



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

**CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**O conceito de Ideia em Schopenhauer**

CAMILA BEREHULKA DE ALMEIDA

Camila Berehulka de Almeida

## **O Conceito de Ideia em Schopenhauer**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial de avaliação para a obtenção do título de doutora.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber.

Londrina

2024

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

Almeida, Camila Berehulka de .  
O Conceito de Ideia em Schopenhauer / Camila Berehulka de  
Almeida. - Londrina, 2024.  
147 f.

Orientador: José Fernandes Weber.  
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade  
Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, 2024.  
Inclui bibliografia.

1. Ideias - Tese. 2. Arte - Tese. 3. Schopenhauer -  
Tese. I. Weber, José Fernandes . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro  
de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.  
Título.

Camila Berehulka de Almeida

## **O CONCEITO DE IDEIA EM SCHOPENHAUER**

Tese  
de doutorado apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Estadual de Londrina como  
requisito parcial de avaliação para a  
obtenção do título de doutora.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

---

Prof. Dr. Felipe dos Santos Durante  
Universidade Federal do Acre (UFAC)

---

Prof. Dr. Alexander Gonçalves  
Universidade Estadual do Norte do Paraná  
(UENP)

---

Prof. Dr. Aguinaldo Pavão  
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

---

Prof. Dr. Charles Feldhaus  
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Londrina, 29 de fevereiro de 2024.

### **Agradecimentos**

Agradeço a minha família e a todos (as) que me auxiliaram para que eu conseguisse pesquisar e escrever esse trabalho.

Agradeço ao meu orientador Prof<sup>o</sup> Dr. José Fernandes Weber e à Prof<sup>o</sup> Dra. Maria Cristina Müller.

Agradeço ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e ao Prof<sup>o</sup> Dr. Aguinaldo Pavão e Prof<sup>o</sup> Dr. Charles Feldhaus por terem participado de minha pré-banca e da banca de defesa e ao Prof<sup>o</sup> Dr. Felipe Durante (Universidade Federal do Acre) e Prof. Dr. Alexander Gonçalves (Universidade Estadual do Norte do Paraná) pela participação da banca de defesa.

ALMEIDA, Camila Berehulka de. **O conceito de Ideia em Schopenhauer**. 2024. 161f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

### Resumo

O conceito de Ideia em Schopenhauer costuma ser um conceito bastante criticado por estudiosos do filósofo, considerado como um erro, ou ainda um argumento *ad-hoc*. Tendo em vista que esse conceito é originariamente da filosofia de Platão, acreditam que o mesmo não teria lugar em uma filosofia imanente. O presente trabalho pretende defender que, na verdade, o conceito de Ideias de Platão sofreu constantes alterações com o passar dos séculos, sendo considerado posteriormente como um conceito pertencente às artes e à vida interior do artista e tais alterações, ainda que não sejam claramente mencionadas por Schopenhauer, foram decisivas para a sua apropriação do mesmo, configurando um papel importante em sua metafísica do Belo, bem como na metafísica da Ética. Além disso, analisamos as críticas desferidas contra esse uso schopenhaueriano das Ideias platônicas, as quais, por ignorarem essa alteração de significado, incluíram na filosofia de Schopenhauer conclusões que não fazem parte do pensamento do filósofo, sendo inclusive contraditórias ao que preconiza o pensamento do filósofo de *O Mundo como Vontade e como Representação*. Expomos que Schopenhauer operou uma subversão do conceito de Ideias em sua significação, que não apenas se refere à Arte e ao Artista (Gênio), mas que em sua filosofia possui um caráter profundamente imanente e ligado à Vontade como coisa-em-si. Por fim, apresentamos, a título de exemplo, a poesia de Augusto dos Anjos como uma receptora do conceito de Ideia.

**Palavras-chave:** Ideia, Schopenhauer, Arte, Subversão.

ALMEIDA, Camila Berehulka de. **Schopenhauer's concept of Idea**. 2024. 161pp.  
Thesis (Doctorate in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

### **Abstract**

The concept of Idea in Schopenhauer is usually a concept that is widely criticized by scholars of the philosopher, considered as an error, or even an ad-hoc argument. Considering that this concept originally comes from Plato's philosophy, they believe that it would not have a place in an immanent philosophy. The present work intends to argue that, in fact, Plato's concept of Ideas underwent constant changes over the centuries, being later considered as a concept belonging to the arts and the artist's inner life and such changes, even if they are not clearly mentioned by Schopenhauer, were decisive for his appropriation of it, playing an important role in his metaphysics of Beauty, as well as in the metaphysics of Ethics. Furthermore, we analyze the criticisms made against this Schopenhauerian use of Platonic Ideas, which, by ignoring this change in meaning, included in Schopenhauer's philosophy conclusions that are not part of the philosopher's thought, and are even contradictory to what the philosopher's thought advocates. of The World as Will and as Representation. We expose that Schopenhauer operated a subversion of the concept of Ideas in its meaning, which not only refers to Art and the Artist (Genius), but which in his philosophy has a deeply immanent character and linked to the Will as a thing-in-itself. Finally, we present, as an example, the poetry of Augusto dos Anjos as a receptor of the concept of Idea.

**Keywords:** Idea, Schopenhauer, Art, Subversion.

ALMEIDA, Camila Berehulka de. **Il concetto di Idea in Schopenhauer**. 2024. 161ss.  
Tesi (Dottorato in Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

### **Riassunto**

Il concetto di Idee in Schopenhauer è solitamente un concetto ampiamente criticato dagli studiosi del filosofo, considerato un errore o addirittura un argomento ad hoc. Considerando che questo concetto deriva originariamente dalla filosofia di Platone, ritengono che non troverebbe posto in una filosofia immanente. Il presente lavoro intende sostenere che, in effetti, il concetto di Idee di Platone ha subito costanti cambiamenti nel corso dei secoli, venendo in seguito considerato come un concetto appartenente alle arti e alla vita interiore dell'artista e tali cambiamenti, anche se non sono chiaramente menzionati da Schopenhauer, furono decisivi per la sua appropriazione, giocando un ruolo importante nella sua metafisica della Bellezza, così come nella metafisica dell'Etica. Inoltre, analizzeremo le critiche mosse contro questo uso schopenhaueriano delle idee platoniche, che, ignorando questo cambiamento di significato, hanno incluso nella filosofia di Schopenhauer conclusioni che non fanno parte del pensiero del filosofo, e sono addirittura contraddittorie con quanto il pensiero del filosofo sostiene. Il mondo come volontà e come rappresentazione. Esponiamo che Schopenhauer ha operato un sovvertimento del concetto di Idee nel suo significato, che non si riferisce solo all'Arte e all'Artista (Genio), ma che nella sua filosofia ha un carattere profondamente immanente e legato alla Volontà come cosa in- si. Infine, presentiamo, a titolo di esempio, la poesia di Augusto dos Anjos come recettore del concetto di Idee.

**Parole chiave:** Idee, Schopenhauer, Arte, Sovversione.



## **Lista de Abreviaturas e Siglas**

**MVR I** - *O Mundo como Vontade e Representação, tomo I*

**MVR II** - *O Mundo como Vontade e Representação, tomo II*

**QR** - *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*

**FM** - *Sobre o Fundamento da Moral*

**VC** - *Sobre a Visão e as Cores*

**MB** - *Metafísica do Belo*

**P II** - *Parerga e Paralipomena II*

**PRS** - *Princípio de Razão Suficiente*

## SUMÁRIO

Introdução: Ideia um objeto obscuro.....	11
Capítulo 1 – Em direção às Ideias .....	20
1.1- Representação submetida ao Princípio de Razão Suficiente: subordinada à vontade individual .....	25
1.2 – A dupla significação da representação .....	37
Capítulo 2 – No território das Ideias em Schopenhauer.....	48
2.1 - A leitura de Platão feita por Schopenhauer.....	58
2.1.1 - Platão sobre as Artes .....	77
Capítulo 3 - O conceito de Ideias e sua modificação .....	96
3.1 - As críticas às Ideias em Schopenhauer .....	108
3.2 - Análise das críticas apresentadas .....	120
Capítulo 4 - O conceito de Ideias na filosofia de Schopenhauer.....	132
4.1 - As Ideias e sua recepção pelo artista - Augusto dos Anjos em <i>O Meu Nirvana</i> .....	149
Conclusão: A subversão do conceito de Ideias platônicas na filosofia de Schopenhauer.....	158
Referências Bibliográficas: .....	161

## Introdução: Ideia um objeto obscuro

O conceito de Ideias no pensamento schopenhaueriano é controverso: geralmente visto como um exagero por parte do filósofo, uma mera homenagem à Platão, que costumava chamar de *divino*<sup>1</sup>, mais justificado por motivos pessoais do que tendo um fundamento que se expressa em sua filosofia. À primeira vista a nítida incompatibilidade entre as Ideias de Platão - bem como toda a sua filosofia - e a filosofia da Vontade e da Representação faz com que rapidamente nos detenhamos nessa incompatibilidade e encerramos o assunto sem nele se demorar, tentando compreender os movimentos que faz Schopenhauer em todo o seu pensamento.

Sua posição e atuação na filosofia schopenhaueriana, mostra-se como um entremeio entre o sujeito e a Vontade, não é mero fenômeno, mas também não é a coisa-em-si, pois esta é apenas *sentida* como sentimento interno do querer viver que se mostra nos atos, no funcionamento do nosso organismo e não se apresentaria em nenhuma das formas da representação, inclusive a forma geral, que é sujeito e objeto. Por não serem fenômenos, as Ideias não se mostram na experiência, mas é *mediante a experiência* que surge, *de um só golpe*, a representação independente de tempo, espaço e causalidade.

Estudar tal conceito é algo que não se mostra como uma tarefa fácil, porém, ao que parece, é necessária. Não é fácil, pois apesar de se destacarem no livro terceiro de *O Mundo*<sup>2</sup> é encontrada de modo indireto para explicar um tipo específico de consciência que não compartilha das formas da consciência do sujeito enquanto indivíduo: sua aquisição não segue as formas tempo, espaço e causalidade o que a torna independente da vontade individual e não está ao alcance de nosso querer, ou seja, é algo que nos aproximamos de modo negativo, pois o querer não permite que se contemple as Ideias, nossa representação comum é orientada para os objetos plurais e individualizados, sempre relacionados entre si e o corpo do qual parte a representação, o objeto imediato. Diante disso, as Ideias operam um mecanismo que revela que mediante os aspectos não racionais da nossa capacidade de representação é que ocorre o conhecimento revelador

---

<sup>1</sup> MVR I, *Prefácio à primeira edição*, p. 23. QR, § 1, p. 29.

<sup>2</sup> Isto é, além de se apresentar no livro terceiro do primeiro tomo de *O Mundo*, o conhecimento delas não se condiciona na obra de arte, na experiência desta obra, mas é uma maneira de condução do conhecimento. No entanto, esse tipo de conhecimento, de acordo com Schopenhauer, não pode ser simplesmente ensinado, ou seja, não se consegue dizer *como* esse conhecimento pode ser alcançado. Sobre esse assunto discorreremos no decorrer de nosso trabalho.

do *que é a vida*, pois é desse conhecimento que as apreende, a saber, a representação independente do princípio de razão suficiente<sup>3</sup>, que se alcança a intuição da identidade em meio a aparente distinção e pluralidade.

E é uma tarefa necessária, pois apesar de toda a contradição que aparentemente envolve as Ideias platônicas na filosofia de Schopenhauer, configuram uma posição fundamental por articular tanto a estética quanto a ética, como afirma o filósofo nessa passagem:

Todavia, veremos no terceiro livro como o conhecimento, em alguns homens, furta-se a essa servidão, emancipa-se desse jugo e pode subsistir para si mesmo livre de todos os fins do querer, como límpido espelho do mundo, do qual procede a arte. Finalmente, no quarto livro, *veremos como mediante esse modo de conhecimento, retroagindo sobre a Vontade*, permite a sua auto-supressão, ou seja, a resignação, que é o alvo final, a essência íntima de toda virtude e santidade, a própria redenção do mundo<sup>4</sup>.

A decisão de se estudar o conceito de Ideia em Schopenhauer surgiu após a conclusão da nossa dissertação que versa sobre o vínculo e a relação entre a ética e a metafísica do Belo. Neste trabalho orientamo-nos por destacar que o vínculo colocado entre o asceta e o gênio ocorre pelo conhecimento das Ideias e não pela *negação da Vontade*. É bastante comum encontrar a afirmação de que “pelo conceito de negação da Vontade, existe um parentesco entre estética e ética no pensamento de Schopenhauer”<sup>5</sup>. Apesar de ser uma afirmação correta por se tratar na metafísica do belo de um conhecimento isento de vontade<sup>6</sup>, a negação da Vontade na ética é distinta da suspensão da vontade na estética<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Utilizaremos a sigla PRS quando nos referirmos a esse conceito no decorrer de nosso trabalho.

<sup>4</sup> MVR I, § 27, p. 218, grifo nosso.

<sup>5</sup> BARBOZA, “Estado estético e conhecimento”. In: SCHOPENHAUER, *Metafísica do Belo*, 2001, p. 19. Afirmação semelhante também se encontra em BARBOZA, 2010, p. 10, em que gênio e asceta seriam correlatos, pois o conhecimento da Ideia ocorre “enquanto negação da Vontade”.

<sup>6</sup> No cap. 30 de MVR II, Schopenhauer considera a apreensão da Ideia, como um ato de auto-abnegação (p. 439). Ou seja, o fato de nesse conhecimento não haver a implicação da vontade de modo subjetivo, isto é, relativo ao seu fenômeno, à sua individualidade, pode ser considerado *análogo* à negação da Vontade (p. 442).

<sup>7</sup> No sublime também ocorre a suspensão da vontade no indivíduo, porém ocorre com consciência, em vista de um objeto que oferece relação hostil com a vontade individual. No entanto, apesar dessa relação hostil, o sujeito que ali conhece não é, naquele momento, indivíduo, mas o sujeito puro do conhecimento, que não reconhece o medo de ser aniquilado em sua pessoa, como motivo para se afastar da representação.

A diferença reside na ética, no conhecimento da índole da vida como sofrimento e da identidade de si mesmo com os demais, com a ocorrência do *efeito da graça*<sup>8</sup> promovendo no sujeito a diluição do princípio de individuação. Suas atitudes a partir desse momento arrebatador não serão mais direcionadas à satisfação de desejos ou necessidades, pois nele se iniciou o processo de negação da Vontade de viver:

Conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. [...] Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraça-la cada vez mais vigorosamente? Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no princípio individuationis conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição (MVR I, p. 481).

Por sua vez na estética o que ocorre é a *suspensão da vontade* no sujeito que momentaneamente conhecerá isento do querer e de tudo o que é proveniente do que entendemos por personalidade e nesse tipo de conhecimento o gênio se detém, mas não ocorre com ele o mesmo processo ético, pois é o PRS que está ausente da representação.

De acordo com Schopenhauer, para o gênio:

Aquele conhecimento profundo, puro e verdadeiro da essência do mundo se torna um fim em si para o artista, *que se detém nele*. Eis por que um tal conhecimento não se torna para ele um quietivo da Vontade, não o salva para sempre da vida, mas apenas momentaneamente, contrariamente (como logo veremos no livro seguinte) ao santo que atinge a resignação. Ainda não se trata, para o artista, da saída da vida mas apenas um consolo ocasional em meio a ela; até que sua força aí incrementada, finalmente cansada do jogo, volte-se para o sério<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Schopenhauer descreve muitos exemplos de pessoas que atingiram esse estado de ascese, santidade, porém, adverte que esse tipo de conduta apenas conduz à redenção caso haja o arrebatamento do indivíduo pelo conhecimento que vem de fora, ou seja, não depende do querer do indivíduo. Em nossa dissertação, destacamos que: “o estado da graça, proveniente da intuição profunda sobre a vida e sua essência, que arrebatou o indivíduo e consegue promover nele a redenção. Ou seja, somente quando a Vontade conhece a si mesma é que a negação é possível. Neste sentido, Schopenhauer concorda com Lutero quando sustenta que as obras não justificam, mas sim a fé e a graça são as garantias do perdão e da salvação: “Por fim, essas obras nunca podem nos salvar: só a fé o pode. Esta, entretanto, não nasce da resolução ou pretensão livre-arbítrio e sim pelo EFEITO DA GRAÇA, sem participação nossa, como algo que chega de fora para nós” (MVR I, p. 512). Ou seja, o conhecimento, que chega de fora, exerce o efeito da graça. Do mesmo modo que não conseguimos contemplar voluntariamente as Ideias, querendo contempla-las, pintando e estudando técnicas para tornamo-nos gênios, assim também na ética, as obras não conduzem a redenção” (ALMEIDA, 2017, p. 74).

<sup>9</sup> MVR I, p. 350.

O *principium individuationis*, constituído por tempo e espaço, compreende a nossa individualidade, isto é, nosso corpo. Ao ser diluído, significa que para o asceta não importa mais a sua existência enquanto corpo, pessoa, indivíduo, pois essas instâncias são essencialmente inexistentes. Já o PRS se refere ao modo como conhecemos as coisas e quando o gênio conhece isento desse princípio, significa que a diferença entre as coisas e a relação das mesmas com a sua vontade estão objetivamente suspensas pelo momento em que o gênio se mantiver nesse estado. Porém ele ainda permanece na individuação, isto é, sua condição de gênio não garante a salvação ou redenção.

Tanto a suspensão quanto a negação da Vontade são vinculadas ao modo de conhecimento, sendo a negação (ética) ou suspensão (estética) momentos distintos promovidos pela *representação que não segue as formas do PRS*, pois de acordo com Schopenhauer “também é desse conhecimento que procede aquela disposição de espírito, única que conduz à verdadeira santidade e à redenção do mundo”<sup>10</sup>. Na ascese o conhecimento independente do PRS consegue, unido ao efeito da graça (pois pela via do querer não se adquire nenhuma salvação), diluir o *principium individuationis* que consiste nas formas tempo e espaço, nas quais se desenvolvem os indivíduos<sup>11</sup>: por meio do conhecimento da índole do mundo ao invés de concorrer para a satisfação da vontade, obteve-se um quietivo<sup>12</sup>. Com o gênio a suspensão é uma condição para o conhecimento puramente objetivo e está para a representação, na intuição que destaca em meio à pluralidade aquilo que é essencial no objeto observado, isto é, a Ideia<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> MVR I, p. 357.

<sup>11</sup> Esse princípio é parte do que conhecemos como PRS, não se distingue essencialmente dele, porém ele está para a parte subjetiva, pois promove naquele sujeito que a ele se apega o sentimento de separação entre si mesmo e o outro, ocasionando o egoísmo. A metáfora do barqueiro (MVR I, § 63, p. 451-2) é uma passagem que ilustra bem como funciona o *principium individuationis*.

<sup>12</sup> MVR I, § 54, p. 369-70.

<sup>13</sup> No entanto, é preciso não transformar o pensamento schopenhaueriano numa filosofia em que o conhecimento seja reintroduzido como essencial, pois o que ocorre nesses dois momentos, ética e estética, não são fenômenos meramente intelectuais, à moda daqueles que Schopenhauer critica no decorrer de toda a sua obra. Caso se quisesse transformar, encontraríamos como imenso empecilho o próprio pensamento que abordamos, pois de acordo com Schopenhauer, o sujeito não é *cabeça de anjo alada*, sendo assim ele está enraizado corporalmente neste mundo enquanto *objeto imediato*, que porta essa *condição* – desenvolvida nesse corpo, por meio do cérebro – de representar o mundo fora de si mesmo. O conhecimento enquanto representação é algo que se entrelaça com o corpo e esse corpo ocupa, dentre os demais corpos, um grau *específico* na objetivação da Vontade de viver. Schopenhauer operou durante toda a sua obra a desmistificação da racionalidade e da representação, pois o conhecimento nada mais é que um processo orgânico e que, por conta de se estabelecer de acordo com o funcionamento desse organismo, representa de acordo com suas formas que são *tempo, espaço e causalidade*. Sobre esse assunto, discorreremos no decorrer deste trabalho.

Entre a metafísica do belo e a metafísica da ética o vínculo se estabelece por meio do conhecimento que na primeira proporciona o conhecimento puro e por sua vez, isento das formas do PRS, e na segunda a diluição do *principium individuationis*, que tanto pode promover o sentimento de compaixão e este motivar ações justas e caritativas, quanto no limite, promover a negação da Vontade. O primeiro age objetivamente diluindo as distinções entre objetos e liberando o intelecto da função de perseguir os objetivos individuais, o segundo, subjetivamente, diluindo a diferença entre o *eu* e o outro<sup>14</sup>.

Portanto, o tipo de conhecimento que não está submetido à sua origem e objetivo fundamentais – a saber, a sobrevivência e satisfação de todo o tipo de necessidade proveniente desse organismo<sup>15</sup> – situa-se enquanto o tipo de consciência da qual são provenientes a arte, a filosofia, e a ética. É na representação independente do PRS que ocorre a conexão entre o conhecimento e o que é metafísico. Schopenhauer afirma que somente reconhecemos a beleza “caso a vejamos, [...] devido ao fato de que a Vontade – cuja objetivação adequada em seu grau mais elevado deve aqui ser descoberta e julgada – SOMOS NÓS MESMOS”<sup>16</sup>. Ou seja, o belo e o sublime ressoa com aquilo que em nós é interiormente Vontade e por meio do conhecimento independente do PRS representamos essa essência de modo adequado, nas Ideias Platônicas.

No entanto, o conceito de Ideia não é bem recebido por alguns comentadores da filosofia schopenhaueriana. Em meio a tantos comentários de vários estudiosos e estudiosas, selecionamos três críticas pontuais ao conceito de Ideias em Schopenhauer – pois de modo geral, todas as opiniões que encontramos acerca desse conceito segue mais ou menos o mesmo caminho. A primeira é apresentada por Icilio Vecchiotti em *Introdução à Schopenhauer*, a qual aponta que as Ideias são aporéticas e aporemáticas e serviriam para que o caráter absoluto da lei natural fosse introduzido, dada a característica fixa das ideias platônicas<sup>17</sup>.

A segunda é de autoria de Fabio Ciracì em *O Mundo como Vontade, Ideias e Representação: por uma possível leitura no sentido iluminístico da doutrina das Ideias*, o qual segue a interpretação de Vecchiotti, por considerar as ideias como um elemento

<sup>14</sup> ALMEIDA, 2017, p. 79.

<sup>15</sup> Adiante, retornaremos à concepção de conhecimento e sua relação com o corpo, tanto organicamente quanto, metafisicamente e que seria essa relação que sustenta as ideias como objetos provenientes não da simples experiência objetiva, mas de uma ressonância com aquilo que existe em mim, enquanto núcleo daquilo que entendo como vida: todos os graus de objetivação da Vontade são as inúmeras formas em que se dá a pluralidade.

<sup>16</sup> MVR I, § 45, p. 297.

<sup>17</sup> VECCHIOTTI, 1990, p. 34.

heterogêneo em relação à imanência da filosofia schopenhaueriana. Apesar de suas contradições e desarmonia que essa doutrina possui em relação às outras partes do pensamento de Schopenhauer, Ciracì as considera como uma tentativa iluminista do filósofo de compreender aquilo que pela racionalidade escaparia<sup>18</sup>.

A terceira e a mais incisiva é do autor Brian Magee que na obra *A filosofia de Schopenhauer* no capítulo *Algumas críticas e problemas*, faz importantes observações sobre pontos em que a filosofia de Schopenhauer possui erros graves: o fato de ter aderido a um tipo de determinismo, ter utilizado como ponto de partida a epistemologia kantiana e o conceito de Ideias platônicas, estão entre os erros<sup>19</sup>.

Tais críticas não atacam somente o conceito de Ideia, mas também o modo como Schopenhauer procedeu na elaboração de seu *pensamento único*<sup>20</sup>, pois como poderia o filósofo introduzir um conceito sem que ele estivesse intrinsecamente ligado a todas as partes de sua filosofia e, além do mais, ser imprudente nas suas elaborações a tal ponto de ser refém de suas próprias *ideias*? Embora essa crítica se inicie com a consideração das Ideias ainda na metafísica da Vontade, Magee acerca da estética schopenhaueriana propõe uma reinterpretação retirando de consideração as Ideias platônicas<sup>21</sup>.

Nossa intenção será explicar que esse conceito possui um papel importante na compreensão do pensamento único de Schopenhauer, bem como é fundamental à compreensão da existência de uma satisfação sem que haja o concurso da vontade – na contemplação estética – e também dos atos de paixão e a negação da vontade de viver. No decorrer do trabalho, exploraremos as críticas a fim de expor que o conceito de Ideias ao contrário do que nos apresentam os estudiosos/ estudiosas, não é um conceito alheio à filosofia imanente de Schopenhauer, esse conceito se transformou em um componente da Arte e da criação artística e essa concepção se origina na Antiguidade tardia e atravessa os tempos. O deslocamento das Ideias platônicas para o

---

<sup>18</sup> CIRACÌ, 2010, p. 100.

<sup>19</sup> CIRACÌ, 2010, p. 72.

<sup>20</sup> No *Prefácio à primeira edição*, Schopenhauer distingue o *sistema de pensamentos* do que seria um *pensamento único* e essa distinção ainda que a primeira vista seja de pouca importância, contém mais uma informação acerca da filosofia schopenhaueriana, a qual é um organismo, onde todas as suas partes são essenciais, pois formam um todo coeso. Esse pensamento único possui, como veremos, um ponto de ligação que incorpora, ainda que com todas as diferenças individuais, o idealismo transcendental kantiano, a teoria das Ideias de Platão e a doutrina do Véu de Maya hindu. Diante disso, seria coerente que pesquisadores constituam uma linha argumentativa que vise a exclusão de algum elemento?

<sup>21</sup> Retornaremos com esse argumento de modo integral no segundo capítulo deste trabalho.



terreno da arte não é um movimento isolado feito por Schopenhauer, mas tem raízes muito antigas. Além disso, a filosofia estaria incluída como atividade na qual também as Ideias são os objetos, pois de acordo com Muriel Maia em *A outra face do nada* “a filosofia tem ela mesma, ao fundo, independentemente das artes, o mesmo tipo de intuição inerente àquelas”<sup>22</sup>. Schopenhauer cita as ideias platônicas como *verdadeira sabedoria*<sup>23</sup> as quais se apresentam como um tipo de conhecimento que não se adquiriria<sup>24</sup>:

medindo-se o espaço ilimitado ou, o que seria mais pertinente, sobrevoando pessoalmente o espaço infinito, mas antes investigando qualquer coisa em particular, procurando conhecer e compreender perfeitamente a sua essência verdadeira e própria<sup>25</sup>.

Diante disso, não é possível descartar esse elemento, que promove a ligação entre o em-si e o mundo fenomênico que *por meio da intuição na representação*, surge o objeto que é a *objetividade imediata da Vontade*<sup>26</sup>. Tal ligação produz algo que se materializa enquanto obra de arte, esta que apesar de não ser o único modo das Ideias se apresentarem é o meio mais imediato de manifestação, na concretude da obra, deste conhecimento<sup>27</sup>. A equiparação da arte e do artista ao nível do filósofo – bem como o filósofo torna-se artista – promoveu um imenso interesse nos próprios artistas pela obra schopenhaueriana, a qual inclusive servia para que o artista conseguisse se perceber enquanto tal, compreendendo quem ele é. Citamos Maia quando afirma que por considerar sua própria filosofia como arte, “não é de espantar a importância de seu pensamento para muitos artistas, músicos e escritores desde o final do último século”<sup>28</sup> e em nota, a autora cita uma passagem de Pothast em que este afirma que:

Autores, que na sua forma de trabalhar encontram-se mais próximos de nós, como Thomas Mann, Gide, Proust, Rilke, Musil, Broch, Borges, Arno Schmidt, Thomas Bernhard e, naturalmente, Beckett, conheciam (conhecem) bem Schopenhauer; alguns deles procuraram com firmeza, através da utilização das teses de

---

<sup>22</sup> MAIA, 1991, p. 17.

<sup>23</sup> MVR I, § 25, p. 190.

<sup>24</sup> Diferentemente das ciências etiológicas e morfológicas, que não apreendem nada para além das aparências, por se orientarem pelas formas do PRS. Sobre esse assunto, discorreremos no segundo capítulo.

<sup>25</sup> MVR I, § 25, p. 190-191.

<sup>26</sup> MB, p. 35.

<sup>27</sup> Pois a filosofia, apesar de também participar desse conhecimento, precisa transpor o que apreendeu objetivamente, para a abstração conceitual. Nesse sentido que afirmamos que a obra de arte seria o mais imediato (MAIA, 1991, p. 17).

<sup>28</sup> MAIA, 1991, p. 18.

Schopenhauer sobre a arte, compreender-se a si mesmos enquanto artistas<sup>29</sup>.

Temos grandes exemplos de autores brasileiros que também se inspiraram na filosofia schopenhaueriana. Machado de Assis é sempre o mais citado, no entanto, um autor que declarou em verso a sua posição sobre a filosofia de Schopenhauer, no poema *O Meu Nirvana*, foi Augusto dos Anjos. Poeta paraibano autor de um único e profundo livro intitulado *Eu*, escreveu em seu soneto que *o seu nirvana* consistia no conhecimento das Ideias. Nesse tipo de conhecimento, diz o poeta, “Gozo o prazer, que os anos não carcomem,/ De haver trocado a minha forma de homem/ Pela imortalidade das Ideias!”<sup>30</sup>.

No primeiro capítulo abordaremos a representação submetida ao PRS, bem como a dupla consideração da representação na filosofia de Schopenhauer. Mediante uma abordagem que se inicia com a representação submetida ao PRS que logo pensamos ser oposto ao conhecimento das Ideias, será por meio dele e da noção de corpo que compreenderemos esse outro tipo de conhecimento que não está submetido às formas tempo, espaço e causalidade. No segundo capítulo adentramos o território das Ideias em Schopenhauer e mediante o seu *roteiro de leitura* oferecido em sua obra *Metafísica do Belo* compreenderemos que sua leitura da filosofia de Platão era ampla. Por fim, apresentaremos a concepção de Platão sobre as Arte que preparará o caminho para que no terceiro capítulo possamos expor a mudança que o conceito de Ideias platônicas sofreu com os filósofos posteriores, bem como as críticas ao conceito de Ideias em Schopenhauer e a análise das mesmas. No capítulo quatro vamos abordar as Ideias na estética, na ética e a *verdadeira sabedoria* - noção brevemente desenvolvida por Schopenhauer no § 25 do primeiro tomo de *O Mundo* - e por fim o exemplo do uso e também apropriação das Ideias pelo poeta Augusto dos Anjos.

O conceito de Ideias possui não somente um papel descritivo, mas é um elemento metafísico, que reside na esfera do conhecimento que não segue o caminho original do tempo, espaço e causalidade – caminho este que nada mais significa que a orientação do conhecimento como um utensílio da vontade. É o mundo de *segunda ordem*, o qual vem revelar justamente as características essenciais do mundo de *primeira ordem*, sem o véu que individualiza e personaliza. Nesse sentido, desejamos explorar o conceito de Ideias como um tipo de *consciência* exposto por Schopenhauer,

<sup>29</sup> POTHAST, 1982, p. 17. In: MAIA, 1991, p. 18.

<sup>30</sup> ANJOS, 1995, p. 310.

como algo do qual a vida mesma não prescinde, mas antes, ela mesma evoca, posto que esse conhecimento é “um conhecimento em nós”<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> MB, p. 25.

## Capítulo 1 – Em direção às Ideias

Existe uma dificuldade inerente ao conceito de Ideia em Schopenhauer: por não se tratar de um objeto representado mediante o PRS, tentar dizer algo sobre ele torna-se desafiador. A representação que não está submetida às formas do PRS, se mostra como algo que apenas nos aproximamos de modo negativo, pois as Ideias não são apreendidas de acordo com a nossa vontade, não é “um ato de arbítrio, isto é, não está a nosso bel-prazer”<sup>32</sup>. Ou seja, é um conhecimento que não obedece à nossa vontade, não está à nossa disposição enquanto ferramenta para o alcance dos fins da vontade. O conhecimento que proporciona a representação das Ideias não se utiliza das mesmas formas que a representação comum. Não está ligada à nossa ação por motivos, não depende de nossa vontade ocorrer tal representação, inclusive é preciso justamente a *suspensão da mesma*<sup>33</sup>.

É exigida para que ocorra a representação da Ideia uma mudança no sujeito, que deixa de ser indivíduo e passa a ser *puro sujeito do conhecimento*, pois “a Ideia enquanto tal reside completamente fora da esfera de conhecimento do indivíduo, e não é objeto da experiência”<sup>34</sup>. Para que a Ideia seja representada, é preciso que ocorra a “*supressão da individualidade* no sujeito que conhece”<sup>35</sup> e individualidade para Schopenhauer significa não apenas o próprio corpo, mas aquilo que esse corpo, dotado de conhecimento demanda de acordo com um querer que tem além do conhecimento intuitivo, a racionalidade como incremento de sua expressão e manifestação. Todo esse aparato é considerado como impeditivo para o conhecimento das Ideias, que não seguem ordenamentos típicos da racionalidade, da lógica, tampouco da personalidade e desejos do sujeito. No momento em que representa as Ideias esse sujeito se esquece de si mesmo se perdendo na representação. Sua personalidade, urgências, quaisquer demandas da individualidade são suprimidas, sua vontade é suspensa momentaneamente e de acordo com Schopenhauer:

conforme uma significativa expressão alemã, a gente se PERDE por completo nesse objeto,

---

<sup>32</sup> MVR II, cap. 30, p. 439.

<sup>33</sup> Schopenhauer diz se tratar da suspensão da vontade ou ainda *supressão da individualidade*, que aparece em MB, p. 30 ao afirmar que para que a Ideia se torne objeto de conhecimento do sujeito “só pode ocorrer graças à *supressão da individualidade* no sujeito que conhece”.

<sup>34</sup> MB, cap. 2, p. 30.

<sup>35</sup> MVR I, § 30, p. 236. MB, cap. 2, p. 30.

isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto - então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva<sup>36</sup>.

Apenas quando o sujeito se perde na intuição, esquecendo de si mesmo, de seu corpo e seu querer, de sua individualidade, tornando-se *puro sujeito*, é que as Ideias são representadas. Não são objetos da experiência, não são objetos materiais, mas é por meio da experiência em meio à pluralidade que tal representação pode ocorrer. O movimento do objeto ser elevado à Ideia e do sujeito sofrer a modificação e tornar-se sujeito puro ocorrem ao mesmo tempo, isto é, *de um só golpe*<sup>37</sup>. Porém, o que significa dizer isso? Schopenhauer utiliza sempre essa expressão quando se refere à forma em que ocorre tanto a contemplação da Ideia quanto a suspensão da vontade no sujeito, que se torna *puro sujeito*, mas inclusive quando se refere ao conhecimento intuitivo e a função do entendimento, cuja intelecção acerca dos dados obtidos, mediante a correlação causal e entre tempo e espaço, também ocorre *de um só golpe*, pois não é dependente do arbítrio, é algo *natural*:

Trata-se do modo de conhecimento do ENTENDIMENTO PURO, sem o qual não haveria intuição, mas restaria apenas uma consciência abafada, vegetal, das mudanças do objeto imediato, que se seguiriam completamente insignificantes umas às outras caso não tivessem um sentido como dor ou prazer para a vontade. Ora, do mesmo modo que com o nascer do sol surge o mundo visível, também o entendimento transforma de UM SÓ golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada, que nada diz, em intuição<sup>38</sup>.

É um movimento que ocorre imediatamente, enquanto uma função *orgânica*:

O conhecimento aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio; precisamente como qualquer outro esforço ou determinação da Vontade que se objetiva é

---

<sup>36</sup> MVR I, § 34, p. 246.

<sup>37</sup> Cf. MVR I, § 4, p. 54; MVR I, § 15, p. 126; MVR I, § 27, p. 215; MVR I, § 34, p. 247, 248-249; MVR I, § 38, p. 268; MVR I, § 54, p. 360.

<sup>38</sup> MVR I, § 4, p. 54.

representado por um órgão, quer dizer, expõe-se para a representação como um órgão.\*- Com esse meio de ajuda, essa μηχανη surge de um só golpe o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO com todas as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade.<sup>39</sup>

De um só golpe o entendimento transforma a sensação, os dados em intuição, assim como de um só golpe o objeto particular se torna a Ideia e o sujeito enquanto indivíduo se perde na intuição e se torna o sujeito puro do conhecimento, destituído de vontade e sofrimento:

Em tal contemplação, *de um só golpe* a coisa particular se torna a IDÉIA de sua espécie e o indivíduo que intui se torna PURO SUJEITO DO CONHECER. O indivíduo enquanto tal conhece apenas coisas isoladas; o puro sujeito do conhece conhece apenas Ideias<sup>40</sup>.

Diante disso, para Schopenhauer do mesmo modo que espontaneamente conhecemos enquanto uma qualidade do nosso organismo, também é algo espontâneo o conhecimento da Ideia no sentido de ser típico do conhecimento humano. Tal conceito apresenta uma contrapartida metafísica em relação à representação, que não somente está em função dos desígnios da vontade individual limitada ao conhecimento dos fenômenos. Aquilo que o mundo é em si mesmo se torna adequadamente representável por meio das Ideias e nesse momento o sujeito:

como claro espelho do objeto - então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva<sup>41</sup>.

Estamos diante de uma concepção que a partir do conceito de Ideia se transforma no canal *adequado* de representação do metafísico e por sua vez, “o conhecimento mais profundo e verdadeiro da essência propriamente dita do mundo”<sup>42</sup>. Tal conhecimento se manifesta na ausência das formas do PRS - que torna essa representação parte de uma engrenagem incessante (vontade) que persegue seus fins indefinidamente. Nessa ausência, consegue revelar ao sujeito, que torna-se *sujeito puro*,

<sup>39</sup> MVR I, § 27, p. 215.

<sup>40</sup> MVR I, § 34, p. 247.

<sup>41</sup> MVR I, § 34, p. 246.

