



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JORGE LUÍS PALICER DO PRADO

SCHOPENHAUER:
A METÁFORA DA VONTADE COMO COISA-EM-SI

JORGE LUÍS PALICER DO PRADO

SCHOPENHAUER:
A METÁFORA DA VONTADE COMO COISA-EM-SI

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito final para a obtenção do grau de mestre.

Orientação: Prof. Dr. Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão.

Londrina
2014

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da
Universidade Estadual de Londrina.**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

P896s	Prado, Jorge Luís Palicer do. Schopenhauer: a metáfora da vontade como coisa-em-si/ Jorge Luís Palicer do Prado. – Londrina, 2014. 130 f. Orientador: Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014. Inclui bibliografia 1. Filosofia alemã – Teses. 2. Vontade – Metáfora – Teses. 3. Teoria do conhecimento – Teses. 4. Analogia (Lógica) – Teses. I. Pavão, Aguinaldo Antonio Cavalheiro. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título. CDU 1(430)
-------	--

JORGE LUÍS PALICER DO PRADO

SCHOPENHAUER:

A METÁFORA DA VONTADE COMO COISA-EM-SI

Dissertação de Conclusão do Programa de Mestrado em Filosofia apresentado à UEL - Universidade Estadual de Londrina, no Centro de Ciências Humanas, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, conferida pela Banca Examinadora formada pelos professores:

BANCA EXAMINADORA

Orientador. Prof. Dr. Aguinaldo Antônio Cavalheiro
Pavão
UEL – Londrina – PR

Prof. Dr. Eduardo Brandão
USP – São Paulo – SP

Prof. Dr. José Fernandes Weber
UEL – Londrina – PR

Londrina, 11 de fevereiro de 2014.

À

Delourdes Palicer do Prado

Joaquim Rodrigues do Prado

Jorge Augusto Palicer do Prado

Viviane Tolentino Palicer do Prado

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha querida mãe Delourdes e ao meu pai Joaquim pela minha formação humana, por me apoiar e possibilitar meus estudos, e pelo amor e dedicação.

Agradeço à minha querida esposa Viviane pela paciência, apoio e revisão gramatical do texto, e pelo amor e dedicação nestes anos todos.

Aos amigos que me apoiaram e contribuíram nos inúmeros diálogos sobre Schopenhauer.

Ao orientador professor Dr. Aguinaldo Pavão pela oportunidade de aprendizado e crescimento, tanto como estudante, quanto como profissional, nos inúmeros diálogos e orientações dispensadas a mim com tanta atenção e que muito contribuíram para a minha compreensão da obra de Schopenhauer e minha formação filosófica de modo geral.

Ao professor Dr. Eduardo Brandão pela imensa contribuição durante a banca de defesa desta dissertação e pela atenção dispensada a mim, em outras oportunidades, que me ajudaram a compreender mais profundamente a obra de Schopenhauer.

Ao professor Dr. José Fernandes Weber pelas muitas orientações que tanto ajudaram a melhorar o presente trabalho, além das oportunidades, materiais disponibilizados e a atenção dispensada a mim de modo geral.

Ao professor Dr. Charles Feldhaus pelas orientações e observações dispensadas a este trabalho, que tanto ajudaram a melhorá-lo, e ainda pela atenção dispensada a mim de modo geral.

À Universidade Estadual de Londrina, em especial aos professores do Programa de Mestrado em Filosofia desta universidade.

A filosofia é um elevado atalho alpino ao que só se pode acessar seguindo uma escarpada e pedregosa vereda cheia de agudos cantos rodados; esta via de acesso é um caminho solitário, que se torna tanto mais intransitada, segundo se ascende por ela, e quem a toma não tem que albergar temor algum, mas sim mostrar-se disposto a deixar tudo detrás de si, confiando em traçar seu próprio caminho sobre a fria neve. Ao percorrer o abismo e contemplar esse verde vale que ficou abaixo, experimentará uma poderosa sensação de vertigem, mas terá de sobrepor-se a ela e sujeitar-se às rochas embora seja com seu próprio sangue. Logo terá o mundo sob seus pés, de sorte que se esfumacem seus pântanos e desertos, ficando uniformizada qualquer irregularidade até deixar de importar suas dissonâncias. E, em meio de semelhante atmosfera, tão pura como refrescante, nosso alpinista vê já o sol, mesmo que abaixo reine, todavia a negra noite. (MR I, 14, p. 20 - 1810-1811).

PRADO, Jorge L. P.: **Schopenhauer**: a metáfora da vontade como coisa-em-si. 2014. 130f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2014.

RESUMO

A presente dissertação pretende reconstruir a argumentação de Schopenhauer para compreender o estabelecimento de sua principal proposta filosófica, a saber, a Vontade, *toto genere* distinta das representações, considerada como coisa-em-si. Esta maneira de se considerar a Vontade constitui o pensamento a partir da qual flui o sentido de toda a filosofia de Schopenhauer, vindo a se tornar, por conseguinte, alvo de severas críticas por parte de filósofos e intérpretes. Defendemos que a controversa tese schopenhaueriana pode ser ainda repensada ao se esclarecer o seu conteúdo semântico, os recursos e procedimentos argumentativos envolvidos nela. Neste sentido, destacaremos três etapas fundamentais no seu trajeto teórico, são elas: a) o conhecimento da vontade na experiência interna como fundamento das ações do corpo; b) a extensão desta vontade, fruto da reflexão analógica continuada, aos diversos fenômenos do mundo estabelecendo-a, desse modo, como a realidade mais íntima de toda a natureza; c) o procedimento de denominação metafórica chamado por Schopenhauer de *denominatio a potiori*, através do qual a noção de coisa-em-si toma de empréstimo o nome de algo conhecido para assim permanecer no discurso filosófico de modo significativo. Defendemos aqui que as três etapas destacadas precisam ser consideradas na ordem e no conjunto para uma apreciação completa do assunto. Destacaremos ainda o papel e o estatuto da metáfora e da analogia como os principais recursos utilizados na consecução do projeto do filósofo, sem os quais a compreensão da sua obra subsiste desfigurada. Defendemos que entre os principais resultados da analogia e da denominação metafórica podemos destacar: a) a analogia, enquanto ferramenta de pensamento e explicação, favoreceu uma ampliação do contexto de aplicação significativa da do conceito de vontade aos diversos fenômenos do mundo; b) a metáfora forneceu um estribo semântico, em apoio à compreensão, para a presença da expressão coisa-em-si no discurso filosófico e realizou uma requerida conectividade de sentido entre a coisa-em-si e a representação na obra de Schopenhauer.

Palavras-chave: Coisa-em-si. Vontade. Analogia. Metáfora. Discurso filosófico.

PRADO, Jorge L. P.: **Schopenhauer**: the metaphor of the will as thing-in-itself. 2014. 130p. Dissertation (Master of Philosophy) - Humanities Center, State University of Londrina. Londrina, 2014.

ABSTRACT

This dissertation aims to reconstruct the arguments of Schopenhauer to understand the establishment of his main philosophical proposal, namely, the Will, *toto genere* distinct representations, considered as a thing-in-itself. This way of considering the Will is thinking from which flows the sense of the whole philosophy of Schopenhauer, been becoming therefore severely criticized by philosophers and interpreters. This dissertation suggest that the controversial thesis Schopenhauer can still be rethought to clarify the semantic content, features and argumentative procedures involved in it. In this sense, we highlight three key steps in your path theory, they are: the knowledge of the will in the internal experience as the basis of the actions of the body, b) the extent of this will result from continued reflection analog, the various phenomena of the world by establishing a thus, as the innermost reality of all nature, c) the procedure metaphorical denomination called by Schopenhauer *denominatio a potiori*, through which the notion of thing-in-itself borrows the name of something well known to stay in philosophical discourse significantly. We argue here that the three steps outlined need to be considered in order and set for a full appreciation of the subject. We will highlight further the role and status of metaphor and analogy as the main resources used in achieving the project of the philosopher, without which the understanding of his work remains disfigured. We argue that among the main results of analogy and metaphorical denomination stand out: a) the analogy as a tool of thought and explanation, favored an extension of the context of meaningful application of the concept of the will to the various phenomena of the world, b) the metaphor provided a bracket semantics, to support the understanding, for the presence of expression thing-in-itself in philosophical discourse and held a sense of connectivity required between the thing-in-itself and representation in the work of Schopenhauer.

Keywords: Thing-in-itself. Will. Analogy. Metaphor. Philosophical discourse.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CC	Correspondance complète
CFK	Crítica da Filosofia Kantiana
FM	Sobre o fundamento da moral
MR I	Manuscript Remains – vol. I
MR II	Manuscript Remains – vol. II
MR III	Manuscript Remains – vol. III
MR IV	Manuscript Remains – vol. IV
MB	Metafísica do Belo
MC	Metafísica de las Costumbres
MVR I	Mundo como Vontade e como Representação – vol. I
MVR II	Mundo como Vontade e como Representação – vol. II
PP I	Parerga y Paralipómena – vol. I
PP II	Parerga y Paralipómena – vol. II
PR	Sobre a quadrupla raiz do principio de razão suficiente
VC	Sobre a Visão e as Cores
VN	Sobre la Vountad en la Naturaleza

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 SOBRE A CONCEPÇÃO GERAL DE FILOSOFIA	15
1.1 SOBRE A FONTE DO PENSAMENTO FILOSÓFICO	15
1.2 SOBRE O OBJETO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO	19
1.3 SOBRE O MÉTODO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO	21
1.4 FILOSOFIA E CIÊNCIA	24
1.5 FILOSOFIA E ARTE	30
1.6 FILOSOFIA E RELIGIÃO	36
1.7 CONSIDERAÇÕES GERAIS	46
2 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO	54
2.1 SOBRE AS REPRESENTAÇÕES INTUITIVAS	55
2.2 SOBRE AS REPRESENTAÇÕES ABSTRATAS	61
3 O MUNDO COMO VONTADE	69
3.1 SOBRE O ENIGMA DO MUNDO	72
3.2 A VONTADE CONHECIDA NO SENTIDO INTERNO	76
3.3 SOBRE A REFLEXÃO ANALÓGICA	79
3.4 A METÁFORA DA VONTADE COMO COISA-EM-SI	87
3.5 SOBRE A INTERPRETAÇÃO DA METAFÍSICA DA VONTADE	100
CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124

INTRODUÇÃO

Schopenhauer, metaforicamente, considerou o mundo presente na consciência do sujeito cognoscente como um enigma, uma “escritura cujo alfabeto” nos permanece, em última instância, desconhecido. Entretanto, cabe ao pensamento filosófico tomar esse mundo como um objeto para a reflexão continuada e formular uma “hipótese sobre o seu significado”, de modo a “decifrá-lo” dando “coerência e harmonia” à diversidade e multiplicidade em que se encontram seus fenômenos constituintes.¹ Além da profusa reflexão sobre o que se entende por filosofia de modo geral, Schopenhauer dedicou uma atenção especial especificamente ao problema da metafísica, vista como tentativa de responder à questão sobre o que somos nós e o que é o mundo.

Segundo Schopenhauer, Platão e Kant abriram um caminho conceitual e filosófico para trazer à consciência abstrata uma compreensão sobre o significado do mundo, que já estava presente no pensamento religioso oriental. Schopenhauer se considerou como um herdeiro do idealismo transcendental de Kant e, nesse sentido, as filosofias de ambos pretendem, ainda que com interesses diversos, decompor a experiência em seus elementos fundamentais distinguindo representações à coisa-em-si.

Kant, entretanto, mostrou que a razão humana tem pretensões naturais de conhecer o incondicionado para além dos fenômenos, isto é, conhecer as coisas-em-si mesmas, porém, a mesma razão que se coloca tais questões, esbarra em limitações suas, muito estreitas e decorrentes de sua própria constituição. O conhecimento humano está limitado aos fenômenos e condicionado transcendentalmente pelo sujeito, restando a coisa-em-si como um mero X, uma abstração vazia, uma incógnita para o pensamento ou ainda como um espaço conceitual. Com essa teoria Kant teria demonstrado a insustentabilidade de teorias transcendentais e, portanto, dogmáticas de toda espécie, sejam idealistas, materialistas, espiritualistas ou realistas. Toda pretensão transcendente da razão humana estaria fadada ao

1. MVR II, cap. 17, p. 223. A metáfora do mundo como um código ou hieroglifo e a filosofia como a arte de decifrá-lo a partir de uma chave interpretativa aparece pela primeira vez nos textos de Schopenhauer em 1812 (MR I, § 54, p. 30-31), entretanto, conforme nos informa Arthur Hübscher (1989, p. 43-45), o filósofo já a conhecia entre 1806-1807 e trata-se do influxo de ideias provenientes do romantismo alemão, em especial de Wilhelm Henrich Wackenroder, Ludwig Tieck e Zacharias Werner, que Schopenhauer recebera quando ainda adolescente. Segundo Segala, “estes ensaístas e escritores descreveram a linguagem da arte como “a chave para decifrar” a essência suprema e indizível do mundo. Eles relacionavam o conceito de “decifrar” aos aspectos místicos da experiência, os aspectos capazes de levar a pessoa à salvação. Esta é a fonte intelectual de Schopenhauer.” (SEGALA 2002, p. 18)

fracasso ou à ilusão fantasiosa. Entender isso implicaria um esclarecimento crítico sobre a natureza, os limites e as possibilidades da razão humana.

Schopenhauer considerou a distinção entre fenômenos e coisa-em-si o maior mérito do idealismo transcendental, entretanto, defendeu que Kant teria incorporado inconsistências² e confusões³ na condução de seu pensamento, por conseguinte, introduziu modulações e distorções importantes que deram outra característica para sua filosofia dialogando não somente com Kant, mas, sobretudo, com teorias pós-kantianas denominadas de idealismo absoluto.⁴

Schopenhauer, então, desenvolve uma argumentação visando introduzir a noção de coisa-em-si no discurso filosófico, contudo procurando evitar os supostos erros cometidos por Kant e pelos idealistas do absoluto. Neste caminho, elabora sua principal proposta filosófica, a saber, considerar a Vontade, *toto genere* distinta das representações, como a coisa-em-si. Esta maneira própria de se considerar a Vontade constitui o pensamento a partir do qual flui o sentido de toda a filosofia de Schopenhauer, vindo a se tornar, por conseguinte, alvo de severas críticas por parte de filósofos e intérpretes. Entre as principais críticas podemos destacar uma suposta incoerência ou descompasso entre a teoria da representação que limita o conhecimento aos meros fenômenos e uma metafísica que afirma que a vontade é a coisa-em-si.⁵ Então, sobre quais condições Schopenhauer pode afirmar que

2. *Crítica da Filosofia kantiana*, p. 547, doravante, referida pela sigla CK seguida de número de páginas.

3. CK, p. 552.

4. Schopenhauer considerou sua filosofia como um “dogmatismo imanente”, um ponto médio entre a filosofia crítica de Kant e o dogmatismo transcendente, ou seja, o seu caminho “se encontra no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana. As verdades importantes descobertas por Kant, contudo, com as quais os primeiros sistemas metafísicos foram demolidos, fornecem os dados e os materiais ao meu sistema” (CK, p. 538-539). Por dogmatismo imanente Schopenhauer compreende uma metafísica construída com teses dogmáticas (interpretação da diversidade fenomênica mediante a unificação desta num conceito único), “mas que não transcendem o mundo dado na experiência, mas sim que simplesmente explicam o que este é, decompondo-o em seus elementos últimos” (*Parerga e Paralipomena* Vol. I §14, p. 159, doravante PP I). Sendo assim, um dogmatismo imanente consiste no acordo natural das proposições com sua fonte de conhecimentos, isto é, “a captação intuitiva do mesmo objeto considerado sucessivamente desde distintos aspectos, a saber, do mundo real em todos seus fenômenos, atendendo à consciência em que se apresenta” (PP I §14, p. 159-160).

5. Por exemplo, entre os filósofos, podemos lembrar Nietzsche que critica Schopenhauer por requerer um pensamento objetivo para algo que não pode nunca ser um objeto e, desse modo, enfeitar esse não-objeto desconhecido com predicados retirados da experiência objetiva e, subsequentemente, considerar os enfeites, ou predicados, como a coisa-em-si. (Nietzsche, *Zu Schopenhauer*, [1868] in C. Janaway (ed.) *Willing and nothingness*, Oxford, Clarendon, 1998, p. 262). Entre os intérpretes podemos citar como exemplo Janaway para quem “Schopenhauer afirma não só que podemos saber que há uma coisa-em-si, mas também que podemos saber qual a sua natureza. Além disso, ele está preparado para usar evidências empíricas para confirmar o conhecimento metafísico de a coisa-em-si.” (Janaway, 2007, 188-189). A leitura dogmatizante, por assim dizer, da obra de Schopenhauer não é incomum e ganha muitos aspectos diferentes e nuances de sutileza em cada autor. Neste caminho poderíamos ainda citar, fazendo as ressalvas necessárias, outros comentadores importantes como S. S. Colvin (1897), Patrick Gardner, (1963), D. W. Hamlyn (1980), Bryan Magee (1983), F. C. White (1992), Atwell (1995), J. Young (1995), G. Mannion (2003), D. Jacquet (2005), entre outros.

a vontade é a coisa-em-si se, segundo sua própria teoria da representação, o conhecimento está limitado aos fenômenos e nunca a algo em si mesmo?

Entretanto, “já que é justo interpretar um autor sempre pelo mais favorável”⁶, antes de simplesmente descartar a filosofia da Vontade como um último e mal sucedido exemplo de metafísica, queremos fazer uma pausa para uma outra consideração do assunto.

Defendemos a hipótese de que a controversa tese schopenhaueriana pode ser repensada de forma coerente, esclarecendo o seu caráter semântico⁷ e os recursos e procedimentos argumentativos envolvidos nela. Ao que nos parece, Schopenhauer é geralmente julgado por parâmetros críticos que caracterizam sua filosofia como uma pretensão dogmática, portanto, quimérica da razão humana. Porém, nos parece necessário compreender que Schopenhauer desenvolve uma epistemologia e uma metafísica que possuem uma estrutura, objetivos, procedimentos e limites próprios e previamente estabelecidos, que serão aqui nossa preocupação.⁸ É objetivo desta pesquisa, portanto, examinar a metafísica da Vontade a partir dos seus próprios parâmetros para que uma compreensão alternativa em relação à interpretação destacada acima possa vir à tona.

No intuito de compreendermos a argumentação de Schopenhauer, destacaremos três etapas fundamentais do seu trajeto teórico, a saber:

a) o conhecimento da vontade na experiência interna como fundamento das ações do corpo;

6. Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, p. 41-42.

7. Adjetivamos de *semântico*, pois, estudaremos o significado e a interpretação do significado da expressão *Vontade como coisa-em-si* no contexto da teoria do significado dos conceitos de Schopenhauer, isto é, a *semântica* desenvolvida em sua teoria da representação e utilizada pelo filósofo na construção da sua metafísica da Vontade. Neste ponto, discerniremos o papel da linguagem conotativa, em especial a função da metáfora, na estratégia argumentativa de Schopenhauer. A partir disso, tentaremos extrair uma concepção geral sobre a linguagem metafórica na obra do filósofo. Neste sentido, nos preocuparemos mais especificamente com os recursos linguísticos e conceituais que compõem a metafísica da Vontade do que sua relação com teorias semânticas externas a Schopenhauer, embora possam aparecer de modo assessorio. Será também nosso interesse a coerência entre o sentido que Schopenhauer atribui à expressão *Vontade como coisa-em-si* com a sua concepção geral de filosofia e a sua teoria do significado dos conceitos.

8. Schopenhauer obviamente distorce o pensamento kantiano a seu favor, introduzindo modulações significativas na filosofia transcendental. O próprio filósofo nos explica o sentido de sua polêmica com Kant no apêndice à sua obra principal. “O que intento neste apêndice à minha obra é, propriamente, apenas uma justificação da doutrina por mim nela exposta, visto que em muitos pontos não concorda com a filosofia kantiana, sim, até a contradiz.” (CK, p. 525). Schopenhauer reconhece também sua dívida com a filosofia kantiana, porém, conforme nos explica Cacciola, “(s)e há predominância da vontade em relação à razão na filosofia de Schopenhauer, ela é resultado de uma opção crítica, que se refere não só a Kant, mas principalmente ao “idealismo” que se toma como intérprete da filosofia transcendental” (CACCIOLA, 1994, p. 19). Neste sentido é que propomos uma leitura coerente com parâmetros propriamente schopenhauerianos.

b) a extensão desta vontade, fruto da reflexão analógica continuada⁹, aos múltiplos e diversos fenômenos do mundo, estabelecendo-a como a realidade mais íntima de toda a natureza;

c) o procedimento de denominação metafórica intrínseca chamado por Schopenhauer de *denominatio a potiori*¹⁰, por meio do qual a noção de coisa-em-si toma de empréstimo o nome de algo conhecido e essencialmente distinto das meras representações, para, assim, permanecer no discurso filosófico de modo epistemologicamente significativo.

Defendemos aqui que as três etapas destacadas precisam ser consideradas na ordem e no conjunto para uma apreciação completa do assunto. Entretanto, nossos principais focos de discussão serão a segunda e terceira etapas, a saber, o raciocínio analógico e a denominação metafórica, já que é neste ponto que Schopenhauer elabora sua tese mais original e controversa, a Vontade considerada como coisa-em-si. Destacaremos ainda o papel, o estatuto e a pertinência da metáfora e da analogia implícitas na obra de Schopenhauer, bem como, os resultados destes recursos para o seu discurso sobre a coisa-em-si. Tais recursos utilizados na consecução do projeto do filósofo são, a nosso ver, imprescindíveis, pois sem eles a compreensão da obra de Schopenhauer nos parece subsistir desfigurada, assim como, o sentido próprio da consideração da Vontade como coisa-em-si, desconsiderado.

Defendemos que entre os principais resultados da analogia e da denominação metafórica podemos destacar: a) a analogia, enquanto ferramenta de pensamento e explicação, favoreceu uma ampliação do contexto de aplicação significativa do conceito de vontade aos diversos fenômenos do mundo; b) a metáfora forneceu um estribo semântico, em apoio à compreensão, para a presença da expressão coisa-em-si no discurso filosófico e realizou uma requerida conectividade de sentido entre a coisa-em-si e a representação na obra de Schopenhauer.

Para Schopenhauer, a distinção entre fenômenos e coisa-em-si contém a prova de um núcleo do fenômeno totalmente distinto dele, no entanto, este núcleo certamente não pode ser “arrancado do fenômeno e considerado como um *ens extramundanum*, mas, sim, que se o conhece unicamente em suas relações e conexões com o fenômeno mesmo.” (MVR II cap. 17, p. 221). Ou seja, o que Schopenhauer está chamando de núcleo do fenômeno “só é *coisa-em-si* de uma maneira RELATIVA, a saber, enquanto a sua relação com a representação; e esta é representação só enquanto a sua relação com a *coisa-em-si*. Além

9. MVR I § 21, p. 168, MVR I, § 19, p. 162-163.

10. MVR I, § 22, p. 169-170.

disto, a representação é um fenômeno cerebral. O que seja a *coisa-em-si* fora da dita relação não o disse nunca, porque eu não sei; *nela é vontade de viver.*”¹¹

Os textos de Schopenhauer nos sugeriram como hipótese que a conexão entre coisa-em-si e representação anunciada seja possível considerando alguns aspectos fundamentais da teoria da significação e que, segundo eles, poderíamos compreender que entre os conceitos de *Vontade como coisa-em-si* e de *mundo como representação* há uma relação que denominamos *interdependência semântica*¹².

Caso nossa hipótese interpretativa pudesse ser confirmada pela letra de Schopenhauer e mediante nossos argumentos como uma leitura possível e coerente com a obra do autor, então, poderíamos antever alguns possíveis resultados. São eles: a) ressaltar aspectos ainda pouco explorados, como por exemplo, a filosofia da linguagem, teoria da significação, o estatuto da metáfora e da analogia desenvolvidas pelo filósofo; b) utilizar estes aspectos para apoiar a interpretação que qualifica de *interdependência semântica* a relação entre a Vontade considerada como coisa-em-si e o mundo como representação e, com isso talvez c) contribuir com uma nova perspectiva que, embora encontre ecos e pontos semelhantes em uma parte da literatura dedicada ao estudo do pensamento do filósofo, não foi diretamente formulada por nenhum dos intérpretes pesquisados até o momento.

Assumimos a necessidade programática de desenvolver uma análise que contemple primeiro a concepção geral de filosofia na obra de Schopenhauer, em seguida examine a sua teoria da representação, intuitiva e abstrata, destacando a teoria da significação e a filosofia da linguagem subentendidas nela, para então tratarmos especificamente da metafísica da Vontade que será nosso tópico principal.

11. (Arthur Schopenhauer Correspondance complète. Carta 280, p. 376-377).

12. Por interdependência *semântica* entendemos uma conexão de sentido e ou significado onde o sentido de um termo da relação está comprometido por um vínculo com a legitimidade do sentido de seu oposto, como no caso dos termos *direita* e *esquerda*, *sujeito* e *objeto*, *abaixo* e *acima*, entre outros. A interdependência semântica em Schopenhauer, segundo o ponto de vista desta pesquisa, não somente conecta os sentidos dos conceitos de *Vontade como coisa-em-si* e *mundo como representação*, mas também orienta, ainda que de forma subjacente, todo o discurso e argumentação de Schopenhauer.. É importante frisar que não se trata de defender a existência de uma interdependência *ontológica*, mas sim, uma relação de interdependência entre conceitos e seus significados, isto é, no plano do discurso schopenhaueriano e, neste sentido, qualificamos esta relação de *semântica*.

1 SOBRE A CONCEPÇÃO GERAL DE FILOSOFIA

Quando encontramos uma escritura cujo alfabeto é desconhecido, tentamos interpretá-lo até chegar a uma hipótese sobre o significado das letras sob as quais se formam palavras compreensíveis e períodos coerentes. (MVR II cap. 17, p. 223)

Para encontrar uma conclusão satisfatória sobre os problemas levantados na introdução deste texto, se faz necessário iniciar a investigação um tanto de longe, a saber, pela concepção geral de filosofia de Schopenhauer e a realização dessa concepção na metafísica da Vontade. Pressupomos que iniciar pela concepção geral de filosofia seja essencial e indispensável para a compreensão do assunto já que Schopenhauer caracterizou sua filosofia de “pensamento único” (MVR I, p. 19), ou seja, como um sistema conceitual e a metafísica da Vontade deve pressupor aquela compreensão geral de filosofia.

Sendo assim, tratar-se-á neste primeiro capítulo da questão sobre o sentido da filosofia em Schopenhauer, especificando qual a sua fonte, isto é, a origem da necessidade humana de compreender o mundo pela filosofia, o seu objeto ou sobre quais problemas ela versa, e o método, a saber, os procedimentos conceituais, semânticos, argumentativos envolvidos em sua consecução.

Para completar tal tarefa, examinaremos também as relações que a filosofia mantém com a ciência a arte e a religião tentando compreender as semelhanças e diferenças entre elas para colocá-las cada qual no seu domínio próprio.

Supomos, dessa maneira, encontrar o modo como Schopenhauer concebe o sentido da filosofia e, a partir dele, penetrar no sentido procedimental específico da metafísica da Vontade, destacando elementos que possam subsidiar nossa sugestão.

1.1 SOBRE A FONTE DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

Nossa reflexão inicia-se sobre o conceito de filosofia em Schopenhauer buscando identificar e compreender quais seriam as fontes originárias dessa atividade, acompanhando o autor em sua caracterização da condição humana. Caracterização segundo a qual observamos o homem abandonado em um mundo estranho, misterioso, cruel e urgente, privado de condições físicas e intelectuais para superá-lo, decifrando assim seus mistérios de modo definitivo. Dessa forma, o homem angustia-se e agita-se em situação de conflito, busca incessante, desespero, erro, dor e sofrimento, soma-se a isso, a certeza da morte que o faz

buscar uma compreensão da vida. O homem se assombra com o mundo e suas próprias obras e se questiona o que é o mundo

Mas seu assombro é tanto mais grave por quanto que aqui, pela primeira vez, se enfrenta conscientemente *à morte* e, junto à finitude de toda existência, lhe acusa também em maior medida a ilusão de todo esforço. Com esta reflexão e este assombro nasce a *necessidade de uma metafísica*, própria somente do homem: por isso é um *animal metaphysicum*.[...] A disposição metafísica propriamente dita consiste antes de tudo no ser capaz de assombrar-se com o habitual e cotidiano, o que induz a converter a *totalidade* do fenômeno em um problema. [...] É o conhecimento da morte, e com ele a consideração do sofrimento e a necessidade da vida, o que proporciona o mais forte impulso à reflexão filosófica e à interpretação metafísica do mundo. (MVR II, cap. 17, p. 198-199)

Inicialmente poderíamos considerar como desejável a morte, porém, isso contradiz o motor próprio da vida, isto é, uma vontade-de-viver insaciável e inevitável presente em cada fenômeno seu. Mescla-se à animosidade hostil da experiência humana, a ausência de um princípio explicativo não-problemático e suficiente que dê conta não só da superfície, mas principalmente do núcleo dessa condição.¹³

Rosset (2005) aponta para a ausência de causalidade como fonte de uma angústia que faz o homem desesperar-se e buscar uma solução. Para entender melhor essa ausência causal, da qual fala Rosset (2005, p. 62), é preciso considerar a barbárie, o sofrimento e a morte. Para Schopenhauer, o assombro e a perplexidade gerada pela consideração de que, em última instância, não há uma relação de necessidade entre o mundo e algo distinto dele, de que não há causalidade para além das nossas representações, e que o núcleo dos fenômenos em geral resta sem um fundamento último. Para aprofundar a consideração é preciso ir mais longe com esse pensamento e entender que, em última

13. Em concordância com essa cosmovisão, se observa o forte traçado moral com o qual Schopenhauer desenha a existência e condição humanas. Este aspecto motivacional, por assim dizer, de Schopenhauer é constantemente debatido entre comentadores e intérpretes e constitui a nosso ver o ponto de partida do filósofo, ou seja, a preocupação moral é o seu coração, isto é, precisamente aquele órgão responsável pelo fluxo de sentido das demais partes. O próprio filósofo chama a atenção para este fato segundo o que se segue: “A última parte de nossa consideração proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente. Muito pelo contrário, referir tudo o mais à ação é tão conforme à natureza do homem, que ele, em toda investigação sistemática, sempre considerará a parte relacionada ao agir como o resultado da totalidade do conteúdo da investigação, pelo menos na medida em que este o interessa, e, assim, dedicará a essa parte, mesmo às expensas de outras, a sua mais séria atenção.” (MVR § 53, p. 353) Schopenhauer esclarece em um manuscrito de 1813, o que viria a ser um aspecto emblemático de sua obra: “Entre minhas mãos, ou por melhor dizer, em meu espírito, vai se formando uma obra, uma filosofia onde a ética e a metafísica serão uma só coisa.” (MR I, 92, p. 55)

instância o conjunto da experiência possível se apresenta sob o auspício do absurdo, do sem necessidade e do sem razão de ser,

a vida inevitavelmente dá origem a um excedente de dor, não compensado ou justificada por uma vida após a morte consoladora, se a felicidade é o fim da vida humana, isso mostra que a vida é inútil e sem sentido. [...] esta infelicidade não depende das condições sociais ou históricas particulares em que o homem se encontra vivendo: esse progresso não pode alterar substancialmente a condição humana e, na verdade, só pode trazer mais claramente a impossibilidade estrutural do homem para alcançar a felicidade. (INVERNIZZI, 1994, p. 3)

Schopenhauer pode ser considerado inclusive como um severo crítico do uso ilegítimo do princípio de causalidade que o estende para além dos limites de sua atuação possível. A perplexidade nasce na consciência humana quando se restabelece o emprego do referido princípio ao seu único âmbito legítimo de aplicação, a saber, o mundo das aparências no qual emerge o assombro de que fala o filósofo. A metafísica, neste sentido, é uma conquista da reflexão humana. Partindo desse ponto de vista é possível entender que, para Schopenhauer, a filosofia encontra sua origem num assombro ou perplexidade ante a ausência de explicação para o conteúdo das representações quando tomadas em seu conjunto. Dessa perspectiva, o mundo se apresenta ao sujeito como um mistério a ser investigado e desvendado. Schopenhauer compartilha com Platão a justificativa de que a filosofia tem como motivação a certeza da morte, porém na opinião do filósofo alemão, acrescentam-se ainda as misérias e o sofrimento da vida em suas variadas e multifacetadas manifestações.¹⁴ Para Schopenhauer,

Tudo na vida anuncia que a felicidade terrena é destinada a desaparecer ou ser reconhecida como uma ilusão. As condições para isso se encontram no fundo da essência das coisas. Por conseguinte, a vida da maioria dos homens resulta tétrica e breve. Os comparativamente felizes são quase sempre só na aparência, [...] Vida é apresentado como um engano permanente, no pequeno como no grande. [...] Assim, a felicidade é sempre no futuro ou no passado, esta é comparável a uma pequena nuvem escura que o vento empurra sobre a superfície ensolarada. [...] Portanto, o presente é sempre insatisfatório, e o futuro incerto e o passado, irrecuperável. A vida, com suas contradições de cada hora, dia, semana e ano, contrariedades pequenas, maiores e grandes, com as suas esperanças frustradas e suas desgraças que desfazem qualquer cálculo, traz claramente a marca de algo que nos faz perder a vontade; de modo que é difícil compreender como pudemos nos enganar e deixar-nos convencer de que existe para ser desfrutada com agradecimento, e o homem, para ser feliz. (MVR II, cap. 46, p. 628)

14. MVR II, cap. 17

Ou seja, Schopenhauer compreende esse mundo que aparece na consciência de um sujeito cognoscente como uma

palestra de seres atormentados e angustiados que somente subsistem a base de devorar uns aos outros, onde cada animal carniceiro é a tumba vivente de milhares de outros animais e sua autopreservação uma cadeia de martírios, onde com o conhecimento cresce a capacidade de sentir dor, atingindo o seu auge no homem, e tanto mais quanto mais inteligente é [...] (MVR II, cap. 46, p. 636)

Esse mundo em que vivemos, na opinião de Schopenhauer, não só é o “pior dos mundos possíveis” (MVR II, cap. , p. 638) pela sua própria constituição essencial, mas torna-se ainda mais dramático na vida egoísta do homem, especialmente construído para sentir a dor, ou seja, “a principal fonte do mal mais severo que afeta os homens é o próprio homem: *homo homini lupus*. Quem dá uma boa conta disto vê o mundo como um inferno que supera o de Dante e no qual cada um deve ser o diabo para os outros, [...] “(MVR II cap. , p. 632.).

Quando o homem converte sua triste e desgraçada existência em um problema ou enigma, nasce a necessidade de uma interpretação metafísica dela própria. Perante o mal, a morte e a consciência de que todos os esforços são, no fim, vãos, já que esbarram sempre em limitações de vários tipos, surge no homem a carência de uma metafísica que se constitua como uma solução para o problema da existência a partir da decifração da nossa experiência em geral. O homem busca, portanto, uma salvação para sua existência miserável, a filosofia deverá explicar em qual sentido podemos considerar essa palavra e como isso pode ser possível.

Schopenhauer pinta o mundo e a existência como uma tragédia universal, um imenso vale de lágrimas, vindo a ser esse pessimismo¹⁵ um artigo de grande interesse

15. O pessimismo de Schopenhauer é, por si só, bastante questionável, ou seja, porque o otimismo não poderia ser fonte de reflexões filosóficas significativas? Para responder a essa questão é preciso ter em mente que a rejeição do otimismo faz parte de um procedimento crítico que busca restabelecer o uso legítimo do princípio de causalidade ao seu único âmbito adequado de aplicação, a saber, os fenômenos, e encontrar outro caminho para a metafísica, já que este procedimento atinge o núcleo da metafísica racionalista que atribui um *Logos* como fundamento do mundo. Neste sentido, se observa a filosofia de Schopenhauer como um dos marcos entre a modernidade e a contemporaneidade, estabelecendo-se, desse modo, como uma das filosofias da gênese do pensamento e da cultura contemporâneos. Talvez o fato que mais contribuiu para isso foi a severa e radical crítica ao racionalismo que constitui uma das primeiras e mais profundas reações ao paradigma moderno de racionalidade vista como suporte do modo de ser dos humanos e da natureza em geral que, desde a antiguidade, era compreendida como uma espécie de *logos* a se manifestar e organizar a existência em uma ordem lógica e transcendente. Segundo Crisp, a palavra *logos* pode significar entre outras coisas: (1) Regra, princípio, lei, Por ex., no estoicismo o *logos* é a ordem divina, e no neoplatonismo as forças reguladoras inteligentes que se manifestam no mundo sensível. Depois no cristianismo, o termo passou a referir-se à

entre os estudiosos de seu pensamento¹⁶. Muitos são os artigos, textos e interpretações da obra do filósofo no que concerne a esse tópico. Nossa posição neste capítulo consiste apenas em ressaltar a importância capital para o desenvolvimento das ideias de Schopenhauer sobre a filosofia. Entretanto cabe ressaltar também que essa situação de sofrimento universal não condiciona somente a filosofia, mas também a religião, a arte e a ciência. Segundo Schopenhauer, a beleza da arte, a complexa engenhosidade das teorias científicas e a assustadora grandiosidade dos monumentos religiosos dão testemunho da carência humana de uma interpretação metafísica da existência.

1.2 SOBRE O OBJETO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

Podemos assinalar, segundo as considerações anteriores, que o objetivo da metafísica é, para Schopenhauer, corrigir e alargar a nossa compreensão da hostil experiência da existência, ou seja, toma como seu problema e objeto fundamental a experiência considerada em geral, o mundo. Seu ponto de partida tem de ser, portanto, sempre o próprio mundo.

Schopenhauer afirma ser absurdo que alguém, quando pretende falar da natureza das coisas, ignore ou prescindir totalmente delas para ater-se somente a conceitos vazios, abstratos e transcendentais. Trata-se, antes, de interpretar a experiência a partir de sua própria fonte ou o mundo dado pela intuição, “os conceitos não podem ser o primeiro em nenhum conhecimento, pois são sempre abstraídos de alguma intuição” (MVR II cap. 17, p. 218). Não se pode dizer nada sobre o conteúdo de um recipiente após termos esvaziado, ou seja, dos conceitos nada mais se pode extrair do que o seu conteúdo intuitivo. Esses “conceitos não são em absoluto originários – como caídos do céu – nem inatos, mas sim, igualmente a todos os conceitos, foram abstraídos de intuições” (MVR II cap. 17, p. 218). Neste sentido, “(a) base e o solo sobre o qual descansam todos nossos conhecimentos e

Palavra de Deus, à instanciação da ação na criação e, no Novo Testamento, à pessoa de Cristo. [...] (CRISP, R., *LOGOS em Dicionário de Filosofia de Cambridge*, p.592). Schopenhauer acreditava que a metafísica, quando alicerçada no racionalismo e no otimismo, e que busca transcender o uso legítimo do princípio de razão, incorporava diversas inconsistências em seus argumentos, procedimentos, resultando em um *nonsense* descabido. Consideramos que a rejeição do otimismo é um traço fundamental de todo o projeto filosófico de Schopenhauer e ainda será examinado sob outras perspectivas nessa pesquisa.

16. Ver John Atwell (1990 cap. III), Gerard Mannion (2003, cap. I) Christopher Janaway (1999, p. 318, em *Cambridge Companion to Schopenhauer* e em *Blackwell: A companion to Schopenhauer* 2012, p. 280, Ivan Soll (em *Blackwell: A companion to Schopenhauer* 2012, p.300), entre outras obras sobre o assunto.

ciências é o inexplicável. [...] Esse elemento inexplicável recai na metafísica.” (PP II, cap. 1, § 1, p.33)

Schopenhauer, dessa maneira, concebe o problema da metafísica como dado empiricamente, ou seja, a filosofia ou metafísica, é uma “teoria da consciência e seu conteúdo em geral ou” (MVR II, cap. 12, p.162-163) “*a ciência da experiência em geral*” (MVR II cap. 17, p. 220), então, deve se constituir como um saber extraído da própria experiência, a única matéria de sua interpretação. Contudo, segundo o filósofo, “a fonte cognitiva da metafísica não é somente a experiência externa, mas também a interna; [...] e faz desta a chave daquela” (MVR II cap. 17, p. 220).

Embora o impedimento crítico ao dogmatismo transcendente operado pela *Crítica da Razão Pura*, Schopenhauer acusa Kant de permitir ainda um resquício deste dogmatismo quando define que “a fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser hauridos da experiência, nem interna nem externa”. (PROLEGÔMENOS, § I *apud* CFK, p. 537)¹⁷ Contudo, segundo Schopenhauer,

para a fundamentação dessa afirmação cardeal, todavia, nada é invocado senão o argumento etimológico da palavra metafísica [...]. No entanto, em vista disso, teria sido preciso primeiro demonstrar que o estofado para a solução do enigma do mundo não pode absolutamente estar contido nele mesmo, [...]. Porém, enquanto isso não é provado, não temos razão alguma para estancar a nós mesmos a mais rica de todas as fontes de conhecimento, a experiência interna e externa, e operar unicamente com formas vazias de conteúdo (CFK, p. 537 - 538).

Kant teria também misturado representações intuitivas com abstratas gerando grandes problemas à argumentação da *Crítica da Razão Pura*.

