar a passagem que segue:

[Os homens] se acham profundamente imersos em ilusões e imagens oníricas, seu olho desliza apenas ao redor da superfície das coisas e vê “formas”, sua sensação não leva à verdade em nenhum lugar, mas antes se satisfaz em receber estímulos [...]. O que sabe o homem, de fato, sobre si mesmo! Seria ele sequer capaz, em algum momento, de perceber-se inteiramente, como se estivesse numa iluminada cabine de vidro? (NIETZSCHE, 2008, p. 28)

É importante apontar ainda alguns termos utilizados por Maia que parecem convergir, a partir de minha própria interpretação, com o pensamento nietzschiano, com destaque para o antropomorfismo sobre o qual o filósofo discorre em seu texto, ao qual Maia reiteradamente nos faz lembrar quando se refere ao intelecto através do uso de termos como: construção e disfarce (1991, p. 36), metamorfose e máscara (1991, p. 44).

Por outro lado, Alexis Philonenko apresenta a ideia de uma intuição primordial na qual Schopenhauer se baseia e constrói sua metafísica:

O pensamento do autor [...] se apoia sobre uma *intuição* que nada se poderia descobrir em sua totalidade: qualquer que seja o modo de exposição, está fadado a desfigurá-la. Apontaremos simplesmente que a exposição não pode ser mais que *discursiva*, [...] a intuição que constitui o pensamento schopenhaueriano não tem princípio nem fim. [...] Assim, não se pode tratar da lógica, ou melhor, das formas abstratas do pensamento, sem pensar, por oposição, sobre o conhecimento intuitivo. Mas ao estudar esse último, nos vemos conduzidos à teoria da representação, e daí, às noções de mundo e de sujeito que emergem como manifestação da noção de Vontade

---

<sup>2</sup> Em entrevista ao site da Revista Humanitas Unisinos, a propósito de sua tradução do texto *Clara: acerca da conexão da natureza com o mundo dos espíritos: fragmento de um diálogo*, de Schelling, Maia diz: “Não sou o que se diria uma conhecedora da filosofia de Schelling. Cheguei a ele num percurso de caranguejo, a partir de Nietzsche, na juventude, que me levou a Schopenhauer, na maturidade, desembocando, através deste, no oceano schellinguiano, no qual descobri a fonte oculta sabida ou não sabida daqueles dois filósofos.” Esse ponto parece corroborar com a ideia de que Maia tenha sofrido influências nietzschianas em seu pensamento e, provavelmente, em sua leitura de Schopenhauer. Apesar da dificuldade em encontrar dados contundentes, como escritos de Maia visando a comparação dos dois autores, a declaração acima me parece suficiente para demonstrar certa linha de pensamento seguida pela comentadora, o que, no entanto, não descaracteriza o pensamento schopenhaueriano.

como essência do Ser, essência que não é um sentido último, senão um não-sentido radical. (PHILONENKO, 1989, p. 47 e 48)<sup>3</sup>

De acordo com Philonenko, essa intuição só pode ser pensada, compreendida ou investigada de maneira discursiva, o que está plenamente relacionado com a razão e seus modos de funcionamento, já que a razão para Schopenhauer é responsável pela conceituação, abstração e transposição em palavras das representações intuitivas, ou seja, a representação intuitiva de um objeto nos chega através das sensações e das operações do entendimento, a razão então abstrai dessa intuição aquilo que não é essencial em suas características transformando-a em um conceito que será transmitido por meio de palavras, discursivamente.

Desse modo, pensando acerca do sentimento/intuição primordial, um problema pode ser acrescentado: se, na leitura de Philonenko, essa intuição primordial só pode ser apresentada de modo discursivo, ela necessariamente teria de passar pela atividade principal da razão e ser de alguma forma abstraída de suas características NÃO ESSENCIAIS. Qual seria a característica não essencial de uma intuição primordial a respeito do mundo? O que é abstraído dessa intuição que não me permite falar sobre o que ela é em todos os seus meandros? Ou então, esse sentimento/intuição é maior e menos abstrato do que eu consigo expressar.

Essa relação de oposição entre a interpretação dos dois comentadores só pode ser levada em conta quando se considera o sentimento inicial que propicia a busca pela resposta sobre o que é a vida, proposto por Maia, como equivalente ao que Philonenko chamou de intuição primordial, mas antes de tudo e principalmente, quando se considera o que o próprio filósofo quis dizer e o que esses conceitos significam para ele.

É possível citar, como exemplo, a seguinte passagem do livro II de *O mundo como vontade e representação*:

Dirigindo agora nossa atenção inteiramente à representação intuitiva, lograremos reconhecer seu conteúdo, suas determinações mais precisas e as figuras que exibem para nós. Será de especial importância obtermos um esclarecimento sobre a significação própria dessas imagens, para que elas – *como teria de ser se sua*

---

<sup>3</sup> Todas as versões em português de citações referentes à textos em língua estrangeira tratam-se de traduções de minha autoria.

*significação fosse, ao contrário, apenas sentida* – não passem diante de nós por completo estranhas e insignificantes, mas nos falem diretamente, sejam entendidas e adquiram um interesse que absorva todo o nosso ser. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 151 – grifo meu)

Esse trecho demonstra a relação de Schopenhauer com a busca pela significação das representações intuitivas, mas também aponta para o caminho que havíamos indicado anteriormente: um sentimento que dá base à significação do mundo e à necessidade metafísica. É perceptível que o grifo apresentado no excerto acima indica uma tentativa de expressão daquilo que é tão caro à filosofia schopenhaueriana e que, de um lado, demonstra a fuga desse sentimento às formas do conhecimento e a tentativa, por parte do filósofo, em nomeá-lo e dar a ele um sentido; e de outro, o princípio do caminho proposto por Schopenhauer para resolver esse problema.

Ora, o conceito de necessidade metafísica apresentado de maneira geral anteriormente demonstra o fato de que antes de pensarmos em dar sentido às coisas no mundo, ou melhor, antes de pensarmos em responder O QUE são esses objetos, é necessário conhecê-los da forma mais comum, a forma do intelecto baseado em entendimento e razão. Portanto, a inescrutabilidade do ser de cada pessoa perante outra que o conhece - esse “ser uma casa trancada” - ou mesmo de qualquer coisa que possa ser tomada como objeto de conhecimento se perfaz na curiosidade disparada por esse sentimento-base na vida do homem.

Assim, a relação que liga o caminho proposto nesse trabalho entre o que significa, para Schopenhauer, o sentimento de que o mundo é mais do que as intuições que temos dele; para Maia, o sentimento sobre a vida que pode ser buscado no caos das intuições; e para Philonenko, a intuição primordial sobre o mundo que permite a Schopenhauer desenvolver sua metafísica, é o fato de que eles se baseiam naquele segredo sussurrado em nosso ouvido, se baseiam na ideia de que a vida, o universo e tudo mais são maiores do que aquilo que se pode expressar e, principalmente, do que se pode conhecer.

A proposta apresentada sob a leitura dos dois comentadores é, antes de tudo, uma proposta; e será desenvolvida como ideias paralelas que tomam caminhos divergentes para resolver o mesmo problema, qual seja: por um lado, pensar um caminho que “resolva” a significação do mundo através da interpretação discursiva e racionalizante do sentimento primordial acerca do mundo, e por outro, a negação de

que isso seja possível por meio da proposta de um “negativo” do mundo, aquilo que não se expressa por ele.

Desse modo, portanto, temos dois pontos de partida principais: a necessidade metafísica do homem, e o sentimento primordial de significação do mundo que carregamos em nós mesmos. Esses pontos precisam de explicação aprofundada e determinação dos conceitos que os abrange para que se tenha claro o caminho que devemos percorrer.

Essas duas perspectivas dependem majoritariamente da consciência de que Schopenhauer, sob influência de Kant, considera a divisão do mundo em fenômeno e coisa em si como a grande contribuição à filosofia, mas não nega seus problemas no que diz respeito à interpretação e significação do mundo, ou melhor, Schopenhauer procura uma resposta ao problema colocado por Kant na história da filosofia no momento em que esse último atribui à metafísica uma posição fora do conhecimento possível, já que esta não se relacionaria com a experiência humana.

Ao admitir que não podemos conhecer *como* são as coisas em si, Kant fala de todos os modos como se pudéssemos conhecer que *existem*. [...] É evidente que se pode aplicar um significado claro à noções que, apesar de possuir a forma de conceitos aplicáveis ao mundo empírico, entretanto são consideradas sem relação e irrelacionáveis com qualquer experiência humana concebível? (GARDINER, 1997, p. 74)

A resposta de Schopenhauer para esse problema se encontra no conceito de vontade que ao mesmo tempo em que se equipara ao de coisa em si kantiano, se distancia em suas funções dentro da filosofia de cada autor. Enquanto Kant pensa a coisa em si como descrita acima e acrescenta que não se pode conhecê-la sob a alcunha de se afastar da experiência humana, Schopenhauer atribui um significado a ela baseado na própria vontade individual humana porque identifica na visão kantiana um problema fundamental que precisa ser respondido. A vontade schopenhaueriana carrega em si a característica de significação do mundo.

Além de uma consciência trágica sobre o que significa a morte, a vida e a nossa posição no mundo, como apontado anteriormente, a necessidade metafísica também se encontra presente na resposta de Schopenhauer ao problema de Kant, já que a vontade, enquanto significação do mundo, se refere ao ponto final da metafísica schopenhaueriana: “Mas, indubitavelmente, é o conhecimento da morte, e

com isso a consideração dos sofrimentos e da miséria da vida, o que dá o impulso mais forte [*stärksten Anstoß*] à reflexão filosófica e às explicações metafísicas do mundo” (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 250).

Sobre esse ponto Philonenko (1989, p. 49) acrescenta: “O essencial é compreender que o mais importante é menos a morte do que o *saber* sobre ela, que todo homem possui sem ter experiência dela”. Para o comentador<sup>4</sup>, a consciência trágica se baseia na ruptura entre a vida e a consciência do homem que, sabendo de sua finitude na morte, pondera a quebra da serenidade da existência. O homem morre enquanto a vida permanece idêntica na renovação em si mesma. Os “enfados” de viver e de conhecer não são os mesmos, cabendo a este último o árduo trabalho que separa os homens das outras espécies de animais através da consciência trágica, tornando-o um “animal metafísico”. Dito de outra forma, apenas pelo conhecimento de sua finitude é acrescentada à consciência humana a característica de não viver apenas no presente imediato, buscando também compreender a vida em seu todo, enquanto possibilidade de existência e, no fim dela, de não existência.

A resposta àquele sentimento primordial a respeito da vida e seu sentido pleno é dada quando se atribui, por analogia, o significado das ações do homem e seu ser a todas intuições. Isso significa, de maneira geral, uma aproximação, se não conceitual, pelo menos condizente com o ser de quem conhece e do que é conhecido; uma aproximação de status entre sujeito e objeto; uma ponte que se forma entre o sentimento primordial em relação à vida e às coisas no mundo e a necessidade metafísica de atribuir um sentido a tudo isso.

Essa COISA-EM-SI [...] se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto, de algo dado de certa forma objetivamente, por consequência de um de seus fenômenos. Este, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a VONTADE humana. Todavia, é preciso observar que aqui obviamente empregamos somente uma *denominatio a potiori*, mediante a qual o conceito de vontade adquire uma maior envergadura que a possuída até então. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169)

---

<sup>4</sup> Cf. PHILONENKO, 1989, §1 e §2.

O que se pretende dizer com isso é que através desse argumento central na filosofia schopenhaueriana, um “milagre por excelência” nos é apresentado: tendo em vista que desde as primeiras páginas de sua obra principal o autor prima por uma “filosofia una”, uma filosofia que leve em conta cada pressuposto estabelecido como reciprocamente determinantes, esse argumento aparece como corolário do que se apresenta como epistemológico em seu pensamento (no mundo como representação) e aquilo que se apresenta como metafísico (no mundo como vontade).

A tarefa propriamente dita da filosofia, na concepção de Schopenhauer, é a decifração do Enigma da vida. E em seu pensamento, a chave dessa decifração encontra-se enraizada – segundo a tradição do pensamento filosófico moderno desde Descartes – na subjetividade humana. (MAIA, 1991, p. 10)

Enquanto na representação a teoria do conhecimento se desenvolve majoritariamente baseada na ideia do fazer efeito da matéria através das diferentes formas da causalidade (excitação e motivação inclusas); no mundo como vontade o autor nos apresenta o ser do homem por meio de suas ações e, portanto, esse ser é conhecido através das motivações dessas ações no mundo, unindo, assim, as duas pontas de um caminho que converge para si mesmo.

Portanto, de um lado temos o sujeito que conhece os objetos no mundo e seu próprio corpo como um deles; sujeito que conhece os objetos pelo fazer efeito da matéria de uns sobre os outros. De outro lado, o sujeito conhece A SI MESMO em seu SER através das motivações de suas próprias ações, o seu próprio fazer efeito no mundo. Conhece a causalidade desse fazer efeito em si próprio, por dentro, na vontade que determina cada ação e em que se reconhece como seu ser. Aqui, o sujeito reúne em si miraculosamente as instâncias de sujeito e objeto; não conceitualmente, mas em seu ser.

A partir dessa ideia, a analogia se faz no sentido de que qualquer outro objeto no mundo também é matéria/objeto/fazer efeito e está submetido às mesmas regras da causalidade em cada caso e “categoria” de força da representação objetivada da vontade. Se cada coisa no mundo é representação, POR ANALOGIA sobre a vontade que reconheço em mim como ser da representação que é meu corpo, cada coisa no mundo também é vontade.

Nesse sentido, é importante destacar desde já o importante papel exercido pela diferenciação feita por Schopenhauer no conceito de causalidade: enquanto causalidade propriamente dita, ela regula as relações do fazer efeito da matéria inorgânica; enquanto excitação, diz respeito à vida vegetativa e também à vida reprodutiva nos animais; por último, a motivação nos seres humanos revela o ser em si do homem através do seu caráter por meio de mecanismos justamente análogos aos das outras especificações da causalidade. Com essa descrição se espera o esclarecimento da condição pela qual Schopenhauer desenvolve sua metafísica imanente através do argumento da analogia.

A partir dessa perspectiva, o texto a seguir se desenvolve como a reconstrução conceitual da necessidade metafísica do homem, que permitirá a compreensão do sentido dado por Schopenhauer ao argumento da analogia dentro de sua filosofia e, por fim, a identificação das estruturas de tal argumento encontradas na separação fundamental do conhecimento em sujeito e objeto e os diferentes modos de apercepção do mundo que essa separação proporciona.

### 1.1 A NECESSIDADE METAFÍSICA

O aspecto do irmão e a proximidade da morte fizeram ressurgir, na alma de Liévin, aquele sentimento de horror diante do indecifrável, e também da proximidade e da inevitabilidade da morte, que o dominara naquela noite de outono, em que o irmão viera à sua casa. Tal sentimento era agora ainda mais forte do que antes; sentia-se ainda menos capaz do que antes de entender o sentido da morte e lhe parecia ainda mais horrorosa a sua inevitabilidade; mas agora, graças à proximidade da esposa, esse sentimento não o levava ao desespero: apesar da morte, ele sentia a necessidade de viver e de amar. Sentia que o amor o salvava do desespero e que esse amor, sob a ameaça do desespero, se tornava ainda mais forte e mais puro.

O mistério da morte mal tivera tempo de se desvendar diante de seus olhos, permanecendo indecifrável, quando irrompeu um outro, igualmente indecifrável, que o impelia a amar e a viver.

O médico confirmou suas suspeitas a respeito de Kitty. Seu mal-estar era a gravidez. (TOLSTÓI, 2013, p. 496 e 497)

O trecho acima é retirado do romance *Anna Kariênina*; nele, o escritor russo Liev Tolstói descreve a perplexidade e impotência de seu personagem Konstantin Liévin frente ao leito de morte do irmão. Notadamente, para descrição de tal sentimento compreensível a qualquer homem, Tolstói usa termos como

“indecifrável”, “mistério”, “inevitabilidade”, mas acrescenta a eles a relação entre desespero, amor e ainda a promessa de uma nova vida (com a gravidez da esposa) tão misteriosa, indecifrável e inevitável quanto seu próprio fim.

Liévin se encontra no momento exato da tomada de consciência sobre a necessidade de significação do mundo, o momento de encontro com a morte. O personagem pode ser retratado à beira de um abismo de desespero frente àquilo que não compreende, porque ali também está em jogo a sua própria vida. Nenhuma compreensão acerca do que é físico, químico ou biológico no corpo do irmão moribundo fará Liévin alcançar o peso e a gravidade do pensamento que o cerca frente à morte deste: não existe algo em todo o mundo que se equipare à existência daquele que se ausentará. E aqui não se trata de um pensamento valorativo ou moral no sentido de que ninguém mais aparecerá no mundo com a índole representada no irmão, mas o simples fato de que ninguém SERÁ esse mesmo irmão. No entanto, Liévin contrapõe ao desespero um ponto de fuga primordial no amor e na gravidez da esposa. O “indecifrável mistério inevitável” da vida de sua esposa e de seu filho dão valor à sua própria.

Cada qual tem um componente paterno e outro materno: e tal como se uniram na procriação, assim se desintegrarão na morte, que é, portanto, o fim do indivíduo. Esse indivíduo é aquele cuja morte lamentamos tanto, com o sentimento de que se perde realmente, já que era uma simples combinação que desaparece de forma irreparável. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 292)

Diferentemente do sentimento primordial de que o mundo tem um sentido para além daquilo que conhecemos, tratado anteriormente, aqui é possível acrescentar a investigação acerca do próprio significado que atribuímos a tudo isso e a busca por ele. Para tanto, será utilizado como ponto de partida o texto *Sobre a necessidade metafísica da humanidade* presente no segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*.

É importante apontar aqui que, nas primeiras páginas do texto *Sobre a necessidade metafísica*, Schopenhauer (2014, v. 1, p. 249 e 250) se utiliza de três termos diferentes em referência ao modo pelo qual o homem atribui sentido ao mundo: necessidade metafísica, espanto (no sentido aristotélico) e disposição filosófica. Esses termos dizem respeito a momentos específicos da investigação e tomada de consciência sobre o sentido do mundo dentro do texto supracitado.



De acordo com o texto, é possível entender que os três termos se referem respectivamente à necessidade de significação baseada no espanto frente à morte, tornando o homem um “*animal metaphysicum*”; simultaneamente, através da consciência do homem sobre si mesmo, à necessidade de significação baseada no espanto sobre sua própria existência; e à necessidade de significação baseada no espanto sobre os outros objetos do mundo, que nos permite problematizar a existência como um todo na busca da significação dos fenômenos em geral.

É possível perceber uma relação intrínseca entre esses termos e todo o desenvolvimento posterior da filosofia schopenhaueriana em que a necessidade metafísica vai ao encontro de uma consciência trágica frente à vida e à morte; o espanto se apresenta em referência à busca pelo significado das ações humanas; e a disposição filosófica se desenvolve através do argumento da analogia entre a significação do ser no homem, encontrado na vontade, para o ser no mundo.

Schopenhauer não problematiza esses termos de modo a caracterizá-los como conceitos específicos em suas minúcias e, com eles, não pretende dizer que existem três formas diferentes de significação (ou busca pela significação) do mundo, o autor os formula apenas como etapas de um reconhecimento do homem frente ao mundo. Portanto, o conceito de necessidade metafísica da humanidade será tomado como o representante dessas etapas, compreendendo em si também o espanto e a disposição filosófica que diz respeito àquela característica presente em alguns homens que faz com que não encarem cada objeto no mundo como simplesmente dado.

Em primeiro plano, Schopenhauer trata esses pontos de sua filosofia sob a perspectiva de uma CONSCIÊNCIA TRÁGICA que pode ser caracterizada, de maneira geral, por aquele sentimento de impotência pelo qual Liévin passou frente à consciência da morte de seu irmão, ou melhor, consciente do espanto frente às coisas no mundo, frente ao reconhecimento de sua finitude, ou seja, mesmo com expectativas a respeito do seu futuro, o homem reconhece que vai morrer e, sob um ponto de vista trágico, se questiona sobre sua própria existência: vale a pena tanto esforço? Qual a importância desses sofrimentos? A resposta fácil e óbvia para essas questões pode ser dada através de uma apatia frente a vida e a existência, resposta essa que parece rondar o imaginário de quem conhece a filosofia schopenhaueriana apenas como “pessimista” sem compreender os meandros de seus argumentos.

Assim, sob o âmbito da consciência trágica a necessidade metafísica é regulada para se tornar um impulso de significação para além do simples conhecimento da efetividade fenomênica do mundo, cabendo apenas ao ser humano, dentre todos os animais, em maior ou menor grau, interpretar a sua posição no mundo e atribuir a ela a significação metafísica que lhe convém.

Em nenhum momento o autor discorre no sentido de que essa atribuição de valor ou o estabelecimento de um significado do mundo possa não ter um sentido efetivo ou de que seja simplesmente fruto de uma característica humana que existe de alguma maneira e precisa ser entendida, como a necessidade metafísica da humanidade o é; pelo contrário, como dito acima, Schopenhauer não apenas aponta essa característica intrinsecamente humana como procura dar a ela uma resposta satisfatória dentro da unicidade de sua filosofia baseando-se no conceito de vontade e sua objetivação no mundo, como veremos mais tarde.

Nesse sentido, o texto *Sobre a necessidade metafísica* apresenta dois caminhos principais aos quais o homem segue na intenção de resolver essa necessidade tão intrínseca à sua existência: a religião e a filosofia são tomadas como caminhos metafísicos designados a partir de modos diferentes de explicação sobre o mundo.

Ainda que Schopenhauer estivesse disposto (em certo modo confusamente) a chamar de “metafísica” tanto a religião como a filosofia, ele estabeleceu uma distinção muito definida entre as duas. Assim, a religião pode ser chamada de “metafísica do povo” [...] sua evidência e títulos estão “fora dela”, no sentido de que depende da “revelação, que é autenticada pelos sinais e milagres”, mais que do pensamento e da reflexão: por esse aspecto está direcionada antes ao que Schopenhauer considera a grande maioria da humanidade, “que não é capaz de pensar, apenas crer” [...] mas dizer isso não equivale a negar que as religiões possam ser úteis na vida humana e na sociedade. (GARDINER, 1997, p. 52)

Ainda que Schopenhauer desejasse apresentar sua posição acerca da religião e sua diferença em relação à filosofia tomadas enquanto “meios metafísicos” de compreensão do mundo, é em referência a essa última que o autor dedica a maior parte do texto *Sobre a necessidade metafísica*, principalmente quando delimita as possíveis interpretações sobre a origem do mundo (Cf. SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 262): as otimistas, que “apresentam a existência do mundo como justificada em si mesma”, ou as pessimistas que consideram a

existência do mundo “como consequência de nossa culpa”, isto é, pode ser pensada sob a perspectiva de que não deveria existir, já que a ordem das coisas no mundo não corresponde à dor e à morte.

Nesse sentido, Schopenhauer apresenta o exemplo de Spinoza que, em sua interpretação, busca atribuir ao mundo uma necessidade inerente e uma incondicionalidade que não condiz com a nossa própria interpretação sobre ele.<sup>5</sup> Portanto, nem a filosofia de Spinoza, nem a visão otimista sobre a origem do mundo seriam condizentes com o espanto que o homem tem frente à existência, muito menos com a consciência trágica explanada anteriormente, abrindo espaço à perspectiva pessimista tão reconhecida na filosofia schopenhaueriana.