<sup>42</sup> MB, cap. 1, p. 26.

aquilo que representa a verdadeira índole do que se mostra como pluralidade e individualidade:

Decerto, para o conhecimento, nos moldes em que se apresenta a serviço da Vontade e como chega ao indivíduo enquanto tal, o mundo não aparece *naquela forma em que finalmente é desvelado ao investigador, ou seja, como a objetividade de uma única e mesma Vontade de vida, que é o investigador mesmo*;<sup>43</sup>

Aquele conhecimento se relaciona com o *investigador mesmo*, não ao que ele é enquanto fenômeno, ou seja *indivíduo*, mas ao que ele é enquanto Vontade de vida. O investigador não é o sujeito enquanto indivíduo cognoscente, mas sim o sujeito puro do conhecimento, aquele que está na representação simplesmente como conhecedor daquilo que se apresenta enquanto Ideia. É o encontro fortuito entre a unidade metafísica da Vontade, que se manifesta corporalmente, segundo Schopenhauer no sentimento *interno do querer viver*, com a contemplação daquilo que essa unidade consegue nos mostrar em sua objetividade *adequada*, não turva pelas formas do nosso entendimento. Por outro lado, quando vinculada à nossa vontade individual, a representação submetida ao PRS é um conhecimento turvado pelo véu da individuação, ou *véu de Maia*, como afirma Schopenhauer:

como dizem os indianos, o Véu de Maia turva o olhar do indivíduo comum. A este se mostra, em vez da coisa-em-si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no *princípio individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão. Em tal forma de conhecimento limitado, o indivíduo não vê a essência das coisas, que é una, mas seus fenômenos isolados, separados, inumeráveis, bastante diferentes e opostos entre si<sup>44</sup>.

O indivíduo enquanto sujeito do querer está na experiência coberto pelo véu de Maia e diante dele está separado do restante do mundo, vivendo *como se* ele mesmo e tudo o mais possuíssem naturezas completamente diferentes. No entanto, caso ocorra o momento fortuito, este mesmo sujeito experimentará um tipo de conhecimento que, sendo o reconhecimento nas Ideias daquilo que ele é em si mesmo, única e mesma Vontade, proporcionará a compreensão/representação adequada da Vontade, que se apresentará enquanto beleza e o sentimento do sublime. E esse momento só pode

---

<sup>43</sup>MVR I, § 63, p. 450

<sup>44</sup>MVR I, § 63, p. 450.

ocorrer em meio à experiência da particularidade, individualidade e pluralidade, isto é, o caráter desse conhecimento é imanente. Schopenhauer fará menção direta a esse respeito no capítulo 29 do segundo tomo de *O Mundo como Vontade e Representação*, ao afirmar que:

as Ideias ainda não manifestam a essência em si, mas apenas o caráter objetivo das coisas, portanto, sempre apenas a aparência: e mesmo este caráter nós não o compreenderíamos se a essência íntima das coisas não nos fosse conhecida de outro modo, ao menos de maneira indistinta e em sentimento. De fato, essa essência mesma não pode ser compreendida a partir das Ideias nem em geral através de um conhecimento meramente OBJETIVO; sendo assim, permaneceria eternamente um mistério se não tivéssemos acesso a ela por um lado completamente diferente<sup>45</sup>.

Ou seja, tal conhecimento não é meramente objetivo, na verdade está ligado profundamente ao que somos enquanto Vontade, aquilo que sentimos indistintamente e que também compreende a natureza de todas as coisas. A imanência é o que faz compreensível a teia da metafísica do belo.

Ao estabelecer as Ideias platônicas como um objeto do conhecimento, a filosofia de Schopenhauer apresenta o outro lado do mundo enquanto um tipo de conhecimento/sentimento que promove esteticamente o belo e o sublime, e na ética, *retroage sobre a Vontade*<sup>46</sup>, com o olhar através do *principium individuationis*, na compaixão e o ultrapassar desse mesmo princípio, com a ascese. Seria a existência de dois modos/mundos que estariam em contradição, que se torna “explícita” na representação independente do PRS. Talvez essa seja a base da crítica acerca do conceito de Ideias e que repousa no princípio de não-contradição, isto é, como a representação é, ao mesmo tempo, instrumento da vontade e, por um momento, se sobressai sobre a mesma?

Diante disso, a contemplação estética torna-se mal interpretada como algo que não deveria ter sido introduzido, dado a incompatibilidade do conceito de Ideias platônicas com a filosofia schopenhaueriana, pois as Ideias e a arte são conceitos opostos na filosofia de Platão. O filósofo ateniense não considera a arte capaz de atingir o conhecimento das Ideias. A *mimese*, princípio no qual se fundamenta o fazer artístico

---

<sup>45</sup> MVR II, cap. 29, p. 437.

<sup>46</sup> MVR I, § 27, p. 218.



na antiguidade, sendo cópia do sensível, encontra-se para Platão três vezes afastada da verdade. Inclusive o pintor bem como o poeta, são imitadores e enganadores, pois ao mesmo tempo que imita tudo o que existe, inclusive as profissões, não possuem conhecimento de nenhuma destas, mas por que são exímios imitadores conseguem impressionar as pessoas, iludindo-as quanto a sua real capacidade, acreditando que são mais sábios do que realmente são.

Qual o fundamento da apropriação de Schopenhauer do conceito de Ideias platônicas enquanto objeto da contemplação estética, seja na natureza ou ainda, e o ponto mais complicado dessa união, nas obras de arte? A fim de oferecer uma resposta para essa pergunta, que se encontra na *alteração do significado do conceito de Ideias que ocorreu com o passar do tempo* o que o tornou apto a representar o processo de criação artística que se inicia no interior do artista, bem como foi associado à beleza artística, precisamos caminhar pela filosofia de Schopenhauer, iniciando pela representação que é submetida ao PRS, pois ainda que esta não seja capaz de representar as Ideias por ser atada à vontade individual, que se objetiva no *corpo*, ainda assim vamos perceber que mesmo a concepção de corpo enquanto objetivação da Vontade, possui ligação com aquilo que se contempla enquanto o belo e ou sublime, pois aquilo que as Ideias vão representar é reconhecido enquanto aquilo que em nosso interior chamamos de Vontade de vida.

Diante disso, será necessária a incursão pelo conhecimento que temos acesso direto. A representação submetida ao princípio de razão suficiente, foi o tema da tese de doutorado de Schopenhauer, cujo objetivo é expor o princípio e seu fundamento. Em que se fundamentam as formas elementares de nosso conhecimento, o tempo, o espaço e a causalidade e mediante isso, como compreender tal princípio em relação àquilo que lhe é cognoscível, ou seja, esmiuçá-lo em relação à sua *quadrúplice raíz*.

### **1.1- Representação submetida ao Princípio de Razão Suficiente: subordinada à vontade individual**

Em sua obra magna *O Mundo como Vontade e Representação*<sup>47</sup> Schopenhauer inicia com a exposição acerca da representação em sua primeira consideração, *a representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e da ciência*. Para o filósofo, nesse ponto de vista o mundo é considerado meramente uma representação, tal como expressa na frase: “O mundo é *minha* representação”<sup>48</sup>. O mundo é representação de um sujeito, tem existência relativamente a esse sujeito que unido ao objeto, constituem os componentes essenciais e inseparáveis, sendo que o objeto possui como formas o espaço e o tempo e o sujeito, ao contrário, não se encontra em nenhuma destas formas. Não há para Schopenhauer *sujeitos*, ou seja, “[...] o sujeito não se encontra no espaço e nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa”<sup>49</sup>. Segundo Schopenhauer:

Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a *condição universal* e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento<sup>50</sup>.

Objetos são compreendidos como tudo o que representamos inclusive nosso próprio corpo, que é considerado como *objeto imediato*, isto é, aquele do qual parte a representação, “[...] na medida em que o *corpo orgânico* é o ponto de partida para a intuição de todos os demais objetos”<sup>51</sup>. Diante disso, tempo e espaço são as formas que possibilitam a pluralidade de objetos, de *indivíduos* no mundo. Essas formas são chamadas de *principium individuationis*, ou princípio de individuação. Tempo e espaço também são formas do princípio de razão suficiente, que é constituído por essas duas formas mais a causalidade, pois é por meio desta que nosso intelecto assimila e reconhece no mundo as relações dos objetos com o próprio corpo, bem como dos objetos entre si.

Em nossa dissertação abordamos essa especificidade dos dois princípios, pois “[...] o *principium individuationis* se aplica à objetivação e o PRS à representação destes

---

<sup>47</sup> Utilizamos a edição traduzida por Jair Barbosa.

<sup>48</sup> MVR I, p. 43.

<sup>49</sup> MVR I, p. 46.

<sup>50</sup> MVR I, p. 45.

<sup>51</sup> SQR, p. 197.

indivíduos”<sup>52</sup>. O *principium individuationis* se relaciona com o corpo, com a objetivação da Vontade, o PRS é a cognição típica desse corpo, que parte desse organismo enquanto *objeto imediato*<sup>53</sup>. Schopenhauer explica essa distinção nessa passagem da *Metafísica do Belo*, utilizando as Ideias para destacar que estas se expõem na experiência em inúmeros fenômenos, que são isolados e individuais, ou seja, “A pluralidade de tais indivíduos se origina unicamente através do *principium individuationis*, princípio de individuação. Tempo e espaço;”<sup>54</sup>. Porém, somente com a causalidade é que se consegue representar “o nascer e o perecer deles”, ou seja, o momento em que *aparecem* na experiência. Nas palavras de Schopenhauer:

o nascer e o perecer deles só é representável mediante a causalidade. Tempo, espaço e causalidade, por sua vez são figuras do princípio de razão. Esse é justamente o princípio último de toda finitude e individuação<sup>55</sup>

Ou seja, ambos os princípios são a forma com que a cognição humana compreende a si mesma (*principium individuationis*) e tudo o mais (PRS) e tal compreensão não tem relação com aquilo que o mundo é em si mesmo. Tais formas são meramente a maneira como funciona nosso entendimento: “[...] justamente como tal convém apenas à cognoscibilidade das coisas, não a elas mesmas, ou seja, é apenas forma de nosso conhecimento, não propriedade da coisa-em-si, [...]”<sup>56</sup>.

Esse tipo de representação pode ser considerada como aquela que é naturalmente destinada à manutenção da vida que pulsa no corpo do qual ela parte. Tal consciência é entendida por Schopenhauer enquanto um fenômeno cerebral - interpretação que encontra em Berkeley e Kant - e além disso, um fenômeno corporal, daí a sua filosofia se pautar no apoio de dois pólos, o da Vontade e o da Representação. De acordo com Schopenhauer:

Ora, a filosofia moderna, sobretudo mediante BERKELEY e KANT, clarificou afinal para si que tudo o que acabou de ser dito não passa de um FENÔMENO CEREBRAL, que implica tão amplas, múltiplas e variadas condições SUBJETIVAS, que a sua pretensa realidade absoluta desaparece e deixa espaço para uma ordem de mundo inteiramente

---

<sup>52</sup> ALMEIDA, 2017, p. 39.

<sup>53</sup> “[...] os corpos animais são os OBJETOS IMEDIATOS do sujeito; a intuição de todos os outros objetos é intermediada por eles” (MVR I, § , p. 53).

<sup>54</sup> MB, p. 30.

<sup>55</sup> MB, p. 30.

<sup>56</sup> MVR I, §25, p. 118.

diferente, que estaria na base do fenômeno, isto é, referir-se-ia a este como a coisa em si mesma que se refere àquilo que meramente aparece (MVR II, p. 5).

Schopenhauer, no §3 de MVR I, afirma que a compreensão da relatividade do tempo, do espaço e da causalidade é de certa forma antiga, pois:

Heráclito lamentava nela o fluxo eterno das coisas; Platão desvalorizava seu objeto como aquilo que sempre vem-a-ser, sem nunca ser; Espinosa o nomeou meros acidentes da substância única, existente e permanente; Kant contrapôs o assim conhecido, como mero fenômeno, à coisa-em-si; por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: "Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente". (Tais comparações são encontradas, repetidas, em inumeráveis passagens dos Vedas e dos Puranas.) O que todos pensam e dizem, entretanto, não passa daquilo que nós também agora consideramos, ou seja: o mundo como representação submetido ao princípio de razão.

A relatividade das formas da representação e da individuação e a idealidade das mesmas, serão pressupostos filosóficos oriundos da filosofia de Kant, os quais são considerados como um dos marcos da filosofia. Schopenhauer afirma que executará a tarefa de verdadeiramente compreender o significado do idealismo transcendental de Kant e a partir disso, compreender que aquilo a que Kant se referia enquanto sentido interno e sentido externo era o corpo. O tempo, que é a forma de nosso sentido interno, é descrito por Kant, na *Segunda Seção da Crítica da Razão Pura* como não sendo:

um conceito empírico que tenha sido derivado de alguma experiência. Pois a simultaneidade e a sucessão não se apresentariam à percepção caso a representação do tempo não lhes servisse *a priori* de fundamento. Somente sob a sua pressuposição se pode representar que algo seja em um mesmo e único tempo (ao mesmo tempo) ou em diferentes tempos (um após o outro)<sup>57</sup>.

O tempo é uma condição que não se encontra na experiência, pois ele mesmo fundamenta a possibilidade da própria representação. De acordo com Kant, se há intuição a sua forma é o tempo, pois serve de “fundamento a todas as intuições”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> KANT, 2015, p. 79.

<sup>58</sup> KANT, 2015, p. 79.

Adiante nas considerações transcendentais, Kant vai tornando mais evidente ao *que* tal forma é relativa, ao afirmar que o tempo:

não é senão a forma do sentido interno, i. e., do intuir *a nós mesmos e a nosso estado interno*. Pois o tempo não pode ser uma determinação dos fenômenos externos; ele não pertence a uma figura, a uma situação etc.; ele determina, pelo contrário, a relação das representações *em nosso estado interno*<sup>59</sup> (grifo nosso).

O espaço, por sua vez, constitui a forma de nosso *sentido externo*, na medida em que “O espaço é tão somente a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, a única condição subjetiva da sensibilidade sob a qual nos é possível a *intuição externa*”<sup>60</sup>. Citamos uma passagem do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena*, em que Schopenhauer é bastante claro ao se referir ao tempo e por sua vez ao espaço, como formas de *nossa* cognição. “Um relógio mede o tempo, mas não o faz” ou seja, o tempo é a nossa própria mente e seu *processo mental* que avança:

Se todos os relógios parassem, se o próprio sol ficasse parado, se todo e qualquer movimento e mudança parasse, nada disso impediria o curso do tempo nem por um momento; em vez disso, continuaria o seu curso normal e terminaria agora, sem mudanças. Ainda assim, como disse anteriormente, não é algo perceptível, não é algo dado externamente e que exerce um efeito sobre nós e, portanto, não é algo realmente objetivo. Não resta mais nada a dizer, exceto que está em nós, é o nosso próprio processo mental avançando ininterruptamente ou, como diz Kant, é a forma do sentido interno e de toda a nossa capacidade de representação. Consequentemente, *constitui o andaime mais básico do palco teatral deste mundo objetivo*<sup>61</sup>.

Ocorre com a mesma regularidade, escreve o filósofo, o curso do tempo em todas as cabeças e é justamente isso que se fundamenta a prova de que o tempo apenas existe enquanto uma forma do intelecto, do cérebro e não passível de ser transformado em algo existente *no mundo*. O tempo representa nosso processo ou fluxo mental, o espaço seria justamente nossa percepção externa à mente, a qual compreende a si mesma e tudo o mais no espaço - que se refere ao corpo e a relação do ambiente com este corpo. Ou seja, aqui ou em qualquer outro *mundo*, seja ele qual for, sempre estarei *no espaço*, pois é uma forma do intelecto de compreender-se enquanto organismo, que

---

<sup>59</sup> KANT, 2015, p. 81.

<sup>60</sup> KANT, 2015, p. 76.

<sup>61</sup> P II, § 29, p. 41

possui um fluxo mental e uma presença corpórea, sendo o corpo como ponto de vista e de referência de todo o conhecimento:

O mesmo pode ser demonstrado no espaço, na medida em que posso deixar para trás todos os mundos, tantos quantos existam, mas nunca consigo sair do espaço; em vez disso, levo-o comigo para todo o lado porque depende do meu intelecto e pertence à maquinaria de representação no meu cérebro.<sup>62</sup>

Diante disso, a *impressão* que Schopenhauer teve da filosofia kantiana no que diz respeito à estética transcendental, é de que o que abriga ambas as formas, enquanto condição de sua cognição e compreensibilidade do mundo é o *corpo* e que este corpo seria a via pela qual a investigação acerca do que seria o mundo além de ser minha representação poderia caminhar. Assim, escreve Schopenhauer, “pode-se também dizer que o ensinamento de Kant propicie a intelecção de que o princípio e fim do mundo devem ser procurados não fora dele, *mas dentro de nós* mesmos”<sup>63</sup>.

A representação parte de um organismo animal, isto é, de um corpo e é relativo a esse corpo que tudo é representado. O sujeito é uma condição que se enraíza num ponto determinado no espaço e no tempo, isto é, num indivíduo cognoscente. Para Schopenhauer é impossível pensar no conhecimento como tal - com todas as suas características, como a racionalidade, a capacidade de intuir e etc - sem que esteja vinculado ao *corpo*:

Aqui, portanto, o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede o uso da lei de causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados.<sup>64</sup>

O *corpo* é um elemento primordial, pois é nele que se encontram as funções intelectuais, localizadas no cérebro. A racionalidade, que tradicionalmente era considerada como distintiva e essencial do ser humano, torna-se uma função orgânica que possui uma serventia prática e objetiva, não mais essencial e distintiva. O corpo é o objeto imediato por abrigar as funções e sentidos que são utilizados na representação do mundo. Quando eu conheço o que está fora de mim, meu corpo é objeto imediato.

---

<sup>62</sup> P II, § 29, p. 42.

<sup>63</sup> CRP, 2015, p. 530, grifo nosso.

<sup>64</sup> MVR I, § 6, p. 62.

Quando me volto para meu próprio corpo, olhando-o, tocando-o, percebendo-o, ele é objeto mediato, objeto entre objetos. O sujeito não é algo localizado, não se conhece o sujeito, pois ele é uma *condição universal* que se encontra em cada ser que vive e conhece. O sujeito pode ser tanto o ser humano quanto um inseto, pois ambos *representam* e do ponto de vista da representação a existência do mundo como um todo:

permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto; pois tal olho é o intermediador necessário do conhecimento, para o qual e no qual unicamente existe o mundo, que sem ele não pode ser concebido uma vez sequer.<sup>65</sup>

Em seu ensaio *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*<sup>66</sup>, Schopenhauer inicia a sua exposição sobre o PRS voltando aos filósofos da antiguidade que tentaram estabelecer esse princípio como algo elementar do conhecimento: “Platão e Aristóteles não o estabelecem formalmente como um princípio fundamental, exprimem-no, contudo, frequentemente como uma verdade evidente por si mesma”<sup>67</sup>. Continua, citando Platão, que o questionamento acerca de um princípio do conhecimento pode ter aparecido, com as seguintes perguntas: “[...] é necessário que tudo o que ocorre, ocorra por meio de uma causa; pois como poderia ocorrer sem ela”?; “[...] tudo o que ocorre tem necessariamente de ocorrer em virtude de uma causa; pois a nenhuma coisa é possível entrar na existência sem uma causa”<sup>68</sup>. A questão que Schopenhauer quer esclarecer é que desde os filósofos antigos até o pensamento moderno (com Descartes<sup>69</sup>, por exemplo), houve uma confusão entre razão de

---

<sup>65</sup> MVR I, § 7, p. 75.

<sup>66</sup> Utilizamos a tradução de Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva.

<sup>67</sup> QR, p. 39.

<sup>68</sup> QR, p. 39. A não observação desta primordial característica e também pela “confusão entre razão lógica de conhecimento com a lei transcendental de causa e efeito”, geraram, de acordo com Schopenhauer, inúmeros equívocos que perpassam a filosofia, desde a antiguidade. Platão é citado no *Mênon*, na passagem em que Sócrates distingue a opinião correta da ciência e afirma que é preciso que se encadeie as opiniões corretas tendo em vista o *cálculo de causa*, ou como foi citado na tradução que utilizamos da *Quadrúplice raiz*: “[...] pois também as verdadeiras opiniões não são de muito valor, até que se as vincule por um pensamento fundante”. Citamos Platão conforme está na tese QR, p. 35, mas encontramos na tradução de Maura Iglêsias: “A propósito das opiniões que são verdadeiras. Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor até que alguém as encadeie por um cálculo de causa” (PLATÃO, *Mênon*, 97e - 98a, p. 102-103).

<sup>69</sup> Schopenhauer em sua *Quadrúplice Raiz*, se refere à Descartes e sua *Prova Ontológica* como uma mistura entre razão de conhecimento e causa, mas dá a entender que essa *mistura* não tenha sido tão espontânea, mas visava algum fim, tendo em vista a introdução de uma razão de conhecimento que, segundo Schopenhauer, não conduz adiante, mas encerra em si mesma a argumentação. Nesse caso a razão de conhecimento é a imensidão: “vê-se que ele não tinha clara consciência da grande diferença

conhecimento com a causa e que, segundo o autor de *O Mundo*, apenas Aristóteles compreendeu de modo satisfatório, evidenciando a diferença entre a razão de conhecimento (“saber e provar que algo seja”) e a causa (“saber e provar porque ele é”):

[...] no que concerne à importantíssima distinção entre razão de conhecimento e causa, Aristóteles revela, com efeito, possuir certa compreensão da coisa, ao estabelecer minuciosamente nos *Segundos Analíticos* I, 13, que saber e provar *que* algo seja é algo muito diferente de saber e provar *porque* ele é: o que ele então apresenta como o último é o conhecimento da causa, o que apresenta como o primeiro é a razão do conhecimento<sup>70</sup>

Pensar acerca da existência de algo em *absoluto* não possui ponto de apoio razoável, dada a natureza e significação dos princípios do nosso modo de conhecer:

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

Tempo, espaço e causalidade não possuem validade para se explicar uma existência tão abrangente quanto algo *absoluto*, bem como não possui validade supor um criador e uma finalidade para o mundo<sup>71</sup>. De acordo com o filósofo, tudo o que representamos está sempre numa condição relativa e nesse caso, relativa ao corpo do qual parte a representação. A representação, o conhecimento, a razão, o intelecto, possuem uma localização corpórea, não é considerada como uma faculdade puramente abstrata e que poderia ser compreendida para além do organismo, pois o PRS não constitui a realidade fora de nós:

e que esse princípio não precede todas as coisas, que o mundo inteiro não existe só como sua consequência e em conformidade com ele, por assim dizer, como seu corolário, mas antes, tal princípio é tão-somente a forma na qual o objeto, qualquer que seja o seu tipo, é sempre condicionado pelo sujeito, é em toda parte

---

entre causa e razão de conhecimento. Mas, no caso dele, é propriamente o propósito que falseia o conhecimento. Com efeito, ali onde a lei da causalidade exige uma *causa*, ele introduz, em seu lugar, uma *razão de conhecimento*, pois uma tal razão não conduz novamente adiante como a causa, e abre assim, através desse axioma, o caminho para a *prova ontológica* da existência de Deus” (QR, § 7, p. 47).

<sup>70</sup> QR, § 7, p. 43.

<sup>71</sup> Inclusive, quando Schopenhauer afirma acerca da coisa-em-si ser a Vontade, também não é algo em absoluto, como frisa em



conhecido, na medida em que o sujeito é um indivíduo cognoscente [...].<sup>72</sup>

Para Schopenhauer, o que existe é puramente a representação, cuja forma básica e fundamental se encontra na dicotomia sujeito e objeto, como bem observa Cacciola: “sua filosofia, à diferença das demais, não se apresenta como um dogmatismo, já que não põe nem o sujeito, nem o objeto como causas, mas parte “da representação como fato primeiro da consciência””<sup>73</sup>. Em seu *pensamento único* não há espaço para as provas cosmológicas e ontológicas, ou seja, não se pauta na transcendência de uma existência primeira que tenha não apenas dado origem a si mesma (*causa sui*), como também originado todo o mundo e as coisas que nele habitam:

Eles o sabem: uma primeira causa é precisamente tão impensável quanto o ponto em que o espaço termina ou o instante em que se iniciou o tempo. Pois toda causa é uma *modificação*, diante da qual é preciso necessariamente perguntar pela modificação que a antecedeu, por meio da qual *ela* foi produzida, e assim por diante *in infinitum, in infinitum!*<sup>74</sup>

Como bem afirma Cacciola, a crítica de Schopenhauer

às filosofias localiza-se na obtenção de verdades a partir de cadeias dedutivas que esquecem a sua origem intuitiva, engendrando, pois, hipóstases transcendentais que permitem a entrada da teologia na filosofia. A filosofia tem de se proteger contra essa intromissão indevida, guardando a sua autonomia diante da Religião, do Estado e da Ciência.<sup>75</sup>

Em entrevista para o *Canal Schopenhauer*, o professor Oswaldo Giacoia Jr faz importantes observações<sup>76</sup> acerca da questão fundamental que está em jogo na *Quadrúplice raiz*. De acordo com Giacoia: “[...] a questão relativa à possibilidade do conhecimento da unidade do mundo, da possibilidade de um conhecimento sistemático da totalidade da realidade, ou se quiserem, da realidade efetiva”<sup>77</sup>, foi colocada por Schopenhauer de modo bastante criterioso, executando a tarefa de retirar do princípio

<sup>72</sup> MVR I, p. 22.

<sup>73</sup> CACCIOLA, 1994, p. 33.

<sup>74</sup> QR, p. 105. *Eles* a quem se refere Schopenhauer, são os filósofos Hegel, Schelling, os *bons e honestos professores alemães de filosofia* (Idem, p. 104).

<sup>75</sup> CACCIOLA, 1994, p. 175-176.

<sup>76</sup> Entrevista realizada pelo *Canal Schopenhauer*, “canal oficial do GT Schopenhauer da ANPOF e da Seção Brasileira da Schopenhauer-Gesellschaft”, 2023. Link da entrevista: <https://www.youtube.com/watch?v=rjwoFOYJxM&t=1533s>

<sup>77</sup> *Entrevista com Oswaldo Giacoia Jr., Canal Schopenhauer*, 2023, 6’57”.

tais imprecisões, abusos e usos indevidos oriundos da tradição filosófica. Nas palavras de Giacoia:

a explicitação do princípio de razão suficiente, o tratamento dado por Schopenhauer supriria um conjunto de sérias deficiências que advém da tradição filosófica, concernentes a esse princípio. Schopenhauer se encarregaria de dirimir tais impropriedades do princípio de razão suficiente, e a eliminação dessas impropriedades e a formulação adequada do princípio, e a explicitação de sua abrangência, pode ser identificada com a circunscrição do problema fundamental da filosofia do mundo contemporâneo (5'40'').

O problema fundamental é justamente o problema do Ser, da existência, ou seja:

o problema do conhecimento do mundo, da possibilidade de acesso do nosso aparato cognitivo à realidade, é um problema, em última instância, é uma das maneiras de se formular a pergunta acerca do Ser: o que é o Ser, o que é a Existência?<sup>78</sup>

Para Schopenhauer, a resposta ao *que é* a existência somente poderá vir pelo conhecimento interior do querer viver, e a partir disso compreendemos que o *acesso do nosso aparato cognitivo à realidade* está limitado ao fenômeno, quando a representação for submetida ao PRS e que nenhuma de suas formas poderão ser introduzidas naquilo que o mundo é em si mesmo. Diante disso, todas as características que dizemos do mundo por meio do nosso conhecimento da realidade, não constituem características da realidade *em si mesma*, mas se referem ao modo como a decodificamos mediante nosso aparato cognitivo. O conhecimento nesse sentido é subordinado aos desígnios de uma vontade sempre carente de algo, cuja satisfação de um desejo logo significa ora o surgimento de outro, ora o tédio mordaz que também é fonte de sofrimento:

Daí, portanto, deixar-se inferir o seguinte: pelo tempo em que o querer preenche a nossa consciência, pelo tempo em que estamos entregues ao ímpeto dos desejos com suas contínuas esperanças e temores, por conseguinte, pelo tempo em que somos sujeito do querer, jamais obtemos felicidade duradoura ou paz. E em essência é indiferente se perseguimos ou somos perseguidos, se tememos a desgraça ou almejamos o gozo: o cuidado pela Vontade sempre exigente e, não importa em que figura, preenche e move continuamente a consciência. Sem tranquilidade e,

---

<sup>78</sup> Entrevista com Oswaldo Giacoia Jr., Canal Schopenhauer, 2023, 7'20''.

entretanto, nenhum bem-estar verdadeiro é possível. O sujeito do querer, conseqüentemente, está sempre atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo<sup>79</sup>.

As quatro ramificações da raiz do PRS são as formas em que a necessidade, expressa pela causalidade, organiza as relações entre os objetos “tornando possível explicar a relação da sensação com sua causa externa”<sup>80</sup>. O princípio de razão do devir é a classe das representações intuitivas, que são completas e empíricas:

Elas são *intuitivas* em oposição aos conceitos meramente pensados, portanto, abstratos; *completas*, na medida em que contém, de acordo com a distinção de Kant, não apenas o formal mas também o material das aparições; *empíricas*, de uma parte, porque não surgem a partir de mera conexão de pensamentos, mas porque tem sua origem em uma estimulação da sensação em nosso corpo sensitivo, origem à qual se deixam permanentemente reportar para atestação de sua realidade; de outra parte, porque - de acordo com as leis do espaço, do tempo e da causalidade - estão ligadas em conjunto com aquele complexo sem início nem fim que constitui nossa *realidade empírica*<sup>81</sup>.

Essa primeira classe de objetos compreende o nosso conhecimento em geral. Além de tempo e espaço, a causalidade, que para Schopenhauer é compreendida enquanto a essência íntima da matéria<sup>82</sup> rege as formas do tempo e espaço, concatenando aquilo que é percebido com a relação de causa e efeito. No entanto tudo isso não anula a idealidade transcendental das formas da representação, portanto, as relações causais não possuem começo nem fim, o que Schopenhauer compreende enquanto o complexo sem início e sem fim que constitui nossa realidade empírica<sup>83</sup>.

Essa primeira classe, que se refere à representação da realidade efetiva, é a causalidade que se mostra nas relações entre os objetos, bem como entre o objeto mediato e os demais. As demais classes, o princípio de razão de ser e o de conhecer, que

<sup>79</sup> MVR I, p. 266.

<sup>80</sup> CACCIOLA, 1983, p. 94.

<sup>81</sup> QR, § 17, p. 83.

<sup>82</sup> “Do mesmo modo, quem compreendeu a figura do princípio de razão que rege o conteúdo daquelas formas (tempo e espaço), da sua perceptibilidade, isto é, a matéria, portanto a causalidade, também compreendeu a essência inteira da matéria como tal, pois esta é por completo apenas causalidade, do que cada um se convence tão logo reflita sobre isso. O ser da matéria é o seu fazer-efeito” (MVR I, § 4, p. 49). Sobre o conceito de matéria: BRANDÃO, E. *O Conceito de Matéria na obra de Schopenhauer*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

<sup>83</sup> “Por causa entende-se, em geral, o concurso de todas as condições necessárias para a aparição de um novo estado; todavia, nenhuma causa pode arrogar-se superior a outras, na cadeia causal de um determinado evento, pois essa cadeia é infinita” (SILVA, 2020, p. 175).

são respectivamente a matemática e a lógica, vão se restringir aos objetos abstratos, no caso da matemática e à lógica, as regras do próprio pensamento. Nos quatro modos do PRS a necessidade estará presente. No entanto, com a quarta classe de objetos para o sujeito, a lei de motivação, Schopenhauer conclui que esta é a expressão nas ações daquilo que percebemos enquanto relação de causa e efeito na realidade efetiva. Àquilo que atribuímos enquanto causa do percebido efeito, na primeira classe de objetos, é análogo à motivação, corresponde à mesma necessidade, ainda que diferente em sua exposição, que movimenta o corpo em suas ações, que são orientadas para a satisfação da vontade individual:

Assim, a ação do motivo é conhecida por nós não apenas de fora - e portanto, mediatamente, como todas as outras causas - mas ao mesmo tempo a partir do interior, de modo totalmente imediato e, por causa disso, inteiramente de acordo com o seu modo de ação. Aqui nós estamos como que por detrás dos bastidores, e descobrimos o segredo de como, segundo sua essência mais íntima, a causa produz o efeito - por aqui conhecemos por um caminho inteiramente outro, logo, de maneira totalmente diferente. Daqui resulta a importante proposição: *a motivação é a causalidade vista a partir de dentro.*<sup>84</sup>

Essa relação da primeira e da quarta classe de objetos é o que fundamenta a metafísica da Vontade e o procedimento analógico, pois de acordo com Schopenhauer a união entre o sujeito do conhecer com o sujeito do querer é o nó do mundo, o fundamento daquilo que entendemos como o *eu*, que é o indivíduo cognoscente.

A representação submetida ao PRS não está direcionada a outra finalidade que não seja a busca do útil e do agradável e é sempre relativa ao corpo do indivíduo cognoscente - esse conhecimento é meramente um meio para se alcançar os fins da vontade individual, sempre carente e desejante.

O conhecimento neste caso é útil por auxiliar o sujeito no alcance de seus objetivos. Sendo assim, ele é relativo ao indivíduo por meio do qual parte a intelecção e é útil a este mesmo indivíduo, estando este tipo de representação submetido ao uso, remetendo às suas carências e necessidades, um instrumento que auxilia a sua experiência.<sup>85</sup>

A teoria do conhecimento schopenhaueriana apresenta com a união dos objetos da primeira e da quarta classe do PRS, o corpo como o único ponto de contato entre o indivíduo cognoscente e o mundo. Esse ponto de contato torna-se a chave para se

---

<sup>84</sup> QR, § 43, p. 321.

<sup>85</sup> ALMEIDA, 2017, p. 25.

decifrar o enigma do mundo, pois o que há na pluralidade são corpos individuais e é nessa instância corporal que nos identificamos, não por meio daquilo que *percebemos* mediante a representação submetida ao PRS, mas daquilo que é *sentido*, enquanto sentimento interno do querer viver. Portanto, o sentimento é compreendido enquanto uma fonte inequívoca de conhecimento e é por meio dele que se tem o acesso ao íntimo de nosso corpo para compreender aquilo que por fora, por meio da representação acima descrita, não é possível compreender, a saber: o que seria o mundo em si mesmo, pois que ele seja meramente representação, já o sabemos. É por meio dessa fonte de conhecimento que encontramos o solo em que se enraíza a Vontade e, por sua vez, o conceito de Ideia. De acordo com Santa-Maria em *A crítica de Schopenhauer à moral kantiana*, as formas resumidas em *principium individuationis* e PRS, bem como a idealidade das mesmas, é “a tese kantiana que Schopenhauer abraça com maior entusiasmo”<sup>86</sup>. A resposta que a autora nos oferece é que sem a idealidade das formas dos referidos princípios, bem como da individuação, o egoísmo e a distinção entre os indivíduos estariam enraizados na coisa em si, tornando o conceito de compaixão, bem como a representação das Ideias, impossíveis. Nas palavras de Santa Maria: “Sem o idealismo do espaço e do tempo, a distinção entre indivíduos seria absoluta, com a qual o egoísmo estaria fundado na natureza das coisas e a compaixão não seria mais que o resultado de uma ilusão”<sup>87</sup>.

Adiante analisaremos mais de perto como o idealismo transcendental se comporta no pensamento de Schopenhauer e como se dá, por meio da adoção desses princípios, a dupla consideração da representação.

## 1.2 – A dupla significação da representação

De acordo com Cacciola em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* é possível dizer que por causa da distinção entre fenômeno e coisa-em-si, a qual reconhece “como “o maior mérito de Kant”, “Schopenhauer tenha, [...] tomado o mundo em “dupla significação”” e nessa duplicidade, tenhamos para cada parte uma que corresponde a outra, ou seja: “o ponto de vista da representação, em seus dois aspectos

---

<sup>86</sup> SANTA MARÍA, 2010, p. 25.

<sup>87</sup> SANTA MARÍA, 2010, p. 26.

exige o da Vontade, cujas duas facetas, a afirmativa e a negativa, só têm sentido em relação ao da representação” . A representação possui em Schopenhauer uma dimensão dupla, assim como todas as partes de seu pensamento único possuem, cada uma, a sua correlação: haverá para o sujeito enquanto indivíduo, a representação submetida ao PRS e para o sujeito puro do conhecimento, a representação cujos objetos são as Ideias.

A correlação a qual nos referimos é com o sujeito, aquilo que na filosofia schopenhaueriana é uma condição que não encontra, no mundo fenomênico, localização separadamente do objeto. O sujeito nunca é conhecido, pois não se constitui enquanto algo que analogamente ao objeto, faz-efeito. Para Schopenhauer, a condição de sujeito não é exclusividade de nossa espécie, pois todo animal possui sua capacidade de representar o mundo, de acordo com a sua constituição específica. No § 2 de MVR I, Schopenhauer afirma que o sujeito

[...] não se encontra no espaço nem no tempo, *pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa*. Por conseguinte, um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles.<sup>88</sup>

Schopenhauer reconheceu que aquilo que chamamos de conhecimento possui dimensão mais ampla do que a que seus predecessores consideravam. Ao admitir que o sentimento é a instância fundamental do conhecimento, que o sentimento do corpo e da própria vontade são dados decisivos para a filosofia e inclusive, no caso da compaixão, é o fundamento da moral e jamais se deveria cogitar que seu fundamento fosse racional, além de ampliar a dimensão do que é conhecimento, Schopenhauer consegue ter acesso ao enigma do mundo que foi por séculos a fio almejado pelos pensadores e finalmente é decifrado por meio da palavra Vontade. O que o mundo é em si mesmo, tirando o fato de ser nossa representação é compreendido por Schopenhauer como Vontade e essa resposta é encontrada mediante a investigação daquilo que nos é imediatamente dado, ou seja, o sentimento interno do querer que manifesta-se no corpo. Nosso corpo, que é também objeto entre objetos, é conhecido como os demais objetos, do lado externo como objeto mediato; por outro lado, nosso corpo é também sentido imediatamente, do lado interno, por meio do sentimento do querer viver:

Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo,

---

<sup>88</sup> MVR I, p. 46.

será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, 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 analogia 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 a 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. Pois que outro tipo de realidade ou existência deveríamos atribuir ao mundo dos corpos? Donde retirar os elementos para compô-los? Além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável.<sup>89</sup>

Havendo, em Schopenhauer, a dupla consideração do mundo que se desdobra em dupla consideração da representação, uma que depende das formas tempo, espaço e causalidade e a outra que não depende das mesmas, mas se apresenta entendida na esfera do *sentimento*, temos a possibilidade de se atingir não apenas a representação fenomênica do mundo, enquanto objetos individuais que estão sempre em relação à minha vontade, mas de algo que constitui a *verdade*, um saber que não é meramente aparência, mas essencial das coisas.