17. Kant defende que a experiência refere-se unicamente aos fenômenos e nunca às coisas-em-si, estas, “embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis. Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas-em-si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições.” (KANT, 2001, B XXI, p. 22) Kant faz a ressalva para “ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si, embora os não possamos *conhecer*. Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse.” (KANT 2001, B XXVII, p. 25) Ou seja, o incondicionado é, para Kant, fruto de uma necessidade lógica, é suposto ao pensamento, embora não possa ser conhecido. Esse é o núcleo da justificação kantiana sobre a possibilidade de separação entre coisa-em-si e objeto da representação.

Após a detalhada discussão, na estética transcendental, sobre as FORMAS universais de toda intuição, seria de esperar recebermos algum esclarecimento sobre o CONTEÚDO delas, a maneira como a intuição EMPÍRICA chega à nossa consciência, e como nasce nosso conhecimento de todo este mundo. Tão real e importante para nós. Porém quanto a isso, todo o ensinamento de Kant não contém propriamente nada senão a expressão vazia e tantas vezes repetida ‘o empírico da intuição é DADO de fora’. (CFK, p. 552)

Neste sentido, a metafísica de Schopenhauer dirige sua atenção inteiramente à representação intuitiva, logrando conhecer seu conteúdo, suas determinações mais precisas e as figuras que nos exibem, sendo de

especial importância obtermos um esclarecimento sobre a significação própria dessas imagens, para que elas – como teria de ser se sua 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 nosso ser (MVR §17, p. 151).

Para que esse empreendimento seja exequível, Schopenhauer deverá necessariamente envolver uma reflexão sobre seus aspectos metodológicos e procedimentais, argumentos e estratégias. Um exame atento do procedimento próprio da metafísica segundo a opinião de Schopenhauer será o próximo passo fundamental para a consecução deste trabalho.

1.3 SOBRE O MÉTODO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

Definido o objeto da metafísica como sendo a experiência interna e externa, precisamente o inexplicável contido nelas, se faz necessário uma breve explanação sobre o método da metafísica para avançar na investigação da compreensão schopenhaueriana de filosofia.

A filosofia se caracteriza por uma orientação ao universal, isto é, para o pensamento sobre a experiência em termos gerais e essenciais (PP II, cap. 1, § 1, p. 34), para isso não deve guardar, desviar ou ocultar nenhuma questão, mesmo que a conclusão seja a descoberta de questões as quais não se pode responder nunca de maneira significativa por prescindirem ou afastarem-se das condições do pensamento e do discurso.

A filosofia floresce no espírito que não está comprometido com fins previamente estabelecidos e deve converter tudo o que se entende por si mesmo em um problema, entretanto, deve se dedicar por inteiro aos ensinamentos que lhe comunicam o

mundo intuitivo e a própria consciência, pois, “(a) compreensão e o conhecimento só se podem enriquecer realmente com a consideração própria das coisas.” (PP II, cap. 1, § 7, p. 38)

Para Schopenhauer, filosofia e metafísica se confundem sendo, em sentido estrito, a mesma coisa

Porque não só conhece, ordena e examina em sua conexão o existente, a natureza, senão que a concebe como um fenômeno dado, mas de alguma maneira condicionado, no qual se apresenta um ser distinto do mesmo que seria, por conseguinte, a coisa-em-si. A metafísica busca conhecer esta mais de perto; os meios para isso consistem, por uma parte, em unir a experiência externa com a interna; e, por outra, em alcançar uma compreensão da totalidade do fenômeno através da descoberta do seu sentido e conexão; - é comparável à leitura dos caracteres, até o momento enigmáticos, de um escrito desconhecido. Por essa via chega, desde o fenômeno, ao que se manifesta, ao que se esconde atrás dele. (PP II, cap. 1, § 21, p. 48)

Em sua tese de doutorado, o filósofo se junta a Platão e a Kant “na recomendação de uma regra para o método de toda filosofia, e ainda de todo saber em geral. Tem-se que satisfazer por igual, dizem, duas leis: a da *homogeneidade* e a da *especificação*, mas sem abusar de uma com prejuízo da outra” (PR § 1, p. 29).

Conforme o pensamento de Schopenhauer, a lei de homogeneidade observa a semelhança e concordância das coisas, apreendendo suas variedades e reunindo-as em espécie, depois em gênero até que, por fim, se alcance um conceito supremo sob o qual toda realidade seja subsumida. A lei de especificação é responsável pela distinção das espécies unidas no conceito de gênero e, por sua vez, as variedades inferiores compreendidas em tais espécies, sendo cada conceito capaz de ser dividido em conceitos inferiores. Por isso a filosofia “em parte separa, em parte une, e assim vê de modo sumário toda a diversidade do mundo em geral conforme o seu ser, e a transmite como saber em poucos conceitos abstratos” (MVR I §15, p. 137).¹⁸

É também característica do método metafísico de Schopenhauer a rejeição e abandono do princípio de causalidade como *fio condutor* da investigação do conteúdo íntimo das representações intuitivas. Como já foi dito, Schopenhauer foi crítico do uso abusivo desse princípio que, do ponto de vista transcendental, só possui aplicação legítima na esfera dos fenômenos não podendo, desse modo, ir mais além da experiência. Esse princípio explica o evento por sua causa, mas descendendo na ordem das condições nunca se encontrará a primeira causa ou incondicionado, logo, é inadequado para encontrar o elemento metafísico

18. Neste sentido, a analogia terá um importante papel na reflexão filosófica, conforme veremos mais à frente.

que busca a filosofia, pois a própria ideia de causa primeira ou incondicionado é, por si só, problemática. Desse modo, a filosofia não poderia ir aonde pretende fazendo uso de um condutor que transita unicamente nas vias da experiência externa. Rosset (2005, p. 64) nos fornece uma bela imagem que esclarece melhor o ponto: o princípio de causalidade é como um jogo de espelhos que nos conduz de aparência em aparência até o infinito.

Schopenhauer diz então que a filosofia deve ser uma incidência vertical que capta o objeto livre da cadeia horizontal de causas e efeitos onde se aloja. O questionamento metafísico correto, segundo isso, é aquele que busca *o que é* o mundo, e não mais *o porquê* dele. Isso não quer dizer que a cadeia causal não ofereça conhecimentos vantajosos, ao contrário, na explicação das conexões causais aprendemos muito sobre o mundo, no entanto, não deciframos seu interior ou suas qualidades ocultas, pois esbarramos no seu limite. Para Schopenhauer, as explicações causais estão num plano unilateral do mundo, a saber, das meras representações, desse modo, necessita-se de algo que as complemente, interpretando o conteúdo dessas representações. O outro lado será informado pela metafísica que adotará outro procedimento.

Como a causalidade é restringida à explicação das meras relações fenomênicas, isto é, não chegando ao núcleo metafísico que confere realidade às coisas, a pergunta fundamental da metafísica, segundo Schopenhauer, se traduz na seguinte: *O que é o mundo?* O método da resposta metafísica consiste em sair do imediatamente conhecido em direção ao desconhecido, isto é, sair da experiência imediata que temos de nós mesmos, da vivência corporal, em direção àquilo que se manifesta na experiência que temos das outras coisas e que do ponto de vista da ciência permaneceria sem explicação. Contudo, não apenas na exterioridade do mundo se dará a experiência fundamental, o próprio corpo aparece como *locus* paradoxal onde a articulação da experiência interna com a externa adquire o status de enigma.

Uma revisão detalhada da estratégia metodológica e os procedimentos semânticos e argumentativos de Schopenhauer nos parecem fundamentais para a compreensão e interpretação da mesma. Desse modo, um exame mais detido desses aspectos será um traço fundamental dessa pesquisa como um todo e precisaremos retornar ainda algumas vezes ao assunto para examiná-lo segundo outra perspectiva e poder assim completar nossa análise.

1.4 FILOSOFIA E CIÊNCIA

As ciências empíricas que seguem seu próprio caminho sem uma tendência filosófica, são como um rosto sem olhos. (MR III, 31, p. 82)

A metafísica de Schopenhauer mantém com a ciência relações importantes para a sua consecução. Pode-se dizer que a ciência ocupa um papel duplo e fundamental na filosofia de Schopenhauer. Primeiro, na abertura de uma investigação em que as explicações científicas restam insuficientes e, segundo, na conexão que a investigação metafísica precisa estabelecer com os problemas e as pesquisas empíricas.

Neste contexto, a ciência compartilha com a filosofia o objetivo de explicar os fenômenos do mundo, no entanto, diferem quanto ao método empregado e resultados obtidos. Para Schopenhauer, toda ciência parte sempre e sem exceção de dois dados básicos e fundamentais, a saber, “o princípio de razão numa de suas figuras, como órgãoon” e do “objeto específico de cada uma delas, como problema.” (MVR I, § 7, p. 73) Através dele é possível questionar pelo “por que” ou pela determinação de algo e, neste sentido, é a “mãe de todas as ciência” (PR § 4, p. 33) . O referido princípio tem validade *a priori* e se enuncia “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Nada existe sem uma razão pela qual é.” (PR § 5, p. 33) Ou seja:

Nossa consciência cognoscitiva, manifestando-se como sensibilidade exterior ou interior (receptividade), entendimento e razão, se divide em sujeito e objeto, não contendo nada mais que isto. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação é o mesmo. Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Todavia, acontece que todas as nossas representações estão relacionadas umas com as outras em um enlace regular e determinável a priori no que se refere à forma, em virtude do qual nada que existe por si e independente, e tampouco nada de singular nem de separado, pode fazer-se objeto para nós. (PR, § 16, p. 59)¹⁹

O princípio de razão se divide em quatro raízes:

- 1) Princípio de razão de devir (entendimento/causa/objetos naturais)
- 2) Princípio de razão do conhecer (razão/ conceitos abstratos)
- 3) Princípio de razão do ser (intuições puras/ tempo e espaço)
- 4) Princípio de razão do agir (autoconhecimento/sujeito volitivo)

¹⁹. Itálico do autor.

As ciências se classificam segundo cada uma das raízes do princípio de razão como se segue:

I. Ciências puras *a priori*

1. Teoria da razão do ser:
 - a) No espaço: geometria.
 - b) No tempo: aritmética e álgebra.
2. A teoria da razão do conhecer: lógica.

II. Ciências empíricas o *a posteriori*

Em seu conjunto, conforme a razão do devir, ou seja, a lei de causalidade segundo seus três modos.

1. A teoria das causas:
 - a) Geral: mecânica, hidrodinâmica, física, química.
 - b) Especial: astronomia, mineralogia, geologia, tecnologia, farmácia.
2. A teoria dos estímulos:
 - a) Geral: fisiologia das plantas e dos animais, junto com sua anatomia auxiliar.
 - b) Especial: botânica, zoologia, zootomia, fisiologia comparada, patologia, terapia.
3. A teoria dos motivos:
 - a) Geral: ética, psicologia.
 - b) Especial: doutrina do direito, história. (MVR II, cap. 12, 162-163)

O procedimento científico então consiste no emprego da lei de causalidade pela trilha que o juízo percorre indo do universal ao particular através de inteirações entre esferas conceituais. A ciência se pergunta sempre o “por que” de determinado fenômeno, entretanto, o “por que” sempre esbarra em qualidades às quais não se explicam pelo fio do princípio de razão. Schopenhauer sustenta que a causalidade, enquanto fio condutor da investigação científica, pode trazer conhecimentos importantes e uma compreensão útil da vida, mas, possui duas limitações essenciais calcadas na natureza de seu procedimento que a restringem a uma perspectiva unilateral e insuficiente, pois, “assim como o fundo ou conteúdo fundamental de qualquer ciência não consiste nas demonstrações nem no demonstrado, mas no indemonstrado, no qual se baseiam as demonstrações e em, último termo, não é concebido mais que intuitivamente.” (MVR II, cap. 7, p. 107)

A primeira dessas limitações consiste na impossibilidade de, mediante a cadeia de causas e efeitos, encontrar uma primeira causa ou incondicionado que seja capaz de explicar a cadeia completamente, ou seja, descendendo na série causal não se pode nunca

chegar a um início, pois a mesma tende ao infinito. A segunda limitação encontra-se no fato de que

o conjunto de causas a partir das quais se explica tudo se apoiam sempre em algo totalmente inexplicável, ou seja, nas *qualidades originárias* das coisas e nas *forças naturais* que nelas se manifestam e em virtude das quais aquelas atuam de uma determinada maneira (MVR II cap. 17, p. 211)²⁰.

Das mazelas da vida, da certeza da morte e da insuficiência da explicação científica do mundo surge, segundo Schopenhauer, a necessidade de uma metafísica que, enquanto ponto de vista superior, reúna os resultados fundamentais de cada ciência, sintetizando-os segundo uma perspectiva mais geral. Neste sentido, o método e forma da ciência,

não são os que podem conduzir a uma solução satisfatória do difícil enigma das coisas, [...] mas sim que a explicação *física*, em geral e enquanto tal, requer ainda uma *metafísica* que proporcione a chave de todos os seus pressupostos (MVR II cap. 17, p. 212).

A metafísica, segundo o modo como Schopenhauer a entendia, busca acrescentar algo ao saber meramente físico, suprimindo nele uma insuficiência e no homem uma carência. A relação entre física e metafísica é, portanto, de complementaridade. Schopenhauer aponta para esta complementaridade quando se questiona “se este mundo não é nada além de representação [...]. Ou ainda se é algo outro, que o complemento” (MVR §17, p. 155).

Entretanto, a ideia de que a ciência *requer* uma metafísica que a justifique estabelece uma relação de dependência, na medida em que as qualidades originárias e forças naturais pressupostas e não explicadas pela ciência são tomadas como problemas da filosofia.

A próxima questão óbvia poderia ser a possibilidade de encontrar alguma relação de dependência da metafísica para com a ciência, onde teríamos que: na filosofia de Schopenhauer, metafísica e ciência se correlacionam por uma interdependência. Isto por sua

20. Toma-se como exemplo a física clássica newtoniana que tudo explica pelo conceito de gravidade, entretanto, deixa-a pressuposta e sem explicação. Também a teoria do Big Bang que, a partir do registro do afastamento veloz das galáxias, conclui que se fosse possível voltar no tempo veríamos o universo se comprimir até o momento em que estaria inteiro concentrado num pequeno ponto de massa e densidade inimagináveis ou um átomo primordial. Portanto, o universo se origina de uma gigantesca explosão que explicaria sua expansão já que o movimento no vácuo é uniforme. A questão sobre a origem e causa daquele átomo primordial a ciência não pode explicar. Segundo Schopenhauer, todas as explicações físicas nos ensinam muito sobre o universo, porém, esbarram sempre em limites os quais não podem ultrapassar, nem sequer se fosse esse seu objetivo. As verdades das ciências são, desse modo, insuficientes para saciar a necessidade metafísica do homem e relativas unicamente ao fio que as conduz pela investigação.

vez não significa que a ciência e a metafísica devam se mesclar na investigação dos seus objetos, ao contrário, há uma “recíproca autonomia” no trabalho de ambas que não pode ser confundida com contraposição ou indiferença, “Schopenhauer estava convencido, parafraseando Kant, que uma ciência sem filosofia era cega e uma filosofia sem ciência era vazia.” (SEGALA, 2009, p.181).

A questão se esclarece por meio do critério de verdade que Schopenhauer assume, a saber, “a verdade mais universal tem que poder ser confirmada com as verdades particulares” (MVR II cap. 12, p. 163).²¹

A ideia de *confirmação* é de “singular importância” para a filosofia de Schopenhauer, na medida em que é o “núcleo mesmo” da metafísica da Vontade, conforme anunciada no prólogo da segunda edição da obra *Sobre a vontade na natureza* em 1854.²² Esta obra foi muitas vezes recomendada pelo filósofo, pois, nela está exposta “com maior clareza que em nenhuma outra parte o núcleo” (PP II, cap. 06, §71, p.129) da metafísica da Vontade (PP II, cap. 06, §71, p.129). Desse modo, as reflexões de Schopenhauer sobre a relação entre ciência e metafísica, expressas nessa obra, levantam sérias desconfianças quanto a compreensão que o filósofo possuía sobre a ciência de sua época. Noriega, por exemplo, no prólogo da edição espanhola de *Sobre a vontade na natureza*, pensa que

O intenso paranoidismo do pensador havia se acentuado no correr dos anos em razão do isolamento ao qual sua obra se via condenada; daí que toda aproximação dos meios científicos da época e as teses básicas da metafísica de Schopenhauer seja acolhida por este não somente com agrado, mas inclusive com uma pressa excessiva que muitas vezes deixa de lado a mais elementar exigência de rigor e leva a se apoiar em analogias expressivas para poder apresentar escritos contemporâneos como puras confirmações de seus acertos. (NORIEGA, 2006, p. 7)

21. Para Schopenhauer, as abstrações da metafísica devem ser acompanhadas pelas proposições referentes a experiência possível, mantendo com elas uma harmonia, ou seja, as verdades universais precisam ser confirmadas pelas particulares. Assim, o critério de verdade de uma filosofia deve ser “a geral consequência e concordância de todos os princípios de um sistema está acompanhada a cada passo por uma concordância igualmente generalizada com o mundo da experiência, sem que entre ambos seja perceptível uma só dissonância” (PP, § 12 p. 102). Neste sentido, Schopenhauer critica os sistemas teístas, panteístas e materialistas por não se harmonizarem perfeitamente com o mundo da experiência. O materialismo, por exemplo, deixa sem resposta a questão de como da matéria, dotada de propriedades meramente mecânicas, surge o conhecimento que se apresenta nela. Segundo Schopenhauer, também os sistemas teístas e panteístas são inconciliáveis com a corrupção moral e o sofrimento.

22. Segundo Segala, o ponto de contato entre metafísica e ciência e a ideia de confirmação foram desenvolvidas por Schopenhauer no interior de uma metafísica da natureza que tem suas raízes em uma oposição a Naturphilosophie de Schelling registrada em um manuscrito de 1821. “A filosofia da natureza, foi imposta como parte essencial do sistema porque contribuiu para dar a razão e o sentido autêntico da expressão ‘o mundo é vontade’” (SEGALA, 2009, p.283).

Patrick Gardner, por sua vez, pensa que

O conhecimento de Schopenhauer da estrutura detalhada das teorias contemporâneas de física e química não era muito exato ou profundo, e que muitas de suas afirmações referentes a estas teorias pecam por incompreensão. (GARDNER, 1997, p. 132)

É um fato conhecido o isolamento da obra de Schopenhauer nos primeiros anos após a sua publicação e o possível impacto disso sobre o filósofo. Entretanto, o grande interesse e a “pressa com que o filósofo abraça” o conhecimento científico se mostra como traço emblemático das preocupações de Schopenhauer no que concerne à relação entre a metafísica da Vontade e o cenário científico europeu dos anos de vida do filósofo. A sua formação científica nos anos de Göttingen também dão o testemunho desse interesse pela ciência. Durante toda a sua vida e em todos os seus escritos exalam observações científicas das mais atualizadas de seu tempo.²³ Desse modo, me inclino a pensar que o mesmo motivo que poderia ter levado o filósofo a uma incompreensão da ciência daquele momento, poderia, por outro lado, ter sido o grande impulso responsável pela intensa busca pela reflexão filosófica sobre a ciência e a conexão de sua metafísica com ela.

Bryan Magee faz uma interessante aproximação entre Schopenhauer e alguns cientistas do mundo contemporâneo que leram a obra do filósofo e puderam “confirmá-la” em alguns pontos:

Em particular a física do século XX tem proporcionado, no nível científico, a confirmação mais contundente que poderia imaginar-se da visão de Schopenhauer sobre o mundo material. No sentido pleno da palavra, hoje em dia, sabemos que a matéria e energia são equivalentes; [...] Não se deve estranhar que o fundador da mecânica quântica, Erwin Schrödinger, fora um grande conhecedor da obra de Schopenhauer. (MAGEE 1983-2002, p. 146)²⁴

23. Alain Roger comenta que Schopenhauer possuía uma sólida formação científica, “durante os anos de Göttingen e depois em Berlim e paralelamente aos estudos de Schulze, Fichte e Schleiermacher, ele frequentou os estudos dos anatomistas Hempel e Blumenbach, do astrônomo Bode, do naturalista Lichtenstein e dos fisiologistas Horkel e Rosenthal.” Schopenhauer também publicou uma obra de cunho científico como *Sobre a visão e as cores* e em toda a sua obra apresenta, de forma detalhada, um grande conhecimento da ciência da época. “Neste sentido, é significativo que o nome do filósofo tenha sido citado primeiramente nas revistas científicas. Schopenhauer não cessou de aprofundar sua informação, [...] e não se limita às ciências físicas e biológicas, pois no terreno da matemática, por exemplo, ele propõe construir uma geometria intuitiva (PR, § 39) [...] antecipando em quase um século as recentes teorias de M. Mérey, para não falar das de Brouwer.” (ROGER, A. 2013, 16) Sobre a formação de Schopenhauer ver: WALLACE 1890, WEISSMANN 1980, HÜBSCHER 1989, SEGALA 2000, MORENO CLAROS 2005, SAFRANSKI 2010 e BOSSERT, A 2011.

24. Magee ainda cita os nomes de outras figuras importantes do cenário científico do século XX relacionando-os com Schopenhauer, por exemplo, Werner Heisenberg e Albert Einstein (p. 112).

A ideia de confirmação e o papel e estatuto cognitivo das analogias, tanto na filosofia quanto nas ciências, são elementos que podem esclarecer a relação entre filosofia e ciência na visão de Schopenhauer. Segala oferece uma explicação estrutural para a questão:

A confirmação não substitui a filosofia da natureza para realizar a tarefa de correlacionar ciência e metafísica, mas se propunha como o método com o qual a filosofia da ciência permite ao espírito filosófico reconhecer a verdade metafísica no resultado da pesquisa científica. A relação entre ciência e metafísica se explicava então de modo menos linear: a metafísica revelava a essência do mundo como vontade, a filosofia da natureza explicava que a vontade se objetiva como uma força natural, a ciência investigava sobre a força e se prendia à questão sobre a sua natureza, a filosofia de cada ciência confirmava que a pesquisa científica tende para a identificação da natureza da força como vontade objetivada. (SEGALA 2009, p.331)

Ainda segundo o comentador, as analogias foram amplamente utilizadas por Schopenhauer, em especial aquelas de caráter científico. Isto não representa um caso isolado, “ao contrário, todos os escritos schopenhauerianos são ricos em similaridades, analogias e metáforas.” (SEGALA, 2000, p.9).

A partir da ótica desta pesquisa a nossa posição dentro da problemática envolvendo a relação entre metafísica e ciência na filosofia de Schopenhauer é de que entre os pontos de vista da Vontade como coisa-em-si e da representação em sua totalidade há uma relação de interdependência, na medida em que a ideia de uma metafísica imanente necessita de um âmbito físico a ser investigado. Da mesma forma que a física necessita de uma metafísica que lhe forneça uma chave para considerar e sintetizar desde um ponto de vista superior os seus resultados fundamentais; a metafísica necessita de uma física que lhe seja o objeto, problema ou enigma a ser decifrado, bem como a que fornecer a confirmação das abstrações da metafísica. O ponto de contato entre metafísica e ciência em Schopenhauer é precisamente a ideia de confirmação, essa, por sua vez, sugere uma interdependência entre ambas as perspectivas. Desta maneira, os conceitos de Vontade e representação, enquanto os respectivos equivalentes conceituais dos pontos de vista metafísico e físico, estariam, na filosofia de Schopenhauer, mais profundamente relacionados do que unicamente a ideia de complemento.

Schopenhauer é um severo crítico do uso unilateral de cada um desses dois modos de conhecimento. Portanto, “as ciências empíricas, exercidas puramente por si mesmas e sem tendência filosófica, se parece com um rosto sem olhos” (MVR II cap. 12, p. 164), do mesmo modo, a metafísica não relacionada à experiência, ou seja, que inicie seus movimentos

a partir de bases abstratas e ou transcendentas, não passaria de mera ficção dogmática que, por mais engenhosa, permanece sempre em dissonância com algum aspecto da existência.²⁵

Então, os cientistas, como “os músicos de uma orquestra, cada um dos quais é mestre em seu instrumento, e o filósofo, diferentemente, com o mestre da capela que tem que conhecer a natureza e o manejo de cada instrumento, sem tocar com perfeição a todos ou sequer um só deles” (MVR II cap. 12, p. 164). A metafísica deve ser considerada, portanto, “como o baixo fundamental de todas as ciências” (MVR II cap. 12, p. 163).

Metafísica e ciência se assemelham quanto às fontes, objeto, além do fato de se pretenderem como saberes racionais transmissíveis mediante a linguagem conceitual, diferindo-se apenas quanto aos métodos e ou maneira peculiar de considerar seu objeto. Enquanto a ciência é uma saber racional, transmissível via linguagem conceitual, sobre as relações causais entre os fenômenos particulares do mundo; a metafísica é um saber racional, igualmente transmissível por conceitos, sobre os fenômenos enquanto considerados em sua totalidade. Schopenhauer se junta a Escoto Erígena que concebe a todas as ciências sob o nome de *scientia* e a filosofia como *sapientia* (MVR II cap. 12, p. 164). Neste sentido, a filosofia de Schopenhauer precisa ainda envolver outro importante elemento além da ciência, que ocupará um papel tão importante quanto esta, a saber, a arte.

1.5 FILOSOFIA E ARTE

E, visto que ao fim se chegará ao resultado de que o modo de conhecimento estético, ou o conhecimento que não pode ser comunicado mediante doutrinas e conceitos, mas apenas por obras de arte, e não pode ser concebido in abstracto, mas apenas intuitivamente, é o conhecimento mais profundo e verdadeiro da essência propriamente dita do mundo – então, para tornar isso filosoficamente claro, temos de dar um passo mais adiante e investigar de maneira bastante fundamental o conhecimento estético. (MB, cap. 01, p. 26-27)

Pode-se encontrar, no estudo da estética de Schopenhauer, uma boa maneira de compreender os métodos e resultados de sua filosofia de modo geral, pois o próprio autor identifica a filosofia parcialmente, porém fortemente, com a arte. Nesse sentido, consideramos sua visão sobre a arte e teoria estética como imprescindível, podendo ser a descrição genética

25. A meu ver, poder-se-ia entender Schopenhauer como o filósofo que, insatisfeito com o rumo que a filosofia tomara em seu tempo, busca resgatar o critério de verdade abandonado por elas. É dessa base conceitual epistemológica que Schopenhauer lança seus conhecidos e polêmicos ataques às filosofias de Fichte, Schelling e Hegel, que aqui cabe apenas mencionar.

da metafísica da Vontade. Assim, poderíamos dizer que a contemplação estética é o ponto de partida tanto do artista, quanto do filósofo.

Na estética de Schopenhauer concentra-se o ponto mais original de seu pensamento. Schopenhauer, como bem observa Cheryl Foster ²⁶, concebe a experiência estética como aquela capaz de apreender a verdade metafísica. A verdade metafísica é a única a possuir o estatuto de conhecimento legítimo e genuíno por excelência em oposição às verdades unicamente relativas das ciências naturais. As ciências naturais, como visto no tópico anterior, pesquisam as relações entre os fenômenos que resultam em descobertas importantes sobre o mundo, porém, insuficientes no que concerne à decifração ou interpretação da experiência considerada em geral. Neste contexto, a experiência estética é compreendida por Schopenhauer como a perspectiva privilegiada sobre o mundo capaz de compor o sentido da metafísica da Vontade no que se refere aos seus procedimentos e resultados.

Através da experiência estética uma modificação epistemológica ocorre e o sujeito contempla a unidade metafísica na multiplicidade da natureza, isto é, as ideias (platônicas) de onde fala a sabedoria superior em oposição aos conceitos que são verdades meramente funcionais. Os conceitos se assemelham às ideias na medida em que

ambos representam, como unidade, uma pluralidade de coisas efetivas, [...], entretanto, [...]. O CONCEITO é abstrato, discursivo, completamente indeterminado no interior de sua esfera, determinado apenas segundo seus próprios limites, alcançável por qualquer um que tem razão, comunicável por palavras sem ulterior intermediação, esgotável por inteiro em sua definição. A IDEIA, ao contrário, embora se possa defini-la como representante adequada do conceito, é absolutamente intuitiva e, apesar de representar uma multidão infinita de coisas isoladas, é, todavia, inteiramente determinada (MVR I §49, p. 310-311).

A ideia, segundo Schopenhauer, é a forma permanente e o elemento puramente objetivo do fenômeno e que, deste modo, não é idêntica à “essência das coisas em si mesmas, precisamente porque nasce do conhecimento de meras relações; mas, enquanto resultado da soma de todas as relações, [...]. A ideia é a raiz de todas essas relações e desse modo o *fenômeno* completo e perfeito.” (MVR II cap. 29, p. 410). O conceito, ao contrário não é totalmente determinado, sendo possível melhorá-lo, esclarecê-lo, transformá-lo para assim aperfeiçoar nossa compreensão do mundo e da existência humana. Essa característica

26.FOSTER, C., Ideas and Imagination Schopenhauer on the Proper Foundation of Art, in: JANAWAY, C.The Cambridge Companion to Schopenhauer (1999, p. 213).

permitirá à filosofia trabalhar com os conceitos de forma criativa, sempre partir das intuições e nunca a partir dos próprios conceitos.²⁷ Da forma como concebe o autor, o correlato empírico da ideia é a espécie ou tipo, isto é, “a ideia é *spécies*, mas não *genus*” (MVR II cap. 29, p. 411). Schopenhauer também nos diz que a ideia, além de não ser fenômeno individual nem essência das coisas em si, é eterna e imutável. Isso nos levaria imediatamente à questão de saber se há ideia de objetos feitos pelo homem. Para que se possa resolver o problema é necessário lembrar que o filósofo afirma que as ideias são graus diferentes de manifestação do metafísico no físico, podendo ser reduzidos a dois: o inorgânico e o orgânico.²⁸

Para que a pureza objetiva do fenômeno ou a ideia seja captada é preciso que ocorra algo correlato no sujeito. Essa captação da ideia se torna real quando miramos a realidade de uma perspectiva superior,

pois não a captamos já segundo suas relações, mas sim, conforme ao que são em e por si mesmas, e repentinamente percebemos, além de sua existência relativa, também a absoluta. Então, cada indivíduo representa sua espécie, e, portanto, captamos então a universalidade da essência (MVR II cap. 30, p. 419)²⁹.

É preciso que o sujeito esteja distraído da relação que o objeto assume com seus interesses pessoais, isto é, o objeto já não é visto como um meio para alcançar a satisfação de um interesse pessoal, mas sim em sua objetividade pura. Neste momento se percebe a importância da perspectiva estética para Schopenhauer, ou seja, a estética terá então

27. Schopenhauer inclui Kant em uma tradição a qual critica por terem considerado que a filosofia trabalha *a partir de* conceitos quando deveria sempre partir de intuições para assim melhorar nossa compreensão do mundo. Segundo Schopenhauer, Kant “deveria ter verdadeiramente investigado o que é em geral um CONCEITO. Infelizmente, porém, também essa investigação tão necessária foi omitida; o que muito contribuiu para a mistura nociva de conhecimento intuitivo com abstrato”. (CFK, p. 545) Sobre a teoria dos conceitos trataremos mais adiante.

28. Neste sentido, a arte da qual se fala terá características naturalistas e figurativas. Na medida em que se concebe a arte como fiel reflexo do mundo, isto é, dirigida à nossa intuição, percebe-se os traços da arte grega com seu ideal de perfeição como exemplo da arte que fala Schopenhauer.

29. Jair Barboza defende que a intuição intelectual, tão rechaçada por Schopenhauer, “foi em seus traços marcantes, de experiência estética do absoluto, recebida e assimilada por Schopenhauer, isto é, foi lida primeiro no sentido de consciência melhor, depois como puro sujeito do conhecer como correlato da ideia” (BARBOZA, 2003, p. 232). Esse estado estético, que por um instante intui a verdade metafísica ou ideia, “leva à conclusão de que há na obra principal de Schopenhauer um Platão estetizado que passa pela *Naturphilosophie* e as concepções mítico-transcendentais sobre o belo que caracterizam a estética schellinguiana. As lentes de Schopenhauer focalizadas no Platão artístico são assim como que polidas por Schelling” (BARBOZA, 2003, p. 233). Já Philonenko, atribui a Kant a influência de Schopenhauer nesse ponto de vista, “não é insensato ver na metafísica do belo uma teoria da liberdade e da liberação que Kant, demasiado ocupado pela doutrina do juízo reflexionante estético, havia podido somente pressentir” (PHILONENKO, 1989, p. 163). Para este intérprete de Schopenhauer, o que vemos por detrás das páginas de Schelling e Hegel é “uma atração pela noção de logos (*Geist*), cujas dimensões religiosas, teóricas, metafísicas constituíam o verdadeiro texto de suas reflexões. [...]. Muito distinto é o procedimento de Schopenhauer” (PHILONENKO, 1989, p. 169-170).

profundas relações com a ética, pois seria um primeiro e pequeno sinal da libertação do jugo da Vontade.³⁰ Schopenhauer afirma que a novidade e raridade de um objeto favorecem sua apreensão estética, o que

explica que no estrangeiro ou no viajante exerçam um efeito pictórico ou poético objetos que não são capazes de produzi-lo no nativo: assim, por exemplo, a visão de uma cidade totalmente estranha faz a aqueles uma impressão particularmente agradável, pois ao estarem à margem de toda relação com a cidade e seus habitantes, intuem-na de forma puramente objetiva (MVR II cap. 30, p. 417).

A captação do objeto puro só se dá quando o examinamos sob a perspectiva do estrangeiro, isto é, sem nenhum interesse pessoal ou preocupação, pois os interesses pessoais turvam, falseiam, desfiguram e ou deformam o objeto de acordo com seus objetivos. Toda essa descrição do ponto de vista do artista genial nos informa, como claramente se pode ver, que se trata da mesma perspectiva com que o filósofo inicia sua reflexão. Em última instância, filósofo e artista veem o mundo do mesmo modo ou da mesma perspectiva. Ambos desprezam os fenômenos individuais e buscam a ideia (platônica) que, por sua vez, não é um conceito nem a essência das coisas conforme são em si mesmas, mas o mais alto grau de manifestação do metafísico, portanto, o mais adequado representante daquilo que se manifesta nos fenômenos. O filósofo terá como função fundamental espelhar em conceitos o mundo visto como somatória de todas as relações entre fenômenos particulares, isto é, visto como ideia. Filósofo e artista genial partem do mesmo ponto mas, enquanto artista retrata ou representa a ideia de modo figurativo, o filósofo, por outro lado, deve traduzir o mundo observado pela contemplação das ideias em um pensamento conceitual capaz de dar coerência à diversidade da experiência humana. Já é possível, então, perceber e compreender o papel da imaginação na produção da filosofia, e como as analogias e metáforas ocuparão o cerne dessa produção. Conceitos abstratos ou tratados de estética não fazem gênios, mas é a intuição do uno no múltiplo a sua constituição essencial. A superação epistemológica do princípio de razão e do paradigma filosófico da modernidade é o traço mais característico da estética de Schopenhauer.

Entretanto, Schopenhauer não pôde evitar toda a ambiguidade de sua teoria estética, tornando-a alvo de muitas divergências. A perspectiva do conhecimento não submetido ao princípio de razão e ao jugo dos interesses pessoais suscita muitos problemas de

30. Ver ATWELL, J., Art as liberation: a central theme of Schopenhauer's philosophy; In: JACQUETTE, D. Schopenhauer, philosophy, and the arts, 1996, p. 81-106.

interpretação, entre eles pode-se destacar a problemática relação do existente com a ideia, segundo Philonenko (1989, p. 207), a maior dificuldade de seu pensamento.

Para Schopenhauer, o artista tem ante sua mirada a ideia ou o universal, isto é, não tem como preocupação os objetos individuais. Contudo, quanto maior o grau de objetivação da Vontade, tanto mais individual será o objeto. Assim, o homem considerado como o grau mais elevado é, conseqüentemente, o ser mais individual; o que é expresso pelo fato de a fisionomia humana ser única e exclusiva a cada indivíduo. Então, ao contemplarmos, por exemplo, a Monalisa, de Leonardo Da Vinci, o que vemos é a ideia universal ou apenas o fenômeno individual? Quando contemplamos um rosto humano podemos considerá-lo como representante da espécie ou unicamente como um fenômeno singular? Seria legítimo considerarmos um alto grau de individuação como representante do universal? Por outro lado, deveríamos então não considerar o homem como uma ideia e destituí-lo de sua individualidade? Não parece ser o caso. Para Philonenko (1989), Schopenhauer ao justapor ideia e caráter inteligível se viu encurralado por *aporias* de extrema gravidade. Poder-se-ia atenuar a *aporia*

indicando que o alcance da arte, inclusive neste nível, não é teórico: compreendemos um rosto, não o definimos matematicamente. [...]. Desde o ponto de vista teórico, caráter inteligível e caráter empírico se oporiam segundo o princípio de *individuação*, [...]. Desde o ponto de vista estético, se esboçaria uma compreensão nascida nos pensamentos do coração (PHILONENKO, 1989, p. 207-208).

Schopenhauer, na opinião de Philonenko, não obteve sucesso em conciliar estes dois alcances do existente, pois

se serve do alcance teórico para apoiar sua doutrina da arte; sem a teoria do fenômeno o tema das ideias meta-temporais, que constitui o fundamento de sua doutrina estética, desapareceria, mas, ao contrário, se fundou na apreensão da arte para sustentar a ideia de caráter inteligível, raiz da manifestação no mundo (PHILONENKO, 1989, p.208).

Reinach (p. 202, n.1 *apud* PHILONENKO, 1989, p. 209) cita que o problema revela uma contradição formal ou lógica no sistema schopenhaueriano. Todavia, faz a ressalva de que, mesmo que a dificuldade seja profunda, Schopenhauer estava ciente do problema dizendo que, depois dele talvez alguém possa iluminar esse abismo ou dissolver o paradoxo. Para Reinach, tal posição é antes a de um artista à de um lógico, tendo Schopenhauer acertadamente definido sua filosofia como mais próxima da arte do que da

ciência. “Enquanto um lógico não tenha acabado sua operação, aos seus olhos não têm valor e quer, pois acabá-la. O artista pode permanecer indeciso sobre este ponto, mas, seguro do valor de seu quadro, não se atreverá a acabá-lo” (PHILONENKO, 1989, p. 210).

Ao que parece Schopenhauer, atento ao problema, tenta resolvê-lo de duas maneiras, a saber, que

embora no homem, como Ideia (platônica), a Vontade tenha encontrado sua objetivação mais distinta e perfeita, esta sozinha não podia expressar a sua essência. A Ideia de homem, para aparecer na sua atual significação, não podia se expor isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico (MVR I §28, p.218-219).

Contudo, a maneira de se resolver a questão sobre como é possível a apreensão da ideia de homem, será lembrar que a sua mais adequada expressão encontra-se na poesia e não nas artes plásticas. Neste caso, a poesia seria mais eficaz, em parte pela complexidade no detalhamento, pela riqueza e profundidade da expressão; e por outra, pela superior capacidade de transmitir compreensão do movimento. Nisso concorda Magee (1991, p. 195) com Philonenko (1989). No entanto, quanto à existência de uma aporia ou paradoxo, estranhamente parece não ocorrer o mesmo, mas ao contrário, Magee (1991, p. 195) parece ver na solução de Schopenhauer uma coerência lógica que se explicita na medida em que à hierarquia das artes corresponde a hierarquia da natureza. Note-se que para Magee (1991, p.195), não há contradição do ponto de vista lógico, em virtude da preocupação com a consistência. É o ponto de vista artístico de Philonenko (1989, p. 209) que, estranhamente, denuncia a existência de uma falha ou contradição. Para Philonenko, o problema existe, pois, não é feita uma diferenciação entre a arte e a filosofia da arte, ou seja, como objeto de uma teoria filosófica sobre o belo.

Para encerrar, poder-se-ia dizer que filosofia e ciência se aproximam em certos aspectos de sua exposição, a saber, são conhecimentos transmissíveis via linguagem conceitual e se afastam quanto ao seu ponto de vista sobre os fenômenos. Já filosofia e arte aproximam-se quanto ao seu ponto de vista, porém afastam-se quanto à maneira própria de se expressarem. Neste sentido, Schopenhauer diz que a filosofia só pode fazer de modo negativo aquilo que a arte o faz de modo positivo, isto é, as artes falam na mais expressiva linguagem que é a da intuição e não a dos conceitos. Pode-se dizer que a arte torna a ideia concreta numa figura representante da espécie, isto é, através da poesia, pintura e música, sendo esta última, a arte superior e também a mais semelhante à filosofia.

Filosofia e música coincidem no fato de serem, para o autor, uma completa e correta repetição, expressão exata da essência do mundo, diferenciando-se apenas quanto ao veículo de sua expressão. Diz Schopenhauer:

poder-se-ia afirmar, por mais paradoxal que soe, que, caso se alcançasse uma explicitação perfeitamente correta e completa, em detalhes, da música, portanto se exprimisse em conceitos o que ela exprime em tons – seria dada de imediato uma explicitação e repetição suficientes em conceitos do próprio mundo, e assim teríamos a verdadeira filosofia. Por conseguinte, a partir dessa perspectiva, podemos parodiar o dito de Leibniz [...] e afirmar: [...] (a música é um exercício oculto de filosofia, no qual a mente não sabe que esta filosofando) (MB, p. 238).