O mundo existe, tanto para mim como para Spinoza, pela sua própria força intrínseca [*innern Kraft*] e através de si mesmo. Mas com Spinoza e sua “*substância aeterna*” [substância eterna], a natureza íntima do mundo, que ele mesmo chama de Deus, é também, no que se refere ao seu caráter moral e valor, Jeová, o Deus Criador, que aplaude a sua criação e descobre que tudo resultou em algo excelente [...]. Assim, para ele, o mundo, com tudo o que nele há, é totalmente excelente e como deveria ser, portanto, o homem [...] deve apenas desfrutar sua vida, enquanto ele durar [...]. Em suma, é o otimismo. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 2, p. 389)

O autor aponta que, ao contrário das religiões, a filosofia busca sua autenticação e verdade a partir de si mesma, isso significa que não se pode encontrar nela o mesmo caráter alegórico que se encontra na religião, e que a ela cabe a busca de evidências as quais a religião não precisa alcançar. Nisso implica o alto volume de desenvolvimento quantitativo das religiões pelo mundo, enquanto a metafísica filosófica segue em seu caminho, cumprindo sua função, mesmo na falta de credibilidade daqueles que preferiram acreditar nas supracitadas alegorias religiosas.

Já ao final do texto é possível perceber a preocupação do autor em estabelecer a base kantiana de sua metafísica: Schopenhauer indica o caminho de suas respostas aos problemas impostos por Kant com a *Crítica da razão pura* e que

---

<sup>5</sup> De acordo com Schopenhauer: ao inserir no mundo uma necessidade absoluta de condição de existência, Spinoza insere também o fato de que o próprio pensamento que ocorre a qualquer ser humano de que o mundo poderia ser de outra forma (e até mesmo de que poderia não ser), baseado no espanto inicial que gera a disposição filosófica, seria em si mesmo impensável, o que se sabe que não é o caso. Logo, tendo em vista que esse tipo de pensamento é possível, essa incondicionalidade não existe. (Cf. SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 262 e 263)

acrescentam um novo folego à metafísica, trazendo-a do impossível campo da metafísica tradicional (como Schopenhauer considera a metafísica a partir dos resultados da filosofia kantiana) para o campo da metafísica imanente.

Portanto, aqui podemos pensar a necessidade metafísica apresentada como característica humana intrínseca baseada na consciência trágica sobre a existência no mundo, e por outro lado, como bem apontou Gardiner, como resposta a Kant:

Chegamos a um plano em que já é possível assinalar a posição a partir da qual se desenvolve o sistema filosófico próprio de Schopenhauer. Visto que aceita explicitamente as principais explicações das teses antiespeculativas de Kant, se poderia esperar que [...] levaria adiante fielmente o programa kantiano; se poderia suspeitar que deixaria de lado, como inútil, [...] velhas ambições metafísicas e que, em vez disso, se restringira a uma ulterior investigação e análise das formas e categorias penetrantes segundo as quais, de acordo com Kant, interpretamos nossa experiência. O fato de que Schopenhauer [...] não se encerra dentro destes limites se pode explicar com numerosas considerações [...], no entanto, há um ponto especial na filosofia de Kant ao qual Schopenhauer assegurou um lugar central na explicação da evolução de suas próprias ideias. É a doutrina kantiana da “coisa em si”. (GARDINER, 1997, p. 71 e 72)

Gardiner aponta a relação de Schopenhauer com as filosofias posteriores a Kant, filosofias essas que mantinham posturas ou de um idealismo exacerbado ou de um materialismo extremo; o comentador também se refere à recusa do filósofo em seguir tais linhas de pensamento baseado na interpretação schopenhaueriana da filosofia de Kant. Do mesmo modo, Christopher Janaway destaca um ponto específico dentro da filosofia de Schopenhauer que demonstra a posição do autor em relação à filosofia de Fichte.<sup>6</sup>

Janaway aponta o aspecto fundamental da relação de Schopenhauer com a filosofia kantiana e a maneira como convictamente se opõe às filosofias posteriores a ele: a relação intransponível com que Schopenhauer trata os conceitos de sujeito e objeto são determinantes nesse ponto de sua filosofia. Para o autor, sujeito e objeto são intrinsecamente relacionados nas suas condições como “aquele que conhece” e “aquele que é conhecido” não podendo, portanto, haver explicações sobre o conhecimento do mundo que se refiram à existência do objeto pela existência do sujeito, nem a existência do sujeito a partir da existência do objeto.

---

<sup>6</sup> Cf. JANAWAY, 2007, p. 130 e 131.

Com efeito, é tão verdade que o sujeito que conhece é produto da matéria, como também que a matéria é mera representação daquele. Mas, essas duas afirmações são igualmente incompletas. [...] Por isso mesmo, contra a alegação de que eu sou uma mera modificação da matéria, posso afirmar que a matéria existe meramente na minha representação. E esta segunda afirmação não é menos correta do que a primeira. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 57)

Esses, portanto, seriam os óbvios caminhos possíveis a serem seguidos por Schopenhauer, baseado em sua aceitação da diferenciação dos conceitos de fenômeno e coisa em si de Kant. Não obstante, o filósofo procura um caminho alternativo que possibilita o desenvolvimento da metafísica e o conhecimento de algo para além do fenômeno/representação, que traria a significação tão procurada às intuições no mundo.

A começar pelo título da principal obra de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, percebemos a “dupla significação” a qual o autor interpreta o mundo, ou seja, considera a interpretação do mundo a partir de dois pontos de vista distintos, embora intrinsecamente ligados. Também buscando no texto *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, entendemos já no §1 a influência de Kant e também de Platão sobre a obra do filósofo: ambos tomavam o mundo sob uma perspectiva “dualista”<sup>7</sup> e, portanto, é comum a interpretação da obra schopenhaueriana sob a mesma perspectiva.

É de se supor que Schopenhauer tenha, do mesmo modo que Kant, tomado o mundo “em dupla significação”, seja como “representação”, que para ele é o mesmo que fenômeno, seja como “Vontade”, sinônimo de em-si. Tal suposição não se funda apenas na identificação por Schopenhauer da Vontade com a coisa-em-si e da representação com o fenômeno, mas, e principalmente, no fato de que ele considera esta distinção entre o fenômeno e a coisa-em-si como “o maior mérito” de Kant. (CACCIOLA, 1994, p. 23)

Do mesmo modo, Janaway (2007, p.126) aponta a perspectiva dualista da filosofia schopenhaueriana baseado na interpretação a respeito da diferença entre

<sup>7</sup> Aqui esse termo não se refere à perspectiva dualista do conhecimento como, por exemplo, se encontra em Descartes. Isso é, o entendimento baseado no “Penso, logo, existo”. Dito de outra forma, não se refere à primazia da razão sobre o corpo, ao contrário, diz respeito a um ponto de vista metafísico que entende que o mundo e, com ele, o ser humano, são dotados de uma característica para além do que é físico e do que possa ser conhecido pelas formas do intelecto. No entanto, Philonenko aponta que a interpretação schopenhaueriana acerca do idealismo considera que Descartes tem um mérito na inversão da orientação da reflexão da exterioridade para a interioridade. (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 71)

os conceitos de “pessoa” e “sujeito”: “No entanto, essa concepção de pessoa é inegavelmente dualista. Dualismo de natureza pós-kantiana, que não diz respeito à duas substâncias”<sup>8</sup>. Ou seja, esse dualismo não pretende dividir e interpretar o mundo sob a perspectiva de duas coisas diferentes. Ao contrário, é muito importante que se entenda que a posição dualista de Schopenhauer diz respeito antes a uma mesma coisa que se dá sob duas perspectivas diferentes.

Portanto, também se faz importante entender os modos de conhecimento do homem para que seja possível a completa explanação a respeito das duas perspectivas de interpretação do mundo, que já se pode adiantar sobre os conceitos de percepção interna e externa.

Pensar a significação das intuições no mundo depende de uma posição dual e que, a princípio, pode parecer contraditória: temos a consciência de que somos animais, dotados de corpos naturais que, portanto, se integram ao mundo como seus fenômenos. No entanto, nossa consciência, atravessada pelo espanto e pela necessidade metafísica, não se agarra a essa explicação puramente fenomênica e precisa atribuir um sentido completamente alheio ao físico para essa existência em geral.

Kant, segundo Schopenhauer, não retoma o problema da metafísica, do ser enquanto ser: substituindo o sujeito pela substância, renova o sentido da metafísica, a qual, a partir de agora, consistirá no conhecimento das condições transcendentais do saber. Mas Schopenhauer, ainda que pouco preocupado de regressar a Aristóteles, se separa de Kant: “Entretanto, tomo a palavra *metafísica* em um sentido que corresponde melhor ao sentido original. Com efeito, eu descobri que nosso conhecimento do mundo não está absolutamente encerrado no simples fenômeno, mas temos dados para o conhecimento da essência interior do mundo... posto que a natureza seja simples fenômeno, o que está além dela, o que é sua essência, o em si da natureza dá lugar a uma doutrina”. (PHILONENKO, 1989, p. 111 e 112)

Portanto, de modo geral, é possível compreender que, a partir da necessidade metafísica do homem, Schopenhauer desenvolve sua filosofia no intuito de alcançar a resposta sobre o sentido das intuições baseado no significado íntimo das ações do homem, ou seja, se o significado das ações do homem (entendidas como intuições como quaisquer outras no mundo) é reconhecido na vontade

---

<sup>8</sup> Essa questão também se insere na discussão sobre a possibilidade de conhecimento de um sujeito sobre outro, como veremos mais adiante.

individual, do mesmo modo, as outras intuições também teriam seu sentido identificado na vontade.

A atribuição de um sentido às intuições, estabelecida na filosofia de Schopenhauer, busca uma interpretação do mundo para além do fenômeno, baseada na vontade, uma interpretação metafísica que, no entanto, depende do próprio fenômeno para se manifestar e ser conhecido pelo homem. Esse projeto é alcançado por meio do argumento da analogia, central para que esse objetivo se realize. Uma analogia entre o corpo do homem, entendido como o ponto central da objetivação da vontade, e os outros fenômenos do mundo.

É importante lembrar ainda de duas passagens nas quais Schopenhauer desenvolve seus argumentos a respeito do fundamento do conhecimento metafísico e sua possibilidade. Na primeira<sup>9</sup>, o autor estabelece alguns pontos contrários à fundamentação metafísica pensada por Kant. Esta, baseada em conceitos, é considerada por Schopenhauer como equivocada, já que o autor pensa que todos os conceitos também têm suas bases na intuição. Portanto, a diferenciação de argumentação entre os filósofos se dá principalmente por conta de visões diferentes a respeito dos modos de conhecimento do homem que, apesar de carregarem algumas semelhanças no que diz respeito à relação entre a *Estética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura* de Kant e o princípio de razão suficiente apresentado na tese de doutoramento de Schopenhauer (ainda fortemente influenciado por Kant), elas carregam várias e determinantes discordâncias em seus pormenores.

Na segunda passagem, já ao final do texto *Sobre a necessidade metafísica*, o autor aponta que mesmo baseada em intuições, a fundamentação da metafísica não pode explicar todos os pontos a respeito da significação do mundo, tendo em vista que em seu todo ela ainda diz respeito à coisa em si que não pode ser expressa através de palavras nas formas do conhecimento humano.

Pois, a solução final do enigma do mundo teria necessariamente que falar apenas das coisas em si mesmas, não mais dos fenômenos. Todas as nossas formas de conhecimento, no entanto, destinam-se precisamente apenas aos fenômenos, daí nós precisarmos compreender tudo através da coexistência, da sucessão, e das relações de causalidade. Mas estas formas têm sentido e significado meramente com referência ao fenômeno. As coisas em si e suas possíveis relações não podem ser compreendidas por intermédio

---

<sup>9</sup> Cf. SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 274.

deles. Portanto, uma solução efetiva e positiva para o enigma do mundo deve ser algo que o intelecto humano é inteiramente incapaz de entender e conceber. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 282)

Notadamente, essas passagens dão ensejo à interpretação de Philonenko a respeito de dois pontos tratados anteriormente: quanto à intuição fundamental sobre a qual o comentador defende que a metafísica schopenhaueriana se baseia e, por último, o método discursivo com o qual ela se desenvolve em sua filosofia entendida como imanente, ou seja, o fato de que não pode resolver todos os problemas que dizem respeito a ela, tendo em vista que ela se dá através do corpo (interpretado como fenômeno no mundo), portanto, seu conhecimento depende também destes fenômenos.

## 1.2 O SENTIDO DAS INTUIÇÕES

Mary: Fatos, tenho milhões de fatos na ponta da língua.

Isaac: Não significam nada, pois nada valioso pode ser compreendido pela mente. Tudo o que é valioso tem que entrar em você por uma abertura diferente.

[...]

Mary: Não concordo mesmo. Onde estaríamos sem o pensamento racional?

Isaac: Você depende muito do seu cérebro. O cérebro é o órgão mais hipervalorizado.<sup>10</sup>

Já agora é possível perceber que, apesar de Schopenhauer atribuir ao homem um papel “privilegiado” em sua filosofia por conta de características próprias em relação aos outros animais, tais como a necessidade metafísica e a razão, não é por meio dessa última que o seu pensamento acrescenta ao mundo o significado metafísico das intuições. Mesmo quando se diz que essa metafísica só pode ser entendida discursivamente e que, para tanto, é necessária a razão, é importante compreender que ela só dá frutos conceituais por meio das sementes vindas das intuições. Como, então, se faz possível a intuição sobre um significado íntimo do mundo que esteja para além daquilo que é físico? Qual “abertura diferente” do homem frente ao mundo seria responsável por fazê-lo compreender o sentido do mundo?

<sup>10</sup> Diálogo extraído do filme *Manhattan*, dirigido por Woody Allen (1979).



Tendo em vista que até agora foram pensados a ideia de intuição primordial de que o mundo tem um significado para além daquilo que conhecemos e o conceito de necessidade metafísica que se desenvolve apenas no ser humano como sua característica fundamental de busca pelo significado íntimo das intuições; almejando o desenvolvimento posterior desse trabalho e levando em conta o que foi dito anteriormente a respeito do fato de que esse sentido metafísico em Schopenhauer se dá para além das formas comuns de conhecimento e que, no entanto, a metafísica não pode ultrapassá-las, no sentido de que tudo o que é pensado a seu respeito depende, necessariamente, das formas do fenômeno para poder ser pensado ou conhecido, se faz necessária a explanação sobre o modelo de conhecimento do homem na filosofia schopenhaueriana para que se compreenda plenamente como a metafísica se faz possível para o autor.

Quando se tem em mãos a principal obra do filósofo, *O mundo como vontade e representação*, a partir de uma leitura mais atenta e já munidos de algum conhecimento sobre sua filosofia, é possível compreender como o autor desenvolve todo o seu pensamento já com base na sua frase de abertura: “O mundo é minha representação”. Essa característica importante da filosofia schopenhaueriana será desenvolvida nessa parte do trabalho tendo em vista as suas consequências sobre a interpretação dos conceitos de sujeito e objeto, que acarretam na determinação dos modos de conhecimento do homem e, conseqüentemente na possibilidade da metafísica a partir da diferenciação entre conhecimento externo e interno.

*O mundo como vontade e representação* é dividido em quatro livros intercalados entre as perspectivas da representação submetida ao princípio de razão e não submetida a ele, e da vontade na natureza e no próprio ser humano baseado numa visão ética de negação da influência da vontade sobre a vida do homem. Entende-se também que a maior parte da obra do filósofo se desenvolve sob as mesmas divisões feitas em sua obra principal e é relacionada em momentos oportunos com seus adendos de outros livros. É importante entender os motivos que sustentam essas divisões já agora porque elas nos acompanharão no decorrer do trabalho.

Na obra de Schopenhauer, o conceito de princípio de razão suficiente tem a importância de possibilitar o conhecimento do homem numa relação intransponível e necessária entre sujeito e objeto, nesse sentido, o mundo como representação submetido ao princípio de razão, como prefigurado no livro I de *O mundo...*, diz

respeito ao modo como o homem pode ter, de alguma forma, alguma acepção sobre ele e sobre as coisas nele, enquanto fenômenos: o conhecimento baseado na razão e seus conceitos e a intuição com a sensibilidade e o entendimento como a forma da causalidade.

É por meio do princípio de razão suficiente que se dá a determinação intransponível entre sujeito e objeto, toda e qualquer forma de um objeto (a forma pela qual se dá ao conhecimento) está em relação com a forma de conhecer do sujeito (encontrada nele *a priori*). “Sujeito é aquele que conhece e não é conhecido.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45.), ele está fora do domínio do princípio de razão.

Do mesmo modo, a representação quando não submetida ao princípio de razão, diz respeito a esses mesmos fenômenos entendidos de forma geral, ou seja, não relacionados ao modo de conhecer do homem. Aqui Schopenhauer se vale do conceito platônico de Ideia. É preciso notar que, antes, será de extrema importância a discussão acerca do que representam os conceitos de sujeito e objeto e sua relação recíproca na obra do autor. Sobre os conceitos tratados acima, caberá discussão apenas quando se mostrarem indispensáveis à compreensão dessa relação.

O autor distingue dois tipos principais de representações: as intuitivas e as abstratas. Mas mesmo essa divisão ainda não abarca toda a capacidade de especificação de todas as classes de objetos para o conhecimento. Consciente desse problema, Schopenhauer adotou a inclusão de três espécies dentro do gênero das representações intuitivas: as representações intuitivas empíricas, que se diferencia das outras duas por abranger a matéria; as representações intuitivas puras ou formais, encontradas no homem *a priori* e que dizem respeito à forma do conhecimento das intuições empíricas; e a intuição do sentido interno, sobre o conhecimento imediato (no contexto desta última espécie Schopenhauer já parece apontar o caminho em direção àquilo que será o conhecimento do mecanismo interno da vontade em si mesma).

Mais uma vez, é possível apontar a clara influência de Kant sobre a filosofia schopenhaueriana: Na *Crítica da razão pura*, Kant desenvolve a estética transcendental no intuito de determinar as formas *a priori* da sensibilidade para o conhecimento; nela serão dadas, através da abstração de tudo o que é empírico da intuição, somente as formas dos fenômenos fornecidas *a priori*, que são o tempo e o

espaço, as formas do sentido interno e externo, entendidas como intuições puras.<sup>11</sup> Em Schopenhauer (2005, p. 47 e 48), tempo e espaço são entendidos nessa mesma acepção, como intuições puras que podem ser representadas independente de um objeto, no entanto, nenhum objeto poderá ser representado fora delas. Essa é uma característica importante para que se compreenda plenamente o significado dos conceitos de conhecimento externo e interno para o filósofo.

Por meio de uma condição subjetiva, a qual Kant dá o nome de sentido externo, as representações aparecem como externas a nós, situadas em um espaço. Esse espaço não é um conceito ao qual se chega empiricamente, ou seja, não é extraído da experiência, é antes a primeira necessidade para que se possa representar as coisas como uma intuição empírica. O espaço também não é uma qualidade inerente aos objetos porque é impensável um objeto fora do espaço, mas não um espaço sem objetos. O espaço é, portanto, uma intuição pura encontrada *a priori* no sujeito que dá a forma do sentido externo às intuições empíricas.

O tempo, enquanto “representante” do sentido interno, ou seja, a intuição de nós mesmos, não se apresenta como uma figura exterior e de maneira geral recebe as mesmas características da intuição pura do espaço: não é derivado da experiência e não é uma qualidade inerente às coisas. O tempo pode ser representado anteriormente aos objetos da experiência, portanto, é *a priori*.

Quando é dito que o tempo é a forma do sentido interno significa dizer que o tempo é uma forma subjetiva dos sentidos na qual os objetos aparecem APENAS TEMPORALMENTE. Quando é dito que o espaço é a forma do sentido externo significa dizer que o espaço é uma forma subjetiva dos sentidos na qual os objetos aparecem APENAS ESPACIALMENTE. A causalidade entra nesse jogo como quem controla a dinâmica entre o sentido interno e externo da sensibilidade, ela é a única função do entendimento. Schopenhauer credits ao entendimento a capacidade de unir a forma do sentido interno, o tempo, e a forma do sentido externo, o espaço, possibilitando a intuição empírica do mundo pela lei de causalidade.

Dito de outra forma: o conhecimento humano, na filosofia schopenhaueriana, se dá na divisão primordial de um sujeito que conhece e um objeto conhecido. O sujeito cognoscente carrega em si as formas do conhecimento encontradas nele a

---

<sup>11</sup> Cf. KANT, 2010, b35-b37, p. 62-64.

*priori* e conceituadas sob o nome de princípio de razão suficiente. Todos os objetos entram em contato com o sujeito através de seus corpos que os reconhecem primeiramente como uma “alteração” do sentido interno, o tempo, por meio da sensibilidade pura (e, portanto, é ainda inconsciente); depois o entendimento reconhece essa alteração como consequência de uma causa externa ao corpo e atribui a ela uma posição no espaço, tornando-o um conhecimento/intuição/objeto efetivo no mundo que, de acordo com Maia (1991, p. 32), é de natureza corpórea.

Sobre esse ponto, Maia ainda faz uma importante observação que nos ajudará a compreender o modo pelo qual o homem pode atingir um conhecimento metafísico através de seu próprio corpo e da experiência do mundo, e isso ocorre por meio da interpretação sobre a diferença da imediatez das sensações:

Há, por outro lado, dois níveis de imediatez nas sensações, os quais constituem o patamar propriamente empírico da consciência: há sensações que provém dos sentidos externos, isto é, que me chegam através do corpo nos sentidos externos e que são, nesta medida, sensações mediatas; precisamente estas são as que preparam a matéria ou tecido dos objetos em sentido estrito. E há sensações que me chegam através do interior do corpo, no sentido interno; só estas são aquelas propriamente ditas imediatas, pois acontecem em meu corpo. Estas últimas não contribuem, entretanto, para a constituição da objetividade. De qualquer modo, são ambas, segundo Schopenhauer, *empíricas*. (MAIA, 1991, p. 37)

Essa diferenciação é importante para que posteriormente se compreenda que o sentido metafísico do mundo se manifesta no homem através do sentido interno, identificado na vontade individual de cada um por meio do que Schopenhauer chama de autoconsciência.

Assim se faz possível reconhecer como, na filosofia schopenhaueriana, o homem, enquanto sujeito, trava conhecimento com outros objetos, desenvolvendo a efetividade do mundo a partir dessa posição. No entanto, mesmo através da discussão proposta por Maia, podemos perceber um problema fundamental que diferencia o pensamento de Schopenhauer dos demais. Esse problema é caracterizado pela ideia que “cada ser vivo experimenta a vida, que é sempre *sua vida singular*, através de algo que constitui os alicerces propriamente ditos de todo o edifício do mundo: a intuição empírica” (MAIA, 1991, p. 33).

Ou seja, se um sujeito se enquadra no mundo apenas como aquele que conhece e não pode ser conhecido, seria o caso de pensarmos que cada sujeito se encontra sozinho no mundo cercado de outros objetos, não podendo reconhecer nenhum outro sujeito mesmo nas outras pessoas? Ora, tendo em vista que Maia não pretende desenvolver especificamente essa questão e que nosso intuito é problematizar antes os conceitos de sujeito e objeto, esse ponto será melhor desenvolvido através do texto de Christopher Janaway: *Sujeito e objeto em Schopenhauer*.<sup>12</sup>

Partindo também da frase de abertura de *O mundo como vontade e representação*, Janaway (2007, p. 138 e 139) desenvolve seu texto no intuito de determinar três pontos principais: a natureza do sujeito, a natureza do objeto e a natureza da dependência que o objeto tem do sujeito. O comentador aponta que a filosofia de Schopenhauer determina o sujeito como um pressuposto de todas experiências, mas não é um objeto possível de experiência; também determina o objeto como um “conteúdo da experiência”; aponta a experiência como dependente da necessária distinção entre sujeito e objeto, mas que esses conceitos também necessariamente se pressupõem de maneira mútua; por fim, sobre a dependência que o objeto tem de um sujeito, Janaway acrescenta a crítica de que Schopenhauer apresenta um slogan lógico que defende o idealismo: “Não há objeto sem sujeito”.