De acordo com Pernin em *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*, temos uma observação muito importante a respeito dos dois pontos de vista adotados por Schopenhauer. “Efetivamente”, afirma a autora:

A intuição central da sua filosofia é a do mundo que se dá à nossa consciência a partir de dois pontos de vista diferentes e até opostos: o mundo como vontade e como representação. Entretanto, esses pontos de vista opostos não são simétricos, pois a essência do mundo é vontade. Assim se apresenta a questão filosófica do sentido do mundo, ocultado por essa dupla introdução. Todos nós a pressentimos. Já não nos surpreendemos, algumas vezes, com a distância entre o espetáculo exterior do mundo superficial e a força da tensão que sentimos no nosso próprio interior?<sup>90</sup>

A essência *pré-sentida* se mostra para a representação proveniente de um tipo de conhecimento que não é uma forma, mas é *sentido*, intuído a partir da própria experiência. Para a representação a essência enquanto Vontade é apenas pressentida, pois *sentida* é somente por meio do sentimento do próprio corpo, pois a ela não

---

<sup>89</sup> MVR I, § 19, p. 162-163.

<sup>90</sup> PERNIN, 1995, p. 7.

concerne forma alguma da representação. As Ideias platônicas são os objetos conhecidos nesse tipo de representação em que o essencial se apresenta no mundo e o sujeito a quem se refere é o *sujeito puro do conhecimento*.

Aquilo que é a Vontade possui preponderância, pois constitui o que é a essência de todo esforço e aparência. Nesse sentido, há uma preponderância de um sobre o outro. Embora tenhamos a possibilidade de dizermos sobre o mundo e as coisas, porque representamos, não significa que essa instância seja de alguma forma superior em relação à vontade. São dimensões opostas, tanto no que são para nós quanto em suas formas de se manifestar. Se o conhecimento das Ideias possui como condição o silêncio momentâneo de nossa vontade individual, isso se dá não por que a representação adquiriria um poder sobre a vontade, mas porque esse tipo de representação diz respeito àquilo que *interiormente reconhecemos como vontade em nós*. O conhecimento das Ideias não está para a representação em sentido oposto à essência metafísica, mas caminha ao seu lado e é capaz de objetivamente nos oferecer, em consonância com o que sentimos imediatamente em nós, aquilo que representará adequadamente essa essência. Por isso, no conhecimento das Ideias encontramos o sentimento como fator preponderante e que caracteriza toda a sua experiência.

A segunda consideração da representação não dirá respeito ao conhecimento conduzido pela vontade, mas se deterá na apreciação de um tipo de conhecimento que conhecerá apenas por que se captou, na representação em que o sujeito se deteve, as relações das coisas entre si. Schopenhauer detalha esse percurso do conhecimento (ou representação) no capítulo 29 do segundo em MVR II, explicando que, “em virtude da completeza desse conhecimento”, isto é “o intelecto em sua atividade a serviço da vontade”, além da relação das coisas com “a vontade mesma” conhece “as relações das coisas entre si”<sup>91</sup>. E tais relações por estarem apenas “mediatamente no serviço da vontade”, fazem “a transição para o conhecimento puramente objetivo e completamente independente da vontade”<sup>92</sup>. Ou seja, embora as Ideias não sejam objetos do sujeito enquanto indivíduo, elas existem por causa da condição individual/corporal do sujeito na filosofia schopenhaueriana, pois de acordo com Schopenhauer:

Apenas na medida em que cada ser cognoscente é ao mesmo tempo indivíduo e desse modo parte integrante da natureza é que lhe permanece aberto o acesso ao

---

<sup>91</sup> MVR II, § 29, p. 435.

<sup>92</sup> MVR II, § 29, p. 435.



íntimo da natureza em sua própria autoconsciência, na qual esse íntimo dá sinal de si da maneira mais imediata e, portanto, assim o descobrimos, como VONTADE<sup>93</sup>.

As Ideias dependem profundamente da concepção de corpo e do sentimento interno do querer, pois é por meio desse *sentimento*, que não se dá de outra maneira que não seja na interioridade do indivíduo, que há no ato da representação ou contemplação estética o *reconhecimento* do núcleo daquelas relações que estão diante de si, preenchendo por completo a sua consciência. A duplicidade da consideração schopenhaueriana das duas partes que constituem o mundo e a dinâmica que assumem no todo de sua argumentação, dependentes da adesão aos pressupostos da epistemologia de Kant, adquirem coesão de acordo com as correções que ofereceu, em sua *Crítica da filosofia kantiana*<sup>94</sup>. O conhecimento das Ideias enquanto a segunda consideração do mundo como representação, depende igualmente dessas considerações.

Aderir ao idealismo transcendental kantiano possui uma funcionalidade que por vezes pode ser considerada de modo equivocado, como se fosse um uso de uma estrutura epistemológica já estabelecida e que por cima de sua “epiderme” fosse construído um alicerce cuja dicotomia é inconciliável. Clement Rosset afirma que Schopenhauer, por utilizar a filosofia de Kant como ponto de partida – bem como por ter se destacado pelas características secundárias e não a primordial, que seria em sua opinião a discussão em torno de uma *ideia genealógica*<sup>95</sup> - ocupa um lugar de “bastardo” na história da filosofia. De acordo com Rosset, “a sua melhor originalidade encontra-se muitas vezes encerrada na epiderme de uma filosofia “pós-kantiana” e afogada em análises pseudo clássicas que fazem o mérito dos historiadores da filosofia”.<sup>96</sup> Essa crítica possui outros ecos, como afirma Magee que “A falha mais importante da filosofia de Schopenhauer, [...] tem a ver com a análise epistemológica fundamental que ele assumiu e compartilha com Kant”<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> MVR II, § 29, p. 437.

<sup>94</sup> A qual está disponível como apêndice à edição traduzida por Jair Barbosa.

<sup>95</sup> Para Rosset, “moralismo de fachada, *estética de inspiração suspeita* e pessimismo fora de moda [grifo nosso]” (1996, p. 180) são as características secundárias.

<sup>96</sup> ROSSET, 1996, p. 180.

<sup>97</sup> MAGEE, 1997, p. 227. Magee trará como elemento complicador um erro que se encontra na base da filosofia de Kant, o de considerar a física newtoniana como uma verdade incontestável, “indiscutível, fatos inalterados do funcionamento do mundo: eram “conhecimento” seguro e infalível, o mais infalível que a humanidade jamais possuiu”. Apesar das correções que Schopenhauer fez na teoria do conhecimento de Kant, ainda permaneceu na filosofia schopenhaueriana, de acordo com Magee, o erro central, a conservação da causalidade universal “que governa toda a história do mundo natural” e a

Talvez seja necessário lembrar que a intenção de Schopenhauer em relação à filosofia kantiana, não é a de continuar, mas a de perceber que Kant afirmou com mais concisão e distinção, o que já existia nos escritos dos Vedas e em Platão:

Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, uma verdade demonstrada e incontestável; já Platão e os indianos, por seu turno, fundamentaram suas afirmações meramente sobre uma intuição geral do mundo, produzindo-a como enunciado direto de sua consciência e a expondo mais mítica e poeticamente que filosófica e distintamente.<sup>98</sup>

Embora seja evidente que há distinções entre essa tríade composta por Schopenhauer, isto é, a distinção coisa-em-si e fenômeno em Kant, o dualismo Ideia e mundo sensível em Platão e a concepção de ilusão do Véu de Maya, a comunicação entre Ocidente e Oriente operada por Schopenhauer fundamenta seu método filosófico. A compreensão das questões basilares da filosofia que ultrapassam os limites culturais, linguísticos e territoriais foram reunidas por Schopenhauer, pois no seu entendimento falam da mesma coisa:

Exatamente porque se permaneceu preso às palavras, não se penetrou no conteúdo e no sentido das doutrinas dos dois grandes mestres, não se entregou a eles de maneira fiel e séria, seguindo sua cadeia de pensamentos. Caso se tivesse feito isso, caso se tivesse alguma vez entendido propriamente Kant, e a partir do conceito de fenômeno kantiano o de Platão, então se teria de perceber sem sombra de dúvida, como os dois grandes sábios concordam, como o espírito, o alvo de ambas as doutrinas, é o mesmo<sup>99</sup>.

Schopenhauer assume para si uma tarefa ampla que é encontrar o que seria o mundo para além da *representação*. Além de tomar para si as bases epistemológicas contidas especialmente na primeira edição da *Crítica da razão pura*, promoveu uma correção do erro fundamental cometido por Kant: reintroduzir a coisa-em-si enquanto uma *causa* do que aparece, o fenômeno, colocando-a à mercê das formas que foram

---

extensão de “seu governo ao reino da liberdade humana” – característica que segundo o comentador faz alusão a essa confiança na física newtoniana. No entanto, tal argumento não nos parece correto tendo em vista que Schopenhauer entende a causalidade não de modo objetivo, mas ligada à noção de *motivo*, tendo em vista que “como a lei da motivação se relaciona com a lei da causalidade estabelecida acima, no § 20, assim também essa quarta classe de objetos para o sujeito – portanto, a vontade percebida em nós – relaciona-se com a primeira classe. Essa compreensão é a pedra fundamental de minha metafísica inteira (QR, p. 321)”.

<sup>98</sup> MVR I, p. 528.

<sup>99</sup> MB, p. 38.

excluídas da mesma coisa-em-si, a causalidade. Reinterpretar o problema da coisa em si, manuseando os seus pressupostos fundamentais e corrigindo-os no que concerne àquilo que o fenômeno seria em si mesmo, encontrado por um modo totalmente diferente da representação, é uma das características fundamentais do pensamento schopenhaueriano, como afirma Prado em *Metafísica e Ciência: A analogia da Vontade entre o micro e o macrocosmo*:

Cabe ter em mente que Schopenhauer não apenas tomou para si aquilo que pode ser o desafio mais antigo e fundamental da metafísica, mas, principalmente, trabalhou no deslocamento e transformação dos seus fundamentos, na compreensão própria da natureza do problema e, em concordância com os limites, possibilidades e métodos mais adequados ao intelecto humano, formulou uma “interpretação e explicação” do mundo em termos analógicos e imanentes rica em implicações filosóficas, estéticas e morais<sup>100</sup>.

Portanto, é preciso que pensemos sobre a intenção do idealismo transcendental kantiano não como um solo em que se caminha sem se preocupar com aquilo que ele contém. De acordo com Poyares, “A adoção do idealismo transcendental é”:

segundo Schopenhauer, fundamentalmente uma escolha de ponto de partida da investigação filosófica: o ponto de partida é o sujeito. Para entendermos o mundo começamos não por uma pretensa análise universalizante dos objetos, mas pela análise dos objetos *como* representação do sujeito. Mais especificamente, o ponto de partida da investigação sobre o mundo deve partir, segundo Schopenhauer, daquele conhecimento que nos é próximo e familiar: a consciência imediata do sujeito enquanto existente e somente daí estender-se aos objetos. A filosofia não deve buscar pontos de partida irrealis e fantasmáticos, deve procurar na própria vida a matéria de sua análise. Ao abriremos os olhos para o mundo, reconhecemos inevitavelmente nossos próprios olhos como mediadores, nossa própria consciência como mediadora entre o mundo e o conhecimento que tenho dele.<sup>101</sup>

A decisão de se “adotar” esse ponto de partida reside, basicamente, na compreensão de que a nossa individualidade por si só turva o conhecimento de tudo o

<sup>100</sup> PRADO, 2019, p. 20. Neste importante estudo, o autor analisa o recurso da analogia utilizado por Schopenhauer em sua metafísica da Vontade, a fim de explicar que esse é o método schopenhaueriano que identifica o microcosmo com o macrocosmo e tal procedimento, apesar das críticas e incompreensões apontadas, constitui uma importante ferramenta filosófica e a pedra de toque da filosofia schopenhaueriana, que articula de modo conciso todos os aspectos de seu pensamento único.

<sup>101</sup> POYARES, 2012, p. 18.

que nos aparece, inclusive nosso corpo que ao ser visto por nós mesmos é objeto entre objetos. Schopenhauer considera o idealismo transcendental como a forma honesta de se filosofar justamente por ter destacado que a individualidade é o fator que se coloca diante de todo objeto e seu conhecimento será sempre relativo a essa individualidade. Assim afirma Schopenhauer:

Por consequência, a verdadeira filosofia tem sempre de ser IDEALISTA; do contrário, não é honesta. Pois nada é mais certo que isto: pessoa alguma pode sair de si mesma para identificar-se imediatamente com as coisas diferentes de si; tudo aquilo de que alguém está seguro, isto é, de que tem percepção imediata, reside no interior da sua consciência.<sup>102</sup>

A identificação imediata apenas se dá no indivíduo, seu corpo é o objeto imediato, ou seja, o ponto de partida da representação. A instância corporal constitui um fundamento firme que impede que sua filosofia venha a se pautar por construções que não observem esse princípio fundamental, que é a idealidade das formas da representação, o tempo, espaço e a causalidade. O ponto de partida é o sujeito, mas não racional/mental, mas aquele que está enraizado no corpo, o sujeito enquanto indivíduo cognoscente. Diferentemente da tradição filosófica de seu tempo, o sujeito em Schopenhauer é antes de tudo, uma condição que não sobrevive sem que esteja radicado na vontade enquanto sede de sua manifestação, isto é, um organismo. A capacidade de conhecer é dada aos animais, os quais apenas se distanciam do ser humano por haver neste a razão que nesta filosofia torna-se dependente da intuição, da qual aquela retira o estofamento para a elaboração conceitual<sup>103</sup>. Portanto, a racionalidade não é, para Schopenhauer, fundamental na condição de sujeito, mas constitui um desenvolvimento de acordo com a necessidade do organismo.

Ao afirmar que o mundo é *minha* representação, evidencia-se a existência de um indivíduo que representa. O *organismo animal* é algo do qual o conhecimento não se separa, não há condições de se pensar um sujeito sem que se pense imediatamente num corpo. O sujeito encontra seu local no corpo e somente existe por causa dele, porém, o sujeito não é um ser, existente no espaço e no tempo, enquanto um corpo diferente dos demais. A diferença entre o ser humano, enquanto sujeito que conhece e

---

<sup>102</sup> MVR II, p. 7.

<sup>103</sup> Como afirma Silva (2020, p. 174): “A anterioridade ontológica do conhecimento intuitivo faz Schopenhauer denominar o conhecimento abstrato de “representação de representação”, ou seja, conhecimento derivado e secundário”.

raciocina e os demais animais não é essencial, o que significa que a condição de sujeito é algo que é relativo ao organismo e serve a ele enquanto um instrumento para a sua sobrevivência. Sobre isso, escreve Fonseca em *Psiquismo e Vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*<sup>104</sup>:

Todo animal conhece, pois conhecer é um meio auxiliar destinado à conservação individual. Mas é na humanidade que o conhecimento adquire o papel mais relevante, pois o utilizamos para além da necessidade imediata. Não temos garras, nem presas fortes, mas, por outro lado, conservamo-nos utilizando a capacidade de reflexão, secundária ao conhecimento intuitivo, que resulta em linguagem abstrata. Com ela, temos diante de nós não apenas o presente, mas também passado e futuro – nesse ponto a humanidade é peculiar e amplia o sentido prático da expressão conhecimento animal. Tal possibilidade nos permite não apenas aprender, mas registrar conhecimento e planejar ações coordenadas ao longo do tempo, o que resulta em racionalidade e cultura.

Como a racionalidade não é constituidora do mundo, não compreende a sua essência, aquilo que se entendia por sujeito que conhece não encontra materialidade fora da capacidade cognitiva que se encontra radicada no cérebro. Porém, o sujeito apenas se apresenta no ato em que representa o mundo, mas não quando se volta para si mesmo, na sua corporeidade, pois aí ele é objeto entre objetos<sup>105</sup>. Portanto, o sujeito é uma condição desse organismo e a sua essência é simplesmente vontade. O sujeito do conhecer é considerado por Schopenhauer como aquele que “nunca pode ser conhecido, nem jamais se tornar objeto, representação”<sup>106</sup>, pois o sujeito que conhece não é fundamentado por nada além de sua vontade, para a qual o conhecimento é servil. Mesmo quando se volta para o autoconhecimento, o que se distingue no conhecimento é apenas o querer, que se sobressai mediante o sentimento de seu interior. O conhecer mesmo, é apenas a forma da representação, que não pode ser conhecida, posto que ela

---

<sup>104</sup> FONSECA, 2012, p. 145. Schopenhauer reforça essa concepção nessa passagem: “Que o conhecimento de causa e efeito, como forma universal do entendimento, também seja inerente a priori aos animais, é inteiramente certo graças ao fato de que tal conhecimento lhes é, como para nós, a condição prévia de toda intuição do mundo exterior. Caso ainda se queira uma prova especial disso, então se considere, por exemplo, como até mesmo um filhote de cão não se aventura a pular da mesa, por mais que deseje, porque prevê o efeito da gravidade de seu corpo, sem, contudo, conhecer este caso especial a partir da experiência” (MVR I, p. 67).

<sup>105</sup> MVR I, § 2, p. 45. Aqui Schopenhauer faz menção ao objeto imediato, o qual descreve em *Sobre a quadríplice raiz* “na medida em que o corpo orgânico é o ponto de partida para a intuição de todos os demais objetos, logo, aquilo que faz mediação para ela” (2020, § 22, p. 197).

<sup>106</sup> SQR, § 42, p. 317.

mesma é o que proporciona o conhecimento. O que se conhece internamente desse sujeito é a vontade e essa união é indissociável e inexplicável, conforme diz Schopenhauer:

Mas a identidade do sujeito do querer com o sujeito cognoscente, em virtude da qual (necessariamente) a palavra “eu” encerra e designa ambos, é o *nó do universo*, e, em razão disso, inexplicável. [...] Aqui, em contrapartida, quando se fala do sujeito, não valem mais as regras para o conhecimento dos objetos, e uma efetiva identidade do cognoscente com o conhecido, reconhecido como querente – portanto, do sujeito com o objeto – é imediatamente dada<sup>107</sup>.

O nó do universo, no qual se amarra o sujeito ao que está para ser representado, aquele fio de consciência do qual o mundo depende para sua existência. Interiormente, em sua autoconsciência, ele é apenas vontade. Do procedimento analógico, expande-se essa vontade interiormente conhecida para o restante dos objetos. O que há fora de mim é vontade, assim como o que há em mim e é essa mesma vontade que, enquanto coisa-em-si, reverberará no sujeito enquanto este estiver conhecendo as Ideias, pois estas são a Vontade adequadamente objetivada na representação. Esse nó nos oferece uma importante via para se compreender o que são as Ideias e o que o seu conhecimento representa para esse sujeito. Se em si mesmo o indivíduo do qual parte a cognição é Vontade e por analogia o mundo é também Vontade, o encontro dessa cognição com o conhecimento das Ideias, que interrompe momentaneamente a sua função servil à vontade individual, faz com que nesse conhecimento aquilo que se representa ressoe profundamente com o que há no interior desse sujeito, no que ele é em si mesmo. Assim como o sujeito do querer e o sujeito do conhecer possuem uma ligação inexplicável, entre as ideias e o sujeito puro do conhecimento há a mesma ligação.

Existe uma diferença muito evidente entre o conhecimento interno do querer com a intuição pura das Ideias. O primeiro diz respeito ao conhecimento imediato de nossa vontade, por meio não do conhecimento submetido às formas da representação, mas sim “da experiência interna de nosso próprio corpo, na qual se revela a identidade do sujeito que conhece com o sujeito do querer”<sup>108</sup>. A segunda diz respeito à intuição, que ocorre na experiência, ou seja, enquanto representação. A grande diferença entre esses conhecimentos é que a vontade é imediatamente dada, não se dá por meio da

---

<sup>107</sup> SQR, § 42, p. 317.

<sup>108</sup> SANTA MARIA, 2010, p. 24-25.

intuição na experiência, é um sentimento interno do organismo que somos, da vida que pulsa em nós.

As Ideias não são a mesma coisa. Elas são entendidas como um “*conhecimento em nós*, um modo todo especial de conhecer<sup>109</sup>”, que não participa do conhecimento de acordo com o PRS, porém ainda é uma intuição que se dá na experiência. De acordo com Schopenhauer, no § 29 do segundo tomo, o conhecimento que naturalmente tende ao serviço da vontade, isto é, o “*intelecto em sua função natural*”, conhece “*propriamente dizendo, apenas RELAÇÕES de coisas*”<sup>110</sup>. Tais relações são a das coisas com a vontade, à qual o intelecto pertence, com as coisas que se tornam “*motivos da vontade*”. Schopenhauer, ao entender que o intelecto teria uma compreensão ampla, não somente das relações com a vontade – com o que estaria imediatamente ao seu serviço – mas que “*tendo em vista justamente da completude deste conhecimento*” o intelecto também conheceria “*as relações das coisas entre si*”<sup>111</sup>. O conhecimento das relações das coisas entre si, afirma Schopenhauer:

ocorre só MEDIATAMENTE no serviço da vontade. Tal apreensão faz, portanto, a transição para o conhecimento puramente objetivo e completamente independente da vontade: se, por um lado, aquela apreensão é científica, por outro, esse conhecimento é artístico<sup>112</sup>.

Por estar mediatamente submetido à vontade do indivíduo, há uma transição em direção ao conhecimento artístico a depender do intelecto “*possuir força suficiente para obter a preponderância e abandonar por completo as relações das coisas com a vontade*”<sup>113</sup>. Ainda que seja um tipo de conhecimento distinto, ele ainda ocorre por meio da realidade efetiva, instaura-se na imanência. Não é um conhecimento transcendente, ou que visa algum fim. Seu fim reside nele mesmo no caso da contemplação estética, que se concretiza, possui um objeto que é produzido mediante esse conhecimento, que são as obras de arte. Ou seja, existem dois caminhos, uma dupla consideração da representação em que uma é atrelada à aparência e as suas formas e a outra é ligada ao que é metafísico.

---

<sup>109</sup> MB, p. 25.

<sup>110</sup> MVR II, § 29, p. 435.

<sup>111</sup> MVR II, § 29, p. 435.

<sup>112</sup> MVR II, § 29, p. 435.

<sup>113</sup> MVR II, § 29, p. 436.

## Capítulo 2 – No território das Ideias em Schopenhauer

Schopenhauer reserva, para cada consideração filosófica do mundo e da vida, um livro específico e o terceiro livro de *O Mundo como Vontade e Representação*, bem como a *Metafísica do Belo*, são dedicados especialmente às Ideias, ao belo e ao sublime, e em contrapartida, ao sujeito puro do conhecimento e ao gênio, estes que são correlatos subjetivo das Ideias. Significa que do mesmo modo que não há objeto sem sujeito, não há Ideia sem sujeito puro e/ou gênio, ou seja: “O correlato necessário da Idéia e, tanto quanto esta, independente do princípio de razão, é o puro sujeito do conhecer, assim como o correlato da coisa isolada é o indivíduo cognoscente, os dois últimos residindo no domínio do princípio de razão”<sup>114</sup>.

Schopenhauer ao mesmo tempo que localiza a cognição no corpo, localiza também as Ideias na experiência/representação estética, a qual tem por característica

---

<sup>114</sup> MVR I, § 41, p. 282.



mais evidente o deleite e prazer que não são advindos dos nossos objetivos e anseios – inclusive os mesmos anseios são esquecidos no momento em que o sujeito estiver puramente conhecendo, pois “Tornar-se um puro sujeito da cognição significa livrar-se de si mesmo”<sup>115</sup>. Não ocorre mediante uma *vontade de* conhecer puramente: o querer individual está suspenso e diante dessa condição, não poderia ser compreensível que para tornar-se *puro sujeito do conhecimento* bastasse *desejar* conhecer dessa maneira. O mistério da *Metafísica do Belo* se encontra tanto nessa experiência em que o sujeito se livra de si mesmo independentemente de sua vontade, quanto na satisfação dela decorrente, isenta dos nossos próprios anseios – e é justamente nisso que reside o *problema da Metafísica do Belo*, como afirma Schopenhauer: “O real problema da metafísica do belo pode ser expresso de forma muito simples: como seriam possíveis prazer e deleite em um objeto sem que ele possua algum tipo de conexão com nossa vontade?”<sup>116</sup>.

Precisamos nos deter na expressão “metafísica do belo”. Como afirma na obra de mesmo nome, o que se trata: “[...] não é *estética*, [...]; por conseguinte, peço que não se espere regras de técnica das artes isoladas”. Essa obra é o resultado das preleções de Schopenhauer, lidas em 1820 na Universidade de Berlim<sup>117</sup>. Aqui, tampouco quanto na lógica ou na ética, o filósofo “não se direciona à consideração para fins práticos na forma de instrução para o agir e exercício”.<sup>118</sup> A *metafísica* do belo compreende uma concepção de sujeito e objeto de acordo com a qual pela contemplação aquilo que se conhece mostra-se pleno enquanto representação, cuja essência se manifesta de modo íntegro e o sujeito enquanto contempla é parte da mesma essência posto que é isento de sua *personalidade e individualidade*. Assim sendo, não é uma representação que ocorre de modo positivo, uma ação do sujeito tendo em vista a sua vida, guiada por motivos. O que o sujeito puro/gênio conhece enquanto a Ideia corresponde a uma forma tanto de conhecer quanto uma forma de se expressar, construindo com esse conhecimento obras que são produções oriundas de uma forma de representação que não obedece a maneira comum e útil à vida prática - característica da representação submetida ao PRS - pois a

<sup>115</sup> PP II, cap. 19, § 205, p. 375.

<sup>116</sup> PP II, cap. 19, § 205, p. 374. Conexão com “nossa vontade” pode ser compreendida enquanto aquilo que não está conectado com nosso corpo, pois as Ideias não se apresentam no encadeamento da experiência.

<sup>117</sup> Em *Estado estético e conhecimento*, apresentação de Barbosa em sua tradução da *Metafísica do Belo*, afirma que tal preleção “se juntam as preleções intituladas *Teoria de toda representação, pensamento e conhecimento; Metafísica da Natureza; e Metafísica da Ética*” (BARBOSA, 2003, p. 7).

<sup>118</sup> MB, p. 24.

questão que a metafísica do belo responde é *O quê* e não por quê, para quê ou de onde, para onde.

Em *Metafísica do Belo*, no segundo capítulo intitulado *Sobre as Ideias*, Schopenhauer faz uma panorâmica a fim de “desenvolver uma explicitação da *Ideia platônica*” e “mostrar como a filosofia kantiana é propriamente o melhor comentário dela”<sup>119</sup>. Para Schopenhauer, Platão em sua teoria das Ideias ofereceu de modo indireto, aquilo que Kant atingiu posteriormente por meio da oposição entre fenômeno e coisa-em-si.

De fato, Kant, para negar essas formas, concebeu-as imediatamente em expressões abstratas, isentando a coisa-em-si de tempo, espaço e causalidade, como sendo meras formas do fenômeno; em relação à coisa-em-si, elas não possuem significação alguma, não são nada. Platão não chegou até essa expressão superior, e só indiretamente pode isentar as Ideias (o oposto do fenômeno) daquelas formas, a saber, ele o faz na medida em que nega às Ideias o que é possível somente mediante aquelas formas, ou seja, a pluralidade do que é homogêneo, o nascer e perecer, a mudança.<sup>120</sup>

Schopenhauer assim escreve: “Exatamente porque se permaneceu preso às palavras, não se penetrou no conteúdo e no sentido das doutrinas dos dois grandes mestres”<sup>121</sup>. Aquilo para o qual Kant e Platão apontam é interpretado por Schopenhauer tendo em vista a Vontade enquanto coisa-em-si e tal significado não se encontra apenas nas palavras, mas no sentido que o pensamento como um todo conduz. Essa chave que desvenda o enigma: o que é o mundo além de ser fruto do meu conhecimento? é encontrada por Schopenhauer na Vontade e tem por condição a de ser isenta de toda determinação ou “formalização” do conhecimento<sup>122</sup>. Essa concepção de *unidade* em meio a aparente diferença entre os fenômenos guiará a leitura schopenhaueriana de conceitos da filosofia Oriental e o mesmo já advertia em seu prefácio à primeira edição

---

<sup>119</sup> MB, p. 31.

<sup>120</sup> MB, p. 36.

<sup>121</sup> MB, p. 38.

<sup>122</sup> Como afirma Stencel em: “A teoria do conhecimento de Arthur Schopenhauer à luz do idealismo transcendental kantiano” (*Cadernos Pet Filosofia* v. 18 n. 1 maio 2020): “Quanto às formas puras da sensibilidade que, a saber, são tempo e espaço, é preciso explicitar que estas chamam-se “formas” justamente por formalizarem, ou melhor, formatarem as intuições empíricas nestes dois modos previamente citados, antes que os objetos sejam apreciados, ativamente, pelo entendimento” (STENCEL, 2020, p. 35).

de MVR I que aquele que “recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então *estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer*”<sup>123</sup>.

Segundo Mesquita em *Maya: apropriação e influência*<sup>124</sup>, Schopenhauer uniu Oriente e Ocidente com sua introdução do conceito de Véu de Maia representando a ilusão promovida pelo *principium individuationis*:

Schopenhauer fundiu em sua própria filosofia Ocidente e Oriente. Alterou seus autênticos significados a fim de explicar o seu próprio pensamento. Isso não invalida a influência que ele recebeu do pensamento indiano, mas mostra a complexidade das apropriações que fez de algumas filosofias, sejam elas orientais ou ocidentais<sup>125</sup>.

Portanto, o movimento de Schopenhauer consiste em unir a compreensão de conceitos que apesar de distantes no tempo, conseguem constituir uma intuição em comum, independentemente de seus estilos e diferenças individuais. Destaca que, apesar de a coisa-em-si e a Ideia não serem a mesma coisa, esta faz referência à idealidade do tempo, espaço e causalidade de Kant. Ambas as doutrinas se apoiam em dizer que o mundo fenomênico, visível, possui “significação e realidade emprestada mediante o que *nele se expressa* [...] para Kant, a coisa-em-si; para Platão, a Ideia”<sup>126</sup>. O que as une é o conteúdo que tanto se procurou por meio da ciência e investigação racional, mas que apenas pela via interior, por meio do sentimento interno do querer é que se encontrou a resposta acerca do que seria o mundo para além de representação. A apresentação das filosofias de Kant e Platão acerca da coisa-em-si e das Ideias e sua confluência sobre o significado e sentido do que representamos no tempo, espaço e causalidade, espera trazer à tona “a plena identidade de visão e sentido em meio à diferença de expressão”<sup>127</sup>.

Para Schopenhauer, a leitura da teoria das Ideias à luz do idealismo transcendental de Kant promove a compreensão de que aquilo que aparece para o sujeito na experiência, não possui significado, mas que este é encontrado naquilo que se *expressa* na experiência. *O que se expressa* não são as coisas em sua existência fenomênica e suas características, não é encontrado na experiência e não é conhecido

---

<sup>123</sup> MVR I, p. 23. Destaque nosso.

<sup>124</sup> In: *Voluntas. Dossiê: sabedoria oriental*. – vol. 10, 2019, p. 34 – 48.

<sup>125</sup> MESQUITA, 2019, p. 46.

<sup>126</sup> MB, p. 36.

<sup>127</sup> MB, p. 37.

mediante o modo como conheço as coisas na experiência. A Ideia e a coisa-em-si, de acordo com Schopenhauer, emprestam *significado* aos objetos da experiência e, mediante a instância *corporal* temos a coisa-em-si como Vontade. Esta *Vontade* reside em tudo o que se encontra no mundo, mas não é passível de ser representada: apenas conseguimos acessá-la mediante o sentimento interno do querer viver. No entanto, é possível termos a contemplação da objetividade adequada da Vontade, que são, segundo Schopenhauer, as Ideias de Platão, as quais também emprestam realidade àquilo que se manifesta na experiência enquanto fenômeno e que são o conhecimento adequado daquilo que é o em-si, novamente a Vontade.

Vê-se nitidamente que o sentido íntimo das duas doutrinas é exatamente o mesmo. Ambas declaram o mundo visível, o mundo da experiência, um mero fenômeno, que em si é nulo, e possui significação e realidade emprestada apenas mediante o que *nele se expressa*. Este que nele se expressa é, portanto, o oposto do fenômeno: para Kant, a coisa-em-si; para Platão, a Ideia. Apenas a estas conferem ambos o ser verdadeiro, recusam-lhes por completo, todavia, todas as formas do fenômeno, inclusive a mais simples e universal.<sup>128</sup>

A analogia entre o idealismo transcendental kantiano e a teoria das Ideias é apresentado por Schopenhauer como paradigma daquilo que desde os primórdios do pensamento Ocidental fora buscado sob o nome de *filosofia*. Tal paradigma se assenta no questionamento sobre o real, daquilo que pelos sentidos se apreende e em que medida tais apreensões podem oferecer o conhecimento do real e não mera cópia, fenômeno, representação. Essa dicotomia entre fenômeno e coisa-em-si, ou ainda entre Ideia e coisas particulares, Schopenhauer afirma ser um dos objetos do pensamento filosófico que iniciou-se com os eletatas: “a diferença, mais frequentemente a oposição, entre o intuído e o pensado”<sup>129</sup>, ou seja, o intuído não seria capaz de validar o conhecimento e diante disso tal pensamento se esforça em “expor o

<sup>128</sup> Essa citação se refere às coisas da experiência enquanto carentes de realidade, e esta é emprestada por algo que não *existe* na efetividade, não são fenômenos. Ou seja, *a existência não é um predicado real*, que segundo Giacóia Jr. (2023, 8’41’’) é um argumento central na filosofia de Kant, “[...] que vai ser posta de modo bastante preciso, tanto na *Nova Dilucidatio*, quanto no texto da *Prova da existência de Deus*, mas também na *Crítica da razão pura* e depois, por fim, na *Crítica da faculdade de julgar*”. Kant em sua *Crítica da Razão Pura* (2012, p. 466), coloca que a palavra *é* não adiciona predicado algum ao sujeito, apenas se refere a ele mesmo, “Se penso uma coisa, portanto - tanto faz com quais ou quantos predicados (mesmo na determinação completa) -, nada é acrescentado a ela pelo fato de eu introduzir a expressão “esta coisa é””.

<sup>129</sup> MVR I, § 15, p. 124.

IMEDIATAMENTE certo apenas como MEDIATAMENTE certo”<sup>130</sup>. Tal argumento mostra como Schopenhauer pensava ser a tradição filosófica de seu tempo, arraigada aos princípios racionais. Portanto, “[...] quer-se negar a validade da certeza imediata, visto que ela não é puramente lógica e derivada de conceitos, ou seja, não se baseia exclusivamente na relação do predicado com o sujeito segundo o princípio de contradição”<sup>131</sup>.

Em *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, Safranski nos apresenta a seguinte anotação do filósofo, “Em 28 de março de 1818”, a propósito da entrega do primeiro tomo de *O Mundo* a seu editor:

Deste modo, minha obra é um sistema filosófico inteiramente novo; porém novo no pleno sentido da palavra; não se trata de uma nova exposição do que já é existente, mas de um conjunto de pensamentos interconectados (*zusammenhangende Gedankereihe*) no mais alto grau, um grau que até este momento não fora alcançado por qualquer outro ser humano<sup>132</sup>.

Em seu escrito *Entre a sentença e o oráculo*, Aramayo afirma que Schopenhauer:

teria encontrado três grandes marcos em seu caminho: a doutrina hindu sobre o véu de maia, sua recriação no mito platônico da caverna e, por fim, a tradução filosófica de ambos os mitos alcançada pela distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si<sup>133</sup>.

O que esses marcos têm em comum é a consideração de que a *verdade* não se encontra gratuitamente na representação, pois não está ao alcance do conhecimento que se orienta pelas formas do fenômeno, as quais promovem a mudança, impermanência, ilusão. Significa que aquilo que conhecemos na experiência é profundamente relacionado e condicionado pelo modo particular de funcionamento do nosso aparato cognitivo e essa condição afasta o sujeito do real, tendo ele somente uma *representação*<sup>134</sup>.

---

<sup>130</sup> MVR II, cap. 13, p. 157.

<sup>131</sup> MVR I, cap. 13, p. 158.

<sup>132</sup> SAFRANSKI, 2011, p. 360-361.

<sup>133</sup> In: *Manuscritos Berlinenses: sentenças e aforismos*, 1996, p. 28-29.