A música é, portanto, em seu todo “a melodia da qual o mundo é o texto” (MB, p. 235). A analogia entre música e a estrutura natural do mundo revela de modo claro o poder da metáfora na linguagem conceitual da filosofia, conforme veremos mais à frente. É importante perceber que a filosofia estaria entre a arte e a ciência como o vértice está para o ângulo e que isso terá implicações metodológicas decisivas em Schopenhauer.

1.6 FILOSOFIA E RELIGIÃO

Teísmo no sentido literal é exatamente similar à afirmação de que, após a correta construção geométrica, o centro da esfera veio a ser exterior a esta.
(MR IV, 3, p. 96)

Schopenhauer foi um dos pensadores ocidentais que muito se aproximou das concepções cosmológicas e éticas das religiões hindu, budista e cristã.³¹ Refletiu sobre as aproximações e distinções entre religião e filosofia, principalmente no que concerne as suas próprias concepções cosmológicas, éticas e soteriológicas de forma que as dimensões místicas de sua filosofia são associáveis, de alguma forma com a religião.³² É preciso, portanto,

31. Com relação às religiões orientais, Schopenhauer diz aos leitores de sua ética que para ele “[...] o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no Veda e Vedanta pela fórmula mística erigida *tat twam asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo [...], denominando-se então o *Mahavakya*, o grande verbo” (PP § 115, p. 107). Quanto ao cristianismo, Schopenhauer nos diz que é possível ilustrar o núcleo de sua doutrina “[...] mediante os dogmas da igreja cristã”. (MC cap. 9, p. 195). Baseado nisso é que identificamos as proximidades da filosofia de Schopenhauer com as religiões orientais e o cristianismo.

32. Gerard Mannion argumenta “que uma das abordagens mais vantajosas para entender o pensamento de Schopenhauer é através de um exame detalhado de sua relação com a religião e a moralidade.” (MANNION, 2003, p. 283) Mannion afirma que Schopenhauer teria assimilado algumas ideias provenientes do pensamento religioso em sua filosofia, especialmente no que concerne à ética da compaixão e a soteriologia do filósofo e, “em última instância, o sistema de Schopenhauer não ultrapassou os sistemas religiosos com os quais ele se

esclarecer até onde vão as semelhanças e diferenças entre filosofia e religião, reconsiderando brevemente o que Schopenhauer concebe por uma carência metafísica do homem.

Para Schopenhauer, o homem é o único animal que se assombra de sua própria existência, obras e ações. O único que possui a certeza da morte sofre e contempla o sofrimento de modo consciente e claro, estando submetido à miséria e à dor sem sentido da vida. O simples conhecimento empírico que se reflete na insuficiência de nossas condições epistemológicas para resolver satisfatoriamente o problema, não conduz à sabedoria superior sobre o mundo. Daí surge no homem uma necessidade de interpretar o mundo metafisicamente, de modo a se aproximar do seu núcleo e encontrar seu significado moral.

O homem, movido pelo sofrimento e consciência da própria morte, converte a existência em um problema que exige uma resolução metafísica, seja ela filosófica ou religiosa, pois “todo o mal está sempre acompanhado de um remédio, ou ao menos de uma compensação, essa mesma reflexão que conduz ao conhecimento da morte proporciona também as concepções *metafísicas* que nos consolam dela” (MVR II. cap. 41, p. 515). Neste sentido, a principal inspiração de ambos os tipos de sistemas, a saber, o filosófico e o religioso, consiste no dogma de uma permanência após a morte, sendo que isso, segundo o autor, é o que verdadeiramente lhes importa. As oferendas, sacrifícios, “templos e igrejas, pagodes e mesquitas em todos os países e todos os tempos, em esplendor e tamanho, dão testemunho da necessidade metafísica do homem” (MVR II cap. 17, p. 200).

Para Schopenhauer, os sistemas metafísicos se distinguem em dois tipos, um que possui sua autorização ou crédito em si mesmo, e outro, fora de si. O primeiro se poderia chamar de doutrina de convicções ou filosofia e o segundo, de doutrina de crenças ou religiões.

A doutrina das crenças ou religiões está destinada aos homens que resolvem sua penúria metafísica mediante a autoridade e a fé na revelação. Seus dogmas, transmitidos precocemente, isto é, quando ainda se está física e intelectualmente dependente de outros,

ocupou no diálogo, mas consegue o que faz e mantém a coerência que tem, porque é um parasita *sobre* muitos desses sistemas religiosos.” (MANNION, 2003, p. 290) Dentro dessa perspectiva Mannion defende que Schopenhauer não foi um ateu e pessimista radical, ao contrário, incorporou elementos otimistas e teológicos. Embora, não se possa negar que existem fortes relações e uma intensa reflexão sobre a religião na filosofia de Schopenhauer, até mesmo a utilização de termos de cunho religioso, é preciso lembrar que o filósofo possui uma visão de mundo claramente ateu o que nos faz pensar sobre o sentido dessa relação. A visão de Mannion, ao que nos parece, não prima pela consonância com o pensamento de Schopenhauer, ao invés disso, nega-o expressamente. A raiz da tese de Mannion se assenta em uma interpretação de Schopenhauer, sobretudo no que concerne ao conceito de coisa-em-si, à qual essa pesquisa se apresenta como alternativa, conforme veremos mais à frente no capítulo dedicado ao tema da relação entre coisa-em-si e fenômenos na metafísica da Vontade.

“encarnam como uma espécie de segundo intelecto inato” (MVR II cap. 17, p. 203). Segundo o autor, as religiões argumentam aos incrédulos por meio de ameaças de males eternos, e aos submissos, por meio de promessas de uma vida eterna no paraíso. Sua intolerância se exterioriza nas mais sangrentas batalhas. Entretanto, possuem um valor e caráter imprescindível no que concerne aos seus efeitos práticos. Se a ação legitimamente moral não pode ser produzida como efeito do discurso autoritário da religião é certo, porém, que sob as ameaças de fogo eterno ou promessas de paraíso, muitos seres humanos guiam suas ações, ainda que interessadamente, para minimizar o sofrimento causado pelo homem. Isto é, sem religiões talvez o mundo fosse um lugar muito pior. Isso porque, além de consolarem a maioria dos homens no duro sofrimento da vida, tentam guiar as ações humanas no convívio social, constituindo-se dessa forma como um “inestimável benefício para o povo” (MVR II cap. 17, p. 205).

Contudo, é preciso ressaltar que, para Schopenhauer, as religiões não são a perspectiva mais esclarecida da realidade e “exigir que até um grande espírito – um Shakespeare, um Goethe – assuma como convicção dogmas de qualquer religião [...], é como pretender que um gigante calce os sapatos de um anão” (MVR II cap. 17, p. 207).

De acordo com Schopenhauer, as religiões se qualificam como verdadeiro *sensu allegorico*,

Quiçá inclusive se poderia afirmar que um ingrediente essencial de uma religião completa está constituído por certo número de contra-sensos totais e de verdadeiros absurdos: pois estes são justamente o atestado de sua natureza alegórica e a única forma apropriada de fazer tangível ao sentido comum e ao entendimento rude (MVR II cap. 17, p. 205).

Porém, as religiões nunca se confessam como alegorias, mas ao contrário, sempre se afirmam como *sensu próprio*.

As doutrinas de crenças se distinguem em otimistas ou pessimistas e segundo o maior ou menor “conteúdo de verdade que leve consigo depois do véu da alegoria e a transparência deste” (MVR II cap. 17, p. 207). As religiões seriam “roupagens míticas completas da verdade inacessível à tosca inteligência comum” (MVR I §63, p. 454) e, neste sentido, são “metafísicas populares” (MVR II cap. 17, p. 203). As superiores quanto ao conteúdo e transparência alegórica são: o cristianismo, hinduísmo e budismo, pois, enquanto religiões pessimistas, ajustam-se àquela “verdade profunda e dolorosamente sentida por todos” (MVR II cap. 17, p. 209). A verdade que Schopenhauer menciona consiste na compreensão de que é inerente a esse mundo, o pecado e o sofrimento, estando o homem

condicionado a eles como a sombra ao corpo. As religiões inferiores seriam o judaísmo, o paganismo grego e romano e, segundo o autor, a pior delas, o islamismo³³. Schopenhauer conclui que “a capacidade metafísica não vai de mão com a necessidade metafísica” (MVR II cap. 17, p. 200).

Sistemas de convicções (*Ueberzeugung*), ou a filosofia possui uma autorização e crédito em si mesma. Para Schopenhauer, “uma filosofia, tem a pretensão e, portanto, a obrigação de ser verdadeira *sensu stricto et proprio* em tudo o que diz, já que se dirige ao pensamento e à convicção.” Neste sentido, exigirá “reflexão, instrução, esforço e juízo, para reconhecer seu crédito, só podem ser acessíveis a um número de homens extraordinariamente pequeno” quando comparado à história da humanidade. Sistemas deste tipo surgem e se mantêm em civilizações onde há cultura e história relevantes. (MVR II, cap. 17, p. 204) Esses sistemas tomam aquelas verdades sobre o mundo contidas também em algumas religiões e as eleva, pela reflexão, à consciência abstrata. Por isso, enquanto o místico religioso age de modo positivo, o filósofo explica mediante abstrações da experiência.

A filosofia, nesta perspectiva, não precisa se utilizar de mitologias alegóricas, pois, na medida em que está direcionada à atividade reflexiva, seus próprios argumentos, teses e informações precisam estar calcados na experiência acessível a todos, sem precisar apoiar-se em conceitos transcendentais, constituindo assim a suficiência e autoridade para garantir a verdade que transmitem.

Schopenhauer ainda adverte muitas vezes aos seus leitores que sua ética “repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no Veda e Vedanta pela fórmula mística erigida *tat twam asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, denominando-se então o *Mahavakya*, o grande verbo” (PP I §115, p. 107). Schopenhauer acredita que todos os homens estão *in concreto* conscientes de todas as verdades filosóficas. “Contudo, trazê-las ao seu saber abstrato, à reflexão, eis aí o negócio do filósofo, que não deve ir além, nem o pode” (MVR I § 68, p. 486). Eis o limite crítico do discurso filosófico. O filósofo deve desviar de “mitos e palavras vazias de sentido, como reabsorção em BRAHMA ou o NIRVANA dos budistas” (MVR I §71, p. 519).

33. Percebe-se que Schopenhauer da mesma forma que hierarquiza as artes, também o faz com as religiões segundo valores subjetivos, como se nota na passagem seguinte: “Considere-se, por exemplo, o Alcorão: este deplorável livro [...], transforma-se no fundamento da moral e de um significativo desprezo pela morte. [...]. Nele encontramos a forma mais triste e miserável do teísmo. Por muito que se há posto a perder com as traduções, não pude descobrir nele um só pensamento de valor” (MVR II cap. 17, p. 200).

Novamente, no apêndice de sua obra principal, Schopenhauer parece distinguir entre a filosofia à maneira kantiana e o modo mitológico pelo qual os religiosos e místicos se expressavam, pois

a mesma verdade, reapresentada de modo completamente outro, é também uma doutrina capital dos vedas e puranas, a saber, a doutrina de Maia, pela qual não se entende outra coisa senão aquilo que Kant nomeia o fenômeno em oposição à coisa-em-si: pois a obra de Maia é apresentada justamente como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, [...]. Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, uma verdade demonstrada e incontestável; já Platão e os indianos, por seu turno, fundamentaram suas afirmações meramente sobre uma intuição geral do mundo, [...] expondo mais mítica e poeticamente que filosófica e distintamente [...]. Tal conhecimento distinto e exposição tranquila e clarividente dessa índole onírica do mundo inteiro é propriamente a base de toda filosofia kantiana, a sua alma e o seu maior mérito (CFK, p. 528).

Note-se que, para Schopenhauer, a filosofia e a religião possuem em comum o fato de serem metafísicas necessárias para a significação ética da existência. O filósofo, além de identificar essa base e finalidade comum a ambas, por vezes, traça paralelos entre sua metafísica e as concepções míticas, cósmicas e éticas das religiões cristã e hindu. Inclusive faz uso de expressões como drama filosófico-alegórico e filosofia vedanta³⁴, o que nos parece bastante impróprio partindo de suas inúmeras advertências quanto à distinção entre elas. Isso facilmente nos conduz a acreditar que Schopenhauer defende a legitimidade de uma suposta “filosofia da religião” (MVR II cap. 17, p. 206) ou um híbrido das duas coisas, na medida em que possuem as mesmas verdades, sendo uma disfarçada em mitos e outra encontrada por reflexão e exposta em conceitos abstratos.

Entretanto, inclino-me a pensar que, apesar da infelicidade com que Schopenhauer cunha tais expressões, há boas razões para acreditar que se pode melhor compreendê-las pelo contexto de outras muitas passagens sobre o mesmo assunto que encontramos em abundância em sua obra. Trata-se, a meu ver, de se considerar algumas religiões como verdadeiras em algumas coisas, porém como *sensu allegorico* e não como filosofias propriamente ditas, pois “o mais proveitoso para os dois tipos de metafísicas seria que cada uma permanecesse nitidamente separada da outra e se mantivessem em seu próprio terreno para poder desenvolver completamente sua natureza” (MVR II cap. 17, p. 206).

34. PP §110, p. 95.

Acredito que, para Schopenhauer, a filosofia deve se purificar da forma em que as religiões se expressam, evitando incorrer

naquele estranho hermafrodito ou centauro, a filosofia da religião que, como uma espécie de gnosís, se esforça por explicar a religião dada e interpretar o verdadeiro *sensu allegorico* com o verdadeiro *sensu proprio*. Só que, para isso teria que conhecer e possuir de antemão a verdade *sensu proprio*, mas, então aquela explicação seria supérflua (MVR II cap. 17, p. 206).

Como foi possível perceber, a carência metafísica nascida do assombro somado ao sofrimento e à certeza da morte faz duas exigências ao homem, a saber, uma teórica e uma prática. A teórica exige a interpretação da realidade, uma expressão da experiência em conceitos abstratos. Já prática, propõe um quietivo para os impulsos desejantes que fazem girar a roda dos sofrimentos.

Tanto a religião, quanto a filosofia se pretendem como resoluções para o problema metafísico da humanidade, porém, devido às suas características peculiares estão destinadas a diferentes classes de homens. Neste sentido, a filosofia de Schopenhauer, ao pretender sanar o *déficit* metafísico mescla-se à religiosidade, todavia sem projetar o homem em direção a Deus, que na religião cristã é entendido como única fonte da verdade consoladora. Ao contrário, a filosofia de Schopenhauer diz que é na auto-imersão que a verdade pode ser profundamente sentida e vivida, e somente a filosofia possui autonomia que acompanha a verdade *sensu proprio*, pois parte de algo profundamente sentido por todos, isto é, de uma experiência imediatamente vivida por cada um.

Se filosofia e religião versam sobre as mesmas questões existenciais fundamentais, então ambas devem compartilhar intenções quanto àquelas questões. Neste sentido, Schopenhauer desenvolve seu pensamento em direção a uma controversa ordem da salvação (*Heilsordnung*). O filósofo considera a filosofia como encarregada de elaborar um discurso conceitual capaz de revelar a verdade referente às conexões do mundo consigo mesmo ou sua coerência metafísica, onde o conhecimento dessa coerência funda a possibilidade da salvação. O caminho para a salvação consiste em compreender que

na vida tudo está indicado para sacar-nos daquele erro originário e nos convencer de que o fim de nossa existência não é ser felizes. [...] Aquele que por uma ou outra via tenha saído daquele erro que habita em nós *a priori*, em seguida verá tudo com outra luz e o mundo entrará em consonância, se não com seus desejos, sim com sua compreensão dele. [...] Isso chegará a lhe proporcionar uma assombrosa serenidade ante tudo o que possa ocorrer, semelhante àquela em que um enfermo suporta as dores de uma larga e penosa cura, porque são sinal de sua eficácia. (MVR II cap. 49, p. 693-694)

O conhecimento e compreensão da coerência metafísica do mundo em suas conexões intrínsecas permite reconhecer como quimérica a busca incessante da felicidade que, em última análise, consiste em um primeiro passo em falso para a sabedoria mais profunda, a saber, que a ânsia pela vida é vã, fútil e contraditória consigo mesma e, “sair dela é uma redenção” (*Erlösung*)³⁵ que se dá pelo conhecimento, isto é, “a virtude e a salvação do mundo só podem vir do conhecimento.”³⁶

Pois, embora *princípios* e conhecimento abstrato não sejam de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade, são indispensáveis para levar uma vida moral, como sendo o depósito, o reservatório no qual está conservada a disposição nascida da fonte de toda moralidade, que não flui a todo instante para que, ao surgir o caso em que se aplique, flua daí através de canais emissários. (FM, III, § 17, p. 144)

Entretanto, se a verdade nua não é compreensível para a grande população, é preciso o disfarce e a encenação alegórica da religião para que instale a verdade salvadora no meio do povo. Entretanto, apenas alguns raros homens conseguirão se guiar pela verdade nas suas mais radicais e últimas consequências. A religião ou metafísica popular está destinada àqueles que, inábeis para a reflexão e o conceito, precisam do mito, da parábola e do mistério, tudo transmitido desde muito cedo por alguém que encarna a autoridade.

Gerard Mannion defende que

Schopenhauer não é um inimigo absoluto da religião, pois reconhece os seus méritos, bem como as falhas de muitos sistemas de fé e da natureza da própria religião. [...] É dentro desta luz que se deve entender a visão de Schopenhauer sobre a função da religião como um substituto metafísico. [...] Mas, onde é que isto deixa a própria hipótese explicativa de Schopenhauer, se os religiosos pudessem se elevar acima de si mesmo, *bem como qualquer sistema assim também pudesse?* Além do fato (parcialmente reconhecido por Schopenhauer em seu *Diálogo sobre a Religião*) que não é possível alcançar um 'sistema de metafísica objetivamente verdadeiro', este elogio, um pouco relutante, da religião e de seu caráter transcendental, pode realmente ser visto como atribuindo à religião o mesmo papel funcional do próprio sistema de Schopenhauer, salvo a diferença na quantidade de conteúdo alegórico e mitológica dos dois sistemas (mas não de conteúdo verdadeiro). O que é importante aqui é que a hipótese explicativa, em ambos os casos, não estão apenas preocupados com a descrição do mundo, mas, procuram ilustrar um caminho de libertação, ou seja, oferecer uma doutrina da salvação para os seres humanos. (MANNION 2003, p. 80-81)

35. (MVR II cap. 49, p. 695)

36. MR III, *Quartant* §84, p. 245

Neste caso caberia a questão: Como e quais conteúdos da religião coincidem com os conceitos da filosofia de Schopenhauer? Para uma possível resposta, nos parece pertinente lembrar que quando Schopenhauer se utiliza de certos termos da religião, como por exemplo salvação e graça, o faz em sentido negativo e limitativo, enquanto a religião pretende usá-los em sentido literal e positivo. A Religião se pretende como *strito sensu* e não se confessa o seu senso alegórico. O filósofo produz, diferentemente do religioso, um discurso racional, conceitual ou teórico transmissor da coerência metafísica do mundo em suas inter-relações intrínsecas ou do sofrimento como essência do mundo, ou seja, explica conceitual e negativamente o caminho que o místico asceta realiza, por meio de ações e de modo positivo, a negação de sua própria individualidade mediante a mortificação das necessidades egoísticas do seu corpo. O místico aceta alcança, desse modo, a redenção dos sofrimentos do mundo que no âmbito filosófico significa uma compreensão do mesmo. O filósofo explica até o limite da linguagem significativa a rota da salvação que é seguida pelo místico asceta.

Obviamente a salvação da qual fala Schopenhauer não significa uma transcendência ou salvação divina por perdão dos pecados. Não se trata de uma salvação religiosa ou um tipo ordinário de morte, mas sim um tipo de tranquilidade, alívio ou paz, conforme nos ensina Hamlyn (1980, p. 150).

Em última instância, faz parte do pensamento de Schopenhauer reconhecer que, no limite, a linguagem falha, e que ao filósofo resta considerar o estado de salvação como estado de graça, mesmo que o conhecimento conflua na mesma direção. A redenção e a renúncia das necessidades e desejos do corpo é um sinal de liberdade dentro do mundo da necessidade, ou seja,

NECESSIDADE É O REINO DA NATUREZA; LIBERDADE é o REINO DA GRAÇA. Ora, visto que aquela AUTO-SUPRESSÃO DA VONTADE procede do conhecimento, porém todo conhecimento e intelecção enquanto tais são independentes do arbítrio, segue-se que também aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade não é obtida por força de resolução mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem; chega, em consequência, subitamente e como de fora voando. Por isso justamente a Igreja denominou esse acontecimento EFEITO DA GRAÇA. (MVR I, § 70, P. 510-511)

É importante perceber que Schopenhauer faz um jogo de alternância entre os sentidos religioso e filosófico de certos termos. Por exemplo, Neeley, nos explica que

o próprio asceta nada mais era que uma manifestação fenomenal do númeno, e quando o númeno é uma entidade que nega sua própria existência, simplesmente nada há para falar. [...] Ontologicamente, não houve nenhuma mudança no número de existentes, mas, metaforicamente, o santo deixou de existir dentro do reino natural. (NEELEY, 2003, cap. 06, p. 175-176).

Apesar das distinções que Schopenhauer opera entre filosofia e religião, não foi possível afastar a problemática das possíveis interpretações do seu pensamento nesta relação com a religião. A crítica severa à religião e à teologia³⁷ dá lugar a uma detalhada exemplificação de sua doutrina através dos dogmas do budismo e do cristianismo, concluindo que, apesar de sua doutrina expressar a verdade de um modo totalmente distinto, conceitual e esclarecido, em sua essência, ao contrário, “concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos” (MVR I §70, p.515).

A verdade metafísica que Schopenhauer acredita ter transmitido à humanidade esclarecida já se encontrava no espírito do cristianismo, se bem que encoberta pelo mito e contra-senso alegórico, isto é, já que não se confessa como alegórico, se pretendendo como senso próprio. Ora, se a metafísica de Schopenhauer é do tipo que encontra sua autoridade em si mesma estando destinada ao intelecto vigoroso, qual a intenção real do filósofo em utilizar os dogmas religiosos como exemplos? Se a filosofia, enquanto verdade *sensu próprio*, não precisa da forma mitológica, como compreender a analogia com as religiões e o uso da linguagem metafórica no discurso metafísico? Schopenhauer estaria aqui interessado naqueles que, segundo sua opinião, constituem a grande massa bruta? Schopenhauer ao desmistificar o cristianismo propõe um retorno a ele de modo transformado, ou seja, seria ele um tipo de cristão desmistificado? Qual Schopenhauer é o verdadeiro, o crítico do cristianismo ou aquele que descobre o cristianismo da sua forma mítica, porém ainda dele se alimenta?

37. Para Schopenhauer, a teologia é uma tentativa frustrada de discursar racionalmente sobre o divino, já que esse discurso se constitui como um absurdo, pois pretende ultrapassar todos os limites do conhecimento e da linguagem e oferecer uma compreensão coerente sobre Deus. A rejeição à teologia aparece com maior clareza numa nota do texto *Fragmentos sobre a história da filosofia* onde Schopenhauer diz que “tomadas as coisas de forma plenamente realista e objetiva, resulta claro, como o sol, que o mundo se sustenta a si mesmo: os seres orgânicos existem e se propagam em virtude de sua própria força vital interna; os corpos inorgânicos levam em si mesmos as forças das que a física e a química são simples descrição, e os planetas seguem seu curso por forças internas, em virtude de sua inércia e gravitação. Assim que o mundo não necessita de nada fora dele para existir. [...] Mas dizer que houve um tempo em que este mundo com todas as forças que o habitam, não existia, mas sim que tenha sido criado do nada por uma força alheia e externa a ele é uma ocorrência ociosa e não comprovável por nada; tanto mais, por quanto que todas suas forças se acham vinculadas à matéria, cujo nascer ou perecer não somos capazes de pensar” (PP I §12, p. 137). Neste caso, teologia e religião se distinguem, já que esta última, pretende indicar um caminho positivo para a salvação, elevação ou iluminação, como no caso das religiões sem Deus, enquanto que a primeira se constitui propriamente como um discurso sobre Deus.

Todas essas questões são ainda fortemente acentuadas em seus *Diálogos sobre a religião*. Neste texto, Schopenhauer encena um debate entre dois personagens, um defendendo a importância e o valor da religião (*Demopheles*) e outro defensor da filosofia e crítico da religião (*Philalethes*). As primeiras dificuldades consistem em identificar qual deles revela as opiniões de Schopenhauer e a quem elas se direcionam. Talvez Philalethes possa revelar a perspectiva do autor, entretanto, nos é bastante difícil responder a tal questão. Antes parece se tratar de um diálogo de Schopenhauer consigo mesmo, que na tentativa de eliminar as ambiguidades de seu pensamento quanto à religião acaba por acentuá-las ainda mais.

Schopenhauer se posiciona contra o intento de fundamentar uma religião na razão, pois seria como dirigir a filosofia em um terreno que não é o seu próprio, ou seja, seria para ela uma temeridade, porém, num distinto sentido, sua filosofia pode parecer algo próximo de uma religião não teológica.³⁸

Entretanto, é preciso compreender que, ao eleger um conhecimento imanente à experiência que temos do mundo e de nós mesmos como a mais adequada chave de interpretação e compreensão desse mesmo mundo, Schopenhauer revela sua severa crítica à teologia. O fato de paradoxalmente sua filosofia atingir dimensões religiosas, na medida em que ilustra com termos religiosos a ascese e a salvação, penso que isso não significa necessariamente a aceitação e assimilação de elementos teológico-transcendentes em seu discurso.

38. Pode-se citar como exemplo de uma religião não teológica o hinduísmo. Safranski nos faz notar que Schopenhauer encontra nos *Upanishads* dos hindus “algo que corresponde à Vontade, essa Vontade que aninha em nós enquanto coisa-em-si por traz de todos os fenômenos: O *Brahma*, a alma do mundo. [...] O mundo como *Maya* e o mundo como *Brahma* – a Schopenhauer lhe parece o mesmo que o que ele considera sua própria concepção: O mundo como representação e o mundo como Vontade.[...] especialmente sugestivo pareceu a Schopenhauer que os *Upanishads* não fizessem nenhuma referência, à margem dos aspectos citados do mundo (*Maya/ Brahma*) ao Deus criador dos ocidentais, o mais além, a transcendência, etc. Schopenhauer encontrou aí uma religião sem Deus, e, a ele que buscava uma metafísica sem céu, pareceu-lhe que isso era uma confirmação de que estava no caminho correto” (Safranski, p. 282-283). O próprio Schopenhauer no ano de 1816 escreveu em seus manuscritos o seguinte: “Não creio – devo confessá-lo – que minha doutrina houvesse podido nascer antes que os *Upanishades*, Platão e Kant pudessem projetar seus brilhos ao mesmo tempo sobre um espírito humano” (EIJ, 190, p. 132). Posteriormente no prefácio de *O mundo como Vontade e como representação* Schopenhauer nos diz que: “cada aforismo isolado e disperso que constitui o Upanishade pode ser deduzido como consequência do pensamento comunicado por mim, embora este, inversamente, não esteja de modo algum lá contido” (MVR I, prefácio, p. 23). Ressalva-se ainda que transcendência em Schopenhauer parece significar uma superação do entendimento a serviço do interesse egoísta e a concepção de uma realidade além da razão. Safranski nos diz que se trata de uma “transcendência intramundana” (Safranski, p. 289). Para esse intérprete, “Schopenhauer aceita que existe uma experiência capaz de transcender o entendimento, mas adverte contra a pretensão de querer dar-lhe uma legitimação intelectual” (Safranski, p. 275), pois com a superação do conhecimento meramente empírico, dado pelo entendimento comum a linguagem extingue-se e só resta o silêncio.

1.7 CONSIDERAÇÕES GERAIS

Tendo como fonte a vivência do sofrimento e a consideração da morte, a investigação filosófica toma o mundo desse sofrimento como objeto, e, como método, a identificação do semelhante no dessemelhante. Pode-se perceber, a partir disso, que a filosofia busca desvelar o significado moral da existência. Assim, ao se pretender como um saber, a filosofia precisa se constituir como um, comprometendo-se integralmente com a verdade³⁹.

Segundo essa perspectiva, o filósofo busca a justa e harmoniosa interpretação do que nos é dado na intuição, logrando conhecer o conteúdo e o sentido mais preciso do conjunto de nossas vivências, reproduzindo-as *in abstracto*, isto é, como discurso conceitual. Assim, o papel do filósofo é o de elevar à consciência filosófica

as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente - eis a tarefa da filosofia. [...]. Em consequência, a filosofia será uma soma de juízos bastante universais, cujo fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo mesmo em sua completude, sem nada excluir; portanto, tudo o que se encontra na consciência humana. (MVR I §15, p. 137-138).

A filosofia interpreta o mundo em relação ao que nele se manifesta e mediante a organização coerente de suas relações internas e intrínsecas. A filosofia deve, portanto, receber sua autorização e o seu crédito em si mesma, sem recorrer e partir de conceitos transcendentais, abstratos e vazios. Busca-se abstratamente pôr em harmonia a diversidade fenomênica e a contradição do mundo à qual não se perceberia sem uma chave interpretativa capaz de lançar luz sobre o mistério do único universo que conhecemos e habitamos, a saber, o intervalo da experiência possível com tudo o que nela aparece.

Segundo Schopenhauer, a filosofia procura dar coerência até aos mais heterogêneos fenômenos, “de modo que se resolva a contradição, inclusive os que mais contrastam. Pois, qualquer decifração falsa, ainda que se adeque a alguns fenômenos, estará com os demais em uma contradição” (MVR II cap. 17, p. 223). Assim, a filosofia deve possuir um pensamento fundamental aplicável a todos os fenômenos do mundo como sua chave de interpretação e compreensão. No entanto, a filosofia não é um saber definitivo plenamente acabado ou sua *ultima ratio*, pois, “por muitas tochas que se acendam e muito

39. Lembramos que o critério de verdade do autor aponta para a experiência como único ponto de partida em todo conhecimento genuíno e verdadeiro conforme trataremos mais adiante.

espaço que se ilumine, sempre permanecerá nosso horizonte envolto em uma profunda noite” (MVR II. cap. 17, p. 224).

Percebe-se que apesar de todas as afirmações schopenhauerianas sobre a decifração do enigma da esfinge, é preciso ter sempre à vista o fato de que a filosofia deve ser precedida por um exercício crítico que traga à tona suas mais profundas imperfeições e limitações, sobretudo no que concerne às pretensas explicações últimas do mundo. Dessa perspectiva, todo pressuposto deve passar pelo crivo da crítica e da reflexão honesta e desimpedida.

A filosofia genuína, ou seja, aquela que desenvolve até as linhas limites da linguagem e do conhecimento, sem ultrapassá-las, uma conclusão apenas possível para a questão fundamental do sofrimento da vida, deve também trazer sempre consigo e ter sempre à mão um forte aspecto negativo e um preâmbulo crítico precedente:

daí que a solução real e positiva do enigma do mundo tenha de ser algo que o intelecto humano não pode em absoluto conceber [...]. Mas, nada pode ser tão oposto à compreensão sequer do problema da metafísica como uma solução do mesmo antecipada, imposta e precocemente inoculada: pois, o ponto de partida necessário de todo autêntico filosofar é o profundo sentimento de Sócrates: “Só sei que não sei nada” (MVR II. cap. 17, p. 224-225).

Entretanto, Schopenhauer compreende a metafísica de tal modo que a confusão e a controvérsia não poderiam se afastar das interpretações mais comuns que se fizeram de seu pensamento. Segundo Schopenhauer a metafísica consiste em:

todo suposto conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, a saber, da natureza ou do fenômeno dado das coisas, para oferecer uma chave sobre aquilo pelo que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, dito popularmente, sobre aquilo que se oculta depois da natureza (MVR II. cap. 17, p. 202).

Essa definição confunde o leitor, pois dadas as dimensões de seu significado e principalmente pelo que já foi anteriormente esclarecido, Schopenhauer não poderia considerar tal coisa como possível, ou seja, “como pode uma ciência tirada da experiência ir mais além dela e merecer assim o nome de *metafísica*?” (MVR II, cap. 17, p. 221)

Apesar de tão profundo e limitativo questionamento, a metafísica de Schopenhauer buscou interpretar a conexão entre o mundo das aparências com aquilo que

nele se manifesta, tendo como obrigação a mais perfeita consonância possível entre as suas abstrações e o mundo mesmo como fundamento delas.

Para melhor compreendermos o problema e a solução que Schopenhauer oferece é preciso voltar e lembrar que não se trata de oferecer o conhecimento da *ultima ratio* do mundo, encontrada e iluminada por uma intuição mágica daquilo que está além do mundo como representação de um sujeito cognoscente. Bem compreendido esse ponto a definição de metafísica conforme descrita acima adquire alguma coerência, pois, trata-se sim de dar um passo a mais que o conhecimento meramente empírico em direção a uma *compreensão* da experiência tomada em seu conjunto ou na totalidade.

Para resolver a questão Schopenhauer lembra que Kant, o verdadeiro responsável pelo primeiro ataque significativo às pretensões transcendentais da metafísica, afirmou, ainda com aqueles pretensiosos, que a fonte e os princípios da metafísica não podem ser hauridos da experiência, entretanto, como sustentação dessa afirmação, Kant nada mais utiliza que a simples etimologia da palavra metafísica. Schopenhauer, no entanto, acreditava que isso não poderia ser uma prova suficiente para que estancássemos nossa única fonte possível de conhecimentos legítimos; “teria sido preciso primeiro demonstrar que o estofo para a solução do enigma do mundo não pode absolutamente estar contido nele mesmo” (CFK, p. 537 - 538).

Kant, ainda que tivesse compreendendo a metafísica segundo uma concepção dogmática e transcendente da mesma, pôde facilmente demonstrar que os sistemas metafísicos, entendidos dessa maneira, estão fadados ao fracasso sem demonstrar, entretanto, que a metafísica em geral não pudesse tomar outro caminho. Schopenhauer, contra essa concepção de metafísica transcendente, questiona:

Não parece antes diretamente contrário à verdade que para decifrar o enigma da experiência, a saber, do único mundo que há ante nós, tenha-se que prescindir totalmente dele [...]? Não é mais apropriado pensar que a *ciência da experiência em geral* e como tal se extraia também da experiência? Não é absurdo que quem fala da natureza das coisas não tenha que contemplar as coisas mesmas, mas sim, somente ater-se a certos conceitos abstratos? (MVR II cap. 17, p. 219-220)

A marca de distanciamento de Schopenhauer em relação à tradição ocorre por meio dessa questão, pois, ao entender que a fonte da metafísica deve ser empírica, sua tarefa não deveria ser a de “sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente

a fonte principal de todo conhecimento” (CFK, p. 538). Ele denomina sua concepção de metafísica de dogmatismo imanente⁴⁰, onde suas teses e abstrações são sustentadas “imediatamente pelo mundo intuitivo” (PP, §14 p. 159).

Por conseguinte, o caminho para a metafísica não será guiado pelo princípio de razão, mas será o mundo mesmo observado pelo ângulo do autoconhecimento e da contemplação estética da ideia, não obstante, sua exposição será em conceitos abstratos. Seus objetos não serão as experiências particulares, mas a experiência apreciada em sua totalidade ou tomada de modo geral, pois assim considerada “nunca mudará seu caráter por um novo” (MVR II cap. 17, p. 221). O método adequado não deverá ser o da simples dedução lógica, pois, como já havia demonstrado Kant, as leis por nós conhecidas *a priori* não podem nos conduzir a ultrapassar a experiência, ao contrário, o método da metafísica deve ser o reconhecimento das semelhanças no nível máximo da generalidade, alcançada mediante a reflexão analógica continuada que articula a experiência interna com a externa, isto é, o macro com o microcosmo e uma justificativa posterior para essa analogia.

Para Schopenhauer, o conjunto da experiência, isto é, a articulação da experiência interna com a externa, deve ser a tarefa da metafísica e não as conexões do mundo com algo diferente dele. A ponte, através da qual a metafísica se direcionará para mais além da experiência meramente empírica, será uma precisa “decomposição da experiência em fenômeno e coisa-em-si” (MVR S II cap. 17, p. 221), considerada pelo autor como o maior mérito de Kant. Desse modo, Kant alcançou algo mais que um conhecimento meramente empírico, pois nessa distinção contém a prova de um núcleo do fenômeno totalmente distinto dele, no entanto, este núcleo certamente não pode ser “arrancado do fenômeno e considerado como um *ens extramundanum*, mas sim que se o conhece unicamente em suas relações e conexões com o fenômeno mesmo [...]” (MVR II cap. 17, p. 221).

Nesse sentido, o núcleo do fenômeno precisa expressar sua essência no mundo empírico, a partir do qual pode se explicar mediante a interpretação da matéria e não da forma da experiência. Assim,

40. Schopenhauer entende por essa expressão uma metafísica construída com teses dogmáticas (interpretação da diversidade fenomênica mediante a unificação desta num conceito único), “mas que não transcendem o mundo dado na experiência, mas sim que simplesmente explicam o que este é, decompondo-o em seus elementos últimos” (PP §14, p. 158). Sendo assim, um dogmatismo imanente consiste no acordo natural das proposições com sua fonte de conhecimentos, isto é, “a captação intuitiva do mesmo objeto considerado sucessivamente desde distintos aspectos, a saber, do mundo real em todos seus fenômenos, atendendo à consciência em que se apresenta” (PP §14, p. 160).

Em consequência, a filosofia não é mais que a correta e universal compreensão da experiência mesma, a interpretação verdadeira de seu sentido e conteúdo. Este conteúdo é o metafísico, a saber, o disfarçado no fenômeno e envolto em sua forma; é o que está com a experiência na mesma relação que o pensamento com as palavras (MVR II cap. 17, p. 222-223).

Nessa importante passagem Schopenhauer estabelece as diretrizes de sua própria metafísica da Vontade. Percebe-se que a mesma se estabelece dentro destas diretrizes e se caracterizam por uma reformulação no conceito de metafísica, ou seja, aquele “ir mais além da experiência” possui aqui um sentido menos amplo que o fornecido pelos moldes transcendentais da tradição filosófica até o seu tempo.

Inversamente às pretensões transcendentais da metafísica de produzir um conhecimento da *última ratio* do mundo, por meio de uma intuição racional capaz de captar o ser absoluto e independente do mundo, Schopenhauer, se esforçou em elaborar um discurso imanente sobre o mundo que não ultrapassa os limites de nossas condições epistêmicas, mas que pudesse alargar nossa compreensão da experiência considerada em geral colocando a diversidade fenomênica em coerência interpretativa. Este conhecimento dá um passo a mais que a ciência para oferecer uma sapiência universal, que encontra no próprio mundo presente, na consciência, o seu fundamento. Assim, Schopenhauer acreditou expandir os limites do nosso sistema conceitual fornecendo algo mais que um conhecimento meramente empírico ou puramente formal.

A filosofia tenta explicar o mundo em sua totalidade, partindo de intuições que se elevam ao conhecimento abstrato que por sua vez devem ser passíveis de uma confirmação no mundo mesmo. Neste sentido, compartilha com a ciência uma intenção de explicar o mundo, mas distingue-se dela no *quantum* e no método que emprega, isto é, a filosofia considera a totalidade da experiência e ou o próprio princípio de razão, fundamento das ciências particulares, como objeto. O método de ambas se distingue, pois, enquanto a ciência segue sempre o encadeamento de causas e efeitos, a filosofia incide verticalmente sobre essa cadeia, isolando seu objeto ou ainda, considerando o mundo unicamente em suas conexões internas e nunca com algo externo e desconhecido. Logo, na perspectiva schopenhaueriana, a metafísica precisa seguir um critério de verdade que se fixa e transmite através da linguagem conceitual, característica essa compartilhada com a ciência que também possui uma linguagem eminentemente conceitual e criteriosa.

Segundo a concepção de Schopenhauer, filosofia e ciência são, de certa maneira, interdependentes⁴¹. Enquanto a filosofia não pode prescindir da ciência, pois, “um conhecimento da natureza o mais completo, supõe a mais correta aproximação do problema da metafísica”, e “o problema tem que preceder a solução”, (MVR II, cap. 17, p. 217). A ciência, por exemplo, a física, por seu turno, necessita de uma metafísica que lhe forneça a chave de todos os seus pressupostos. Segundo Schopenhauer, “a física não pode sustentar-se sobre seus próprios pés, mas necessita de uma metafísica na qual apoiar-se”, pois, “explica os fenômenos por meio de algo ainda mais desconhecido que eles mesmos, mediante leis naturais baseadas em forças da natureza, as quais pertencem também à força vital”. (MVR II, cap. 17, p. 211).