No entanto, como resposta ao questionamento feito anteriormente, é importante notar a semelhança de considerações tanto em Maia quanto em Janaway sobre os elementos corpóreos do conhecimento e como ele se torna possível sempre a partir desses elementos, o corpo sempre aparece como a chave do conhecimento comum e também aparecerá como a chave do conhecimento metafísico:

O que Schopenhauer tem a dizer em defesa desse desvio tão aparente do senso comum? Primeiro devemos notar que sua afirmação não é que pessoas não possam ser conhecidas ou não possam ser objetos da experiência. ‘Pessoa’ e ‘sujeito’ não são equivalentes. Ele permitirá que pessoas sejam objetos da experiência visto que são entidades corpóreas. (JANAWAY, 2007, p. 125)

---

<sup>12</sup> *Subject and object in Schopenhauer* (JANAWAY, 2007, p. 117-139).

\*\*\*\*\*

Abrindo parênteses nessa discussão, ainda é importante entender um ponto central da filosofia schopenhaueriana para a compreensão da “abertura diferente” necessária ao homem para que seja possível o conhecimento metafísico. Esse ponto é a objetivação da vontade no mundo enquanto o ser das coisas. Essa discussão é necessária para atentarmos à significação das ações do homem e, posteriormente, a significação das coisas no mundo.

Baseado na nomenclatura própria da vontade individual do homem, Schopenhauer atribui a todos fenômenos no mundo o mesmo sentido subjetivo que o homem encontra em si mesmo. Dessa forma, a objetivação da vontade é o modo pelo qual a vontade se dá no mundo em seus mais variados fenômenos através da matéria. É necessário ter em mente que cada coisa existente no mundo faz parte do processo de objetivação da vontade que também se dá de forma graduada, sendo o corpo do homem, o objeto imediato, o mais alto grau de objetivação da vontade. Ou seja, a vontade se objetiva no mundo de acordo com “graus determinados”<sup>13</sup>, dessa forma, a causalidade aplicada em cada grau dessa objetivação também será graduada: a relação entre causa e efeito propriamente dita, referente à matéria inorgânica; a excitação, que se refere às plantas, animais e algumas funções do homem; e a motivação, referente às ações humanas.

Ainda deve-se considerar o caminho que leva até o seu mais alto grau de objetivação no mundo: o homem. É a eterna luta da vontade consigo mesma em vista do “tornar-se”, que destrói a matéria e a redistribui em outras formas por meio do princípio de individuação (tempo, espaço e causalidade) sempre almejando se objetivar em um grau mais elevado, que permite a existência dos reinos inorgânico e orgânico e, de modo especial, do reino animal ultimado pelo ser humano que, através do intelecto, do conhecimento e do seu próprio corpo, apreende a intelecção da vontade como o seu ser.

---

<sup>13</sup> É possível dizer que, para Schopenhauer, esses graus são escalonados de acordo com uma “sensibilidade possível”, ou melhor, de acordo com a recepção ao fazer efeito de outros objetos que cada coisa tem no mundo: começando da matéria inorgânica, passando pelas plantas e animais e chegando até o homem (seu corpo e intelecto).

A Ideia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre Ideias ou objetivações mais baixas da Vontade, ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado: a Vontade se objetiva em uma nova e distinta espécie: nasce, originariamente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação no gérmen existente, seiva orgânica, planta, animal, homem. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 209)

Dessa forma, faz-se compreender a primazia da vontade em relação ao conhecimento, mas ao contrário do que se pode interpretar em um primeiro momento, a vontade não principia o mundo ou dá a ele uma explicação originária, a vontade é a chave do mundo, possibilitando o sentido das coisas que estão nele<sup>14</sup> e, de acordo com Pernin (1995, p. 84): “[O mundo] não se deduz da vontade, mas é sua *expressão, ou antes sua dupla tradução*”.

\*\*\*\*\*

Como dito anteriormente, o sujeito cognoscente se encontra fora do domínio do princípio de razão e, por isso, é aquele que conhece e não é conhecido. Se o princípio de razão suficiente no mundo como representação só permite o conhecimento dos objetos e fenômenos apenas nas relações destes entre si, como se torna possível o conhecimento ou entendimento dessas relações de objetos por parte do sujeito no mundo submetido a esse princípio? Ora, esse sujeito que conhece tem um corpo e esse corpo enquanto uma coisa presente nesse mundo é um objeto que está em relação com outros. A relação estabelecida entre os objetos e este corpo (que é chamado por Schopenhauer de objeto imediato enquanto os outros são objetos mediatos) é a responsável pela sensibilidade e intuição do mundo. Uma das condições necessárias para a possibilidade de conhecimento é o corpo do sujeito que conhece entendido enquanto objeto imediato. Esse corpo é dotado da capacidade de sensibilidade e está sempre sujeito a ação de outros objetos, sendo ele o mais alto grau da objetividade da Vontade.

Ora, assim como vimos o corpo se apresentar como objeto imediato e, nesse sentido, como um intermediário entre o entendimento e a sensibilidade permitindo a intuição, aqui também será ele quem indicará o caminho para a resposta da questão

---

<sup>14</sup> “Nesse ponto, bastará que lembremos que a vontade, que não tem causa, não é uma causa. A causalidade é a essência do conhecimento exterior, a vontade a do conhecimento interior.” (PERNIN, 1995, p. 84)

proposta no início dessa parte do trabalho, sobre a necessária “abertura diferente” para o conhecimento metafísico. Além da possibilidade de conhecimento externo do próprio corpo do sujeito como objeto imediato, também é possível esse conhecimento no sentido interno como objeto do princípio de razão suficiente de agir.

Ou seja, do mesmo modo que percebemos o corpo através das sensações que recebemos externamente quando temos objetos do mundo exterior como pontos fundantes do conhecimento juntamente com o sujeito cognoscente que somos, também assim percebemos o corpo internamente por meio das sensações dadas imediatamente através do objeto de conhecimento reconhecido na ação do próprio homem. Quando o homem coloca a própria ação como objeto de conhecimento e se pergunta sobre seu fundamento e significado, ele reconhece internamente esse significado como baseado na sua vontade individual. Externamente, o seu corpo é ação e fazer efeito sobre as coisas do mundo, das quais também recebe ação e fazer efeito por meio da matéria; internamente, o corpo do sujeito que conhece é vontade. Ele próprio tem seu sentido íntimo na vontade.

Sem o fazer efeito da matéria não seria possível o entendimento do corpo como objeto no sentido externo e interno e, com isso, a possibilidade do conhecimento de uma vontade (mesmo que individualizada) também se perderia e, juntamente, a possibilidade de um conhecimento, mesmo que longínquo, da Vontade se apresentando na metafísica imanente.

Internamente o sujeito não se reconhece mais apenas como objeto que se dava externamente ao seu conhecimento (objeto imediato), agora também aparece como aquele que quer, ou seja, o sujeito do querer, aquele que é atingido pela vontade e é por aí que se reconhece como um “si mesmo” adquirindo a consciência de si e dos motivos. É nessa separação que pode ser percebida na diferença entre as expressões “eu conheço” e “eu quero”, que será reconhecida a possibilidade de ações por motivos (e conseqüentemente por excitantes ou causas).

Dizer “meu eu” é o mesmo que dizer “meu corpo”, ainda que eu veja este, sob certa perspectiva, também como objeto entre objetos. Não olhando “de fora”, meu corpo é como um *ponto* em que se delimitam para “mim” o fora e o dentro do mundo. [...] eu *vejo mediatamente* meu corpo como “meu” e o *sinto imediatamente* como “eu”. Tudo, porém, que diz respeito a “mim”, acontece primeiro aqui *dentro*, e não nisto de que meu corpo aparece ao espelho. (MAIA, 1991, p. 34)



O corpo aparece então em duas dimensões, isto quer dizer, subjetivamente enquanto consciência de um sujeito do querer e do conhecer, e objetivamente enquanto objeto imediato e matéria que age sobre outros objetos e recebe a ação deles. O objeto imediato já se mostrando como ponto importante nessa filosofia: enquanto matéria, qualquer objeto só tem significação na medida em que age sobre outro, enquanto faz efeito sobre outro, porque sem isso não haveria ação sobre a sensibilidade do corpo e conseqüentemente nenhuma intuição.

É importante notar que também Gardiner reconhece a característica “não perceptiva” desse reconhecimento do sujeito cognoscente no corpo enquanto vontade. Esse ponto de vista pode ser interpretado como equivalente ao conceito de conhecimento interno que foi desenvolvido anteriormente como é possível ver na seguinte passagem:

Schopenhauer [...] quer proclamar não só que é possível *conceber-nos* de dois modos diferentes como também, de fato, podemos *conhecer-nos* de dois modos diferentes. [...] desde um ponto de vista não perceptivo reconhecemos que nós estamos “em nós mesmos” (GARDINER, 1997, p. 84)

Também se faz necessário deixar claro desde já a dupla perspectiva na qual Schopenhauer insere a noção de sujeito: o sujeito sendo aquele que conhece e não é conhecido, nos dá margem para uma interpretação desse termo como sujeito COGNOSCENTE; mas ele ainda apresenta um caráter diferente e complementar a esse: o sujeito enquanto dotado de um corpo que é objetividade da Vontade pode se reconhecer também como sujeito DO QUERER.

Portanto, o eu, para Schopenhauer, só é pensável na identidade do sujeito do conhecer e o corpo, sujeito do querer. O corpo, como vimos, pode ser conhecido de dois modos totalmente diferentes: como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e “concomitantemente de um modo bem diferente, a saber, como o *conhecido* imediatamente por todos, o que a palavra vontade indica”. Enquanto aquilo que é imediatamente conhecido, além de ser condição de possibilidade do conhecer, o corpo é a chave para descobrir o significado do mundo. (CACCIOLA, 1994, p. 41)

Dessa forma, o que é tratado aqui diz respeito ao sujeito que se conhece como volente, diz respeito à diferenciação do sujeito cognoscente e o sujeito do querer, que são intrinsecamente a mesma coisa vista a partir de dois ângulos diferentes, o primeiro como o que conhece e o segundo como o conhecido, conhecimento esse guiado pelo princípio de razão de agir. Vemos, portanto, a lei de motivação agindo desde sua raiz. Como algo imediato, por se dar ao sentido interno, ela aparece como a lei de causalidade vista por dentro<sup>15</sup> e por isso, diferentemente da causalidade propriamente dita, aparece como outra classe de conhecimento e como objeto de outra forma do princípio de razão.

Mesmo depois dessa discussão, ainda é possível apontar uma importante crítica feita por Christopher Janaway<sup>16</sup> em seu texto a respeito dos conceitos de sujeito e objeto. Nesse texto, o comentador discorre sobre a dificuldade apresentada no reconhecimento de sujeito cognoscente com o sujeito do querer sob o mesmo corpo baseado na ideia de que a argumentação de Schopenhauer a respeito da possibilidade de conhecimento que o sujeito teria sobre outras pessoas no mundo responde apenas às críticas possíveis nesse sentido. Ou seja, tendo em vista que o sujeito cognoscente não pode ser tomado como objeto no mundo e, restando o problema sobre como, então, esses sujeitos se reconheceriam e reconheceriam outras pessoas enquanto sujeitos que efetivamente conhecem, Schopenhauer apresenta o corpo também sob a alcunha de chave para essa identificação, mas ainda assim muda o status daquilo que conhecemos como outros sujeitos cognoscentes para aquilo que identificamos como pessoas, indivíduos que existem e que, por acaso, acreditamos ser capazes das mesmas proezas que nós.

Aqui se estabelece um interessante problema sobre o qual devemos articular: enquanto “portadores” de um corpo que serve de chave para identificação com outros seres, por que não se pensaria que qualquer outra representação (enquanto “portadora” de um corpo) não seria capaz das mesmas façanhas dos seres humanos? Ora, além de obviamente termos de considerar a semelhança física na constituição dos seres humanos para que se atribua a eles também a razão e a expectativa de determinados comportamentos, é necessário ainda recordar dois pontos da filosofia schopenhaueriana: primeiro, a ideia de objetivação da vontade, que tem seu ápice no ser humano e, portanto, faz com que ele seja “privilegiado”

---

<sup>15</sup> Cf. SCHOPENHAUER, 1998, p. 208.

<sup>16</sup> Cf. JANAWAY, 2007, p. 126 e 127.

dentre todos os seres no mundo, não fazendo sentido, portanto, pensar que objetivações da vontade em graus mais baixos tenham as mesmas características que as nossas.

E, depois, o argumento chamado de “egoísmo teórico” que, em linhas gerais, é a ideia de que, tendo em vista o fato de que tenho acesso apenas ao conhecimento possível a mim mesmo, através do meu próprio corpo, não seria possível que atribuisse essa possibilidade de conhecimento a mais nenhum corpo no mundo. Contra o “egoísmo teórico” Schopenhauer defende o argumento da analogia, apontando inclusive as características dogmáticas desse egoísmo, partindo da ideia de que, então, o conhecimento só seria possível com base apenas no próprio sujeito.

É como se o problema estabelecido aqui fosse fundado sobre os mesmos alicerces que dão base ao “problema das outras mentes” estudado no campo da filosofia da mente, já que Janaway ainda acrescenta que essa questão é reforçada pela ideia de que, nos termos de Schopenhauer, o sujeito cognoscente não pudesse ser reconhecido com nenhum objeto individual no mundo empírico e que apenas enquanto vontade podemos reconhecer o sujeito cognoscente com um organismo físico.

A isso, Schopenhauer adiciona a doutrina de que o mundo em si mesmo, independente do seu aparecimento para qualquer sujeito, é um todo inteiramente indiferenciado, com a diferenciação ocorrendo apenas no nível da representação. Mas o sujeito não deve ser pensado nem como uma coisa em si, nem como um objeto entre outros no mundo. (JANAWAY, 2007, p. 127)

Schopenhauer ainda acrescenta outras considerações sobre a identidade entre sujeito cognoscente e sujeito do querer; como já dito, apenas conhecemos as relações entre objetos, dessa maneira a identidade entre as duas visões de sujeito se faz totalmente inexplicável. É pela forma imediata que se dá essa identidade que o filósofo a chamará de “milagre por excelência”.

\*\*\*\*\*

Lembrando a discussão tratada há pouco, sobre a diferença entre filosofia e religião e as interpretações otimistas e pessimistas sobre a origem do mundo, Philonenko diz:

Toda filosofia séria, todo filosofar reflexivo, começa com esta proposição: “O mundo é minha representação”. O importante é *convencer-se* e não somente persuadir-se de que o mundo não é senão um conhecimento (*nur eine Erkenntnis*) e que, a este respeito, depende de um sujeito cognoscente: o ser das coisas é idêntico a seu ser conhecido ou percebido. O pensamento não filosófico consiste em *crer* que as coisas estariam aí, ainda que não houvesse sujeito cognoscente. (PHILONENKO, 1989, p. 81)

Além de acrescentar um ponto na explicação da filosofia schopenhaueriana baseado em sua frase de abertura, o comentador ainda demonstra que é característico do pensamento filosófico a necessidade de um sujeito cognoscente na relação de conhecimento com o mundo. Se a crença de que as coisas do mundo continuassem nele independentes de um sujeito que as conhecesse fosse levada a sério, ela o seria como uma “metafísica otimista” (já caracterizada anteriormente) o que, para Schopenhauer, não é o caso.

Philonenko aponta ainda que essa característica da filosofia schopenhaueriana é desenvolvida com base no pensamento de Berkeley e gera uma dificuldade capaz de transformar cada termo do pensamento do filósofo através da busca de uma adequação lógica: se as coisas no mundo só “estão aí” a partir da existência de um sujeito que as conhece, no momento em que o último sujeito cognoscente morresse, as coisas no mundo deixariam de ser conhecidas e desapareceriam junto com ele.

Esse é um problema que demonstra como a concepção de “existência” para Schopenhauer é um tanto diferente do que pensamos comumente: interpretar que o simples “estar aí” das coisas no mundo possa ser tomado como equivalente a “existir” dentro dessa filosofia é um erro que pode determinar a interpretação de vários outros pontos fundamentais. Se as coisas do mundo só existem efetivamente enquanto objetos para um sujeito, o sujeito também só existe enquanto cognoscente a partir da sua relação com o objeto.

Sobre esse ponto Schopenhauer ainda reafirma a importância destacada anteriormente da formação das intuições baseadas na construção conjunta de tempo e espaço e a relevância ontológica desses termos. Dito de outra forma, o

filósofo apresenta argumentos para que se pense o conceito de existência através do que seja o conhecimento externo e interno.

Entretanto, é evidente que essa existência que tem como condição um conhecedor é só a existência *no espaço*, e, por isso, de um objeto extenso e atuante. Somente isso define o conhecido, nomeadamente, uma existência *para um outro* [...]. Essa é a resposta para a objeção anteriormente mencionada e que, como está demonstrado, não destrói a verdade fundamental de que o mundo objetivamente presente existe apenas na representação, e apenas para um sujeito. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 50)

Nessa discussão também se encontra uma das principais críticas de Schopenhauer a outras filosofias: a crítica ao materialismo e ao idealismo entendido em suas formas “radicais”. Isso porque, de acordo com Schopenhauer, quando pretendem deduzir a existência de algum dos polos do conhecimento a partir de outro (a existência do sujeito a partir do objeto, na filosofia estritamente materialista; e na idealista, a existência do objeto a partir do sujeito) essas filosofias não levam em conta a importante relação de interdependência entre esses termos como foi demonstrada acima.

No entanto, considerando que Schopenhauer, ao seu modo, ainda segue os passos de Kant em um caminho idealista, como é possível justificar tal crítica? Ora, é importante notar que essas críticas são feitas à perspectiva absoluta tomada por essas filosofias, entretanto, Janaway (2007, p. 137) apresenta um novo termo a essa interpretação: correlativismo. Na concepção do comentador, do mesmo modo como Schopenhauer toma sujeito e objeto como correlatos, ele também interpreta as filosofias materialista e idealista, ou seja, são dois lados de uma mesma coisa e tanto uma quanto outra são aceitáveis tomadas nessa acepção.

Não é interessante nos aprofundarmos nessas discussões nesse momento, apenas é importante notar que não se trata do conhecimento do sujeito como algo separado dele mesmo (como pretendem essas filosofias), mas o simples fato do “entendimento duplo” sobre o sujeito, como já enfatizado acima, ou seja, o sujeito como cognoscente e, por outro lado, ELE MESMO entendido como sujeito do querer.

À objeção: “Eu não só conheço como também sei que conheço”, responderia eu: Seu saber e seu conhecer difere do seu conhecer só na expressão. “Eu sei que eu conheço” não quer dizer outra coisa senão: “Eu conheço”, e isto, assim, sem mais determinação, só quer dizer “Eu”. (SCHOPENHAUER, 1998, p. 203)

Chegado ao fim desse capítulo, considero como alcançado os objetivos iniciais para o desenvolvimento pleno da proposta do trabalho: primeiramente, mostrar a ideia de uma intuição primordial que o homem carrega em si e que diz respeito ao fato de que identificamos no mundo um significado para além da mera existência enquanto representação; depois, elucidar o desenvolvimento dessa intuição primordial na filosofia schopenhaueriana através do conceito da necessidade metafísica da humanidade e como isso se apresenta e manifesta em cada ser humano, diferenciando-nos dos outros animais; por fim, a parte mais longa foi responsável por estabelecer os modos de conhecimento comuns do ser humano divididos em sujeito e objeto e que tinha como intuito principal a apresentação do modo como o homem se conhece através do corpo sob duas perspectivas, no conhecimento externo enquanto objeto imediato e no sentido interno enquanto vontade.

## 2 CORRELATIVISMO: CONHECIMENTO SUBJETIVO E OBJETIVO

O irmão não estava só. Em sua companhia, estava um famoso professor de filosofia. O professor tratava uma polêmica ardorosa contra os materialistas. [...] A discussão tratava de uma questão muito em voga: existe uma fronteira entre os fenômenos psíquicos e fisiológicos na atividade humana? E onde ela se encontra?

[...] Liévin [...] nunca relacionava as teses científicas sobre a origem do homem como animal [...] com as questões a respeito do significado da vida e da morte para ele mesmo.

[...] Ouvindo a conversa entre o irmão e o professor, notou que ambos associavam questões científicas a questões de espírito, em certos momentos quase penetravam nas questões do espírito, mas toda vez, tão logo se aproximavam do que lhe parecia o mais importante, imediatamente recuavam às pressas e de novo se afundavam no terreno das sutis subdivisões, ressalvas, citações, alusões, referências a autoridades, e era difícil para Liévin entender o que se discutia.

- Não posso admitir – falou Serguei Ivánovitch [...] - que toda a minha representação do mundo exterior adveio de impressões. A própria noção da existência, a mais fundamental de todas, não me foi transmitida por via das sensações [...]

- Sim, mas eles [...] responderiam ao senhor que a sua consciência da existência advém do conjunto de todas as sensações, que essa consciência da existência é resultado da sensação [...] que, se não houver sensação, tampouco haverá noção de existência.

[...] Mas aqui, de novo, Liévin teve a impressão de que eles, ao se aproximarem do principal, recuavam mais uma vez, e resolveu formular uma pergunta ao professor.

- Portanto, se meus sentimentos forem aniquilados, se meu corpo morrer, não poderá haver absolutamente nenhum tipo de existência? (TOLSTÓI, 2013, p. 38 e 39)

Mais uma vez o texto de Tolstói vem ao nosso encontro como uma proposta de problematização do que se pretende tratar aqui: nesse trecho, a discussão sobre a “disputa” entre idealistas e materialistas se mostra claramente. Mas, enquanto Tolstói apresenta a questão se utilizando de termos como a “fronteira entre os fenômenos psíquicos e fisiológicos” e onde se encontra essa fronteira, poderíamos traduzi-la, tendo em vista os aspectos da filosofia schopenhaueriana e os termos próprios do autor, da seguinte forma: existe uma fronteira entre os fenômenos da experiência externa e interna que cada homem tem? Ou ainda, existe uma fronteira entre o conhecimento objetivo e aquilo que carrega de subjetivo? Em uma abrangência maior, essa questão pode ser apresentada sob a perspectiva da investigação sobre onde se encontra o limite, a linha tênue que separa o lugar próprio daquilo que chamamos “fenômeno/representação” e “coisa em si/vontade”.

Ainda de maneira mais pungente, é possível observar a pergunta cuja resposta é determinante para o pensamento de idealistas e materialistas: “se meu corpo morrer, não poderá haver absolutamente nenhum tipo de existência?”. Ora, propositalmente, a questão que coloco aqui não procura saber SE EXISTE uma fronteira entre tais termos acima destacados; toma-se como claro o fato de que, na filosofia de Schopenhauer, essa fronteira existe (o que é facilmente observável pela contraposição de conceitos como representação e vontade, por exemplo) e, mesmo aqui, podemos adiantar que essa fronteira se encontra no CORPO, como se vinha assinalando anteriormente.

Até agora foi desenvolvida a estruturação do problema ao qual se pretende alcançar com esse trabalho começando pelo modo como o homem problematiza a existência por meio de sua consciência trágica e da necessidade metafísica, passando pela necessária conceituação acerca da objetivação da vontade entendida enquanto coisa em si, chega-se assim à compreensão do projeto filosófico schopenhaueriano que diz respeito à atribuição de um significado às intuições do mundo.

Tendo em vista esse projeto, que traz como argumento central a analogia entre aquilo que se reconhece como o ser do homem (a vontade) atribuído também como o ser de todas as intuições possíveis no mundo, essa parte do texto pretende apresentar as bases subjetivas e objetivas da filosofia schopenhaueriana que levam até a metafísica imanente e como cada uma delas se encaixa, na perspectiva dessa filosofia, no corpo do homem enquanto fenômeno material que proporciona a experiência externa e interna.