<sup>134</sup> Em *O Real e seu duplo*, Rosset afirma que a metafísica constrói uma concepção de realidade que por sua duplicação, realoca o significado *real* para outro lugar, não o aqui e agora sendo: “[...] um fato reconhecido desde sempre pelos metafísicos, que repetem que o “sentido” do real não poderia ser encontrado aqui, mas sim em outro lugar. A dialética metafísica é fundamentalmente uma dialética do aqui e do alhures, de um aqui do qual se duvida ou que se recusa e de um alhures do qual se espera a

A “recriação no mito da caverna” “da doutrina hindu do véu de Maya” e “a tradução de ambos os mitos” pelo idealismo transcendental de Kant e tudo isso unido à Metafísica da Vontade, operou uma transformação na concepção de ser humano que não possui como essência a razão ou o *logos*, mas ambos estão a serviço da Vontade, que se manifesta por meio do corpo e de tudo o que nele ocorre e é proveniente. Em *Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato*, Souza cita a posição de Simmel a respeito da metafísica da Vontade e da ressignificação da razão para a vida humana e seu significado:

Simmel destaca ainda que “Schopenhauer demoliu o dogma de que a razão constitui a mais profunda essência do homem” (Ibid., p.45). Assim, segundo Simmel, após Schopenhauer e sua metafísica da vontade, teríamos como consequências uma nova forma de pensar a vida, o homem e o desmoronamento de um dogma tão antigo quanto a própria filosofia, qual seja, o de que a razão é a essência profunda constituinte do mundo, da vida e do ser humano.<sup>135</sup>

Nas palavras de Simmel:

A energia que se expressa mais adequadamente no pensamento e na lógica era considerada a base última do homem, mas Schopenhauer arrancou a razão do solo em que estava enraizada e transformou-a forçosamente num acidente, numa consequência ou instrumento da vontade, que hoje ocupa o lugar antes ocupado pela razão.<sup>136</sup>

Tal argumento nos apresenta Rosset em *Schopenhauer: filósofo do absurdo*, que afirma ser Schopenhauer original no modo como estabeleceu a Vontade como o *em-si*, rompendo com a tradição filosófica que apontava para a razão enquanto o fundamento não apenas do ser humano, mas da realidade como um todo. “Esta teoria da Vontade”, afirma Rosset:

manifesta uma oposição direta à tradição intelectualista da filosofia anterior e contemporânea de Schopenhauer, desde Platão até

---

salvação. Decididamente, A não poderia se reduzir a A: o aqui deve ser esclarecido por outro lugar” (ROSSET, 2008, p. 54). Para Schopenhauer não existe outro *lugar*, mas sim outro tipo de consciência que permite ao sujeito compreender aquilo que subjaz à experiência, que não está condicionado à sua individualidade. Na filosofia schopenhaueriana, aquilo que fazemos orientados pela vontade não fornece condições de compreender *o que* são as coisas, pois essa resposta somente se apresenta mediante a representação que não segue o PRS. A duplicidade se manifesta cognitivamente, como vias em que é possível percorrer, no entanto, em Schopenhauer, não se consegue atingir a via da representação independente do PRS, por meio do querer.

<sup>135</sup> SOUZA, 2015, p. 23.

<sup>136</sup> SIMMEL, 1991, p. 28.

Hegel. O primado da Vontade sobre as representações intelectuais representa uma ruptura de inestimável importância na história das ideias<sup>137</sup>.

Ou seja, mesmo que essa ruptura não tenha sido inteiramente nova, continua Rosset, “os filósofos e os escritores clássicos já tinham analisado tal ou qual aspecto do primado da “paixão” sobre o “julgamento”; mas Schopenhauer é o primeiro a fundar e a sistematizar este primado da Vontade sobre o Espírito”, pois o que se escrevia nesse teor compreendia as “paixões” como uma exceção, mas com a filosofia de *O Mundo*, finaliza Rosset, “[...] a supremacia de direito retorna à Vontade, que governa tudo e sempre: o que era exceção torna-se a regra”<sup>138</sup>.

Quando Schopenhauer escreve que sua filosofia é “um conjunto de pensamentos interconectados (*zusammenhangende Gedankereihe*) no mais alto grau”, refere-se a conexão que realizou entre Platão, Kant e a doutrina do Véu de Maia, unidos pelo significado em comum que possuem em relação ao *que é* o mundo e a vida. Schopenhauer confessa que “[...] o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à expressão de Platão”.<sup>139</sup> No entanto, todo esse movimento de unir Platão e Kant não é suficiente para dizer que as Ideias se acomodam em um *pensamento* que prima pelo intuitivo e no limite, na experiência sentida. É preciso salientar que aquilo que entendemos por Arte, a pintura, a poesia, por exemplo, para Platão não desfrutam do mesmo local de prestígio que tem na filosofia de Schopenhauer. Essa diferença de ponto de vista aparece com Ingenkamp em *O platonismo na epistemologia e metafísica de Schopenhauer*<sup>140</sup> que aponta justamente tais dificuldades do conceito de Ideia e afirma que:

Schopenhauer leu Platão intensamente; sua compreensão de Platão, no entanto, permaneceu enraizada na tradição, ou seja, na tradição popular. Isso é evidente não só no conjunto, ou seja, na sua reinterpretação da teoria das ideias em sua estética, que é ingênuo do ponto de vista platônico, mas também na maneira como o pensamento platônico [...] aparece em sua epistemologia e em sua metafísica.

---

<sup>137</sup> ROSSET, 1994, p. 203.

<sup>138</sup> ROSSET, 1994, p. 203.

<sup>139</sup> MVR I, p. 525.

<sup>140</sup> INGENKAMP, 1991, p. 45-46.

O modo como Schopenhauer reinterpreta a teoria das Ideias, segundo Ingenkamp, é ingênuo por supostamente não expor a profundidade da teoria das Ideias de Platão, seus movimentos mais importantes, pois se assim o fizesse, não teria trazido para si as Ideias platônicas. E adiante Ingenkamp afirma que por ignorar as dimensões que separam a filosofia da Antiguidade daquela que seu pensamento está permeado, isto é, o idealismo transcendental de Kant, tal compreensão de crítica e de razão não existia na Antiguidade, portanto é impossível que Schopenhauer seja platônico, por aderir a tal crítica da razão:

Schopenhauer também pode ser amplamente citado no que diz respeito à frase "Todos os eventos na natureza têm uma causa": os parágrafos detalhados 20 e 21 de sua obra epistemológica fundamental sobre o princípio da razão são dedicados a ele. O método de pensamento epistemológico assim delineado, que pode ser chamado de "filosofia transcendental" ou "crítica da razão", não existia na antiguidade. Como crítico da razão, Schopenhauer não pode ser platônico.<sup>141</sup>

Ao analisarmos os pensamentos filosóficos antigos e neles interpretarmos tendo em vista as concepções atuais que não teriam condições de estarem presentes na Antiguidade, como por exemplo, a noção de sujeito enquanto indivíduo, uma noção moderna, estaremos cometendo um anacronismo? De acordo com Aubenque em *A história da filosofia é ou não filosófica? Sim e não*, quando se aborda os gregos:

procurando neles (quer seja com o temor ou a esperança de encontrá-los ali) objetos, sujeitos (no sentido da subjetividade moderna), funções proposicionais (no sentido de Frege) e realidade (no sentido, mesmo se a esquecemos, da *realitas* de Suarez), comete anacronismos, intervém no texto que interpreta com princípios, pressuposições, que são os de sua própria filosofia; violenta, portanto, o texto interpretado, na medida em que não o repete, não pode repeti-lo, mas, como dizia Kant, "crítica-o".<sup>142</sup>

Ainda que seja um termo mais utilizado na historiografia, é possível que se seja anacrônico filosoficamente ao interpretar o pensamento dos gregos conforme as concepções que, no caso de Schopenhauer, são provenientes de uma crítica da razão? Diante disso, a afirmação de Ingenkamp ganha força, pois sendo crítico da razão Schopenhauer não pode ser platônico, uma vez que aquilo que entende como razão, não seria compatível com o que o mesmo conceito significava para os gregos, bem como

---

<sup>141</sup>INGENKAMP, 1991, p. 47.

<sup>142</sup>AUBENQUE, 1998, p. 181.



aquilo que entende por arte e beleza, por exemplo, não corresponde àquilo que na Antiguidade representava para Platão. Diante disso, o uso das Ideias platônicas por Schopenhauer além de ser injustificável, pois Schopenhauer se utiliza das mesmas deslocando seu significado a fim de acomodá-las num pensamento que se pauta no marco da crítica da razão de Kant, é também injustificável pelo fato das Ideias de Platão se relacionarem com algo que, originalmente, não estaria ligado à Arte e principalmente, ao que é Arte, Belo e Sublime no século XIX. Então nossa pergunta é: qual o fundamento que autoriza Schopenhauer a se utilizar do conceito de Ideias de Platão sabendo que o mesmo é, por definição, incompatível com a imanência, bem como é anterior ao desenvolvimento da filosofia idealista, principalmente em Kant?

O “roteiro de leitura”<sup>143</sup> apresentado por Schopenhauer em sua *Metafísica do Belo* pode nos oferecer um ponto de vista diferente da asserção de que a sua compreensão permaneceu “enraizada na tradição de um platonismo popular”, e que sua estética ao incorporar as Ideias seja “ingênua do ponto de vista platônico”, como afirma Ingenkamp. Germer em *O mundo como arquétipo e como sombra: sobre a assimilação de Schopenhauer da teoria das Ideias de Platão*, afirma que: “Embora muito tenha sido escrito sobre essa ressignificação da doutrina do grego, raramente se aprofundou na leitura propriamente dita do moderno (Schopenhauer) dos textos de Platão”<sup>144</sup>. Além de ter sido pouco investigado, sua simples desconsideração e má interpretação tem marcado o tema sob o carimbo da *aporia* e, a partir disso, torna-se encerrado o assunto<sup>145</sup>.

Teria Schopenhauer realmente ignorado tais condições? Seria Schopenhauer o primeiro a revolucionar o significado do conceito de Ideias, ou esse movimento já havia sido operado na história do pensamento Ocidental? Adiante, tentaremos mostrar que ainda que originalmente o conceito de Ideias seja incompatível com a filosofia schopenhaueriana, bem como a concepção de Arte e beleza de Platão acabam impedindo que seu conceito se acomode numa distante e pormenorizada apreciação da Arte e do Belo, houve um movimento de apropriação do conceito de Ideias platônicas pela Arte, críticos e Artistas, que se inicia na Antiguidade tardia. De acordo com

---

<sup>143</sup> GERMER, 2018, p. 131.

<sup>144</sup> GERMER, 2018, p. 130.

<sup>145</sup> Considerar a teoria das Ideias, e até mesmo toda a metafísica do Belo como *aporia* e que precisam de uma *solução*, é algo que se tornou habitual nas pesquisas em Schopenhauer. Assim, encontramos não somente em textos mais antigos, como de Vecchiotti (1970), mas também na afirmação de Poyares sobre o seu “respeito por Schopenhauer e suas aporias” (2012, p. 14).

Umberto Eco em *Arte e beleza na estética medieval*, no desenvolvimento “da estética antiga, a Ideia, originalmente um fator negativo para a arte, se transforma aos poucos no conceito estético apto a significar o fantasma interior do artista”<sup>146</sup>.

Destinamos os próximos três tópicos para desenvolver esse argumento, que se distribuem na análise das citações oferecidas por Schopenhauer acerca do conceito de Ideias na obra de Platão, referências que o mesmo nos disponibilizou no segundo capítulo de *Metafísica do Belo* (item 2.1); adiante, abordaremos a posição de Platão sobre as artes (item 2.1.1) e por fim, à mudança de sentido que as Ideias platônicas adquirem com o passar do tempo (item 2.1.2).

## 2.1 - A leitura de Platão feita por Schopenhauer

Schopenhauer fez questão de expor que o objetivo de sua escrita era a clareza da exposição. Em seu prefácio à primeira edição de *O mundo* expõe que seu pensamento único, que possui uma coesão *orgânica*, por ter sido exposto na presente obra - o que já coloca “forma e estofa em contradição”<sup>147</sup> - foi escrito visando a clareza da exposição como imprescindível:

e o que foi possível fazer para priorizar tanto aquilo que, para ser entendido, tinha menos necessidade daquilo que se lhe seguia, como aquilo que em geral podia contribuir para a maior compreensibilidade e clareza foi *honesto e escrupulosamente* feito.<sup>148</sup>

No primeiro prefácio o tom é apelativo em relação à postura do leitor diante da obra, pois ainda que “a clareza laboriosamente alcançada da exposição e a nitidez da expressão não permitirem dúvida sobre o sentido imediato do que foi dito”, caso a mesma não seja compreendida devidamente, trata-se de uma falta do leitor, não de seu pensamento. Ou seja, a sua exposição seria bem compreendida pelo leitor, se o mesmo “[...] não pensasse durante a leitura só no que é imediatamente lido, mas também nas suas possíveis consequências”<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> ECO, 2010, p. 228.

<sup>147</sup> MVR I, p. 19-20.

<sup>148</sup> MVR I, p. 20.

<sup>149</sup> MVR I, p. 20.

Diante disso há uma diferença para o filósofo entre *estar preso à palavra* e compreender *o que* foi escrito, o pensamento comunicado e as consequências, isto é, aquilo que ele aponta, *o que* comunica. Tal argumentação é de certa forma essencial para que os movimentos da filosofia schopenhaueriana possam encontrar solo para se realizar e encontramos, nesta passagem d’*A República*, o mesmo argumento, quando Sócrates exclama:

Como é notável, Glauco, lhe disse, o poder da arte dialética! [...] Por parecer-nos que muita gente incide involuntariamente nela, imaginando que não discute, mas apenas conversa, e isso por serem incapazes de dividir o argumento em seus conceitos fundamentais e por se apegarem às palavras, no empenho de rebater a tese do adversário, do que resulta, simplesmente, brigarem em vez de discorrerem sobre o tema apresentado<sup>150</sup>.

Outra lição que Schopenhauer faz questão de citar o mestre de Atenas é a que diz respeito à “[...] capacidade para a filosofia” que “consiste justamente naquilo apontado por Platão, isto é, o conhecimento do uno no múltiplo e do múltiplo no uno”<sup>151</sup>. O que nos leva a trazer Platão para mais perto de Schopenhauer é auxiliar-nos na exposição da forma como o filósofo alemão se apropriou do conceito de Ideias, a fim de compreender *por que* esse movimento foi realizado, tendo em vista as inúmeras complicações que esse conceito contém quando deslocado para a filosofia schopenhaueriana (ou ainda, para o pensamento do século XIX).

O comentário de Ingenkamp que apresentamos anteriormente, tem relação com a interpretação schopenhaueriana das Ideias, que por ser exposta sem a devida clareza, torna possível dizer que o filósofo possui uma interpretação ingênua do conceito de Platão, por ter unido o mesmo à metafísica do belo, ou estética. No próximo capítulo, veremos que essa clareza invocada por Schopenhauer, não foi exatamente aplicada a respeito das Ideias. E tal ausência de clareza é o que torna esse conceito problemático em sua filosofia, pois se mostrasse que tal conceito estaria sendo lido tendo em vista a mudança de sentido que sofreu, sendo associado à Arte, inclusive às artes plásticas, um rumo diferente teríamos nas produções acadêmicas a seu respeito.

---

<sup>150</sup> *República*, livro V, 454 a. A tradução portuguesa, na 9ª edição, diz: “Que nobre que é, ó Gláucón, o poder da arte de discutir! [...] É que, segundo me parece, muita gente cai nela sem querer, julgando que não estão a discutir, mas a discorrer, pelo facto de não serem capazes de analisar o que se disse, distinguindo os vários aspectos, mas o seu alvo é a mera contradição verbal do que se afirmou, usando de chicana em vez de dialéctica” (450 a).

<sup>151</sup> MVR I, § 15, p. 137.

O roteiro de leitura apresentado no capítulo *Sobre as Ideias* se torna para nós uma importante passagem, pois Schopenhauer expõe uma lista de citações que afirma se tratarem das principais passagens acerca da teoria das Ideias:

*Filebo*, 14e-16d, 57c - 62c; *República*, VII, 475e - 480a, 506a - 519b, 526d - 534c, 595b - 598c; *Parmênides*, 130e - 135c; *Timeu*, 27c - 28c, 48e - 52d; *Epist. 7ª*, 340d - 344d; *Sofista*, 245e - 254a; *Fédon*, 65b - 67b, 74a - 77a, 78b - 80b, 82d - 83e, 99d - 105b; *Político*, 285a - 286a; *Crátilo*, 439c - 440d; *Fedro*, 247a - 247e; *Teeteto*, 186a - 186c; *Simpósio*, 206b - 212a.<sup>152</sup>

Essa passagem parece aparentemente se tratar de uma simples anotação por esta obra ser o resultado de suas preleções na Universidade. Por outro lado, nessa passagem há indicações importantes da leitura de Schopenhauer.

Em *A teoria das ideias de Platão*, David Ross afirma que nos diálogos *Cármides*, *Laques* e *Hípias Maior*, por exemplo, já estariam presentes a teoria das Ideias:

Dentre os primeiros diálogos, há quatro cuja intenção principal é discutir as definições de certas coisas. O *Cármides* questiona ‘o que é temperança?’, o *Laques* ‘o que é coragem?’, o *Eutifro* ‘o que é piedade?’, o *Hípias Maior* ‘o que é beleza?’. Na insistência de cada questão, o broto da Teoria das Idéias já está latente. Fazer essa pergunta pressupõe haver uma única coisa para a qual cada palavra como ‘temperança’ sustenta e que isso é diferente para cada uma das muitas pessoas ou ações que podem corretamente ser chamadas de temperadas<sup>153</sup>.

Ou seja, nesse *roteiro de leitura* estão ausentes alguns diálogos, principalmente aqueles considerados por alguns especialistas em Platão como pertencentes à sua juventude. As passagens citadas se concentram em diálogos que são considerados por especialistas como os diálogos da maturidade e da velhice de Platão, como é o caso do *Filebo*. Ross elenca os estudos de cinco especialistas na filosofia de Platão acerca da cronologia dos diálogos (2008, p. 5 - 13), o que se constata que a partir da *República*, há relativo consenso entre os pesquisadores e o *Filebo* se concentra no grupo dos diálogos

<sup>152</sup> MB, cap. 2, p. 32. Além das citações de obras de Platão, Schopenhauer também adiciona as seguintes citações: “Cícero: *Orator*: c2./ Plutarco: *physicor. Decreta I*, c. 10./ Galeno, *hist. Philosophieae* c6/ Alcione *Isagoge in Platonis Dogmata* c. 9./ Aristóteles: *Metafísica*, I, 6./ Stobaeus, ed. Heeren [1801]: pp. 212, 712, 714, 724./ Plotino: *Enneadas V*, 5./ *Bruckeri hist. Doctrinae de Ideis* [Augsburg 1723]” (idem, *ibidem*).

<sup>153</sup> ROSS, 2008, p. 14

tardios. Nesse grupo estão também *A Sétima Carta* e *Timeu*, e temos citados por Schopenhauer diálogos que compreenderiam um Platão maduro até a sua velhice: *Político, Sofista, Teeteto, Parmênides, Fedro, República, Fedon, Simpósio, Crátilo*. De acordo com Trabattoni acerca da cronologia dos diálogos de Platão, vários estudiosos por meio de testes de estilo, ou ainda “empíricos (por exemplo estudos sobre a relevância da figura de Sócrates)”<sup>154</sup> tentaram estabelecê-la do modo mais preciso, o que resultou na divisão da obra platônica em três grupos, a saber:

1) *Diálogos do primeiro período*, predominantemente polêmicos em relação à cultura tradicional e a sofística, muitas vezes aporéticos (ou seja, em aparência incapazes de resolver os problemas propostos), muito ligados ao método e aos temas dos ensinamentos socráticos; 2) *Diálogos da maturidade*, predominantemente construtivos, nos quais se reconhece a presença de verdadeiras doutrinas atribuíveis a Platão; 3) *Diálogos da maturidade e da velhice*, nos quais Platão se confronta, sobretudo, com difíceis problemas dialéticos (razão pela qual encontramos a classificação de “diálogos dialéticos” atribuída a alguns deles) e reelabora suas doutrinas políticas”.<sup>155</sup>

Por outro lado, de acordo com Lopes em *A ordenação dos Diálogos de Platão*, todas as tentativas de se estabelecer uma cronologia dos diálogos são, de fato, meras convenções ou *consenso*:

(isto é, a divisão do corpus em três grupos de diálogos) obedece a um critério de validação meramente intersubjetivo, pois se resume a uma convenção partilhada entre uma dada maioria de acadêmicos. No limite, tal consenso assenta num argumento de autoridade, porquanto depende da posição de privilégio político dessa maioria<sup>156</sup>.

Diante disso, apesar da observação pontual de Lopes, ainda vários comentaristas utilizam dessa compreensão dos diálogos tendo a cronologia das obras como referência. Seguindo a lista de Schopenhauer, o primeiro é o *Filebo*, após temos *A República* e em seguida um importante diálogo, o *Parmênides*, diálogo este citado por Schopenhauer no § 15 de *O Mundo*. Nossa intenção não é reconstruir os argumentos de Platão, pois para isso apenas um item seria insuficiente. A seleção de Schopenhauer pode nos auxiliar na compreensão do filósofo acerca das noções que o conceito de Ideia

<sup>154</sup> TRABATTONI, 2012, p. 14

<sup>155</sup> TRABATTONI, 2012, p. 14.

<sup>156</sup> LOPES, 2018, p. 97.

envolve, tendo em vista que este e a coisa em si kantiana são para Schopenhauer enigmas que apontam para o mesmo fim que “consiste na “essência do mundo”; e os dois paradoxos são, respectivamente, as “Ideias eternas ou formas imutáveis (εἰδῆ)”, e a coisa em si mesma (noumeno)”<sup>157</sup>. Selecionamos os três primeiros diálogos, que ao nosso ver, possuem a abordagem de temas que, ao seu modo, Schopenhauer trouxe para seus escritos, ora em forma de adesão teórica, ora em forma de adesão crítica aos filósofos de seu tempo.

O *Filebo* é considerado um diálogo importante por elencar noções que, de acordo com Bitar, em seu escrito que precede a tradução do diálogo por Carlos Alberto Nunes:

convergem as linhas fundamentais do pensamento de Platão: a supremacia da Idéia do Bem, a preocupação moral, as investigações puramente dialéticas, a teoria cosmológica, o problema da formação individual, etc.<sup>158</sup>

Nesse diálogo, Sócrates dialoga com Protarco que assume o posto de interlocutor após Filebo - que nomeia o escrito - ter cansado da discussão, por ser partidário dos prazeres e do deleite como sendo o que representa o *bem*. Sócrates apresenta a questão à Protarco:

o que Filebo afirma, é que, para todos os seres animados, o bem consiste no prazer e no deleite, e tudo o mais do mesmo gênero. De nossa parte, defendemos o princípio de que talvez não seja nada disso, mas que o saber, a inteligência, a memória e tudo o que lhes for aparentado, como a opinião certa e o raciocínio verdadeiro, são melhores e de mais valor do que o prazer, para quantos forem capazes de participar deles, e que essa participação é o que de mais vantajoso pode haver para os seres em universal, presentes e futuros.<sup>159</sup>

Adiante, Sócrates considera que a discussão pode gerar o resultado de que, nem o prazer, nem a sabedoria/conhecimento, seriam o bem, mas sim outro estado<sup>160</sup>.

A primeira parte citada do diálogo por Schopenhauer é o início da discussão sobre os prazeres e a sabedoria e Sócrates explica que há uma confusão quando se trata da unidade e da multiplicidade:

---

<sup>157</sup> GERMER, 2018, p. 129.

<sup>158</sup> BITAR, 1974, p. 90.

<sup>159</sup> *Filebo*, 1974, p. 105, 11 c.

<sup>160</sup> Idem, 12a.

Você mencionou, Protarco, as maravilhas que vulgarmente são atribuídas à unidade e à multiplicidade, e de alguma forma há concordância por parte de todos que tais coisas não devem mais ser tocadas, que são pueris, fáceis e que supõem fortes obstáculos ao raciocínio, e que também não deve ser feito caso das situações em que alguém, tendo separado em um momento de discurso os membros ou partes de algo, e depois de concordar que tudo é essa unidade, a refuta rindo por ter visto a necessidade de afirmar monstruosidades, isto é, que o um é múltiplo e infinito e que o múltiplo é uma coisa única<sup>161</sup>.

Sócrates afirma que aquilo que se apresenta ora como múltiplo, ora como uno, “é identificado pelo pensamento e que circula, agora e sempre, por tudo o que falamos”<sup>162</sup>. É uma capacidade do nosso pensamento, ou seja, ainda que haja confusão e monstruosidades ao se tratar do uno e do múltiplo, são concepções que circulam entre nós, pois as identificamos, por ser uma forma de nosso pensamento se comportar:

Dizemos que o Mesmo, como uno e como múltiplo, é identificado pelo pensamento e que circula, agora e sempre, por tudo o que falamos. Semelhante fato não é de hoje nem nunca deixará de existir; trata-se, segundo creio, de uma propriedade inerente ao nosso pensamento, e que jamais envelhece.<sup>163</sup>

Adiante, Sócrates vai afirmar que é uma dádiva dada pelos deuses, tal como o mito de Prometeu, que “[...] tudo o que se diz existir provém do uno e do múltiplo e traz consigo, por natureza, o finito e o infinito” e:

Uma vez que tudo está coordenado dessa maneira, precisamos procurar em todas as coisas sua ideia peculiar, pois sem dúvida nenhuma a encontraremos. Depois dessa primeira ideia, teremos de procurar mais duas, se houver duas, ou mais três, ou qualquer outro número, procedendo assim com todas, até chegarmos a saber não apenas que a unidade primitiva é uma e múltipla e infinita, como também quantas espécies ela contém. Não devemos aplicar à pluralidade a idéia do infinito sem primeiro precisar quantos números ela abrange, desde o infinito e até à unidade; só então

---

<sup>161</sup> *Filebo*, 14 e

<sup>162</sup> *Filebo*, 15 d.

<sup>163</sup> *Filebo*, 15d-e. Na tradução apresentada por Trabattoni (2012, p. 245) lê-se: “a identidade entre o uno e o múltiplo resultante nos discursos, é a mesma para os discursos que se fazem hoje, já desde um passado distante e também agora. Esse fato não começou hoje, mas parece ser uma afecção imortal e sem decadência dos discursos humanos”. Na tradução que usamos temos *propriedade inerente do pensamento* e tal tradução usa *afecção imortal dos discursos*, o que pode resultar em problemas a serem discutidos, porém, não é nosso objetivo neste trabalho. E mesmo que este fosse nosso objetivo, acreditamos que pensamento e discurso tenha o mesmo significado para Platão.

soltaremos a unidade de cada coisa, para que se perca livremente no infinito.<sup>164</sup>

Na passagem acima Sócrates menciona a unidade primitiva que não é meramente una, mas que é também múltipla e infinita, bem como contém, ela mesma, espécies e é por meio da investigação minuciosa que se alcança a sua definição. Tal investigação para Platão se dá por meio da dialética. Adiante Sócrates critica pensadores de seu tempo, como os eleatas e os sofistas, pois ora com lentidão, ora com rapidez, saltam do uno para o múltiplo, sem se dar conta dos intermediários que se encontram entre estes. Atentar-se àquilo que é intermediário é o que vai “[...] permitir distinguir se em nossas discussões procedemos como verdadeiros dialéticos ou como simples disputadores”<sup>165</sup>, pois toda essa discussão não existe apenas em torno de uma disputa entre dois pontos de vista, mas antes o de encontrar por meio do método dialético qual seria o princípio que é “mais consentâneo com a verdade”. A crítica aos Sofistas e seu método *erístico* aparece com nitidez. Citamos Sócrates: “É fora de dúvida que não nos pusemos a discutir com o propósito preestabelecido de dar ganho de causa ao meu ou ao teu ponto de vista. O que importa a nós dois é batermo-nos a favor do princípio mais consentâneo com a verdade”<sup>166</sup>.

Em *A bela ordem incorpórea no Filebo de Platão* Rachid afirma que interpretar o *Filebo* sob uma ótica pitagórica, de cunho matemático - ou ainda *formal* - acaba por turvar aspectos importantes tratados nesse diálogo, como o exposto por nós acima: a sua crítica ao princípio da unidade defendida pelos eleatas e a multiplicidade, comumente encontradas nos discursos da *erística* sofista. Afirma Rachid:

A leitura e interpretação dos Diálogos apenas pelo prisma pitagórico reduz a possibilidade de interpretá-lo por meio de uma incessante comunicação da obra platônica com as proposituras eleatas, fundamento da invectiva socrática à antilogia *erística*, atestada no proêmio do *Filebo* relativa à alusão ao Palamedes eleata. A tradição comentativa que analisa esse diálogo final pelo prisma eminentemente pitagórico e matemático esmaece os nexos entre o platonismo e o pensamento eleático e sua crítica ao mau discurso.<sup>167</sup>

<sup>164</sup> *Filebo*, 16 e.

<sup>165</sup> *Filebo*, p. 112, 17 a.

<sup>166</sup> *Filebo*, 14 b.

<sup>167</sup> RACHID, 2012, p. 4. A antilogia *erística* é tratada como sendo uma prática de discurso que se pautava pelo “espírito de vitória e batalha”, como afirma Silva em *Do gosto sedutor dos argumentos: antilógica, erística e filosofia* (2012, p. 313): “[...] acrescentando ainda ao rol de termos deste nicho o *agón* (disputa), que se associará também com outros dois mais à frente, a *maché* (batalha) e a *éris* (luta, combate)”. Platão



De acordo com Germer, Schopenhauer compreendeu o que estava em jogo no *Filebo*, a saber: a possibilidade do *mesmo* ser visto como uno e também como múltiplo. Tal compreensão *compartilhada* pode ser vista na metafísica da Vontade e sua relação com a pluralidade, por meio do *principium individuationis*, o tempo e o espaço:

Schopenhauer procura complementar a lição de Sócrates de que o Mesmo pode ser visto como uno e como múltiplo (a partir de dois pontos de vista distintos), por meio da associação das forças naturais e fundamentais, e de sua generalização mais perfeita, a Vontade, ao uno, e dos fenômenos do *principium individuationis* ao múltiplo.<sup>168</sup>

Para destacar essa associação temos o § 25 de MVR I em que Schopenhauer discorre sobre a relação entre a pluralidade e a unidade da Vontade como coisa-em-si. Segundo o filósofo, a pluralidade se dá mediante tempo e espaço, que são o *principium individuationis*, que consiste nos corpos que existem individualmente, aos milhões. No entanto a Vontade como coisa-em-si é “completamente diferente da representação”, pois enquanto coisa-em-si mesma “[...] é livre de todas as formas do conhecimento, mesmo a mais universal, o ser-objeto para o sujeito”. Sendo assim, a pluralidade não lhe

---

refere-se à arte da antilógica erística como dependente daquele que argumenta, pois em diferentes momentos, ou ainda por diferentes lados, o antilógico apresenta como bom ou ruim aquilo sobre o qual argumenta. (*Teeteto* 164 c-d, *Fedro* 261 c-e, *Parmênides* 127 b, e *Filebo* 14 b, 17 a, *República*, 454 a). Diante disso, o que propõe Sócrates ao investigar se prazer ou conhecimento é o que consiste o *bem* ou ainda, a *vida boa*, considera que dessa investigação possam ainda chegar à conclusão de que nenhum desses elementos ganharia, mas outro, ou seja, um terceiro elemento, o que mostra que o foco não está nos argumentos ligado à pessoa que diz, mas o compromisso do diálogo se dá com a *verdade*, algo que ultrapassa a esfera particular e se refere a uma compreensão abrangente do que se pode considerar “verdadeiro”. Na *República* no início do livro V (454 a-e) temos a apresentação da forma antilógica e/ou erística de se conduzir o discurso, que ao invés de perseguir o que seria a verdade, se apegam às palavras e à disputa. Tal passagem é citada por Marques em *Paradoxo e natureza no livro V da República*, em que Sócrates afirma que não estariam, ele e Glauco, considerando tendo em vista a verdade as diferenças entre a natureza do homem e da mulher, bem como aquilo em que possuem identidade, mas antes, estariam ambos no campo da *erística*, que na tradução de Carlos Alberto Nunes: “Naturezas diferentes não devem ocupar-se com as mesmas coisas, foi o que afirmamos com decisão e espírito de polêmica” (2000, p. 234, 454 b) e a mesma passagem na tradução de Marques (2010, p. 434) diz: “(a noção) que naturezas que não são as mesmas não devem ter as mesmas ocupações, nós a perseguimos com muita coragem e eristicamente”. Portanto, a crítica ao *mau discurso* se refere à antilógica e à erística, as quais são práticas utilizadas à época de Platão não apenas pelos Sofistas, mas também por aqueles que se apegam a essa disposição beligerante do discurso, que não quer encontrar as definições *justas* daquilo que investigam, mas que se “apegam às palavras” (MARQUES, 2010, p. 434) numa posição vaidosa e que visa sempre rebater o interlocutor, sem se ater ao que estão buscando definir. Schopenhauer utiliza, em *Metafísica do Belo* (2003, p. 38) a mesma expressão para se referir ao sentido das doutrinas de Kant e Platão, que apesar de se expressarem com palavras diferentes, caminham para o mesmo objetivo: “Exatamente por que se permaneceu *preso às palavras*, não se penetrou no conteúdo e no sentido das doutrinas dos dois grandes mestres”. Acreditamos que também em Schopenhauer exista a crítica àquilo que considera *mau discurso* e que direciona aos escritos de filósofos como Hegel e Fichte, aos quais Schopenhauer, junto a outros, como Schelling, conferiu a mácula de charlatões e inclusive são comparados àquilo que também Platão considerava como *sofistas*.

<sup>168</sup> GERMER, 2018, p. 131.

concerne, tampouco a individuação, posto que sua unidade não se compara à unidade das coisas, individualmente:

como já disse, una não no sentido de que um indivíduo, ou um conceito é uno, mas como algo alheio àquilo que possibilita a pluralidade, o *principium individuationis*. Por consequência, a pluralidade das coisas no espaço e no tempo, que em conjunto são sua OBJETIDADE, não lhe concerne, e ela, apesar dessa pluralidade, permanece indivisa. Não há uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição.<sup>169</sup>

Portanto, a Vontade que é a “[...] essência em si, em verdade, está presente no todo e indivisa em cada coisa da natureza, em cada ser vivo”<sup>170</sup>. A noção de graus será muito útil para Schopenhauer, para se estabelecer tanto a unidade da Vontade, quanto a ligação de todos os fenômenos a essa Vontade como coisa-em-si. As Ideias serão os atos isolados desta, ou ainda “ato originário da Vontade” ou ainda “ato indiviso e extratemporal da Vontade”<sup>171</sup>, pois as Ideias não são fenômenos, objetos da experiência, por isso não estão no tempo, nem no espaço, mas são objetos para o conhecimento do sujeito *puro*. Schopenhauer ao final do § 25 afirma que tais considerações sobre os graus de objetivação da Vontade no fenômeno serão familiares “a todo discípulo de Platão” pois estes graus de objetivação da Vontade, que em si mesmos não estão submetidos às formas do PRS e não entraram na individuação, mas se relacionam com os fenômenos enquanto *protótipos*:

Entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos.<sup>172</sup>

A concepção de Ideia enquanto graus de objetivação da Vontade, vai da ausência da individualidade até o surgimento da mesma, na espécie humana. A diferença entre a vontade que se objetiva no ser humano e aquela a se objetivar nas demais espécies existe tão somente em relação ao grau em que se encontram na

<sup>169</sup> MVR I, § 25, p. 189.

<sup>170</sup> MVR I, § 25, p. 190.

<sup>171</sup> MVR I, § 28, p. 221-222.

<sup>172</sup> MVR I, § 25, p. 191.

manifestação da essência da Vontade na objetividade. Em si mesmos são Vontade. O *principium individuationis* e o princípio de razão suficiente são aquilo que tornam o *uno* espraído na experiência enquanto objetivação, mas não interferem na configuração dessa Vontade, completamente diferente do fenômeno, representação, que em si mesma é una. Encerrando o parágrafo, Schopenhauer afirma que:

os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos à mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO.<sup>173</sup>

O finito e o infinito, ou o ilimitado e o limitado, o múltiplo e o uno, e o mesmo, não são considerados sob o ponto de vista das coisas que “não nascem e nem perecem”, mas sim “quando se assevera que o homem é um, ou o boi é um, ou o belo é um, ou o bem é um”<sup>174</sup>, e “como uma forma pode reter sua unidade e ao mesmo tempo estar presente em muitos particulares”<sup>175</sup>. Ou seja, a discussão não está direcionada ao que é abstrato, mas às formas que se manifestam nos particulares. Como a forma ainda permanece una, mesmo estando presente nos particulares? Sócrates vai asseverar acerca do foco da discussão quando afirma:

Por último, se devemos admitir que, nas coisas submetidas à geração, de número infinito, essa unidade se dispersa e fica múltipla, ou se se conserva inteira e fora de si mesma, o que se nos afigura o maior dos absurdos, pois, sendo a mesma e una, encontrar-se-ia concomitantemente no uno e no múltiplo. *São esses aspectos do uno e do múltiplo, Protarco, não os outros, que nos criam toda sorte de dificuldades*, quando são considerados sob perspectiva defeituosa, ao passo que tudo corre às mil maravilhas na hipótese contrária<sup>176</sup>.

Não há uma relação única entre infinito e pluralidade, pois essa relação é compreendida enquanto *gradativa*. Se “não devemos aplicar à pluralidade a ideia do infinito sem primeiro precisar quantos infinitos ela abrange, *desde o infinito e até a*

<sup>173</sup> MVR I, § 25, p. 191.

<sup>174</sup> *Filebo*, 15 a.

<sup>175</sup> ROSS, 2008, p. 106. Trabattoni (2012, p. 244) afirma que “Sócrates descarta a versão deste problema que especula simplesmente sobre a relação todo-partes característica das coisas sensíveis”.

<sup>176</sup> *Filebo*, 15 b-c, grifo nosso.

*unidade*”<sup>177</sup> temos a expressão daquilo que vai se encontrar na filosofia schopenhaueriana e que constitui uma importante característica que é a noção de *graus*, tão importante para que se comunique o seu argumento da analogia da Vontade enquanto querer interno ou corpo, com os demais *corpos* e forças que se manifestam, pois a diferença entre a minha vontade e a vontade das demais espécies é apenas em relação ao *grau* em que nos encontramos na objetivação da Vontade de vida, que vai do menos complexo ao mais complexo, o querer humano. Sócrates designa que para alguns gêneros, como o *mais*, o *menos* e o  *muito*, possuem uma relação gradativa entre um e outro, pois:

onde quer que se encontrem, não permitem a coexistência de uma quantidade definida; pelo fato de introduzirem graus em todas as ações, do mais forte ao mais fraco, e vice-versa, determinam o mais e o menos e contribuem para que desapareça a quantidade definida<sup>178</sup>.