Entretanto, filosofia e ciência se distinguem em outros aspectos e, devem seguir seus caminhos próprios sem se confundir. Quando se afasta da ciência, a filosofia se aproxima da arte.⁴²

Para reconstituir e classificar a partir das ideias, conceitos completos e adequados, que carregam o selo de sua origem, e reuni-los, em um todo sistemático, em uma recepção do mundo no material da faculdade da razão, isto é, em conceitos, este é o *método* pelo qual tenho a intenção de criar uma *filosofia*. Inversamente a isso, os homens até então sempre tiveram a esperança de encontrá-lo através da aplicação do princípio da razão suficiente ou fundamento, mas isso é de uso exclusivo da ciência, a filosofia, por outro lado, é uma arte. (MR I, § 239, p. 151-152 - 1814)

Nesse ponto, a filosofia é considerada como um “momento de reunião da verdade intuitiva e da verdade expressa conceitualmente” ou como um ponto de encontro entre ambas, conforme nos mostra Segala. (2009, p. 151) A filosofia se constitui como um meio caminho, ou ainda como ponto de convergência entre ciência e arte. Ou seja,

41. É parte fundamental da presente pesquisa, ressaltar que a conexão entre filosofia e ciência se desenrola em uma interdependência de sentido entre os pontos de vista da Vontade, considerada como coisa-em-si, e o ponto de vista do mundo como representação.

42. Nesta perspectiva, as analogias, símiles e metáforas ocuparão papel fundamental na estratégia argumentativa de Schopenhauer, pois, conforme veremos mais à frente, analogias, símiles e metáforas possuem um valor não meramente estilístico, mas também cognitivo e conceitual, ou seja, de importância constitucional para o conhecimento e, conseqüentemente, para a metafísica da Vontade.

(e)nquanto não é conhecimento de acordo com o princípio da razão, mas conhecimento da *ideia*, a *filosofia* pode, certamente, ser computada entre as artes. No entanto, ela não apresenta a ideia como ideia, do mesmo modo como as outras artes, ou seja, *intuitivamente*, mas *in abstracto*. E uma vez que tudo o que é fixado em conceitos se constitui como um *saber*, então, como tal, a filosofia é uma *ciência*. Em realidade é intermediária entre a arte e a ciência, ou melhor, reúne arte e ciência. (MR I, § 692, p. 533-534 – 1817)⁴³

A filosofia, entretanto, difere da arte, pois, fixa e transmite o saber via linguagem conceitual, enquanto a arte é a representação da ideia viva, da qual também parte a filosofia. Em resumo,

Tal como se conduz a experiência com a ciência, assim o faz a *poesia* com respeito à *filosofia*. A experiência nos instrui a conhecer os fenômenos em detalhe e com exemplos; a ciência em conjunto e em geral. A poesia nos instrui a conhecer as ideias e, graças a isso, o ser íntimo das coisas, pormenorizadamente, a filosofia globalmente e em termos gerais e abstratos. (MR III, 55, p. 17-18)

Quando a filosofia reúne a ideia intuitiva obtida por contemplação estética do mundo com um conceito abstraído dela, converte-se, desse modo, em um sistema conceitual compreendido como sapiência, assim oferece a ocasião de uma libertação do sofrimento da vida pela renúncia do interesse próprio.

Neste ponto a filosofia aproxima-se de uma dimensão religiosa, porém, no caso de Schopenhauer, dirigida por uma rejeição da linguagem alegórica e dos dogmas transcendentais e teológicos da religião. O confesso ateísmo crítico de Schopenhauer, somado ao seu pessimismo intenso e a uma teoria da salvação contida de sua cosmovisão, acabam por revelar um traço delicado e problemático de sua filosofia. Quiçá não solucionável plenamente.

A filosofia, de acordo com Schopenhauer, é um ponto médio entre ciência, arte, e metafísica conceitual. Entretanto, é sumamente importante ressaltar que todos esses elementos genéticos, por assim dizer, se desenvolvem independentemente uns dos outros, isto é, cada qual com a sua própria maneira e suas características essenciais próprias que, por outro lado, nunca são absolutamente mescláveis. Ou seja, a filosofia, de acordo com o filósofo, nunca é totalmente ciência, nem absolutamente arte, e muito menos uma religião,

43. Segala nos explica que a atribuição da filosofia como ponto intermediário entre ciência e arte é uma assimilação do pensamento de Goethe sobre a afinidade entre ambas. Sobre isso, ver Segala 2009, p. 150; p. 228-236.

embora possua uma conexão ou semelhança com cada um desses seus elementos. Schopenhauer compreende que:

Um filósofo teórico é aquele que, a partir da representação de todas as classes, pode fornecer uma cópia em conceitos e, portanto, para a faculdade da razão, assim como pintor copia sobre a tela o que ele viu, o escultor em mármore, e o poeta em imagens para a imaginação (o que, no entanto, ele dá apenas na semente dos conceitos, a partir dos quais eles primeiro foram brotados). Um filósofo chamado prático, por outro lado, é aquele que faz o oposto e controla as suas ações de acordo com os conceitos, assim como forma e transfere a vida em conceitos, de modo que mais tarde transporta conceitos para a vida. [...] O filósofo teórico enriquece sua faculdade da razão e dá-lhe algo, o filósofo prático toma algo de sua faculdade da razão e deixa-a servi-lo. (MR I, 207, p. 122 - 1814)

A filosofia é vista como a “correta e universal compreensão da experiência”, ou seja, a interpretação verdadeira do seu conteúdo metafísico envolto nas formas fenomênicas do mundo. É preciso, trazer à reflexão o fato de que a compreensão desse conteúdo precisa assumir, como sua condição semântica, a intrínseca relação que assume com as formas fenomênicas do mundo, unicamente através das quais pode nele se manifestar e aparecer para e na consciência humana, ou seja, para o conhecimento verdadeiro articulado pela linguagem significativa. Desse modo, o conteúdo metafísico “é o que está com a experiência na mesma relação que o pensamento com as palavras” (MVR II, cap. 17, p. 223).

Schopenhauer desenvolve um elaborado paradigma metafísico de caráter estético e com implicações éticas, que busca comunicar, pela linguagem conceitual, um pensamento único, coerente consigo mesmo, porém, “quando se levam em conta os diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja Metafísica, seja Ética, seja Estética. E naturalmente ele tinha de ser tudo isso, caso fosse o que, como já mencionado, o considero” (MVR prefácio, p. 19). Talvez esteja aqui o traço de maior originalidade do filósofo. Sua filosofia possui um aspecto paradigmático que se opõe severamente a toda tradição filosófica ocidental.

Tendo apresentado brevemente o conceito schopenhaueriano de filosofia, buscamos compreender seus aspectos negativos e positivos. Agora, nos parece fundamental levar adiante um exame especificamente da Metafísica de Schopenhauer, sobretudo nas suas bases mais elementares, a saber, a teoria do mundo considerado como Vontade e como representação, para compreender *como* e *o que* essa metafísica oferece de conceitual para a faculdade da razão e se a concepção apresentada aqui é coerente com a filosofia de schopenhaueriana.

2 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

O mundo é minha representação. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. (MVR I, § 1, p. 43)

A teoria da representação de Schopenhauer compreende uma análise da representação intuitiva e uma da representação abstrata. Se a filosofia é compreendida por Schopenhauer como uma soma de juízos bastante universais, que encontram fundamento imediatamente no mundo mesmo em sua completude, isto é, tudo o que se encontra na consciência humana, então ela “será uma REPETIÇÃO COMPLETA, POR ASSIM DIZER, UM ESPELHAMENTO DO MUNDO EM CONCEITOS ABSTRATOS, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em UM conceito, e separação do diferente em outro” (MVR §15, p. 137-138). Esta passagem traz consigo importantes informações e, certamente, servirá como guia para compreender o que Schopenhauer oferecerá como solução ao enigma do mundo.

Neste sentido, uma análise do conhecimento intuitivo e abstrato poderá ajudar a compreender o sentido da resposta metafísica dada por Schopenhauer ao problema da significação do mundo e de nós mesmos. Deverá também abrir caminho para melhor situar e defender nossa hipótese.

Verificar-se-á nesse capítulo que a teoria da representação de Schopenhauer possui forte inspiração na obra de Kant, isto é, no idealismo transcendental que distingue fenômenos de coisa-em-si, no entanto, realiza alterações significativas nesta teoria.

Schopenhauer defende a ideia de que toda realidade empírica possui como sua condição de existência uma determinação conhecida por nós *a priori*, isto é, tempo, espaço e causalidade, formas condicionantes do mundo material. A realidade objetiva e material é constituída por representações na consciência de um sujeito cognoscente. Tais representações dividem-se em intuitivas e abstratas.

Trataremos primeiramente de compreender a concepção schopenhaueriana de representações intuitivas, o que compreenderá uma descrição da argumentação do filósofo sobre a *aprioridade* do tempo, do espaço e da causalidade, bem como a intelectualidade desta última. Neste mesmo caminho será necessário um exame breve sobre o conceito de matéria que resultará na compreensão da teoria schopenhaueriana da realidade empírica e das representações intuitivas.

O próximo passo lógico da exposição de Schopenhauer consiste em uma detalhada descrição das representações abstratas que, condicionadas pelas primeiras, trazem consigo um aspecto fundamental para a construção da metafísica da Vontade. Se a metafísica de Schopenhauer seguir sua concepção geral de filosofia, destacada no primeiro capítulo dessa pesquisa, ou seja, enquanto repetição *in abstracto*, ou espelhamento do mundo intuitivo deverá, então, conter uma filosofia da linguagem, uma teoria da significação dos conceitos, uma teoria do juízo e da verdade. Denominamos a união dessas teorias de a *semântica de Schopenhauer*.⁴⁴

Embora não seja um termo usual, tanto pela letra schopenhaueriana quanto nas diversas abordagens de seu pensamento, segundo nossa ótica, a questão sobre a linguagem e o seu significado está incluída na teoria da representação de Schopenhauer como fundação teórica necessária para compreender o seu discurso metafísico sobre a Vontade. Por essa razão, a semântica é um aspecto fundamental e necessário para a consecução de seu projeto filosófico como um todo, assim como na compreensão coerente do mesmo.

2.1 SOBRE AS REPRESENTAÇÕES INTUITIVAS

A intuição não somente é a fonte de todo conhecimento, senão que é ela mesma o conhecimento por antonomásia, é o único conhecimento incondicionalmente verdadeiro, o autêntico, o que é plenamente digno de seu nome. (MVR II, cap. 7, 107)

44. Robert Hanna (2005) nos explica que a *Crítica da Razão Pura* de Kant traz consigo a tentativa de responder à questão: “como são possíveis os *significados*? [...] Isso implica imediatamente que a pergunta fundamental de Kant faz parte do domínio da *semântica filosófica*. [...] Nesse sentido, o idealismo transcendental “é ao mesmo tempo uma *semântica cognitiva* e uma *teoria geral da verdade necessária*.” (p. 19) Essa interpretação de Kant como um “*teórico lógico-semântico*” (p. 36), se justifica, pois, compreende “também a maior parte do que hoje consideraríamos como semântica – a teoria dos conceitos e seus componentes, a teoria dos juízos ou proposições, a teoria da verdade e assim por diante.” (p. 36) Schopenhauer, enquanto idealista transcendental possui aspectos semelhantes com Kant, e, neste sentido, também inclui o que chamamos de semântica filosófica, ou seja, uma teoria do significado. Entretanto, o pensamento de Schopenhauer possui especificidades, sobretudo metafísicas, que obviamente não passariam pelo crivo da crítica kantiana. Do mesmo modo, Schopenhauer desenvolve uma crítica da filosofia kantiana, especialmente no que concerne à concepção de Kant sobre a coisa-em-si. Entretanto, se Schopenhauer volta a Kant, ainda que de forma crítica, esse movimento diz respeito a um combate ao que se considerou a interpretação corrente do pensamento kantiano no fim do século XIX, a saber, o idealismo absoluto de Fichte, Schelling e Hegel que Schopenhauer considerou, segundo sua semântica, como um *nonsense* filosófico. Neste sentido, destacamos a *semântica* de Schopenhauer como um conjunto de teorias que visam: a) corrigir a concepção kantiana de coisa-em-si para, b) combater o idealismo absoluto, c) elaborando uma nova pertinência semântica para a analogia e a metáfora e, assim, d) reintroduzir um conceito modificado de coisa-em-si no discurso filosófico significativo. Os tópicos “c” e “d” são os principais pontos sobre os quais debruçamos nesta dissertação.

Para Schopenhauer, as representações intuitivas são a fundação da estrutura de nosso sistema conceitual sobre o mundo ou as primeiras peças com as quais construímos o conhecimento, ou seja, são hierarquicamente as mais importantes informações, ou melhor, as informações propriamente ditas que recebemos da existência através da experiência. Deste modo, “a primeira classe de objetos possíveis de nossa faculdade representativa constituem as representações *intuitivas, completas, empíricas.*” (PR, cap. IV, § 17, p. 61)

As representações são intuitivas, pois são opostas aos conceitos que são abstratos e constituem o material do pensamento. São completas, pois contém tanto a parte formal quanto a material dos fenômenos. São empíricas, pois nascem sempre de um processo de estímulo da sensação de nosso corpo sensitivo. (*idem*) Todo o complexo de relações entre os fenômenos que constituem a realidade material, objetiva e ou empírica, unicamente podem atestar sua realidade em relação a este corpo sensitivo que será a perspectiva do conhecimento do mundo. Ou seja, “(o) mundo inteiro dos objetos é e permanece representação, e precisamente por isso, sem exceção e em toda eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental.” (MVR I, § 5, p. 57) Toda idealidade transcendental do mundo objetivo, no entanto, “mantém a realidade empírica: o objeto não é, certamente, a coisa-em-si, mas é real enquanto empírico.” (MVR II, cap. 2, p. 48) Dessa perspectiva, não se deve considerar o mundo objetivo como uma mentira ou ilusão, pois,

(e)le se oferece como é, como representação, e em verdade como uma série de representações cujo vínculo comum é o princípio de razão. Assim, o mundo, como tal, é compreensível para o entendimento saudável, mesmo em sua significação mais íntima, e lhe fala uma linguagem perfeitamente clara. (MVR I, § 5, p. 57)

As representações intuitivas e empíricas do mundo se decompõem em uma parte formal e uma parte material. Segundo Schopenhauer, as formas dessas intuições são o sentido interno e o externo, a saber, tempo e espaço respectivamente. Entretanto, estes são perceptíveis unicamente em conjunto e nunca isoladamente⁴⁵. A perceptibilidade do tempo-espaço é a matéria que tem como essência sua, um fazer-efeito, isto é, uma capacidade de afecção sobre si mesma. Segundo Schopenhauer,

45. O tempo é responsável pela sucessão, sem o tempo, nada permanece ou dura. O espaço é responsável pela simultaneidade fenomênica, sem ele não haveria sucessão e, logo, não haveria nenhuma mudança. (PR, cap. IV, § 18, p. 62-63) Portanto, Schopenhauer conclui que a simultaneidade e sucessividade do mundo empírico pressupõem a união entre ambas as formas da representação intuitiva.

as representações empíricas correspondentes ao ordenado complexo da realidade nos aparecem sobre as duas formas de uma só vez; e inclusive a condição da realidade é uma *íntima união* de ambas, que emana delas, em certo modo, como um produto de seus fatores. O que cria esta *união* é o entendimento que, por meio de sua função peculiar, enlaça aquelas formas heterogêneas da sensibilidade de modo que, de sua mútua compenetração, surge e aparece, ainda que só para o mesmo, a realidade empírica como uma representação global, a qual forma um complexo mantido graças às formas do princípio de razão. (PR, cap. IV, § 18, p. 63)

A intuição do mundo, na concepção de Schopenhauer é, portanto, um produto do entendimento ou de um processo intelectual de aplicação do princípio de causalidade. A causalidade, por sua vez possui um caráter transcendental, pois é sempre pressuposta em toda experiência empírica possível.

É preciso lembrar que a intuição intelectual da qual fala Schopenhauer não deve ser entendida como uma função do entendimento capaz de captar o transcendente, ou seja, possui um sentido distinto do que geralmente a expressão suscita. Não se trata da intuição racional, criticada por Schopenhauer nas obras de seus contemporâneos do idealismo absoluto, ao contrário, a intuição intelectual de Schopenhauer carrega uma forte oposição às teorias de Fichte, Schelling e Hegel, principais representantes daquele tipo de idealismo.

Schopenhauer defende que o processo intuitivo se dá,

Somente quando o entendimento [...] entra em atividade, aplicando sua única forma, a lei de causalidade, se opera uma poderosa transformação, porque da sensação subjetiva se faz a intuição objetiva. [...], o entendimento apreende a dada sensação do corpo como um efeito [...], efeito que, como tal, deve ter necessariamente uma causa. Ao mesmo tempo chama em seu auxílio a forma do sentido exterior, que reside igualmente predisposta no intelecto, isto é, no cérebro: o espaço, para colocar dita causa fora do organismo (PR §21, p. 91-92).

Neste sentido, a “[...] INTUIÇÃO não é somente sensual, mas também intelectual, ou seja, puro CONHECIMENTO PELO ENTENDIMENTO DA CAUSA A PARTIR DO EFEITO, [...]” (MVR I§ 4, p. 55).⁴⁶

Assim, por exemplo, o sentido da visão⁴⁷, que Schopenhauer considerava como o conhecimento do objeto propriamente dito,

46. Com isso, Schopenhauer acreditou refutar também a Hume para quem, segundo a leitura schopenhaueriana, o conhecimento da causalidade é extraído da experiência, entretanto, de acordo com o esquema acima, a causalidade está sempre pressuposta em toda representação intuitiva. Apesar de que Kant já havia concluído a *aprioridade* e o estatuto transcendental da lei de causalidade, é certo que Schopenhauer introduz modulações no argumento distintas da prova kantiana, a começar pelo fato de que reduz o entendimento a uma única função, a saber, ir do efeito à causa.

ocorre antes de mais nada pelo fato de que o *intelecto* relaciona toda a impressão que o corpo recebe à sua *causa*, colocando-a num espaço visto *a priori* de onde advém o efeito, reconhecendo assim a causa como atuante, como *real*, isto é, como uma representação dos mesmos tipo e classe que o corpo. (VC, § 1, p. 29)

O corpo⁴⁸, como já dito, desempenha papel fundamental em toda a metafísica de Schopenhauer e foi, nesta altura da discussão, denominada de objeto imediato. Entretanto, essa expressão deve valer unicamente do modo impróprio, pois,

embora a percepção de suas sensações seja inteiramente imediata, não por isso o corpo se apresenta ele a si mesmo como objeto, mas sim até aí tudo segue sendo subjetivo, quer dizer, sensação. A presença imediata das representações desta classe na consciência depende segundo isto, do lugar que ocupam no encadeamento de causas e efeitos que o vincula a tudo, com relação ao corpo correspondente do sujeito que o conhece tudo. (PR, § 22, p.133).

Pode-se dizer, segundo Schopenhauer, que as representações dessa classe são imediatamente presentes, pois, são conhecidas não somente na união intelectual entre tempo e espaço, mas principalmente na forma do sentido interno que, por sua vez, toma o sentido externo como seu objeto, desse modo é sempre conhecida uma única representação clara a cada vez, precisamente no ponto entre passado e futuro.

A concepção schopenhaueriana de experiência empírica consiste em corrigir a validade da aplicação da lei de causalidade à sua única esfera de atuação possível, a saber, o mundo dos fenômenos contidos na consciência animal. Schopenhauer procura, portanto, se contrapor e combater as teorias que admitem a aplicação da causalidade para além desses restritos limites fenomênicos, ou seja, teorias que postulam a causalidade como aquele princípio capaz de fazer surgir, assim como que voando a partir do nada, uma nova coisa ou um novo objeto. Desse modo, essa aplicação, falsa segundo Schopenhauer, teve com sua intenção primeira a sustentação do argumento cosmológico sobre a causa primeira do mundo. Entretanto, essa suposta causa transcendente do mundo não pode nunca ser encontrada pela aplicação do princípio de causalidade já que o mesmo, nunca vai além do próprio fenômeno

47. “Entre todos os sentidos, a visão é capaz de captar as impressões externas mais apuradas e mais variadas; todavia só pode haver uma sensação em si que somente se torna visão através da aplicação do intelecto.” (VC § 1, p.32) Assim, “a visão surge aqui à medida que o intelecto relaciona imediatamente a impressão sentida na retina com sua causa, que assim se apresenta no espaço sob a forma de visão concomitante, enquanto objeto.” (VC, § 1,P. 34) Ou seja, a intuição é sempre uma conclusão do intelecto que vai da sensação à sua causa localizada no espaço conhecido *a priori*.

48. O tema do corpo ocupa um papel decisivo em Schopenhauer e exigirá uma análise mais detalhada que será desenvolvida mais à frente no capítulo 10 dessa dissertação.

constituído por ela, ou seja, não se pode nunca invocá-la quando se trata de algo diferente do fenômeno. “Assim, pois, a lei de causalidade se aplica *no* mundo, mas não ao mundo mesmo, pois é *imane*nte ao mundo, não transcendente; *com ele* se estabelece e *com ele* é abolida.” (MVR II, cap. 4, p. 74)

As representações intuitivas, ou o complexo da realidade empírica, possuem, portanto, como seu aspecto formal, a união intelectual do tempo e espaço por meio de um processo de aplicação da causalidade pelo entendimento. Cabe ainda investigar seu aspecto material que se desenvolve, precisamente pelo correlato empírico do entendimento, a saber, a matéria.⁴⁹

O conceito de matéria desenvolve-se de modo complexo no cruzamento entre as teorias da representação e da metafísica da Vontade e assumirá, em cada ponto de vista, uma funcionalidade distinta. Se da perspectiva da teoria da representação a matéria é o correlato do entendimento e pertence também à parte formal das representações sendo pressuposta como condição da experiência, da perspectiva da metafísica a matéria será descrita como visibilidade da vontade manifesta na natureza e, em parte sustentará o argumento da analogia, a ideia de confirmação da metafísica pela pesquisa científica e fundamentará a crítica ao materialismo e idealismo absolutos vistos como pontos unilaterais e problemáticos.

Do ponto de vista do tópico específico da teoria da representação intuitiva, Schopenhauer considera a matéria como parte *a priori* de nossas representações, isto é, como condição da experiência. Ela é o ponto de conexão entre o tempo e o espaço, ou seja, é ela que

49. Eduardo Brandão desenvolveu um importante trabalho sobre o conceito de matéria na obra de Schopenhauer onde nos ensina que “(a) matéria ocupa um lugar central na filosofia de Schopenhauer: peça chave na metafísica e na metafísica da natureza, seu estatuto constituiu-se a partir do cruzamento entre uma tradição aristotélica e o idealismo transcendental de Kant. Ao mesmo tempo, ela se torna um elemento fundamental na crítica de Schopenhauer ao idealismo alemão. Nesse percurso, nela cristalizam-se os seus dois significados, cuja operacionalização, por um lado, exige uma mudança da teoria das representações de Schopenhauer, e por outro possibilita não só o discurso filosófico e um estatuto efetivo para a sua metafísica da natureza, como também a articulação – mesmo que problemática – da visão de mundo do filósofo nos seus diferentes níveis: natureza, moral e estética.” (BRANDÃO, 2009, p. 327) Brandão mostra que os dois significados do conceito de matéria, a saber, *Materie* ou *materia prima* e *Stoff* ou *matéria signata*, recebem múltiplas influências no seu desenvolvimento de questões centrais da filosofia de Schopenhauer, como por exemplo, teoria dos graus de objetivação da Vontade, na relação entre fenômenos e ideia, substancia e acidente, ato e potência, Sujeito e objeto, entre outros. Platão, Plotino, Aristóteles, Suarez, Tomás de Aquino, Giordano Bruno, Kant e Schelling, teriam oferecido a Schopenhauer a ocasião de uma concepção bastante ampla e complexa, com múltiplas funções distribuídas segundo cada assunto discutido por Schopenhauer. Brandão conclui que o ideal-materialismo de Schopenhauer teve como principais objetivos a depuração do o filósofo considerou os restos dogmáticos de Kant e a rejeição e severa crítica às teorias do idealismo absoluto, sendo assim, o conceito de matéria teria como alvo combater o que Schopenhauer considerava como dogmatismo transcendente. Entretanto, nesse percurso Brandão conclui que a filosofia de Schopenhauer “não tem uma arquitetura bem ordenada – é cheia de armadilhas.” (p. 334)

ocupa o espaço e perdura no tempo, entretanto, como parte *a priori* do conhecimento ela pode unicamente ser pensada como conceito, abstração e não intuída. Desse modo, a matéria é pensada como atividade em gerar e *in abstracto*, sua essência consiste em atuar em geral precedendo de sua forma específica de ação. Ou seja, somente assim pode a matéria substituir a causalidade na tábua da *Praedicabilia a priori* contida nos suplementos de *O Mundo* (cap. 04 p. 79), pois a matéria, neste ponto de vista,

é a causalidade mesma pensada objetivamente, logo ocupando um espaço e preenchendo-o. [...] Assim, lá aonde se atua há matéria e o material é o que atua em geral.- Mas a própria causalidade é a forma de nosso entendimento, pois igualmente ao espaço e o tempo, a conhecemos *a priori*.(MVR II, cap. 24, p. 348)

Desta maneira, Schopenhauer descreve a matéria não como objeto intuído, mas como condição transcendental da experiência, unicamente pensada como

substrato permanente de todos os efêmeros fenômenos , a saber, de todas as manifestações das forças naturais e de todos os seres vivos; substrato que é gerado necessariamente pelas formas de nosso intelecto, no qual aparece mundo como representação.(*idem*)

Segundo nos ensina Brandão, juntamente com Lebrun⁵⁰, que é preciso enxergar na noção de *Materie* de Schopenhauer “uma estrutura *aporética*, em que cada lado é realçado conforme o inimigo a ser combatido: se o materialismo, a matéria é abstração, *ens rationis*, fenômeno; se o idealismo – Berkeley incluso – o fenômeno, a *matéria*, o objeto precisa ser algo *em si*.” (BRANDÃO, 2009, p. 329-330)⁵¹

Portanto, a representação intuitiva tem como sua parte formal conhecida *a priori* a conexão entre espaço e tempo dada pelo entendimento, ou seja, este último tem como sua função essencial ir do efeito à causa, isto é, aplicar a causalidade para projetar no espaço o objeto material como causa da sensação. Sendo assim, este objeto tem como sua condição de possibilidade o tempo, o espaço e a causalidade e ou matéria (*Materie*) *in abstracto*, recolocada pelo pensamento como atividade em geral pressuposta e pressuposta como substrato da experiência em geral. Toda esta estrutura transcendental dá condições de existência ao mundo empírico ou da experiência em geral e, como veremos a partir de agora, constitui toda a base

50. G. Lebrun *apud* Brandão, p.329.

51. Sobre esse ponto ver HI I, § 328, p. 224-226 – 1814.

empírica para o discurso abstrato da filosofia vista como espelhamento *in abstracto* do mundo *in concreto*.

2.2 SOBRE AS REPRESENTAÇÕES ABSTRATAS

Os conceitos constituem, naturalmente, o material da filosofia, mas não a sua fonte, esta não é outra que a intuição, isto é, a experiência, o mundo empiricamente dado. (MR III, 27, p. 415)

Embora, para Schopenhauer, seres humanos estejam em uma analogia natural com os demais animais, os primeiros se diferenciam dos demais pela produção racional da linguagem abstrata ou conceitos e pela presença destes em sua consciência. Enquanto a característica geral dos animais dotados de um sistema nervoso e um cérebro ou entendimento seja o conhecimento intuitivo do mundo material, somente os humanos possuem linguagem e representações abstratas através das quais podem formular um sistema conceitual sobre o mundo. Se por um lado, Schopenhauer fará dos animais em geral objetos de consideração e preocupação éticas, por outro somente os humanos podem elaborar conhecimentos permanentes ou modificáveis sobre si mesmos e o mundo.⁵² O traço distintivo dos seres humanos será a presença da faculdade da razão que terá como sua função essencial a formulação da linguagem e os conceitos abstratos fixados e veiculados através dela.⁵³

As abstrações conceituais que constituem a linguagem humana compreendem um número indefinido de coisas particulares sob sí, tornam-se uma soma delas e podem ser definidas também como “representações de representações, pois para formá-las, a faculdade da abstração decompõe as representações em suas partes constituintes, para isolá-las e conhecê-las cada uma por si mesma como qualidades ou relações diferentes das coisas.” (QR, V, § 26, p. 146).

A presença e o labor com os conceitos chama-se, em Schopenhauer, o pensamento, “pois, fazendo-o capaz de pensar mil coisas com um conceito, ainda que sempre

52. “SABER em geral significa: ter determinados juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária, juízos este que tem algum tipo de fundamento suficiente de conhecer exteriores a si mesmos, isto é, são VERDADEIROS. Unicamente o conhecimento abstrato, pois, é um saber, que, portanto, é condicionado pela razão. Dos animais não podemos propriamente que SABEM algo, embora possuam conhecimento intuitivo, para o qual também dispõem de recordação e até mesmo de fantasia, comprovadas por seus sonhos. Atribuimos aos animais consciência, conceito este que, embora seja derivado de saber, coincide com o de representação em geral, não importa o seu tipo. Eis por que atribuimos vida às plantas, mas não consciência. – SABER, numa palavra, é a consciência abstrata, o ter-fixado em conceitos da razão aquilo que foi conhecido em geral de outra maneira.” (MVR I, § 10, p. 99-100)

53. MVR I, § 8, p. 85

somente o essencial de cada uma delas” (PR, V, § 27, p. 152), ou seja, a utilidade do conceito se dá pela capacidade que nos oferece de pensar através de características gerais e panorâmicas com as quais podemos deliberar e planejar as ações, em suma, pensar sobre o mundo e agir nele através de um método.

A faculdade racional do homem no processo de formação da representação abstrata precisa abandonar o que há de particular em cada objeto compreendido por ela para assim construir um saber mais universal sobre os objetos. As representações de representações ou conceitos se qualificam como sendo abstrações gerais do mundo concreto e intuitivo presente na consciência.

Durante a produção de representações abstratas, estas, segundo Schopenhauer,

perdem necessariamente sua perceptibilidade, como a água, quando decomposta em suas partes constituintes, perde a fluidez e a visibilidade, pois toda qualidade, isolada (ou abstraída) deste modo, pode ser pensada por si só, mas não ser percebida por si só. A formação de um conceito se realiza, em geral, separando muitas das propriedades de uma percepção dada, para, deste modo, poder conhecer as demais, então será algo menos o pensado do que o percebido. Se os objetos percebidos são considerados diferentes, se separam dele tudo o que têm de diferente e conserva o que há de comum a todos eles, este será o gênero de uma determinada espécie. Segundo isto, o conceito de gênero será o conceito de cada uma das espécies compreendidas nele, restando-lhe tudo o que não é comum a todas as espécies. Agora, todo conceito possível pode ser concebido como um gênero, por isso, é sempre uma generalização, e, enquanto tal, não pode ser percebido pelos sentidos. (PR, V, § 26, p. 146-147)

A linguagem é, portanto, formada não de sensações particulares, mas de conceitos universais e abstratos fixados por meio de palavras podendo unicamente deste modo, serem pensados com algum significado e transmitidos a outros constituindo assim um tipo distinto de conhecimento sobre o mundo. Conhecimento este capaz de estabelecer, em seus produtores e portadores, uma motivação especial e distinta da intuitiva.

Schopenhauer conceitua de modo bastante curioso para o propósito desta pesquisa, que “(e)m geral, o uso dos conceitos pelo intelecto, ou a sua presença na consciência, é o que verdadeiramente se chama pensar, em sentido estrito. Também se designa com a palavra reflexão, empregando uma metáfora emprestada da ótica, e que expressa o secundário e derivado desse modo de conhecimento.” (PR, V, § 27, p. 151)

Neste sentido, “embora, pois, os conceitos sejam, desde o fundamento, diferentes das representações intuitivas, ainda assim se encontram numa relação necessária

com estas, sem as quais nada seriam. Relação que, por conseguinte, constitui toda a sua essência e existência.” (MVR I, § 9, p. 87) Porém, neste sentido, “(o) conceito mais específico está já próximo ao indivíduo, ou seja, é quase real; e o conceito mais geral, por exemplo, o ser (a saber, o infinitivo da cópula), não é quase nada mais que uma palavra.” (MVR II, cap. 06, p.93-94). Toda filosofia verdadeira, para Schopenhauer, “tem que ter por núcleo íntimo ou raiz uma concepção intuitiva. Esta, embora momentânea e única, comunica depois à toda explanação, por mais minuciosa que for, espírito e vida.” (PR, V, § 28, p. 158)

O ser humano, dotado da faculdade racional cria a linguagem formada por conceitos abstratos e se comunica através dela, isto é, o pensamento pelas características gerais, que são fixadas por meio do uso das palavras, sendo estas, uma espécie de telégrafo a transmitir o conhecimento e o pensamento tornando-os possíveis e, deste modo, também a ação coordenada e planejada com tudo o que resulta dela para a vida humana. Entretanto, os conceitos, por meio dos quais o pensamento significativo se torna possível, devem ter seu fundamento nas representações intuitivas, isto é, no mundo concreto presente na consciência do sujeito. Neste sentido, os conceitos são o material próprio das ciências, isto é, o conhecimento do particular pelo geral. (PR, V, § 27, p. 154)

F. C. White nos explica essa ideia como sendo um “princípio de verificabilidade dos conceitos” (WHITE, 1992, p. 91), ou seja, um conceito é verdadeiro e genuíno no caso em que se possa “perceber o objeto ou atributo do qual é o conceito.” (WHITE, 1992, p. 91) Schopenhauer explica que

a representação abstrata possui sua essência, inteira e exclusivamente, em sua relação com uma outra representação que é seu fundamento de conhecimento. [...] Em verdade, o mundo todo da reflexão estriba sobre o mundo intuitivo como seu fundamento de conhecer. Eis por que a classe das representações abstratas possui como distintivo em relação à classe das representações intuitivas o fato de nestas o princípio de razão sempre exigir apenas uma referência à outra representação da MESMA classe, enquanto naquelas exige, ao fim, uma referencia a uma representação de OUTRA classe. (MVR I, §9, p. 88)

Neeley (2003) concorda nesse ponto com White e compreende o princípio de verificabilidade como uma semântica ou método de significação.

A teoria da linguagem de Schopenhauer e a concomitante demanda para a verificabilidade perceptual dos conceitos dá origem a um método de isolar e eliminar os pseudoconceitos e declarações absurdas. Desde que conceitos derivam todo o significado de sua última referência à representação da percepção, segue-se que todos os conceitos não fundamentados são realmente pseudoconceitos, e as palavras que os representam são apenas "cascas vazias". (NEELEY 2003, p. 57)⁵⁴

A filosofia da linguagem de Schopenhauer engloba também uma concepção de razão, compreendida como essencialmente produtora de conceitos, uma teoria do juízo e uma teoria da verdade que constitui-se como a relação do abstrato com a percepção encontrada pelo juízo.

Esta teoria pode, a nosso ver, indicar o melhor caminho interpretativo para a compreensão da própria metafísica de Schopenhauer, ou seja, quando os parâmetros postos aqui forem examinados e pensados em função da metafísica da Vontade, podem revelar o seu sentido mais profundo, consistência mais sólida e coerência mais orgânica, assim como o limite dos seus resultados importantes.

Para Schopenhauer todo pensar necessita de palavras, conceitos ou de imagens mentais, ou ainda de um manejo de ambas como apoio mútuo. O pensar através de conceitos, em sentido estrito,

permanece então em seu próprio campo, ou toca os limites das representações intuitivas, para colocar-se em acordo com elas, com a intenção de que o dado empiricamente e apreendido intuitivamente seja posto em relação com conceitos abstratos claramente pensados a fim de possuí-los assim por inteiro.[...] O juízo é, segundo isto, o mediador entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato, ou entre o entendimento e a razão. [...] O pensar que opera com a ajuda das representações intuitivas é o núcleo genuíno de todo o conhecimento, porque retorna à fonte, ao fundamento de todos os conceitos. [...] ao entendimento pertencem certos pensamentos que, rondando muito tempo em torno ao cérebro, vão e vêm, ora se revestem de uma intuição, ora de outra, até que finalmente alcançam a evidência, se fixam em conceitos e encontram palavras. (PR, V, § 28, p. 156-157)

O princípio de razão do conhecer enuncia, portanto, que:

54. Tal método tem como alvo parte importante da tradição filosófica ocidental. A tendência filosófica abusiva de se operar com conceitos gerais e demasiadamente amplos começa, segundo Schopenhauer, com Platão e Aristóteles (MVR II, cap IV, p. 70), passam pelos escolásticos e desembocam nas filosofias do absoluto. Estas últimas teriam encontrado algum apoio nos supostos resquícios dogmáticos aceitos por Kant quando define a filosofia como "uma ciência *a partir de meros conceitos*." (PP II, cap. I § 9, p. 38)

Se um juízo tem que expressar um *conhecimento*, deve ter uma razão suficiente; em virtude desta propriedade recebe o predicado de *verdadeiro*. A verdade é, portanto a relação de um juízo com algo diferente dele, que se chama sua razão, e que, admite uma significativa variedade de espécies. (PR, V, § 29, p. 159)⁵⁵

As razões sobre as quais se apoiam os juízos podem, segundo Schopenhauer, se dividir em quatro e, desse modo, serão também de quatro tipos as verdades que o juízo contém. São elas: verdade lógica, verdade empírica, verdade transcendental e verdade metalógica.

Uma verdade lógica ocorre quando o juízo tem sua razão suficiente em outro juízo. Esse último pode possuir como seu apoio uma verdade material ou conduzir através de uma cadeia a uma verdade material.

A verdade empírica acontece quando um juízo tem como sua razão suficiente uma verdade material, isto é, nascida por meio dos sentidos ou da experiência intuitiva do mundo objetivo.

A verdade transcendental acontece quando o juízo tem como fundamento ou razão suficiente não a experiência, mas as condições transcendentais da mesma, isto é, quando o seu fundamento de conhecimento são as intuições do espaço, do tempo e da causalidade conhecidos por nós *a priori*.

Uma verdade metalógica acontece quando um juízo tem como fundamento as condições formais do pensamento que residem na razão. O próprio princípio de razão suficiente é uma verdade metalógica já que sem ele não podemos pensar de forma coerente e significativa.

55. Perceba-se que esses parâmetros podem lançar luz sobre a argumentação de Schopenhauer quando desenvolve a identificação das noções de Vontade e coisa-em-si. O conceito de Vontade considerado como coisa-em-si possui seu *estribo semântico* na experiência interna que, *toto genere* diferente e mais imediatamente conhecidas que as representações externas, se torna um modelo através do qual podemos fazer algum uso significativo da noção abstrata de coisa-em-si, podendo pensá-la dentro dos limites da linguagem. O juízo tem como função fundamental estabelecer uma dependência da abstração (coisa-em-si) em relação ao mundo objetivo (vontade conhecida no sentido interno) e entrelaçar, separar e ou subsumir dois ou mais conceitos em um mais geral e, assim, permitir pensar significativamente o conceito de coisa-em-si criando, desse modo, uma conectividade necessária desta noção abstrata com o mundo dos fenômenos. Podemos visualizar, deste modo, a interdependência de sentido que esta pesquisa pretende ressaltar, pois a Vontade como coisa-em-si, isto é, o conceito abstrato da metafísica, mantém com a física (mundo como representação) uma relação de dependência de sentido, do mesmo modo como o discurso sobre a *Physis* exige uma compreensão metafísica construída mediante conceitos abstratos abstraídos da experiência e mantendo com esta uma concordância que denominamos interdependência semântica. Voltaremos a examinar mais minuciosamente esse ponto mais à frente sob outra ótica na tentativa de esclarecer nossos objetivos.

A teoria da verdade de Schopenhauer postula um critério de correspondência⁵⁶ que aponta sempre para algo externo à própria verdade que se quer fundamentar, ou seja, pode se corresponder às leis da lógica, à experiência objetiva, às condições de possibilidade da mesma e às regras formais da possibilidade do pensamento. A tarefa do juízo é, portanto, encontrar essa conectividade entre o conhecimento abstrato e o conhecimento intuitivo por meio de uma dependência de sentido do abstrato em relação ao intuitivo.

Entretanto, um dos aspectos mais emblemáticos da filosofia de Schopenhauer consiste em compreender que a filosofia tendo como sua matéria prima os conceitos sobre os quais trabalha para aperfeiçoá-los e desenvolvê-los segundo sua correspondência com a experiência objetiva, pode receber da poesia um apoio, embora mantenham-se distintas em alguns aspectos. Para o autor, a poesia possui uma função semântica importante, isto é, “a poesia e a filosofia se esforçam incessantemente em enriquecer o conceito a partir da intuição.” (MVR II, cap. 7, p. 104).