Entender as duas perspectivas do conhecimento em Schopenhauer (interior/subjetiva ou exterior/objetiva) é importante para entender todo o percurso desse pensamento. Baseado em uma visão de que a filosofia e seu método devem ser compreendidos de uma maneira una, como um organismo em que cada parte pressupõe a outra e não como um sistema que visa edificar um castelo sobre uma pedra fundamental que não depende das outras (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19), cada argumento proposto pelo filósofo busca seguir à risca os pressupostos estabelecidos quanto as formas de conhecimento possíveis. Isso se mostra necessário para demonstrar a possibilidade ou não de um ponto fundamental do projeto schopenhaueriano: colocar em posição de equivalência os dois “modelos de conhecimento”.



Em Schopenhauer a concepção do mundo apenas como um fenômeno que o homem conhece ou que está ali para ser conhecido não é aceito completamente como um fato dado pois, por uma necessidade metafísica o homem busca um sentido para além do simples fenômeno, sendo importante ressaltar que esse “sentido” não carrega a pretensão de um fim último para a vida, ou algo para o qual tudo caminhe como uma teleologia ou superação dessa própria existência enquanto fenômeno.

A atitude filosófica de Schopenhauer frente ao conhecimento, baseado na frase de abertura de *O mundo como vontade e representação* (“O mundo é minha representação” – que, declaradamente investiga o mundo sob apenas uma das perspectivas possíveis) apresenta o aspecto idealista da sua filosofia. No entanto, como o conhecimento, para o filósofo, depende da relação inseparável entre sujeito e objeto, quando se entende que a manifestação da vontade no mundo depende da matéria para se concretizar, se torna perceptível a “moderação” interpretativa que Schopenhauer atribui à sua obra: diferentemente da maioria de seus contemporâneos, não há nessa filosofia nem um idealismo radical, muito menos um materialismo radical, que pretenda fundar o sujeito para o objeto ou o objeto para o sujeito. Essas posições são entendidas pelo filósofo como dogmatismos condenáveis.

Entendendo os pressupostos, é necessário partir para os termos específicos que permitem desenvolver o problema proposto: primeiro o conhecimento em geral para Schopenhauer e a intrínseca relação entre sujeito e objeto, já desenvolvida anteriormente, ajudarão a compreender a conceituação acerca do que se entende, nos limites desse trabalho, como subjetivo e objetivo. Segundo, a importância dessa conceituação para a discussão sobre o idealismo e materialismo radicais muito criticados por Schopenhauer.

De acordo com Janaway (2007, p. 120, 121 e 131), Fichte e Schelling, principais expoentes do idealismo pós-kantiano criticado por Schopenhauer, desenvolvem suas teorias sobre a identidade de sujeito e objeto baseados na perspectiva de uma “intuição intelectual”, um caso especial que se explica na seguinte passagem:

Ambos parecem partir da noção de que a consciência necessariamente envolve a separação entre sujeito e objeto, o que representa e o que é representado. Então, eles procuram estabelecer que sujeito e objeto são idênticos de um modo particular, na intuição intelectual. [...] Fichte e Schelling tinham em mente um tipo especial de consciência na qual em vez de conhecer um objeto distinto de si mesmo, se torna diretamente, mas não empiricamente, consciente de si mesmo como aquilo que conhece. (JANAWAY, 2007, p. 120)

Essa discussão é importante porque, como Janaway aponta nas páginas seguintes à essa citação, Schopenhauer desenvolve sua crítica a esse pensamento tendo em vista que, para ele, a identidade entre sujeito e objeto nos termos de Fichte e Schelling transformaria o sujeito em algo identificável empiricamente. No entanto, o comentador ainda acrescenta que, nessa crítica, Schopenhauer parece se esquecer da reiterada nota dos autores contra a interpretação empírica do “Eu”, identificado como um ato puro que não pode aparecer empiricamente.

Especificamente sobre Fichte, Janaway apresenta um resumo em tópicos dos passos de seu pensamento a respeito do “Eu” e recai na seguinte ideia: se a consciência requer a separação entre sujeito e objeto (como apontado na citação acima), o reconhecimento do “Eu” deve se basear numa determinação real entre o pensar e o pensar sobre si mesmo, é necessário que esse pensamento sobre si mesmo ocorra através de uma ação além do próprio pensamento. Para Fichte, na leitura de Janaway, essa ação se encontra no QUERER; então, aquilo que se conheceria seria a si mesmo enquanto QUERER. “Fichte parece assumir que o objeto na autoconsciência deve ser idêntico ao sujeito e também deve ser distinto [dele]” (JANAWAY, 2007, p. 131)<sup>17</sup>

Não quero com isso assumir que a crítica de Schopenhauer a Fichte seja, assim como pretende Janaway, insuficiente; também não pretendo dizer que aquilo que o comentador aponta como problema da leitura schopenhaueriana da filosofia de Fichte aborde corretamente todos os pontos determinantes do desacordo entre os dois filósofos, apenas procuro apresentar o caminho sobre o qual se pensa porquê Schopenhauer procura uma separação tão clara entre sujeito e objeto:

---

<sup>17</sup> Sobre esse ponto, conferir novamente a última citação do capítulo anterior (SCHOPENHAUER, 1998, p. 203)

Isso pode explicar a veemência com que Schopenhauer se mantém contra identificar sujeito e objeto, mas nós ainda temos que avaliar a extensão na qual sua posição é coerente e perguntar quais razões ele tem para se manter nessa posição. A questão sobre se um sujeito pode ser um objeto, para Schopenhauer, é a mesma sobre se um sujeito pode ser conhecido. [...] Eu não me conheço (primariamente) como eu conheço outros objetos: *minha consciência de ser um sujeito de experiências não é como minha consciência dos objetos* e ela não requer que eu identifique um item individual particular no reino empírico como “eu mesmo”. (JANAWAY, 2007, p. 121 – grifo meu)

Como último adendo sobre esse assunto é importante destacar o grifo proposto na citação acima como um dos pontos essenciais da contenda entre Schopenhauer e os idealistas pós-kantianos. É no pensamento de que existe uma diferença essencial, para Schopenhauer, no conhecimento daquilo que sou eu e no conhecimento dos outros objetos do mundo que reside o “ponto de virada” da crítica schopenhaueriana aos “idealistas radicais” e que permitirá que o filósofo desenvolva sua metafísica imanente.

É preciso notar que o termo “correlativismo”, utilizado como título desse capítulo, aparece tanto no texto de Janaway (2007, p. 136) quanto no texto *O nó entre eu e mundo no pensamento de Schopenhauer* (1995, p. 542) de Muriel Maia quando se referem à tendência que a filosofia schopenhaueriana tem de sempre considerar termos “duais” como faces opostas da mesma moeda, ou melhor, visões e perspectivas diferentes sobre o mesmo objeto: sujeito e objeto, representação e vontade, idealismo e materialismo, sujeito e matéria.<sup>18</sup>

É claro que esse pode parecer um termo bastante óbvio e menos “conceitual” do que foi a intenção de apresentá-lo, no entanto, levando em consideração a indicação de Janaway para a obra de Johannes Volkelt, o termo deixa clara a perspectiva de que Schopenhauer opta por não preterir um conceito em função do outro, condicionar a aparição de um pela do outro, explicar a existência de cada um em separado, já que isso significaria que cada um é uma coisa diferente e individual, o que não condiz com a perspectiva da filosofia uma proposta pelo autor.

---

<sup>18</sup> Janaway aponta que esse termo aparece na obra de Johannes Volkelt datada de 1900 sob o nome de *Arthur Schopenhauer: Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube* principalmente no capítulo intitulado “Korrelativismus und Materialismus”

\*\*\*\*\*

Nesse momento, gostaria de lembrar três pontos já tratados nesse trabalho: primeiro, a questão da objetivação da vontade, que tem seu ápice no ser humano. Segundo, a citação de Janaway (2007, p. 121), que diz que o conhecimento possível sobre o sujeito, para Schopenhauer, é diferente daquele sobre os outros objetos; com isso também se relembra a diferenciação entre sujeito do conhecimento e sujeito do querer, e mais, se introduz a questão sobre como o sujeito se reconhece com o corpo. Por último, a ideia de que o corpo do homem, enquanto objeto entre objetos, também faz parte da objetivação da vontade e tem o seu eu nela. Baseada nesses pressupostos, acrescento a seguinte passagem:

Disso se segue que não posso falar inteligivelmente como se o conhecimento do meu corpo fosse o conhecimento de algo independente da minha vontade. O que é verdade – e isso é o que para mim distingue meu corpo de todos os demais objetos dos quais posso ser perceptivamente consciente – é que tenho um conhecimento duplo ou duplicado (*eine doppelte Erkenntnis*) de mim mesmo: sou consciente de mim mesmo, ao mesmo tempo, como “representação” e “vontade”, porque “meu corpo e minha vontade são um” (GARDINER, 1997, p. 83)

Essa interpretação de Gardiner sobre o fato de que o conhecimento pode ser duplo (ou duplicado) enquanto o corpo não o é, será corroborado por Maia quando a autora comenta a “outridade” referente ao conhecimento que o sujeito tem do seu próprio corpo, ou seja, desde seus trabalhos mais antigos, Schopenhauer apresenta a perspectiva de que a captura de “si mesmo” pelo sujeito se dá através de algo outro que não o sujeito cognoscente:

Schopenhauer [...] punha entre o cognoscente e o conhecido uma distância abissal. A *identidade* brotada entre os correlatos nesta relação autocognitiva do eu, [...] ele a considerava, neste primeiro trabalho publicado, um “milagre” de todo inexplicável. Ainda assim, descreve-o neste momento como tornando-se “objeto” para si mesmo em “intuição imediata”. [...] O sujeito captura-se aí enquanto “outro” de si mesmo no querer, [...] vejo justamente nesta “outridade” inerente ao ser “si mesmo” do eu a pista do dito “pressentimento” no jovem Schopenhauer, quanto ao que o levaria mais tarde a desembocar na vontade metafísica. Preparava-se aí o ponto de acesso, por via da *sensibilidad interior*, à própria “coisa em si” no indivíduo. (MAIA-FLICKINGER, 1995, p. 539)

Sobre esse mesmo ponto, Schopenhauer acrescenta:

Decorre disso que a existência de minha pessoa ou de meu corpo como *uma coisa extensa e atuante* pressupõe sempre um *ser que conhece* distinto dela: pois ela é essencialmente uma existência na apreensão, na representação, e também é uma existência *para o outro*. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 49)

É importante não deixar de observar que esse tipo de “conhecimento duplo” também se enquadra na categoria de conceitos “correlacionáveis”, já que é por meio dele que entendemos a ideia de conhecimento externo e interno na filosofia schopenhaueriana. Sem a externalidade do corpo do homem entendido enquanto objeto no mundo não seria possível o tipo específico do conhecimento interno que, como já apontado, permite que por meio do próprio corpo o homem tem contato com o sentido dessa intuição que ele mesmo é. Esse tipo de pensamento será transpassado pelo argumento da analogia que pretende levar à metafísica imanente.

Partindo dessa perspectiva, a pergunta que pode ser colocada agora e que se mostrará fundamental para o que se pretende com esse trabalho é a seguinte: se essa “duplicidade” do conhecimento se baseia antes na diferenciação entre conhecimento externo e interno, qual seria o ponto fundamental dessa diferença, entendendo que ambas têm seu ponto fundante no corpo?

Ora, para desenvolver essa questão, proponho que ela seja tomada através dos conceitos de conhecimento subjetivo e objetivo e o que eles significariam dentro da filosofia schopenhaueriana (nos limites do tema proposto); esses conceitos podem ser equivalentes aos de (respectivamente) conhecimento interno e externo (como a linha geral de interpretação que tomo a partir de agora), mas é preciso também notar que termos tão abrangentes como esses também podem, em algumas interpretações, englobar outras perspectivas, como a ideia de que conhecimento subjetivo estaria fora das determinações do princípio de razão.

Pretendo abranger a problemática sobre essa perspectiva para ser possível apresentar com mais clareza o que significa o conhecimento interno e externo em Schopenhauer, afastando a possibilidade de uma interpretação errônea do que se pretende aqui com o uso desses termos. Ainda é importante lembrar que essas nomenclaturas dizem respeito, em todos os sentidos, ainda às categorias cognitivas,

ou seja, ainda se encontram na perspectiva de um conhecimento condicionado/condicionante.

Para construir um sistema, [Schopenhauer] teria de lhe abrir as portas a partir de um solo em que o conhecimento objetivo ficasse tão bem delimitado, que a via de acesso à metafísica pudesse ser também notável na geografia do mesmo. [...] Já na *Dissertação*, [...] ele empresta papel determinante à sensibilidade, embora a este tempo suas preocupações não se voltassem principalmente ao corpo, senão à tentativa de compreensão do entendimento. [...] Seria tão-somente ao descobrir na vontade o estofo essencial do mundo, que o jovem [filósofo] deslocaria para o corpo e suas sensações, a força maior de seu questionamento. (MAIA-FLICKINGER, 1995, p. 538)

É necessário sublinhar o fato de que a obra de Schopenhauer deixa de ser uma simples investigação de base kantiana sobre a possibilidade de conhecimento e passa a ser uma investigação sobre o mundo e seu significado, carregando consigo a alcunha de um pensador com ideias próprias, a partir do momento em que essa “chave” do conceito de vontade é ligada no pensamento do autor. Como não cabe aqui apontar os caminhos pelos quais biograficamente Schopenhauer passou até que chegasse a esse conceito, apenas destaco o ponto em que, a partir desse conceito, até a dita “simples investigação de base kantiana sobre a possibilidade de conhecimento” passa a exercer um papel importante para o desenvolvimento da metafísica imanente por meio de mudanças em conceitos e polos de interpretação, como aponta Brandão:

Na *Dissertação* a lei de motivação está relacionada à quarta classe de representações, e não se refere à causalidade. A diferença entre o texto de 1813 e sua “segunda edição” no que se refere à lei de motivação é, por um lado, um resultado do deslocamento conceitual sobre o qual se constrói o significado moral do mundo; por outro lado, significa o desimpedimento da quarta classe de representações para que nela se precise o seu objeto, o sujeito do querer. (BRANDÃO, 2008, p. 220)

A citação acima se faz importante por estabelecer que a diferenciação no conceito de causalidade da teoria do conhecimento schopenhaueriana, ocorrida entre a primeira e a segunda edição de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, determina antes o modo de leitura e interpretação metafísica do mundo baseado no conhecimento interno (agora possibilitado pela ideia de motivação

enquanto a causalidade vista por dentro), do que uma mudança significativa na própria teoria das faculdades cognitivas do homem. Esse é um ponto de virada na filosofia de Schopenhauer que vale a pena ser destacado.

\*\*\*\*\*

No livro *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, Eduardo Brandão defende que Schopenhauer apresenta aquilo que entende como subjetivo no conhecimento no livro II de *O mundo como vontade e representação*, isso quer dizer que, dadas as características subjetivas da representação (as formas do conhecimento encontradas no homem *a priori*, as formas do princípio de razão suficiente) o mundo é conhecido como um modo de objetivação da vontade (por meio da analogia). Brandão ainda aponta como se apresenta o caminho inverso na filosofia schopenhaueriana, ou seja, como o filósofo desenvolve a perspectiva objetiva do conhecimento. O comentador aponta que é principalmente através do livro *Sobre a vontade na natureza* (em que se tem como dado o ponto objetivo da representação – a matéria) que se chega até a vontade objetivada nas formas do sujeito.

A ideia de analogia em que se baseia a extensão da Vontade como essência de todos os fenômenos no universo tem um custo, na medida em que se parte de um ponto de vista subjetivo [...] é preciso também explicar as demais representações a partir de um ponto de vista objetivo, segundo os textos de Schopenhauer escritos a partir de *Sobre a Vontade na Natureza*.

Neste texto, [...] Schopenhauer nada mais faz do que atribuir à Vontade uma manifestação objetiva que se vislumbra a partir de sua manifestação subjetiva. Se no segundo livro de *O Mundo* concluímos, a partir da manifestação *subjetiva* da Vontade, a necessidade de sua manifestação objetiva; em *Sobre a Vontade na Natureza* o ponto de vista é inverso. (BRANDÃO, 2008, p. 229)

Tendo em vista essa interpretação, é possível entender que Schopenhauer pensa o conhecimento e, posteriormente, a analogia a partir da seguinte perspectiva: a vontade se manifesta subjetivamente enquanto sujeito do querer, mas por uma necessidade de não tomar um caminho unilateral para a compreensão do mundo, o autor pensa a mesma vontade se manifestando objetivamente através da matéria.

Em ambos os caminhos podemos reconhecer o correlativismo tão presente na obra do filósofo; no caso da manifestação subjetiva da vontade é preciso tomar como pressuposto o mundo na sua perspectiva objetiva, ou seja, enquanto vontade manifestada na matéria (primeiro para que não se caia no já criticado idealismo radical e, depois, para que o conhecimento seja, de alguma forma, possível); correlacionado a isso, no caso da manifestação objetiva da vontade, se toma como pressuposto a perspectiva subjetiva, ou seja, a vontade objetivada em um sujeito unido do intelecto e suas formas, capaz de conhecer.

Em contrapartida, Philonenko (1989, p.19) tem uma interpretação do termo “subjetividade” baseado numa leitura da parte estética da obra de Schopenhauer, isso significa que, antes, a “fruição estética” se dá através dos polos encontrados no sujeito puro, que conhece, e na Ideia transmitida pelo artista através da obra<sup>19</sup>, fora da determinação das formas do princípio de razão suficiente, o que significa, indo mais longe, fora de um relação de desejo baseado naquela vontade que se estabeleceu como em-si do mundo.

Entendemos que o termo, enquanto tratado aqui como subjetividade e não um conhecimento subjetivo, pode trazer dificuldades à discussão<sup>20</sup> que se pretende, no entanto, é possível observar que o comentador se utiliza de tal termo como contraposição ao que chama de “maneira objetiva” (de conhecimento), o que parece corroborar com o ponto apresentado: “Para Schopenhauer, o objeto mais insignificante pode ser contemplado de uma maneira puramente objetiva, com independência da vontade, e por isso mesmo assume o caráter da beleza.” (PHILONENKO, 1989, p. 19)

No entanto, para dar fim à querela propositalmente posta entre os dois comentadores (a título de contraste de interpretações) dou a palavra ao próprio filósofo:

Aquele mundo absolutamente *objetivo*, que em princípio pensávamos ser possível conceber como algo situado fora da cabeça, independente dela e *anterior* a todo conhecimento, é nada mais nada menos do que aquele segundo mundo: o mundo subjetivamente conhecido, o mundo da representação, que é o único que em realidade podemos conceber. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 53)

<sup>19</sup> De modo geral, esses termos podem ser compreendidos como abstrações dos “polos-base” do conhecimento: sujeito e objeto.

<sup>20</sup> O que se pretende dizer com isso é que, pensando o termo “conhecimento subjetivo” como um MODO de conhecimento, o termo “subjetividade” parece refletir antes uma característica relativa ao próprio sujeito e não um modo de conhecimento deste frente aos objetos.



É importante deixar claro que, no contexto em que o excerto se insere, Schopenhauer tratava sobre a questão da realidade efetiva dos objetos no mundo, discussão essa muito presente na disputa entre idealistas e materialistas, como já explanado anteriormente. A citação se encontra no texto *Sobre a visão fundamental do idealismo*, que faz parte dos complementos de *O mundo como vontade e representação* e tem ligação com o livro I da principal obra do filósofo, fazendo referência, portanto, ao conceito de representação.

A declaração do filósofo, tendo em vista esse contexto, é aqui apresentada na tentativa de delimitar a ideia daquilo que seja um conhecimento subjetivo e objetivo dentro da perspectiva da representação. Portanto, ao contrário do que se poderia esperar tomando por base o que se entende, no conhecimento comum, por “objetivo” (algo que sem sombra de dúvidas existira enquanto realidade e que proporcionaria a representação enquanto seu material) e “subjetivo” (um “Eu” poderoso carregado de tudo o que lhe diz respeito – como sentimentos e sensações – que não seriam “objetificáveis”), entendemos, juntamente com o recorte proposto, os conceitos de conhecimento subjetivo e objetivo como faces da representação, diferenciáveis apenas na relação de uma representação interna e externa.

O subjetivo e o objetivo não formam um *continuum*. O conhecido imediatamente [subjetivo] termina na superfície de nossa pele, ou dito melhor, nas extremidades dos nervos que partem do sistema cerebral. Mais além existe um mundo do qual não temos outro conhecimento do que o proporcionado pelas imagens de nossa cabeça. E a questão é saber se a essas imagens corresponde, e em que proporção corresponde, a um mundo fora de nós [objetivo]. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 54)<sup>21</sup>

Tendo em vista o importante problema apresentado pelo filósofo neste trecho, sobre a correspondência ou não entre um “mundo subjetivo” e um “mundo objetivo” e, entendendo que esse problema nos remete à ideia principal de Schopenhauer

---

<sup>21</sup> É de inteira importância indicar outros trechos em que a interpretação do significado de “subjetivo e objetivo” em Schopenhauer poderia divergir da apresentada aqui, como no trecho que segue: “O presente tem duas metades: uma *objetiva* e uma *subjetiva*. Apenas a objetiva tem por forma a intuição do *tempo* e, portanto, roda incessantemente: a subjetiva está fixa e, portanto, é sempre a mesma.” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 287) – No entanto, é necessário atentar para o fato de que o trecho não diz respeito a dois modos de conhecimento como o que se propõe em nossa interpretação, mas ao presente enquanto uma forma completa da representação que, em seu todo, permite ao sujeito a lembrança de um período fixo (no seu ponto subjetivo) e o reconhecimento da fugacidade inerente a ele próprio (no seu ponto objetivo).

acerca do argumento da analogia, partimos agora para aquilo que pretende ser um contraponto a essa “correspondência entre mundos”.

Essa proposta tem como base alguns pontos da filosofia nietzschiana desenvolvidos no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* e leva em conta a facilitação proporcionada por esse recorte. O texto a seguir se apresenta da seguinte forma: primeiro, se faz uma breve apresentação do conhecimento em geral para Schopenhauer (e aqui se leva em conta a diferenciação das duas formas de representação para o autor – intuitiva e abstrata); em seguida, se considera a representação abstrata em seus pormenores, como a formação de conceitos e a função da razão e da linguagem para o autor. Por último, são apontadas a perspectiva de verdade em Schopenhauer e Nietzsche.

O texto nietzschiano foi escolhido de maneira não a comparar os argumentos de filósofos que pensam acerca do mesmo problema, mas de modo a utilizar balizas conceituais pertinentes de um pensamento para entender melhor o outro; também foi escolhido tendo em vista a já citada “afinidade” do texto de Nietzsche com o pensamento de Maia e a interpretação que a comentadora faz da obra de Schopenhauer.

Essa contraposição de pensamentos vem contribuir com a ideia aqui defendida de que o argumento schopenhaueriano da analogia entre o significado íntimo do ser do homem encontrado na vontade e o sentido de todas as outras intuições no mundo não se mostra suficiente, tendo como base a pretensa correspondência entre os dois tipos de conhecimento.

## 2.1 SOBRE A POSSIBILIDADE DA CORRESPONDÊNCIA ENTRE CONHECIMENTO SUBJETIVO E OBJETIVO

- Sim, ora essa, eu nunca deixo de pensar na morte – disse Liévin. – é verdade que é hora de morrer. E que tudo isto aqui é um absurdo. Digo-lhe a verdade: tenho um apreço tremendo pelas minhas ideias e pelo meu trabalho, mas, na realidade, pense no seguinte: todo este nosso mundo não passa de um pequeno bolor que cresceu na crosta do planeta. E pensamos que pode haver em nós algo grandioso, ideias, obras! Tudo isso são grãos de areia. (TOLSTÓI, 2013, p. 374)

No tomo II de sua obra *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer nos apresenta textos complementares aos temas tratados no tomo I.