De acordo com Trabattoni na obra intitulada *Platão*, o que está em jogo no *Filebo* é a relação uno e múltiplo que se configura no: “[...] problema de entender o que é que nos permite unificar em um só conceito e mediante uma única denominação as coisas que nos parecem diferentes ou pelo menos possuem nomes diferentes”<sup>179</sup> e assim:

estabelecer com maior clareza a natureza de relação uno-múltiplo; mas sobretudo trata-se de mostrar que essa relação representa o primeiro princípio e entre todos mais geral, por que ativo sem exclusão em tudo aquilo que existe.<sup>180</sup>

Ao final do diálogo, Sócrates apresenta que é da ordem do conhecimento as características que compõem o bem, a saber, beleza, proporção e verdade. A essa altura, o conhecimento em todas as suas variações e especialidades é considerado como aquilo que é permitido a entrada, sem restrições assim, “deixaremos que todos corram para a tão poética bacia de confluência de Homero? [...] todos os conhecimentos, para que os impuros se misturem com os puros?”<sup>181</sup>. Aquilo que compõe para Platão o “primeiro princípio e entre todos mais geral, por que ativo sem exclusão em tudo aquilo que

---

<sup>177</sup> *Filebo*, 16 e.

<sup>178</sup> *Filebo*, 24 c.

<sup>179</sup> TRABATTONI, 2012, p. 244.

<sup>180</sup> TRABATTONI, 2012, p. 244-245.

<sup>181</sup> *Filebo*, 62 a-d.

existe” encontra-se no âmbito do *logos*, “do raciocínio e do discurso ao mesmo tempo”<sup>182</sup>.

Tal concepção não encontra solo propício na filosofia schopenhaueriana para a qual a razão, a linguagem, o discurso e toda a atividade do conhecimento, constituem-se como capacidades do organismo que se desenvolve a fim de garantir a vida desse organismo/indivíduo. A razão, o conhecimento e a linguagem não são parte do essencial, mas antes são os instrumentos e funções que se encontram sediados no corpo e que o servem, pois a essência da vida como um todo é Vontade e não conhecimento abstrato/ discurso. A razão seria uma ferramenta que não é ativa, mas é receptiva em relação ao que conhece o intelecto. Aqui se encontra o principal rompimento de Schopenhauer com a tradição filosófica, pois não apenas *defende* uma posição diferente, mas encontra naquilo que reside no interior do organismo enquanto querer-viver como o que permeia toda a existência. A razão, discurso, intelecto e linguagem não constituem parte daquilo que é essencial, mas é relativo ao mundo como representação.

Em *A República* - segundo diálogo da lista de Schopenhauer - são selecionados os seguintes trechos: 475 e - 480 a; 506 a - 519 b; 526 d - 534 c; 595 b - 598 c. O livro V da *República*, vai tratar da proposta que Sócrates apresenta, por insistência de seus ouvintes e que o mesmo se refere como ondas, em que as duas primeiras ondas se trata da igualdade entre homens e mulheres e a comunidade das mulheres, filhos e bens, entre os guardiões da Cidade<sup>183</sup>. A terceira onda se trata da “única modificação” que transformaria a cidade, ou seja, seria essa modificação que tornaria exequível todo o disposto anteriormente: “Com uma única modificação, [...] estou certo de que a cidade se transformaria”, ou seja, “que os filósofos cheguem a reinar nas cidades” ou que “os

---

<sup>182</sup> TRABATTONI, 2012, p. 245. O que significa o *logos* para Platão é, por si só, um grande tema. Podemos verificar que o *logos* não é puramente a *razão*, mas significa a união desta com a linguagem, porque se realiza no discurso. O método dialético é o modo de se intercalar os discursos, a atividade que torna o homem mais próximo da verdade e, de acordo com Trabattoni (2012, p. 245), o diálogo é o modo que organiza a atividade do conhecimento, que é uma *troca* de discursos, e não uma *disputa*: “Se a relação uno-múltiplo é natural ao *logos* humano e se, como sabemos, o homem não tem outro acesso ao saber senão mediante o *logos*, como deve ele organizar a própria atividade de conhecimento, se quiser se aproximar o máximo possível da verdade? Essa atividade é a dialética, ou seja, a arte dialógica do “trocar discurso”, ou seja, de dar razão um ao outro instituindo ligações que vão do uno ao múltiplo e vice-versa”.

<sup>183</sup> *República*, V, 449a-e. Em 419a Adimanto questionará Sócrates se os guardiões assim educados e formados, seriam felizes. Sócrates afirmará que as regras as quais os guardiões da Cidade são submetidas, não visam outra coisa que a felicidade da mesma e não de uma classe específica de pessoas (420 b).

reis se ponham a filosofar seriamente”, pois assim poderia “unir-se poder político e filosofia”<sup>184</sup>.

Para definir quem seriam os filósofos, de qual tipo de pessoas se tratava essa classe que governaria a Cidade, Sócrates vai desenvolver uma distinção entre os verdadeiros filósofos e os falsos. Temos a resposta de Glauco à provocação de Sócrates ao indagar se “o que se mostra disposto a provar todas as variedades de conhecimento e se aplica com alegria ao estudo, sem nunca revelar fastio, com todo o direito podemos denominá-lo filósofo”. Com certa revolta, responde Glauco que tais pessoas, em verdade, apenas aparentemente são vistos como filósofos, mas são “amadores de espetáculos”.

Tais “amadores de espetáculos, os “amigos das artes e os homens práticos”, possuem uma disposição intelectual que, de acordo com Sócrates, “ aceita a existência das coisas belas, porém nem acredita que possa existir a beleza em si mesma, nem admitiria que o levassem até esse conhecimento”<sup>185</sup>. E tais pessoas não apenas constituem uma classe distinta, mas a sua faculdade, bem como o objeto da mesma, não são os mesmos que os do filósofo, que ao contrário dos homens descritos acima, “admite a existência do belo em si e é capaz de contemplá-lo, assim como as coisas que dele participam, sem jamais confundir umas com as outras”<sup>186</sup>.

Sócrates conclui que os filósofos são aqueles que possuem a faculdade do conhecimento, “a mais poderosa das faculdades”<sup>187</sup>, e os amadores de espetáculo, possuem a opinião enquanto faculdade e seu objeto não é nem o ser, nem o não-ser absoluto, mas algo intermediário entre eles. Essa faculdade de conhecimento típica dos filósofos é bastante rara<sup>188</sup>, ou seja, “as ideias da maioria dos homens a respeito do belo

---

<sup>184</sup> *República*, V, 473c-d. Sócrates ao explicar acerca dessas propostas, ainda que não tenham a necessidade de serem executadas - como explica na passagem 472 a até 473 a - são propostas que causam conflitos entre as culturas (452 a) e que quando se leva em consideração sua execução causam descrença, protestos e “muitas objeções” (457 d-e) e ainda, sem a devida defesa, pode acabar se tornando “objeto de galhofa” (474 a). Ou seja, seu pensamento neste livro são descritos como ondas, pois estas são, de acordo com Casertano (2014, p. 17) em *Uma introdução à República de Platão*: “exatamente para significar que o seu discurso se contrapõe a toda uma série de opiniões comuns bem consolidadas”.

<sup>185</sup> *República*, V, 475c - 476 c.

<sup>186</sup> *República*, V, 476 c-d.

<sup>187</sup> *República*, V, 477 e.

<sup>188</sup> *República*, V, 476 c.

e de outros conceitos semelhantes giram numa região intermediária entre o não-ser e o verdadeiro ser”<sup>189</sup>.

O espetáculo ao qual Sócrates se refere é o espetáculo das cores, das formas, das belas vozes e “todas as obras feitas com tais elementos”<sup>190</sup>. Tais obras seriam o teatro ou ainda a música, as cores da pintura ou ainda da escultura e arquitetura, as “artes insignificantes”<sup>191</sup>. Os amadores de espetáculos são considerados por Sócrates como sonhadores, isto é: “Sonhar, para alguém, quer esteja dormindo, quer esteja desperto, não consiste em tomar a imagem de alguma coisa, não pelo que ela é como imagem, mas pela própria coisa com a qual ela se parece”<sup>192</sup>. Tais sonhadores são os *amigos da opinião*, que diferentemente dos *amigos da sabedoria*, ou seja, dos filósofos, são incapazes de contemplar a beleza em si, mas que vêem sim as coisas que são belas, aquelas que são justas. Citamos a passagem:

De todas as pessoas, portanto, que vêem muitas coisas belas, porém não contemplam a beleza em si mesma nem são capazes de acompanhar os que as concitam a contemplá-la, e muitas coisas justas, porém não a justiça em si, e tudo o mais pela mesma forma, diremos que apenas têm opinião mas que desconhecem de todo o objeto de suas conjecturas<sup>193</sup>.

Sócrates mostra como se comportam aqueles que amam algo e precisam, a todo momento, estar em contato com o que amam. Assim são os apaixonados, os apreciadores de vinho e os ambiciosos<sup>194</sup>. Também são assim aqueles que frequentam com entusiasmo o teatro, ou os amigos da arte, que são os pintores, escultores, e todo aquele que possui a técnica daquela arte. Os homens práticos são os Sofistas, os quais de acordo com Varela, configuram aqueles que são aparentemente filósofos e a distinção é realizada por Sócrates pois “[...] só assim poderá defender a tese do rei filósofo”<sup>195</sup>. Significa que essas pessoas não possuem, daquilo que amam, o conhecimento, mas meramente uma conjectura, pois o modo como se relacionam com tais coisas e com outras mais, como as artes, o teatro, a pintura, é determinado pelo

---

<sup>189</sup> *República*, V, 479 d.

<sup>190</sup> *República*, V, 476 b.

<sup>191</sup> *República*, V, 475 e.

<sup>192</sup> *República*, V, 476 c.

<sup>193</sup> *República*, V, 479 e.

<sup>194</sup> *República*, V, 474 c- 475 b.

<sup>195</sup> VARELA, 2021, p. 129.

prazer que envolve estas coisas. Quem se comporta dessa forma é apenas aparentemente amigo da sabedoria, pois são na verdade amigos da opinião<sup>196</sup>. De acordo com Germer:

A solução a que chegam é a de que é mais conveniente chamar os que “contemplam as coisas como são em si mesmas e sempre idênticas a si mesmas (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως)” (Idem, 479e), e portanto, que se “comprazem com a essência das coisas” (Idem, 480a), simplesmente de filósofos ou de amigos da sabedoria. Quanto aos que “se afeiçoam aos belos sons e às cores e a tudo o mais da mesma espécie, e se comprazem na sua contemplação, porém, não admitem a existência da beleza em si mesma (αὐτὸ ... τὸ καλὸν)” (Ibidem), nem de qualquer outra Ideia, o mais seguro é denominá-los apenas de filodoxos (φιλοδόξους) ou de amigos da opinião (δόξα).<sup>197</sup>

O livro VI da *República* é dedicado a estabelecer a natureza do filósofo e a do falso filósofo e principalmente o que é o Bem, com as alegorias do Sol, da Linha dividida e a da Caverna<sup>198</sup>. De acordo com Sócrates:

Ora, o que comunica a verdade aos objetos conhecidos e ao sujeito cognoscente a faculdade de conhecer, podes afirmar que é a ideia do bem; [...] Conhecimento e verdade: assim como há pouco nos foi lícito admitir que a luz e a visão tem analogia com o sol, porém que seria erro identificá-los com ele, agora podemos considerar o conhecimento e a verdade como semelhantes ao bem, sem que nenhum, no entanto, possa ser com ele identificado, pois a natureza do bem deve ser tida em muito maior apreço (508 e- 509 a).

A passagem citada por Schopenhauer compreende exatamente tais alegorias (506 a - 519 b), porém acreditamos ser interessante fazermos um apanhado mais amplo, retrocedendo ao início deste livro. Sócrates ao início do sexto livro da *República* declara que, após “digressão longa e laboriosa, foi que se nos patentearam os que são filósofos e os que o não são”<sup>199</sup>. Em seguida, questiona: “Uma vez que filósofo é o indivíduo capaz de apreender o ser eternamente imutável, e os demais não, por se perderem os não filósofos na esfera do múltiplo e variável, a qual deles compete dirigir a cidade?”<sup>200</sup>. Adiante, Sócrates enumera qualidades necessárias no governante da cidade que são encontradas nos amigos da sabedoria e não nos falsos filósofos, como ser “dotado de

<sup>196</sup> *República*, V, 480 a.

<sup>197</sup> GERMER, 2018, p. 134.

<sup>198</sup> O longo desvio que se inicia em 504 b e finda em 518 d-e.

<sup>199</sup> *República*, VI, 484 a.

<sup>200</sup> *República*, VI, 484 b.



inteligência, memória, magnanimidade e graça” além de “ser amigo e aliado da justiça, da coragem e da temperança”<sup>201</sup>.

A fim de concluir sua tese do rei filósofo, Sócrates elenca as qualidades naturais do verdadeiro filósofo<sup>202</sup>. Porém, Adimanto critica-o, acusando-o de fazer pequenos desvios a cada pergunta, que “[...] no fim do diálogo a soma de todas essas pequeninas diferenças faz aparecer um erro enorme, oposto à tese inicial”<sup>203</sup>. E ainda que alguém possa dizer que não tem objeções aos questionamentos socráticos, continua Adimanto que, na prática, os Filósofos, aqueles que:

se dedicam ao estudo da Filosofia, não como simples complemento da educação, na mocidade, para abandoná-la mais adiante, porém, continuam a cultivá-la na idade adulta, em sua grande maioria tornam-se maçantes, para não dizer perversos de todo, sendo que nem os mais razoáveis conseguem melhor resultado com o estudo que tanto preconizam, a não ser tornarem-se inúteis para a vida na cidade.<sup>204</sup>

O Filósofo seria, portanto, alguém que não diz a verdade, uma tese contrária a de Sócrates e caso não seja refutada, toda a tese do *rei filósofo* seria imediatamente destruída. O que Adimanto nos mostra é que a dialética socrática é um percurso complexo, principalmente para os ouvintes que não se dedicam à filosofia, que são as multidões.

Dessa crítica em diante, Sócrates vai desenvolver em torno dessa definição de Adimanto - os filósofos são inúteis para a Cidade e são perversos - utilizando-se de sua ironia quando diz que “a meu ver, eles tem razão”<sup>205</sup> para desenvolver ainda mais a distinção entre os verdadeiros filósofos e os falsos filósofos. A parábola do navio<sup>206</sup> é um dos recursos que Sócrates utiliza, afirmando que tais marinheiros despreparados, porém, cobiçosos de dirigir o barco, darão àqueles que seriam os “verdadeiros pilotos”<sup>207</sup> os epítetos de “imprestável, parlapatão e contemplador dos astros”<sup>208</sup> Tais marinheiros, adiante, serão identificados com aqueles que não possuem, de acordo com sua alma, capacidade para governar a Cidade, mas que mesmo assim usurpam dos

---

<sup>201</sup> *República*, VI, 487 a.

<sup>202</sup> *República*, VI, 485 a - 487 - a.

<sup>203</sup> *República*, VI, 487 b.

<sup>204</sup> *República*, VI, 487 d.

<sup>205</sup> *República*, VI, 487 e.

<sup>206</sup> *República*, VI, 488a.

<sup>207</sup> *República*, VI, 488 e.

<sup>208</sup> *República*, VI, 489 a.

verdadeiros filósofos a sua profissão. Não seria as multidões, mas antes tais usurpadores que contribuem para o desmerecimento da Filosofia<sup>209</sup>.

Esse grupo de citações nos remete à críticas que o próprio Schopenhauer fazia em direção aos filósofos contemporâneos e conterrâneos, sobre os quais a seguinte passagem é célebre:

Caso se observe, como hoje na Alemanha, uma atividade notável, um esforço geral, discursos e escritos em matéria de filosofia, é permitido com certeza supor que, a despeito de todos os semblantes e afirmações, o verdadeiro *primum mobile*, a mola impulsora secreta de tal movimento, é tão-só de natureza real, não ideal, vale dizer, o que se tem em vista são interesses pessoais, burocráticos, eclesiásticos, estatais, em uma palavra, materiais; por consequência, meros fins partidários colocam em vigoroso movimento às tantas penas de pretensos filósofos. Por conseguinte, intenções, não intelecções, são a estrela-guia de tais tumultuadores, a verdade sendo a última coisa ali pensada<sup>210</sup>.

Ou seja, a filosofia não é o que guia tais pensadores, “mas os fins para que foram contratados são a sua estrela-guia, que também se tornam de imediato o critério do verdadeiro, do valioso, do digno de consideração, bem como de seu contrário”<sup>211</sup>.

Sobre a *República*, Schopenhauer seleciona ainda mais duas passagens. A que vai do passo 526 d - 534 c trata das ciências que vão compor a propedêutica da Dialética, como a matemática e o cálculo, a geometria, o estudo da astronomia e da harmonia. Ressaltamos a passagem em que Sócrates afirma que aqueles que não possuem capacidade para a dialética serão considerados “desprovidos de inteligência” e tal incapacidade se apresentará também em relação à ideia de Bem, não conseguirão pela opinião alcançar sequer um simulacro da mesma e vivem como se estivessem sonhando. Citamos a passagem:

Quem não for capaz de determinar conceitualmente a ideia do Bem e separá-la das demais ideias, e não souber abrir caminho, como num prélio renhidíssimo, pelo meio de um mundo de objeções, decidido a assentar suas provas, não na opinião, porém na própria essência das coisas, e não resolver todas as dificuldades com explicações irrefutáveis, de semelhante indivíduo não dirás que conhece o bem em

---

<sup>209</sup> *República*, VI, 489 d.

<sup>210</sup> MVR I, p. 28.

<sup>211</sup> MVR I, p. 29.

si ou qualquer outro bem, pois até mesmo no caso de chegar a alcançar uma espécie de simulacro do bem, só o fará por meio da opinião, não do conhecimento, *não passando sua vida de um sonho e modorra contínuos*, sem que jamais venha a despertar de tudo aqui na terra; antes disso, baixará para o Hades e dormirá o sono eterno<sup>212</sup>

Tal comparação da vida com o sonho é utilizada por Schopenhauer no § 5 do primeiro tomo de *O Mundo*, o qual se inicia com a discussão acerca da falsa pressuposição de uma relação causal entre sujeito e objeto que gerou a “tola controvérsia” sobre a realidade do mundo exterior, resultando nas filosofias realistas e idealistas, no caso o idealismo fichtiano. Supor que a causa do mundo exterior se daria mediante o objeto ou ainda o sujeito - e mesmo os ataques do ceticismo - se apoia num erro de aplicação do PRS ou ainda, um “engano da razão consigo mesma”, isto é:

A questão acerca da realidade do mundo exterior, tal qual a consideramos até agora, sempre se originou de um engano da razão consigo mesma, alçado a confusão geral, de modo que a questão só podia ser respondida mediante o esclarecimento de seu conteúdo.<sup>213</sup>

Schopenhauer após colocar suas correções acerca da relação causal somente ocorrer entre objeto imediato e objeto mediato, bem como acerca da realidade empírica do mundo, encontra outra origem da controvérsia acerca da realidade do mundo exterior que se dá mediante o questionamento acerca dos sonhos: “Temos sonhos. Não seria toda a vida um sonho? Ou, dito de maneira mais precisa: há um critério seguro para distinguir o sonho da realidade, os fantasmas dos objetos reais?”<sup>214</sup>. Tal questionamento é tão antigo que encontra em Platão sua correspondente comparação entre a vida daqueles que apenas conjecturam e dos que verdadeiramente conhecem: “Platão fala repetidas vezes que as pessoas vivem apenas em sonho, unicamente o filósofo se empenha em acordar.”<sup>215</sup>

E por fim, a última seleção de passagens da *República* abrange justamente o tratamento que Platão dará aos artistas imitativos, como os pintores e os poetas. Trata-se

---

<sup>212</sup> *República*, 534 c-d.

<sup>213</sup> MVR I, § 5, p. 58.

<sup>214</sup> MVR I, § 5, p. 59.

<sup>215</sup> MVR I, § 5, p. 60. No entanto, o questionamento adequado acerca da realidade do mundo exterior não seria, de acordo com Schopenhauer, acerca de suas relações de acordo com o PRS, mas antes se mostraria no seguinte questionamento: “Que é este mundo intuitivo tirante o fato de ser minha representação? Por acaso é aquilo de que estou consciente apenas uma vez como representação exatamente como meu próprio corpo, do qual estou duplamente consciente, de um lado como REPRESENTAÇÃO, de outro como VONTADE?” (MVR I, § 5, p. 62).

do livro X, momento em que Sócrates falará da razão de manter os poetas imitativos - poetas trágicos, que teve com Homero “o primeiro mestre e o guia de todos esses belos poetas” - longe da cidade, posto que “todas essas composições corrompem o claro entendimento dos ouvintes”<sup>216</sup>. Schopenhauer destaca justamente essa passagem até 598c. Sócrates se dedicará a explicar por que os pintores e o poetas estariam três vezes afastados da verdade, o primeiro “imitador do que os outros são obreiros” e arremata Sócrates: “Dás, assim, o nome de imitador ao que produz o que se acha três pontos afastados da natureza” e “exatamente como ele, encontra-se o poeta trágico, por estar, como imitador, três graus abaixo do rei e da verdade, o que aliás se dá com todos os imitadores”<sup>217</sup>. Adiante, no final da passagem citada, Sócrates concluirá que o pintor está muito afastado da verdade, produzindo somente simulacros e que aqueles que ficam admirados de suas obras, são pessoas ingênuas, incapazes de discernir entre o conhecimento, a ignorância e a imitação, se deixando enganar<sup>218</sup>.

Ainda que as citações sejam várias, nosso trabalho não se destinará a percorrê-las uma a uma. A questão que queremos elencar é que: Schopenhauer não possui uma leitura que esteja arraigada a uma interpretação popular de Platão, pelo contrário. Quando seleciona a passagem do diálogo *Parmênides* (130 e - 135 e), mostra-nos Schopenhauer a sua atenção aos movimentos que Platão realiza em sua obra em torno da teoria das Ideias. No *Parmênides*, temos um questionamento acerca do futuro da filosofia caso o conceito de Ideia não esteja bem compreendido:

Por outro lado, Sócrates, observou Parmênides, se após considerar quanto ficou dito e tudo o mais que poderia ser acrescentado, não aceitar um a existência das ideias dos seres, admitindo para cada coisa uma ideia definida, não saberá para onde virar o pensamento, ao menos que reconhecesse a existência de uma ideia para cada coisa, sempre igual a si mesma, com o que destruiria por completo a própria dialética, o que decerto já percebeste com tua habitual perspicácia, conforme creio.

É muito justo o que dizes, teria observado Sócrates.

VIII — E que farás da filosofia? Para onde te voltarás na ignorância de todas essas coisas?

Por enquanto, não vejo saída<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> *República*, X, 595b-c.

<sup>217</sup> *República*, X, 597e.

<sup>218</sup> *República*, X, 598b-d.

<sup>219</sup> *Parmênides*, 135 c.

Schopenhauer estava ciente desse movimento, quando afirma no primeiro tomo de MVR que:

embora Platão (em *Parmênides*), mediante exemplos [...] mostrasse aos megáricos, pirrônicos e neo-acadêmicos como, por seu turno, também silogismos e conceitos conduzem a erros, sim, produzem paralogismos e sofismas que se originam muito mais facilmente e são muito mais difíceis de resolver do que a ilusão da intuição sensível<sup>220</sup>

Diante disso acreditamos que não seria por permanecer numa compreensão rasa de Platão, ou ainda, popular, causa de sua ingênua apropriação do conceito de Ideias de Platão que existe a dificuldade com o conceito de Ideias em Schopenhauer, argumento de Ingenkamp. O filósofo claramente conhecia profundamente a obra de seu mestre ateniense, compreendendo perfeitamente a sua posição em relação à arte, bem como os movimentos ocorridos entre os diálogos no que compete à teoria das Ideias. Tal dificuldade em se apreciar o conceito de Ideias na obra de Schopenhauer se encontra no fato do mesmo não esclarecer que, ao longo dos anos, o conceito de Ideias sofreu uma mudança de interpretação e que Schopenhauer, ainda que não mostre em seu texto que aderiu a tal concepção, sua apropriação do conceito de Ideias se deve a essa mudança. Adiante vamos expor a concepção de Platão sobre as Artes, qual a razão para o seu repúdio em relação às artes miméticas e após, vamos apresentar a alteração que o conceito de Ideias de Platão sofreu com o passar do tempo, sendo associado àquilo que ele mesmo não estaria de acordo, ou seja, às artes, inclusive às imitativas, a pintura, por exemplo e o conceito de belo artístico.

### 2.1.1 - Platão sobre as Artes

A complexa associação entre Schopenhauer e Platão além de se expressar na própria teoria - pois para o filósofo alemão o sentimento interno do querer viver não participa daquilo que Platão entende como meio seguro de se alcançar conhecimento sobre algo - também se expressa em relação à própria concepção de Arte em Platão, que é distinta da concepção schopenhaueriana, tanto por uma questão filosófica, quanto por uma questão social e relativa à época. O que motivou Schopenhauer a compreender as

---

<sup>220</sup> MVR I, § 15, p. 124.

Ideias de Platão como um objeto do conhecimento independente do PRS, ou seja, como um objeto estético, tendo Schopenhauer lido satisfatoriamente Platão e compreendido sua posição em relação à arte, seus produtos e o artista?

Em importante passagem de *Estética: conceitos-chave em filosofia*, Herwitz afirma:

Pode-se generalizar (com certo risco, mas com certo mérito) e grosseiramente dizer que até o período medieval a beleza está associada à sedução e à manipulação, e não ao valor estético - a menos que se trate da beleza da forma ideal concebida pelo filósofo, da organização matemática, da virtude<sup>221</sup>.

Diante disso observamos as dificuldades que se apresentam na consideração de Platão acerca das artes, as quais dizem respeito a concepção de arte e de beleza que na antiguidade eram compreendidas de modo amplo e relacionadas ao aspecto social da vida do cidadão. Além disso os conceitos de *entusiasmo* e *mímesis*, o primeiro relaciona-se ao status religioso daquele que é *possuído pelos deuses*, que possui nisso uma autoridade e a *mímesis*, como a definição das produções da arte, três vezes afastada da verdade, colocam a concepção de arte bastante longínqua do que passou a ser considerado no século XIX. A *mímesis* platônica é um feroz elemento de crítica à poesia, pois como afirma Santoro:

Dizer que a poesia é imitação, para Platão, é distanciá-la duplamente da verdade, pois em primeiro lugar está a verdade na idéia em si mesma de algo; se um artesão vislumbra esta idéia e produz um objeto, este é gerado a uma certa distância da verdade, e se um poeta canta nos seus versos este objeto, então ele está afastado em dobro da verdade. O poeta, sendo imitador, é um artífice de segunda categoria, o mais afastado da verdade, próximo aos prestidigitadores e ilusionistas<sup>222</sup>.

De modo totalmente contrário, para o filósofo alemão a Arte - e nesse conjunto, que se constitui numa pirâmide, a poesia está no topo da mesma por expor a Ideia de humanidade de modo mais profundo, a mais complexa das Ideias, a objetividade da Vontade em seu grau mais alto - não é apenas um dos acessos à verdade que se esconde mediante as formas do PRS. A Arte é, além disso, oriunda do mesmo tipo de conhecimento do qual é proveniente a identidade entre o si mesmo e o outro, a única possibilidade de se agir moralmente. Ou seja, se em Schopenhauer existisse a pergunta

<sup>221</sup> HERWITZ, 2010, p. 22.

<sup>222</sup> SANTORO, 2006, p. 75.

pelo Belo, Verdadeiro e Bom, não seriam da ordem do racional, do discurso e da linguagem que são guiadas pelas formas do PRS. Além disso, o conhecimento submetido ao PRS impede de alcançá-los deliberadamente, pois esse tipo de conhecimento não é ligado ao querer individual, não depende da vontade individual.

Por outro lado, de acordo com Platão, a Arte imitativa como a pintura e a poesia seriam não apenas incapazes de conduzir a alma humana em direção ao belo, ao bom e ao verdadeiro, mas os seus efeitos destroem as condições de acesso ao conhecimento, pois afirma o discípulo de Sócrates:

Por querer chegar a essa conclusão foi que eu disse que a Pintura e, de modo geral, as artes imitativas, no desempenho de suas atividades se encontram muito longe da verdade e por outro lado, são companheiras, amigas e associadas da porção do nosso íntimo mais afastada da razão e em que nada se encontra de são e verdadeiro<sup>223</sup>.

Dentre as artes que são “três vezes afastadas da verdade” estão também a poesia, sobre a qual afirma:

Então, como parece, ficamos mais ou menos de acordo que não é digno de referência o que o imitador conhece daquilo que ele imita, e que a imitação não é coisa séria, mas simples brincadeira, e também que as pessoas que se ocupam da poesia trágica em versos épicos ou iâmbicos, sem exceção, são imitadores por excelência<sup>224</sup>.

Como afirma Muniz em *Platão contra a Arte*, existe na poesia:

uma ameaça inseparável de seu próprio modo de operar, pois os prazeres que proporciona destroem as condições de acesso ao conhecimento<sup>225</sup>.

Tal posição crítica de Platão face a posição socialmente importante dos poetas, “é quase uma afronta ao senso comum dos gregos, que cultuavam seus poetas como os mais sábios dentre os homens”<sup>226</sup>. A tradição grega, continua Muniz, “desde suas mais profundas raízes orais, sempre reconheceu na poesia sua principal fonte de conhecimento - uma “enciclopédia tribal” como propõe Havelock - e, nos poetas, suas autoridades supremas”<sup>227</sup>. A poesia possuía uma função educativa, formativa que girava

<sup>223</sup> *República*, X, 603-b.

<sup>224</sup> *República*, X, 602b-c.

<sup>225</sup> MUNIZ, 2010, p. 16.

<sup>226</sup> SANTORO, 2006, p. 75.

<sup>227</sup> MUNIZ, 2010, p. 16.

em torno dos mitos<sup>228</sup>. Os poetas Homero e Hesíodo ditavam em seus versos “lições” que envolviam tanto as virtudes do herói, no caso da *Iliada* e *Odisséia*, recitadas para a elite da cidade, quanto as virtudes do homem do campo, no caso dos poemas de Hesíodo, *O trabalho e os dias* e *Teogonia*.

Em *Os Gregos: a aprendizagem pela narrativa e representação* Ferreira discorre sobre a importância que a narrativa dos poemas, pelos *rapsodos*, bem como o canto dos poetas, *aedos*, possuíam nas cidades que compunham a Hélade. Era por meio da apreensão dos mitos que se cultivava, na aristocracia, as virtudes guerreiras no cidadão: “Na Grécia, a tradição de educar tem um fim: formar a aristocracia guerreira. São guerreiros cavaleiros que possuem a polidez do herói, que pode ser atestada tanto na *Iliada* quanto na *Odisséia*<sup>229</sup>”. Assim, com a poesia Homérica os exemplos dos heróis formavam o cidadão tanto em bravura quanto em “polidez”, ou seja é a “[...] pontuação de uma civilização de heróis, a partir de virtudes guerreiras e de forma cavalheiresca. A obra de Homero era lida no sentido de ser educativa. Imortalizava o herói em sua formação estética e moral, baseada em exemplos deles”<sup>230</sup>.

Os povos da Hélade possuíam na poesia homérica<sup>231</sup> seu alicerce de formação e educação, era um ideal de homem, de cosmo e de sociedade que se propagava pelos mitos e no caso de Homero, seus poemas eram destinados àqueles que, participantes da aristocracia, deveriam pelo exemplo dos heróis internalizar as *virtudes* que eram dotados, a fim de atingir esse ideal na vida na cidade<sup>232</sup>. Homero era considerado o

<sup>228</sup> Como afirma Trabattoni em *Platão* (2012, p. 36): “Como nos diz um célebre fragmento de Xenófanes, “tudo que os Gregos sabem, aprenderam de Homero” (fr. 9 D.-K.). Os poemas homéricos constituíam para os Gregos não somente um texto básico para a aquisição dos primeiros conhecimentos linguísticos, mas também representavam a principal fonte religiosa, jurídica e moral”.

<sup>229</sup> FERREIRA, 2020, p. 24.

<sup>230</sup> FERREIRA, 2020, p. 24.

<sup>231</sup> A poesia de Hesíodo, que ao contrário da homérica, se destinava ao homens comuns, a fim de os educarem em torno da justiça (*dike*), tendo em vista o não pertencimento dessas pessoas nas histórias cantadas/narradas, tinham uma temática circunscrita na vida do homem do campo, sendo assim seus poemas eram prioritariamente educadores das pessoas que exerciam o trabalho e a produção: “As obras dele, *Os Trabalhos e os Dias* e a *Teogonia*, expressam um patrimônio de sabedoria moral do homem do campo. O conteúdo de suas obras tem, por função, educar para uma vida no campo, por cujo trabalho se expressa o ideal de justiça”#. O que se pretendeu com esses cantos é a exposição do conceito de justiça às massas, a fim de tentar aplacar a desigualdade e hostilidade que se formava entre a aristocracia e os camponeses. Tudo isso contribuiu para a descentralização política e, concomitantemente, a “[...] autonomia do pensamento do indivíduo quebrando os grilhões da autoridade, rasgando a esfera mitológica, e emergindo assim a filosofia e o individualismo que tanto caracteriza a identidade europeia”.

<sup>232</sup> A religião era um elemento essencial da vida dos povos que habitavam a região que hoje chamamos de Grécia. Tanto que a arquitetura dos templos, a mudança no modo como começaram a ser construídos e a mudança para materiais mais nobres destaca importância. Toda cidade-estado possuía o fogo sagrado, ou templo. De acordo com Graham em *A expansão do mundo grego: séculos VIII a VI*: “As despesas



educador da Grécia, como afirma Jaeger “Homero (...) deve ser considerado como o primeiro e maior modelador da humanidade grega”<sup>233</sup>. Tal importância faz dos aedos e dos rapsodos figuras que cantavam ou narravam os feitos heróicos, desempenhando um papel essencial. O cidadão além de ter nascido na Cidade-estado, vinha a se tornar *grego* pela educação, desenvolvendo *virtudes* que são os ideais de ser e viver, que não apenas englobam virtudes guerreiras, mas também morais, *areté*, que inclusive diz respeito à excelência em todos os aspectos da vida, incluindo o belo em busca do melhor, *aristós*<sup>234</sup>.

Antes de partirmos para a apreciação da crítica e contraposição de Platão a tal modelo de educação pautada nos escritos “homéricos”, é preciso considerar que o que chamamos aqui de poemas homéricos podem não possuir como autoria o *aedo* Homero, e por serem considerados como poemas pertencentes a uma tradição oral, pode remontar a tempos imemoriais, inclusive pelo fato de a concepção de autoria moderna não estar presente nessas sociedades. Tais dificuldades estão dentro da *questão homérica*. Sobre isso afirma Oliveira em *Os poemas homéricos nos manuais de história antiga: autoria, autoridade sobre o passado e o mito das origens na sociedade grega antiga*:

Chamada de “questão homérica”, a problemática inclui, na verdade, um conjunto de questões: se existiu um poeta chamado Homero que compôs a *Ilíada* e a *Odisseia*; se a composição dos poemas foi realizada por dois poetas, um para cada poema; se foram compostos por uma série de autores e posteriormente reunidos por um ou múltiplos compiladores; se eles foram compostos oralmente ou por escrito; e, por fim, o período em que a composição teria ocorrido<sup>235</sup>

---

mais ambiciosas empreendidas pelos estados gregos arcaicos foram em edifícios públicos, especialmente templos.(...). No século VII, estas eram pequenas estruturas, parcialmente construídas em tijolos de barro com revestimentos em terracota,(...) mas desde o início do século VI começaram a ser erguidos ambiciosos templos de pedra.(...)Esta construção de templo pode ser legitimamente usada como um índice de prosperidade, mas também revela a ênfase principal da vida social. Nos seus vestígios materiais estas comunidades mostram-nos que durante todo o período em discussão foram dominadas pela religião ( A. J. Graham in Boardman & Hammond, *The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries, B.C.*, p. 192, In: FERREIRA, 2020, p. 25-26)”.  
<sup>233</sup> JAEGER, 2015, p. 62. No diálogo *Íon*, Sócrates afirma ao rapsodo: “Homero, o melhor e mais divino dos poetas” (530 c). Pela característica profundamente irônica de Sócrates em relação aos poetas e rapsodos, tal elogio é uma faca de dois gumes.

<sup>234</sup> Sobre nobreza e *areté* Cf. JAEGER, 2015, p. 23-36. Oliveira em *Paideia – Uma formação para a cidadania e para a democracia baseada no legado grego*, afirma que: “Primordialmente, a arete parece ser fundamentalmente associada a atributos físicos, como a força, a velocidade, a beleza, ou até mesmo relacionada com a perfeição dos órgãos sensoriais como a visão, e seria encarada como legado deixado por um possível parentesco com os deuses (2015, p. 29).

<sup>235</sup> OLIVEIRA, 2022, p. 3.

Entre analistas e unitaristas, os primeiros partidários da tese de que Homero não existiu enquanto autor desses poemas, mas que foram oriundos de uma tradição oral fluida em relação à autoria, no caso a existência de compiladores, e os unitaristas, que apostavam na autoria individual dos poemas<sup>236</sup>, em ambos os lados da discussão, a figura dos aedos e dos rapsodos enquanto cantores e narradores constituem essencial importância na educação grega, pois é por meio da narrativa e da representação que os mitos e os exemplos dos feitos heróicos podem ser apreendidos pelo cidadão.