Para Schopenhauer,

56. As teorias da verdade tem sido, de Aristóteles a Tarski, campo de batalhas entre cientistas, filósofos e lógicos durante os séculos, pois, trazem consigo sérios problemas filosóficos. A definição mais irrepreensível de verdade se encontra em Aristóteles na *Metafísica*: “Verdadeiro é dizer que o ser é e que o não ser não é.” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 179). Essa definição ficou conhecida como teoria da correspondência da verdade, pois a verdade de uma crença, proposição ou sentença é garantida pela correspondência a um fato no mundo objetivo. “contudo, se se deve fornecer uma completa teoria da verdade, e se ela deve ser mais do que certa maneira meramente pitoresca de afirmar todos os casos de ‘a crença em que *p* é verdadeira se e somente se *p*’, então ela deve ser completada com a descrição daquilo que os fatos são, e o que é para uma crença *corresponder* a um fato; e estes são os problemas nos quais a teoria da correspondência da verdade tem tropeçado” (HORWICH, *Verdade*, 2006, p. 978) A obra *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* e o idealismo transcendental como um todo, já desde seu criador, podem ser compreendidos como uma resposta a estas questões e Schopenhauer, como um representante desse tipo de idealismo, afirma que o fato, ou o estado de coisas, não podem ser independentes das condições transcendentais da experiência, porém, não deixam, por conta disto, de serem fatos e ou estado de coisas, isto é, de manterem seu estatuto de realidade empírica. Nesse sentido, as condições transcendentais da experiência ao garantirem a objetividade do mundo, conseqüentemente, garantem aos juízos que estes possam ser portadores da verdade ao encontrarem (ou estabelecerem) a correspondência do abstrato ao intuitivo, ou seja, há certas propriedades constantes em nossa experiência, isto é, fatos ou estados de coisas, aos quais nossos juízos se correspondem, porém, esses fatos só o são mediante certas condições transcendentais e não como realidades em si. A similitude ou isomorfismo estrutural entre o abstrato e o intuitivo possibilitam ao juízo portar a verdade. Em Schopenhauer, entretanto, essa similitude significa uma congruência, isto é, um espelhamento *in abstrato* do mundo *in concreto* ou seja, a verdade será a repetição do mundo em conceitos que se alcança pela união do essencialmente idêntico e separação do diferente. (MVR §15, p. 137-138).

Não só a filosofia, também as belas artes trabalham no fundo para resolver o problema da existência. Pois, em todo espírito que se entrega alguma vez a uma consideração puramente objetiva do mundo, por muito obscura e inconsciente que possa ser se ativou uma aspiração para captar a verdadeira essência das coisas, da vida e da existência. [...] Devido a isso, o resultado de toda captação puramente objetivos, ou seja, artística, das coisas é uma expressão da essência da vida e da existência, uma resposta a mais à pergunta: O que é vida? – A essa pergunta responde à sua maneira e com exatidão perfeita cada obra de arte autêntica e bem sucedida. Somente as artes falam exclusivamente a linguagem ingenua e infantil da intuição, não o abstrato e sério da reflexão: sua resposta é, portanto, uma imagem passageira, e não um conhecimento universal e permanente. [...] Sua resposta, por muito certa que esteja, garantirá apenas uma satisfação parcial, não completa e nem definitiva. Pois, nunca oferecem mais do que um fragmento, um exemplo ao invés da regra, não a totalidade que somente pode oferecer a universalidade do conceito.

Oferecer uma resposta *in abstracto* ao problema da existência, ou seja, uma resposta permanente e que baste a si mesma é uma tarefa do filósofo conseqüente com os limites da linguagem e do pensamento significativo e conceitual,

Entretanto, vemos aqui em que se baseia a afinidade entre a filosofia e as artes e verificamos em que medida a capacidade para ambas têm a mesma raiz, apesar de muito diferente em sua orientação e no secundário. (MVR II, cap. 34, p. 454-455)⁵⁷

Deste modo, consideraremos esta teoria da significação dos conceitos como parte fundamental da estratégia semântica de Schopenhauer que, em nossa ótica, se caracteriza, em primeiro lugar, pela tentativa de corrigir o que considerou como problemas e inconseqüência incorporados à linguagem da filosofia em geral⁵⁸ e, em segundo, uma solução

57. Sendo assim, nos parece que Schopenhauer desejou que considerássemos sua filosofia não como uma feitiçaria verborrágica fruto de uma mente delirante, mas como a obra de um artista da faculdade dos raciocínios e conceitos. Se “(o) material do qual a filosofia deve ser formada são os conceitos; estes (e, portanto, sua faculdade, a faculdade da razão) são para o filósofo o que o mármore é para o escultor. Ele (o filósofo) é um artista de faculdade de raciocínio, e seu negócio, em outras palavras, a sua arte, é copiar para sua faculdade de razão, o mundo inteiro, i. e. toda a representação e também o que é encontrado dentro de nossa natureza interior (não como representação, mas como consciência) para combinar os conceitos de acordo com tudo isso, e, portanto, com fidelidade repetir *in abstracto* o mundo e a consciência.” (MR I, 210, p.126 – 1814)

58. Podemos citar como exemplos do que Schopenhauer considerou como erros incorporados à linguagem da filosofia: a) a confusão entre princípio de conhecimento e suas conseqüência com causa e efeito em Descartes e Spinoza. Este último ainda teria explicado algo desconhecido (o mundo) por algo ainda mais desconhecido (Deus) e permanecendo dissonante com a existência da corrupção moral e do sofrimento. b) As inconseqüências e traços dogmáticos que Kant teria abrigado em sua filosofia quando definiu a metafísica como uma ciência que parte de conceitos e o modo como deduz a pressuposição da coisa-em-si sobre a lei de causalidade e c) as filosofias do absoluto que Schopenhauer considerava como *nonsense* filosófico. Como exemplo do segundo, podemos por ora supor que a identificação da vontade à coisa-em-si deva obedecer aos critérios estabelecidos aqui.

para a pergunta sobre o que é o mundo e qual o seu sentido, solução esta que incorpora e aceita um estatuto cognitivo para a experiência estética.

Entretanto, cabe mencionar um sério problema na relação entre teoria da representação e metafísica da Vontade que muitos estudiosos compreendem como um descompasso, ou até mesmo como uma colisão entre ambas as perspectivas teóricas de Schopenhauer. Por exemplo, F.C. White coloca o problema de modo claro e direto, dando a ocasião para outros esclarecimentos. Segundo White,

Schopenhauer deve abandonar sua teoria do conhecimento e conceitos, ou abandonar as suas pretensões de revelar a natureza do númeno. Não há nenhuma outra maneira? (WHITE, 1992, p. 91)

Isso nos leva imediatamente ao nosso próximo passo e capítulo. Nossa busca será, neste contexto, compreender como e em qual sentido Schopenhauer identifica a vontade à coisa-em-si estabelecendo com isso uma conectividade de sentido entre Vontade como coisa-em-si e mundo como representação. Deveremos também obter maiores esclarecimentos sobre o procedimento analógico e ou metafórico empregado pelo filósofo no ponto central de sua filosofia mediante um breve exame sobre o estatuto da metáfora desde suas raízes em Aristóteles até suas expressões mais recentes. Pressupomos que, talvez dessa maneira, possamos compreender de modo mais profundo, preciso e coerente o pensamento de Schopenhauer, sobretudo no que concerne à relação entre a Vontade considerada como coisa-em-si e o mundo como representação.

3 O MUNDO COMO VONTADE

A Vontade como coisa-em-si está completa e indivisa em cada ser, igualmente como o centro é uma parte integrante de cada um dos raios: enquanto que o extremo periférico desse raio se move rapidamente com a superfície, que representa o tempo e seu conteúdo, o outro extremo, o centro, onde é a eternidade, permanece em total repouso, porque o centro é o ponto cuja metade ascendente não difere da descendente. (MVR II, cap. 25, p. 368-369)

A metafísica da natureza é o ponto nevrálgico da filosofia de Schopenhauer, sua medula óssea ou ainda o seu coração, isto é, precisamente aquele órgão responsável por dar sentido ao fluxo de informações e alimentar aos demais órgãos e ao corpo.

Para Schopenhauer, os fenômenos não se deixam explicar meramente pelas leis que os regem, embora estas sejam sempre o parâmetro de um discurso epistemologicamente significativo em termos de metafísica. Todo cálculo ou pesquisa efetuado pelas meras leis do fenômeno sempre deixam um resto, uma sobra inexplicável que, para Schopenhauer, é a esfinge da existência, o mistério da experiência humana. No plano da natureza, o cálculo fenomênico deixa as qualidades ocultas da matéria como uma sobra não explicada, no plano estético a experiência estética resta sem uma explicação suficiente e no plano moral a paixão e a ascese não podem ser compreendidas pelo fio condutor da pesquisa meramente empírica. Sendo assim, onde a pesquisa empírica abandona seu objeto e problema, a metafísica inicia o seu trabalho, ou seja, o estudo exclusivamente empírico, embora necessário, é insuficiente para a decifração da vida, o resgate da coisa-em-si, então, aparece aos olhos de Schopenhauer como fundamental para possibilitar sua maior pretensão filosófica, a saber, decifrar o enigma da experiência considerada em geral.

Neste sentido, “pensar que o mundo tem um significado meramente físico e não moral é o erro máximo, o mais funesto, o fundamental; é a verdadeira perversidade do ânimo e, no fundo, constitui aquilo que a fé personalizou no Anticristo” (PP II, cap. 8, §109, p. 221). Deste modo, o filósofo julgou ser uma grande vantagem de sua filosofia ser ela construída de forma a possuir uma fundamentação coerente e sólida para a ética sem recorrer à conceitos transcendentais como Deus, Absoluto, etc. Ou seja,

um sistema que coloca na *vontade* a realidade de toda a existência e a raiz de toda a natureza, mostrando nela o coração do mundo, é um sistema que tem ao menos o prejuízo contra ele, uma vez que atinge por um caminho direto e simples e até tendo-o já à mão, antes de ir à ética, o que buscaram os demais por meio de rodeios, saindo-se sempre mal. [...] Só é a base efetiva e imediata da ética aquela metafísica que é já originariamente ética, construída da matéria da ética, a vontade [...] (VN, cap. 8, p. 198-199).

Assim, a distinção entre fenômenos e coisa-em-si foi considerada como o maior mérito da filosofia transcendental, no entanto, Schopenhauer, como já dissemos, parcialmente insatisfeito com os resultados da filosofia de Kant, introduz modulações significativas no discurso sobre a coisa-em-si alterando de modo profundo o idealismo transcendental. A coisa-em-si, segundo Schopenhauer, como algo pensado em oposição ao princípio da multiplicidade, deve ser compreendida como uma noção unitária e indiferenciada. Além disso, a coisa-em-si, quando considerada de forma puramente negativa como um mero X absolutamente incognoscível, é algo estritamente impensável, já que transcende completamente as possibilidades da reflexão, constituindo-se como um fogo fátuo para o discurso da filosofia. Precisamente por esse motivo a noção kantiana de coisa-em-si, segundo o modo como foi por ele introduzida na filosofia, não poderia, de acordo com Schopenhauer, dar conta de resolver aos problemas suscitados pela insuficiência do cálculo efetuado por meio das meras leis dos fenômenos. As filosofias do absoluto, por sua vez, também não resolvem os problemas levantados por Schopenhauer, já que, segundo o filósofo, essas metafísicas têm como ponto de partida conceitos demasiadamente abstratos e transcendentos e se constituem como absurdos filosóficos. Logo, aos olhos de Schopenhauer, se faz necessária uma revisão crítica do discurso conceitual sobre a coisa-em-si a partir da qual é necessário considerá-la como um *querer* que, *toto genere* distinto da representação, embora manifestando-se nela, precisa ser tomado sempre em relação ao mundo como representação e nunca como um absoluto, incondicionado, *extra mundanum*. Portanto, Schopenhauer resgata criticamente o discurso sobre a coisa-em-si de um modo distinto do idealismo transcendental kantiano, ou seja, sempre relacionada ao mundo como representação, para resolver o problema da existência que é deixado pela ciência e combater as filosofias do idealismo absoluto.

A questão então é: Como Schopenhauer acredita ter alcançado tal realização? A resposta a esta questão é dada pela tese da Vontade considerada como coisa-em-si.

Precisamente sobre esse ponto central se debruçam todos os estudiosos de Schopenhauer, pois um modo distinto de conhecer sua filosofia não se faria possível. Poder-se-ia dizer que a totalidade da obra do filósofo dependa de um único pensamento, a saber, o mundo não é mera representação minha, é também vontade em sua totalidade. Compreender esse pensamento se torna, a nosso ver, a tarefa maior de quem queira compreender a filosofia de Schopenhauer no que ela oferece de mais relevante. Compreender significa aqui buscar a

interpretação mais coerente dos seus escritos, ou melhor, por em harmonia a aparente diversidade das partes.

Um dos resultados mais gerais da filosofia de Schopenhauer é a nova compreensão do termo Vontade que, já tão estritamente compreendido, era largamente utilizado pelos filósofos até o seu tempo. Schopenhauer, entretanto acreditou ter encontrado uma nova maneira de compreendê-lo identificando-o à noção de coisa-em-si.

Essa maneira nova e própria de Schopenhauer considerar o termo Vontade constitui o centro problemático de sua filosofia e rende as mais severas críticas por parte de filósofos e intérpretes⁵⁹. Entretanto, se nos mostra necessário uma observação mais atenta ao sentido em que Schopenhauer denomina a coisa-em-si de Vontade considerando a sua concepção geral de filosofia e da doutrina da representação como sendo parte, por assim dizer, de sua semântica, isto é, sua teoria da significação dos conceitos, precisamente esta a fornecer o sentido daquela denominação da coisa-em-si.

Para a consecução deste fim se nos coloca a necessidade de começar por descrever os procedimentos envolvidos no pensamento de Schopenhauer, observando-os em sua sutileza, para melhor analisá-los e compreendê-los em seu sentido próprio. Examinaremos especificamente o núcleo da metafísica de Schopenhauer argumentando em favor da concordância deste com a concepção geral apresentada nos primeiros capítulos dessa pesquisa, ou seja, intentamos encontrar na metafísica de Schopenhauer a harmonia com aquelas suas concepções gerais.

59. Por exemplo, entre os filósofos, podemos lembrar Nietzsche que critica Schopenhauer por requerer um pensamento objetivo para algo que não pode nunca ser um objeto e, desse modo, enfeitar esse não-objeto desconhecido com predicados retirados da experiência objetiva e, subsequentemente, considerar os enfeites, ou predicados, como a coisa-em-si. (Nietzsche, *Zu Schopenhauer*, [1868] in C. Janaway (ed.) *Willing and nothingness*, Oxford, Clarendon, 1998, p. 262). Entre os intérpretes podemos citar como exemplo Janaway para quem “Schopenhauer afirma não só que podemos saber que há uma coisa-em-si, mas também que podemos saber qual a sua natureza. Além disso, ele está preparado para usar evidências empíricas para confirmar o conhecimento metafísico de a coisa-em-si.” (Janaway, 2007, 188-189) A leitura dogmatizante, por assim dizer, da obra de Schopenhauer não é incomum e ganha muitos aspectos diferentes e nuances de sutileza em cada autor. Neste caminho poderíamos ainda citar, fazendo as ressalvas necessárias, outros comentadores importantes como S. S. Colvin (1897), Patrick Gardner, (1963), D. W. Hamlyn (1980), Bryan Magee (1983), F. C. White (1992), Atwell (1995), J. Young (1995), G. Mannion (2003), D. Jacquet (2005), entre outros.

3.1 Sobre o Enigma do Mundo

A esfinge se refere à unidade do homem com a natureza, do microcosmo com o macrocosmo, o qual constitui o maior dos enigmas. (MR III, 240 p. 620)

Após uma longa e detalhada explanação sobre a parte formal de nossos conhecimentos, Schopenhauer conclui que a representação é um complexo processo fisiológico “[...] que se desenrola no cérebro de um animal e do qual resulta a consciência de uma *imagem* dentro do mesmo” (MVR II cap. 18, p. 230). As relações dessa imagem com algo diferente do animal somente acontecem de modo mediato, isto é, por intermédio de condições *a priori* em nosso aparelho cognitivo. Resta, porém, a questão sobre o conteúdo das representações.

A investigação do conteúdo de nossas representações intuitivas busca saber

[...] se esse mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou se ainda é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza. Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação [...] (MVR I §17, p. 155).

Esta investigação relaciona-se intimamente com a possibilidade de atribuímos realidade e sentido, enquanto agentes individuais enraizados nesse mundo como qualquer outro objeto dele, ao amplo espectro de nossa experiência, tanto interna quanto externa. Nossos sentimentos, apetites, necessidades físicas e morais somando-se ainda os movimentos e ações do corpo humano que compõem a efetividade do nosso ser, são compreendidos por Schopenhauer como estados volitivos e ganham o status de chave que permite interpretar a complexa malha de eventos dados na experiência.

Essa chave deve ser, segundo o autor, de uma espécie distinta das representações materiais que temos do mundo objetivo, pois este é fruto de condições transcendentais da experiência que nos mostram apenas os fenômenos nos seus aspectos externos. No entanto, a maior preocupação de Schopenhauer consiste em saber qual o significado destes fenômenos em seus aspectos essenciais e internos.

Como já mencionado, Schopenhauer considera as ciências formais, como a lógica e a matemática, insuficientes para nos fornecer aquela chave. A matemática, por exemplo, está relacionada às representações unicamente na medida em que preenchem o

espaço e o tempo, isto é, “[...] fornece da maneira mais precisa o quão-muito e o quão-grande. No entanto estes são sempre relativos, isto é, a comparação de uma representação com outras, e em verdade apenas do ponto de vista unilateral da quantidade [...]” (MVR I § 17, p. 152).

Também as ciências da natureza, divididas em morfologia ou descrição das figuras e etiologia ou explanação das mudanças,

[...] nunca podem fornecer a desejada informação que nos conduziria para além daqueles fenômenos que conhecemos como nossas representações; pois, depois de todas as suas explanações, eles ainda permanecem completamente estranhos, meras representações cuja significação não compreendemos (MVR I § 17, p. 155).

A realidade então, não pode ser totalmente reduzida a símbolos entrelaçados mediante leis do princípio de razão, ou seja, as forças físicas e fisiológicas não se deixam abreviar por meras relações matemáticas ou pelo encadeamento causal. Neste sentido, também as ciências da natureza, ao se utilizarem do princípio de razão, não explicam mais além de *o porquê* das coisas, ou seja, nunca podem nos levar mais além da representação, dizendo-nos o que nela se manifesta e qual seu conteúdo. Há um ponto em que toda ciência abandona seus objetos onde eles estão, isto é, deixa-os sem explicação, pois o princípio das explanações científicas não pode nunca ultrapassar seus próprios limites. “E é exatamente aí que a filosofia retoma as rédeas e considera as coisas segundo um modo específico, inteiramente diferente do científico”⁶⁰ (MVR I § 15, p. 136).

Assim, se nosso aparato cognitivo funciona como uma lente através da qual podemos visualizar os objetos, a coisa-em-si “[...] enquanto tal, só pode representar-se de maneira imediata [...]” (MVR II cap. 18, p. 234), isto é, de modo direto ou sem intermediação de nenhuma categoria epistemológica. Desse modo, as coisas se nos apresentam de uma maneira distinta do que elas possam ser em si mesmas. Elas aparecem “[...] com uma máscara que só permite supor, mas nunca conhecer, o que se oculta depois dela; isto se traduz como um segredo insondável; nunca se pode chegar a conhecer plenamente e sem reservas a natureza de coisa alguma [...]” (MVR II cap. 18, p. 233). Disso resulta que a metafísica será

60. É preciso enfatizar que, para Schopenhauer, também a filosofia quando orientada pelo princípio de razão sempre a buscar o porquê das coisas pode, inclusive, nos conduzir ao dogmatismo e, conseqüentemente, ao erro. Desse modo, a proposta de Schopenhauer é uma correção na perspectiva filosófica, ou seja, a filosofia deve ser um estudo sobre o que é o mundo, e não a busca de suas causas ou o porquê dele. Já que não possuímos categorias para conhecer e demonstrar as causas transcendententes em suas relações com mundo, a filosofia deve interpretar as conexões internas do mundo consigo próprio, isto é, deve ser uma sabedoria das relações entre o conjunto das representações com o que nelas se manifesta.

uma mera interpretação, perdendo assim o caráter *apodítico*, isto é, “[...] não se arranca totalmente da experiência, mas sim segue sendo sua mera explicação e interpretação, já que não fala da coisa-em-si mais que em sua relação com o fenômeno” (MVR II cap. 17, p. 222).

Para Schopenhauer, partindo do conhecimento empírico, permanecemos sempre a observar o aspecto externo das coisas. Contudo,

[...] o objeto intuído tem que ser algo *em si mesmo* e não simplesmente *algo para outro*: pois se não, seria unicamente representação e teríamos um idealismo absoluto convertido finalmente em egoísmo teórico, no que toda realidade se suprime e o mundo sucede como um mero fantasma subjetivo (MVR II cap.II cap. 18, p. 231).⁶¹

Observamos, nessa passagem, Schopenhauer se afastar de alguns de seus contemporâneos como, por exemplo, Hegel. Para melhor compreender esse ponto é preciso lembrar que, para Schopenhauer, o idealismo absoluto é irrefutável do ponto de vista lógico, ou seja, “O egoísmo teórico, em realidade, nunca é refutado por demonstrações” (MVR I § 19, p. 162). Do ponto de vista da construção lógica esse tipo de idealismo se apresenta como perfeito e acabado, “Na filosofia, contudo, foi empregado apenas como sofisma cético, ou seja, como encenação. Enquanto convicção séria, ao contrário, só pode ser encontrado nos manicômios; e, como tal, precisa não tanto de uma refutação mas de uma cura” (MVR I §19, 162).

Schopenhauer acreditava que o dogmatismo se apresenta ora como materialismo, ora como idealismo absoluto e que ambas as apresentações do dogmatismo devem ser corrigidas

[...] primeiro com o ensinamento de que objeto e representação são uma única e mesma coisa; em seguida, que o SER dos objetos intuíveis é precisamente o seu FAZER-EFEITO, exatamente neste consistindo a efetividade das coisas, e que exigir a existência do objeto exteriormente à representação do sujeito, bem como um ser da coisa efetiva diferente do seu fazer-efeito, não possui sentido algum e constitui uma contradição (MVR I § 5, p. 57).

61. Esta passagem parece oferecer uma importante informação sobre o escopo da filosofia de Schopenhauer, a saber, aquilo que o filósofo chama de egoísmo teórico. A preocupação moral em Schopenhauer ganha uma dimensão fundamental, ou seja, a insistência em se manter o discurso sobre a coisa-em-si traz consigo o objetivo de se compreender o fenômeno ético na vida humana encontrando para este uma fundamentação adequada.

Cabe então a questão: “Que é este mundo intuitivo tirante o fato de ser minha representação” (MVR I § 5, p. 62)? O autor dá um salto para além da filosofia crítica gerando certa controvérsia quanto aos aspectos dogmáticos de sua filosofia. Entretanto, uma observação, a nosso ver bastante perspicaz, marca fortemente o pensamento do autor e nos conduz a interpretá-lo à luz de sua própria perspectiva.

Schopenhauer observa que, em contrapartida a determinação *apriorística* da experiência humana, existe ainda a possibilidade de um conhecimento totalmente distinto do que se dá mediante o princípio de razão, a saber, o conhecimento que o sujeito tem do próprio corpo. O sujeito “[...] se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, [...] é no todo, intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo” (MVR I § 18, p.156). Disso resulta que, enquanto objetos materiais, somos também parte das coisas a serem conhecidas, neste caso, como conhecido no sentido interno sobre a forma do tempo, ou seja, de si mesmo sabe cada um imediatamente, de tudo o mais somente mediante condições transcendentais, este é o fato e o problema. Segundo isso, o corpo aparece como ponto central para o qual convergem a representação e a vontade, isto é, o corpo é o ponto de perspectiva no qual a metafísica da Vontade se faz possível e onde se sustenta uma correção de Schopenhauer a Kant no que diz respeito à possibilidade do discurso sobre a coisa-em-si.

Assim, como não é possível um conhecimento da essência dos objetos partindo de fora, outro caminho é proposto pelo autor para a metafísica, “[...], algo assim como uma via subterrânea, uma conexão secreta [...]. A *coisa-em-si* só pode apresentar-se de maneira imediata à consciência, *fazendo-se ela mesma consciente de si*: querer conhecê-la objetivamente supõe pretender algo contraditório” (MVR II, cap. 18, p. 233-234). Dessa maneira, uma forte acentuação subjetiva é introduzida ao argumento, e o corpo individual do sujeito transforma-se em via de acesso ao mais imediato conhecimento que podemos ter de ao menos um objeto desse mundo.

Para Schopenhauer, como se trata do mais imediato conhecimento é também o mais seguro que temos como orientação na busca da essência de toda a natureza, isto é, como modelo de interpretação de todos os outros conhecimentos que temos. Este pensamento nos remete ao que foi exposto no primeiro capítulo desse trabalho sob os tópicos do objeto e do método. Lá dizíamos tratar-se de permanecer nos limites da experiência⁶², sendo esta o objeto da filosofia. Percebe-se que aqui a metafísica parte da experiência do sujeito com seu

62. Neste caso a interna.

próprio corpo, sendo este o objeto imediato da consciência metafísica. O próprio corpo é o mais diretamente conhecido do sujeito e, neste sentido, é também a ponte para a interpretação do desconhecido, a saber, as manifestações essenciais dos objetos do mundo em seu conjunto. Schopenhauer, entretanto, adverte-nos que, embora o próprio corpo seja nosso conhecimento mais adequado, não nos abre uma porta, mas uma pequena janela opaca através da qual podemos somente olhar o mais próximo dela, porém nunca atravessá-la.⁶³

3.2 A VONTADE CONHECIDA NO SENTIDO INTERNO

Para Schopenhauer, a forma geral de todo conhecimento ou representação deve ser a relação indissociável entre sujeito e objeto. O conhecimento dos objetos materiais ocorre submetido às condições transcendentais da experiência, a saber, o tempo, o espaço e a causalidade. Dessa maneira, posso conhecer todos os objetos materiais que compõem o mundo como representação, inclusive o meu próprio corpo. Este último, porém, posso conhecê-lo ainda no sentido interno sem o auxílio do espaço. Então, se há uma similaridade estrutural entre os corpos, ainda que na superfície da experiência, conclui-se analogicamente que a semelhança deve estar também na profundidade, isto é, se fosse possível conhecer os outros corpos similares ao meu, no sentido interno, então deveria também conhecê-los como vontade.

O papel do corpo na filosofia de Schopenhauer é nuclear, pois é a partir dele que uma interpretação do mundo se faz possível. O corpo do sujeito é de natureza peculiar e fundamental para a reflexão filosófica, ou seja, essa classe de objetos para o sujeito

não compreende mais que *um* só objeto para cada indivíduo, a saber, o objeto imediato do sentido interno, *o sujeito da volição*, que é objeto para o sujeito cognoscente que, em verdade, se dá unicamente no sentido interno e, por isso, aparece somente no tempo, não no espaço, e aqui também, como veremos, com uma considerável limitação. (PR, cap. VII, § 40, p.202)

63. Para uma melhor ilustração da importância do corpo para a metafísica, por assim dizer, intra-corporal que marca a originalidade do pensamento de Schopenhauer em oposição à tradição filosófica racionalista, seja-me permitida uma metáfora: Tudo se passa como se estivéssemos em uma praia e com nossos próprios corpos pudéssemos entrar no mar até certa altura, porém sem nunca conhecer de fato suas profundezas. Quanto mais adentrarmos em suas grandezas desconhecidas, tanto mais inseguros e submetidos à sua força colossal estaremos e, caso ultrapássemos o limite seguro a partir do qual não é possível um retorno à terra firme, perceberemos por fim que foi um erro. Contudo, existe um ponto da praia de onde podemos experimentar o mar e a temperatura de suas águas e nos assombrar com sua imensidão e seus profundos mistérios de um modo seguro, ou seja, caso respeitemos esse limite (experiência em geral) sempre será possível voltar à terra firme, revigorados e em posse de um novo conhecimento. Em suma, é com o próprio corpo que podemos experimentar a natureza, tanto objetivamente, quanto profunda e subjetivamente, pois somos parte dela.

Percebe-se que neste ponto a metafísica se direciona à experiência do sujeito com seu próprio corpo, sendo este o objeto imediato⁶⁴ da reflexão filosófica e “intermediário para a intuição de todos os demais objetos.”⁶⁵ O próprio corpo é o objeto do mundo mais diretamente conhecido do sujeito e, neste sentido, servirá também como ponte para a interpretação do desconhecido, a saber, as manifestações essenciais dos objetos do mundo dado na experiência externa e considerado no conjunto.

Entretanto, o autoconhecimento não é absolutamente simples, mas se divide também em um conhecido e um cognoscente. Aqui, segundo o filósofo, se nos aparece, então, “o conhecido completa e exclusivamente como vontade”⁶⁶, ou seja, a palavra do enigma é dada ao sujeito de modo direto ou imediato como vontade. “Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para o seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos.”⁶⁷ O sujeito do conhecimento, identificado com o corpo, possui na consciência a existência desse corpo “[...] como aquilo conhecido imediatamente por cada um e identificado pela palavra VONTADE.”⁶⁸

Perceba-se que Schopenhauer opera certa extensão no conceito comum de vontade, ou seja, por essa palavra não mais se entende simplesmente os desejos conscientes, “[...] mas também todos os movimentos de nosso interior que se pode subsumir no vasto conceito de sentimento, são estados da Vontade.”⁶⁹

É importante ressaltar aqui que o conhecido no sentido interno não é uma entidade, e sim, uma atividade.⁷⁰ Os atos de vontade conhecidos subjetivamente pelo agente mostram-se objetivamente, isto é, localizados no espaço como ações do corpo. Entretanto,

64. Schopenhauer adverte que essa expressão deve valer unicamente do modo impróprio “Pois embora a percepção de suas sensações seja inteiramente imediata, não por isso o corpo se apresenta ele a si mesmo como objeto, mas sim até aí tudo segue sendo subjetivo, quer dizer, sensação. A presença imediata das representações desta classe na consciência depende segundo isto, do lugar que ocupam no encadeamento de causas e efeitos que o vincula a tudo, com relação ao corpo correspondente do sujeito que o conhece tudo” (*Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, § 22, p.133, doravante referido pela sigla PR seguido capítulo, parágrafo e número de página).

65. PR cap. IV § 22, p. 132-133.

66. PR cap. VII, § 41, p. 202.

67. MVR I § 18, p. 156-157.

68. MVR I § 18, p. 157.

69. PR cap. VII, § 42, p. 206.

70. Diz-nos o autor que “O ato de vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade;” (MVR I § 18, p. 157).

o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno do meu corpo e de qualquer objeto (MVR I, § 18, p. 159).

É importante frisar ainda que o conhecimento que cada um tem de si “não é uma intuição (pois toda intuição é espacial), nem tampouco é vazio; antes bem, é mais real que qualquer outro. Tampouco é *a priori* como o conhecimento formal, mas sim totalmente *a posteriori*. Por isso em alguns casos não podemos antecipá-lo e com frequência nos equivocamos acerca de nós mesmos.”⁷¹ O autoconhecimento, segundo o autor, também não ocorre por meio de deduções, pois é de natureza indemonstrável, ou seja, por não possuímos nenhum outro conhecimento mais imediato ou anterior a este, não se pode extraí-lo dedutivamente de nenhum modo ou fundamento anterior.

Entretanto, a experiência, em Schopenhauer, não é somente o que se pode determinar com precisão no tempo, no espaço e submetido à causalidade, mas todo um amplo espectro da vivência corporal, ou seja, “tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO (*Gefühl*) abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato”⁷². A tarefa da reflexão e do discurso filosófico será, neste contexto, esclarecer e elevar a um conhecimento permanente, a um saber abstrato e conceitual o que é vivenciado *in concreto* pelo sujeito cognoscente.

A informação de que o corpo, conhecido no sentido interno, nada mais é do que a vontade objetivada, é denominada por Schopenhauer de “verdade filosófica”⁷³, isto é, constitui a chave mediante a qual se interpreta todos os outros fenômenos, que conhecemos objetivamente somente mediante as formas da intuição. A aplicação dessa chave aos diversos fenômenos ficou conhecida como a conclusão analógica.

71. MVR II, cap. 18, p. 234.

72. MVR I §15, p. 137-138.

73. “Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída na quatro rubricas por mim arroladas no § 29 do ensaio sobre o princípio de razão, que reparte todas as verdades em lógica, empírica, metafísica (transcendental) e metalógica; pois agora a verdade não é como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber, a vontade. Gostaria, por conta disso, de destacar essa verdade de todas as demais e denominá-la VERDADE FILOSÓFICA por excelência.” (MVR I § 18, p. 160)

3.3 SOBRE A REFLEXÃO ANALÓGICA

o macrocosmo somente pode ser compreendido em função do microcosmo [...] Nosso próprio foro interno nos proporciona a chave do mundo. (MR III, 302, p. 664)

A analogia é considerada, por um grande número de estudos das mais diversas áreas, um princípio básico do pensamento humano em todos os níveis de discussão. Em cosmogonia e religião, por exemplo, a analogia desempenha uma função primordial na forma como se desenvolve e compreende o discurso religioso sobre Deus, a alma, o bem, entre outros conceitos típicos desses discursos, tanto no Ocidente como no Oriente.⁷⁴ Em filosofia, ontologia, metafísica e epistemologia, a analogia desempenha uma função básica na reflexão sobre o inteligível e em muitos outros planos da reflexão filosófica.⁷⁵ Na arte a analogia cumpre um papel fundamental na criatividade e na produção da obra de arte.⁷⁶ Na ciência a analogia ocupa uma posição central no desenvolvimento de modelos e descoberta científica.⁷⁷

Alguns estudos recentes sobre o papel desempenhado pelas analogias e metáforas na cognição humana consideram esses tipos de recursos como vigas mestras na estrutura da inteligência e instrução humana e vem sendo cada vez mais objeto de estudos e de um número considerável de artigos científicos nas mais diversas áreas da investigação acadêmica.⁷⁸ A analogia é, neste contexto, geralmente definida como baseada em relações de similaridade ou “semelhança estrutural”, ou seja,

74. Ver, por exemplo, David B. Zilberman - *Analogy in Indian and Western Philosophical Thought* (Boston Studies in the Philosophy of Science). Published by Springer, The Netherlands – 2006.

75. Não é difícil visualizar a importância e o uso extensivo da analogia em filosofia. Entretanto, é bastante complicado determinar uma função unívoca deste tipo de recurso. Analogia é uma noção basilar, por exemplo, em Platão e Aristóteles, a diferença entre eles é que, “enquanto para Platão é um princípio postulado pelo ser supremo, o Bem em si, ontologicamente, para Aristóteles, é fundamental como um princípio lógico. (RALF M. W. STAMMBERGER 1995, p. 11) Thomas de Aquino estava preocupado com a “determinação de como se pode *falar* de Deus do que com elaboração de ligações ontológicas entre as criaturas finitas e a Deidade infinita.” (SOSKICE 2002, p. 65) Kant e Nietzsche que tinham diferentes “personalidades, filosofias e visões sobre a religião, estavam unidos em sua crença sobre analogias. Para Kant, analogia era a fonte de toda a criatividade, e Nietzsche deu a famosa definição da verdade como exército-móvel de metáforas.” (HOFSTADTER & SANDER, 2013, p. 21). Schopenhauer obviamente constitui um excelente exemplo do uso exuberante e significativo de analogias em filosofia, entretanto, surpreendentemente não é, ou quase nunca é citado por estudiosos da analogia das mais diversas áreas. Faz parte dos objetivos deste texto, portanto, levantar a importância do estudo da analogia para a compreensão da filosofia de Schopenhauer, assim como do estudo da filosofia de Schopenhauer para a compreensão da analogia.

76. Ver, por exemplo, S. VOSNIADOU and A. ORTONY: (ed.) *Similarity and Analogical Reasoning* -1989.

77. Ver, por exemplo, S. VOSNIADOU and A. ORTONY 1989 e ITKONEN 2005.

78. Podem ser mencionadas as mais diversas áreas que apresentam um interesse por analogias e metáforas, por exemplo, metafísica, religião, cosmologia, epistemologia, matemática, psicologia e linguística cognitivas, ciência, política, educação, desenvolvimento de tecnologia, computadores e softwares, entre outras.

Ao nível máximo de generalidade, obtém-se uma relação analógica entre dois ou mais "todos" ou "sistemas" de cada um dos quais tem o mesmo número de "partes". A relação mantida entre as partes de um sistema é de contiguidade (ou de proximidade), entendida num sentido amplo o suficiente para cobrir os casos, tanto físicos quanto não-físicos. Assim, um sistema é uma relação de contiguidade exemplificado pelas partes. (Naturalmente, a designação comum de 'contiguidade' esconde enormes diferenças entre os diferentes tipos de sistemas.) A relação (analógica) mantida entre os sistemas é a de similaridade. Porque os sistemas são exemplificados por relações entre suas partes, segue-se que uma analogia é uma meta-relação, isto é, uma relação mantida entre as relações. Em analogia, portanto, a semelhança é mais abstrata do que contiguidade. É precisamente por isso que falamos de similaridade estrutural (em vez de material). (ITKONEN, 2005, p. 1)

Vosniadou e Ortony esclarecem que a capacidade de perceber as semelhanças e analogias é um dos aspectos mais fundamentais do pensamento e que o raciocínio analógico envolve

a transferência da informação relacional de um domínio que já existe na memória (geralmente referido como domínio *fonte* ou *base*) para um domínio a ser explicado (referido como domínio *alvo*). Similaridade está implicado neste processo, porque uma analogia útil e bem sucedida depende da existência de algum tipo de semelhança entre o domínio fonte e o domínio alvo e porque a percepção de semelhança poderá desempenhar um papel importante em alguns dos processos-chaves associados com o raciocínio analógico. (VOSNIADOU and ORTONY, 1989, p.6-7).

Vosniadou e Ortony, então, consideram que o raciocínio analógico “é crucial para o reconhecimento, classificação e aprendizagem, e desempenha um papel importante na descoberta científica e criatividade.” O grande aumento no interesse pela similaridade e analogia por parte de cientistas cognitivos está, portanto, relacionado

com a percepção de que o raciocínio humano nem sempre funciona com base em regras de inferência gerais de conteúdo livre, mas, ao contrário, é muitas vezes ligada a entidades particulares de conhecimento e é fortemente influenciado pelo contexto em que ela ocorre. Em um sistema de raciocínio desse tipo, a aprendizagem não se realiza por mera adição de novos fatos e aplicação das mesmas regras de inferência para eles. Em vez disso, o sucesso da aprendizagem depende muitas vezes da capacidade de identificar os corpos mais relevantes do conhecimento existentes na memória que já tenha esse conhecimento para ser usado como o ponto de partida para aprendizagem de algo novo. (VOSNIADOU and ORTONY, 1989, p. 1)

Portanto, parece-nos fundamental compreender o que está implicado no sentido e no uso de analogias, tanto no plano cognitivo quanto semântico, para o pensamento

humano em geral, para, desse modo, também compreender a filosofia de Schopenhauer que, apresentando analogias de vários tipos e com funções também variadas, nos parece ocupar um lugar importante no desenvolvimento da questão, embora isso não seja facilmente visualizado nos estudos sobre a analogia realizados depois da publicação das obras do filósofo.

Schopenhauer compreende que a “fonte cognoscitiva da metafísica não é somente a experiência *externa*, mas também a *interna*” e que, então, a metafísica tenta estabelecer “a correta conexão entre a experiência externa e a interna fazendo desta a chave daquela.”⁷⁹ Essa conexão é operacionalizável mediante um processo analógico fruto da reflexão contínua que busca a similaridade estrutural subjacente à experiência em geral, isto é, o sentido do mundo. O mundo é considerado, neste contexto, como totalidade das possíveis experiências dos animais cognitivos ou todo o material encontrado na consciência humana e disponível ao pensamento e a reflexão, logo, a metafísica se constituirá como “*a ciência da experiência em geral.*”⁸⁰ O que nos interessa neste contexto é o *modo* como a metafísica desvenda o mistério e responde à sua questão primeira, ou seja, o raciocínio analógico contido na base da metafísica da Vontade⁸¹. A interpretação corrente do pensamento de Schopenhauer é, portanto, a de que o filósofo opera um raciocínio analógico que aqui consideramos como a segunda etapa em direção à consideração da Vontade como coisa-em-si.

Lembrando que para Schopenhauer “a filosofia verdadeira é possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em um conceito, e separação do

79.MVR II, cap. 17, 220

80.MVR II, cap. 17, 220.

81. Além desse papel central, muitas outras analogias e metáforas compõem a obra de Schopenhauer como um todo, isto é, tanto na transmissão do sentido, como no caso da metáfora da escritura desconhecida (MVR II, cap. 17, p. 223), quanto na construção do sentido e do conhecimento, como no caso da analogia entre a música e a estrutura da realidade (MR I, p. 183). Schopenhauer foi um exímio construtor de metáforas e analogias e nisso consiste não só as suas qualidades de escritor, mas também de filósofo. Marco Segala em um interessante estudo sobre as metáforas científicas em Schopenhauer, intitulado *LA METAFORA SCIENTIFICA IN SCHOPENHAUER*, explica que “A analogia científica representava apenas um exemplo, circunscrito, mas significativo daquela possível ligação (entre filosofia e ciência) e, portanto, de uma possível filosofia da natureza. Não só porque a filosofia recorreu à ciência para adquirir concretude e clareza. Não só porque a filosofia teve necessariamente de ser confirmada pela ciência, uma vez que todos os aspectos do mundo deveriam ser considerados com objetivação da vontade. Mas também porque, por analogia, a filosofia e a ciência em si poderiam investigar territórios obscuros e obter explicações, de outra forma, negadas.” (SEGALA, 2000, p. 17) Como exemplo, citamos uma metáfora significativa para a compreensão da metafísica da Vontade quando relacionada ao conhecimento científico da época de Schopenhauer: “podemos representar metaforicamente o gênero humano como um *animal compositum*, uma forma de vida da que nos oferecem exemplos muitos pólipos, em especial os aquáticos como o *Veretillum*, a *Funiculina* e outros. Assim como nestes a parte da cabeça isoladas a cada animal individual e, no entanto, a parte inferior, com um estômago comum, vincula a todos à unidade de um processo vital, do mesmo modo o cérebro com sua consciência isolada aos indivíduos humanos: em contrapartida, a parte inconsciente, a vida vegetativa com seu sistema ganglionar, incluindo nela a consciência cerebral durante o sonho, se assemelha a uma lótus que a noite se afunda submersa na corrente: é uma vida comum de todas as coisas [...]” (MVR II, cap. 25, p. 368-369).

diferente em outro” (MVR § 15, p. 137-138); ou ainda que, “o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, é justamente, como Platão amiúde observa, a condição da filosofia” (MVR I, § 22, p. 169-170), poderíamos concluir que a analogia e, como veremos mais adiante, a metáfora, são formas filosóficas por excelência, pois “(e)sse emprego da reflexão (analógico) é o único que não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos (*denominatio a potiori*) à COISA-EM-SI.” (MVR I, § 21, p. 168) .