Em seu primeiro texto complementar, sob o nome de *Sobre a visão fundamental do idealismo*, o autor aponta sua posição acerca da filosofia idealista e suas implicações no entendimento sobre a maneira de conhecer do homem em contraposição com a filosofia materialista. Esse texto se situa na primeira metade dos complementos ao primeiro livro do tomo I que, de maneira geral, explanam a “teoria do conhecimento” na filosofia schopenhaueriana, ou seja, o modo como o autor concebe e entende a cognição humana. Isso significa que os termos desenvolvidos aqui devem ser lidos pela óptica do que é tratado no primeiro livro do tomo I da principal obra do autor, como já apontado acima.

No início de *Sobre a visão fundamental do idealismo*, se encontra a seguinte passagem:

No espaço infinito há inúmeras esferas luminosas. Em torno de cada uma delas giram cerca de uma dúzia de astros menores, que recebem sua luz das primeiras. Eles são quentes em seu interior e recobertos com uma dura crosta gelada, sobre a qual uma camada de bolor produziu seres vivos e que conhecem: esta é a verdade empírica, o real, o mundo, ainda que para um ser que pensa seja uma precária posição estar em uma dessas inumeráveis esferas que flutuam livremente no espaço ilimitado, sem saber por que, nem para que, e ser apenas um dos inumeráveis seres que se empurram, impulsionam [*treiben*] e atormentam uns aos outros; que nascem e morrem velozmente em um tempo sem princípio nem fim. Aqui não há nada permanente a não ser a matéria e a recorrência das mesmas variadas formas orgânicas que inevitavelmente existem como são por intermédio de certos canais e caminhos preestabelecidos. Tudo o que a ciência pode ensinar a respeito são a precisa natureza e as regras desses eventos. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 45)

Já em Nietzsche, no seu texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, com sua característica “naturalização”<sup>22</sup> da interpretação sobre o homem e o mundo, o autor apresenta um trecho muito parecido ao de Schopenhauer citado acima:

---

<sup>22</sup> De acordo com Fernando de Sá Moreira (2013, p. 274): “Nietzsche cedo adverte sobre a subordinação do intelecto aos limites da vida humana. O intelecto não conduz a nenhuma verdade além da vida. Em última instância, o intelecto é ‘naturalizado’ por Nietzsche. Sua função é semelhante à das demais partes do corpo. Sua missão só existe no interior dos limites da vida.”

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o momento mais audacioso e hipócrita da “história universal”: mas no fim das contas foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram que morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável [...] e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; [...] Pois, para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. (NIETZSCHE, 2008, p. 25)

Esse trecho claramente parte do mesmo pressuposto do excerto atribuído à Schopenhauer, qual seja: o homem conhece. Para além do fato de que o homem está no mundo como qualquer animal, o homem conhece e constrói sua vida, cultura e história sobre o seu conhecimento. No entanto, o significado que o conhecimento tem em cada uma das duas filosofias, tomadas a partir dos textos indicados, se desenrola de maneira antagônica<sup>23</sup>. Enquanto em Schopenhauer se destaca a “reflexão que permite a abertura para uma nova classe de coisas que se relacionam como fenômeno e coisa em si”, em Nietzsche é apresentado o intelecto como restrito à própria vida humana e a ela subserviente.

Apresento essas duas citações no intuito de demonstrar a proximidade entre os autores e os termos de suas filosofias, o que não deve ser desenvolvido em seus pormenores já que é de amplo conhecimento a influência da filosofia schopenhaueriana sobre Nietzsche. No entanto, sabendo das incongruências entre conceitos de mesmo nome tratados pelos dois filósofos será necessário apontar as diferenças e semelhanças entre tais filosofias quando se mostrar oportuno dentro do tema desenvolvido aqui, para que não se tenha a ideia de que adaptações e recortes exagerados foram feitos sem levar em conta os pontos supracitados.

Após essa apresentação e tendo em vista o ponto almejado nessa parte do trabalho, é necessário explicar o recorte proposto como ponto de partida: a formação dos conceitos. Dessa forma, a menção anterior de que a leitura dos termos aqui

---

<sup>23</sup> Considerando apenas o recorte temático pensado para essa parte do trabalho a título de contraposição de ideias, o que se pretende aqui é demonstrar, da maneira mais clara, as diferenças possíveis quando se trata do tema do conhecimento na filosofia dos dois autores e, também, apontar para a coesão do que já vinha sendo apresentado em referência ao trabalho de Muriel Maia e o texto de Nietzsche.

tratados deve ser feita do ponto de vista da cognição humana em Schopenhauer ainda permanece, mas o afunilamento em referência à razão, linguagem ou formação de conceitos se dá pela facilidade à crítica que se pretende estabelecer em contraponto com o texto *Sobre verdade e mentira*, sem apontar erros ou acertos, mas propondo um diálogo entre textos com temas afins; partindo principalmente da oposição entre a visão do que seja o mundo nas duas filosofias baseado em suas concepções sobre o idealismo.

### 2.1.1 Representação Intuitiva

A filosofia de Schopenhauer costuma se traduzir de maneira plena através do título de sua obra maior *O mundo como vontade e representação*, no entanto, a própria transição entre as duas perspectivas do mundo não é tão simples; como já explanado anteriormente, envolve uma nova visão acerca do conceito de indivíduo, englobando suas ações e, conseqüentemente, suas motivações.

Nesse sentido, a noção de sujeito também entra em cena para complementar e construir essa nova visão que surge sobre as duas perspectivas do mundo e o conhecimento sobre elas: o conhecimento se encontra sob a égide da relação entre sujeito e objeto já que toda representação pressupõe aquele que representa e todo conhecimento pressupõe a representação na ordem das formas do princípio de razão. Qualquer fenômeno no mundo, tomado como objeto, é conhecido enquanto representação.

Entendendo que a chamada representação intuitiva é aquilo que permite o conhecimento das relações estabelecidas pelas coisas no mundo e que estão baseadas no princípio de razão, cabe a questão sobre como seria possível, então, a extensão desse conhecimento (que se refere apenas a essas representações) ao significado íntimo de cada uma delas.

Mas, agora, a filosofia moderna, especialmente através de *Berkeley* e *Kant*, tem refletido que tudo o que em primeira instância é unicamente um fenômeno do cérebro, e condicionado por tão grandes e diferentes condições subjetivas, que a sua suposta realidade desaparece, e abre espaço para uma ordem de coisas inteiramente diferente, que está na raiz daquele fenômeno. Em outras palavras, relaciona-se com ele tal como a coisa em si com o mero fenômeno. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 45)

A resposta a essa questão não nos interessa dentro do recorte temático desse trabalho, no entanto, o tipo de pensamento que conduz a ela é de inteira importância. Na citação mencionada acima, é possível perceber a imbricação da necessidade de um conteúdo e significado para as intuições que vão além da mera existência enquanto objeto.

Nela se constata a característica idealista apontada por Schopenhauer em *Sobre a visão fundamental do idealismo* que diz respeito, em geral, à necessidade da “construção de um mundo paralelo ao fenômeno”, ou melhor, a “abertura” do fenômeno à coisa em si devido a constatação das determinações subjetivas do fenômeno e a conseqüente dúvida acerca de sua realidade.

Aqui, então, se faz necessário pensar qual conceito do texto nietzschiano mais se enquadraria como comparação à intuição schopenhaueriana. Para tanto, é preciso entender, no geral, o que o conhecimento significa para Nietzsche dentro desse texto.

Resumidamente, Nietzsche defende que o conhecimento humano, com seus conceitos e palavras designadoras, seja a antropomorfização do mundo e seus objetos, ou seja, o homem aplica suas formas de cognição ao mundo e toma como verdadeiros (como a essência ou a coisa em si, como um representante fiel do objeto) o conhecimento resultante. Essa visão primária sobre o conhecimento implica a recusa da visão de mundo baseada no sujeito: “Em princípio, o pesquisador dessas verdades procura apenas a metamorfose do mundo nos homens; esforça-se por uma compreensão do mundo vista como uma coisa própria do mundo e, na melhor das hipóteses, granjeia para si o sentimento de uma assimilação.” (NIETZSCHE, 2008, p. 40)

Desse modo, a intuição schopenhaueriana poderia ser comparada ao que Nietzsche (2008, p. 32) chama de primeira metáfora: a transposição do estímulo nervoso em imagem, enquanto baseada primeiramente nas formas de conhecimento do ser humano, ou seja, determinações puramente subjetivas sobre as coisas do mundo.<sup>24</sup>

É possível perceber que os dois filósofos partem da consideração que, de algum modo, há determinações subjetivas no processo de cognição humana, no

---

<sup>24</sup> Também a segunda metáfora, que consiste na transposição da imagem em uma palavra ou então em conceitos, que será comparada posteriormente com a formação de conceitos da representação abstrata em Schopenhauer, se dá pelas mesmas determinações subjetivas que constituem a antropomorfização.

entanto, enquanto Schopenhauer se usa dessa característica para pensar um relacionamento entre o fenômeno e a coisa em si (ou, nos termos do filósofo, representação e vontade) para construir sua filosofia, culminando na metafísica imanente e colocando o homem como ponto central nesse processo, Nietzsche não delega ao homem tal poder, antes questiona a verdade de tais conhecimentos do que a posição ocupada por ele no mundo.

Assim, entendendo a intuição como aquilo que torna possível o conhecimento de como as coisas se relacionam enquanto objetos no mundo, também as leis da natureza se tornam objetos de conhecimento e também elas podem se tornar objetos de análise e crítica na filosofia schopenhaueriana. O livro *Sobre a vontade na natureza* é um exemplo de como Schopenhauer inscreve sua filosofia na busca de uma constância na natureza baseado no conceito de vontade enquanto coisa em si das representações.

Sobre esse tema, Nietzsche aponta:

Se cada um de nós tivesse para si uma visão sensível diferente [...], se algum de nós visse o mesmo estímulo como vermelho, outro como azul e um terceiro o escutasse até mesmo sob a forma de um som, então ninguém falaria de uma tal *regularidade na natureza*, mas, de maneira bem outra, trataria de apreendê-la apenas como uma criação altamente *subjetiva*. A ser assim: o que é, para nós, uma lei da natureza? Ela não se dá a conhecer em si mesma, mas somente em seus efeitos, isto é, em suas *relações com outras leis naturais* [...]. Por conseguinte, todas essas relações referem-se sempre umas às outras, sendo que, quanto à sua essência, elas nos são incompreensíveis de ponta a ponta; apenas aquilo que nós lhes acrescentamos se torna efetivamente conhecido para nós, a saber, o tempo, o espaço [...]. Mas tudo o que há de maravilhoso [...] e que poderia conduzir-nos a *desconfiança frente ao idealismo*, assenta-se única e exclusivamente [...] na inviolabilidade das representações de tempo e espaço. Estas, no entanto, são produzidas em nós e a partir de nós. (NIETZSCHE, 2008, p. 44 e 45 – grifos meus)

Em outras palavras, não é possível atribuir qualquer regularidade ao mundo apenas baseado em nossos modos de conhecimento e na constante antropomorfização presente em tudo o que se constrói a partir dele, levando em conta a ciência e principalmente o fato simples de que é possível pensar a sensibilidade e intuição de maneiras diferentes (como a dos outros animais) e sobre as quais não se tem a capacidade de considerar “melhor ou pior” que a do ser humano.

Toda e qualquer intuição se dá no momento presente, sendo, portanto, imediata; também não carrega consigo juízo algum já que é função do entendimento, puramente intelectual, não racionalizada. Sabe-se que Schopenhauer defende que também os animais possuem essa capacidade da intuição, também é atribuída a eles a faculdade do entendimento (que como característica necessária os faz viver para o presente sem poder estabelecer juízo sobre a realidade do mundo, sobre o passado ou sobre o futuro).

Assim como os homens, os outros animais também apresentam a capacidade das representações intuitivas, por outro lado, falta a eles a capacidade de um tipo de representação totalmente diferente que faz com que seja atribuída ao homem todas as características que podem ser elencadas como diferenças entre estes e aqueles referentes a sua cognição, intelecto e cultura, se trata da capacidade das representações abstratas. Para Schopenhauer, apenas ao homem cabe a abstração necessária para o próprio pensamento acerca de qualquer sentido possível ao mundo, apenas nele se destaca a necessidade metafísica.

Apenas na medida em que é representação, consideramos o mundo neste primeiro livro. Todavia, que semelhante consideração [...], seja unilateral [...], anuncia-se a cada um pela resistência interior com a qual aceita o mundo como sua mera representação [...]. A unilateralidade dessa consideração, entretanto, o próximo livro complementarará mediante uma verdade que não é tão imediatamente certa [...] e à qual só a investigação mais aprofundada, a abstração mais difícil [...] podem conduzir: tal verdade, que tem de ser deveras séria a grave para cada um, quando não terrível, e que cada um justamente pode e tem de dizer, soa: “O mundo é minha vontade”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44 e 45)

### 2.1.2 Representação Abstrata

A pergunta que pode ser colocada agora é a seguinte: já que os homens e os outros animais compartilham tão igualmente a faculdade do entendimento, o que poderia nos diferenciar de maneira geral e definitiva a ponto de sabermos naturalmente que não somos como eles?

A história da filosofia apresenta constantemente respostas a essa pergunta (mesmo que ela não seja feita de maneira tão explícita) e também é frequente entre grande parte dos filósofos um consenso a respeito da resposta: de maneira geral se



aceita que seja a RAZÃO aquilo que diferencia homens e animais, mesmo que esse consenso não diga respeito ao que ela seja e o modo como age no homem.

Como exemplo, podemos apontar em referência ao texto de Nietzsche tratado nesse trabalho: “Na natureza, não há nada tão ignóbil e insignificante que, com um pequeno sopro daquela força do conhecimento, não inflasse, de súbito, como um saco.” (NIETZSCHE, 2008, p. 26). E também Schopenhauer, que demonstrará a “superioridade” do homem frente aos outros animais, atribuída pela razão, baseado no princípio de razão do conhecer, que diz respeito à formação de conceitos.

Desse modo, se faz necessária a explicação de quais são as atribuições da razão, o modo próprio pelo qual age e se torna uma faculdade tão importante e o que ela acarreta como principais diferenças entre a vida humana e dos outros animais na visão de Arthur Schopenhauer, para que se torne possível um contraponto com a já citada visão “naturalista” de Nietzsche em relação ao homem (e conseqüentemente sua razão) e ao mundo.

Schopenhauer nos apresenta as representações abstratas como sendo os conceitos retirados das representações intuitivas:

Também é possível defini-las como *representações de representações*. Pois para formá-las a faculdade de abstração decompõe as representações completas, isto é, intuitivas [...], em suas partes constitutivas para isolá-las e poder conhecê-las cada uma por si como qualidades ou relações diferentes das coisas. (SCHOPENHAUER, 1998, p. 149)

Os conceitos são abstrações das representações intuitivas operadas pela razão. Nesse sentido, já podemos entender o porquê de a razão só se aplicar ao homem e o diferenciar dos outros animais, só ele é capaz dessa abstração e, através dela o conhecimento é facilitado e transmitido.

Da definição apresentada na citação acima se pode derivar outras características atribuídas ao conceito; por exemplo, o fato de ser uma representação de representação é o que faz com que possa ser chamada de fruto da reflexão, que ocorre tanto diretamente (sobre representações de categoria totalmente diferente da sua, ou seja, as intuitivas), ou sobre a sua própria categoria, a abstrata. Dizendo de outro modo, um conceito pode ter como fonte de sua reflexão outros conceitos, mas sempre terá como fundamento, se o levarmos até suas últimas bases, uma

representação intuitiva, porque é a partir delas que ocorre a abstração para a construção desse conceito. Essa reflexão é o que mais propriamente pode ser chamada de PENSAR; enquanto a intuição empírica é função exclusiva do entendimento, a “fabricação” de conceitos é função da razão.

Daí também se pode derivar que não necessariamente um conceito dirá respeito a vários objetos da intuição, sua generalidade como abstração dessa intuição e como sua característica essencial é o que permite que vários objetos sejam pensados dentro dele, mas não faz disso algo fundamental para que seja um conceito.

O próprio fato de o conceito ser representação abstrata e não intuitiva, ou seja, de não poder ser DETERMINADO num tempo e espaço específicos e IMEDIATOS no presente dá a ele a capacidade de generalização, nessa generalização são eliminadas as diferenças dos objetos, as “determinações arbitrárias” e permanece apenas o essencial.

Para Nietzsche, o conceito pode ser compreendido como a “segunda metáfora”, ou seja, a aplicação das categorias de conhecimento às imagens recebidas na sensibilidade<sup>25</sup> e que se transformam em sons (as palavras) ou em conceitos que pretendem dizer o que os objetos são em si, pretendem uma adequação dos objetos ao conhecimento humano tomado como verdade.

O conhecimento e a verdade em Nietzsche, tomados enquanto antropomorfização e criação de metáforas acrescenta um problema à filosofia schopenhaueriana: enquanto Schopenhauer não desenvolve problemáticamente a transposição de representações de categorias diferentes (a intuição se torna conceito abstrato) e as considera equivalentes mais ou menos determinados da realidade empírica, Nietzsche aponta a total falta de sincronia entre essas categorias e a pretensa verdade atribuída à realidade empírica: “Então a linguagem é a expressão adequada de todas as realidades? Apenas por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a imaginar que detém uma verdade no grau ora mencionado.” (NIETZSCHE, 2008, p. 30)

No entanto, quando Schopenhauer fala sobre a generalidade do conceito, está ciente de que ele não representa no todo os objetos pensados através dele, mas acredita que as determinações arbitrárias da intuição são eliminadas por ele

---

<sup>25</sup> A primeira metáfora, como descrito anteriormente.

para que reste apenas o essencial. Nesse sentido, a divergência entre os filósofos se faz mais evidente: Nietzsche pensa que são os conceitos que retiram arbitrariamente as características da intuição, restando outras características aleatórias que não correspondem à verdade. “Falamos sobre uma serpente: a designação não tange senão ao ato de serpentear e, portanto, poderia servir também ao verme. Mas que determinações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma dada coisa!” (NIETZSCHE, 2008, p. 31)

Portanto, pode-se concluir disso que, para Schopenhauer, um conceito, por estar sempre e necessariamente em referência a uma representação intuitiva, está também pelo menos um passo afastado da experiência e quanto mais distante se encontra a referência intuitiva do conceito mais difícil será a compreensão do que ele é.

Todo possível conceito se pode conceber como um gênero; daí, que é sempre algo geral, e, como tal, não pode ser algo intuível. Por conseguinte, tem uma *esfera* que é a junção de tudo o que é pensável através dele. Quanto mais se ascende na abstração, tanto mais se omite, e outro tanto diminui o que se pensa. Os mais elevados, ou seja, os conceitos mais gerais, são os mais vazios e empobrecidos, até chegar a meros invólucros como *ser*, *essência*, *coisa*, *dever* e outros semelhantes. (SCHOPENHAUER, 1998, p. 150)

Para, Schopenhauer, o conceito é desvinculado da intuição apenas formalmente, ou seja, apenas pelo fato de serem duas representações diferentes, mas sempre leva em consideração que sem a intuição o conceito não tem sentido. Quando se retira o PENSAMENTO do conhecimento empírico já não há conhecimento do objeto. O que se pretende dizer com isso é simplesmente que somente pela INTUIÇÃO não há pensamento, o que de maneira alguma elimina a existência real dos objetos da intuição. “Em contrapartida, para Schopenhauer, a intuição empírica, é diretamente objetiva e, quando nos movemos no ‘pensar’, já abandonamos as coisas individuais e nos encontramos no domínio puramente conceitual.” (CACCIOLA, 1983, p. 93)

### 2.1.3 Mundo e Verdade

Agora, uma pergunta que se pode colocar é sobre o que faz com que essa capacidade das representações abstratas se torne tão especial e extremamente necessária ao homem. Ora, sabemos que, para Schopenhauer, as representações intuitivas dizem respeito apenas ao particular e imediato, nesse sentido são as representações abstratas que permitem o conhecimento do geral e também a fixação desse conhecimento.

É por meio dessa classe de representações e da fixação das mesmas que o conhecimento possibilita a edificação das teorias científicas, das máquinas que tornam possível o desenvolvimento tecnológico, sua própria transmissão para a posteridade, possibilitando do mesmo modo que uma comunidade de pessoas possa agir em vista de um fim e também torna possível a linguagem e a cultura. Em suma, será desta classe de representações abstratas que provém tudo o que diferencia homens e animais.

Nietzsche não desconsidera esses fatos de maneira alguma, ao contrário, aponta que o “edifício” científico e cultural construído pelo homem a partir da teia tão tênue dos conceitos são feitos admiráveis. No entanto, como já apontado, pela característica da “naturalização” na filosofia nietzschiana, o autor defende que esses fatos se dão apenas pelo embuste do intelecto na dissimulação tendo em vista a sobrevivência de seres tão frágeis quanto os homens e não por uma pretensa superioridade do ser humano frente aos outros animais.

Um dos pontos mais importantes citados acima, encontrados na filosofia schopenhaueriana referentes à importância do conceito, é a transmissão de conhecimento, mas isso só se torna possível depois do aparecimento da linguagem. A PALAVRA tem grande importância dentro dessa teoria já que é por meio dela que o conceito que se originou na razão é fixado como conhecimento e pode ser repassado através da fala ou da escrita.

O autor fala ainda sobre o pensar que se torna possível através do auxílio que palavra e imagem prestam ao conceito em sua tentativa de compreensão e apreensão apropriada das coisas:

O pensar em sentido estrito, ou seja, o pensar abstrato, realizado com ajuda das palavras, é, ou puro raciocínio lógico, e permanece então no seu próprio campo, ou toca os limites das representações intuitivas, para colocar-se de acordo com elas, com a intenção de que o dado empiricamente e apreendido intuitivamente seja posto em relação com conceitos abstratos claramente pensados. (SCHOPENHAUER, 1998, p. 156)

E ainda:

Fundamentar imediatamente na intuição a verdade de tais primeiros juízos, destacar tais pedra-base da ciência a partir da imensa multidão de coisas reais é obra da FACULDADE DE JUÍZO, este poder de transmitir correta e exatamente para a consciência abstrata o que foi conhecido intuitivamente. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 116)

Dessa forma, Schopenhauer aponta que o pensar é tarefa da faculdade do juízo, já que de um lado é capaz de buscar o conceito que cabe à intuição e, por outro, a intuição que justifica o conceito. Portanto, a teoria do juízo do autor é o que permitirá o trânsito entre as duas categorias de representação.

Os conceitos, quando fixos na consciência, podem se relacionar através do pensamento e ser claramente transmitidos por meio dos juízos, o que também chamamos de transmissão de conhecimento, logo, para expressar esse conhecimento, o juízo precisa de uma razão suficiente a qual dirá que ele é VERDADEIRO. O princípio de razão de conhecer expressa a essência dos conceitos que se dá na relação da representação abstrata com outra representação que é seu fundamento. Nesse sentido, ainda cabe a pergunta acerca de como pode haver a CERTEZA, ou seja, de COMO um juízo que expressa um conhecimento se fundamenta para que se possa dizer que é verdadeiro.

O princípio de razão suficiente de conhecer se estabelece enquanto aquele que determina a razão de um juízo, a verdade dele, ou seja, que verifica qual o tipo da relação entre os conceitos para que possa justificar aquele juízo e, conseqüentemente, o conhecimento. Schopenhauer apresenta quatro tipos de verdades, as quais podem ser atribuídas aos juízos, um juízo pode se basear em uma dessas quatro razões para ser justificável. São elas: a verdade lógica, empírica, transcendental e metalógica, que não vem ao caso explica-las em seus detalhes.