Os poemas homéricos seriam então fruto de uma forte tradição oral, isto é, seriam transmitidos em diversas ocasiões festivas através do canto, por aedos e rapsodos que circulariam livremente por todo o território grego, celebrando e relembrando para toda a posteridade os feitos dos deuses, dos heróis e dos antepassados anônimos.<sup>237</sup>

Ou seja:

Independentemente de todas as questões homéricas, ou seja, independentemente de ter existido um Homero, que era o legítimo autor da *Ilíada* e da *Odisseia*, ou vários autores; independentemente de ter nascido e vivido no século VIII a.C. ou no século XII a.C., independentemente de Homero ser cego e não ter escrito sequer uma única linha, o facto capital é que a importância das suas obras é evidenciada pelos milhões de comentários efetuados por milhares de estudiosos, desde a antiguidade até aos nossos dias.

A crítica a esse modelo de educação adentra os fundamentos profundos de uma sociedade, que do século VIII até o final do século VI, estava edificando aquilo que estaria em pleno vigor, no século V, a *polis*. No período arcaico se buscava o ideal de educação aristocrática o qual: “[...] parece abarcar o heroísmo guerreiro e a força física, mas também a sábia prudência e o gesto cortês, na conduta e no respeito pelas regras da comunidade, é o elemento mais representativo da educação aristocrática na Época Arcaica”<sup>238</sup>.

No que conhecemos enquanto período Arcaico grego, as narrativas míticas eram a tônica da educação, mas ao passo que se avança para o estabelecimento da *polis* e do *demos*, no período Clássico, o padrão de educação começa a se transformar. Essa mudança de paradigma, do mitológico para o *lógico*, elenca vários contextos, dentre

---

<sup>236</sup> OLIVEIRA, 2022, p. 3.

<sup>237</sup> OLIVEIRA, 2015, p. 35.

<sup>238</sup> OLIVEIRA, 2015, p. 29.

eles o surgimento de uma nova “classe” que enriqueceu devido às rotas comerciais com Egito, Babilônia e com os Fenícios, que além de trazer riquezas trouxe também o alargamento do horizonte de conhecimentos dos gregos nos campos “[...] astrológicos, matemáticos e até religiosos, mas também políticos e antropológicos”<sup>239</sup>.

Diante disso, temos o surgimento da filosofia na época Arcaica que:

encontra-se fundamentalmente ligada a essas prósperas colônias da Ásia Menor, mais concretamente a Mileto e a Éfeso, onde surge a figura do sábio (*sophos*) que se dedica à procura da origem (*arché*) de todos os fenómenos naturais (*physis*), insuficientemente explicados pelo logos mitológico. Com a crescente racionalização e matematização do real a relegar gradualmente a explicação mitológica para um plano secundário, e com a crescente participação política na vida da polis, surgiu então a imperiosa necessidade de uma formação mais adequada à realidade vigente. O papel do poeta como educador diminui consideravelmente nesta fase da aventura pedagógica helénica. Mas, reparar-se-á que foi dito que diminui e não que desapareceu o poeta como educador, uma vez que a poesia será sempre o principal motor na construção da identidade helénica.<sup>240</sup>

A poesia homérica ainda norteará a *polis*, porém a crítica a sua influência se colocará de modo mais explícito, pois para a educação além dos textos heróicos será necessário saber como se administra a *polis* e suas reservas de alimento. Tal crítica não surge com Platão, mas é mais antiga, com Xenófanes de Cólofon (580-577 a.C - 460 a.C)<sup>241</sup>, cujos fragmentos denotam uma indisposição em relação aos ideais guerreiros dos mitos homéricos, bem como a concepção dos deuses com características humanas e sendo moralmente imputáveis, e inclusive tratava os mitos dos antigos como invenções que não teriam aproveitamento em discursos numa época em que um discurso razoável seria mais adequado à realidade da cidade-estado do século V a.C. Em fragmento

<sup>239</sup> OLIVEIRA, 2015, p. 32.

<sup>240</sup> OLIVEIRA, 2015, p. 32.

<sup>241</sup> De acordo com Rodrigo (2006, p. 527) em *Platão contra as pretensões educativas da poesia homérica* a crítica de Platão à poesia e aos rapsodos e aedos é uma crítica antiga que remonta aos primeiros filósofos: “Tanto a referência a Homero como educador de toda a Grécia, como a censura ao tratamento que ele conferia aos deuses e heróis, tem por trás de si uma tradição muito anterior a Platão. Xenófanes já reconhecia que, “desde o início, todos aprenderam seguindo Homero” (1973, p. 70, Frag. 10), reconhecimento que não o impede de criticar o conteúdo de tais ensinamentos: “Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, roubo, adultério e fraude mútua” (1973, p. 70, Frag. 11). Heráclito censura Homero em termos ainda mais ásperos: “Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente” (1973, p. 89, Frag. 42)”.

Xenófanes fará a descrição de uma celebração e ao final afirma que se o conviva puder se expressar:

em nobres pensamentos sobre a virtude, tanto quanto lhe permitirem sua memória e seu coração, deixando de lado os combates dos titãs, dos gigantes e dos centauros - fábulas inventadas pelos antigos -, e as querelas dos cidadãos, que nada dão de útil;<sup>242</sup>.

A educação fundada na poesia homérica/hesíodica provocava em Xenófanes uma inquietação, pois mais útil é expressar-se acerca de assuntos como a virtude, do que acerca daquilo que os antigos *inventaram*. Essa afirmação promove uma tomada de consciência em relação ao momento em que se vivia na *polis*, em que apenas a força dos guerreiros não era suficiente para conservar e administrar a cidade. Era preciso algo além de força e destreza física, como afirma nesse longo fragmento em que expõe a sua posição em relação à predileção que ainda era comum em sua época pelos atletas, por exemplo, que ganhavam toda a sorte de honrarias que não apenas eram destinadas a envaidecer o “herói”, mas também a sua nutrição ficava por conta da cidade:

Se um homem saísse vitorioso nas corridas ou no pentatlo de Olímpia, onde se encontra o recinto sagrado de Zeus, junto às fontes do Pisa; se vencesse na luta ou na prática do rude pugilato, ou ainda na terrível prova que se sói chamar de “pancracion”, seria mais glorioso (que antes) para os seus concidadãos, receberia assento de honra, largamente visível, sua nutrição por conta da cidade e uma dádiva preciosa. Se vencedor na corrida de carros, seria recebedor de todas estas (honras); mas mesmo assim não teria o meu valor. Pois o nosso saber vale muito mais que o vigor dos homens e dos cavalos. Tudo isso é um mal costume, e não é justo preferir a força ao vigor do saber. Não é a presença na cidade de um bom pugilista, nem a de um homem apto a triunfar no pentatlo ou na luta, ou pela velocidade dos pés - a mais estimada entre todas as provas atléticas dos homens -, que faria a cidade ficar em melhor ordem. Bem pequeno seria o proveito da cidade se alguém, nas margens do Pisa, conquistasse a vitória nos jogos; pois isto não enche os celeiros da cidade<sup>243</sup>.

Ou seja, no momento, a força física, oriunda de um paradigma guerreiro da Época Arcaica, não constitui a mais importante habilidade para administrar bem a cidade, mantendo seus reservatórios de alimentos cheios. Para o filósofo de Cólifon, o

<sup>242</sup> BORNHEIM. *Os pré-socráticos*. Frag. 01, 1998, p. 31.

<sup>243</sup> BORNHEIM, 1998, frag. 2, p. 31.

saber vale mais do que a força dos homens e dos cavalos e é justamente esse saber que conseguirá manter a polis<sup>244</sup>. Ainda em seus fragmentos, temos a crítica ao fato de que aos deuses são dadas características humanas, referentes a comportamentos imorais, os quais seria para Xenófanos incompatível com a natureza dos deuses.

Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo o que para os homens é opróbrio e vergonha: roubo, adultério e fraudes recíprocas.

Como contavam dos deuses muitíssimas ações contrárias às leis [...] <sup>245</sup>.

Além disso, evoca a tese de que os homens imaginam os deuses à própria imagem e semelhança, o que seria um grande equívoco, pois os deuses não seriam engendrados, gerados como os mortais: “Mas os mortais imaginam que os deuses são engendrados, tem vestimentas, voz e forma semelhante a eles”<sup>246</sup>. Segundo Xenófanos a construção mítica que engloba a deidade nas mesmas tramas em que os mortais estão presos é incompatível com o que seria a deidade ou o divino. Também apresenta a sua concepção de deus que é unificada, um deus supremo que estaria sobre todas as demais deidades e mortais, em nada parecido com estes: “Um único deus, o maior entre deuses e homens, nem na figura nem no pensamento, semelhante aos mortais”<sup>247</sup>. Sua definição de deus seria o *todo* ou o *inteiro*, que tudo possui dentro de si, imóvel e não gerado. Segundo Santoro, Xenófanos era também um rapsodo e um aedo e recitava Homero e Hesíodo, no entanto a sua poesia era crítica ao antropomorfismo dos dois poetas arcaicos e “[...] se pode imaginar que suas interpretações não fossem somente récitas inspiradas desprovidas de reflexão, tal como Platão caricaturou a atividade dos rapsodos no diálogo *Íon*”<sup>248</sup>. Ainda que tenhamos a versão de que Xenófanos migrou para a cidade de Eléia e Parmênides foi seu discípulo, sendo considerado então o fundador da filosofia Eleata<sup>249</sup>, de acordo com Santoro:

<sup>244</sup> De acordo com Silva em *Paideia sofista: a retórica na formação do cidadão democrático*, a paideia grega se amplia com principalmente dois fatores: “as mudanças econômicas, sociais e políticas pelas quais Atenas vinha passando desde o século V a.C. e o aparecimento de professores de retórica, pensadores, oradores e intelectuais denominados Sofistas” (SILVA, 2016, p. 193).

<sup>245</sup> BORNHEIM, 1998, frag. 11-12, p. 32.

<sup>246</sup> BORNHEIM, 1998, Frag. 14.

<sup>247</sup> BORNHEIM, 1998, Frag. 23.

<sup>248</sup> SANTORO, 2011, p. 9. De acordo com Vilela-Petit (2003, p. 55) “[...] a crítica aos poetas não era nenhuma novidade. Daí a expressão de “velha divergência (ou disputa)” utilizada por Platão”.

<sup>249</sup> Em sua doxografia, Aristóteles se refere a Xenófanos como o mestre de Parmênides: “Xenófanos, contudo, o primeiro expoente da doutrina da unidade, (pois Parmênides teria sido seu discípulo) [...], observando o universo todo, dizia que a unidade é Deus” (Arist. *Metafísica*, I, 5, 986 b).

Esteve presente na fundação de Eléia em 540 e muito provavelmente ali manteve intensa atividade intelectual e letiva. Encontrou-se certamente com o jovem Parmênides, mas as notícias de que foi o fundador da Escola Eleata decerto decorrem do desejo de transformar algumas afinidades de prática e doutrina em grandes encontros históricos.<sup>250</sup>

Todas essas concepções nos servem para nos situarmos em relação ao debate acerca da educação homérica/hesiódica que não se inicia com Platão: o filósofo de Atenas é partidário de uma tendência crítica que vinha sendo discutida há muitos anos e que floresce em meio a *polis* e seus debates políticos. Essa crítica se assenta sobre a formação grega fundada nos poemas homéricos, ou seja, a *paidéia* homérica. Platão se refere a Homero no início do livro X da *República* momento em que Sócrates inicia a sua crítica à poesia, “quanto nela for imitação”, isto é, sua crítica repousará sobre os “poetas trágicos e aos demais cultivadores da poesia imitativa”<sup>251</sup>. Platão assim como toda a sociedade da qual fazia parte, desde a infância foi submetido à educação/formação homérica, ou seja, não é por desconhecimento do assunto que o filósofo discorre sua crítica, mas antes tal crítica se direciona à *paideia* homérica que se torna o alvo da Filosofia por adquirir “consciência de si própria como *paideia* e por sua vez reivindica para si o primado da educação”<sup>252</sup>. Como afirma Sócrates, não será sobre a linguagem médica ou de qualquer outra profissão que se questionará os poetas, “Porém, no que concerne aos mais belos e importantes temas a que Homero se abalança: guerra, tática militar, administração das cidades, educação do homem, temos o direito, sem dúvida nenhuma, de procurá-lo”<sup>253</sup>.

Tal crítica se coloca contra a *mímesis* e o fato do poeta, assim como o pintor imitarem todas as profissões sem delas ter algum conhecimento, o que engana as pessoas a seu respeito fazendo com que acreditem “[...] que eles conhecem todas as artes e todas as coisas humanas em suas relações com a virtude e o vício, e também as coisas divinas”<sup>254</sup>. Além da mimese, para o filósofo de Atenas na poesia estaria incluído o entusiasmo. A pretensão educativa da poesia não era justificável, pois somente a

---

<sup>250</sup> SANTORO, 2011, p. 9.

<sup>251</sup> *República*, X, 595 b-c.

<sup>252</sup> JAEGER, 1995, p. 980.

<sup>253</sup> *A República*, X, 599 b- c.

<sup>254</sup> *A República*, X, 598 e. Unido a essa crítica à poesia, há a crítica aos Sofistas e seus métodos de retórica, que não possuíam a concepção de verdadeiro, enquanto algo universal, sendo pautados pelo relativismo e subjetivismo. Diante disso, a palavra não tinha a função de ser uma forma de se alcançar a verdade, para o Sofista a palavra era engano, ilusão. Cf. TRABATTONI, 2012, cap. IV, p. 49.

filosofia teria condições de guiar ao verdadeiro, ao bom e ao belo, pois diferentemente da poesia, a filosofia partia do exercício da faculdade de conhecimento, uma postura ativa em relação ao que se procura conhecer e não oriunda de um processo dependente da influência de um deus/deusa. O entusiasmo caracteriza a performance do rapsodo, uma atividade que envolve a atuação dos deuses sobre a pessoa, produzindo o que se chama de *entheos*, o sentimento de se ter um deus dentro de si. O diálogo que trata desse tema com ênfase é o *Íon*, no qual Sócrates inicia com uma ironia elevada, ao definir previamente a performance do rapsodo como aqueles que além de “andar sempre bem arranjados e mostrar o melhor aspecto possível” precisam “estar bem familiarizados com *muitos e bons* poetas [...] e de aprofundar o seu *pensamento* e não apenas as palavras”. Ou seja, Sócrates inicia a definição da arte do rapsodo enquanto uma atividade em que se tivesse o *conhecimento* do que se faz, tanto por supor que o poeta é um conhecedor de *poesia*, quanto pelo fato de conhecer o que declama, pois “[...] não se poderia ser rapsodo se não se compreendesse o que é dito pelo poeta. Sim porque o rapsodo deve ser, para os ouvintes, um intérprete do pensamento do poeta”<sup>255</sup>.

No entanto, Sócrates no decorrer do diálogo fará com que se perceba que não é esse o caso para os rapsodos e também para os poetas, que são tomados pela força divina e não declamam ou cantam poemas por arte ou ciência, mas por inspiração. Após constatar que o que Íon fazia enquanto rapsodo ou ator era diferente de arte ou ciência, Sócrates discorre longamente sobre de onde é proveniente a habilidade de Íon declamar tão belamente os versos de Homero (e somente deste poeta, pois o rapsodo ainda considera o bastante). Tal habilidade é a de estar *entusiasmado*, possuído pelas Musas e estas tal como ocorre com a magnetita, transfere seus poderes ao poeta e por sua vez, ao rapsodo que por consequência vai enredando os demais, como acontece com os anéis de ferro imantados. Citamos essa importante passagem:

É que esse dom que tu tens de falar sobre Homero não é uma arte, como disse ainda agora, mas uma força divina<sup>256</sup>, que te move, tal como a pedra a que Eurípedes chamou de Magnésia e que a maior parte das pessoas chama de pedra de Heracleia. Na verdade, esta pedra não só atrai os anéis de ferro como também lhes comunica sua força, de modo que eles podem fazer o que fez a pedra: atrair os outros anéis, de tal modo que

<sup>255</sup> *Íon*, 530 c.

<sup>256</sup> *Θεία δύναμις Théia dýnamis*. Poderes divinos.

é possível ver uma longa cadeia de anéis de ferro ligados uns aos outros<sup>257</sup>.

Adiante Sócrates frisou que o poeta também está entusiasmado e esse momento é descrito como se o poeta estivesse “fora de si”, pois assim como os Coribantes e as Bacantes, para que belos poemas líricos sejam compostos é preciso que o poeta não esteja em sua razão, não esteja em si, pois os poetas bons não o são por conta de uma arte, um modo de fazer, mas pelo fato de serem possuídos pelas Musas:

Na verdade todos os poetas épicos, os bons poetas, não é por efeito de uma arte mas porque são inspirados e possuídos, que eles compõem todos esses belos poemas; e igualmente os bons poetas líricos, tal como os Coribantes não dançam senão quando estão fora de si, também os poetas líricos não estão em si quando compõem esses belos poemas; mas, logo que entram na harmonia e no ritmo, são transformados e possuídos como as Bacantes que, quando são possuídas, bebem nos rios o leite e o mel, mas não quando estão em sua razão, e é assim a alma dos poetas líricos, segundo eles dizem<sup>258</sup>.

Íon é também um desses inspirados, que “quando se trata de Homero é imparável”, portanto, segundo Sócrates Íon não deve “[...] a uma arte a habilidade em louvar Homero, mas um dom divino”<sup>259</sup>. É algo que não depende da pessoa que o faz, mas sim de um deus ou deusa.

Segundo Muniz, “Com a doutrina do Entusiasmo, Platão retira dos poetas o direito de falar à Cidade em nome de um pretenso conhecimento”<sup>260</sup> e pelo fato da

---

<sup>257</sup> Íon, 533d.

<sup>258</sup> Íon, 533 e - 534 a.

<sup>259</sup> Íon, 536d.

<sup>260</sup> MUNIZ, 2010, p. 15. Importante salientar uma passagem de *A ordem do discurso*, onde Foucault rapidamente reconstrói aquilo que os poetas e o mito representavam para a sociedade e como se deu a mudança de paradigma, em que a verdade que residia naquilo que o mito realizava na sociedade, enquanto mantenedor da justiça, para aquilo que o próprio mito dizia. “Separação historicamente constituída, com certeza. Porque, ainda nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro - no sentido forte e valorizado do termo - o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, por que ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribui a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim como o destino. Ora, eis que um século mais tarde, a verdade a mais elevada já não residia mais no que *era* o discurso, ou no que ele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação e sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; separação nova visto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é enxotado (FOUCAULT, 1996, p. 15)”.



poesia estar envolvida com a experiência religiosa de possessão, tal prazer advindo dessa experiência torna-se um obstáculo ao alcance do conhecimento:

Do ponto de vista de Platão, a pretensão da poesia de responder às grandes questões sobre a vida humana, em outras palavras, de disputar com a filosofia no terreno ético-político-metafísico é absolutamente injustificável. Eis por que ele apresenta um acurado exame da natureza da poesia, do seu modo de funcionamento e do tipo de experiência que ela promove para demonstrar a sua total incapacidade de guiar a vida humana na direção do Bem e da Verdade. Além desta pretensão infundada ao conhecimento profundo da realidade, Platão detecta na arte algo bem mais grave: uma ameaça inseparável de seu próprio modo de operar, pois os prazeres que proporciona destroem as condições de acesso ao conhecimento (MUNIZ, 2010, p. 16).

No período Arcaico grego poeta era considerado *profeta*, pois o próprio impulso à poesia era atribuído às Musas. Como afirma Krausz em *As musas: poesia e divindade na Grécia arcaica*:

Uma vez que a origem da poesia e do impulso poético era atribuída a divindades, as Musas, a poesia tinha valor sagrado dentro da sociedade arcaica. Era considerada como uma verdade transcendente à esfera do sensível e, no âmbito de uma sociedade oral, que ainda não conhecia a escrita como meio de preservação do passado, tinha valor mágico semelhante ao das profecias.<sup>261</sup>

Diante disso, a crítica de Platão se coloca contra as pretensões não apenas educativas, mas normativas da poesia, pois o fazer poético não depende de um saber fazer, um conhecimento que possa ser ensinado por se saber todos os passos de tal ofício, como é o caso dos artesãos. A poesia é oriunda de uma inspiração que transcende o sensível tanto em relação ao fato de estar vinculada às divindades, quanto pelo fato do poeta não estar em *sua razão*, isto é, estar fora de si, por ser possuído pelas Musas. Afirma Trabattoni:

No Íon (533d-535a), Sócrates confia aos poetas (assim como aos rapsodos que os repetiam) a inspiração divina. Mas este reconhecimento não deve ser encarado tão seriamente. Aquilo que importa para Platão na concepção de inspiração é o fato que o poeta, quando compõe, se comporta como um profeta (segundo a etimologia do termo), ou seja, como alguém que fala em nome de outro; e é claro que este outro, em nome

---

<sup>261</sup> KRAUSZ, 2007, p. 11.

de quem ele fala (a divindade), para que possa se servir do poeta como um canal viável e não deformante, deve anular sua mente e sua capacidade pessoal de elaboração. Logo, o poeta, se inspirado pelas Musas, por definição, não possui nenhum saber propriamente dito; conseqüentemente, sua pretensão a um papel normativo deve ser considerada nula<sup>262</sup>.

Além do entusiasmo, a mimese é outro ponto de ataque o qual não se dirige a tal e qual pinturas, esculturas, mas antes um modo de produzi-las que se utilizasse da cópia enquanto forma de reproduzir o que é visto, promovendo uma ilusão. Quando se trata da escultura, obra tridimensional, usa-se determinada técnica para representar o movimento, por exemplo. De acordo com Oliveira, em *A εἰκαστική no Sofista de Platão*:

sabemos que uma escultura é estática, e que, quando representa o movimento, engana a percepção do espectador por meio de técnicas de ilusão, como as sucessivas dobras nas túnicas femininas. Nesse caso, temos uma considerável preocupação com a aparência, a intenção de enganar os olhos que, se reparassem em cada uma das dobras separadamente, não teriam a impressão de movimento.<sup>263</sup>

As artes miméticas são prejudiciais ao entendimento das pessoas, pois promovem a ilusão e o engano, tanto em relação à imagem que reproduz, quanto em relação ao prestígio que tais habilidades promovem nestes artesãos/artistas, também os poetas trágicos, fazendo com que as pessoas acreditem que sejam grandes mestres. No livro X da *República* Sócrates questiona os poetas - no caso Homero e também Hesíodo, bem como toda a tradicional formação em torno da poesia homérico/hesíodica - sobre quais cidades foram prósperas por intermédio dos mesmos<sup>264</sup>. Citamos essa passagem:

<sup>262</sup> TRABATTONI, 2012, p. 38. Herwitz (2010, p. 19) diz acerca da posição de Platão em relação à poesia e aos poetas: “Platão escreveu extensivamente - e de modo negativo - sobre os poetas de seu tempo e teria-os banido de sua república ideal, pois ele acreditava que a poesia era uma forma de sedução, uma manifestação da linguagem que solta anéis de fumaça diante da mente, em vez argumentar ou provar, insinuando sua influência sobre as paixões no calor da performance (a poesia era recitada, em vez de lida), gerando o culto, em vez da civilidade racional”.

<sup>263</sup> OLIVEIRA, L. O. (2014). A εἰκαστική no Sofista de Platão. *Archai*, n. 13, jul - dez, p. 53-60, p. 58. DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_13\\_6](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_13_6)

<sup>264</sup> Citamos VILELA-PETIT, “Platão e a poesia na República”, 2003, p. 53: “Na verdade, a designação do poeta como *poietés* só aparece no séc. V a.C. Até então Homero e seus companheiros eram designados como cantadores, *aoidoi*, isto é, aqueles que cantam os altos feitos dos homens e dos deuses. Por ele conferir o *kléos*, a fama imperecível aos heróis, Homero poderia até receber como alcunha *Phémios* (de *phéme*), que foi o nome dado ao aedo da Odisséia. Ademais, os que haveriam de ser chamados posteriormente de poetas eram frequentemente qualificados de *sophoi*. E é, como tal, que haveriam de ser tidos como concorrentes dos *philosophoi*. Disso testemunha, ironicamente, Sócrates no *Íon* de Platão”.

Meu caro Homero, se no que respeita à virtude não te encontras, realmente, três graus afastado da verdade e não passas de um mero criador de imagens, o que definimos como imitador, e se, pelo contrário, te achas no segundo degrau e és capaz de conhecer que atividades deixam os homens melhores ou piores, tanto na vida pública quanto na particular, declara-nos que cidade ganhou por teu intermédio uma constituição melhor [...]? Onde está o burgo que se orgulha da ótima legislação que lhe deixaste?<sup>265</sup>

O primeiro grau seria a criação da *ideia* de leitos e mesas que Platão diz pertencer a *Deus*, o criador das mesmas; em segundo lugar estariam os obreiros, carpinteiros, sapateiros que fabricariam, nesse caso, a mesa em particular, o leito em particular, cópia da Ideia de leito<sup>266</sup>. O imitador estaria três graus abaixo da verdade, pois imita aquilo que lhe aparece, enquanto leito particular, bem como imita em suas obras trágicas as profissões, as táticas militares, como se fosse um general e conhecedor desse *saber*. No caso dos artesãos como a carpintaria, a olaria, e etc, são superiores à poesia e à pintura, pois dependem do conhecimento, ainda que prático. Sócrates afirmou que o pintor apesar de pintar leitos, mesas, e etc, não é como o obreiro dos leitos e mesas, mas apenas um imitador. O pintor e o poeta são imitadores, e o pintor, segundo Sócrates, representa um mero simulacro, :

a arte de imitar está muito afastada da verdade, sendo que por isso mesmo dá a impressão de poder fazer tudo, por só atingir parte mínima de cada coisa, simples simulacro. O pintor, digamos, é capaz de pintar um sapateiro, um carpinteiro, ou qualquer outro artesão, sem conhecer absolutamente nada das respectivas profissões.<sup>267</sup>

E caso seja habilidoso, “um bom pintor, com o retrato do carpinteiro, mostrado de longe, conseguirá enganar pelo menos crianças ou pessoas simples e levá-las a imaginar que se trata de um carpinteiro de verdade”<sup>268</sup>. Ou seja, o pintor:

toma como modelo as mesas ou as cadeiras perceptíveis aos sentidos feitas pelo carpinteiro, e imita-as no seu quadro. Tal como alguém que pretendesse criar um segundo mundo, colocando a imagem deste no espelho, assim o pintor se limita a

---

<sup>265</sup> *República*, X, 599 e.

<sup>266</sup> *República*, X, 597 a-e.

<sup>267</sup> *República*, X, 598 c.

<sup>268</sup> *República*, X, 598 c.

traçar a simples imagem refletida das coisas e da sua realidade aparente.<sup>269</sup>

A questão que Platão coloca, em relação à pintura e inclusive à escultura, não se encontra no desprezo sobre a habilidade de pintar, ou ainda, a de esculpir. De acordo com Oliveira:

Platão não trata de obras específicas, mas de maneiras de trabalhar esculturas, pinturas, e outras obras miméticas. Estes gêneros miméticos podem se apresentar de forma mais preeminente nas obras de um ou outro escultor, mas, certamente, podem ser encontrados nas mais diversas obras miméticas, que podem imitar de uma e/ou outra maneira.<sup>270</sup>

No livro VII da *República*, Sócrates ao falar sobre o estudo da astronomia inclui na sua exposição o exemplo de pintores e artistas “de concepção superior e fino acabamento”<sup>271</sup>, e adiante, em relação aos governantes de Sócrates, os quais foram modelados, exclama Glauco, “como se fosses um estatuário, ó Sócrates!”<sup>272</sup>. Curiosa é a passagem em que Sócrates compara à cegos aqueles que não conseguem atingir o conhecimento da verdade, ou seja, “nem são capazes de olhar, como pintores, para a verdade absoluta, tomando-a sempre como ponto de referência”<sup>273</sup>. É notável que possuem destreza, no entanto é justamente por terem essa destreza na mimese é que suas obras operam de modo deletério para com a inteligência dos ouvintes, e enganam por aparentar um grande saber, mas não possuem conhecimento sobre aquilo que imita. Os imitadores podem iludir os incautos fazendo-os acreditarem que são sábios universais, quando na verdade são “charlatães e imitadores”<sup>274</sup>.

O carpinteiro e o sapateiro, por exemplo, em relação ao leito são os que o fabricam.<sup>275</sup> Ainda que estivessem tais artesãos em situação menos afastada da verdade, tal conhecimento na Antiguidade era desvalorizado pela aristocracia, isto é: “[...] as demais artes se nos afiguram plebéias”<sup>276</sup>. No caso da matemática, do cálculo, da geometria e da astronomia - que devem ser estudadas “por amor dos problemas que nos

---

<sup>269</sup> JAEGER, 1995, p. 501.

<sup>270</sup> OLIVEIRA, 2014 p. 58.

<sup>271</sup> *República*, X, 529 e.

<sup>272</sup> Na tradução de Nunes: “plasmaste-os com a perícia de um escultor” (540 c).

<sup>273</sup> Na tradução de Nunes: “nem vêem, como os pintores, a verdade ideal a que sempre se reportam com a maior nitidez possível” (484 c-d).

<sup>274</sup> *República*, X, 598 d.

<sup>275</sup> *República*, X, 597 e.

<sup>276</sup> *República*, VII, 522 b.

oferece”<sup>277</sup> - constituem os conhecimentos que “arrastam a alma para a verdade”<sup>278</sup> ao contrário das demais artes que são plebéias não apenas pelo fato de se vincularem aos trabalhos manuais, mas também por que não conduzem a alma para a verdade, não facilitam “a visão da ideia do bem”<sup>279</sup>. De acordo com Sócrates estas *artes plebéias* “todas tem em vista as opiniões e gostos dos homens, ou foram criadas todas para produção e composição, ou para cuidar dos produtos naturais ou artificiais”<sup>280</sup>. O arquiteto, por exemplo, não era comumente um membro de destaque na sociedade, pois padecia do mesmo desprezo que se tinha pelas atividades manuais. Socialmente, portanto, não era visto como alguém de prestígio:

O que surge, em suma, deste retrato esboçado do arquiteto-engenheiro na Antiguidade é o paradoxo da sua própria situação. A função é antiga, mas continua mal definida: o *architektôn* era polivalente, tanto mecânico quanto construtor. Profissional e socialmente, ele se unia aos ofícios tradicionais da construção, frequentemente considerado como um simples coordenador do canteiro de obras que assegurava a ligação entre clientes e empreendedores. Ele não escapava ao desprezo bastante geral no que se refere às atividades manuais no mundo antigo.<sup>281</sup>

De acordo com Chevitarese em *O estatuto social do sapateiro na antiguidade ateniense*, os autores do período entre os séculos VI e IV a.C consideravam os cidadãos que desempenhavam seus ofícios como modo de vida incapazes para participar da política, “já que eles não teriam tempo livre para um envolvimento pleno com a política”. “Além disso”, continua Chevitarese:

esta maioria não seria detentora de conhecimentos prévios para o bom desempenho do jogo político, a começar pelo conhecimento aprofundado da escrita, passando pelo domínio da oratória e da retórica, chegando até a completa ausência de formação filosófica<sup>282</sup>.

Essa opinião aparece com Xenofonte em *Memoráveis* (3. 7, 5- 6), na ocasião em que Sócrates vai discordar da timidez de Cármides em participar da Assembléia, o que

<sup>277</sup> *República*, VII, 530 b-c.

<sup>278</sup> *República*, VII, 527 a-b.

<sup>279</sup> *República*, VII, 526 d-e.

<sup>280</sup> *República*, VII, 533 b. Esses seriam os “amigos das artes”, aos quais Sócrates se referia em 476 b, estes que segundo Glauco, junto aos “amadores de espetáculos”, são os “amigos das artes”, isto é os “que se aplicam ao estudo de artes insignificantes” (*República*, 475 e).

<sup>281</sup> BELHOSTE, 2011, p. 15. Belhoste, Bruno, e Ana Paula Pupo Correia. "A figura do arquiteto-engenheiro na antiguidade". *Linhas* 12.1 (2011): 05-18.

<sup>282</sup> CHEVITARESE, 2001, p. 78.

afirma: “Tens vergonha de quem? De cardadores, sapateiros, pedreiros, ferreiros, agricultores, comerciantes e traficantes que andam pela ágora preocupados em comprar barato para vender caro? Sim, porque é de gente dessa que se compõe a Assembleia”.<sup>283</sup>

Na Antiguidade não havia o conceito de obra de arte como a compreendemos hoje, pois o conhecimento que se dispunham os artesãos-artistas, não era da mesma ordem que os conhecimentos intelectualizados. De acordo com Mendonça em *Investigações acerca do conceito de arte na Antiguidade e sua retomada retórica no Renascimento*:

a arte para os antigos não se reduzia somente aos artefatos que eram produzidos segundo a guia de alguma habilidade particular que merecesse louvor. O saber envolvido na produção artística, por assim dizer, era importante, mas em um tipo diferente do saber epistêmico. É justamente por meio da diferenciação entre techné e episteme que podemos entender que as artes na Antiguidade não compreendiam aos saberes especulativos (essencialmente teóricos e conceituais); logo, é conveniente atentar este “equivoco” presente nas abordagens historiográficas tradicionais ao denominar as produções da Antiguidade obras de arte, tais como as obras posteriores ao século XVIII.<sup>284</sup>

Se não havia a *obra de arte*, o artista também não possuía relevância na sociedade. Ainda que as oficinas sejam saberes que se passavam hereditariamente, assim havendo famílias que sempre desempenhavam determinado ofício, muitos artesãos dessas oficinas eram escravos ou estrangeiros. De acordo com Sarian em *Poiên - gráphein: o estatuto social do artesão-artista dos vasos áticos*, havia inúmeras oficinas de ceramistas e a produção entre os séculos VI e IV a.C era grande, dados os achados arqueológicos importantes que possuem em suas peças informações sobre os pintores, oleiros e suas escolas, sendo esse ofício passado de pai para filho<sup>285</sup>. Ainda que tais oficinas fossem frequentadas também por cidadãos importantes da sociedade ateniense, o estatuto social dos artesãos não era elevado, sendo que muitos deles eram estrangeiros ou ainda escravos. O que atesta Sarian para a constatação do prestígio entre os cidadãos e os artesãos são as escritas nos vasos ao lado de figuras que representavam jovens da época, seguido da palavra *kalós*:

<sup>283</sup> XENOFONTE, *Memoráveis*, 2009, p. 196.

<sup>284</sup> MENDONÇA, 2019, p. 144-145.

<sup>285</sup> SARIAN, 1993, p. 110-111.

Ora, é surpreendente que os nomes de jovens seguidos do epíteto kalós sejam sempre nomes gregos de atenienses, cidadãos da sociedade com seus plenos direitos políticos: Onetorides kalós (o qual foi arconte em 527/526); Leagros kalós (identificado ao general ateniense morto em 465), e muitos outros ainda como Hipócrates kalós e Sóstratos kalós. Em nenhum caso, os nomes estrangeiros a que nos referimos anteriormente aparecem nesta série de nomes acompanhados da palavra kalós e esta é uma prova da diferença de estatuto social entre esses artesãos e a sociedade ateniense refletida no mundo dos vasos de cerâmica.<sup>286</sup>

Diante da situação filosófica e social das “artes” na antiguidade grega clássica, tomando como paradigma a filosofia de Platão, torna-se totalmente inviável pensar numa apropriação da teoria das ideias platônicas funcionarem no escopo de um pensamento do século XIX. As mesmas não possuem relação com as artes acima citadas, pois estas não conseguem alcançar a compreensão das Ideias, posto que seu conhecimento não abarca a dimensão inteligível. No entanto, no próximo capítulo, conseguiremos mostrar que apesar de todo o arcabouço teórico da filosofia de Platão, de toda a sua teoria e significado da mesma, a teoria das Ideias sofrerá uma alteração com o passar do tempo por meio de pensadores posteriores a Platão, alteração esta que se iniciará na antiguidade tardia e se estenderá, na Idade Média, com o renascimento carolíngio e a revisão das doutrinas iconoclastas. Todo esse percurso será crucial para que se estabeleça, no Renascimento e na Modernidade, condições para que a arte e o artista tenham seu estatuto elevado e assim culminar, no século XIX, com as teorias sobre o belo e o sublime, como a de Schopenhauer.

---

<sup>286</sup> SARIAN, 1993, p. 115.

### Capítulo 3 - O conceito de Ideias e sua modificação

A teoria das Ideias de Platão sofreu com o passar dos tempos uma modificação em seu significado, e essa mudança se deve a uma apropriação dos filósofos posteriores, bem como a mudança de paradigma em relação às artes e a construção da figura do artista e sua vida interior. Essa consideração surge no período conhecido como Helenismo, período este que Platão não viveu. De acordo com Bastos em *Filosofia e educação: autonomia e paideia platônica*, a vida de Platão transcorre no período que costumamos denominar de Grécia Clássica:

Nesse contexto situa-se Platão: ele nasceu em Atenas em 428-7 a.C. e morreu na mesma cidade em 348-7 a.C. Seu nascimento ocorreu no ano seguinte ao da morte de Péricles, seu falecimento deu-se dez anos antes da batalha de Queroneia, que assegurou a Filipe da Macedônia a conquista do mundo grego. A vida de Platão transcorreu, portanto, entre a fase áurea da democracia ateniense e o final do período helênico: sua obra exprime um pensamento alimentado pelo clima de liberdade e de apogeu político<sup>287</sup>.

Ou seja, a vida do discípulo de Sócrates transcorre permeada por um ideal educativo, formado através de vários elementos que compõem essa sociedade. Embora seja comum utilizarmos o termo *paideia* para denominar a educação dos gregos, este não foi utilizado antes do século V a.C e a partir de então “a palavra tinha o simples significado de “criação dos meninos”, em nada semelhante ao sentido elevado que adquiriu mais tarde”<sup>288</sup>. O fio condutor da história da educação grega se dá com a palavra *areté* e embora seja comumente traduzida como “virtude” seu significado é mais amplo. Ainda que não exista em nosso idioma um equivalente para *areté*, de acordo com Jarger em seu famoso opúsculo *Paideia: a formação do homem grego*: “[...] a palavra “virtude”, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavalheiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega”<sup>289</sup>. Tal ideal corresponde a uma classe, a da aristocracia, para a qual os poemas de Homero eram a

---

<sup>287</sup> BASTOS, 2012, p. 122

<sup>288</sup> JAEGER, 1995, p. 25.