Neste sentido, quem obtiver com Schopenhauer e por convicção a chave interpretativa na vontade, conhecida imediatamente no sentido interno, não tardará, segundo o filósofo, em reconhecer, pelo exercício contínuo da reflexão analógica,

a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, [...] (MVR I § 21, p. 168).

Note-se aqui que a analogia faz o conceito de vontade ganhar uma ousada extensão, exorbitante, por assim dizer, recomendada pelo autor como imprescindível para a interpretação do fundamental de sua filosofia, ou seja, para se alcançar este objetivo o conceito de vontade, nessa acepção, deve adquirir uma maior envergadura.⁸² Essa extensão sofrida pelo conceito de vontade por meio da reflexão analógica é a primeira das modulações semânticas obtidas por Schopenhauer e pedra angular de sua filosofia.

Para entendermos esta identidade estabelecida entre Vontade e realidade⁸³ é preciso encontrar o que as diversas manifestações naturais, conforme a sua essência mais íntima, possuem em comum, a saber, a mesma noção de “esforço sem fim” (MVR I § 29, p.

82.Segundo o filósofo, o intérprete estaria sempre numa “renovada incompreensão quem não fosse capaz de levar a bom termo a aqui exigida ampliação do conceito de VONTADE, entendendo por esta palavra tão-somente a espécie designada até agora pelo termo [...]. Doravante, temos de separar de maneira pura em nosso pensamento a essência mais íntima, imediatamente conhecida desse fenômeno, e em seguida transmiti-la a todos os fenômenos mais débeis, menos nítidos da mesma essência, pelo que consumaremos a pretendida ampliação do conceito de vontade.” (MVR §22, p. 170).

83.Para Schopenhauer o conceito de realidade é idêntico ao de efetividade sendo que na língua alemã é designado pela palavra *WIRKLICHKEIT*. Jair Barboza nos esclarece bem a questão: “Como se vê, a língua alemã possui dois termos para realidade, o de uso corrente *Wirklichkeit*, efetividade, realidade efetiva, e o de origem latina *Realität*. *Wirklichkeit* é mais apropriado justamente porque deriva de *wirken*, fazer-efeito. A realidade efetiva, *Wirklichkeit*, pois, é um fazer-efeito, *wirken*, do sujeito que conhece” (MVR I § 4, p. 50, nota do tradutor).

230) que na autoconsciência reconhecemos pela palavra vontade. A reflexão analógica encontra uma similaridade estrutural entre o micro e o macrocosmo, ou seja, encontra o que é semelhante entre experiência interna e externa, o nó do mundo. A realidade interior do corpo do sujeito cognoscente, conhecida de perto por cada um, se transforma em um modelo mediante o qual podemos interpretar aquilo que, na experiência que temos de outros fenômenos do mundo, nos permanece desconhecido. Deste modo,

todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia⁸⁴ com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE. (MVR I, § 19, p. 162-163)⁸⁵

Ou seja, “(e)ste conhecimento imediato que cada um tem de seu próprio fenômeno, que se lhe dá também na mera intuição objetiva igualmente a todos os demais, depois tem que ser transferido por analogia a todos os demais fenômenos [...]” (PP I § 13, p.125), somente deste modo podemos, segundo Schopenhauer, dar um passo a mais que a ciência em direção ao núcleo da experiência.

84. Atwell, surpreendentemente nega a existência efetiva de um argumento por analogia, “(a) transferência de autoconhecimento para o mundo, a compreensão não ocorre por meio de um argumento de analogia.” (ATWELL, 1995, cap. 4, p. 102). Defende ainda que o ser humano não teria outro modo disponível para conhecer qualquer coisa do mundo, ou seja, “(s)implesmente não há alternativa - exceto, claro, para deixá-lo absolutamente desconhecido ou, agora retrocedendo, para relegá-lo a uma mera representação.” (ATWELL, 1995, cap. 4, p. 102). O intérprete, provavelmente se baseou na seguinte passagem: “(n)ão podemos encontrar em nenhuma parte realidade outra para atribuir ao mundo dos corpos. Assim, se este ainda deve ser algo mais que mera representação, temos de dizer que, exceto a representação, portanto em si e conforme sua essência íntima, ele é aquilo que encontramos imediatamente em nós como vontade. Digo, “conforme sua essência mais íntima.” (MVR I § 19, p. 163). Entretanto, mesmo na ausência de um consenso quanto a isso, não nos parece fácil ignorar a presença de um raciocínio analógico no pensamento de Schopenhauer, já que os corpos estão em uma analogia estrutural onde a semelhança é precisamente o que permite uma explanação metafísica do mundo. Schopenhauer parece encontrar também em Goethe a ideia de analogia que desenvolve na base da sua metafísica da Vontade, ou seja, “Também Afinidades Eletivas de Goethe, como o próprio título indica, baseia-se, ainda que inconscientemente, na ideia de que a vontade que constitui a base de nosso ser é a mesma que se manifesta já nos fenômenos inorgânicos mais insignificantes e, por isso a legalidade de ambos os fenômenos mostra uma analogia perfeita.” (MVR II, cap. 23, p. 338) A analogia teria ainda uma implicação ética para o pensamento de Schopenhauer já que a semelhança permite supor os sofrimentos de todos os seres humanos e também dos animais. Matthew A. Ray afirma que a analogia contém uma crítica implícita ao teísmo judaico-cristão e ao cartesianismo no que se refere à consideração ética dos animais, ou seja, “pode-se dizer que essa analogia entre a vontade humana e animal pode parecer moderadamente convincente, muito mais intuitivamente convincente do que o argumento, atribuído à filosofia cartesiana, que os animais são, basicamente, autômatos.” (ALUN RAY, M. 2003, p. 43).

85. Também em MVR II, cap. 22, p. 315, PP II, cap. 6, § 94, p. 184.

Para o filósofo, todas as manifestações fenomênicas são somente aparências daquilo que em última instância é idêntico, e que a multiplicidade e diversidade das posições, sucessões e modificações somente são possíveis no tempo, no espaço e submetidas à causalidade, isto é, segundo determinações *a priori* subjetivas. A raiz dessas manifestações deve ser entendida como indiferenciada, já que não participa do princípio de individuação⁸⁶. Logo, a essência daquilo que podemos conhecer imediatamente em nós mesmos e que chamamos de vontade, é a mesma que conhecemos pelo fio da experiência externa e denominamos, junto com as ciências naturais, de força, energia, movimento, gravidade, entre outros conceitos que, extraídos das meras relações físicas, deixam um elemento desconhecido ou uma qualidade oculta. O meu próprio corpo, entretanto, posso conhecê-lo segundo um duplo ponto de vista, isto é, na experiência externa como representação material entre outras, e na experiência interna, submetido exclusivamente sobre a forma do tempo, como vontade, fundamento das ações desse corpo. Ou seja, quando me questiono sobre a existência desse corpo, tirante o fato de que é representação, então encontro somente a vontade como resposta.

Justamente porque todas as coisas do mundo são a objetividade de uma única e mesma Vontade, conseqüentemente idênticas segundo sua essência íntima, não apenas tem de haver entre elas aquela analogia inegável, mas também em cada coisa menos perfeita já tem de se mostrar o vestígio, a alusão, o dispositivo das coisas mais perfeitas. (MVR I, § 27, p. 207-208)

Ou, dito de outro modo, que

Cada um conhece imediatamente somente *um* ser: a sua própria vontade, na autoconsciência. Todas as outras coisas as conhecem mediatamente e as julga por analogia com aquela, analogia que se estende segundo o grau de reflexão. Este mesmo fato se deve no fundo a que, em realidade, existe somente um ser, a ilusão de pluralidade (Maya), derivada das formas da captação objetiva externa, não pode penetrar até a simples consciência interna: daí que esta encontre sempre um só ser. (MVR II, cap. 25, p. 364)

Para Schopenhauer, “as coisas que não podemos alcançar diretamente temos que fazê-las compreensíveis mediante uma analogia” (MVR II, cap. 27, p. 389), então, o filósofo, em uma “colossal e antropro-cósmica analogia” (ZÖLLER 1999, p. 37)⁸⁷, nos propõe que podemos interpretar o mundo externo que, pelas leis da representação permanece

86. Lembramos aqui que essa inferência é de caráter negativo, ou seja, nega-se o positivamente dado e daí infere-se seu oposto.

87. ZÖLLER, G., 1999, p. 37. In JANAWAY, C., *Cambridge Companion to Schopenhauer* 1995.

desconhecido, através daquilo que mais imediatamente conhecemos. O mundo, neste contexto, é, para Schopenhauer, um “macrântropo” (MVR II, cap. 50, p. 702), pois, estamos em uma relação de similaridade natural subjacente com os demais objetos do mundo. Neste sentido, a causalidade ou fazer-efeito *wirken* é, para Schopenhauer, “[...] a essência inteira da matéria” (MVR I, §4, p. 50), assim, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) é essencialmente causalidade. Schopenhauer declara, então, que: “O antigo erro diz: onde há vontade não há já causalidade alguma, e onde há causalidade não há vontade. Mas nós dizemos: onde quer que haja causalidade há vontade, sem que esta *jamais*⁸⁸ trabalhe sem aquela” (VN cap. 4, p. 148).

A matéria é, portanto, a visibilidade da Vontade, logo, tudo que existe são diferentes expressões do que em nós mesmos reconhecemos como vontade. Eduardo Brandão esclarece que

é através da ideia de *atividade* que se constitui a base da ideia de *analogia* entre o corpo e os demais fenômenos [...] Ao apresentar o corpo como objetividade da Vontade, e estender aos outros fenômenos o que se observa em nós mesmos – O *ato* do corpo é o *ato* da Vontade objetivada –, Schopenhauer pretende fundamentar que é a mesma Vontade que se manifesta em todas as representações, esclarecendo, especificamente, o conteúdo das representações intuitivas (ou seja, da primeira classe de representações). A estratégia então consiste em notar a mesma Vontade por trás da atividade física, orgânica ou animal. (BRANDÃO, 2009, p. 225-226)

Se a analogia é alcançada pela noção de atividade, então, a similaridade envolvida nela é estrutural e não material, já que o que é similar entre os fenômenos do

88. A oposição indissociável entre vontade e causalidade obedece também a uma relação de inversão proporcional entre elas no que concerne à nossa compreensão dos fenômenos naturais e morais. Schopenhauer defende que a tendência volitiva se manifesta na efetividade em proporção inversa à inteligibilidade dos fenômenos naturais, isto é, tanto menos inteligível será um fenômeno, quanto mais claramente nele se manifestar a Vontade. Assim, no domínio das ciências formais, como a matemática e lógica, tudo aparece altamente compreensível e exato, ao contrário, nas ciências em que se apresenta o conteúdo, decresce a compreensibilidade, ou seja, “(t)udo aquilo que nas coisas não se conhece mais que empiricamente a posteriori é em si vontade; pelo contrário, enquanto as coisas são determináveis a priori, pertencem tão só a representação, à mera fenomenalidade. Daí que reduza a inteligibilidade dos fenômenos naturais na mesma medida em que se manifeste claramente neles a vontade, isto é, segundo que estejam cada vez mais altos na escala dos seres; e, pelo contrário, é tanto maior sua inteligibilidade, quanto menor é o seu conteúdo empírico porque permanecem tanto mais no domínio da mera representação, cujas formas conhecidas por nós a priori, são o princípio mesmo da inteligibilidade.” (VN, p. 139-140) Encontramos aqui os elementos conceituais e recursos argumentativos que determinam ou ao menos coincidem com as opções do filósofo no âmbito da filosofia moral. Se o ser humano está no mais alto posto da escala dos entes e, conseqüentemente, em suas ações o conteúdo volitivo sobrepuja a determinação apriorística minguando a inteligibilidade fenomênica, então uma moralidade determinada *a priori*, formal e prescritiva, não faria sentido algum. Ou seja, a não ser em concomitância com uma base teológica disfarçada, a tentativa de fundamentar *a priori* uma moralidade prescritiva não teria nenhum sentido e não passaria de uma quimera. Isso resulta em uma abrangência ética atribuída não somente às ações humanas, mas ao mundo como totalidade torna-se objeto de preocupação e reflexão morais.

mundo é a mesma articulação entre espaço-tempo por meio da causalidade que ocorre no nível máximo da generalidade estrutural da realidade empírica. Por essa razão,

(a) o estabelecer que a causalidade (*Kausalität*) divide-se em causalidade (*Ursachlichkeit*) no reino inorgânico, excitação (*Reiz*) no reino orgânico (nas plantas e nos movimentos inconscientes dos animais) e motivo (*Motiv*) no reino animal, Schopenhauer fornece o esquema sobre o qual se propaga a ideia de *analogia* estabelecida nos primeiros parágrafos do segundo livro de *O Mundo*. Foi neste sentido que nos referimos às formas de causalidade como o eixo que estrutura a realidade empírica (*empirische Realität*) e articula a ordem moral do mundo – ela formaliza a ideia de analogia na filosofia de Schopenhauer. (BRANDÃO, 2009, p. 226-227)

Assim, a reflexão analógica continuada nos leva a reconhecer um esforço, que é vivido por nós na experiência interna como vontade, em toda a atividade do mundo material, ou seja, “(a) mais baixa e, portanto, a mais universal das manifestações volitivas, é a gravidade ou peso, pelo qual se chamou de força essencial da matéria.” (VN, cap. 4, p. 137).⁸⁹

Ou seja,

a VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for. (MVR I, 22, p. 170).

A reflexão analógica de Schopenhauer, portanto, tem como função abstrair a semelhança existente entre os diversos fenômenos, eliminando as particularidades de cada um, depurando a essência mais íntima da atividade a qual se submete toda a realidade. O processo de abstração segue aqui os critérios estabelecidos na teoria da representação no que concerne à semântica embutida nela, a saber, todo conceito epistemologicamente significativo deve ter sido abstraído da representação intuitiva a partir de um processo de reflexão onde o juízo estabelece a subordinação do conceito resultante com as representações intuitivas que são sua condição de verdade. A condição de verdade da metafísica abstrata é sempre o mundo representado pela consciência humana e nada mais. A consciência não mostra outra realidade possível para os corpos, então,

89. Conforme Cartwright, esclarece que “O argumento da analogia, entretanto, não é o único argumento de Schopenhauer utilizados para apoiar a sua tese de que tudo no mundo é uma objetivação da vontade. Ele também achava que os fenômenos da compaixão, o amor sexual, a magia, o magnetismo, gênio musical, e o misticismo também fornecem suporte para o seu ponto de vista.” (CARTWRIGHT 2005, p. 1)

se este (mundo) ainda deve ser algo mais que mera representação, temos de dizer que, exceto a representação, portanto em si e conforme sua essência íntima, ele é aquilo que encontramos imediatamente em nós como vontade. Digo, 'conforme sua essência mais íntima'. (MVR I § 19, p. 163)

Depois de identificar a vontade como a realidade interna de cada fenômeno do mundo material, Schopenhauer se prepara para dar o passo mais ousado e controverso de sua filosofia, a saber, identificar vontade e coisa-em-si. Se pela reflexão analógica podemos interpretar toda a natureza como manifestação daquilo que em nós mesmos reconhecemos como vontade, então, resta saber o que é, em si mesmo, o conjunto de nossas experiências, se o mundo inteiro,

não é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou se ainda é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza. Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação [...] (MVR I § 17, p. 155).

Com essa questão Schopenhauer retorna ao discurso sobre a coisa-em-si e tentará introduzi-la no discurso filosófico de um modo distinto de Kant e contra o idealismo absoluto.

A consideração da Vontade como coisa-em-si é o próximo e mais controverso passo da metafísica de Schopenhauer. Será essa consideração a tese central de toda a sua metafísica cabendo aqui as mais severas críticas ao pensamento do filósofo. Compreender de que modo ocorre a identificação entre vontade e coisa-em-si é, segundo nossa ótica, a condição fundamental para esclarecer a filosofia de Schopenhauer e, quiçá, dissolver algumas daquelas críticas, em especial a que atribui um descompasso entre a teoria da representação e a metafísica da Vontade considerando essa última como mais um exemplo de dogmatismo que transcende o mundo da experiência e se constitui, desse modo, como um absurdo.

3.4 A METÁFORA DA VONTADE COMO COISA-EM-SI

Desde logo, caímos aqui em uma linguagem de metáforas místicas: mas é a única na qual se pode dizer algo sobre esse tema totalmente transcendente. (MVR II, cap. 25, p. 368-369)

Significar o mundo, em Schopenhauer, implica um discernimento do homogêneo e do específico, do semelhante no dessemelhante e vice-versa. Em sua tese de doutorado, o filósofo se junta a Platão e a Kant “na recomendação de uma regra para o método de toda filosofia, e ainda de todo saber em geral. Tem-se que satisfazer por igual, dizem, duas leis: a da *homogeneidade* e a da *especificação*, mas sem abusar de uma com prejuízo da outra.”⁹⁰.

A lei de homogeneidade observa a semelhança e concordância das coisas, apreendendo suas variedades e reunindo-as em espécie, depois em gênero até que, por fim, se alcance um conceito supremo sob o qual toda realidade seja subsumida. A lei de especificação é responsável pela distinção das espécies unidas no conceito de gênero e, por sua vez, as variedades inferiores compreendidas em tais espécies, sendo cada conceito capaz de ser dividido em conceitos inferiores. Por isso a filosofia “em parte separa, em parte une, e assim vê de modo sumário toda a diversidade do mundo em geral conforme o seu ser, e a transmite como saber em poucos conceitos abstratos.”⁹¹. Assim, Schopenhauer inverte a perspectiva para examinar a natureza segundo as lentes da consciência imediata do corpo.

No entanto, até agora ninguém reconheceu a identidade da essência de cada força que se empenha e faz efeito na natureza com a vontade, e, por conseguinte, os múltiplos fenômenos variados, que são somente espécies diversas do mesmo gênero, não foram considerados como tal, mas como heterogêneos; com isso, palavra alguma poderia ser adequada para designar o conceito desse gênero. Eu, por conseguinte, nomeio o gênero de acordo com sua espécie mais distinta e perfeita, cujo conhecimento imediato está mais próximo de nós, conduzindo-nos ao conhecimento mediato de todas as outras. (MVR I, § 22, p. 169-170)

Esse tipo de denominação utilizado por Schopenhauer coincide com a compreensão mais canônica da metáfora e é precisamente por esse processo que o filósofo consegue ampliar o sentido do termo vontade e aplicá-la, por analogia, à diversidade e variedade fenomênica considerando assim a Vontade como a coisa-em-si.

A denominação da Vontade como coisa-em-si de Schopenhauer, quando pensada como um procedimento semântico de denominação metafórica intrínseca, coincide parcialmente com o que Aristóteles chamou de *metáfora*, e, neste sentido, nos parece coerente examinar, ainda que brevemente, o desenvolvimento histórico da compreensão filosófica

90. PR § 1, p. 29.

91. MVR I, § 15, p. 137.

sobre a metáfora para que possamos compreender o que ela significa na filosofia de Schopenhauer.

Para Aristóteles, “a metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie de outra, ou por analogia.”⁹² A única diferença entre metáfora e o modo como Schopenhauer denomina a coisa-em-si de Vontade é que, nesta última, o gênero recebe o nome da espécie mais clara e distintamente conhecida não deixando, porém, de ser uma denominação *metafórica*, já que recebe de empréstimo o nome de uma parte sua e *intrínseca*, pois trata-se da parte essencial mais claramente conhecida. O processo desenvolvido por Schopenhauer pode ser considerado por seu caráter semântico desde que o significado e contexto de aplicação do nome da parte mais essencial é doado e, assim, estendido, alargado ou hipercontextualizado para significar o gênero do qual o nome antes denotava apenas uma espécie extraordinária.

Aristóteles considerou ainda o emprego das metáforas como um “engenho natural do poeta; com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças.”⁹³ Assim, por meio de metáforas “podemos obter algo novo”⁹⁴, e na filosofia, “um intelecto muito acurado perceberá semelhanças mesmo nas coisas mais distintas.”⁹⁵

Entretanto, para Aristóteles, “(p)alavras estrangeiras, metáforas ornatos e todos os outros nomes de que falamos elevam a linguagem acima do vulgar e do uso comum, enquanto os termos correntes lhe conferem a clareza.”⁹⁶, ou seja, quanto as palavras estrangeiras, metáforas e outras espécies de nomes raros, “ver-se-á que dizemos a verdade, se as substituirmos por palavras de uso comum.”⁹⁷ Neste sentido, a metáfora é compreendida como um desvio conceitual, tendo em vista a estilização do discurso, e não como uma transmissora da verdade ou criadora do sentido. Essa postura consiste no melhor exemplo da base epistemológica empirista que via na metáfora um *non sense*.

O paradigma consiste em se considerar que o sistema conceitual humano é essencialmente literal e, desse modo, a linguagem literal é a maneira mais adequada de se dizer a verdade e se compreender o mundo. Os discursos figurativos podem ser, na melhor das hipóteses, uma forma alternativa de expressão, utilizada apenas para fins retóricos e ou

92. Aristóteles, *Poética*, cap. XXI, 128 - p. 462.

93. Aristóteles, *Poética*, cap. XXI, 144 - p. 465.

94. Aristóteles, *Retórica*, Livro III, cap. 10, p. 165.

95. Aristóteles, *Retórica*, Livro III, cap. 11, p. 169.

96. Aristóteles, *Poética*, cap. XXI, 138 - p. 464.

97. Aristóteles, *Poética*, cap. XXI, 142 - p. 464.

embelezamento estilístico. Johnson denomina essa postura de “paradigma da verdade literal”. (JOHNSON, Introdução, p.11-12)

A teoria aristotélica da metáfora, que se tornou canônica desde o mundo antigo, se transforma, nas mãos de Schopenhauer, em um dispositivo capaz de conferir significado ao discurso sobre a coisa-em-si, já que esta deve sempre apoiar-se no conhecimento imediato, caso contrário, subsistiria sem sustentação, ou seja, como um fantasma da imaginação exorbitante do homem.

Para Schopenhauer, através da linguagem,

a razão traz a bom termo suas mais importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado, sem contar a ciência, a manutenção das experiências anteriores, a visão sumária do que é comum num conceito, a comunicação da verdade, a propagação do erro, o pensamento e a ficção, os dogmas e as superstições. (MVR I, § 8, p. 83-84).

No contexto de tal importância dada à linguagem e de uma concepção de filosofia como uma arte dos conceitos ou algo entre a arte e a ciência é fácil supor que a metáfora ocupe uma posição de grande interesse para a consecução da metafísica. Embora Schopenhauer não tenha teorizado larga e especificamente sobre a metáfora, ainda assim é possível examinar o seu modo de pensar o estatuto da metáfora para o pensamento filosófico quando afirma que:

As *metáforas* (*Gleichniss*) são de grande valor na medida em que reduzem uma relação desconhecida a outra conhecida. Também as metáforas mais detalhadas que chegam até a parábola (*Parabel*) ou a alegoria (*Allegorie*)⁹⁸ são uma simples redução de alguma relação à sua representação mais simples, intuitiva e palpável. Inclusive a construção dos conceitos se baseia no fundo em metáforas, uma vez que resultam da captação do semelhante e a eliminação do diferente nas coisas. Além disso, toda *compreensão* autêntica consiste em último termo em uma captação de relações (*un saisir de rapports*), mas cada relação se captará com maior clareza e pureza quando a reconhecemos como idêntica em cursos muito diferentes e entre coisas totalmente heterogêneas. Com efeito, quando eu conheço uma relação como existente em um só caso isolado, terei dela um conhecimento meramente individual, a saber, unicamente intuitivo. Mas assim que eu capto a mesma relação em dois casos diferentes, possuo um conceito de toda a *classe* dessa relação e, portanto, um conhecimento mais profundo e completo. Precisamente porque as metáforas são uma alavanca potente para o conhecimento, a apresentação de metáforas surpreendentes e bem sucedidas dá testemunho de um entendimento profundo. (PP II, cap. 23, § 289, p. 561-562).

O esclarecimento sobre o estatuto da metáfora no pensamento de Schopenhauer é imprescindível, pois, lança luz sobre uma etapa crucial de sua argumentação, a saber, no procedimento de identificação entre a vontade e a coisa-em-si que constitui o coração, por assim dizer, de sua argumentação, ou seja, precisamente aquele órgão responsável pelo fluxo de sentido das demais teses filosóficas do autor. Schopenhauer nos explica que,

98. Observe-se a sutileza envolvendo as palavras *Gleichniss*, *Parabel* e *Allegorie*. *Gleichniss* é traduzível para o português pelo termo parábola, entretanto, só se têm uma *Gleichniss* quando se compara duas coisas e se reconhece uma relação de semelhança, enquanto o termo *Parabel*, que também é traduzível para o português pelo termo parábola ou alegoria, é uma história curta, geralmente de cunho religioso, que transporta certos princípios morais e ou éticos que são justapostos a um plano de apreensão mais compreensível. Bons exemplos de *Parabel* são as parábolas de Jesus. Schopenhauer também faz uso da palavra *Allegorie*, que é traduzível para o português por alegoria e se caracteriza por uma maneira imaginativa e não-própria de dizer algo detalhadamente. Alegorias podem ser verbais ou visuais. Entretanto, conforme nos esclarece Cheryl Foster, “(m)etáfora desenha diretamente na experiência percebida, alegoria desenha sobre a conceitualização aprendida. [...] (A)través da metáfora utilizada para capturar e inflamar a imaginação, percebemos a obstinada luta característica da espécie humana (FOSTER, C, 1996, p. 146 em *Schopenhauer, philosophy, and the arts*. Editado por Dale Jacquette em 2005.), enquanto a alegoria pressupõe um aspecto cultural adquirido. Há ainda a palavra alemã *Metapher* que deriva do grego *μεταφορά* que é traduzível por metáfora e compreendido como um tropo ou figura de linguagem poética ou retórica descrita por Aristóteles conforme vimos mais à cima. No geral *Metapher* é um dispositivo meramente estilístico de transferência ou substituição de um termo literal por outro figurativo tendo em vista um floreio estético, um modo não vulgar de se dizer algo, ou ainda para fins de persuadir alguém de uma opinião particular. Na tradução italiana do texto de Schopenhauer editada por Mario Carpitella, optou-se por traduzir *Gleichniss* por *similitudini* ou similitude, similaridade ao invés de metáfora. Essa também foi a opção de E. F. J. Payne para a tradução em inglês, ou seja, *Gleichniss* por *Similies*. A opção de Schopenhauer ao citar passagens da *Poética* e da *Retórica* de Aristóteles, nas linhas que se seguem à passagem destacada aqui, traduz *μεταφορά* para o alemão *Gleichniss*. Optamos por traduzir *Gleichniss* para o português por metáfora, acompanhando a edição espanhola traduzida por Pilar López de Santa Maria, já que, desse modo, somos diretamente introduzidos em uma discussão maior sobre o estatuto da metáfora na obra de Schopenhauer que é o tema central desse capítulo.

Essa COISA-EM-SI, (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma, 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*,⁹⁹ mediante a qual o conceito de vontade adquire uma maior envergadura que a possuía até então. Ora, o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, é justamente, como Platão amiúde observa, a condição da filosofia. (MVR I, § 22, p. 169-170)¹⁰⁰

Além de esclarecer o procedimento de identificação entre vontade e coisa-em-si a passagem é importante, pois também revela a exigência de que a coisa-em-si, para manter algum significado para linguagem da filosofia, outro caminho deveria ser feito. Uma conexão ou relação com o mundo como representação é necessária como condição de significação da noção de coisa-em-si. Esta, em última análise, não poderia ser trazida ao discurso conceitual sem um apoio ou estribo semântico retirado da experiência objetiva.¹⁰¹

O modo de conhecimento que considera o essencial do mundo é a arte, “a ciência segue a torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento e consequência.” (MVR I, 36, p.253) A filosofia de Schopenhauer,

99. “Denominação conforme o mais distinto, perfeito” (MVR I, § 22, p. 169, nota do tradutor).

100. Também em MR III, 98, p. 36-37

101. Atwell também chega a uma conclusão semelhante quando considera que “apenas faz sentido falar de aparência em relação ao que aparece, ou seja, à coisa-em-si, por isso faz sentido falar da coisa-em-si apenas em relação a aparência, como (por exemplo) a essência da aparência. [...] Uma vez que representação e vontade não são, literalmente, duas coisas diferentes, não podem, literalmente, estar em uma relação um ao outro.” (ATWELL 1995, p. 115-116) Atwell, então, conclui que: “Primeiro, que não há nenhum sentido literal para falar da coisa-em-si *simpliciter*, ou seja, para além de sua relação com aparência e, consequentemente, a expressão adequada é “a coisa-em-si na aparência. [...] Segundo, não faz sentido considerar a coisa-em-si como um item ontológica, uma entidade, um objeto, uma coisa. Terceiro, que somos incapazes de conhecermos (*acquaintance*) qualquer coisa como ela é em si, o que quer dizer que nunca podemos ter acesso à essência de qualquer coisa ou a essência da totalidade do mundo como aparência. Mas, com base no conhecimento direto (*acquaintance*) dos atos de vontade (em nós mesmos), somos colocados em posição de interpretar a essência de toda a aparência como vontade.” (ATWELL 1995, p. 122-123). Acrescentamos à conclusão do comentador apenas que a relação de interdependência semântica entre Vontade como coisa-em-si e mundo como representação é criada pela denominação metafórica intrínseca ou *denominatio a potiori* pela qual a coisa-em-si encontra um apoio semântico na vontade à qual estamos diretamente consciente no sentido interno, isto é, dentro do intervalo da experiência possível.

(e)nquanto não é conhecimento de acordo com o princípio da razão, mas conhecimento da *ideia*, [...] pode, certamente, ser computada entre as artes. No entanto, ela não apresenta a ideia como ideia, do mesmo modo como as outras artes, ou seja, *intuitivamente*, mas *in abstracto*. E uma vez que tudo o que é fixado em conceitos se constitui como um *saber*, então, como tal, a filosofia é uma *ciência*. Em realidade é intermediária entre a arte e a ciência, ou melhor, reúne arte e ciência. (MR I, § 692, p. 533-534 – 1817)

Fixada deste modo, a filosofia de Schopenhauer, enquanto síntese entre a arte e a ciência, elevará a vontade, conhecida na experiência interna, ao plano do discurso conceitual abstrato, onde será denominada, *a potiori*, de Vontade como a coisa-em-si. Neste caminho, a analogia e a metáfora serão as ferramentas através das quais Schopenhauer construirá um discurso metafísico sobre a experiência em geral. Se a analogia e a metáfora desempenham papéis fundamentais tanto em ciência como na arte, será então o instrumento mais eficaz e consistente para a metafísica de Schopenhauer por possuírem um profundo valor estético e com resultados conceituais significativos.

Max Black,¹⁰² que ocupa uma posição importante no estudo sobre a metáfora no mundo contemporâneo, faz uma citação ilustrativa para a sua discussão utilizando uma comparação feita por Schopenhauer entre a prova geométrica e uma ratoeira e conclui que o filósofo alemão possui uma visão da metáfora como comparação. Vejamos:

102. Max Black desenvolveu uma teoria da metáfora bastante influente e conhecida como teoria da interação ou interacionista. As ideias básicas da teoria de Black são de que “1. Metáforas dizem respeito à sistemas de ideias; 2. Tais sistemas são especialmente construídos; 3. Metáforas são projetivas na medida em que permitem a um campo do pensamento (sujeito) organizar a outro, seja por seleção, filtragem, foco, ou outro sentido, e 4. Modelos são metáforas estendidas e sistemáticas.” (NUESSEL, F. 2005, p. 450) A teoria da interação de Black sugere que a metáfora é o resultado de uma interatividade semântica entre um termo metafórico e seu contexto, ela não somente sofisticada a linguagem, mas também cria novos sentidos para o real. Por exemplo, no caso de uma predicação metafórica do tipo “A é B”, o sistema de significados comuns associados a “B” “interage” com o sistema de significados comuns associados a “A” e a “filtragem” de alguns dos seus aspectos “gera” o significado metafórico da frase, ou seja, uma compreensão nova sobre A e sobre B. Um modelo metafórico é, nessa concepção, um instrumento cognitivo que teria como função primordial a re-descrição da experiência, isto é, podemos construir modelos metafóricos para ler, a partir deles, uma dimensão ou um aspecto do real.

Se um escritor defende que uma metáfora consiste na apresentação de uma analogia ou semelhança subjacente, ele tomará o que chamo de uma visão da metáfora como comparação. Quando Schopenhauer chamou uma prova geométrica de uma ratoeira, ele estava, de acordo com esse ponto de vista, dizendo que (embora não explicitamente): "A prova geométrica é como uma ratoeira", uma vez que ambos oferecem uma recompensa ilusória, seduzem suas vítimas aos poucos, levando a uma desagradável surpresa, etc. Esta é uma visão da metáfora como um símile condensado ou elíptico. Será notado que uma visão de comparação é um caso especial de uma visão de substituição. Pois, sustenta que a declaração metafórica pode ser substituída por uma comparação literal equivalente. [...] O Símile ou Comparação podem ser considerados como diferentes de uma metáfora apenas na forma, sendo a semelhança, no caso indicado, implicada na metáfora. (BLACK, 1962, p. 35-36).

Entretanto, cabe ressaltar que o caso analisado não nos parece suficiente para classificar a metafísica da Vontade como um todo. Obviamente a visão da metáfora como símile está presente na filosofia de Schopenhauer, porém, esse nos parece apenas um aspecto. A *denominatio a potiori* entendida como processo de empréstimo ou denominação metafórica de um termo conhecido para uma dimensão desconhecida da experiência, não parece se encaixar na visão da metáfora exclusivamente como comparação ou substituição, precisamente porque nenhuma expressão literal poderia ser substituída no caso da metáfora da Vontade como coisa-em-si. Ou seja, no caso da metáfora compreendida como mera substituição de uma expressão literal por uma não-literal, a substituição inversa deveria ser possível, isto é, uma expressão metafórica por uma literal, o que não se aplica à metáfora da Vontade como coisa-em-si, já que nenhum termo literal é encontrado para denominar a coisa-em-si. Sendo assim, embora Schopenhauer faça o uso constante da metáfora compreendida como comparação e substituição, um caráter mais criativo ou inventivo está implícito na sua concepção de metáfora ao qual a análise rápida de Black não contemplou.¹⁰³

103. A título de exercício poderíamos examinar a metáfora em Schopenhauer iluminada pela compreensão que Black tem desse procedimento. No caso da metafísica da Vontade poderíamos considerar a predicação metafórica *O mundo é Vontade*, isso nos levaria a compreender que, propriedades associadas ao fenômeno *sui generis* da vontade, servem como filtro através do qual podemos compreender o comportamento dos demais fenômenos do mundo destacando seus aspectos essenciais. Entretanto, no caso da predicação metafórica *a Vontade é a coisa-em-si*, a teoria da interação, ao que nos parece, se torna deficiente. Schopenhauer não parece estar interessado em acrescentar ao discurso filosófico um significado que a interação metafórica cria, mas, parece questionar o sistema de significados comuns associados aos termos envolvidos na interação ou, até mesmo, estabelecer um sistema de significados para eles. Segundo a interpretação da filosofia de Schopenhauer proposta por essa pesquisa, no caso de "*a Vontade é a coisa-em-si*", ao que nos parece, o termo Vontade, funcionaria como um estribo, por assim dizer, para possibilitar uma compreensão e um uso mais significativo do termo coisa-em-si na linguagem da filosofia, mantendo, desse modo, o lucro conceitual advindo dele. Se, para o segundo exemplo, precisaríamos de uma compreensão da metáfora diferente da de Max Black, no primeiro, a teoria de Black nos parece trazer alguma luz para a filosofia de Schopenhauer.

Se não seria razoável associar a concepção de metáfora de Schopenhauer à teoria da interação de Max Black, também não nos parece razoável reduzir a concepção schopenhaueriana de metáfora exclusivamente à compreensão da substituição como sua essência fundamental, antes, parece que Black generaliza apressadamente a concepção de Schopenhauer. Poder-se-ia concluir que o desinteresse pela filosofia de Schopenhauer por parte dos estudiosos da metáfora e da analogia se deu por conta dessa generalização feita por Max Black que ocupa uma posição privilegiada na discussão. Entretanto nos parece claro que Schopenhauer concebe um papel mais importante e decisivo para a metáfora, ou seja, enquanto instrumento de significação do discurso sobre a coisa-em-si e apoio à compreensão da experiência em geral, a metáfora, em Schopenhauer, não deve ser apressadamente reduzida a uma mera substituição com objetivos exclusivamente estéticos, ao contrário, a metáfora, além de obra do talento literário de Schopenhauer, é filosoficamente pertinente à metafísica da Vontade como interpretação do mundo. Arthur Hübscher explica que,

Há uma confluência do sentido real e do sentido pictórico que confere, à apresentação de Schopenhauer, o verdadeiro brilho e clareza, chegando às camadas mais profundas, e que ainda exige sempre uma atenção especial. Cada local revela seu verdadeiro sentido último apenas na interdependência de sentido, quando retirado do contexto, entra em relações estranhas, estranhos planos de fundo, torna-se ambígua, errôneo, falso. As objeções contra o sistema, as dificuldades e contradições que as pessoas quiseram encontrar nele, são sempre novamente rastreáveis para a alternância entre os dois métodos diferentes de observação. (HÜBSCHER, A., 1989, cap. XI, p. 381)

Se Schopenhauer concorda com Platão, afirmando que a filosofia consiste no conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, então, é em oposição às implicações extraídas da concepção aristotélica da metáfora, ou o chamado “paradigma da verdade literal”¹⁰⁴, que Schopenhauer desenvolveu sua metafísica. Neste contexto, Schopenhauer concebeu uma nova pertinência para o estatuto semântico e epistemológico das metáforas e analogias para o discurso da filosofia.

Poderíamos, neste contexto, questionar se a metáfora schopenhaueriana da Vontade como coisa-em-si obedece a algum critério que determina a sua adequação à problemática, ou seja, uma metáfora sempre corre o risco de não ser totalmente adequada ao que se pretende. Supondo que quiséssemos, por exemplo, explicar a natureza do tempo, torná-la mais apreensível e mais compreensível, nos pareceria menos adequado dizer que o tempo é

104. JOHNSON, 1981, p. 12

uma casca de banana do que dizer que o tempo é um rio. Então, cabe questionar: qual é o critério de adequação ou validade da metáfora da Vontade como coisa-em-si na visão de Schopenhauer?