A respeito da fundamentação de juízos é necessário chamar atenção para o fato de que ela não ocorre até o infinito, mas deve parar em um conceito baseado na

intuição: “A série de fundamento de conhecimento tem de findar num conceito que tem seu fundamento no conhecimento intuitivo. Em verdade o mundo todo da reflexão estriba sobre o mundo intuitivo como seu fundamento de conhecer.” (SHOPENHAUER, 2005, p. 88)

É importante ressaltar que Nietzsche e Schopenhauer carregam conceitos de verdade diferentes em suas filosofias. Em Schopenhauer, encontramos a verdade enquanto um acertado ajuizamento de um conceito sobre a intuição que o fundamentou. Em Nietzsche, há a crítica sobre a impossibilidade da acertada descrição do mundo por meio das metáforas e, com isso, a verdade adquire um caráter moral referente à confiança de um indivíduo em outro na vida em sociedade.

Assim como a razão é a faculdade exclusivamente humana, com ela pode surgir o erro, algo inteiramente ligado à razão e, portanto, também pertencente somente ao homem, o erro é o oposto da verdade na filosofia schopenhaueriana. Sabemos que a verdade ocorre quando um juízo tem uma razão suficiente que é seu fundamento, dessa maneira, o erro ocorre no momento em que se acredita possuir esse fundamento quando na realidade não o possui.

A mentira, enganação e a persuasão também podem aparecer aqui como “coisa do homem”. Por meio da manipulação intencional da relação entre os conceitos o homem consegue, de acordo com seus motivos, convencer outro de que está falando a verdade (induz ao erro) ou de que tem razão em um debate. Em Nietzsche, a mentira se apresenta como o oposto à verdade e, portanto, contribui para a afirmação acima de que a verdade se baseia na sobrevivência humana em sociedade e no desenvolvimento do intelecto caracterizado como dissimulador em vista dessa sobrevivência.

Para Schopenhauer, também a filosofia é obra da razão: enquanto a tarefa da ciência se dá na demonstração do “por que” do mundo, o modo pelo qual ele se mostra através das formas do princípio de razão suficiente, a tarefa da filosofia é transformar o “o que” do mundo, que é dado à intuição de qualquer pessoa enquanto sujeito, em conhecimento abstrato.

Em Nietzsche resta a questão sobre se, mesmo considerando o intelecto no papel dissimulador apresentado em *Sobre verdade e mentira*, a filosofia, entendida na sua perspectiva moderna como aquela que trabalha com conceitos e que se disseminou para a contemporaneidade, teria uma função importante na vida do homem. Como esse não pretende ser o foco desse trabalho, proponho como

reflexão o trecho de um outro texto nietzschiano, *A filosofia na idade trágica dos gregos* (1995, p. 17): “Será possível encontrar o exemplo de um povo doente ao qual a filosofia tivesse restituído a saúde perdida? Se alguma vez ela se manifestou ser útil, salutar e preventiva, foi para com os povos sãos; aos doentes tornou-os sempre ainda mais doentes.”

Por fim, é possível perceber que Schopenhauer desenvolve sua filosofia em consonância com a filosofia de Kant em vários momentos e se encontra muito próximo a ele quando pensa um mundo a partir do conhecimento do homem. Já Nietzsche, critica antes o conceito de verdade que parece impulsionar o homem ao conhecimento e o problematiza apenas como consequência dessa crítica.

Relembrando o caminho desenvolvido até aqui, temos que o conceito de antropomorfismo apresentado por Nietzsche, especificamente no texto proposto, dá margem a uma possível crítica ao que Schopenhauer pretende quando propõe que todo conhecimento possível (enquanto baseado na representação, ou seja, enquanto determinado subjetivamente) seja correspondente ao mundo “objetivo” fora dessas determinações. No entanto, é preciso lembrar que o ponto de referência no pensamento de cada filósofo não é o mesmo; enquanto Schopenhauer toma como “axiomas” as bases da representação (sujeito e objeto) e como consequência lógica e metafísica precisa que a correspondência entre a representação e a realidade efetiva do mundo seja concreta, Nietzsche problematiza essa correspondência, mas não lança mão de uma proposta que reforce as bases dessa relação.

Portanto, se a correspondência entre conhecimento subjetivo e objetivo existe em Schopenhauer, é possível concluir que a analogia entre o sentido das intuições alcançado por meio da sensibilidade interior e o sentido das intuições que nos chegam externamente se faz logicamente consequente, e isso é inegável. No entanto, do mesmo modo como essa correspondência é posta em xeque mesmo quando se leva em conta as incompatibilidades entre as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, também é posta em xeque a eficácia do argumento, ou seja, se estabelece uma crítica pertinente quando se considera as formas sob as quais se alcança ambos os tipos de conhecimento na filosofia schopenhaueriana.

Ora, de maneira geral o argumento da analogia se apresenta na filosofia schopenhaueriana da seguinte forma: conheço outros objetos no mundo sob as formas de um princípio encontrado em mim *a priori*; como animal metafísico que sou,

preciso que as intuições que eu tenho do mundo tenham um sentido para além do simples fenômeno; conheço meu corpo como objeto no mundo sob as mesmas formas do princípio de razão; por dentro desse corpo, reconheço que existe algo que me faz agir e pensar e ser quem eu sou, isso se chama vontade e ela é o ser dessa intuição que chamo de “eu”; se meu corpo é objeto e tem seu ser na vontade, qualquer outro objeto também pode ser reconhecido em seu sentido pleno também através dela.

Dessa forma, se todo o argumento é interpretado prioritariamente baseado na distinção entre os dois tipos de conhecimento e a equivalência entre eles parece agora fragilizada, é possível dizer que, apenas baseado nessa distinção, a analogia se torna cambaleante e não se sustenta por si mesma. Esse é um fato que pode ser acrescentado à ideia de que para fortalecê-la, o filósofo recorre ao já citado argumento referente ao egoísmo teórico.

O que se segue disso, como o que se propõe nesse trabalho e que se dará no próximo capítulo, é a tentativa de interpretação da analogia schopenhaueriana por outra perspectiva que não a baseada na distinção entre conhecimento subjetivo e objetivo. Em *A outra face do nada*, Maia apresenta o conceito chamado por ela de “Impossível”: pela interpretação da comentadora, todo “o possível” se daria a partir da objetivação da vontade no mundo e a abertura para o conhecimento, o primeiro “querer” que retirou a coisa em si desse estado anterior, o qual não podemos nem mesmo imaginar de maneira plena. Esse conceito, para Maia, não se trata apenas de um não-querer, uma negatividade daquilo que a vontade se mostra na objetivação, mas uma relação totalmente outra que se encontra fora das determinações da relação entre sujeito e objeto.

A tentativa de pensar o conceito de impossível na filosofia schopenhaueriana como determinante da intuição primordial de que existe um sentido para as intuições no mundo para além do fenômeno pode se mostrar eficaz como argumento explicativo que escapa dos meandros das críticas propostas anteriormente. Esse caminho também fecha um ciclo que se volta ao centro da filosofia de Schopenhauer, baseando na própria vontade a analogia necessária para a metafísica imanente.



### 3 O IMPOSSÍVEL

Todos estão loucos, neste mundo? Porque a cabeça da gente é uma só, e as coisas que há e que estão para haver são demais de muitas, muito maiores diferentes, e a gente tem de necessitar de aumentar a cabeça, para o total. Todos os sucedidos acontecendo, o sentir forte da gente – o que produz os ventos. (ROSA, 2015, p. 258)

Tendo em vista agora a argumentação sobre a resposta que pensamos trazer para as questões levantadas ao longo desse trabalho, é necessário apresentar o encaminhamento proposto às problematizações e questionamentos feitos ao longo dele: como um ciclo que se fecha, o texto desenvolvido a seguir intenta repensar o sentimento primordial de significação das intuições do mundo tratado como ponto de largada dessas investigações. No entanto, esse percurso será traçado em um caminho alternativo ao apresentado anteriormente.

Do mesmo modo com que Schopenhauer propõe ao longo de grande parte de sua obra sempre duas perspectivas diferentes sobre um mesmo ponto (como se pode observar no tratamento do mundo enquanto vontade e enquanto representação, ou mesmo, os tipos de conhecimento do sentido externo e do sentido interno), assim também, esse trabalho não tem como objetivo apenas apresentar os problemas encontrados em uma das “metades” representantes do percurso acima descrito, mas antes, buscar uma resposta satisfatória ao problema proposto.

Esse caminho será desenvolvido com base nos textos schopenhauerianos citados por Muriel Maia e que dão ensejo a sua interpretação dessa filosofia. Esses textos se referem em grande parte ao âmbito da conceituação sobre o não-querer e, em geral, ajudarão a compreender um aspecto do pensamento do autor que estabelece um contraponto à objetivação da vontade e à relação entre sujeito e objeto, intrínseca ao modo de conhecimento humano. Prioritariamente, os textos *Sobre a teoria do caráter indestrutível do nosso verdadeiro ser com a morte*, *Adições à teoria da afirmação e negação da vontade de viver* (que se encontram nos *Parerga e Paralipomena II*), *Sobre a doutrina da negação da vontade de viver* e *Epifilosofia* (do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*), serão tomados como referências base, além do próprio texto de Maia.

Como apresentado nas duas primeiras partes desse trabalho, é preciso levar em consideração que o sentimento primordial de significação das intuições do

mundo existe no homem baseado em sua necessidade metafísica, uma característica inerente à condição humana enquanto ponto último da objetivação da vontade. Do mesmo modo, não se pode desconsiderar o fato de que um dos principais caminhos pensados por Schopenhauer para dar resposta à essa necessidade se dá de forma problemática, como foi demonstrado anteriormente através de uma possível crítica feita a partir do pensamento de Nietzsche.

De nenhuma forma se pretende dizer com isso que a filosofia schopenhaueriana é inconsistente ou, de modo mais específico, que a metafísica imanente, que em grande parte depende do argumento da analogia, não é pertinente. E sim apresentar o fato de que, sob as perspectivas apresentadas até agora, ela nos parece incompleta, mesmo sendo logicamente fundamentada ou dada de maneira mais compreensível ao conhecimento.

Assim como na voz de Guimarães Rosa, no trecho proposto no início desse capítulo, reconhecemos também aqui a necessidade de que “a cabeça da gente se abra para o total”. Quero dizer com isso que, como demonstrado ao longo desse trabalho, identificamos modos de existência do mundo que não estão condicionados aos modos parciais de conhecimento do homem, e nem mesmo podem ser de alguma forma condicionados, o que reconhecemos naquele sentimento primordial já tão discutido, ou na base do sentimento interno do homem, antes mesmo de se tornar “formatado” pelo intelecto e, por isso mesmo, um caos pressentido sobre o qual não se pode falar ainda.

Mais do que isso: “muito maiores diferentes” são as coisas do mundo, e mais do que poder existir de outras maneiras que não aquelas conformadas pelo nosso intelecto, eu diria que elas DEVERIAM existir de outros modos, porque do contrário, essa força identificada no querer imponente da vontade que se objetiva indefinidamente no mundo se direcionaria exclusivamente a esse intelecto tão reiteradamente mesquinho e subserviente a ela.

Devo lembrar que quando falo de uma “existência outra” já não trato daquele conceito de existência explanado anteriormente e que se submete exclusivamente às formas do sujeito e objeto, mas de algo que já não cabe em palavras conhecidas porque foge dessas formas intrínsecas ao nosso conhecimento e se estabelece no ponto mesmo do que é uma coisa em si.

Ao mesmo tempo, tudo o que existe desse modo [espacialmente] pode ter também uma *existência para si mesma*, que não requer um sujeito. Mas, essa existência para si não pode consistir em extensão e atividade (que, conjuntamente, preenchem o espaço). Mas, é necessariamente um outro tipo de ser. Nomeadamente, o de uma *coisa em si mesma* que, como tal, nunca pode ser *objeto*. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 50)

Dessa forma, Schopenhauer se encontra na empreitada de desenvolver uma filosofia que abranja esse tipo de existência, que reconheça as raízes dela no mundo empírico, mas que também, ao contrário, reconheça até onde vão as raízes do mundo empírico para dentro da carapaça onde essa outra existência se camufla como objetos do mundo.

Essa tarefa se mostra tanto mais difícil quanto mais se considera a crítica feita anteriormente a respeito do conceito de antropomorfismo, ou seja, a dificuldade em FALAR, ou até mesmo PENSAR sobre esses meandros e raízes de um “outro lado” é patente quando se intenta não recair nos mesmos “arquétipos” do intelecto humano que mascaram e metamorfoseiam aquilo que nem sequer se mostra plenamente. Dito de outro modo, nivelar essa outra existência através da régua do intelecto humano não seria escapar das críticas possíveis, mas reiterá-las.

Assim, voltamos à estrutura textual proposta no início desse trabalho, quando se apresentou a necessária conjuntura interpretativa baseada nas leituras de Philonenko e Maia da filosofia schopenhaueriana. Isso quer dizer que, do mesmo modo como se vem pensando e aceitando estruturas conceituais propostas por Maia que se baseiam em grande parte em um caminho ainda não “racionalizado” para compreender esse sentimento íntimo que dá um significado ao mundo, devemos agora entender também como necessária a estrutura discursiva que Philonenko atribui a tal intuição fundamental, dado que dessa forma ela pode ser pensada e traduzida em palavras sem que, no entanto, se pretenda designar ou retificar esse outro modo de existência por meio dessas palavras.

Outro ponto importante ao objetivo desse capítulo e que não podemos desconsiderar, tendo em vista esses dois aspectos conceituais necessários ao trabalho (abranjer um “outro tipo de existência” e não recair no antropomorfismo), é o fato de que, como já se pode pensar, será necessário compreender uma estrutura de existência fora das formas da relação entre sujeito e objeto. Para tanto, dado a “falta” discursiva que nos acomete, é importante compreender também os aspectos

referentes à filosofia schopenhaueriana que dizem respeito a abstrações de conceitos já existentes, até que se tornem “efêmeros”, ou melhor, compreender um caminho discursivo que penetra, juntamente com as raízes daquilo que é empírico, na coisa em si do mundo.

Em geral, de onde vem a grande dissonância [Mißton] que permeia este mundo? Além disso, pode-se perguntar: o quão profundamente no ser em si do mundo podem se aprofundar as raízes da individualidade? Em qualquer caso, a resposta para isso pode ser que elas vão tão profundamente quanto a afirmação da Vontade de viver [Bejahung des Willens zum Leben] e se detêm onde principia a negação [Verneinung], pois elas surgem para a existência junto com a afirmação. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 2, p. 384)

Por outro lado, a crítica baseada no argumento nietzschiano não se estende a toda a filosofia schopenhaueriana, e demonstra seu caráter parcial quando se baseia nas formas do conhecimento empírico e naquilo que o intelecto produz, como se o “erro fundamental” da existência ou da busca de um significado que ela possa ter se desse apenas por meio do uso que fazemos (de modo inevitável, é claro) desse aparato que mascara a verdade. Nesse sentido, se faz necessário buscar na filosofia schopenhaueriana aspectos que justifiquem a chegada na metafísica imanente por meio desse “outro modo de existência”, esse caminho alternativo proposto como uma interpretação um tanto mais completa dessa filosofia. Ou seja, é necessário pensar a contramão dessa estrada, em um caminho contíguo e sobreposto, como uma “imanência metafísica”.

Com isso em mente, devemos lembrar que, também em Nietzsche, parece que encontramos particularidades conceituais que se dirigem para além do próprio conhecimento humano; não que isso possa ser de algum modo comparado com a coisa em si kantiana, nem que Nietzsche a desenvolva como tal, mas como algo aterrador do qual o homem não tem absolutamente consciência, uma verdade da qual o intelecto “salvaguarda” o indivíduo como um dissimulador. Em suas características gerais, esse é um ponto comum entre as filosofias de Nietzsche, Schopenhauer e Kant.

Coitada da desastrosa curiosidade que, através de uma fissura, fosse capaz de sair uma vez sequer da câmara da consciência e olhar para baixo, pressentindo que, na indiferença do seu não-saber, o homem repousa sobre o impiedoso, o voraz, o insaciável, o assassino, como se, em sonhos, estivesse dependurado sobre as costas de um tigre. (NIETZSCHE, 2008, p. 28 e 29)

No entanto, enquanto Nietzsche pensa essa dissimulação das coisas do mundo, feitas pelo intelecto, como um caminho linear, ou seja, as coisas (entendidas como a verdade) são afetadas pelo intelecto e então ocorre a dissimulação que, por isso, recebe o nome de antropomorfismo; Schopenhauer, sob uma leitura também linear, parece carregar uma ingenuidade em sua filosofia que não corresponde a sagacidade de seu pensamento. Por outro lado, para Schopenhauer, enquanto em UMA das perspectivas, o sujeito interpreta o mundo como sua representação, EM OUTRA PERSPECTIVA, a vontade se objetiva em matéria, que também se conforma (ou se “dissimula”) nas formas do objeto. E isso Nietzsche parece não levar em conta.

É-nos impossível reduzir simplesmente o real em si à matéria, embora seja ela a máscara primeira, ao fundo de todas as demais com que os fenômenos se vestem para o nosso conhecimento. No que diz respeito a este último, é também bastante claro para Schopenhauer o progressivo distanciamento do intelecto em relação à Vontade no processo de seu crescente aperfeiçoamento no reino animal [...]. Com efeito, só após alcançada uma mais alta potência no processo dessa separação, será o mundo efetivamente “avistado”, sendo primeiro *formado* (já no reino animal) e depois *pensado* (só na espécie humana).

O ponto crítico dessa teoria está em que só dentro da natureza acontece essa “descoberta” no mundo, a qual é de todo condicionada pelo intelecto. (MAIA, 1991, p. 59)

Com esse contexto estabelecido até aqui, podemos pensar que agora temos em mãos os argumentos para entender que Schopenhauer, a despeito de atribuir ao intelecto o “erro” ou “culpa” fundamental da existência junto com qualquer significado que ela possa ter, não isenta a própria vontade desse prognóstico desolador da existência humana ou do mundo.

Ao longo do texto de Maia e pela leitura de suas referências schopenhauerianas, é possível perceber dois aspectos cruciais da argumentação do filósofo e que culminam no entendimento disso que poderíamos chamar de uma

“culpa da existência”: primeiro, a DECISÃO da vontade em sair de seu “estado originário” e “querer” pela primeira vez, se objetivar no mundo, tornar-se<sup>26</sup>. Essa decisão pressupõe que nesse estado originário a vontade poderia querer ou não querer como “opções” plausíveis. O estado originário ou o contrário ao estado “volente” da vontade, que conhecemos apenas negativamente, dado a falta discursiva mencionada anteriormente, é reconhecida como Nada.

Que a doutrina do “Não-Querer” é parte integrante do sistema de Schopenhauer, condicionando a intuição fundamental da qual este sistema se desdobra, a ponto de Schopenhauer não estar disposto, por razão alguma, a abandoná-la, é ponto que deve ser reafirmado contra certas tendências atuais, voltadas a ver nesta doutrina um mero apêndice privado de autêntico significado especulativo, excêntrica em seu exotismo, assim como contraditória às intuições mais originais. O resultado é então a deformação de sua “Weltanschauung”, um schopenhauerismo que prescindida dela é, com efeito, talvez uma virtualidade inerente ao pensamento do filósofo de Danzig, mas é outra coisa do que aquilo que ele quis ensinar e transmitir à humanidade. (RICONDA, 1972, p. 83 apud MAIA, 1991, p. 22)

O segundo aspecto é uma “memória metafísica” ou “memória cósmica” contida na matéria e que se explica através da ideia da permanência do “verdadeiro ser” depois da morte, não como uma alma imortal e “intelectiva” que se separa de um corpo que morre, mas como um paralelo com aquilo que resta do corpo humano na morte e a persistência eterna da matéria disforme radicada no presente contínuo e que não se perde com a morte do indivíduo. Sobre esse ponto, Schopenhauer escreve: “Todos os seres que vivem neste instante contêm o verdadeiro gérmen de todos os que chegarão a viver no futuro, assim como eles, em certa medida, já existem.” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 291)

Aqui também podemos acompanhar a fala de Schopenhauer sobre a vida enquanto um pêndulo entre o sofrimento e a felicidade, a busca constante de alimentar a felicidade, mas a certeza de que ela não irá durar e voltaremos ao tédio até que se volte a realizar “o novo querer” da vontade. Como Schopenhauer explica no §29 de *O mundo como vontade e representação*, esse movimento pendular

---

<sup>26</sup> Atente para o termo escolhido para esse ato: decisão. Esse é um termo determinante para entender o que se propõe aqui, dado que Maia o repete à exaustão e que parece corroborado pela filosofia schopenhaueriana. É importante ter em mente desde já a concepção de que se trata de uma possibilidade que poderia acontecer ou não.

começa pela objetivação da vontade que, enquanto coisa em si, não tem uma causa nem um motivo que determine um fim a ser alcançado através dessa objetivação e que, por consequência, atribui essa característica ao querer em geral no homem:

Eterno vir a ser, fluxo sem fim, pertencem à manifestação da essência da Vontade. O mesmo também se mostra, por fim, nas aspirações e nos desejos humanos, cujo preenchimento sempre nos acena como o fim último do querer; porém, assim que são alcançados, não mais se parecem os mesmos e, portanto, logo são esquecidos [...]. Suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação e entre esta e um novo desejo – cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento – é mantido, evitando-se aquela lassidão que se mostra como tédio terrível. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 231)

Nesse sentido, o termo “memória metafísica” é usado por Maia para anunciar o “buraco negro” da existência, do qual o intelecto nos protege como um instrumento da própria natureza para que esse animal efêmero que é o homem persista por mais tempo: ora, se houve uma decisão primordial da vontade em querer e se objetivar, alcançando o mais alto grau no homem, se essa decisão acarreta os sofrimentos do homem na existência, e se existe um gérmen da existência de cada homem que permanece depois da morte e se resume nos sofrimentos desencadeados pelo erro fundamental do primeiro “querer” da vontade, a memória metafísica de todos os sofrimentos humanos referentes à essa existência se configuram como um perigo fundamental àquele que por um ínfimo momento alcançar essa memória. Essa é a “culpa” que a vontade carrega a partir do momento do seu “ato inaugural”.

É importante esclarecer que esse tema foi trazido à tona nesse momento com a intenção de fundamentar tal desvio proposto como solução aos problemas levantados ao longo do trabalho. Não se tratando apenas de permanecer em uma visão baseada nas formas de conhecimento e se deslocando ao campo “explícito” de assuntos metafísicos, dado que, como defende Schopenhauer, as formas do conhecimento “são bastante inadequadas para os problemas aqui levantados” (SCHOPENHAUER, 2014, v. 2, p. 385)

Nesse sentido, o que se pretende a seguir é pensar o erro fundamental da decisão da vontade em querer e se objetivar no mundo, esclarecer os pormenores sobre a memória metafísica e a função do intelecto enquanto “prolongador” da vida humana e, posteriormente, ultimando na bifurcação final a qual se propõe esse

trabalho sobre o lado natural daquilo que escapa às representações e aquele inapreensível, que identifiquei sob o conceito de Impossível.

### 3.1 O “ATO INAUGURAL” DA VONTADE E O NÃO QUERER

MACBETH: Que barulho é esse?

SAYTON: São mulheres chorando, meu bom senhor.

MACBETH: Quase havia esquecido o gosto do medo. Outrora meus sentidos congelariam ao ouvir lamentos na noite; e os pelos do meu corpo ficariam eriçados, como se tivessem vida. Acostumei-me aos horrores. O horror, tão familiar aos meus pensamentos, já não me comove.

SAYTON: A rainha, meu senhor, está morta.