<sup>289</sup> JAEGER, 1995, p. 25.



expressão do ideal de conduta do cidadão, cujos poemas *A Ilíada e a Odisséia* são “[...] o testemunho mais remoto da antiga cultura aristocrática helênica”<sup>290</sup>.

Para os gregos a areté se dá na reunião de habilidades, ações, palavras e modo de vida que busca sempre o melhor, o que é ótimo, *áristos* (ἄριστος) e está diretamente ligada à nobreza, pois “[...] o homem comum não tem *areté* e, se o escravo descende, por acaso, de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da *areté* e ele deixa de ser quem era antes”<sup>291</sup>. A areté é um conceito amplo, que reúne: descendência, emulação, coragem e heroísmo, bem como a nobreza do espírito e das ações e a honra. É preciso que compreendamos a dificuldade “[...] para o homem moderno imaginar a absoluta exposição da consciência, entre os Gregos. Para eles não existe, efetivamente, nenhum conceito como a nossa consciência pessoal”<sup>292</sup> pois todas as nuances desse conceito amplo que é a areté só fazem sentido quando pensados diante do outro, na vida em meio à comunidade. Ao passo que se avança, em direção ao período clássico grego, tais ideais são ampliados àqueles pertencentes ao *espírito*, posto que se estabelece a polis e a democracia e a areté necessária era, portanto, a política. Como afirma Jaeger, se na *Ilíada* a tônica dos versos é a do heroísmo guerreiro, na *Odisséia*:

A mais alta medida de todo valor da personalidade humana [...] é ainda o ideal herdado da destreza guerreira; mas a ele se junta a elevada estima das virtudes espirituais e sociais [...]. O seu herói é o homem a quem nunca falta o conselho inteligente e que para cada ocasião acha a palavra adequada. A sua honra é a destreza e o engenho da sua inteligência<sup>293</sup>.

Diante disso, a filosofia de Platão se desenvolve de acordo com tais ideais de educação e formação gregos. Tendo em vista as informações que possuímos sobre o modo de vida e os costumes do grego da Antiguidade, especificamente entre os séculos VI e IV a. C., a Arte e o Belo do qual falamos quando abordamos a *Metafísica do Belo*, por exemplo, estão profundamente distantes daquilo que considerava Platão, tanto filosoficamente quanto socialmente, posto que ele fora educado tendo em vista os ideais da paideia homérica, assim como todo aristocrata de sua época. Seu comportamento diante dos artesãos de sua *polis* dentre eles o poeta, bem como o pintor e o fato da

---

<sup>290</sup> JAEGER, 1995, p. 25.

<sup>291</sup> JAEGER, 1995, p. 26.

<sup>292</sup> JAEGER, 1995, p. 31.

<sup>293</sup> JAEGER, 1995, p. 45.

assembleia política amiúde serem compostas por esses cidadãos, mostra-nos o estatuto do artista/artesão e a dissociação entre Belo/beleza e a Arte.

Com isso, o valor de uma criação artística determina-se, para Platão, como valor de uma investigação científica, ou seja, em função da inteligência teórica e sobretudo matemática que nela se acha investida"; do mesmo modo, a maior parte do que se considerou e ainda se considera geralmente arte, mesmo a grande arte, inclui-se para ele no conceito de "arte mimética" b, contra a qual, no livro X da República e no Sofista, lança suas condenações bem conhecidas;<sup>294</sup>

Segundo Panofsky, Platão oferece apenas duas possibilidades às artes, nenhuma delas realiza na arte um movimento de dignificação. Para o autor, a primeira possibilidade:

e é a melhor delas - produz escrupulosas imagens que, tomadas no sentido da "imitação por cópia?", reproduzem os conteúdos da realidade que se oferece à percepção sensível, mas apenas esses conteúdos, e de acordo com as coisas (nesse caso o artista contenta-se em duplicar inutilmente o mundo sensível que, por sua vez, não é mais do que uma imitação das Idéias"),<sup>295</sup>

ou então engendra aparências incertas e enganosas que, no sentido em que entendemos "imitação por simulacro", diminuem o que é grande e aumentam o que é pequeno de modo a induzir em erro nosso olhar, ele próprio imperfeito; daí resulta que a obra de arte aumenta ainda mais a confusão em nossa alma e constitui, em relação à verdade, e inclusive aquém do mundo sensível, "uma espécie de terceiro termo afastado da verdade"<sup>296</sup>

Como acreditamos que, para introduzir o assunto de Platão sobre as artes o item anterior nos foi suficiente, este item será dedicado a expor em que medida o sentido do conceito de Ideias platônicas foi modificado e alterado, a fim de se tornar um conceito familiar para a Arte e para o artista. Os fatores para que essa modificação se realizasse são oriundos de mudanças ocorridas na sociedade grega clássica, que darão origem ao período que conhecemos por Helenismo. No período Clássico, o pintor e o escultor, por exemplo, não possuíam o prestígio necessário, pois a concepção em torno das artes na antiguidade era de “uma atividade comum, desempenhada por homens

---

<sup>294</sup> PANOFSKY, 2013, p. 10.

<sup>295</sup> PANOFSKY, 2013, p. 10.

<sup>296</sup> PANOFSKY, 2013, p. 10-11.

comuns”<sup>297</sup>. Essa concepção se transformará gradativamente, aumentando a importância da arte e do artista, na medida em que as “artes” se tornam efetivamente *liberais*, ou seja, dignas de um homem livre. Em seu escrito *Ideia: contribuição à história do conceito da antiga teoria da arte*, Panofsky afirma que:

A estima em que são tidos a arte e o artista, ainda que superficialmente no início, cresceu intensamente nos meios helenísticos e romanos: o pintor em primeiro lugar - e a seguir o escultor (cujo trabalho sujo e fatigante devia ser considerado, pelo pensamento grego na época de sua floração, como uma atividade particularmente "vulgar"), passarão cada vez mais a figurar como personalidades superiores e protegidas dos deuses-"; a acreditar em Plínio, a pintura contará expressamente entre as artes liberais" (o que significa dignas de um homem nascido livre).<sup>298</sup>

Se desenvolvem os conhecedores de arte, os críticos e o colecionismo que contribui para a valorização desse ofício. Ocorrendo a reavaliação externa da arte, ocorre também uma reavaliação interna, fazendo com que haja uma reflexão acerca de sua condição, que aos poucos deixa de ser uma imitadora da natureza para se tornar uma “melhoradora da natureza”. Sobre isso, citamos Panofsky:

O pensamento da Antiguidade, na medida em que fazia da arte um objeto de sua reflexão, havia desde o início justaposto ingenuamente dois temas não obstante contraditórios: de um lado concebia-se que a obra de arte era inferior à natureza, uma vez que não fazia mais do que imitá-la, chegando, na melhor das hipóteses, a produzir sua ilusão; concebia-se, por outro lado, que a obra de arte era superior à natureza, uma vez que, corrigindo as falhas das produções naturais tomadas individualmente, ela lhe opunha, com plena independência, uma imagem renovada da beleza.<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> MENDONÇA, 2019, p. 145. O aprendizado das técnicas, por exemplo, de olaria, não envolvia nenhum método específico. De acordo com Sarian, esse saber é o mais antigo, unido aos de ferreiro, carpinteiro, “[...] foram os primeiros artesãos das cidades gregas”. Continua o autor, sobre a produção cerâmica: “Mais do que esses outros ofícios, lidar com os vasos cerâmicos foi uma atividade que a Grécia conheceu desde o Neolítico e a produção cerâmica seguiu um longo e profícuo caminho, transmitindo-se por gerações e gerações, atravessando vários períodos e culturas” (1993, p. 111). Ou seja, o modo de passar esses conhecimentos é oral tendo a prática como meio de transmissão, o que contribuiu para a desvalorização dessa atividade enquanto técnica em que o raciocínio não era “necessário”: “Como se dava o aprendizado pouco sabemos, mas muito provavelmente ele era transmitido na prática, por tradição oral”(Idem, ibidem). O que queremos salientar é que as atividades artesanais, tendo em vista a forma como se constituíam, tinham seus saberes desvalorizados em prol de uma postura que priorizava a contemplação, o tempo livre, e as atividades abstratas.

<sup>298</sup> PANOFSKY, 2013, p. 17.

<sup>299</sup> PANOFSKY, 2013, p. 18.

Aquilo que Platão criticava como produtor de ilusões será considerado como proveniente de um componente distinto da pura mimese: a imaginação. Como citamos anteriormente, o grego antigo não ignorava que a habilidade do artista era impressionante, como afirmava inclusive Platão que os pintores são capazes de olhar “[...] para a verdade absoluta, tomando-a sempre como ponto de referência”<sup>300</sup>. Ou seja,

a despeito de seu apego muito forte à noção de "mimese", o pensamento da Antiguidade grega de modo algum permaneceu alheio à concepção que considera o artista não apenas o humilde copista da natureza, mas também seu êmulo, corrigindo com plena independência, por seu poder livremente criador, as inevitáveis imperfeições dela<sup>301</sup>.

A imaginação será considerada superior à imitação, posto que com a imaginação o artista se encontra livre para avançar na sua criação do objeto que *supôs*. Com isso, temos a criação ligada mais diretamente com o interior do artista. Citamos a nota 37 da declaração de Filóstrato, o Antigo, a respeito da criação e a imaginação:

Foi a imaginação que criou isso, e ela é mais artista do que a imitação porque a imitação reproduz o que vê e a imaginação o que não vê: mas que ela supõe por comparação com o que é; além disso, o temor que o objeto causa impede com frequência sua imitação, mas não é o que ocorre com a imaginação, que avança sem temor para o objeto que ela própria supôs<sup>302</sup>.

Seria com Cícero, na obra *Orator*, que ocorre a identificação das Ideias com um *tipo ideal de beleza*, ou seja, um ideal que conduz o talento do artista para se produzir uma obra. Cícero citará as estátuas de Fídias que por possuir esse tipo ideal de beleza, conseguia produzir a *semelhança da divindade*, posto que esse ideal não seria atingido pela observação de uma pessoa, ele se realiza tendo em vista aquilo que internamente o escultor/ artista já contemplava enquanto um ideal de beleza:

Nem este escultor, ao delinear a estátua de Júpiter ou de Minerva, observou uma pessoa a partir da qual traçou a semelhança, mas tinha no seu espírito um certo tipo ideal de beleza que contemplava e no qual fixava o olhar e conduzia o seu talento e a sua mão em direção a esse ideal para produzir a semelhança da divindade.<sup>303</sup>

<sup>300</sup> Na tradução de Nunes: “nem vêem, como os pintores, a verdade ideal a que sempre se reportam com a maior nitidez possível” (*República*, VII, 484 c-d).

<sup>301</sup> PANOFISKY, 2013, p. 20.

<sup>302</sup> Filóstrato, *Apollon. Tyan.*, VI, 19(ed. Kayser, p. 118). In: PANOFISKY, 2013, p. 164.

<sup>303</sup> CÍCERO, *Orator ad Brutum*, II, 9.

Esse ideal, segundo Cícero, encontra-se no pensamento, um ideal pensado que se concebe “no nosso espírito, a forma da eloquência perfeita” e este ideal se refere às ideias de Platão as quais o estóico diz existirem “para sempre na razão e no pensamento”<sup>304</sup>. Adiante, Cícero complementa que Marco Antônio ao afirmar que ainda que tivesse encontrado homens habilidosos, mas nenhum eloquente, possuía “[...] gravado na sua mente um ideal de eloquência, que ele apreendia pelo seu intelecto, mas que nunca havia observado na realidade”<sup>305</sup>. As ideias vão se transformar com o estoicismo em “[...] “conceitos” inatos e precedendo a experiência, ou ainda como “pré-noções”, que dificilmente podemos conceber como estados “subjativos” no sentido moderno da palavra, mas que em todo caso se opunham, como conteúdos imanentes da consciência, às essências transcendententes de Platão”<sup>306</sup>.

A interiorização das Ideias no indivíduo promoveu, tendo em vista que o produto artístico é agora *criado* na imaginação do artista, o desligamento do que foi produzido de um modelo empírico, o que sustenta a existência do produto artístico por si mesmo:

E, ao mesmo tempo em que se opera a transformação sempre mais acentuada da intuição em conceito, que caracteriza o desenvolvimento da filosofia na época helenística (basta lembrar as interpretações alegorizantes que as diatribes estóicas conferem aos mitos), difunde-se a convicção de que uma arte, quando culmina, pode subtrair-se completamente ao modelo sensível e libertar-se por completo da impressão deixada pela realidade percebida.<sup>307</sup>

Além da valorização do produto artístico pela crítica que “havia conseguido elevar o objeto da produção artística de sua condição primeira, a de uma realidade exterior e perceptível, àquela de uma representação interior e mental”, em sua *Metafísica*, Aristóteles identificou as Ideias com as causas Formais ou Formas e estas compõem os sensíveis com seus elementos constitutivos: “Portanto, posto que as Formas são causas das outras coisas, Platão considerou os elementos constitutivos das

<sup>304</sup> CÍCERO, *Orator ad Brutum*, III, 10.

<sup>305</sup> CÍCERO, *Orator ad Brutum*, V, 18.

<sup>306</sup> PANOFISKY, 2013, p. 22. Panofsky (Idem, *ibidem*) afirma que, antes do estoicismo, com Cícero, operar essa mudança, “Aristóteles já havia substituído o dualismo que opunha, no plano de uma teoria do conhecimento, o mundo inteligível e o mundo sensível por uma síntese recíproca entre a universalidade do conceito e a singularidade da representação individual, no plano de uma filosofia da natureza e da arte e também por uma relação sintética recíproca entre a forma e a matéria”.

<sup>307</sup> PANOFISKY, 2013, p. 20.

Formas como os elementos de todos os seres”<sup>308</sup>. Aristóteles resume a teoria das Ideias de seu mestre ateniense:

De fato, ele considerava impossível que a definição universal se referisse a algum dos objetos sensíveis, por estarem sujeitos a contínua mudança. Então ele chamou essas outras realidades Ideias, afirmando que os sensíveis existem ao lado delas e delas recebem seus nomes. Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que tem o mesmo nome das Formas existe por “participação” nas Formas<sup>309</sup>.

Ou seja, o estoicismo expos uma tendência que havia começado anteriormente, com a filosofia aristotélica, que pavimentou o caminho para que as Ideias se tornassem o “tipo ideal” que reside no interior do sujeito:

Aristóteles já havia substituído o dualismo que opunha, no plano de uma teoria do conhecimento, o mundo inteligível e o mundo sensível por uma síntese recíproca entre a universalidade do conceito e a singularidade da representação individual, no plano de uma filosofia da natureza e da arte e também por uma relação sintética recíproca entre a forma e a matéria: “Tudo é produto do suporte e da forma”, o que significa, para todos os efeitos, que o produto da natureza ou da mão do homem não provém de que uma Idéia determinada seja imitada por uma existência determinada, mas de que uma forma determinada penetre numa matéria determinada; um homem individual é portanto “essa forma realizada de determinado modo na mistura de carne e ossos”<sup>310</sup>; a única diferença entre as obras de arte e as produções da natureza é que sua forma, antes de penetrar na matéria reside na alma humana: “É um produto da arte tudo aquilo cuja forma reside na alma.”<sup>311</sup>

Para Aristóteles, “Por obra da arte são produzidas todas as coisas cuja forma está presente no pensamento do artífice”<sup>312</sup>. A interioridade do *artífice* se transformará, no helenismo, no tipo ideal de Cícero.

---

<sup>308</sup> *Metafísica*, I, 6, 987 b 19.

<sup>309</sup> *Metafísica*, I, 6, 987 b 5-10.

<sup>310</sup> *Metafísica*, VII, 1035 a - 18.

<sup>311</sup> PANOFSKY, 2013, p. 22.

<sup>312</sup> *Metafísica*, VII, 1032 b. De acordo com Chevrolet (2008, p. 36-37) em *Aristóteles posto à prova de Platão ou o caso mimesis: a Poética entre alguns teóricos do fim do s. XVI*: “Como diz Else, Aristóteles preferiu conservar este conceito platônico já complexo “fazendo-o dar um giro de 180° ao invés de forjar um novo conceito” (Else, 1986, p. 74), o que fez com que naturalmente os intérpretes da Poética pensassem constantemente este termo à luz das acepções que seu mestre lhe atribuiu”.

Em *Arte e beleza na estética medieval*, Umberto Eco nos apresenta o que corrobora com Panofsky, que as Ideias se transformarão num elemento próximo ao belo e ao artista e seu mundo interior, tendo em vista que será introduzido na figura do artista uma identificação entre o seu “poder” criativo com o poder criativo divino. Será no século XI com padre Teófilo que o artista criará por causa da inspiração que vem do Espírito Santo: “O artista trabalha humildemente sob o sopro inspirador do Espírito Santo; sem essa inspiração ele não poderia nem mesmo tentar trabalhar; tudo aquilo que se pode aprender, entender ou inventar em arte é dom do sétuplo Espírito”<sup>313</sup>.

Esse pensamento somente foi possível, por conta do *Libri Caroline*, originado do concílio de Niceia, em 787 d.C, em que “se restabeleceu o uso das imagens sacras contra o rigorismo iconoclástico”<sup>314</sup>. De acordo com Eco ainda que a filosofia escolástica compreendesse a arte enquanto um fazer e por isso desmerecida por conta de um pensamento ainda arraigado aos princípios feudais onde o fazer era considerado algo menor - à semelhança do pensamento antigo - aos poucos a arte será ressignificada e seu fazer adquirirá, ainda que com reservas, o caráter de uma criação tendo em vista o modelo, presente no interior do artista<sup>315</sup>. Como vimos, tal ressignificação inicia-se com o helenismo que operou “uma revalorização teórica do trabalho do artista, e pouco a pouco inclinava-se a pensar que este fosse capaz de propor-se uma imagem ideal de beleza desconhecida na natureza”<sup>316</sup>. Isto é, durante o desenvolvimento da estética antiga, as Ideias de Platão “[...] útil originariamente para desvalorizar a arte, torna-se aos poucos conceito estético apto a significar o fantasma interior do artista”<sup>317</sup>.

Interessante é observar que no período medieval a etimologia da palavra *ars* vem de *arctati*, mas também considerada como oriunda de *areté*, “porque é uma virtude, uma capacidade de fazer algo, e, portanto, uma *virtus operativa*, virtude do intelecto

---

<sup>313</sup> ECO, 2010, p. 215. No capítulo 10, item 11.3, p. 228, Eco vai discorrer exatamente como Panofsky sobre a ressignificação do conceito de Ideias platônicas na antiguidade e citamos a passagem: “Com Filóstrato, já se pensa que o artista possa se emancipar dos modelos sensíveis e das percepções habituais. O caminho está aberto para um conceito de *fantasia* que contém já - segundo alguns intérpretes modernos - todos os pressupostos de uma estética da intuição. Os estóicos contribuem para esse desenvolvimento com seu inatismo, e Cícero, no *De Oratore*, apresenta uma doutrina do fantasma interior melhor do que toda realidade sensível”.

<sup>314</sup> ECO, 2010, p. 212.

<sup>315</sup> “É claro que uma teoria como esta reflete um ponto de vista aristocrático. A divisão entre artes liberais e servis é típica de uma mentalidade intelectualística que deposita no conhecer e no contemplar o bem supremo, e exprime uma ideologia da sociedade feudal (como para os gregos exprimia uma ideologia oligárquica), para o qual o trabalho manual era inevitavelmente inferior” (ECO, 2010, p. 211).

<sup>316</sup> ECO, 2010, p. 228.

<sup>317</sup> ECO, 2010, p. 228.

prático”<sup>318</sup>. De acordo com Eco, a “estética” medieval se orientava, primeiramente, pelo intelectualismo e objetivismo, tendo em vista que todo tipo de fazer era considerado inserido nas *ars*, englobando a técnica, o artesanato, sendo uma teoria da arte que se funda na formação de profissionais:

ars é um conceito muito vasto, que se estende também àquilo que chamaríamos artesanato ou técnica, e a teoria da arte é, antes de mais nada, um *teoria da profissão*. O *artifex* produz algo que serve para corrigir, integrar ou prolongar a natureza. [...] Intelectualismo e objetivismo são, portanto, os dois aspectos da doutrina medieval da arte: a arte é uma ciência (*ars sine scientia nihil est*) e produz objetos de legalidade própria, coisas construídas. A arte não é expressão, mas construção, operação tendo em vista um resultado.<sup>319</sup>

A restauração da dignidade das imagens ou ícones pela Igreja foi restabelecida no *II Concílio de Niceia*, no qual se instituiu que era benéfico o uso das imagens para a promoção da fé. Ainda que a estética dos *Libri Carolini* venha para desmistificar o fazer artístico, “Nenhuma influência sobrenatural as investe, nenhum anjo guia a mão do artista”<sup>320</sup>, ela é uma estética “[...] da pura visibilidade e é, ao mesmo tempo, uma estética da autonomia da obra figurativa”<sup>321</sup>. A partir disso, o pensamento sobre o belo e o artístico, bem como o *fazer* artístico, tornam-se mais profícuos tendo em vista os tratados de pintura e composição imagética, o qual citamos o tratado de Padre Teófilo, o mais impactante tendo em vista a concepção do artista enquanto um criador à semelhança de *Deus*. Segundo Umberto Eco:

Através da *sabedoria* o artista compreende que sua arte vem de Deus, a *inteligência* lhe revela as regras de *varietas* e *mensura*, o *conselho* o leva a ser pródigo com os discípulos em segredos do próprio ofício, a *força* lhe dá perseverança no esforço criador, e assim

<sup>318</sup> ECO, 2010, p. 202.

<sup>319</sup> ECO, 2010, p. 203. De acordo com Bajjani (2009, p. 10): “Para a Idade Média arte (*ars*) significa, sobretudo, técnica. No dicionário Gaffiot latim-francês, o verbete *ars*, enquanto conhecimento (*savoir-faire*), [...] é traduzido por procedimento (*procédé*) ou método (*méthode*). Os resultados deste conhecimento (*effects du savoir-faire*) são a pintura, arquitetura e todas as outras artes (*pictura et fabrica ceteraque artes*), as artes liberais (*artes liberales*) ou ainda arte da palavra (*ars dicendi*); já no dicionário medieval de Niermeyer, a palavra *ars* é traduzida por máquina”.

<sup>320</sup> ECO, 2010, p. 213.

<sup>321</sup> ECO, 2010, p. 213-214.



por diante, para cada um dos sete dons do Espírito Santo.<sup>322</sup>

A *Summa de Bonno*, de Felipe, o Chanceler, com a intenção de refutar o maniqueísmo - “heresia dualística que não via só a alma humana, mas o cosmo inteiro agitado por uma luta entre os dois princípios da luz e das trevas, do bem e do mal, ambos incriados e eternos”, instaurando o mal como “uma espécie de tara originária da qual sofre a própria divindade”<sup>323</sup> - estabelece os *transcendentais* enquanto propriedade do ser, sendo eles a unidade, a verdade e a bondade: “O instrumento que a Escolástica elabora de modo perfeito para operar essa reavaliação do universo é a noção de propriedades transcendentais como *conditiones concomitantes* do ser”<sup>324</sup>. Embora na *Summa* de Felipe, o Chanceler, como afirma Umberto Eco, não se trate do belo enquanto um transcendental - visto que sua preocupação era com o dualismo maniqueísta - seus contemporâneos se perguntaram se o belo não seria também um transcendental. Daí o desenvolvimento não propriamente de teorias sobre o belo, especificamente, mas a introdução do belo num âmbito metafísico, pertencente ao ser e sua constituição e não dependente da contemplação, isto é “[...] o belo passa a pertencer verdadeiramente a todo ente a título metafísico, e a beleza do universo pode ser garantida para além de qualquer entusiasmo lírico”<sup>325</sup>. É nítida a tensão que existirá entre teorias mais subjetivistas, como a de Padre Teófilo, e teorias mais objetivistas, em que tanto o artista/artífice quanto o observador serão considerados inessenciais. Será com a Escolástica tardia, principalmente com a refutação do realismo, que se instaura as condições para uma consideração ativa do homem em relação a arte, pois:

os filósofos, minando as possibilidades do belo metafísico, não percebiam ainda o que comporta sua tomada de posição em relação aos problemas estéticos: o homem que não pode mais contemplar uma dada ordem e que não se move mais em um mundo de significados totalmente definidos e fechados nas relações fixas dos gêneros e das espécies é o homem que pode realizar infinitas possibilidades individuais; é o homem que se descobre livre e se define como criador.<sup>326</sup>

---

<sup>322</sup> ECO, 2010, p. 215.

<sup>323</sup> ECO, 2010, p. 48.

<sup>324</sup> ECO, 2010, p. 48.

<sup>325</sup> ECO, 2010, p. 59.

<sup>326</sup> ECO, 2010, p. 197. Cf. Garin, 1954, p. 38.

No período renascentista, a arte enquanto imitação da natureza dá lugar “ao triunfo da arte sobre a natureza”<sup>327</sup> tendo a imaginação e a inteligência do artista, ou seja, a invenção, como elementos que justificassem esse triunfo, posto que o artista deveria não meramente copiar, mas por meio de sua capacidade acrescentar beleza ao que produz, como afirma Alberti em *Da Pintura*: “E de tudo não apenas lhe será do agrado ater-se à semelhança, mas também acrescentar-lhe beleza, porque, na pintura, a formosura além de ser grata, é uma exigência”<sup>328</sup>. Por outro lado, era necessário que o artista recorresse à proporção, à harmonia, isto é, a criação não deve ser elaborada tendo em vista apenas o *modelo interior*, mas deve exercitar diante da natureza, seu modelo - característica de um tempo desejoso de romper com a interioridade excessiva do período medieval. Também em Alberti se encontrará referências ao platonismo quando afirma que apenas pela observação da natureza e o constante exercício do pintor em representá-la, é que torna-o apto a discernir a *ideia das belezas*:

Mas para não perder esforço e trabalho, é preciso evitar a atitude de alguns tolos que, presunçosos de seu próprio engenho e sem ter exemplo algum da natureza para seguir com os olhos ou com a mente, tentam por si próprios granjear fama na pintura. A *ideia das belezas*, que os que tem muito traquejo a duras penas discernem, escapa ao engenho dos inexperientes.<sup>329</sup>

Ou seja, para Alberti somente é capaz de compreender a *ideia do belo* o artista que se dedica aos exemplos da natureza. A Ideia começa a se identificar com a natureza e a representação da mesma. Ressalta Panofsky que será no Renascimento que as Ideias serão ressignificadas

A teoria da arte do Renascimento, vinculando assim a produção da Idéia à visão da natureza, e situando-a doravante numa região que, sem ser ainda a da psicologia individualista, já não era a da metafísica, dava o primeiro passo em direção ao reconhecimento daquilo que nos habituamos a chamar de "Gênio". Aliás, os pensadores do Pré- Renascimento desde o início haviam pressuposto, em face da realidade do objeto de arte, a realidade da subjetividade do artista (do mesmo modo que a invenção da perspectiva centrada significara a afirmação simultânea do objeto visível e do olhar suscetível de vê-lo).<sup>330</sup>

---

<sup>327</sup> PANOFSKY, 2013, p. 46.

<sup>328</sup> ALBERTI, 1999, p. 142.

<sup>329</sup> ALBERTI, 1999, p. 143.

<sup>330</sup> PANOFSKY, 2013, p. 67.

No período Neoclássico que as Ideias serão unidas ainda mais incisivamente à intuição sensível. De acordo com Umberto Eco “a teoria das Idéias de Bellori volta a afirmar que a ideia não reside *a priori* no homem, mas deriva *a posteriori* da intuição da natureza”<sup>331</sup>. Em sua obra *A Ideia do pintor, do escultor e do arquiteto*, Bellori diz que:

Aquele intelecto supremo e eterno, o autor da natureza, olhando profundamente para dentro de si mesmo enquanto moldava suas obras maravilhosas, estabeleceu as formas, chamadas Ideias, de tal maneira *que cada espécie era uma expressão daquela primeira Ideia, formando assim o contexto maravilhoso de coisas criadas.*<sup>332</sup>

A Ideia surge diante dos olhos é “uma intuição da natureza, purificada por nosso espírito”<sup>333</sup>. Afirma Bellori que:

*a ideia constitui a perfeição da beleza natural e une a verdade à verossimilhança das coisas que aparecem diante dos olhos, aspirando sempre ao melhor e ao maravilhoso, para que não só rivalize mas se torne superior à natureza, revelando suas obras elegantes e finalizadas para nós, enquanto a natureza não as mostra perfeitas em todos os aspectos*<sup>334</sup>.

Portanto, será concretizado no período neoclássico a ligação entre as Ideias e a experiência e essa teoria de Bellori “[...] confere a essa noção a forma sob a qual se introduziu a seguir na crítica de arte da França e da Alemanha e sob a qual sobreviverá quase até nossa época”<sup>335</sup>.

Diante disso, desejamos afirmar que o conceito de Ideias a que Schopenhauer se refere em sua obra, não seria aquele oriundo do pensamento de Platão acerca do mesmo. Tal conceito fora utilizado tendo em vista estas modificações e deslocamentos ocorridos desde o período posterior a Platão e a filosofia do período Clássico até se transformarem no período medieval, num conceito ligado à arte e ao artista e tendo nos tempos posteriores a sua assimilação à arte e seus processos de criação. Caso Schopenhauer fosse claro a esse respeito, acreditamos que a interpretação dessa parte de sua filosofia teria tomado rumos diferentes. No entanto, ainda acreditamos que os estudos e comentários à obra de Schopenhauer acabaram por não considerar o uso do conceito de Ideias conforme a interpretação posterior do mesmo, pois o filósofo

---

<sup>331</sup> PANOFSKY, 2013, p. 103.

<sup>332</sup> BELLORI, 2005, p. 57, grifo nosso.

<sup>333</sup> PANOFSKY, 2013, p. 105.

<sup>334</sup> BELLORI, 2005, p. 58.

<sup>335</sup> PANOFSKY, 2013, p. 106.

assevera não poucas vezes que as Ideias as quais se refere são as de Platão, excluindo de alguma forma as interpretações posteriores. Porém, em sua lista de citações em *Metafísica do Belo* encontra-se entre outros pensadores que se referem às Ideias, como Cícero, o qual citamos a sua concepção já alterada do conceito de Ideias em *Orador*. A questão não seria identificar as Ideias de Schopenhauer ora com o neoplatonismo, ora com teóricos medievais, mas antes identificar num estudo das Ideias platônicas, em que medida essa alteração permitiu que em Schopenhauer ocorresse uma subversão de seu sentido, operando enquanto um objeto de conhecimento relacionado à essência imanente do mundo, a Vontade.

No item a seguir, dedicamos aos comentários dos estudiosos, comentários estes que não abordam esse movimento essencial da história das Ideias, o que resultou em concepções filosóficas que são opostas às concepções da filosofia schopenhaueriana.

### 3.1 - As críticas às Ideias em Schopenhauer

É realmente notável a má recepção do conceito de Ideias na filosofia schopenhaueriana por vários estudiosos. Há uma considerável dificuldade em compreender como um conceito que se relaciona com uma parte considerada instrumentalizada pela vontade, o conhecimento, consegue ainda que por um momento tornar-se preponderante ao ponto de suspender o sofrimento inerente à vida, fazer com que o sujeito torne-se puramente conhecedor e não mais um sujeito do querer. E além disso, como Schopenhauer trouxe um conceito de Platão para explicar a arte e sua fruição, aspectos que aparentemente não concordam com o que é a arte para o filósofo ateniense, tal uso das Ideias platônicas geralmente é considerado problemático e pleno em contradições tanto na filosofia schopenhaueriana como na forma como Schopenhauer utiliza de tal conceito. Hamlyn na obra *Schopenhauer: os argumentos dos filósofos*<sup>336</sup> observa que:

Schopenhauer introduz repentina e surpreendentemente a noção de Ideias platônicas (para as quais ele sempre usa o alemão 'Idee', nunca 'Vorstellung'). Ele não o faz de forma acadêmica, como se a noção simplesmente

---

<sup>336</sup> HAMLYN, 1999, Cap. 6, p. 103.

fizesse parte da história das ideias. Sua invocação de ideias platônicas é uma parte essencial de seu esquema. Isso surpreendeu a maioria dos comentaristas, e a tarefa de entender o que ele tem a dizer sobre o assunto é agravada pela dificuldade de avaliar exatamente o que Platão quis dizer com essa noção. Isso não pode ser dado como certo, pois, embora Schopenhauer tenha lido bem Platão e antigos comentaristas de Platão, como Aristóteles, e enquanto ele cita passagens que pretendem resumir o que ele busca, o status exato que as Idéias tinham para ele pode permanecer em dúvida.

A dúvida reside, como afirma o autor, em como seria possível algo que é acidental ser predominante sobre a substância, formando assim um paradoxo na introdução das Ideias platônicas:

No geral, ele descreve o conhecimento das Idéias e o que isso implica como algo que ocorre apenas quando o intelecto é forte o suficiente para se libertar de sua sujeição à vontade. Isso, diz ele (WR II 30, p. 369; WI III, p. 129), é algo que envolve, por assim dizer, o acidente (intelecto) dominando e abolindo a substância (vontade). Essa mesma metáfora, no entanto, traz à tona o paradoxo que realmente existe. É impossível ver por que a vontade tornaria possível que qualquer coisa desse tipo acontecesse.<sup>337</sup>

Para Hamlyn as Ideias foram introduzidas repentinamente, de modo não acadêmico, pois além de possuírem um papel fundamental na filosofia de Schopenhauer, não se consegue saber o que exatamente o filósofo entende por Ideias platônicas, bem como não é possível precisar o que o próprio Platão entende por esse conceito, dada a sua complexidade.

Jonh Atwell em *Schopenhauer sobre o caráter do mundo: a metafísica da vontade*, questiona o seu *estatuto ontológico*, isto é, se são reais, ou são encontradas, moldadas (numa palavra, criadas) pelo sujeito. Atweell ainda afirma que por Schopenhauer não fornecer respostas satisfatórias sobre os questionamentos, torna compreensível a diferença de visões entre os comentaristas acerca do *status* ontológico das Ideias no pensamento schopenhaueriano, não sendo possível precisar se há alguma visão que esteja *correta*:

O primeiro problema, ou melhor, um conjunto de problemas com as Idéias diz respeito ao seu estatuto ontológico. Eles são reais? Elas existem ou têm existido? Eles constituem um nível de realidade

---

<sup>337</sup> HAMLYN, 1999, p. 110.

(existência, ser) diferente tanto da vontade quanto da coisa em si e representações intuitivas individuais? As Idéias têm um ser incondicionado, isto é, elas seriam ou existiriam? mesmo que nunca tenham sido objetos de um sujeito cognoscente? As Idéias são encontradas por um sujeito ou são, pelo menos em parte, moldadas por um sujeito? Infelizmente, Schopenhauer raramente fornece respostas diretas a essas perguntas, e às vezes suas respostas aparentes parecem se contradizer. Por essas razões, os comentaristas, compreensivelmente, têm visões muito diferentes sobre o status ontológico das Ideias no pensamento de Schopenhauer, e não é nada fácil determinar qual visão, se houver, está correta<sup>338</sup>.

Atwell continua, afirmando que os comentadores lêem Schopenhauer sob a ótica kantiana, o que resulta na conclusão de que, se na filosofia de *O Mundo* ora existe a coisa-em-si enquanto Vontade, ora existe o fenômeno, *aparência intuitiva* e sendo as Ideias distintas de ambas as classificações, as mesmas não possuem lugar na filosofia schopenhaueriana:

Aplicando esse entendimento a Schopenhauer, diz-se que ele sustenta que tudo é uma coisa em si ou uma aparência intuitiva; então, reconhecendo que as Idéias não cabem em nenhuma divisão, esses críticos concluem, com lógica infalível, que Schopenhauer realmente não tem lugar para Idéias.<sup>339</sup>

Tendo em vista as informações que trouxemos no tópico anterior, a noção trazida por Schopenhauer acerca das Ideias ao contrário do que afirma Hamlyn “faz parte da história das Ideias”, ou seja, faz parte de um movimento muito antigo de ressignificação do status da Arte e do Artesão/Artista tendo as Ideias de Platão se transformado na representante desse mundo da Arte. Oriunda de uma transformação no status da Arte e do Artista/Artesão que passa a ser valorizado para além de sua capacidade de imitação do real, mas sobretudo na sua capacidade de criação proveniente da imaginação, a Ideia não tardou a ser comparada a esse tipo de criação/conhecimento. A Ideia de beleza é um ideal que o artista possui dentro de si, que acrescenta naquilo que se retrata. Por sua vez, o artista se constituirá no grande *gênio* criador, pois sua *imaginação* se transforma num elemento essencial da Arte. O movimento de valorização da imaginação que se inicia na Antiguidade tardia, a qual é considerada como “mais artista que a imitação”, gradativamente vai construir a imagem do Artista/Gênio, pois a imaginação é uma ferramenta do Artista. Sobre os

<sup>338</sup> ATWELL, 1995, p. 133.

<sup>339</sup> ATWELL, 1995, p. 134-135.

questionamentos ontológicos apresentados por Atwell, precisamos compreender que *as Ideias* não possuem existência no mundo independente do intelecto humano. Elas existem porque existimos. É o conhecimento *humano* por excelência.