Para responder a esta questão é preciso lembrar a forte inclinação de Schopenhauer pela experiência como a única e verdadeira fonte para a construção de uma metafísica coerente e, desse modo, é necessário que a experiência seja o critério a partir do qual se define a perfeita adequação da metáfora da Vontade como coisa-em-si. Entretanto, é preciso compreender que Schopenhauer desenvolve uma concepção de experiência consideravelmente ampla e que abrange o sentimento, a experiência estética e a pedra fundamental da metafísica denominada por Schopenhauer de “verdade filosófica”, a saber, o conhecimento interno e imediato do corpo como expressão da vontade. Essa vivência imediata é submetida apenas ao sentido interno do tempo, a mais fina espessura do véu de Maia e fornece a consciência da vontade como fundamento das ações do corpo. O conhecimento imediato da vontade é a pedra fundamental da filosofia de Schopenhauer, pois, é a “referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber, a vontade.”(MVR I § 18, p. 160). Neste sentido, o conhecimento imediato da vontade é o critério de adequação da metáfora da Vontade como coisa-em-si, pois,

o conceito de VONTADE, ao contrário, é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido. (MVR I, 22, p. 170-171)

Note-se que, se a metáfora é concebida por Schopenhauer como um recurso “de grande valor na medida em que reduz uma relação desconhecida a outra conhecida”¹⁰⁵, ou seja,

Se, portanto, remetemos o conceito de FORÇA ao de VONTADE, em realidade remetemos algo desconhecido a algo infinitamente mais bem conhecido, àquilo que unicamente nos é conhecido de maneira imediata e completa e que amplia de maneira enorme o nosso conhecimento. (MVR I, 22, p. 170-171)

105.(PP II, cap. 23, § 289, p. 561-562), (MR I, 484, p.356), (MR I, 514, p. 380), (MR III, 71, p. 185), (MR III, 89, p. 190), (MR IV, 51, p. 35)

Logo, “esse algo outro, como *toto genere* diferente da representação nada pode ser senão a VONTADE, a qual, neste sentido, é propriamente (*eigentliche*) a COISA-EM-SI.” (MVR I, 29, p. 228). Portanto, o critério de adequação e validade da metáfora da Vontade como coisa-em-si para o discurso metafísico imanente de Schopenhauer deve apontar sempre para a experiência, neste caso, a experiência imediata da vontade, já que é compreendida como o mais real dos conhecimentos do sujeito, a verdade filosófica por excelência. Em resumo, o critério de adequação e validade da metáfora da Vontade como coisa-em-si em relação à decifração do problemático enigma da existência em geral é a referência da metáfora à verdade filosófica da vontade vivenciada imediatamente no sentido interno, isto é, unicamente sob o véu mais fino de Maia, o tempo. Portanto, se não faz sentido perguntar pela verdade ou falsidade de uma metáfora, é preciso compreender que

o sucesso de uma metáfora repousa simplesmente em sua capacidade de gerar uma rota (*leads*) mais ou menos produtiva, estratégias e modelos para se envolver, representando, agindo sobre, e, portanto, compreendendo as características do mundo as quais nos tornamos interessados. Em um dado momento e num dado contexto científico, uma metáfora específica pode, de fato, se mostrar produtiva, improdutiva, ou mesmo contraproducente. Todas as metáforas, no entanto, estão sujeitas a (narrativa) redescritção dentro de contextos diferentes ou mudança ao longo do tempo: conseqüentemente, as metáforas em si mesmas evoluem, produzem deslocamento de significados e executam diferentes tipos de trabalho para acessar e mapear certos aspectos da natureza. (Bono 2004 *apud* BURKHARDT and NERLICH 2010, p. 8-9)

Em Schopenhauer, se a analogia é executada tendo em vista alcançar uma compreensão buscando a similaridade entre duas coisas que se têm à mão, por exemplo, meu corpo e os outros corpos, a *denominatio a potiori* ou denominação metafórica transporta o nome e todo o conteúdo semântico de algo conhecido para algo desconhecido como estratégia de interpretação. Sua validade e adequação está no fato de criar, no âmbito semântico da metafísica da Vontade, uma conexão de sentido entre fenômenos e coisa-em-si, ou seja, é precisamente a noção de vontade que está presente nas duas pontas do argumento como uma abotoadura a conectar semanticamente as duas perspectivas teóricas de Schopenhauer. A conexão de sentido entre os fenômenos e a coisa-em-si é criada precisamente pela vontade que, vivenciada de modo imediato e transferida por reflexão analógica à natureza, transforma-se no melhor modelo conhecido para sustentar semanticamente a noção de coisa-em-si no discurso filosófico. Desse modo, nos permite redimensionar não somente os termos vontade e coisa-em-si mas também a estrutura sistemática e conceitual que temos da experiência em geral com importantes implicações éticas. Ou seja, o aspecto semântico ao qual nos referimos

na metáfora da Vontade como coisa-em-si se refere à “capacidade da metáfora para fornecer uma informação intraduzível e, conseqüentemente, para a afirmação da metáfora produzir algum discernimento verdadeiro sobre a realidade. (RICOEUR, P., 1981, p.228) Ou seja, a metáfora tem seu aspecto semântico e denominativo desde que o processo metafórico eleja um representante conhecido que doará sentido àquilo que se quer interpretar e compreender.

A coisa-em-si, em Schopenhauer, não pode certamente ser considerada fora dessa relação com o mundo dos fenômenos, ou seja, não poder-se-ia considerá-la

por sí mesmo como um *ens extramundanum*, senão que se o conhece unicamente em suas relações e conexões com o fenômeno mesmo. Mas a explicação e interpretação deste em referência aquele núcleo interior nos podem proporcionar chaves sobre ele que, em outro caso, não seríamos conscientes. Neste sentido, pois, a metafísica vai mais além do fenômeno, a saber, da natureza, até aquilo que se esconde em ou detrás dela, mas considerando-o sempre como o que nela se manifesta, e não como independência de todo fenômeno: por isso segue sendo imanente e não transcendente. Pois não se destaca totalmente da experiência, mas sim que segue sendo sua mera explicação e interpretação, já que não fala da coisa-em-si mais que em sua relação com o fenômeno. [...] a filosofia não é senão a correta e universal compreensão da experiência mesma, a interpretação verdadeira de seu sentido e conteúdo. Este conteúdo é o metafísico, a saber, o disfarçado no fenômeno e envolto em sua forma; é o que esta com a experiência na mesma relação que o pensamento com as palavras (MVR II, cap. 17, p. 222-223).

Perceba-se que a tarefa metafísica em Schopenhauer obedece a diretrizes bem definidas, ou seja, sua interpretação do mundo está previamente subordinada às possibilidades semânticas do discurso conceitual da filosofia e a uma pertinência da analogia e da metáfora distinta do cânone aristotélico.

O filósofo ainda se esclarece sobre o sentido de sua metafísica em uma rica correspondência sobre sua teoria com um amigo e intérprete chamado Frauenstadt. Em uma carta datada de 21 de agosto de 1852, Schopenhauer esclarece alguns pontos para corrigir a interpretação de Frauenstadt sobre sua filosofia:

Devo, meu caro amigo, ter presente seus numerosos e grandes méritos na exposição de minha filosofia para não perder a paciência, por exemplo, que não deve você procurar a coisa-em-si nas nuvens onde se aninham os cucos (quer dizer, ali onde se assenta o Deus judeu), a não ser nas coisas deste mundo. [...] Minha filosofia não fala nunca dessas nuvens onde se aninham os cucos, mas sim deste mundo, quer dizer, é imanente, não transcendente; decifra o mundo presente como se tratasse de uma tábua hieroglífica (cuja chave encontrei eu na vontade) e mostra sua interconexão generalizada. Minha filosofia ensina o que é a representação e o que é a *coisa-em-si*. Mas, esta última, é só *coisa-em-si* de uma maneira RELATIVA, a saber, enquanto a sua relação com a representação; e esta é representação só enquanto a sua relação com a *coisa-em-si*. Além disto, a representação é um fenômeno cerebral. O que seja a *coisa-em-si* fora da dita relação não o disse nunca, porque eu não sei; *nela é vontade de viver*. [...] Além disso, você diz, permanece uma contradição quando eu falo da coisa-em-si em condições incompatíveis com o conceito de coisa-em-si. Com razão! Com seu conceito da coisa-em-si é eternamente incompatível, e isto você nos revela na seguinte definição declarada: a coisa-em-si é o eterno, [...] o ser original. Que seria a coisa-em-si? Eu direi a você o que isto é: isto é o conhecido Absoluto, deste modo a prova cosmológica disfarçada em que o Deus judeu se assenta.¹⁰⁶

Como se observa, Schopenhauer rejeita veementemente o título de “o Absoluto”¹⁰⁷ para a coisa-em-si da qual fala, e estabelece um forte vínculo entre a Vontade considerada como coisa-em-si e o mundo como representação. Adverte ainda a Frauenstadt de que não deveria, em hipótese alguma, confundir a vontade com um ser absolutamente necessário, pois a própria concepção do mesmo consistiria em uma contradição nos termos¹⁰⁸.

Embora as passagens dos textos schopenhauerianos destacadas até aqui possam ter implicações ontológicas centrais e evidentes, é imprescindível compreender em quais limites se encerra a discussão. Nossa ótica nesta pesquisa sugere que esses limites são de caráter semântico que, caso não sejam considerados de perto, desfiguram o pensamento de Schopenhauer dando ensejo às mais diversas críticas dogmatizantes.

106. Arthur Schopenhauer Correspondance complète. Carta 280, p. 376-377.

107. Por exemplo, em *Handschriftlichen Nachlass* vol. I 234, p.146-147. David E. Cartwright, em *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, esclarece que Schopenhauer rejeitou “qualquer termo que se refira a algum último, infinito, incondicionado, necessário, ou primordial ser, como também qualquer termo usado para denotar algo que serve como a primeira razão do mundo. Para colocar isto de modo simples, ele absolutamente rejeitou o absoluto. Em particular, depreciou o uso deste termo por filósofos pós-kantianos, alemães e teólogos, e condenou especialmente o uso da ideia do absoluto por Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ele afirmou que um ser absoluto e incondicionado não podia ser pensado e assegurou que qualquer coisa pensada deve ser um objeto para um sujeito, o que requer que esse ser seja condicionado” (2005, p. 01).

108. Para Schopenhauer “necessidade não tem outro sentido verdadeiro e claro que a indefectibilidade da consequência quando se colocou a razão. Segundo isto toda necessidade é condicionada. [...] Por isso o conceito favorito dos filosofastros, o ser ABSOLUTAMENTE necessário contém uma contradição: pelo predicado absolutamente (quer dizer, não dependente de nenhum outro) suprime a determinação pela qual unicamente o necessário é pensável e tem sentido.” (PR, cap. VIII, p. 218-219).

Sugerimos também que, se a expressão COISA-EM-SI necessita de emprestar o nome de algo dado à experiência objetiva para que possa ser pensada conceitualmente no discurso filosófico, então, deve estar relacionada semanticamente ao mundo como representação, caso contrário, a coisa-em-si subsiste como uma “não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia.”¹⁰⁹.

A *denominatio a potiori* constitui, ao nosso olhar, o principal dispositivo argumentativo e ou recurso semântico utilizado por Schopenhauer para apoiar um sentido discursivo para a noção de coisa-em-si, já que estabelece uma conexão entre esta e a Vontade.

Dessa forma se modifica a doutrina *kantiana* da incognoscibilidade da coisa-em-si, ao sustentar que esta não é cognoscível de maneira absoluta e radical, mas para nós a substitui o mais imediato dos muitos dos seus fenômenos, o qual, devido a esse imediatismo, se diferencia *toto genere* de todos os outros, e assim temos de remeter todo o mundo dos fenômenos àquele em que a coisa-em-si se apresenta em seu menor encobrimento, e que somente segue sendo fenômeno na medida em que meu intelecto, o único capaz de conhecer, segue se diferenciando de mim como volente e não se desveste da forma do *tempo* nem sequer na percepção *interna*. (MVR II, cap. 18, p. 235-236)

3.5 SOBRE A INTERPRETAÇÃO DA METAFÍSICA DA VONTADE

A pesquisa em Schopenhauer vem se enriquecendo com trabalhos de qualidade nas últimas décadas. A interpretação vigente, de modo geral, nesses intérpretes visa, no entanto, caracterizar Schopenhauer como uma espécie de pensador que, embora interessante e dotado de qualidades inegáveis, comete erros e contradições que tornam seu trabalho inconsistente, em especial no que concerne à sua concepção de coisa-em-si quando contraposta à sua teoria da representação. Essas contradições e inconsistências ocorrem quando, sobretudo, Schopenhauer é interpretado segundo parâmetros epistemológicos kantianos. A interpretação corrente, sobretudo em comentadores de língua inglesa, guardadas as devidas diferenças, pensam na filosofia de Schopenhauer como uma tentativa frustrada de positivação e ou ontologização, por assim dizer, da coisa-em-si que, segundo Kant, é absolutamente incognoscível. Ou seja, se a coisa-em-si está além de qualquer apreciação humana então Schopenhauer não pode dizer que a coisa-em-si é a vontade. Por exemplo, Patrick Gardiner interpreta a questão como um “dilema”, ou seja,

109.MVR I, § 1, p. 45

Se ele (Schopenhauer) afirma que na experiência interior estamos diretamente conscientes de nós mesmos como vontade, segue-se que a vontade está dentro do intervalo de nossa experiência. Mas não deve, então, ser "ideia" (representação) no sentido schopenhaueriano do que é apresentado a um sujeito cognoscente? E, em caso afirmativo, como ele pode afirmar que a nossa familiaridade com ela nos dá acesso à coisa-em-si? Porque esta última, por definição, está além do reino da aparência, além do reino ilusório de representação que (seguindo o pensamento indiano), ele às vezes chama de "o véu de Maya". Se, por outro lado, a vontade não é a ideia, mas o numenal, como ele pode afirmar que temos experiência dela? E o que fica então de sua metafísica empiricamente fundamentada, de sua crença de que havia fornecido uma explicação do mundo como um todo, explicação que não estava exposta às críticas kantianas contra a pura especulação? Sua teoria da significação conceitual não exclui a interpretação de seu conceito explicativo principal como ilegítimo? (GARDINER 1997, p. 172)

Christopher Janaway é, talvez, o exemplo mais típico da interpretação corrente que atribui uma contradição entre teoria da representação e metafísica da Vontade e uma conseguinte inconsistência dessa última.

Parece que ele só pode avançar para o conhecimento da coisa em si, negando esta parte central da teoria da representação. Schopenhauer nunca fornece uma resposta satisfatória a esta preocupação. (JANAWAY 2007, p. 192-193)¹¹⁰

Atwell (1995, p. 118-119) fornece uma alternativa interessante a esse criticismo da obra de Schopenhauer a qual seguimos. Segundo o comentador, existem várias coisas erradas neste criticismo, pois confundem aspectos importantes da filosofia de Schopenhauer. Primeiro, o uso de termos estritamente kantianos que próprio Schopenhauer nunca ou poucas vezes utilizou, como por exemplo, o *númeno* e que atestariam uma leitura kantiana da obra de Schopenhauer, entretanto, a posição de ambos é em muitas questões consideravelmente distintas. Segundo, a consciência que temos dos nossos sentimentos e atos da vontade não são do mesmo tipo que as representações do mundo material submetidas ao tempo, espaço e causalidade. Terceiro, que Schopenhauer não está a construir uma ciência cognitiva, mas, uma estratégia de estudo interpretativa da nossa experiência, e desse modo, “conhecimento interpretativo difere de conhecimento direto”. Quarto, Schopenhauer não é um dualista que afirma a existência de dois mundos diferentes, mas, nos fornece um duplo ponto

110. Essa tendência crítica do pensamento de Schopenhauer é ainda seguida por outros comentadores como Julian Young (2005), D. Hamlyn (2009) e outros aos quais não tivemos acesso, como por exemplo, Frederick Copleston (1947).

de vista sobre o único mundo presente na consciência, isto é, um modo cognitivo de observá-lo e um modo interpretativo de considerá-lo¹¹¹.

Além desses quatro pontos cruciais queremos acrescentar ainda outro que o próprio Atwell não considerou de perto e que, segundo nosso ponto de vista, contribui ativamente para compreensão da metafísica da Vontade, a saber, o processo de denominação metafórica sem o qual a identificação entre Vontade e coisa-em-si subsiste prejudicada quanto aos seus traços semânticos.

Atwell crítica ainda a posição de Julian Young que defende a ocorrência de uma tricotomia ontológica sobre a questão da coisa-em-si na filosofia de Schopenhauer, isto é, para Young, existe a vontade, a coisa-em-si e a representação¹¹². Atwell crítica essa posição para concluir que, em verdade, há uma dupla *concepção* de coisa-em-si na filosofia de Schopenhauer, a saber, uma coisa-em-si que só pode ser considerada em relação ao fenômeno ou a coisa-em-si na aparência (*in appearance*) e, neste sentido ela é Vontade, e uma outra concepção denominada de mística na qual a coisa-em-si é a inefável e absolutamente desconhecida realidade última, o ser incondicionado e totalmente transcendente. Segundo Atwell,

(d)e uma forma muito real, a concepção mística da coisa-em-si corresponde a uma insistência sobre a possibilidade de haver algo que o intelecto humano não pode alcançar, ou, em outras palavras, isso equivale a um insistência na finitude do intelecto humano ... (n)ada pode ser dito filosoficamente sobre tal coisa-em-si (excepto, talvez, que é uno do múltiplo, portanto, algo totalmente indeterminado). Mas Schopenhauer mantém que, quando e se ocorrer a completa negação da vontade de vida em qualquer indivíduo humano, então este indivíduo perde toda a sua individualidade e, por assim dizer, torna-se um com o Uno - toda a divisão, a separação e distinção desaparece, e obtêm-se apenas a coisa-em-si. (ATWELL 1995, p. 126)

Tal concepção supostamente mística, a nosso ver, representa antes o estabelecimento de um limite radicalmente crítico para o conhecimento e para o discurso filosófico, então, a insistência de Schopenhauer sobre a possibilidade de uma realidade última se baseia na incapacidade de se decidir sobre a *existência ou não* de tal realidade, ou seja, para evitar o dogmatismo transcendente. A insistência de Schopenhauer sobre a possibilidade da questão, ao que nos parece, baseia-se muito mais na limitação do intelecto humano do que na

111. Atwell 1995, p. 118-119.

112. YOUNG, J., *Willing and Unwilling*, p. 28-35, *apud* Atwell 1995, p. 119).

existência (ou não) de uma realidade última, ou seja, quando a vontade se negou não resta nada para o discurso filosófico.¹¹³

Antes de apresentarmos uma posição conclusiva sobre o assunto cabe uma pausa breve para examinar outra possibilidade interpretativa que se apresentou como uma tendência crescente nas últimas décadas e que consideram, ainda que em certos casos também de modo crítico, a tese da Vontade como coisa-em-si como uma metáfora.

Entre os principais estudos dedicados à obra de Schopenhauer que atentaram ao sentido metafórico embutido no argumento de identificação entre a Vontade e a coisa-em-si, podemos destacar F. C. White (1992), D. Jacquette (1996), M. Nicholls (1999), M. Segala e N. De Cian (2002), S. Neeley (2003) e S. Shapshay (2009)¹¹⁴. Entretanto, se cada um deles apresenta bons argumentos para a análise do assunto, ainda mantém entre si divergências importantes.

F. C. White menciona um sério problema na relação entre teoria da representação e metafísica da Vontade que muitos estudiosos compreendem como um descompasso, ou até mesmo como uma colisão entre ambas as perspectivas teóricas de Schopenhauer. White coloca o problema de modo claro e direto, dando a ocasião para outros esclarecimentos.

Schopenhauer fala que o númeno deve ser interpretado como uma metáfora. [...] No entanto, [...] não pode ser aplicada literalmente para o númeno, nem se pode autorizar que se fale literalmente do numênico, desde que o númeno é imperceptível. (WHITE, 1992, p. 91)

White está certo quanto à impossibilidade de um discurso denotativo ou literal sobre o númeno a não ser que se suponha equivocadamente uma percepção do mesmo, cabe salientar que, segundo a nossa perceptiva, parece ser precisamente essa a compreensão

¹¹³.A discussão sobre o tema é bastante fértil e ainda se pode citar a posição de Gerard Mannion (2003) quando defende que, “a interpretação correta envolve algo parecido com a compreensão de Young da doutrina da vontade como um quadro explicativo para os fenômenos naturais. Isto também lembra a ideia de Atwell da vontade como sendo a coisa-em-si *na aparência*. Schopenhauer só se atreve a avançar ainda mais em sua especulação quando fala da virtude, da santidade e da salvação. O que realmente nos dá um esclarecimento de que a natureza da realidade última *não* é a experiência interior, que só nos ajuda a compreender que existe uma coisa-em-si por trás da nossa experiência, mas não revela nada sobre isto como é *an-sich*. Em vez disso, Schopenhauer finaliza no caminho místico, ao invés do caminho da introspecção. Este último pode trazer conhecimento do que podemos falar, o primeiro, não.” (Mannion 2003, p. 238-239) Mannion sugere, então que, em se tratando da ética da compaixão e de uma doutrina da salvação que finaliza no místico, a filosofia de Schopenhauer se assemelha a um sistema de religião, o que permite questionar a suposta militância ateuista e um pessimismo absoluto atribuídos ao filósofo.

¹¹⁴.Podemos citar ainda, como exemplos dessa abordagem interpretativa, Alfred Biese (1889, 1893), entretanto, até o momento não tivemos acesso ao texto deste autor para uma apreciação das suas ideias sobre Schopenhauer.

de Schopenhauer sobre o assunto, ou seja, a metáfora é o único dispositivo capaz de apoiar um discurso filosófico sobre a coisa-em-si. Schopenhauer bem percebeu isso e viu na metáfora um poder conceitual capaz de sustentar semanticamente o discurso sobre a coisa-em-si conforme ficará claro mais à frente.

Dale Jacquette compreende a questão do seguinte modo:

A coisa-em-si é o mundo como ele é intrinsecamente ou em si mesmo, para além da sua apreensão pelo pensamento. Kant afirma que a coisa-em-si é estritamente desconhecida, uma vez que existe sem a mente. Schopenhauer, no entanto, fala metaforicamente da coisa-em-si como Vontade, por que ele quer dizer um impulso monstruoso e cego, uma força ou poder indivisível ou um esforço sem direção e sem finalidade. [...] Schopenhauer admite que estritamente não podemos saber sobre a coisa-em-si. Mas podemos caracterizar metaforicamente como Vontade em termos emprestados da nossa experiência do mundo como representação. (JACQUETTE 1996, p. 3-4)

Assim, segundo Jacquette, Schopenhauer pensa que pode falar sobre o mundo como vontade e da vontade como um esforço cego e insaciável, algo semelhante ao que os gregos chamavam de *Eros*. Entretanto,

O mundo como vontade é indescritível, fora das categorias de espaço, tempo e causalidade de Kant e de quantidade, qualidade, relação e modalidade. Não podemos saber o que o mundo é, na realidade, porque não podemos saber nada de concreto sobre Vontade. Mas, de uma forma não-discursiva e não-científica, podemos chegar pelo menos a reconhecer que o mundo, na realidade, é a Vontade. [...] A cidade do conhecimento proibido do mundo como Vontade é invadida pelo cavalo de Troia do querer individual. Podemos levantar o véu de Maya para adquirir um conhecimento não-representacional do mundo real transcendental através de experiência empírica do desejo ou vontade o qual Schopenhauer chama a vontade-de-viver. (JACQUETTE 1996, p. 4-5)

Até esse ponto acompanhamos a interpretação proposta por Jacquette, entretanto, nosso ponto de discordância está na conclusão do autor sobre o assunto. Segundo Jacquette, quando Schopenhauer chama metaforicamente a coisa-em-si de Vontade ele “tenta expressar em uma linguagem discursiva metafórica algo que é apenas não-representacionalmente revelado, em algo como uma experiência mística.” (JACQUETTE 1996, p. 6 -7).

Entretanto, a revelação da vontade como fundamento das ações do corpo não nos parece ser um exemplo de experiência mística conforme Jacquette sugere, ao contrário, trata-se de uma vivência do corpo que se dá em diversos graus, mas todos de forma

imediate e com alguma clareza, pois, ocorrem apenas sob o véu do tempo. Trata-se, por exemplo, do mesmo impulso ou esforço que se mostra ora como um desejo sexual extremo ora como o movimento que faço com meu braço para acender o abajur da minha mesa e enxergar melhor o meu teclado, ou em qualquer outro movimento do meu corpo, uma experiência ou vivência muito cotidiana do corpo e não uma experiência mística que é algo muito mais raro. A vivência imediata do corpo é levada pela reflexão à consciência abstrata e reconhecemos esse impulso manifesto pelo corpo como vontade. Pela reflexão analógica podemos estender a vontade como essência interna aos mais diversos fenômenos. Assim, Schopenhauer acredita estar semanticamente autorizado a denominar metaforicamente a coisa-em-si de Vontade. Trata-se, portanto de uma experiência corriqueira do corpo uma vivência imediata dos seus impulsos e sentimentos que é, depois de um processo de reflexão analógica e metafórica, elevada e fixada como uma abstração da metafísica, isto é, a Vontade considerada como coisa-em-si.

Moira Nicholls, por sua vez, identificou mudanças importantes no pensamento de Schopenhauer entre a primeira (1819) e a segunda (1844) publicação de *O mundo como Vontade e como representação*, fruto do desenvolvimento de uma influência que recebida do pensamento Oriental. Nicholls identificou “seis passagens em que Schopenhauer afirma que a coisa-em-si só pode ser descrita como vontade, mas apenas em um sentido metafórico. Destes, três estão em seu início e três em suas obras posteriores.”¹¹⁵ Entretanto, Nicholls não identifica o processo metafórico com a *dinominatio a potiori* que, presente na primeira edição, sustenta a interpretação sugerida por essa pesquisa, sendo essa a nossa principal diferença com Nicholls.

G. S. Neeley se opõe à interpretação de White e busca a harmonia interna ou a consistência do pensamento de Schopenhauer, sobretudo ao núcleo da metafísica e o estatuto da metáfora destacando a chamada *Incremental metaphor* como sendo a que melhor se encaixa nos procedimentos de Schopenhauer trazendo, precisamente dessa maneira, a harmonia procurada. Neeley então cita Soskice que define a *Incremental metaphor* “como o único veículo cognitivo que nos permite dizer coisas que não podem ser ditas de nenhuma outra maneira.” (SOSKICE, 2002, p. 24)¹¹⁶, e conclui que:

115. NICHOLLS, M., *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself*, p. 174. In JANAWAY, C., *The Cambridge Companion To Schopenhauer* 1995.

116. Poder-se-ia questionar se Schopenhauer compreendia a metáfora dessa maneira, isto é, como veículo de significação conceitual. O escopo da atual pesquisa consiste precisamente em demonstrar que Schopenhauer pode ser considerado como aquele que buscou uma significação do mundo por meio de um procedimento conceitual metafórico entendida conforme as perspectivas contemporâneas da metáfora. Se na concepção

O termo "vontade", derivado por meio da percepção interior, literalmente denota a vontade humana guiada por motivos. Mas, a vontade da qual tenho consciência é apenas a parte final do espectro; a vontade não precisa ser (e geralmente não o é) acompanhada pela consciência. Portanto, Schopenhauer estende o alcance do termo "vontade" para incluir, *inter alia*, todas as forças da natureza desprovidas de motivos. No entanto ao fazê-lo, Schopenhauer não se limita a estender a denotação do termo. Na verdade, se esse fosse o caso, seria ainda sugerir que a coisa-em-si pudesse, de alguma forma, ser perceptível. Em vez disso, Schopenhauer redireciona o alcance do termo "vontade" para longe dos fenômenos distintos, e de volta em direção ao que não é racional, é impessoal, a uma luta cega que está na raiz de todos os fenômenos e que pode ser fracamente apreendido como estando (parcialmente) em nossos próprios desejos inconscientes. Desta forma, o termo "vontade" funciona como uma metáfora de incremento e Schopenhauer fornece, desse modo, o único e necessário aparato cognitivo pelo qual interpretamos o mundo. (NEELEY, 2003, p. 73-74)

Segala e De Cian acompanham Neeley até certo ponto, entretanto chamam a atenção a um fato que os críticos do filósofo geralmente não se dão conta, a saber, a Vontade como coisa-em-si é um conceito desenvolvido em harmonia com a teoria da significação de Schopenhauer. Enquanto na interpretação de White existe uma contradição entre as teorias da representação e a metafísica da Vontade, para Segala e De Cian ocorre precisamente o contrário, a saber, a metafísica da Vontade é construída tendo em vista os limites estabelecidos pela teoria da significação contida na perspectiva da representação.

O aspecto fundamental da definição do mundo como Vontade é o conhecimento imediato dos desejos do nosso próprio corpo como essência e da conceituação deste conhecimento imediato. De acordo com o § 9 ° da principal obra de Schopenhauer, conceitos oferecem o conhecimento abstrato, discursivo, universal (não individualizado no tempo e no espaço) e, conseqüentemente, não “determinado consistentemente” Esta é uma definição muito importante, porque torna clara a natureza semântica e sintática da expressão de Schopenhauer "coisa-em-si". Nada é predicável da coisa-em-si como absoluta. Pelo contrário, podemos qualificar o conceito da coisa-em-si, porque ele entra no mundo discursivo. De acordo com o princípio da razão suficiente, é um conceito explicado quando se considera "em relação a uma outra ideia, que é seu fundamento de conhecimento", e quando a cadeia conceitual leva a uma representação empírica. Qual é a diferença entre o conceito, ou seja, O conhecimento racional, e outras formas de conhecimento? (SEGALA & DE CIAN, 2002).

Schopenhauer responde:

canônica da metáfora ela sempre pode ser reduzida à linguagem literal sempre que se queira dizer a verdade de modo direto e claro, na visão de Schopenhauer e de algumas teorias contemporâneas, ao que nos parece, esse tipo de recurso semântico é visto como um veículo de significação de domínios mais abstratos da experiência para os quais não possuímos palavras literais.

Eis por que a classe das representações abstratas possui como distintivo em relação à classe de representações intuitivas o fato de nestas o princípio de razão sempre exigir apenas uma referência a outra representação da MESMA classe, enquanto naquelas exige, ao fim, uma referência a uma representação de OUTRA classe. (MVR I, § 9, p. 88).

Ainda segundo Segala e De Cian, a “ambição de Schopenhauer é comunicar a verdade sobre o mundo, estar consciente de que apenas o conceito de essência é transmissível e não a essência em si mesmo.” (SEGALA; DE CIAN, 2002). Portanto,

O discurso Conceptual sobre a vontade é, como Schopenhauer explica, uma passagem incessante de uma classe de Representações para outra e seus escritos são uma alternância incessante de expressões literais e não-literais, em particular, analogias e metáforas. Neeley nota alguns aspectos deste ponto de vista. Ele descreve o uso de Schopenhauer da metáfora como "*incremental*", capaz de ampliar o conhecimento e desenvolver discurso sobre a coisa-em-si sem violar os limites kantianos. É uma sugestão interessante com um limite intrínseco: considera a coisa-em-si do discurso de Schopenhauer como sendo a hipóstase de um conceito, e não simplesmente um conceito. Talvez seja melhor dizer que o uso que Schopenhauer faz da metáfora é explicativo, isto ajuda a compreensibilidade e a comunicação da verdade metafísica. (SEGALA; DE CIAN, 2002)

Segala e De Cian então concluem, entre outras coisas, que:

Quando Schopenhauer diz que "a vontade é a coisa-em-si", ele expressa uma verdade filosófica através de um conceito. Como tal, isto "não é completamente definido". Isto não implica uma forma de agnosticismo em relação à coisa-em-si nem a relativização (nem ontológica nem gnoseológica) da coisa-em-si. Admitir dois sentidos para a coisa-em-si é errado se isto põe em jogo duas entidades (a coisa-em-si absoluta e a relativa) na metafísica de Schopenhauer. Existe uma essência (que não é uma substância nem uma entidade transcendente) e a vontade revela-a dentro e de acordo com os limites da linguagem conceptual. (SEGALA; DE CIAN, 2002).

Os argumentos e conclusões de Segala e De Cian são fortemente persuasivos, e certamente encontraríamos nestes argumentos um importante apoio para nosso trabalho. Entretanto, enquanto Segala interpreta a metafísica da Vontade como um monismo rigoroso e radical¹¹⁷, nós entendemos que os conceitos que compõem a filosofia de Schopenhauer assumem certa relativização não no plano ontológico, mas no plano semântico de suas teses e conceitos mais importantes.

117.SEGALA, M. Schopenhauer, la filosofia, le scienze, p. 295-298, 2009.

Sandra Shapshay¹¹⁸ também contribui com uma interessante explicação sobre a aproximação entre filosofia e arte no pensamento de Schopenhauer. Ela argumenta que se trata de uma metafísica poética por se pautar em uma intuição estética que, posteriormente, é aplicada por meio de uma operação metafórica e ou metonímica ao restante desconhecido de nossa experiência. Shapshay comenta que:

Schopenhauer se baseia em uma intuição poética para traçar a conclusão de que o mundo é, em última instância, Vontade, e ele usa tais intuições poéticas ao longo de sua obra principal, a fim de tornar sensível, tanto quanto possível, o carácter da coisa em si, o que, por definição, não pode ser uma representação para um sujeito. Mas Schopenhauer está em boa companhia no uso de uma forma de intuição poética com o propósito de dar alguma representação sensível a um conceito que está para além dos "limites do sentido." Na verdade, isto já foi perseguido em Obras de Kant a partir da década de 1790, e especialmente com o reconhecimento da beleza como símbolo da boa moral. (SHAPSHAY, 2009, p. 58)

Shapshay analisa

primeiro como Schopenhauer adota um meio semelhante ao de Kant para fazer meramente pensável um conceito sensato, mas sem ser capaz de fornecer qualquer intuição direta do mesmo, e segundo, como ele também se transforma a relação simbólica kantiana (entre a beleza e o moralmente bom) em algo que vou chamar 'metonímico'.¹¹⁹ [...] Schopenhauer faz acreditar que

118. Em *Better consciousness* editado por Janaway e Neill (2009).

119. Metáfora e metonímia são dois conceitos estreitamente relacionados. Enquanto a metáfora tem sido analisada como a “estruturação de um domínio da experiência (geralmente, um domínio mais abstrato, intangível) em termos de um domínio mais concreto, e mais diretamente experimentado. [...] metonímia, em contraste, diz respeito a elementos dentro de um único domínio.” (TAYLOR, J. R., *Cognitive Semantics in Encyclopedia of Language and Linguistics* - KEITH BROWN, p. 572). Segundo nos informa Dirven, “metonímia e metáfora compõem o sistema fundamental de conceitualização e do comportamento humano. A metáfora é uma operação paradigmática baseada na seleção, substituição, exploração da similaridade e contraste, a metonímia é uma operação sintagmática baseada na combinação, textura e exploração da contiguidade.” (DIRVEN, R. *Metonymy and metaphor: Different mental strategies of conceptualisation*. In *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast* – 2003). Sandra Shapshay, na busca de uma maior especificidade da estratégia semântica de Schopenhauer invoca o procedimento metonímico como o tipo específico de metáfora empregada, pois, segundo sua opinião, a vontade e a coisa-em-si estão em relação de contiguidade, isto é, “o modo de pensar em que a parte (sensível) representa o todo (supra-sensível)” (Shapshay, 2009, p. 67). Entretanto, poderíamos mencionar também a sinédoque. Segundo Paul Ricoeur a metonímia, a sinédoque e a metáfora são tropos que acontecem por meio de três tipos de relação, respectivamente, relação de correspondência, relação de conexão e relação de semelhança. Ricoeur explica que “(n)a relação de conexão, dois objetos formam ‘um conjunto, um todo, ou físico ou metafísico, a existência ou a ideia de um encontra-se compreendida na existência ou ideia do outro. A relação de conexão incluirá, também ela, numerosas espécies: da parte ao todo, da matéria à coisa, da singularidade à pluralidade, da espécie ao gênero, do abstrato ao concreto, da espécie ao indivíduo.” (RICOEUR, 2005, p. 95). Portanto, concluímos que o procedimento de Schopenhauer compreende a utilização de metáfora em seus tipos específicos, a saber, metonímia e sinédoque. Este nos parece ser um traço paradigmático e metodológico de Schopenhauer, constitui o seu modo de reação ao paradigma moderno de produção de conhecimento, ou seja, “para Schopenhauer, conceitos, lógica e argumentação racional não são refinados o suficiente para revelar o

o conhecimento filosófico avança por meio de uma visão poética, mas a verdade de tal conhecimento é concedida por meio de outras bases racionais, e, assim Schopenhauer forja uma simbiose original entre a percepção estética e a argumentação filosófica. (SHAPSHAY, 2009, p. 58)

Com o argumento de que a metafísica da Vontade se constitui como um híbrido entre arte e filosofia, Shapshay, certamente destaca elementos de suma importância na estratégia argumentativa e no projeto geral da filosofia de Schopenhauer. Entretanto, a nosso ver, ao focalizar e dar grande ênfase aos traços estéticos e ou poéticos desse procedimento, Shapshay toma a metafísica da Vontade como uma espécie de filosofia poética que, embora não esteja em desacordo com o filósofo, parece não abarcar as suas intenções conceituais.

Shapshay oferece ainda uma objeção direta às pretensões dessa pesquisa ao compreender a *denominatio a potiori* como recurso retórico de caráter metonímico. Segundo a autora,

O que Schopenhauer nos oferece é metonímico, ao invés de uma visão metafórica para a coisa-em-si. Com o uso deste dispositivo metonímico, a *denominatio a potiori*, para nomear a coisa-em-si de Vontade, ele espera que nós teremos uma visão que não poderia ter começado de qualquer outra forma que não pelo sentimento do interior, por assim dizer. Este é o mesmo tipo de confirmação sensível por meio de uma conexão de sentido que Kant reconhece na beleza como símbolo da moralidade, a não ser que a conexão de Schopenhauer não deva ser provocada pelo reconhecimento sentido de semelhanças estruturais, mas sim, por contiguidade sentida, ou seja, que o nosso conhecimento imediato de nossa própria vontade é o ponto de entrada para o conhecimento do mundo como ele é em si mesmo. (SHAPSHAY, 2009, p. 65).

Se a contiguidade estiver sendo compreendida pela autora como uma relação de proximidade, vizinhança ou adjacência, então isto não nos parece suficiente para compreendermos o sentido completo da identificação da Vontade com a coisa-em-si por meio de uma *denominatio a potiori*. Embora Schopenhauer se expresse em termos de maior proximidade (*Nächste*) entre atos de vontade e coisa-em-si (MVR II, cap. 18, p. 235), não nos parece, por outro lado, que o filósofo afirma que somos contíguos ou vizinhos à coisa-em-si e sim que a coisa-em-si deve ser pensada como núcleo do fenômeno (MVR II cap. 17, p. 222-223), nós todos “somos a coisa-em-si” (MVR II, cap. 18, p. 233) vista segundo o princípio da multiplicidade aparente ou *principio individuationes*.

verdadeiro caráter e o que é mais importante na vida humana, valor estético e ético.” (SHAPSHAY, 2009, p. 70).

A relação não pode ser a de contiguidade metonímica ou similaridade estrutural ou analógica já que a coisa-em-si nunca é conhecida em si, mas apenas a sua expressão ou manifestação, sendo assim, não são possíveis a analogia e a metonímia entre fenômeno e coisa-em-si, mas apenas a metáfora (pensada como dispositivo semântico significador e criativo)¹²⁰ daria conta do desafio de qualificar tal relação. A única maneira de se pensar a existência em si do mundo, para que este não seja um mero fantasma da consciência dos animais cognitivos, é através de um recurso que seja capaz de apoiar a compreensão de algo que permanece em si desconhecido para nós. Schopenhauer afirma que somente através de uma denominação metafórica intrínseca podemos pensar a coisa-em-si, ou seja, somente a linguagem metafórica é adequada para apoiar a compreensão, pois, transporta o significado de algo conhecido para algo desconhecido¹²¹ e, assim, alarga o significado transportado. Desse modo, consideramos que a *denominatio a potiori* é melhor compreendida como denominação metafórica intrínseca, única através da qual a coisa-em-si pode ser pensada e descrita pelo discurso da filosofia de modo epistemologicamente significativo ao invés de uma metonímia por relação de contiguidade ou vizinhança entre fenômenos e coisa-em-si. Ou seja,

A relação da vontade para com a representação é, entretanto, *toto genere* diferente de todas as relações que as representações mantêm entre si, isto é, não se ajusta ao princípio de razão. Por isso somente pode ser qualificada de relação em sentido metafórico. (MR I, 347-348 (521) <1816>).

Portanto, nossa posição na discussão envolvendo a metáfora na metafísica da Vontade é a de que a operação semântica¹²² (*denominatio a potiori*), mediante a qual a Vontade é denominada de coisa-em-si, se harmoniza com a teoria da significação dos conceitos e reconhece os limites do sentido considerando a coisa-em-si sempre em conexão ou relação (metafórica) com o mundo dos fenômenos.

Desse modo, a *denominatio a potiori* funciona como um recurso semântico que caracteriza os traços mais elementares do paradigma metodológico de Schopenhauer tendo em vista uma superação do racionalismo e do empirismo modernos para, assim, doar

120.“Desde logo caímos aqui em uma linguagem de metáforas místicas, mas é a único capaz de dizer algo sobre esse tema totalmente transcendente.” (MVR II, cap. 25, p. 369) Também em MR IV, 51, p. 35)

121.PP II, cap. 23, § 289, p. 561-562, MR I, 484, p.356, MR I, 514, p. 380, MR III, 71, p. 185, MR III, 89, p. 190.

122.Semântica, pois, se refere à capacidade da metáfora fornecer um conhecimento que, embora não seja traduzível pela linguagem literal, implica em um discernimento verdadeiro sobre a experiência em geral. Verdadeiro, pois, se harmoniza com a concepção de verdade desenvolvida por Schopenhauer. Ou seja, a metáfora tem seu aspecto semântico e denominativo desde que o processo metafórico eleja um representante conhecido que doará sentido àquilo que se quer interpretar e compreender.

uma nova significação metafísica-estética-ética à experiência humana. Assim, Schopenhauer se opõe ao paradigma epistemológico da verdade literal compartilhado por muitos filósofos desde Aristóteles, trazendo a lume uma nova pertinência semântica para as analogias e metáforas vistas como veículos de sustentação e significação do nosso sistema conceitual do mundo, pois, para o filósofo, “as coisas que não podemos alcançar diretamente, temos de fazê-las compreensíveis mediante uma analogia” (MVR II, cap. 27, p. 389) enquanto que metáforas reduzem relações desconhecidas a outras intimamente conhecidas¹²³.