MACBETH: Ela deveria morrer em outro momento. Haveria outra hora para tal notícia.

Amanhã, e amanhã, e outro amanhã, delongam-se em passos curtos, dia após dia, até a última sílaba do tempo registrado. E todos os nossos ontens iluminaram o caminho dos tolos ao pó da morte.

Apaga-te, apaga-te, efêmera vela! A vida não passa de uma sombra errante. É como um mau ator, que se pavoneia e se debate pelo palco, e depois é esquecido. A vida é uma história contada por um idiota, cheia de som e fúria e que não significa nada. (SHAKESPEARE, 2004, ato V, cena V, p. 133 e 134)<sup>27</sup>

O tema da “culpa cósmica” sobre os erros da existência não é uma novidade conceitual atribuída a Schopenhauer, mas já se aplicava como questão para os românticos e, antes mesmo deles, se configurava como mote estético e conteúdo de argumentações do conhecimento humano pelo menos desde Shakespeare (Cf. MAIA-FLICKINGER, 1996, p. 693), como vemos na conhecida passagem de Macbeth descrita acima, assim também como em Hamlet, com a dúvida sobre o “ser ou não ser”, na qual se demonstra o desmantelamento do equilíbrio do mundo.

Maia reconstrói o caminho da investigação romântica, apresentando a ponte que leva à interpretação do mundo como um “estofado de escuridão impenetrável” (1996, p. 694), a partir disso, acrescenta o caminho oposto no qual se desenvolvem a filosofia romântica e a schopenhaueriana: enquanto os românticos remontam na Natureza a possibilidade de “salvação” dessa escuridão ao fundo da existência, Schopenhauer pensaria como irrealizável a tarefa de dar uma interpretação tão positiva àquilo que, também se enraizando no que é empírico do mundo, dá a ele toda a carga do erro fundamental que se atribui à vontade.

<sup>27</sup> Trecho adaptado do texto traduzido por Barbara Heliodora, juntamente com o diálogo extraído do filme Macbeth: Ambição e Guerra, de Justin Kurzel (2015).



Nessa medida, a própria construção do texto aqui apresentado remonta o que foi dito com trecho de Shakespeare, deixando de abordar aspectos estritamente relacionados à epistemologia ou à reconstrução de argumentos e passando à perspectiva metafísica naquilo que ela tem de intrínseco à filosofia schopenhaueriana, pois também a partir do excerto shakespeariano podemos pensar a posição do filósofo sobre o significado da vida e sobre o papel da morte em seu pensamento.

Schopenhauer defende que, por não fazer parte de um âmbito relacionado às formas de conhecimento, a coisa em si não se abre à investigação, porque então, obviamente, se encontraria já nas formas no fenômeno:

O íntimo ser em si das coisas não é nenhum conhecedor, não é um intelecto, mas algo sem conhecimento. Primeiro, o conhecimento aparece apenas como um acidente, como um expediente para o surgimento da aparência fenomênica daquele ser íntimo. Tal conhecimento pode, portanto, assimilar aquele ser íntimo apenas de acordo com sua própria natureza, que é projetada para finalidades bastante diferentes (designadamente, os fins de um indivíduo) e, conseqüentemente, de modo muito imperfeito. É por isso que a perfeita compreensão da existência, da natureza íntima e da origem do mundo, estendendo-se até o fundamento final e cumprindo todas as exigências, é impossível, e isso basta no que diz respeito aos limites da minha filosofia como também de toda filosofia. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 2, p. 386)

O que então se poderia levar em conta na investigação metafísica schopenhaueriana para que a relação entre a coisa em si e a intuição primordial de significado do mundo possa ser traçada com propriedade? Ora, como já apresentado em linhas gerais acima, os pontos primordiais para entender melhor essa relação se dá sobre a investigação não daquilo que é a coisa em si ou de toda sua forma de existência e “modos de operação”, mas apenas da busca pela ponte que nos conecta com aquilo que Schopenhauer chama de não querer, identificado no “ato fundamental”, ou decisão da vontade em querer pela primeira vez e, também, pensado a partir do próprio fenômeno que é o homem no mundo, a compreensão da “permanência de nosso verdadeiro ser com a morte” que, ao contrário do que se pode pensar em um primeiro momento na leitura dessa sentença, não diz respeito a uma vida após a morte, mas antes se refere à ideia de

que do mesmo modo como um fenômeno no mundo não nasce a partir de nada, também na morte, não evaporará no ar se transformando em nada.

Pensando primeiro a questão sobre a “decisão” da vontade, é importante observar que Schopenhauer a expõe de modo peculiar: pela leitura de seus textos, citados anteriormente, não é possível dizer se o autor resolve argumentativamente o problema sobre o porquê de a vontade sair de seu “estado originário” que se mostra tão mais preferível para o filósofo do que o mundo em que vivemos. Schopenhauer pensa esse “ato originário” como um erro porque é através dele que a vontade se dirigiria para o caminho sem volta da autodestruição em vista de sempre se objetivar em graus mais altos.

No entanto, o autor aponta que uma vontade individual (portanto, pensada no próprio homem) apenas realizaria o trajeto à autodestruição por conta de uma escolha errônea<sup>28</sup>, baseada no conhecimento que, dessa forma, não se encontra na Vontade em si, muito menos nesse processo de “decisão”.

Pode-se ainda perguntar, por exemplo, de onde surgiu essa Vontade, a qual é *livre* para se afirmar, e, nesse caso, a aparência fenomênica deste ser é o mundo, ou, negar-se, quando então o seu fenômeno nos é desconhecido? Qual seria a fatalidade que está além de toda experiência que a coloca no extremamente precário dilema de aparecer como um mundo onde o sofrimento e a morte reinam ou então negar o seu próprio ser? Ou o que pode ter prevalecido que a fez abandonar a paz infinitamente preferível do nada abençoado? Pode-se acrescentar que uma *vontade individual* só pode se dirigir para a sua própria destruição apenas por uma *escolha errada*, portanto, por culpa do *conhecimento*, mas não poderia a Vontade em si, anterior a todos os fenômenos e, conseqüentemente, ainda sem o conhecimento, ser desviada a se arruinar em sua condição atual? (SCHOPENHAUER, 2014, v. 2, p. 384 – grifos meus)

Em vista dessa discussão e levando em conta o recorte temático desse trabalho, não nos parece de fundamental importância explicar como se dá a decisão e escolhas referentes à vontade individual para tentar compará-las ao que acontece no “ato inaugural” da Vontade em si, dado que também o autor não traça esse paralelo. No entanto, é importante ressaltar o fato de que Schopenhauer

---

<sup>28</sup> Penso que a autodestruição da vontade individual e da Vontade em si não possam ser comparáveis em seus pormenores, dado o processo de escolha que está presente na primeira e não na segunda. Dessa forma, a autodestruição da vontade individual poderia ser exemplificada através do suicídio, em que o indivíduo que se mata acompanha um trajeto similar ao da Vontade em si que se digladija consigo mesma em busca de objetivação.

propositadamente apresenta essa diferença, enquanto a leitura de Maia sobre esse mesmo ponto parece direcionada à um erro fundamental referente sempre à Vontade em si mesma, levando novamente ao caminho da “culpa cósmica” sobre a existência, tema presente desde os românticos, como explanado anteriormente.

Ora, em Schopenhauer, a Vontade que rompe com um estado anterior inimaginável para nós incorre em um equívoco trágico, que a leva a eternamente devorar-se a si mesma, aprisionada no laço infernal em que torturador e torturado são um só. Pois bem, é ao fundo desse sistema e a dar-lhe mesmo o sentido que lhe é mais peculiar [...] que está a concepção, tanto da recusa desse estado anterior, quanto aquela de um misterioso “apelo” no cerne do que é vivo. (MAIA-FLICKINGER, 1993a, p. 404)

Dessa forma, acredito que é possível estabelecer um parâmetro de interpretação sobre essa decisão da vontade: deve-se considerar que, quando Schopenhauer diz que o estado anterior à objetivação se caracteriza como um “preferível nada”, ele o diz em referência ao próprio ser humano, não à Vontade em si mesma. A Vontade é livre e ao mesmo tempo não é consciente, portanto, não há de preferir nada, não há de decidir nada, apenas É, em todas as suas possibilidades, incluindo a possibilidade do mundo objetivado no qual estamos inseridos e sobre o qual conhecemos tão “formatadamente”.

Enquanto se pensa a Vontade como algo livre e, ao mesmo tempo, tomamos a noção de liberdade em nossa interpretação mundana baseada em um tempo contínuo, com suas causas e efeitos sobre os quais nós, enquanto homens, não podemos voltar atrás, estaremos determinando e formatando tanto a Vontade como a sua Liberdade. Além do mais, pensar os “sofrimentos do mundo” ou o primeiro querer da Vontade que se objetivou interpretados sob o ponto de vista de uma autodestruição enquanto algo “negativo” à preferível felicidade em nossa vida é uma visão parcial e conseqüentemente antropomorfizada de todas as possibilidades da Vontade. Não acredito que, mesmo não sendo algo consciente, a Vontade se preocuparia com sofrimentos e destruições, nem mesmo se fosse a sua própria.

Não pretendo dizer com isso que a diferença entre um estado de afirmação da vontade e outro de negação deva ser desconsiderada, isso não seria adequado à própria coesão da filosofia schopenhaueriana nem àquilo que se propõe nesse trabalho. Esse tópico serve apenas como um ponto de vista sobre aquilo que se

aponta enquanto uma “valoração” da passagem entre esses dois estados que não devem ser entendidos aqui como uma atitude a ser seguida pelo homem, mas como um aspecto metafísico de observação da estrutura do mundo.

Outro aspecto importante a ser acrescentado nessa discussão é a concepção de uma Vontade una, que se dilacera eternamente em todas as suas manifestações por meio da objetivação e da sua entrada no estado de afirmação. Esse talvez seja o ponto principal a respeito do qual nós homens, enquanto matéria também objetivada no mundo, reconhecemos um estado de não querer tão ameaçador e imponente pois através dele nos sussurra a memória metafísica da catástrofe de um rompimento da Vontade consigo mesma. Algo empurrado para fora das formas dos fenômenos, renegado ao esquecimento, dado que nos sugaria a vida através da entrada nesse poço sem fundo.

Tendo em vista que para Schopenhauer a Vontade é Una, encontrando-se inteira em cada fragmento de mundo, pode-se bem supor que em cada partícula de matéria deva existir uma espécie de memória metafísica infinita e cega deste *Sonho eterno* da Vontade em geral; sonho este que não passa do *Ato inaugural* da Vida. O admitir-se, portanto, a possibilidade de autoconsciência metafísica de uma só dessas partículas materiais, como o faz Schopenhauer, significaria o conceber a súbita *visão*, sem imagens (porque não representativa) deste Ato, que se esfacela no mundo das representações fenomênicas enquanto Drama macro e microcósmico. (MAIA-FLICKINGER, 1993a, p. 408)

Como último adendo a esse ponto, é preciso lembrar ainda a compreensão que se tem sobre o conceito de matéria na obra de Schopenhauer. Pensar um objeto no mundo requer automaticamente um sujeito que o conheça, atribuindo as formas do conhecimento baseadas no princípio de razão suficiente; quando, desse objeto, se abstrai a forma do espaço dada pelo homem, se tem assim algo disforme, não mais um objeto especificado. Nessa abstração (que só pode acontecer como um exercício mental), reconhecemos a matéria no seu puro fazer efeito no mundo, ela é o ponto objetivo da causalidade e antes, ela é a própria Vontade transformada nesse fazer efeito. Portanto, ainda mais enfaticamente podemos entender uma “memória metafísica do Ato inaugural da Vontade contida em cada partícula de matéria”.

Esse tipo de “exercício mental”, referente às abstrações das formas de conhecimento do homem sobre algum tipo de objeto do conhecimento, percorre toda

a filosofia schopenhaueriana. Podemos reconhecê-la tanto na interpretação do conceito de matéria como nas Ideias eternas que se manifestam ao artista (assim também como nas obras de arte) como a objetividade adequada da Vontade. Nesse tipo de raciocínio é possível compreender como determinados acontecimentos são possíveis, como a ligação do gênio com as “formas arquetípicas extratemporais” da Vontade em si mesmo, citando apenas como exemplo.

Nesse sentido, Brandão acrescenta à leitura de Schopenhauer a interpretação de que todos os polos do conhecimento são reciprocamente abstraídos de suas formas quanto mais longe deixam de estar delas, já que sempre são interdependentes e correlatos, por exemplo: quando se pensa a relação de conhecimento comum, se pensa um sujeito com as suas formas de conhecimento baseadas no princípio de razão suficiente junto com um objeto específico determinado nessas formas; a abstração de algumas dessas formas, levando até a objetividade adequada da Vontade, compreendida nas Ideias (que podem ser alcançadas por meio da apreciação estética, por exemplo) é correlata direta do que Schopenhauer chama de sujeito puro do conhecimento; por fim, o sujeito abstrato da representação, ou seja, sem as formas do conhecer, é o correlato da matéria, porque são frutos do mesmo tipo de abstração.

É pertinente enxergar, na filosofia de Schopenhauer, três níveis (não estanques) de relação sujeito/objeto: sujeito e matéria (*Materie*) como abstrações; sujeito (como indivíduo) e objeto determinado por uma das quatro raízes do princípio de razão suficiente (onde encontraremos, na primeira raiz, a matéria (*Stoff*); e, por fim, sujeito puro do conhecimento e ideia. Percebe-se que, por um lado, a *Materie* é o correlato do sujeito – que poderíamos chamar *abstrato da representação* (sem as formas do seu conhecer). (BRANDÃO, 2008, p. 155)

Partindo dessa questão, é possível observar o papel do intelecto na vida humana, tendo em vista que para se entender minimamente o que se propõe como explicação da importância da matéria dentro dessa filosofia e o peso metafísico que ela carrega, é preciso usar termos como “abstração” e pensá-lo como uma ação que o intelecto exerce sobre si mesmo. Ora, essas abstrações são feitas porque a atividade comum do intelecto nos dá um tipo de conhecimento e explicação do mundo muito limitado, que não permitiria explicar, por exemplo, a fruição estética da arte simplesmente através das suas funções.

Voltando nossas atenções a esse exercício mental proposto por Schopenhauer e àquela catástrofe do Ato inaugural da Vontade reconhecido através da memória metafísica carregada pela matéria, é válido pensar, então, o intelecto humano como uma ferramenta de “salvação” da vida, que a impede de alcançar o caminho sem volta em direção ao buraco negro que se encontra naquilo que foi empurrado ao esquecimento pela própria Vontade.

Além disso, aceita a hipótese anteriormente aventada de que uma repressão originária se inscreva em negativo neste Sonho afirmador da Vontade, é de supor também que uma visão *nua* deste Ato implicasse em um perigo enorme para a Vontade em si. O próprio sistema defensivo encenado pelo entendimento – este instrumento do querer em nós, preocupado apenas com a preservação da Vida – vem corroborar esta suposição. Pois como poderia a Vontade permitir-se a si mesma o autoconhecer-se se no seu cerne inscrevesse o *Acontecimento catastrófico* que a teria levado a extraviar-se e que, se lembrado, seria talvez capaz de impeli-la a *querer* autonegar-se no ato Afirmador que a perdeu? (MAIA-FLICKINGER, 1993a, p. 408)

Voltando ao ponto de início dessa investigação, ou seja, a intenção de pensar sobre a relação da coisa em si com uma intuição primordial do mundo, perpassando a compreensão das raízes do não querer no mundo enquanto afirmação da vontade e também o seu equivalente caminho contrário, resta agora entender onde se encontra a fronteira final entre esses dois aspectos da Vontade em si, onde a Vontade cessa o seu afirmar-se transpondo a fronteira para o não querer e, correlativamente, qual o ponto fundamental em que a Vontade passa a se afirmar.

Para que tal investigação seja plenamente desenvolvida, o texto *Sobre a teoria do caráter indestrutível do nosso verdadeiro ser com a morte* será de fundamental importância, porque nele Schopenhauer traça a linha que divide a morte propriamente dita do homem enquanto indivíduo e o aniquilamento total da vida enquanto tal, que então perece de maneira irremediável no nada impossível de ser descrito positivamente. O tema é apresentado novamente com uma curiosa “*decisão livre* quanto ao destino de seu querer pessoal” (MAIA, 1991, p. 92) que se apresenta ao homem na hora da morte.

A linha traçada através do tempo, se encontra como ponto final de qualquer intuição, qualquer sentimento (ou sentido) entendidos mesmo antes de uma racionalização ou intelecção possíveis, a capacidade ou não de esticar a mão um

pouco além desse marco é o que se pretende apresentar a seguir, para que se complete o ciclo com a resposta prometida ao problema trazido por esse trabalho.

### 3.2 MORTE E ANIQUILAÇÃO

O senhor vê. Conteí tudo. Agora estou aqui, quase barranqueiro. Para a velhice vou, com ordem e trabalho. Sei de mim? Cumpro. O Rio de São Francisco – que de tão grande se comparece – parece é um pau grosso, em pé, enorme... Amável o senhor me ouviu, minha ideia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia. ∞ (ROSA, 2015, p. 492)

Chegando à parte final desse capítulo, a despedida de Riobaldo se mostra substancial dentre as epígrafes desse trabalho. Através dela, vemos o movimento do próprio texto que se desdobrou ao longo dessas páginas, não de maneira intencional, certamente, mas referente à temática e conceituação exercida ao longo dele, devendo todo seu esforço à filosofia schopenhaueriana. O traço do texto se confunde novamente com a proposta de Guimarães Rosa no excerto, a partir do ponto que se resolve em um argumento: “Esta palavra [Nonada] constitui, além disso, o antônimo ao último sinal gráfico do livro, que é o símbolo do infinito. Assim, o movimento da trama e das ideias de certa maneira vai do quase nada ao infinito.”<sup>29</sup>

Acredito que a comparação feita então, a partir dessa declaração interpretativa da obra de Guimarães Rosa, fique clara quando pensamos a filosofia de Schopenhauer em sua completude, em sua unicidade de termos e equivalências, em suas correlações de críticas como tanto demonstrei ao longo desse trabalho. É por meio do caminho pensado do “quase nada ao infinito”, compreendidos na distância de toda possibilidade de conhecimento entre a afirmação e a negação da vontade, que se acena para as resoluções do texto que, particularmente, vêm ao meu encontro com todas as imperfeições do “homem humano”, que só se demonstra na “travessia”.

É nesse infinito que será caracterizado aqui a fronteira final da afirmação da Vontade, tanto compreendido através do tempo enquanto marco fundamental mais

<sup>29</sup> Declaração dada por Berthold Zilly, tradutor da obra *Grande Sertão: Veredas* para o alemão, em entrevista ao Jornal da Biblioteca Pública do Paraná.

longínquo das sensações e das intuições, como na ideia da morte e permanência do nosso verdadeiro ser, como algo que deve ser ultrapassado, superando assim a delimitação das formas de conhecimento baseadas na relação entre sujeito e objeto, alcançando um estágio de impossibilidade total do conhecimento, mas, ainda assim, indicando aquilo que tão fundamentalmente reconhecemos na intuição primordial de significação do mundo.

Mais uma vez, portanto, o tempo se apresenta como “ponto de virada” da compreensão e ponto de vista do mundo. Se antes pensamos os dois tipos de conhecimentos, do sentido externo e do sentido interno, sobre os quais a mudança de perspectiva, ora orientada para o espaço externo, ora orientada no tempo interno à cada pessoa, se mostra fundamental para a possibilidade do reconhecimento do ser em si do homem na vontade, ou seja, esse “quase nada” na interpretação do mundo; agora o “infinito” vindo daquilo que se relaciona com a linha traçada entre a morte do indivíduo e o aniquilamento total do seu ser também se estabelece na base de existência e permanência temporal do homem.

Isso se dá além da própria defesa pretendida aqui sobre o fato do sentimento primordial do mundo se dar também na linha tênue da fronteira entre o querer e não querer que, pressupondo a mesma linha tênue entre a morte e a vida ou a linha temporal entre a morte e a aniquilação, chafurda no caos de algo apenas pressentido e que tentamos elaborar conceitualmente enquanto homens “portadores” de uma necessidade metafísica.

Não podemos pensar o *caráter indestrutível* daquele núcleo do nosso fenômeno mais do que uma *permanência* do mesmo e, por certo, segundo o esquema da *matéria* enquanto aquela que permanece no tempo sob todas as mudanças das formas. – Se se nega a ele essa permanência, então vemos nosso fim temporal como uma aniquilação, de acordo com o esquema da *forma* que desaparece quando se retira a matéria que a sustenta. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 285)

Nesse sentido, dado a intenção prioritária desse capítulo que finalmente se delineia na possibilidade ou não de entender o sentido das intuições do mundo para além do argumento da analogia, o que se propõe agora é compreender como o conceito de morte (e seu “quase-oposto”, o conceito de aniquilação) promove o encontro das duas instâncias da Vontade, na afirmação e na negação e,



posteriormente, indicar como o nada reconhecido no âmbito do não querer pode ser interpretado como uma manifestação “fronteiriça” entre os campos do possível e do impossível.

Mais do que pensar esse problema através da ideia de uma Vontade una, o que possibilitaria a compreensão do tema a partir de um ponto de vista sobre o qual não se pode ter conhecimento efetivo, o argumento aqui apresentado pensa antes a discussão levantada por Schopenhauer pela perspectiva da morte, portanto, baseado naquilo que todos os seres têm em comum enquanto se encontram no campo dos “objetos individuais”. Dessa forma, também se baseia na própria visão schopenhaueriana a respeito de sua filosofia:

Mas o *que* é este princípio único e como ele consegue apresentar-se como pluralidade são problemas cuja solução é encontrada pela primeira vez em minha filosofia. Desde os tempos mais antigos, o homem tem sido chamado de microcosmo. Inverti esta proposição e mostrei o mundo como um *macranthropos*, [...] é mais correto aprender a compreender o mundo a partir do homem do que o homem a partir do mundo. (SCHOPENHAUER, 2014, v. 2, p. 386)

Partindo desse ponto de vista e considerando tudo o que já foi estabelecido anteriormente em relação à ideia de morte na filosofia de Schopenhauer, o que se faz importante agora é estabelecer sua relação com a ideia de permanência para entender o que o filósofo concebe como “nosso verdadeiro ser” que se mostra indestrutível, mesmo na morte. Lembrando que esse conceito não deve nunca ser tomado como uma “alma imortal”, dado as próprias características críticas da filosofia do autor, que não se pretendem “teológicas” mesmo que em alguns pontos se proponha a discutir por momentos maiores do que o necessário (dado as longas digressões conceituais e comparativas feitas pelo filósofo - assim penso eu), as semelhanças e diferenças entre o que estabelece essa filosofia e as mais variadas religiões.

Compreendendo que essas semelhanças e diferenças entre a filosofia schopenhaueriana e as religiões não são o ponto principal do que se pretende aqui, o foco será dado prioritariamente à relação entre morte, aniquilação e tempo com o intuito de reforçar a concepção daquele germen fundamental que se mantém após a morte do indivíduo e que pode se realocar no mundo através do nascimento de novos seres, e também promover a separação entre os âmbitos da afirmação da

vontade e da sua negação, dado que, ao contrário do que se poderia pensar, a morte não está inserida no âmbito do não querer: “Comigo o mundo não preenche a inteira possibilidade de todo ser, mas que neste mundo ainda resta muito espaço para o que nós descrevemos apenas como a negação da Vontade de viver.” (SCHOPENHAUER, 2014, v. 2, p. 388).

Além disso, é preciso reconhecer o ponto de partida do problema como a semelhança dos opostos reconhecidos no nascer e morrer, dado que Schopenhauer pensa os dois termos sob a mesma perspectiva: não se pode pensar o nascimento como algo mais milagroso do que a morte, também não se pode pensar a morte como algo mais misterioso do que o nascimento. Pensar “para onde vamos” após a morte tem a mesma relevância do que perguntar “de onde viemos” quando nascemos, tendo em vista que as duas perguntas dizem respeito ao mesmo problema: a consciência humana de que do mesmo modo que a vida não pode ser gerada do nada, ela também não pode ir para o nada.

A morte se manifesta abertamente como o fim do indivíduo, no entanto, nesse indivíduo se encontra o gérmen de um novo ser. Por conseguinte, de tudo o que aí morre, nada morre para sempre; e tampouco nada do que nasce recebe um ser radicalmente novo. O que morre se extingue: mas resta um gérmen do qual nasce um novo ser que entra então na existência sem saber de onde vem nem por quê é precisamente como é. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 291)

A resposta de Schopenhauer a tais perguntas acima descritas, é sempre uma e a mesma: o gérmen do mundo que resta após a morte do indivíduo vai para o mesmo lugar de que partiu no nascimento. Para o autor, não se pode pensar em dois âmbitos diferentes, um antes do nascimento e outro depois da morte, tendo em vista que não se pode pensar dois tipos de existência do “nada”. O filósofo ainda acrescenta que pensar sobre a condição humana de existência em vida ou antes do nascimento e depois da morte podem ser consideradas como “equivalentes” em certa medida, dado que serão condições naturais àquele estado determinado em que o único temor possível seria o do momento da passagem de um estado ao outro: “O pensamento do cessar de nossa existência ou de um tempo no qual já não existiremos não nos pode afligir de forma racional em maior medida do que o pensamento de que poderíamos nunca ter chegado a existir.” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 284)

No texto *Sobre a teoria do caráter indestrutível do nosso verdadeiro ser com a morte*, a única indicação que temos sobre o que poderia ser minimamente identificado com esse “verdadeiro ser” que as coisas do mundo possuem e que não se perde com a morte, é o que Schopenhauer chama de “força metafísica” que se apodera da matéria. O exemplo é dado em resposta a concepções materialistas e desenvolvido sob a perspectiva do nascimento: essa força metafísica alcança a matéria e a transforma nas coisas do mundo, aparece como homem, como animal, e não se perde caso em algum desses processos individuais for “reprimida” ou impedida de alguma forma, ao contrário, como um rio que corre cheio de obstáculos, sempre os transpõe, alcançando seu objetivo.

O maior mistério, a meu ver, está no *caráter imorredouro* da vida, que arrasta acima e abaixo, todas as suas formas a estraçalharem-se sem descanso, sem um porto sequer de repouso... A morte por si só não pode levar a compreender a vida, porque o segredo desta está selado no abraço misterioso entre ambas. (MAIA, 1991, p. 89)

O que do indivíduo se extingue na morte é a consciência. Esta, sempre baseada no intelecto, é dependente, portanto, dos processos fisiológicos do cérebro enquanto ponto corpóreo desses processos. Assim, com a morte dos fatores corporais, a consciência do indivíduo se perde. Com isso, é possível perceber que a força metafísica que toma conta da matéria não se reduz a aspectos físicos, não é ela mesma corpórea, porque subjaz após a morte (e antes do nascimento).

Portanto, o que Schopenhauer não responde porque diz respeito a um âmbito transcendente e contraditório aos nossos conhecimentos mundanos, é como essa “força” subjaz fora das formas do intelecto, de modo indestrutível. A resposta dada a esse fato pode ser entendida na fala do diálogo que se encontra ao final do texto: “Sua vida está no tempo, mas sua imortalidade, na eternidade. – Por isso, ela também pode se denominar uma indestrutibilidade sem permanência.” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 295).

Depois dessa exposição do conceito de morte e todos os seus corolários dentro do pensamento de Schopenhauer é necessário apresentar o seu oposto no âmbito do não querer, o conceito de aniquilação. Para tanto, é necessário entender dois pontos principais: primeiro, que ao contrário do que se pode pensar, a morte, assim como seu oposto, o nascimento, se encontra no campo da afirmação da vida;

segundo, o novamente curioso fato de ser necessária uma “decisão”, depois da morte, sobre a permanência daquele verdadeiro ser do homem no campo da afirmação, do querer, ou se ele decairia ao âmbito da negação da vontade e, com isso, seria aniquilado.

Schopenhauer afirma que ambos [a vida e a morte] são a própria Vontade no seu aparecer, apresentando-se, por isto, enquanto desunião e oposição tão radicais. Vida e morte não são qualquer mentira ou ilusão, senão apresentam a Vontade na sua verdade mais profunda. (MAIA, 1991, p. 88)

O ponto destacado na citação acima é um dos mais importantes para entender a diferença traçada entre o conceito de morte e o de aniquilação. Maia aponta que, enquanto parte do campo da afirmação da vontade, a morte ainda não denuncia um fim absoluto à vida, permitindo que aquela força que toma conta da matéria se acomode ao fundo metafísico da vida.

É nesse momento que é permitido ao homem, ou ao ser que ali se encontra, “decidir” se volta novamente ao berço da afirmação da vida e, com isso, nasce outra vez (obviamente, não como sua individualidade e intelecto, perdidos com a morte, mas como aquela força metafísica que novamente tomará conta da matéria), ou se transpõe a fronteira e passa ao âmbito do não querer, sendo aniquilado indefinidamente: “É claro que essa negação do querer não se configuraria em um mero mergulho na morte; não na morte, senão no “Nada” perder-se-ia o mundo da vida, arrancado para sempre à natureza nos seus ciclos eternos recorrentes de mortes e nascimentos” (MAIA, 1991, p. 91). Nessa visão, Schopenhauer passa à ideia que muitas vezes acompanhamos em filmes e outras histórias: como se na hora da morte, toda a nossa vida passasse pelos nossos olhos e pudéssemos ter uma perspectiva geral da existência.

Claramente, esse é um aspecto muito controverso e polêmico dentro do tipo de filosofia que Schopenhauer vinha traçando até então. No entanto, mesmo em um texto curto, o autor não deixa de perceber as dificuldades daquilo que propõe e, em uma explicação rápida, consegue defender seu ponto de vista: a ideia central é a de que, enquanto vivos, somos seres cognoscentes, com isso, ligamos essa ideia também à perspectiva de que somos conscientes; dessa forma, como não conseguimos pensar como seria efetivamente um estado inconsciente, nós o

relacionamos a um estado em que não há conhecimento (como na morte). Em linhas gerais, isso quer dizer que poderíamos pensar a morte como um estado não-cognoscente, mas não necessariamente inconsciente. E é esse argumento que resolverá o problema da “decisão” entre a afirmação da vida e a negação:

Não podemos nos representar um estado *não inconsciente* mais do que sendo *cognoscente* e, por tanto, levando em si mesmo a forma fundamental de todo *conhecer*: a decomposição em sujeito e objeto, em um cognoscente e um conhecido. Mas temos que levar em conta que toda essa forma do conhecer e ser conhecido está condicionada unicamente por nossa natureza animal, secundária e derivada; assim que em modo algum é o estado originário de todo ser e toda existência, o qual pode ser de tipo totalmente distinto e, ainda assim, *não inconsciente*. Não obstante, nosso próprio ser atual, na medida em que somos capazes de seguir seu interior, é simples *vontade*; mas esta já em si mesma carece de conhecimento. Se com a morte perdemos o intelecto, com isso nos deslocamos ao original estado *não cognoscente*, que não por isso é propriamente *inconsciente*. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 289 e 290)

Em meio a esse entendimento, alcançamos agora a fronteira final permitida ao conhecimento ou ao que se pode pensar conceitualmente dentro da filosofia schopenhaueriana. A morte, ainda estando no campo do querer, da afirmação da Vontade em si, acena já ao “outro lado”, ao não querer e ao nada que ele pressupõe. O perigo de vida pressentido na memória metafísica de nossas intuições é muito menos o da morte do que o da aniquilação total do nosso ser.

*A afirmação e negação da vontade* de viver é um simples *velle et nolle* [querer e não querer]. – O sujeito [a Vontade] desses dois atos é um e o mesmo, dado que enquanto tal não é aniquilado nem por um ato nem pelo outro. Seu *velle* [querer] se apresenta neste mundo intuitivo, que precisamente por isso é o fenômeno de sua coisa em si. – Do *nolle* [não querer], ao contrário, não conhecemos outro fenômeno do que a sua irrupção e, por certo, no indivíduo, que originariamente pertence já ao fenômeno do *velle* [querer]. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 327 e 328)

Nessa instância, por que então não apenas pensar o problema sob a perspectiva do Nada ou do não querer, mas decidir enfrentar um conceito não articulado pelo próprio filósofo, mas engendrado por uma comentadora (mesmo que ela tenha base suficiente no texto do filósofo que a autorize para tal), como é o conceito de Impossível?

Ora, em primeiro lugar, essa opção interpretativa se dá pelo fato de que, como defendido no começo desse capítulo, a resposta para o problema proposto deve ser pensada fora daquelas relações “antropomorfizantes” baseadas na relação entre sujeito e objeto, e acreditamos que isso possa ser alcançado através desse conceito. Segundo, entendemos que nessa perspectiva “desantropomorfizada” é o impossível que irrompe e que nos permite (agora sob as formas de sujeito e objeto) entender o nada e tornar possível a ideia de uma negação da vontade, dado que só conseguimos pensá-los dentro dessas formas, após a ultrapassagem da fronteira.

Para compreender esse conceito, é necessário entender uma linha de raciocínio que tem como base as formas do conhecimento e, novamente, a ideia central contida na frase “O mundo é minha representação”: anteriormente, partindo dessa frase, problematizamos o conceito de existência na filosofia schopenhaueriana; o que se propõe aqui, é pensar um outro modo de “existência”, já indicado no começo desse capítulo, em que a existência do mundo, enquanto representação humana, fica em suspenso.

Dito de outro modo, o que acontece realmente ao mundo com a aniquilação desse ser que o representa? Um novo modo de existência do mundo, ou das coisas dele, ou daquilo que pensamos linearmente “existir” antes da afirmação da vontade ou de sua negação?<sup>30</sup> Enquanto isso se mostra como uma questão estritamente transcendente às formas de conhecimento do homem, nós nunca poderemos saber a resposta exata, pois ela em si mesmo, é impossível. Apesar de nos reconhecermos como uma vontade individual, cada um carrega em si a Vontade una de todo um universo: “Se poderia afirmar que, se *per impossibile*<sup>31</sup> um único ser, mesmo o mais ínfimo, fosse completamente aniquilado, com ele teria de sucumbir o mundo inteiro.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 190).

É dessa afirmação de Schopenhauer que Maia se usa para justificar o uso do termo “Impossível” em sua interpretação. A definição dada por ela é a seguinte:

---

<sup>30</sup> Nesse sentido, deve-se levar em conta a posição de Schopenhauer contra o solipsismo: isso quer dizer que o filósofo não pensa o mundo como apenas uma mera impressão do sujeito, mas como um modo de existência efetiva que depende dele.

<sup>31</sup> Esse termo poderia ser melhor traduzido como: “como é impossível” ou “como isso é impossível” (dentro do contexto indicado).

Nosso filósofo compreende o Possível, na trilha do Idealismo alemão, como o conceito que designa a Potência essencial do Princípio que se manifesta nos fenômenos. Mesmo em se tratando do aniquilamento do universo da Vontade afirmadora da Vida [...]. Eu mesma utilizo-me, porém, da expressão “Impossível”, quando olho este “outro” radical da Vontade a partir da perspectiva em que me encontro, isto é, enquanto amarrada aos fenômenos, pois desta, mesmo o pensamento de uma tal negação seria, em princípio, inviável. (MAIA-FLICKINGER, 1993a, p. 403 e 404)

Outro ponto importante que denuncia novamente o uso de um conceito diferente que escape às formulações daquilo que podemos conhecer se dá na defesa de Maia sobre a postura “anti-romântica” da filosofia de Schopenhauer, entendendo que há, mesmo naquilo que não se pode representar, uma separação entre o que se encontra “antes da fronteira” e o que minimamente a toca.

O que o diferencia de todos os demais românticos é a recusa determinada de uma interpretação da vida, mesmo no seu lado invisível, como obedecendo à ordem do Sagrado. Por isto, tudo o que em sua teoria escapa à representação bifurca-se numa espécie de Cabeça de Janus: há nela um invisível lado “Natureza”, que ainda recebe nome e dá sentido ao Existente; e há um lado que se esquiva a qualquer abordagem. De fato, o único absoluto em sua filosofia é esta Escuridão e seu Silêncio. (MAIA-FLICKINGER, 1993b, p. 568)

É exatamente essa “Escuridão e Silêncio” que penso ser aquilo que irrompe no mundo enquanto o que ainda pode ser nomeado. Nessa interpretação que proponho, o “escuro do mundo” é aquele lado impossível que apenas identificamos como Nada enquanto nos encontramos na posição de fenômenos no mundo. Algo que atravessa a fronteira do querer e aparece no mundo e do qual nunca poderemos ter conhecimento pleno, por isso abstraímos os conceitos que já temos sobre o que conhecemos do mundo e suas relações para tentar designar o que temos de mais concreto: a intuição fundamental de que o mundo tem um significado.

Por fim, como último adendo, é preciso lembrar que Maia (1993b, p. 569) aponta ser por meio dessa bifurcação de interpretações sobre “aquilo que não se dá à representação”, que Schopenhauer abre caminho à “possibilidade de um *desinteresse* do Sujeito em relação aos objetos mundanos [...]. E Schopenhauer não esquece, além disto, que esse estado desinteressado da consciência acontece na própria Sensibilidade”. No entanto, esses são caminhos que não dizem respeito ao recorte aqui proposto, mesmo quando todos os capítulos se iniciaram com trechos

(em grande parte) de obras literárias que teriam, na concepção de Schopenhauer, sua fonte nesse desinteresse. Deve-se apenas enfatizar que consideramos como satisfeita a promessa de uma resposta ao problema desenvolvido até aqui: identificar um caminho alternativo ao argumento da analogia para estabelecer a identidade entre o significado das intuições encontrados no homem e no mundo, do melhor modo como uma pesquisa se deve dar, conformando-se ao pensamento do autor, e não conformando o dele ao nosso próprio.



## CONCLUSÃO

Quando comecei a me dedicar ao tema exposto nesse trabalho, o problema central ao qual se objetivava a pesquisa sempre foi um e o mesmo: a saber, o reiterado sentimento que eu, particularmente, sentia em referência ao argumento da analogia. Ora, a necessidade de uma “decisão existencial” por parte de cada indivíduo para que entendesse plenamente a proposta de Schopenhauer não me parecia satisfatória de modo algum. No entanto, desde o projeto proposto, o caminho que pensava traçar para resolver tal problema foi se moldando de acordo com as leituras e com o tempo para o amadurecimento de ideias, ou melhor, esse caminho não foi previamente delimitado já no início da pesquisa, o que me deu a liberdade necessária para buscar novas interpretações sobre o tema e a obra do autor.

Foi nesse ínterim que me deparei com o texto de Muriel Maia que, a princípio, não me pareceu de grande importância, dado que as referências à autora se encontravam em pouquíssimos outros trabalhos acadêmicos, e o acesso a esses textos e informações sobre sua pesquisa também era muito restrito. Dessa forma, em um primeiro momento, me dediquei prioritariamente à leitura de comentadores já conhecidos, o que pode ser percebido ao longo do primeiro capítulo do texto apresentado. Tais comentadores se mostraram também muito eficientes e necessários ao restante do trabalho, mas foi através da leitura de Maia que de algum modo alcancei o *insight* para a ideia que parecia me escapar.

Do mesmo modo, a leitura do texto nietzschiano, que nunca havia se configurado como fonte de pesquisa para mim, teve fundamental importância na tentativa de estabelecer uma crítica plausível ao argumento da analogia que não fosse apenas baseada em sentimentos e particularidades, e que se apresentasse do modo como uma pesquisa consistente deve se apresentar. Assim, essa dissertação teve impacto sobre a minha figura enquanto pesquisadora de um tema e um autor na filosofia para além de mais um trabalho acadêmico, mas como um agregador de novos conhecimentos e novas perspectivas interpretativas.

Recontar essas experiências aqui, se dá como um exercício de verbalização do que foi vivido ao longo desses dois anos, e de reiterar a importância de como o aprimoramento de leitura, escrita e pesquisa se desenvolveu no decorrer desse trajeto. Identifico, assim, que a maneira como o texto se deu durante essas páginas,

tem ligação direta com temas do meu interesse e que me proporcionaram reflexões sobre o problema proposto antes mesmo do início da escrita e, mesmo assim, não deixa de ter seu embasamento teórico e argumentativo respeitado, o que considero que tenha sido feito de modo consistente.

Sobre o conteúdo do trabalho, para além do que já foi apresentado nele mesmo, é importante pontuar o fato de que saímos de uma perspectiva de interpretação puramente relativa às formas de conhecimento do homem e nos direcionamos ao tema metafísico propriamente dito, baseando o texto em conceitos como os de nada, morte, aniquilação e, finalmente, o conceito de impossível que ainda é passível de críticas mas, ainda assim, consegue apresentar uma visão alternativa ao que foi desenvolvido nos dois primeiros capítulos.

Enquanto no primeiro capítulo apresentamos a necessidade metafísica do homem baseada em uma intuição primordial de que o mundo tem um significado, tendo como objetivo apresentar a compreensão de que, na filosofia schopenhaueriana, as intuições se estabelecem como mais do que uma simples representação do mundo, mas também como contendo em si a relevância de algo que vá além de uma dependência exclusiva do homem para que exista em todas as suas possibilidades; no segundo capítulo, é onde se dá a argumentação a respeito dos problemas que se pode considerar em referência à analogia: de modo a pensar as formas do conhecimento humano e sua relação com os tipos de conhecimento interno e externo, se mostrou a necessidade de interpretar o processo de analogia entre o sentido possível das intuições que o homem encontra em si mesmo, identificado na vontade e baseado no conhecimento subjetivo, e o sentido das outras intuições do mundo para fora do fundo racionalizante ou racionalizável das formas do conhecimento.

Esses dois primeiros objetivos foram alcançados de maneira razoavelmente mais rápida, dado que seus alicerces baseados nas formas do conhecimento na filosofia de Schopenhauer já vinham sendo estudados por mim ao longo dos anos e pareciam mais consolidados conceitualmente e menos dependentes de outros argumentos na teia de referências e ligações dessa filosofia una.

Desse modo, a parte final se mostrou a mais trabalhosa por requerer leituras de textos referentes a outras áreas do pensamento schopenhaueriano e, com isso, dependiam de uma força de coesão, foco e de persistência do recorte temático proposto, tendo em vista que muitos outros conceitos poderiam ser ainda

desenvolvidos, o que nos levaria a novas leituras, desenvolvendo um ciclo crescente que não se acabaria. Nesse sentido, o terceiro capítulo também aparece como o ponto com mais conhecimentos conceituais e argumentativos novos na pesquisa desenvolvida, o que pode indicar caminhos futuros de continuidade do processo iniciado aqui.

É importante acrescentar ainda que esse trabalho não pretendeu investigar como o homem faria para chegar a um estado em que reconhecesse a intuição primordial de significação do mundo tão falada no decorrer do texto, ou se esse é um estado que nos alcança de repente e inevitavelmente de alguma forma. Essa intuição é tomada como dada e o interesse do recorte proposto é entender como ela se ligaria à própria vontade enquanto sentido das intuições e se manifestaria em nós como um sinal de que esse sentido existe.

Por fim, temas como uma “sensibilidade pura”, identificada na abertura para a fruição estética, por exemplo, e que se baseiam no desinteresse da vontade sobre o objeto, permitindo a percepção de um modo de existência e de conhecimento diferentes dos modos comuns apresentados na filosofia schopenhaueriana, temas como esse, não tratados por esse trabalho, mas ligeiramente identificados como possibilidades abertas dentro da interpretação aqui proposta, além de indicativos da unicidade do pensamento de Schopenhauer, são os pontos que corroboram com a argumentação, sempre se baseando antes na dicotomia da visão de mundo enquanto vontade e enquanto representação.

## REFERÊNCIAS

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CACCIOLA, M. L. Schopenhauer e a crítica da razão – A razão e as representações abstratas. *Revista Discurso*, USP, n. 15, p. 91 – 106, 1983. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37913/40640>> Acesso em Março/2016.

DICKENS, C. *Um conto de duas cidades*. Tradução: Sandra Luzia Couto. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2011.

GARCÍA MÁRQUEZ, G. *Cem anos de solidão*. Tradução: Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Record, 2015.

GARDINER, P. *Schopenhauer*. Tradução: Ángela Saiz Sáez. Breviarios del fondo de cultura económica. México, 1997.

JANAWAY, C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford, 2007.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

MAIA-FLICKINGER, M. Wagner – Schopenhauer; a metafísica de “O Anel dos Nibelungos”. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 164, p. 691 – 714, 1996.

MAIA-FLICKINGER, M. O nó entre eu e mundo no pensamento de Schopenhauer. In: DE BONI, L. A. (org.). *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 537 – 547.

MAIA-FLICKINGER, M. A via de acesso ao “Não-Querer” no universo de Schopenhauer. In: STEIN, E. e DE BONI, L. A. (org.). *Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora UFRGS, 1993a. p. 402 – 414.

MAIA-FLICKINGER, M. Schopenhauer e a concepção romântico-idealista da natureza. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 38, n. 152, p. 551 – 570, 1993b.

MAIA, M. *A outra face do nada*. Petrópolis: Vozes, 1991.

MOREIRA, F. Linguagem e verdade: A relação entre Schopenhauer e Nietzsche em Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 33, p. 273 – 299, 2013. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/258-linguagem-e-verdade-a-rela%C3%A7%C3%A3o-entre-schopenhauer-e-nietzsche-em-sobre-verdade-e-mentira-no-sentido-extramoral>> Acesso em Março/2016.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade. Edições 70, Lisboa: 1995.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução: Fernando de Moraes Barros. Editora Hedra, São Paulo: 2008.

PERNIN, M. *Schopenhauer: Decifrando o enigma do mundo*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

PHILONENKO, A. *Schopenhauer: uma filosofia de la tragédia*. Tradução: Gemma Muñoz-Alonso. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

ROSA, J.G. Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

RICONDA, G. La “Noluntas” e la riscoperta della mistica nella filosofia di Schopenhauer. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. v. 53. Kiel: Schmidt e Klaunig, 1972. p. 80 – 87.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II, v. 1. Tradução: Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II, v. 2. Tradução: Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena II*. Tradução: Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tradução: Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

SHAKESPEARE, W. *Macbeth*. Tradução: Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2004.

SIMMEL, G. *Schopenhauer e Nietzsche*. Tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

TOLSTÓI, L. *Anna Kariênina*. Tradução: Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

VOLKELT, Johannes. *Arthur Schopenhauer: Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1900. Disponível em <<https://archive.org/details/arthurshopenha01volkgooq>> Acesso em setembro/2016.

\*\*\*\*\*

Entrevista de Muriel Maia à Revista do Instituto Humanistas Unisinos: “Clara”: a “pulsão da vida” nesse diálogo de Schelling – disponível em:  
<[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5147&secao=426](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5147&secao=426)> – Acesso em setembro/2016.

Podcast Salvo Melhor Juízo, episódio 21: Direito e Morte. Disponível em:  
<<http://anticast.com.br/2016/08/salvomelhorjuizo/smj-21-direito-e-morte/>> Acesso em agosto/2016.

Filme: Manhattan, de Woody Allen (1979).

Filme: Macbeth: Ambição e Guerra, de Justin Kurzel (2015).

Entrevista de Berthold Zilly ao Jornal da Biblioteca Pública do Paraná: Especial Capa: Grande Sertão alemão – disponível em:  
<<http://www.candido.bpp.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=249>>  
Acesso em janeiro/2017.