O efeito mais imediato da denominação metafórica intrínseca segundo a parte mais perfeita é, segundo nossa interpretação, a conexão semântica estabelecida entre Vontade como coisa-em-si e mundo como representação no âmbito do discurso do filósofo. Ou seja, a denominação metafórica da coisa-em-si pelo termo vontade, apreendida imediatamente pela consciência e estendida por analogia aos diversos fenômenos do mundo, cria, no âmbito semântico da metafísica de Schopenhauer, uma conectividade de sentido entre vontade (experiência imediata) e coisa-em-si (desconhecida) e, por conseguinte, uma legitimidade para a reflexão e discurso metafísicos sobre a noção abstrata de coisa-em-si.

Uma analogia entre a metafísica da Vontade e a estrutura da esfera pode ainda fornecer uma visão da habilidade de Schopenhauer em construir metáforas e analogias significativas, além de esclarecer alguns aspectos da argumentação que sustenta a interpretação proposta por esta pesquisa.

a Vontade como coisa-em-si está completa e indivisa em cada ser, igualmente como o centro é uma parte integrante de cada um dos raios: enquanto que o extremo periférico desse raio se move rapidamente com a superfície, que representa o tempo e seu conteúdo, o outro extremo, o centro, onde é a eternidade, permanece em total repouso, porque o centro é o ponto cuja metade ascendente não difere da descendente. [...] Desde logo, caímos aqui em uma linguagem de metáforas místicas: mas é a única na qual se pode dizer algo sobre esse tema totalmente transcendente. (MVR II, cap. 25, p. 368-369)¹²⁴

Caso tomemos a metáfora da esfera como uma analogia esclarecedora da metafísica da Vontade, então a interpretação proposta por esta pesquisa, a saber, a existência de uma conexão de sentido entre a Vontade como coisa-em-si e o mundo como representação,

123.(PP II, cap. 23, § 289, p. 561-562), (MR I, 484, p.356), (MR I, 514, p. 380), (MR III, 71, p. 185), (MR III, 89, p. 190), (MR IV, 51, p. 35).

124.Novamente: “A Vontade como coisa-em-si é total e indivisível em cada ser, assim como o centro do círculo é uma parte integrante de cada raio e está inteiramente envolvido neles, ainda que também existam por si mesmos. - Plotino, *Ennea IV, lib. 1, c. 1 & lib. 2, c. 1, diz algo muito similar.*” (MR IV, 53, p. 125-126 - 1932)

deve necessariamente estar contida nela. Portanto, assim como no caso da esfera o centro pressupõe uma superfície e esta um centro, as perspectivas da Vontade como coisa-em-si e do mundo como representação são articuladas por uma interdependência de sentido que os vincula e, desse modo, os tornam significativos para o discurso conceitual da filosofia. Sendo assim,

Entre o *ser em si* do mundo e o *fenômeno*, o único que conhecemos sob a forma da representação, há uma relação similar à que existe entre o corpo terrestre (tridimensional) e a superfície que conhecemos do mesmo. (M III, 129, p. 543)

Assim, pois, dirigindo a nossa atenção “inteiramente à representação intuitiva” e logrando “conhecer o seu conteúdo, suas determinações mais precisas e as figuras que exibem para nós”, será fundamental obtermos uma compreensão e um esclarecimento sobre a

significação própria dessas imagens, para que elas – como teria de ser se sua significação fosse, ao contrário, apenas sentida – não passem diante de nós por completo estranhas e insignificantes, mas falem diretamente, sejam entendidas e adquiram um interesse que absorva todo o nosso ser.” (MVR I, § 17, p. 151)

Portanto, para Schopenhauer, se não quisermos que o mundo seja considerado como um mero fantasma da consciência, devemos também considerá-lo como coisa-em-si, porém, esta não deve ser tomada como um ser absoluto semelhante ao Deus do cristianismo já que o discurso da filosofia não deve se submeter à teologia ou transcender o intervalo da experiência possível. Sendo assim, essa coisa-em-si, compreendida em conexão com o mundo, precisa de um apoio, que aqui qualificamos de semântico e ou metafórico, para permanecer no discurso filosófico.

A conexão de sentido à qual nos referimos é criada, segundo nossa perspectiva, precisamente pelo recurso da analogia e da metáfora ou, nas palavras de Schopenhauer, da *denominatio a potiori*, onde a coisa-em-si toma de empréstimo o nome de algo que é vivenciado de modo concreto e imediato, isto é, em referência à “verdade filosófica.” A vivência intra-corporal nos revela algo que, no entanto, não é uma mera representação espaço-temporal entre outras, mas algo real que fundamenta as ações do

corpo¹²⁵, ou seja, precisamente aquilo que na experiência interna reconhecemos pela palavra vontade e que, por um processo de reflexão analógica continuada, pode ser estendida aos demais fenômenos conhecidos unicamente no sentido externo como meras representações e, assim, nos levar até à coisa-em-si. Neste sentido,

(c)ada um, portanto, é o mundo inteiro nessa dupla acepção, é o microcosmo que encontra as duas partes do mundo completa e plenamente em si mesmo. Aquilo que conhece como o próprio ser esgota, em verdade, a essência do mundo inteiro, do macrocosmo, pois o mundo, tanto quanto a pessoa mesma, é absolutamente Vontade e absolutamente representação e nada mais. (MVR I, 29, p.229)

Note-se que no caminho do estabelecimento da Vontade como coisa-em-si Schopenhauer encontra, por reflexão analógica, uma relação de similaridade estrutural entre o micro e o macrocosmo, isto é, Vontade e representação ocorrem como únicas perspectivas possíveis, tanto no micro, quanto no macrocosmo, e “nada mais”. Ou seja, “(u)ma realidade que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto em si (como a coisa-em-si de Kant, que infelizmente degenerou em suas mãos), é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia” (MVR I, 1, p. 45), “um ser em si, independente do ser conhecido, isto é, do apresentar-se a um intelecto, só é pensável como um *querer*.” (MVR II, cap. 22, p. 315.)

Schopenhauer então esclarece que somente conhecemos nossa vontade como fenômeno e não como coisa-em-si, porém, em seguida afirma que a vontade é a coisa-em-si, mas, segundo o filósofo,

Isto não se contradiz. Tudo o que é *conhecido*, é unicamente como fenômeno. [...] Eu afirmo: a *vontade* é a coisa-em-si, mas o conhecimento da vontade é já fenômeno. Porque se trata de *conhecimento*. Entretanto, a *cognitio intima* que cada um tem de sua própria vontade é o ponto onde a coisa-em-si ingressa com mais clareza no fenômeno e por isso tem de ser o intérprete de qualquer outro fenômeno. (MR III, 62, p. 103)

Dessa forma, Schopenhauer, através da crítica ao discurso sobre a coisa-em-si,

125.“Que a *vontade* que encontramos em nosso interior não procede do conhecimento, tal e como tem suposto até agora a filosofia, nem é uma modificação do mesmo, algo secundário e derivado, nem está, como o conhecimento mesmo, condicionada pelo cérebro; mas sim que é o *prius* do conhecimento, o núcleo de nosso ser e a força originária que cria e mantém o corpo animal ao realizar tanto as suas funções conscientes como as inconscientes.” (MVR II cap. 23, p. 334) É preciso esclarecer que o conhecimento da vontade no sentido interno não é já uma metáfora, ao contrário, “não é nenhum tropo, mas sim que se determina aqui a expressão de um sentimento das coisas profundamente arraigado” (VN, cap. 5, p.153), mas, será esse conhecimento imediato o apoio ou sustentação semântica para o discurso filosófico sobre a Vontade como coisa-em-si.

modifica a doutrina *kantiana* da incognoscibilidade da coisa-em-si, ao sustentar que esta é incognoscível de maneira absoluta e radical, mas para nós a substitui o mais imediato dos muitos dos seus fenômenos, o qual, devido a esse imediatismo, se diferencia *toto genere* de todos os outros, e assim temos de remeter todo o mundo dos fenômenos àquele em que a coisa-em-si se apresenta em seu menor encobrimento, e que somente segue sendo fenômeno na medida em que meu intelecto, o único capaz de conhecer, segue se diferenciando de mim como volente e não se desveste da forma do *tempo* nem sequer na percepção *interna*. (MVR II, cap. 18, p. 235-236)

Portanto, a vontade, da qual estamos conscientes diretamente, é o limite crítico e a única condição de possibilidade do discurso epistemologicamente significativo sobre a coisa-em-si que, neste contexto, deve ser pensada sempre em relação ao fenômeno, isto é, em suas conexões de sentido com a representação, logo, *como* Vontade, ou seja, como uma metáfora que conecta os distintos pontos de vista da vontade e da representação e fornece um apoio semântico para o pensamento filosófico sobre a coisa-em-si. Uma metáfora que, com efeito, é adequada e válida segundo os critérios previamente estabelecidos por Schopenhauer para a discussão. Em suma, a metáfora, é precisamente aquela “via subterrânea” ou “conexão secreta” (MVR II, cap. 18, p. 233-234) pela qual o discurso sobre a coisa-em-si se torna possível já que estabelece uma conexão de sentido, ou semântica, entre os distintos planos da vontade e da representação na obra de Schopenhauer.

CONCLUSÃO

Schopenhauer tentou reformular a metafísica de seu tempo resgatando alguns elementos da filosofia crítica de Kant, porém, modificando-os ao seu modo e com objetivos diferentes, para corrigir o que considerou um *nonsense* filosófico, a saber, as filosofias do Absoluto ou qualquer tipo de dogmatismo transcendente. A expressão coisa-em-si é, então, novamente trazida ao discurso da filosofia porém com um tratamento diferenciado em relação a Kant. Neste caminho, a filosofia de Schopenhauer trouxe uma nova pertinência semântica e cognitiva para procedimentos como a analogia e a metáfora em relação à concepção canônica.

O enigma do mundo, isto é, a questão sobre *o que é o mundo*, se converte em um problema sobre o *sentido* das nossas experiências em geral e, ganha, em Schopenhauer, uma solução estética e semântica, pois, possui como núcleo um procedimento de denominação metafórica que visa construir uma sustentação para a reflexão e o discurso sobre a coisa-em-si com tudo o que está implicado nela para a estética e ética do filósofo.

Parece-nos incomum negar todo e qualquer aspecto ontológico sugerido pela solução de Schopenhauer ao problema da coisa-em-si, como é o caso da interpretação de alguns poucos comentadores. Por exemplo, Segala e De Cian, consideram que, quando Schopenhauer diz que

a vontade é a coisa-em-si", ele expressa uma verdade filosófica através de um conceito. Como tal, isto "não é completamente definido". Isto não implica uma forma de agnosticismo em relação à coisa-em-si nem a relativização (nem ontológica nem gnoseológica) da coisa-em-si. (SEGALA; DE CIAN, 2002).

Atwell também rejeita a ontologia em Schopenhauer e se expressa do seguinte modo: “não faz sentido considerar a coisa em si como um item ontológico, uma entidade, um objeto, uma coisa.” (ATWELL, 1995,p. 122) Atwell considera então que a melhor expressão para Schopenhauer é considerar a Vontade como “a coisa-em-si na aparência” (the thing in itself in appearance).

Além disso, é necessário também ressaltar e examinar aspectos essenciais de seu programa semântico sem os quais uma interpretação completa não nos parece possível. Afirma-se, portanto, que o mundo é vontade, ou a vontade é a coisa-em-si, em um sentido metafórico, entendendo a metáfora como um tipo de significação especial que pode nos trazer

um conhecimento novo sobre as nossas experiências em geral. Este conhecimento é nascido de uma conexão entre a vontade e a representação na obra de Schopenhauer.

No trajeto argumentativo de Schopenhauer, o conceito de vontade ganha, a nosso ver, dois aspectos funcionais importantes na sua engenharia conceitual. Primeiro, a vontade conhecida no sentido interno, funciona como um estribo semântico sobre o qual a coisa-em-si pode ser pensada de modo significativo no discurso da filosofia, isto é, a vontade funciona precisamente como um elemento crítico e limitativo para a nossa pretensão de conhecimento; Segundo, o conceito de vontade redireciona o foco interpretativo da experiência e incrementa nossa compreensão do mundo, isto é, há um redimensionamento na conceituação e significação de nossas experiências em geral que desloca o sentido do mundo dentro da tradição filosófica ocidental. Em resumo: A denominação metafórica da Vontade como coisa-em-si tem como resultados mais imediatos dois aspectos fundamentais da filosofia de Schopenhauer. Primeiro, a vontade da qual temos consciência imediata é um veículo de legitimação do discurso conceitual e reflexão sobre a noção abstrata de coisa-em-si. Esse primeiro aspecto tem como objetivo uma revisão crítica do discurso kantiano sobre a coisa-em-si, e tem como alvo crítico as filosofias dogmáticas, em especial o idealismo absoluto; Segundo, a metáfora da Vontade como coisa-em-si dá um sentido ao mundo quando responde às questões que dizem respeito aos planos do conhecimento (idealismo transcendental e limites do discurso epistemologicamente significativo), da natureza (qualidades ocultas da matéria e forças naturais), estético (as experiências estéticas do belo e do sublime) e moral (a compaixão e a ascese mística). Ou seja,

Assim como o conhecimento da unidade da Vontade como coisa-em-si em meio à infinita diversidade e variedade dos fenômenos é o único que nos fornece o verdadeiro esclarecimento sobre aquela analogia impressionante e inquestionável entre todas as produções da natureza, sobre aquela semelhança de família, que nos permite considerar a estas como variações do mesmo tema não dado; assim também em igual medida, mediante o conhecimento distinto e profundamente apreendido da harmonia e conexão essencial de todas as partes do mundo, da necessidade de sua gradação que acabamos de considerar, abre-se para nós uma verdadeira e suficiente intelecção da essência íntima e significação da FINALIDADE inegável de todos os produtos orgânicos da natureza, finalidade que até pressupomos *a priori* quando consideramos e julgamos todos esses produtos.[...] Se, de acordo com o que foi dito, toda a diversidade de figuras da natureza e toda a pluralidade de indivíduos não pertencem à Vontade, mas apenas à sua objetividade e à forma desta, então se segue daí necessariamente que a Vontade é indivisa, presente por completo em cada fenômeno, embora os graus de sua objetivação, as Ideias (platônicas), sejam bastante diversos. (MVR I, 28, p. 219-220)

A vontade conhecida no sentido interno não pode, com efeito, ser compreendida como uma experiência em sentido estrito, já que guarda apenas a forma geral da representação, a saber, a conexão necessária entre sujeito e objeto, e se dá somente na forma do tempo dispensando o espaço e a causalidade. Poder-se-ia considerar essa “experiência” um tanto fugaz já que a delgada espessura de suas condições de possibilidade daria pouca densidade cognitiva ao seu produto. Poder-se-ia questionar Schopenhauer sobre a arbitrariedade envolvida na compreensão de que uma experiência de tão poucos e precários meios como esta poderia revelar uma *verdade* filosófica sobre o mundo. Entretanto, tal objeção demonstraria pouca compreensão da filosofia de Schopenhauer. A cognição humana é menos real quanto mais abstrata for e, desse modo, mais verdadeira e suficiente quanto mais imediata. Moira Nicholls e Neeley qualificam essa experiência especial, por assim dizer, de “intuição pré-reflexiva direta”¹²⁶, expressão essa que, embora possa valer unicamente de modo impróprio, já que Schopenhauer nega o caráter de intuição¹²⁷, nos ajuda a compreender seu traço distintivo. Uma experiência pré-reflexiva, não-conceitual, imediata ou direta teria, segundo Schopenhauer, de nos mostrar a realidade mais concreta e verdadeira para a consideração filosófica. Algo assim como assistir uma peça de teatro pelos fundos do palco podendo perceber todo o caráter da representação.

Schopenhauer compreende metaforicamente as condições subjetivas da experiência humana, isto é, o princípio de razão como os Véus de Maia entre nós e o núcleo metafísico da existência. A visão só será metafísica na medida em que rasgar dois daqueles véus e contemplar a vida através do último e mais transparente. O que se vê através deste último véu, a saber, do tempo, é um esforço incansável e cego que fundamenta as ações do corpo examinado na autoconsciência. Elevar essa consciência pré-reflexiva direta à uma representação abstrata é a tarefa da filosofia. Assim como o esboço de uma pintura só ganhará cores vivas com o trabalho do pintor e as tintas de que ele dispuser, também a nossa compreensão do mundo ganhará uma explanação conceitual mais profunda, coerente e consistente, na medida da sofisticação e exuberância intelectual daquele que pensa esse mundo. A vontade ou o esforço incansável e cego é núcleo mais diretamente conhecido da realidade interna do nosso corpo, logo, a base mais concreta sobre a qual Schopenhauer pôde edificar sua metafísica da vida.

126. NICHOLLS, *apud* NEELEY, 2003, p. 72.

127. MVR II, cap. 18, p. 234.

Para Schopenhauer, o conhecimento se divide em intuitivo e abstrato, sendo este último, dividido em dois tipos de abstração, uma subordinada ao princípio de razão, a qual se chama de ciência, e outra não subordinada a mesmo princípio, que Schopenhauer chama de metafísica. Esta última recebe seu crédito em si mesma e sua verdade depende a) da relação que mantém como o conhecimento intuitivo e b) a coerência em que coloca os diversos elementos que compõem a reflexão deste tipo. Então, enquanto a ciência é um conhecimento conceitual estrito, isto é, dado pelo princípio de razão, a metafísica é um conhecimento conceitual interpretativo que se dá mediante a apreensão da ideia (Platônica) e se efetua por meio da reflexão analógica e da denominação metafórica. Neste ponto a metafísica, segundo Schopenhauer, se assemelha a uma arte que também parte do conhecimento da ideia (Platônica), entretanto, enquanto a arte mostra a ideia intuitivamente, a metafísica da Vontade o faz mediante conceitos abstratos construídos pela reflexão analógica e denominações metafóricas. A condição de verdade de ciência e a adequação da metafísica é sempre a relação com a experiência no seu intervalo possível. No caso da ciência este intervalo é a experiência dos objetos e suas relações espaço-temporais e causais. No caso da metafísica o intervalo é a experiência imediata do corpo conhecido como vontade e dado exclusivamente no sentido interno e sob a forma transcendental do tempo. A reflexão analógica e a denominação metafórica entram em cena como parte fundamental da reflexão metafísica para estabelecer o ponto de articulação entre a experiência interna com a externa, fazendo da primeira a chave para interpretação da segunda, isto é, encontrar e justificar conceitualmente a similaridade entre micro e macrocosmo, entre o mundo, enquanto problema metafísico, e a experiência imediatamente conhecida do corpo-vontade. Ou seja, é por meio da reflexão analógica e da denominação metafórica da Vontade como coisa-em-si que a metafísica pode manter sua relação com o mundo como representação e colocar a diversidade e multiplicidade dos elementos que o compõem em uma harmonia e coerência que não se percebe e compreende sem ela.

Desse modo, a metodologia empregada por Schopenhauer, a saber, interpretar ou decifrar o desconhecido por analogia com o que é conhecido, coincide precisamente com a noção de metáfora e nos parece demonstrar uma reação metodológica ao paradigma epistemológico de parte importante do pensamento filosófico da modernidade. O contexto semântico da manutenção da noção de coisa-em-si e da identificação desta à vontade, revela uma inversão do racionalismo moderno exigindo uma reavaliação metodológica na produção de conhecimentos sobre o mundo.

Entretanto, é preciso compreender que Schopenhauer denominou a natureza interna do mundo, a coisa-em-si,

de vontade, após o que é mais intimamente conhecido deste mundo para nós. Naturalmente esta é uma expressão subjetivamente escolhida, ou seja, em relação ao *sujeito do conhecimento*, mas tal consideração é essencial para comunicarmos o conhecimento. Ela é, portanto, infinitamente melhor do que se eu tivesse chamado de *Brahm, Brahma*, alma do mundo, ou qualquer outra coisa. (MR IV, 148, p.169)

Observe-se que se trata de reduzir as qualidades desconhecidas do mundo, e que em última instância, permanecem desconhecidas, mas que podem ser interpretadas em termos ou em relação ao que é mais conhecido. Neste sentido, a metafísica pode ir além e dar um passo a mais que o conhecimento meramente empírico para decifrar o mundo em suas conexões intrínsecas e mantendo sempre com ele uma concordância e coerência. A metáfora da Vontade como coisa-em-si nos parece ser a responsável pela referida conexão.

Bem compreendida, a metafísica da Vontade nos parece então funcionar como um modelo metafísico obtido por um procedimento metafórico e por meio do qual podemos ler o mundo e as dimensões mais profundas da experiência às quais a ciência não pode atingir pela especificidade de seu procedimento, a saber, o princípio de razão. Isso, entretanto, não parece sustentar que a metafísica da Vontade, enquanto um discurso conceitual filosófico sobre a coisa-em-si, desafina em relação às exigências e limites do discurso epistemologicamente significativo no que diz respeito à pertinência semântica da metáfora e da analogia embutida nele. A reflexão filosófica, enquanto um movimento que busca apreender, fixar e compreender em conceitos abstratos a similaridade estrutural entre os diversos fenômenos do mundo, encontra, por meio do raciocínio analógico e da metáfora significativa, as relações mais esclarecedoras para estes fenômenos e uma identidade pensada no limite da reflexão como o significado do mundo.

A metafísica da Vontade é um modelo metafórico que funciona primordialmente como um instrumento conceitual capaz de propor uma re-descrição da experiência, isto é, podemos, a partir da metafísica da Vontade, ler uma dimensão ou um aspecto do real e dar sentido às regiões mais desconhecidas da experiência e ou abstratas do pensamento. Neste sentido, Schopenhauer habilita a metáfora, mostrando que esta não é menos conceitualmente significativa do que o discurso literal. O resultado disso fez da metáfora da Vontade como coisa-em-si algo *sui generis*, capaz de espelhar o que o mundo é a partir do limite da experiência e podendo ser efetivamente isolada no domínio de uma teoria

do significado que avança em direção a uma interpretação e compreensão mais ampla e profunda da existência.

O discurso sobre a coisa-em-si dentro desse contexto paradoxal recebe uma modulação profunda em relação a Kant, ou seja, “um ser em si, independente do ser conhecido, isto é, do apresentar-se a um intelecto, só é pensável como um *querer*.”¹²⁸. Desse modo, a coisa-em-si se constitui como algo significativamente pensável “unicamente em suas relações e conexões com o fenômeno mesmo” e nunca como um ser absoluto ou um “*ens extramundanum*”¹²⁹, ou seja, sempre de forma relativa.

Além de esclarecer o procedimento de identificação entre vontade e coisa-em-si a denominação metafórica ou *denominatio a potiori* é importante, pois também revela a exigência de um estribo semântico para a expressão coisa-em-si, “em apoio à compreensão”¹³⁰, sendo esta sua condição de significação para a linguagem conceitual da filosofia.

Neste contexto, a analogia em Schopenhauer nos parece ser uma ferramenta de pensamento e explicação capaz de penetrar nas realidades mais profundas dos fenômenos, sendo que o princípio de razão apenas desliza pela superfície. Com a analogia o filósofo consegue uma ampliação do contexto de aplicação significativa da vontade aos diversos fenômenos do mundo constituindo, deste modo, o primeiro passo em direção ao estabelecimento da metáfora da Vontade como coisa-em-si.

A metáfora em Schopenhauer, possui um duplo aspecto funcional: Primeiro funciona como um estribo ou apoio semântico para a manutenção da expressão coisa-em-si no discurso filosófico, ou seja, a relação de identificação entre vontade e coisa-em-si por meio de um processo metafórico de transferência do sentido da vontade, que é o mais real e imediatamente vivenciado pelo sujeito do conhecimento, para o discurso metafísico e abstrato sobre o mundo, ou seja, a coisa-em-si que é impensável como um absoluto ou *extramundanum*; Segundo, a metáfora da Vontade como coisa-em-si tem a função ativa de metamorfosear a estrutura da compreensão que temos da experiência humana em sua totalidade permitindo, assim, encontrar o seu sentido moral.

A Vontade como coisa-em-si é, portanto, uma metáfora metafísica por, meio da qual Schopenhauer acreditou ser capaz de espelhar em conceitos abstratos o mundo em sua realidade mais íntima, a saber, o nuclear esforço incansável, cego e em conflito consigo

128.MVR II, cap. 22, p. 315.

129.MVR II, cap. 17, p. 222-223.

130.MVR I, § 22, p.169.

mesmo, que se expressa em infinitas formas diferentes, fazendo dele, o mundo, uma fonte inesgotável da qual jorra um sofrimento abundante e sem sentido que preenche a existência dos habitantes desse vale dos lamentos, fazendo deles seres essencialmente necessitados de uma metafísica e de uma salvação. A metáfora da Vontade considerada como coisa-em-si permitiria, assim queria Schopenhauer, descrever e compreender o mais profundamente possível o verdadeiro sentido do mundo. A decifração do mundo “em relação ao que nele se manifesta tem de receber o seu credenciamento em si mesmo, graças à harmonia em que coloca os diversos fenômenos do mundo e que não se percebe sem ela.” (MVR II, cap. 17, p. 223)

Entretanto, caso quiséssemos levar adiante tal investigação deste ponto restaria uma questão limite. Supondo que escolhêssemos como nossos objetos de estudos e reflexão aos peixes e aos pássaros, então a percepção imediata de exemplares de ambas as categorias poderiam não nos parecer análogos segundo uma primeira apreciação imediata e puramente empírica, ou seja, em uma primeira apreciação peixes e pássaros nada teriam em comum. Entretanto, ao avançar nosso estudo e reflexão, poderíamos perceber que ambos, peixes e pássaros, são análogos em algumas coisas, por exemplo, que as nadadeiras estão para os peixes assim como as asas estão para os pássaros, isto é, como instrumentos de locomoção. O mesmo poderia ser encontrado para a função das penas dos pássaros e das escamas dos peixes no que diz respeito à proteção do organismo em questão.¹³¹ Neste sentido, nos parece pertinente determinar qual foi o papel desempenhado pela reflexão analógica no estudo dos nossos objetos. De forma semelhante, nos pareceria necessário que, ao estudarmos a filosofia de Schopenhauer, o filósofo tivesse estabelecido com precisão o papel da sua analogia entre micro e macrocosmo, ou seja, o modelo analógico schopenhaueriano de interpretação da experiência *descobre e revela* a similaridade estrutural subjacente e previamente existente entre os diversos fenômenos do mundo, (no caso do primeiro exemplo, entre peixes e pássaros) ou apenas *constrói e atribui* uma unidade de sentido para essa diversidade? Em suma, a metafísica da Vontade é uma revelação da verdade sobre o mundo ou um modelo hipotético de interpretação da realidade?

Schopenhauer se esclarece quanto a isso por meio de uma metáfora iluminadora de sua filosofia:

131.O exemplo da analogia entre peixes e pássaros encontra-se em ITKONEN, 2005, p. 1.

Quando encontramos uma escritura cujo alfabeto é desconhecido, tentamos interpretá-lo até chegar a uma *hipótese*¹³² sobre o significado das letras sob as quais se formam palavras compreensíveis e períodos coerentes. E então não há dúvida da correção da decifração, porque não é possível que a harmonia e a coerência em que essa interpretação põe todos os símbolos daquela escritura fossem meramente casuais, ou que, dando outros valores totalmente distintos aos símbolos se pudesse igualmente obter palavras e períodos nesta combinação. (MVR II, cap. 17, p. 223)

De acordo com o que isso nos sugere expressamente, o modelo interpretativo de Schopenhauer é, antes de tudo, uma hipótese *construída* capaz de *atribuir* uma unidade abstrata, isto é, colocar em uma coerência discursiva e abstrata a diversidade fenomênica do mundo. Schopenhauer, embora, pareça estar ciente quanto aos limites de sua proposição paradoxal¹³³, porém, não teria conseguido eliminar os traços dogmáticos que sobreviveriam em suas pretensões construtivistas, isto é, já que um modelo sempre leva algo seu ao que é modelado. Sendo assim, Schopenhauer não estaria dando um salto essencialmente normativo quando, sub-repticiamente, transpassa o abismo entre o que o mundo “é” para o que ele “deve ser”?

Embora a passagem acima dê a ideia de que Schopenhauer considere sua metafísica como uma hipótese, há outras em que Schopenhauer sugere o oposto:

(T)odo o olhar para o mundo, cuja explicação constitui a tarefa do filósofo, confirma e atesta que a vontade de viver, longe de ser uma hipótese arbitrária ou uma palavra vazia, é a única expressão verdadeira de nossa essência mais íntima. [...] Assim, pois, em tais fenômenos se vê que tenho razão em estabelecer a vontade de viver como algo que não é ulteriormente explicável, mas a base de toda explicação, e que esta, longe de ser uma pura palavra sonora como o Absoluto, o Infinito, a ideia e outras expressões similares, é o mais real de tudo o que conhecemos, o núcleo da realidade mesma. (MVR II, cap. 28, p. 395-396)

Segundo isso, poderíamos, então, inferir que Schopenhauer acredita ter revelado definitivamente a natureza do númeno, ou a semelhança mais essencial que existe subjacente aos diversos fenômenos do mundo. No entanto, o problema ressurgiu sobre outros auspícios nessa afirmação, ou seja, o problema parece ainda sobreviver acentuando ainda mais os traços dogmáticos irresolúveis não somente na retórica como na própria argumentação schopenhaueriana.

132. Grifo nosso.

133. VN, cap. 4, p. 133.

Obviamente há que se efetivar um estudo muito mais amplo e também profundo do que se pretendeu neste espaço, o que torna essa conclusão de caráter provisório apenas um material a ser pensado. Cremos ter contribuído, entretanto, com alguns esclarecimentos para a discussão em torno da obra de Schopenhauer.

REFERÊNCIAS

1 Obras de Schopenhauer

_____: SCHOPENHAUER, A.: *Arthur Schopenhauer correspondance complète*, Edition critique intégrale. Editions Alive, Paris, 1996.

_____: *Como vencer um debate sem precisar ter razão*. Tradução de Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Top Books, 1997.

_____: *De la quadruple raiz del principio de razon suficiente*. Tradução de Leopoldo Eulogio Palácios. Madrid: Gredos, 1998.

_____: *Diarios de viaje*. Traducción, introducción y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Ed. Trotta, Madrid, 2012.

_____: *El mundo como voluntad y representación II*. Tradução, introdução e notas de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2005.

_____: *Epistolario de Weimar: selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*. Ed. El Club Diógenes Valdemar, Madrid, 1999.

_____: *Escritos inéditos de juventud: sentencias y aforismos II*. Tradução de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1999.

_____: *Los dos problemas fundamentales de la etica* - Tradução, introdução e notas de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2002.

_____: *Manuscript remains, Vol I*. Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 1988

_____: *Manuscript remains, Vol II*. Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 1988

_____: *Manuscript remains, Vol III*. Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 1988

_____: *Manuscript remains, Vol IV*. Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 1988

_____: *Metafísica de las costumbres*. Tradução de Roberto R. Aramayo. Madrid: Trotta, 2001.

_____: *Metafísica do belo*. Tradução e apresentação de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2001.

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

_____: *Parerga y paralipómena I*. Tradução, introdução e notas de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2006.

_____: *Parerga y paralipómena II*. Tradução, introdução e notas de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009.

_____: *Sobre a filosofia universitária*. Tradução e notas de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e Marcio Suzuki, 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____: *Sobre a visão e as cores*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

_____: *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Tradução de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____: *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia M. O. Cacciola, Martins Fontes – São Paulo, 2001.

2 Obras Sobre Schopenhauer

ALUN RAY, M.: *Subjectivity and irreligion atheism and agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche*. Ashgate UK- 2003

ARAMAYO, R.: *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Editorial, SA, Madrid – 2001

ATWELL, J. E.: *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. Berkeley: University of California Press, 1995.

ATWELL, J. E.: *Schopenhauer: the human character*. Temple University Press, Philadelphia, 1990.

ATWELL, J., Art as liberation: a central theme of Schopenhauer's philosophy; In: JACQUETTE, D. Schopenhauer, philosophy, and the arts, 1996, p. 81-106.

BARBOZA, J.: *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em schelling e schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2003.

BOSSERT, A.: *Introdução a Schopenhauer*. Contraponto, RJ, 2011

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

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp – Fapesp, 1994.

CARDOSO, R.C.: *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Argumentum Ed. Ltda. MG – 2008.

CARTWRIGHT, D. E.: *Historical dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Toronto – Oxford, The Scarecrow Press, Inc, 2005.

CLAROS, L. F. M.: *Schopenhauer: vida del filósofo pessimista*. Madrid: Algaba Ediciones, 2005.

COLVIN, S. S.: *Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself and his attempt to relate it to the world of phenomena*. Kessinger Publish, USA 2010. GARDINER, P.: *Schopenhauer*, Virginia, USA: Thoemmes Press, 1997.

DEBONA, V.: *Schopenhauer e as formas da razão, o teórico, o prático e o ético-místico*. Annablume, SP, 2010.

FOSTER, C., *Ideas and imagination schopenhauer on the proper foundation of art*, in: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (1999, p. 213).

GARDINER, P.: *Schopenhauer*, Virginia, USA: Thoemmes Press, 1997

HAMLIN, D. W.: *Schopenhauer, the arguments of the philosophers*. Routledge, London – 1999

HANNAN, B.: *The Riddle of the World: A Reconsideration of schopenhauer's philosophy*, New York, New York: Oxford University Press, 2009

HÜBSCHER, A., *The philosophy of Schopenhauer in its intellectual context: Thinker against the tide*. Translated by JOACHIM T. BAER and DAVID E. CARTWRIGHT. The Edwin Mellen Press, New York, 1989.

JACQUETTE, D.: *Schopenhauer, philosophy, and the arts*. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____: *The philosophy of Schopenhauer*. Acumen Publishing Limited, 2005

JANAWAY, C.: *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____: *Self And world in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford, 2007.

_____: *The cambridge companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____ (edited): *Willing and nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's educator*, Oxford University Press, Oxford New York, 1998.

LEFRANC, J.: *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis RJ: Vozes, 2005.

MAGEE, B.: *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press Inc., New York 1983.

MANN, T.: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Alianza Editorial, SA, Madrid – 2000

MANNION, G.: *Schopenhauer, religion and morality: the humble path to ethics*. Aldershot England: Ashgate Publishing Limited, 2003.

MARCOS, S. M.: *Arthur Schopenhauer: religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona: Editorial Herder, 1989

NEELEY, G. S.: *Schopenhauer A consistent reading (Studies in History of Philosophy Vol. 70)*. The Edwin Mellen Press, USA 2003.

NEILL, A and JANAWAY C.: *Better consciousness - schopenhauer's philosophy of value* - Blackwell Publishing Ltd – 2009

NICHOLLS, M., *The influences of eastern Thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself*. In JANAWAY, C., *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. New York: Cambridge Univesity Press, 2005.

PHILONENKO, A.: *Schopenhauer: uma filosofia de la tragédia*. Tradução de Gemma Munoz – Alonso Lopez. Barcelona: Anthropos, 1989.

PINKARD, T.: *German philosophy 1760-1860 The Legacy Of Idealism*. – Cambridge University Press- 2002

REDYSON, D.: (organizador) *Arthur Schopenhauer no Brasil: Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. Ideia, João Pessoa – 2010

ROGER, Alain.: *Vocabulário de Schopenhauer*. Tradução e revisão de Claudia Berliner e Daniel Quaresma F. Soares, WMF Martins Fontes, São Paulo - 2013

ROSSET, C.: *Escritos sobre Schopenhauer*. Tradução de Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-textos, 2005.

SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia*. Tradução William Lagos. Geração Editorial, SP - 2011.

SEGALA, M. e DE CIAN, N., *What is will?* Em *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 83, 2002, pp. 13-42, disponível em <http://www.item.ens.fr/index.php?id=577242>.

SEGALA, M., *La metafora scientifica in Schopenhauer*, in *Segni e percorsi dela modernità. Saggi in onoredi Paolo Rossi*, Dipartimento di studi storico – social e filosofici, Università degli Studi di Siena, 2000, p. 123-156)

SEGALA, M., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Pisa, Edizioni della Normale, 2009.

SHAPSHAY, S., *Poetic intuition and the bounds of sense: metaphor and metonymy in Schopenhauer's Philosophy* em *Better consciousness - schopenhauer's philosophy of value* - NEILL, A and JANAWAY C., Blackwell Publishing Ltd – 2009

SINGH _____: *Schopenhauer: A guide for the perplexed*. Continuum International Publishing Group – 2010

SINGH, R. R.: *Death, contemplation and schopenhauer*. - Ashgate New Critical Thinking In Philosophy, Ashgate Publishing Limited – 2007

SOLOMON, R. C. and Higgins, K. M.: *Routledge History of Philosophy Vol. VI, The Age of German Idealism*. Routledge, London - 1993

TANNER, Michel. *Schopenhauer*.: Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2001.

VANDENABEELE, B.: *A companion to Schopenhauer*, Wiley – Blackwell, Blackwell Publishing Ltd – 2012

W. WALLACE., *Life of Arthur Schopenhauer*. WALTER SCOTT, 24, WARWICK LANE, LONDON 1890

WALKER, M. T.: *Kant, Schopenhauer and morality: Recovering the categorical imperative*. Palgrave Macmillan, New York – 2012

WEISSMANN, K.: *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1980.

WHITE, F. C.: *On Schopenhauer fourfold root of the principle of sufficient reanson*. New York: E.J.Brill, 1992.

WICKS, R.: *Schopenhauer, great minds*, Blackwell Publishing Ltd – 2008

YOUNG, J., *Willing and Unwilling*, apud ATWELL, J. E.: *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. Berkeley: University of California Press, 1995.

YOUNG, J.: *Schopenhauer*. Routledge, London – 2005.

ZÖLLER, G., *Schopenhauer on the Self*. In JANAWAY, C., *Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, 1999.

3 Outras Obras

ALLISON, H. E.: *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Tradução e notas de Giovanni Reale. Edições Loyola, São Paulo Brasil, 2002

ARISTÓTELES, *Os pensadores vol. IV*. Tradução de Eudoro de Souza, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

ARISTÓTELES, *Retórica*. Tradução de Marcelo Silvano Madeira. Editora Rideel, São Paulo, 2007)

BLACK, M. *Models and metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press – Ithaca, 1962.

BONACCINI, J. A.: *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003

BURKHARDT, Armin and NERLICH, Brigitte (eds.): *Tropical Truth(s) The epistemology of metaphor and other tropes*. Walter de Gruyter, Berlin / New York 2010

- CAYGILL, H.: *Dicionário de Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CRAWFORD, C. *The beginning of Nietzsche's theory of language*. Ed. The Gruyter, New York, 1988.
- DAVID B. ZILBERMAN, *Analogy in indian and western philosophical thought* (Boston Studies in the Philosophy of Science). Published by Springer, The Netherlands – 2006
- DIRVEN, R. AND PARINGS, P., *Metaphor and metonymy in comparison and contrast*. Mouton de Gruyter - 2003
- DOUGLAS HOFSTADTER & EMMANUEL SANDER, *SURFACES AND ESSENCES: Analogy as the fuel and fire of thinking*. Basic Books NewYork – 2013
- FREUD, S. *Um estudo autobiográfico*. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud Vol. 20*. Tradução de C. M. Oiticica e organização J. Strachey. Imago - Rio de Janeiro 1995.
- HANNA, R.: *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Tradução Leila Souza Mendes, São Leopoldo, RS, Editora Unisinos 2005.
- HOBBS, T., *O Leviatã*. Coleção Os Pensadores Coleção Os Pensadores, Tradução de Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo- SP, 1999.
- ITKONEN, E., *Analogy as structure and process: approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*. John Benjamins Publishing Company, 2005, Amsterdam/Philadelphia.
- JOHNSON, M. (ed.). *Philosophical perspectives on metaphor*, University of Minnesota Press, 1981, Minneapolis USA.
- KANT, I.: *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão, 5. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____: *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988
- LAKOFF, G. and JOHNSON, M., *Metaphors we live by*. The University of Chicago Press, 1980
- LEBRUN, G.: *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg, Companhia da Letras, São Paulo, 1996.
- NUESSEL, F. *Figurative language: semiotics in encyclopedia of language and linguistics* - KEITH BROWN, p. 447. Edition Elsevier Science; 2º ed. 2005.
- ORTONY, A. (ed.): *Metaphor and thought*. 2º ed. Cambridge University Press, New York – USA, 1993.

- PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira, Martins Fontes, São Paulo 1996.
- RAJAN, T. and PLOTNITSKY, A.: *Idealism without absolutes - philosophy and romantic culture* – State University of New York – 2004
- RALF M. W. STAMMBERGER, *On Analogy: An Essay Historical and Systematic* - PETER LANG, Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wlen – 1995
- RICOEUR, P. *A metáfora viva*. 2. ed. Tradução de Dion Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo – 2000.
- RICOEUR, P., The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling. In JOHNSON, M., *Philosophical perspectives on metaphor*. University of Minnesota Press, USA, 1981.
- S. VOSNIADOU and A. ORTONY: (ed.) *Similarity and analogical reasoning*. Cambridge University Press, New York – USA, 1989.
- SOSKICE, J. M., *Metaphors and religious language*. Oxford: Clarendon Press – 1985.
- STEM, J., *Metaphor, Semantics, and Context* in *The cambridge handbook of metaphor and thought* – Edited by RAYMOND W. GIBBS, JR- 2008
- STRAZNY, P., *Encyclopedia of linguistics vol I*. Fitzroy Dearborn, 2005
- TINÔCO, C. A.: *As upanishads*. São Paulo: Ibrasa, 1997.