Não são poucos os relatos de comentaristas acerca do caráter difícil, obscuro e simplesmente contraditório da inserção do conceito de Ideias platônicas em uma filosofia que em seu todo não admitiria um conceito que escapasse à imanência de seu pensamento e que se sobrepusesse à vontade de alguma forma. Vasalou em *Schopenhauer e o ponto de vista estético: a filosofia como prática do sublime* afirma que “seu relato das Idéias platônicas foi considerado gratuito e inexplicável em seus próprios termos, seu relato da distinção seminal entre conceito e Idéia vago e sua explicação da percepção estética elíptica.”<sup>340</sup> Diante disso, em que medida é possível compreender uma segunda consideração da representação, que teria o *poder* de momentaneamente sobressair-se em relação à vontade? E nesse sentido, como se sustentaria um objeto que não se expõe no encadeamento da experiência, o que facilmente pode caracterizá-lo como fruto de um conhecimento *transcendente* e não *imane*nte, o que contraria a característica fundamental de sua filosofia – a imanência? Tais questionamentos são encontrados em muitos comentadores. Apresentaremos três principais críticas acerca do conceito de Ideias em Schopenhauer e sobre estas nos aprofundaremos. Os comentadores citados foram Fabio Ciracci, Icilio Vecchiotti e Brian Magee. Vecchiotti é o mais antigo destes: a obra *Inrodução à Schopenhauer* teve sua primeira edição em 1970 e a edição que utilizamos é a de 1990, seguido de Magee, cuja obra *A filosofia de Schopenhauer* teve sua primeira edição em 1983 – a que utilizamos é a de 1997 e o mais recente dos autores, Ciraci cujo ensaio *O mundo como vontade, ideias e representação: para uma possível leitura do sentido iluminista da doutrina das ideias* foi publicado em 2010. Nossa escolha se orienta puramente na relevância dos trabalhos citados, bem como nas afirmações que sustentam, que são questionamentos e conclusões importantes do ponto de vista filosófico e que se dirigem a pontos importantes da filosofia schopenhaueriana. Cada comentador possui uma abordagem que não se resume a tais críticas, dando contribuições valiosas na compreensão do pensamento schopenhaueriano, não apenas acerca do conceito de Ideias, mas sobre a filosofia de Schopenhauer como um todo. No entanto, o que buscamos é a análise do problema das Ideias em Schopenhauer e ao invés de nos

---

<sup>340</sup> VASALOU, 2013, p. 112-113.

dedicarmos a percorrer inúmeros trabalhos, acreditamos que seria mais produtivo nos determos nos três comentadores acima. Nosso questionamento gira em torno da razão desse conceito ser desprezado nas análises, por que para os comentadores a existência das Ideias em Schopenhauer não tem fundamento, sendo mais atribuída a razões subjetivas, pessoais do filósofo. O que nos autoriza, enquanto pesquisadores, escrever que aquilo que está dito não deve ser levado em consideração, que *Schopenhauer não tem lugar para as Ideias*? Em que medida esse tipo de constatação se origina de um motivo filosófico ou apenas apoiam-se em razões subjetivas de nós estudiosos?

Esse movimento de analisar a filosofia criticada, bem como as críticas, pode ser útil quando desejamos retirar algumas imprecisões acerca de conceitos que, de alguma forma, são complexos e representam, no conjunto da obra em que se debruça, um desafio, tendo em vista a vasta bibliografia acerca da filosofia schopenhaueriana que possui uma opinião praticamente formada sobre o assunto. Escreve Freitas em *O pessimismo e suas razões: Schopenhauer como estudo de caso e direcionamentos metodológicos* acerca da razão de ser do pessimismo na filosofia schopenhaueriana, se o pessimismo que se encontra em obras como *O Mundo* se dá devido ao pessimismo filosófico, algo que teria uma razão objetiva ou seria oriundo de razões subjetivas, como afirma Magee em sua obra acima citada sobre a qual afirma Freitas:

Conforme podemos extrair de Magee (1997, p. 11-13), elas seriam “razões subjetivas”, entendidas aqui como aquelas pautadas em certas disposições de espírito ou preferências. Para ele, a visão negativa de Schopenhauer sobre a existência teria origem no seu temperamento neurótico, desenvolvido na relação conflituosa com sua mãe<sup>341</sup>.

Embora nosso objeto não seja o pessimismo filosófico, mas sim o conceito de Ideias, o modo como conduzimos nossa investigação segue semelhante caminho como afirma Freitas:

Portanto, tomar mais cuidadosamente a concepção de filosofia e de metafísica de Schopenhauer pode levar a uma compreensão de seu pessimismo para além das “razões subjetivas” que estariam em suas bases; mais ainda, preveniria seus críticos contra “razões subjetivas” que eles próprios trazem consigo e que, em alguns casos, limitam sua apreciação de tal pensamento<sup>342</sup>.

---

<sup>341</sup> FREITAS, 2021, p. 3.

<sup>342</sup> FREITAS, 2021, p. 4



Ao invés do pessimismo almejamos as Ideias e a sua compreensão “para além das razões subjetivas” que para os críticos seria a única razão para Schopenhauer se utilizar desse conceito, pois não haveria razão objetiva.

Primeiro citaremos Ciracì em *O mundo como vontade, ideias e representação: para uma possível leitura do sentido iluminista da doutrina das ideias*, quando afirma, na introdução de seu ensaio, que a doutrina das Ideias:

sempre representou uma questão problemática e controversa na história das interpretações da filosofia de Schopenhauer. É opinião de alguns dos principais estudiosos que as ideias são uma teoria aporética, justaposto ao sistema metafísico schopenhaueriano, "um erro fundamental, do qual se ramificam outros", incompatível com os pressupostos fundadores de uma "filosofia da experiência", com sua declarada fundamentação imanentista<sup>343</sup>.

O autor continua com sua argumentação, afirmando que na pesquisa biográfica, a introdução das ideias platônicas se deveria à admiração de Schopenhauer por Platão, incentivada por Schulze,

No entanto, do ponto de vista teórico, tudo isso não seria suficiente para justificar o uso de uma doutrina, a princípio, *tão heterogênea* no que diz respeito ao arcabouço imanentista do sistema schopenhaueriano. Tampouco Schopenhauer não foi um filósofo para dobrar a busca autônoma e honesta da verdade a qualquer *auctoritas*. Como, então, interpretar o papel da doutrina das ideias na metafísica de Schopenhauer? *A Ideenlehre é consistente ou não com o sistema filosófico estabelecido por Arthur Schopenhauer?*<sup>344</sup>

No decorrer do texto, o autor se dedica à análise do conceito de Ideias tendo em vista tanto a sua presença nos textos de Schopenhauer, desde os escritos anteriores à primeira publicação de *O mundo* até os mais tardios, bem como compreende que, apesar das inúmeras contradições que esse conceito implica na filosofia de Schopenhauer, encontra condições de demonstrar que as ideias configurariam uma:

tentativa "iluminística" para interpretar e decifrar elementos e eventos, por assim dizer, não facilmente classificáveis, porque não podem ser individualizados, quase suspensos entre o fenômeno e o númeno: magia,

---

<sup>343</sup> CIRACÌ, 2010, p. 72.

<sup>344</sup> CIRACÌ, 2010, 72.

mesmerismo, magnetismo, fantasmas, sonhos, forças ocultas, etc<sup>345</sup>.

Ciracì seguirá a interpretação de Vecchiotti, citando-o em seu ensaio, posto que este autor em seu escrito *Introdução a Schopenhauer*<sup>346</sup>, afirma que:

Da vontade, que é também coisa em si, Schopenhauer reconheceu um conjunto de coisas: entre estas devemos incluir o núcleo, *fortemente aporético*, constituído pela teoria das ideias platônicas, das formas através das quais a vontade se objetiva numa série gradual (grifo nosso).<sup>347</sup>

Para Vecchiotti, o fato de as ideias platônicas se apresentarem, para além da estética, como aquilo a se objetivar igualmente em todos os fenômenos, como a exteriorização das forças naturais, faz com que Schopenhauer se comporte como um filósofo que traz à tona as Ideias enquanto aquilo que justificaria o caráter *absoluto* da lei natural.

Por exemplo, não existe a causa da eletricidade: esta é uma força originária intrínseca às coisas e não efeito de alguma coisa, nem pode ser causa, a não ser *nas* manifestações. [...] Ora, e por um lado, tempo, espaço, causalidade pertencem não à vontade mas apenas aos fenômenos da ideia, ela deve apresentar-se exatamente do mesmo modo em todos os milhões de fenômenos de uma das forças naturais; este constante aparecer sempre que se encontrem reunidas as condições, é o que se designa por *lei natural*. Como se vê, Schopenhauer tinha sempre bastante presente o princípio da lei natural como lei absoluta, que se formou, em termos muito nítidos, na história da ciência entre os séculos XVIII e XIX. A fixidez da ideia platônica ajuda-o, por assim dizer, a defender a fixidez do princípio da *lei*, o seu caráter absoluto<sup>348</sup>.

O fato das Ideias conviverem com a Vontade que, em si mesma, não conhece finalidade e não se encontra de forma alguma ao alcance do conhecimento submetido ao PRS, Vecchiotti afirma que “toda esta teorização é amplamente aporemática” – acerca das ideias platônicas enquanto graus de objetivação da Vontade, ainda no segundo livro de *O Mundo* – e, na “teoria da arte que preenche o livro III da obra, não é menos aporética”<sup>349</sup>. De acordo com Vecchiotti as Ideias seriam um núcleo “fortemente

<sup>345</sup> CIRACÌ, 2010, p. 100.

<sup>346</sup> Utilizamos a 4ª edição de 1986, tradução de Dr. João Gama, das Edições 70.

<sup>347</sup> VECCHIOTTI, 1986, p. 33.

<sup>348</sup> VECCHIOTTI, 1986, p. 34.

<sup>349</sup> VECCHIOTTI, 1990, p. 35.

aporético”, pois “adquirem um *caráter objetivo*, muito distante, por isso, do caráter subjetivo que lhes era atribuído no ato da qualificação do conceito (grifo nosso)”<sup>350</sup>. Seu argumento avança na conclusão de que as Ideias platônicas são introduzidas auxiliando Schopenhauer “a defender a fixidez do princípio da lei, o seu *caráter absoluto*”. Segundo o autor, o significado das Ideias enquanto graus de objetivação da Vontade, traduzidos como “forças gerais da natureza”, denunciaria que “Schopenhauer tinha sempre bastante presente o princípio da lei natural como lei absoluta”, o que se traduz como uma espécie de “dependência que sentiu sempre relativamente aos objetos de seu velho amor teórico” a saber, as ciências naturais. Vecchiotti continua, afirmando que:

este amor se traduz e quase sempre se converte na idolatrização platônica como a infalibilidade das leis naturais quase se converte na imobilidade da ideia. Há assim, uma identificação contínua do platonismo, legalidade, necessidade, que se contrapõem à absolutização do devir. Do mesmo modo, a ciência corre o risco de se transformar em função da interpretação religiosa da vida<sup>351</sup>.

O mesmo problema foi abordado por Magee, em seu escrito *A filosofia de Schopenhauer*. No capítulo *Algumas críticas e problemas* o autor aponta que as Ideias foram utilizadas para se explicar aquilo que hoje é facilmente substituído pelas teorias da Ciência. O autor interpreta o uso das Ideias platônicas por Schopenhauer como uma forma de sustentar a existência e infalibilidade das leis de Newton – pois para o autor “um dos principais defeitos da filosofia kantiano-schopenhaueriana era seu caráter determinista, e que isso lhe era imposto por sua falsa suposição da incorrigibilidade da ciência newtoniana”<sup>352</sup> – representando-as por meio das Ideias platônicas. Estas entrariam em seu pensamento para auxiliar na explicação acerca da existência de “direção inconsciente e propósito”<sup>353</sup> num mundo cuja essência é um impulso cego. Diante disso, ao se confrontar com a característica intencional dos fenômenos que manifestam as Ideias platônicas em seus movimentos e atividades que fazem sem consciência, bem como às exteriorizações das forças naturais a agir sobre a matéria, Schopenhauer não saberia responder a esse impasse, apenas se limitando a afirmar que é da ordem do *inexplicável*. Citamos Magee:

---

<sup>350</sup> VECCHIOTTI, 1990, p. 33.

<sup>351</sup> VECCHIOTTI, 1990, p. 34.

<sup>352</sup> MAGEE, 1997, p. 235.

<sup>353</sup> MAGEE, 1997, p. 238.

Schopenhauer nunca se dirige à questão de como uma pulsão cega e sem objetivo se objetiva em um mundo cheio de atividade intencional – um mundo, além disso, no qual cada partícula e movimento obedecem às leis da física newtoniana. Para empurrar as questões um estágio anterior, ele nunca se pergunta como é que um desejo cego se manifesta diretamente nas ideias platônicas (como as leis de Newton). Ele não vai além de dizer que a auto-objetificação do núnemo no fenômeno é inexplicável. Mas, com certeza, uma vontade cega e sem objetivo de ponta a ponta se manifestaria em, se alguma coisa, um caos?<sup>354</sup>.

Sobre a concepção da lei natural, a qual o autor acredita que contraria seu conceito fundamental, que é a Vontade livre e sem objetivo, Magee afirma que Schopenhauer ao introduzir o conceito de lei natural e por sua vez, o conceito de Ideias ainda na metafísica da Vontade, operou com isso uma contradição, pois como poderia um impulso cego se manifestar num mundo cheio de necessidades?

Seu tratamento da vontade noumenal também é autocontraditório. Por exemplo, sempre que discute diretamente sua natureza, ele insiste em seu ímpeto cego e sem objetivo. [...] Mas em outros contextos ele atribui persistentemente direcionalidade e propósito inconscientes a ela. Um exemplo típico disso é: “A ave de um ano não tem noção dos ovos para os quais constrói um ninho; a jovem aranha não tem ideia da presa para a qual tece uma teia; a formiga-leão não tem noção da formiga para a qual cava pela primeira vez uma cavidade. A larva do escaravelho rói o buraco na madeira onde sofrerá sua metamorfose duas vezes maior para se tornar um besouro macho do que para se tornar uma fêmea, para que no primeiro caso haja espaço para a chifres, embora ainda não tenha idéia deles. Na ação de tais animais a vontade está obviamente em ação”<sup>355</sup>.

Segundo Magee as explicações em que as Ideias são utilizadas como “resposta” são hoje compreendidas de modo muito mais eficaz por meio da genética e da biologia evolutiva e por isso, acredita que as Ideias platônicas não sejam necessárias à filosofia de Schopenhauer podendo ser aplicada a Navalha de Ockham, sem qualquer prejuízo à mesma:

Existem muitas características deste mundo para as quais agora temos explicações que não estavam disponíveis para Schopenhauer, mas que são claramente melhores do que as que ele apresentou. Por

---

<sup>354</sup> MAGEE, 1997, p. 238.

<sup>355</sup> MAGEE, 1997, p. 237-238.

exemplo, como ilustra a citação no parágrafo anterior, ele explicou em termos de atividade inconsciente da vontade o comportamento em animais que serve a propósitos dos quais os próprios animais não podem ter qualquer concepção: no entanto, tal comportamento é explicado de forma mais convincente em termos de programação genética. Da mesma forma, ele aduz as Ideias platônicas para explicar como é que três dos quatro graus de objetivação da vontade consistem em classes de objetos semelhantes: isso é agora mais satisfatoriamente explicado em termos de biologia evolutiva. Não estou certo de que a aparente naturalidade de nossa divisão do mundo fenomenal nas quatro categorias de matéria morta, plantas, animais e seres humanos seja mais do que relativa à cultura. E não estou convencido de que as Ideias platônicas - apresentadas principalmente para explicar a existência de gêneros e espécies - sejam absolutamente necessárias à filosofia de Schopenhauer. Um barbear cuidadoso com a navalha de Ockham poderia, suspeito, conseguir removê-los sem deixar vestígios<sup>356</sup>.

Adiante, Magee afirma que Schopenhauer as introduziu *ad hoc* e a despeito de sua *vontade* (tendo em vista que o título de sua obra reúne apenas Vontade e Representação) as Ideias transformaram-se em um conceito que tomou um espaço maior do que o esperado. Ou seja, teria então o filósofo utilizado sem que tal conceito tivesse na filosofia do mesmo, um papel fundamental. Abaixo, citaremos a passagem da crítica em questão:

Na primeira edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, as Ideias Platônicas são introduzidas até três quartos do caminho através da exposição de Schopenhauer de sua epistemologia e ontologia - após o que repentinamente, de forma desconcertante, reivindicam uma função central em toda a estrutura explicativa. Não posso deixar de suspeitar que eles foram introduzidos *ad hoc* neste ponto e depois saíram do controle<sup>357</sup>.

Além disso, seria a sua posição dependente de um momento da história em que, cientificamente, não se possuía “[...] qualquer aparato conceitual desde que nos foi disponibilizado por Darwin e o subseqüente desenvolvimento da biologia” e por causa disso seria utilizado por Schopenhauer como alternativa para explicar a igualdade das coisas em meio à pluralidade e a individualidade que desconecta todas as coisas tendo em vista o tempo e o espaço, como continua Magee:

---

<sup>356</sup> MAGEE, 1997, p. 238-239.

<sup>357</sup> MAGEE, 1997, p. 239.

Schopenhauer não poderia explicar de outra forma o fato de que tudo é como outra coisa: todo pardal é como qualquer outro pardal, toda folha de grama é como qualquer outra folha de grama, cada estrela como qualquer outra estrela, e assim por diante, ao longo de todo o universo conhecido, independentemente da evidente desconexão das coisas individuais umas com as outras no tempo e no espaço. Por que nem todas as coisas são diferentes umas das outras? A explicação de Platão era clássica na filosofia e não parecia ter sido superada<sup>358</sup>.

Ou seja, as Ideias na filosofia de Schopenhauer seriam na interpretação de Magee um argumento *ad hoc* que serviu, pontualmente, na resolução de um problema, a saber, por que num mundo de indivíduos separados pelo tempo-espaço existe a semelhança entre os seres? Sendo assim afirma Magee que Schopenhauer introduziu um conceito que teve seu papel aumentado, podendo até ser considerado como terceiro componente da realidade, ao lado dos fenômenos e da coisa-em-si.

No entanto, permitir que ela repentinamente entrasse no sistema de Schopenhauer teve a consequência impensada de fazer das Idéias platônicas um canal de alimentação indispensável entre o númeno e o mundo dos fenômenos. Como tal, eles se tornaram um terceiro constituinte da realidade total<sup>359</sup>.

Tais Ideias “saíram do controle”, pois se constituíram entre o fenômeno e a coisa-em-si como um ponto necessário e intermediário o que na visão de Magee prejudicaria a compreensão fundamental da obra: a vontade enquanto o em-si, não possui intencionalidade, objetivos, ela é sem-fundamento, incondicionada e somente acessada de modo imediato pelo sentimento do querer. As Ideias platônicas são problemáticas, pois inviabiliza essa compreensão fundamental do querer, recolocando a concepção de objetivo, finalidade, intenção no cerne do pensamento de Schopenhauer. Observa o autor que tendo em vista tanto a característica primordial de sua filosofia, apoiada firmemente no solo da experiência, quanto o título de sua obra principal consistir em vontade e representação, certamente a posição que adquiriram as Ideias platônicas, não constituiria a real intenção de Schopenhauer:

Assim, enquanto a filosofia de Schopenhauer faz tanto esforço para se apresentar a nós como uma explicação da realidade em termos de duas categorias irreduzíveis - o númeno e os fenômenos - ela na verdade faz uso de três; o que ele nos mostra não é uma realidade de dois

---

<sup>358</sup> MAGEE, 1997, p. 239

<sup>359</sup> MAGEE, 1997, p. 239

andares que consiste em vontade e representação, mas uma realidade de três andares que consiste em vontade, ideias platônicas e representações. Mas fica claro pela maneira como isso acontece que não é o que ele pretendia. Acho que o que ele quis transmitir no título de sua obra principal está mais próximo tanto de suas intenções quanto das exigências de seu sistema<sup>360</sup>.

Magee avança em seu argumento, afirmando que tampouco na Metafísica do Belo, parte em que as Ideias assumiriam um papel de destaque, não significariam nada em relação a “mais importante” das Artes: a música.

A única outra parte desse sistema em que as Idéias platônicas têm alguma função é a teoria da arte - e aí o próprio Schopenhauer diz que elas não desempenham nenhum papel na arte mais importante de todas, a saber, a música. Sendo assim, o que ele está apresentando não é uma teoria estética, mas duas - uma para a música, outra para o resto das artes. E me parece claro que a segunda delas poderia ser reformulada de forma a prescindir das Idéias platônicas<sup>361</sup>.

Ou seja, é possível de acordo com o autor reformular a metafísica do Belo, retirando as Ideias de consideração. Adiante, propõe que o movimento a ser feito apenas seria uma readequação das artes como o que nos proporcionaria um conhecimento direto do mundo empírico, que é expressão direta do *nôumeno*, sem a intermediação das Ideias Platônicas – que poderiam ser enfim retiradas, sem prejuízo algum da consideração metafísica das artes. Citamos Magee:

Acabamos de ver como Schopenhauer geralmente fala do mundo fenomênico como uma manifestação direta e não mediada do noumenal, mas às vezes, inconsistentemente, fala dele como sendo mediado por Ideias platônicas, que são então vistas como sendo elas mesmas as manifestações diretas do noumenal, e cada coisa real no mundo como sendo uma instanciação deles. Não vejo porque os argumentos existentes de Schopenhauer sobre as artes representacionais como nos dando um tipo especial de conhecimento das Ideias platônicas que são manifestação direta do noumenal não devem ser transferidos, *mutatis mutandis*, para as artes representacionais como nos dando um tipo especial de conhecimento do mundo empírico que é a manifestação direta do noumenal<sup>362</sup>.

A pergunta que sobressai desse argumento é: Por que se utilizar as Ideias Platônicas? Os três comentadores afirmam que, cada um a seu modo, por ter introduzido

---

<sup>360</sup> MAGEE, 1997, p. 239.

<sup>361</sup> MAGEE, 1997, p. 239-240.

<sup>362</sup> MAGEE, 1997, p. 240.

um conceito de Platão estaria Schopenhauer contradizendo a conclusão central de sua filosofia, a Vontade sem-fundamento, cujo conhecimento se dá por meio do sentimento do próprio corpo, portanto é imanente, não tendo ligação com a racionalidade/fixidez que se atribui às Ideias Platônicas. Diante disso, temos nas concepções apresentadas, uma atitude denunciadora de uma inconsistência, que quando muito teria que ser identificada com uma tentativa iluminística, pois as Ideias são heterogêneas em relação ao *arcabouço imanentista do pensamento schopenhaueriano*.

No item a seguir, vamos analisar as críticas acima expostas a fim de expormos os pontos em que se apoiam e disso compreender a interpretação dos comentadores desse conceito que aparentemente tem sido interpretado como algo incorporaria elementos estranhos à filosofia schopenhaueriana, no caso das Ideias serem uma tentativa iluminística de Schopenhauer frente a sua metafísica imanente.

### 3.2 - Análise das críticas apresentadas

Como as Ideias possuem um papel fundamental na filosofia de Schopenhauer, decidimos procurar compreender o modo como os três autores citados leram Schopenhauer e por que os mesmos comportam-se, filosoficamente, de uma forma parecida quando nos detemos nos elementos que sobressaem em suas críticas<sup>363</sup>. A justificativa que nos respalda para desconfiar de tal leitura não é somente metodológica. É possível dizer, com as palavras de Schopenhauer, que o conceito de Ideias Platônicas é um elemento fundamental. Num primeiro momento optamos por analisar as interpretações tendo em vista o *método* de interpretação filosófica - faremos uma leitura das críticas tendo em vista a *estrutura* das mesmas e como os autores a desenvolveram<sup>364</sup>, pois estas não são críticas isoladas, mas representam para nós importantes pontos de vista que foram, em tantas obras sobre Schopenhauer, seguidos quase à risca. Acreditamos que para tal tarefa será preciso analisar o discurso filosófico,

<sup>363</sup> Talvez seja possível considerar também o modo como Rosset trata a filosofia de Schopenhauer em relação aos “aspectos secundários” que classificou serem as Ideias.

<sup>364</sup> Não significa que adotamos uma leitura estruturalista da filosofia schopenhaueriana, mas que estamos, neste momento, tentando compreender os argumentos citados como parte de uma posição bastante comum em relação a essa parte da filosofia de Schopenhauer. Acreditamos ser válido filosoficamente o uso de tal recurso argumentativo, o de utilizar uma forma de compreensão da estrutura do argumento, o que não nos torna adeptos do *estruturalismo*.



como se fundamentam tais críticas, como os argumentos se comportam em relação à filosofia de Schopenhauer.

Ao dizer que as Ideias Platônicas encerram uma série de contradições e não possuem uma função necessária sendo um argumento *ad hoc*, Magee inicia sua exposição das causas e de possíveis soluções para a filosofia de Schopenhauer. Uma das causas para esse excesso de Schopenhauer seria o fato de compartilhar com Kant sua epistemologia e também teriam as Ideias Platônicas o papel de representar as leis infalíveis da natureza, característica dos postulados de Newton. Uma hipótese ou argumento *Ad-hoc* é definido como hipóteses suplementares, “[...] hipóteses a favor das quais os únicos fatos são aqueles que elas pretendem explicar”<sup>365</sup>. Também é definida como “[...] uma hipótese que explica apenas um conjunto pequeno de fenômenos (ou apenas um fenômeno)”<sup>366</sup>. Paul Thagard em *A melhor explicação: critérios para a escolha de teorias* afirma que “Uma hipótese *ad hoc* é uma hipótese que serve para explicar apenas os fenômenos da série restrita para a qual ela foi apresentada”<sup>367</sup>. Ao dizer que as Ideias platônicas constituem um argumento *ad hoc*, Magee condena tal conceito por acreditar que seriam dispensáveis ao conjunto da obra de Schopenhauer, daí justificando o uso da navalha de Ockham.

Vecchiotti, por sua vez, utilizou as afirmações sobre os argumentos de Schopenhauer serem aporemáticos (em sua posição na metafísica da Vontade) e aporéticos (na estética) quando se referem às Ideias Platônicas e por causa disso estas possuíam um caráter absoluto, representando as leis naturais e sua fixidez ou seja “A fixidez da ideia platônica ajuda-o, por assim dizer, a defender a fixidez do princípio da lei, o seu caráter absoluto”<sup>368</sup>. E acompanha-o Ciraci com a sua argumentação que tenta encontrar o papel iluminista das Ideias – e enfatiza que sua tentativa não é a de “[...] “harmonizar” a doutrina schopenhaueriana das ideias com as demais partes do sistema, por exemplo, com seu idealismo transcendental ou com sua referência ao mundo da experiência”<sup>369</sup>, pois torna-se praticamente impossível dado que as Ideias platônicas são uma doutrina “heterogênea no que diz respeito ao arcabouço imanentista do sistema

---

<sup>365</sup> SILVEIRA, 1996, p. 203.

<sup>366</sup> SILVA, 2017, p. 129.

<sup>367</sup> TAGHARD, 2017, p. 154,

<sup>368</sup> VECCHIOTTI, 1990, p. 34.

<sup>369</sup> CIRACCI, 2010, p. 72-73.

schopenhaueriano”<sup>370</sup>. Diante disso, temos um Schopenhauer dogmático, que na primeira oportunidade introduziu um conceito que revisitaria pressupostos racionalistas como o iluminismo ou a infalibilidade da lei natural, como aquilo que seria o absoluto e objetivo diferentemente do *subjetivo* que consiste a Vontade enquanto coisa-em-si. E reforçaria seu intento com a “infalibilidade das leis newtonianas”, que explicam a introdução do conceito de Ideias platônicas.

Tais interpretações fornecem a nosso ver mais argumentos acerca de um modo de ler/interpretar a filosofia de Schopenhauer, do que sobre o que as Ideias significariam em seu *pensamento único*. E o fazem por escolher um modo interpretativo que ao invés de se permitir aprender com Schopenhauer tentam remediar suas teses ou sintomas, como afirma Goldschmidt:

o intérprete se coloca acima do sistema e, em relação ao filósofo, ao invés de adotar primeiramente a atitude de discípulo, faz-se analista, médico, confessor. O sistema, entretanto, não é escrito para fornecer sintomas e índices destinados a uma desvalorização radical, em troca de sua causa produtora oculta, que eles teriam permitido inferir, mas, inversamente, para mostrar e para fazer compreender as produções desta causa, qualquer que seja ela.<sup>371</sup>

Ao buscarmos o conceito de *aporia* de acordo com a *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, significa uma “grave dificuldade filosófica ou lógica, podendo tratar-se ou não de um PARADOXO”<sup>372</sup>. *Aporia* seria um “caminho sem saída” que “resulta apenas de uma falácia ou de um problema mal colocado”<sup>373</sup>. No *Dicionário de Filosofia* Abbagnano apresenta definições sobre *aporia*, mas também *aporema* e *aporética*, as quais citamos:

APORIA: Esse termo é usado no sentido da dúvida racional, isto é, de dificuldade inerente a um raciocínio, e não no de estado subjetivo de incerteza. É, portanto, a dúvida objetiva, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio. P. ex., "As A. de Zenão de Eléia sobre o movimento", "As A. do infinito", etc.<sup>374</sup>.

APOREMA: Em Aristóteles (*Top.*, VIII, 11, 162 a), é definido como um raciocínio dialético que conclui com

<sup>370</sup> CIRACCI, 2010, p. 72.

<sup>371</sup> GOLDSCHMIDT, 1970, p. 141.

<sup>372</sup> BRANQUINHO, MURCHO, GOMES. 2005, p. 57.

<sup>373</sup> BRANQUINHO, MURCHO, GOMES. 2005, p. 527.

<sup>374</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 75.

uma contradição e que não permite, portanto, estabelecer por qual dos dois ramos da própria contradição se deva optar<sup>375</sup>.

APORETICA: Assim Nicolau Hartmann chamou (de aporia = dúvida) o estágio da pesquisa filosófica que consiste em pôr em evidência os problemas, isto é, todos os aspectos dos fenômenos que não foram compreendidos e que, por isso, constituem aporias naturais (*Systematische Philosophie*, § 5)<sup>376</sup>.

No *Dicionário de Lógica*, as definições de *aporema*, *aporética* e *aporia* são as seguintes:

APOREMA: Raciocínio que leva a uma contradição e, portanto, não permite estabelecer qual dos dois elementos da contradição deve ser escolhido.

APORÉTICA: Tratado de problemas. Ciência que lida com os problemas apresentados pelas aporias.

APORIA: hesitação. Dúvida racional. Dificuldade inerente ao raciocínio. dúvida objetiva. Contradição insolúvel encontrada no raciocínio. Situação sem saída ou de difícil solução, decorrente de uma contradição. Fim da linha. Dificuldade lógica intransponível. Antinomia. Paradoxo. Dificuldade de resolver. Objeção ou problema insolúvel. Dificuldade lógica que apresenta um problema especulativo. Dificuldade teórica. Enigma. Proposição sem saída lógica, ou seja, expressa uma dificuldade lógica considerada intransponível. A aporia expõe explicitamente uma dúvida racional que se refere a uma certa dificuldade inerente ao raciocínio ou à sua conclusão. Objeção que não pode ser contestada, nem admite dúvidas quanto ao seu fundamento<sup>377</sup>.

No entanto aquilo que é comunicado como as Ideias platônicas em Schopenhauer não é da ordem exclusiva do raciocínio e sim da *experiência*. O conceito, obra da razão e a própria razão são infrutíferos para a arte como afirma Schopenhauer: “O conceito sempre é infrutífero na arte; apenas a parte técnica desta pode ser por ele conduzida”, pois a razão possui uma função subordinada, sendo meramente uma

<sup>375</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 74. A definição de aporema dada por Aristóteles, citada por Abbagnano, encontra-se nos *Tópicos*, obra que compõe o *Organon*, dedicado especificamente à linguagem, termos e estruturas dos raciocínios que contem um argumento, denominado de silogismo. Segundo Aristóteles, *aporema* estaria entre os silogismos dialéticos que conduziriam, por sua característica, a uma contradição: Quando um determinado enunciado constituir a demonstração de uma questão qualquer, se ele contiver alguma matéria irrelevante para a conclusão, a conclusão do argumento não deverá referir-se a essa matéria; se esta parecer ser tomada em conta, estaremos perante um sofisma, não perante uma demonstração. Um “filosofema” é um silogismo apodítico, um “epiquirema” é um silogismo dialético, um “sofisma” é um silogismo contencioso, *um “aporema” é um silogismo dialético que conduz a uma contradição* (grifo nosso).

<sup>376</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 74.

<sup>377</sup> GORTARI, 2000, p. 42.

ferramenta para, na ética, “[...] manter as decisões tomadas, providenciar máximas para resistência contra fraquezas do momento e para conservação da conduta”<sup>378</sup>, ou seja, nem na arte nem na ética a razão, o conceito, a reflexão agem enquanto *fonte* da virtude, da santidade ou da beleza.

Para Schopenhauer o conhecimento das Ideias promove, enquanto uma forma distinta de consciência, o *reconhecimento* da identidade seja das coisas entre si, que é a representação independente do PRS, seja de si mesmo com o outro por meio do olhar através do *principium individuationis*. A primeira diz respeito à experiência tanto do sujeito puro do conhecimento, que contempla e frui a obra de arte ou a vida mesma, quanto do gênio e o que muda entre os mesmos é apenas a intensidade, pois o artista terá uma experiência estética intensa ao ponto de conseguir materializar esse conhecimento em uma *obra de arte*. A segunda encontramos na experiência ética da compaixão na qual o sujeito consegue olhar através da ilusão de separação e individualidade promovidas pelo *Véu de Maia*, sentindo com o outro a sua dor como se fosse também a sua, identificando-se com o outro enquanto parte da mesma essência, a vontade de viver. “Vemos neste processo a supressão da parede divisória que, segundo a luz natural (como os antigos teólogos chamam a razão), separa inteiramente um ser de outro ser, e vemos o não-eu tornar-se em certa medida o *eu*”<sup>379</sup>. Acontece então o *reconhecimento* no outro daquilo que há em si mesmo. Schopenhauer descreve esse reconhecimento quando para o homem justo tempo e espaço, ou seja, o que o filósofo denomina como *principium individuationis*, não constitui “uma barreira absoluta”<sup>380</sup> e desse modo:

homem justo mostra que RECONHECE sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontrando a si mesmo nesse fenômeno em certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias. Exatamente neste grau vê através do Véu de Maia e iguala a si o ser que lhe é exterior, sem injuria-lo<sup>381</sup>.

<sup>378</sup> MVR I, § 12, p. 107.

<sup>379</sup> FM, p. 130.

<sup>380</sup> MVR I, § 66, p. 471.

<sup>381</sup> MVR I, § 66, p. 471. A justiça e a caridade são virtudes que surgem da compaixão, e o que as diferencia são os graus em que o sujeito consegue obter a *visão através do principium individuationis* que “surge em menor grau a justiça, em maior grau a disposição de caráter propriamente boa, as quais se mostram como amor puro e desinteressado em face dos outros” (MVR I, § 67, p. 476).

Tal experiência ética pode alcançar um patamar de intensidade, analogamente ao que ocorre com o gênio na representação estética, que o sujeito não somente se identifica com o outro, mas com toda a vida em seu sofrimento inerente e compreendendo-o enquanto a natureza da própria vida e a partir disso ocorre o processo de *negação da vontade*, ou ascese. Deste modo, o sujeito não somente olha através do *principium individuationis* “Tal homem que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subsiste como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo”<sup>382</sup>. Em ambos os casos (ética e estética) não há elementos racionais que participem dessa experiência, pois a racionalidade pressupõe de acordo com Schopenhauer, o querer e a motivação – justamente o que não está inserido nas duas experiências que descrevemos por se originarem “[...] de um conhecimento imediato e intuitivo que não pode ser adquirido ou *eliminado via raciocínios* (grifo nosso)”<sup>383</sup> e “o mero conceito é infrutífero para a autêntica virtude, assim como o é para a arte”<sup>384</sup>. Ou seja, *aporema*, *aporética*, *aporia*, são dificuldades que se reportariam às Ideias se as considerarmos enquanto um objeto que se daria mediante as operações da razão, enquanto um conhecimento abstrato e que estaria na ordem do discurso lógico e não da *experiência sentida*.

A concepção das Ideias como algo absoluto torna-se forte na interpretação que visa compreender por que Schopenhauer considera as mesmas enquanto a “objetivação imediata e adequada da Vontade como coisa em si”, sendo esta coisa em si aquilo que concebe enquanto *grundloss*. A fim de compreender esse aparente impasse na filosofia de Schopenhauer, Vecchiotti, Magee e em certa medida Ciraci, interpretam as Ideias enquanto um aporte abstrato que se manifesta na filosofia de Schopenhauer como conceito que destoa de sua parte mais importante, a coisa-em-si enquanto Vontade. Desse ponto de vista o pensamento de Schopenhauer transforma-se em mais uma filosofia que abriga em si uma contradição oriunda de uma tendência que acompanha as filosofias idealistas, a de acreditar que suas formas podem dizer algo sobre o que é o mundo, sem compreender que tais formas são meramente a maneira como conhecemos as coisas, o fenômeno delas em relação à nós e não as coisas mesmas – o que seria bastante irônico uma vez que esse erro é apontado por Schopenhauer na filosofia de Kant como sendo uma inconseqüência e portanto teria também caído na mesma cilada.

---

<sup>382</sup> MVR I, § 68, p. 495.

<sup>383</sup> MVR I, § 68, p. 495.

<sup>384</sup> MVR I, § 67, p. 478.

Ao nos depararmos com a suposição de que as Ideias seriam algo objetivo e por isso, poderia ser considerado enquanto algo *absoluto* é preciso considerar que tal compreensão não faz parte da filosofia de Schopenhauer. Tudo o que existe possui relações, sua existência é sempre relativa ou ao corpo enquanto objeto imediato e ainda em se tratando das Ideias, sua existência é relativa no sentido de que representam “a soma de todas as relações”<sup>385</sup> ou seja: “A Ideia é o ponto de enraizamento de todas essas relações”<sup>386</sup>. O conceito de *absoluto* é considerado problemático por Schopenhauer, pois tudo o que existe possui sua existência relativa a um sujeito que representa, portanto,

De modo algum pode haver uma existência absoluta e objetiva em si mesma; tal coisa é até mesmo impensável, pois o que é objetivo enquanto tal tem sempre e essencialmente sua existência na consciência de um sujeito, é, portanto, sua representação, conseqüentemente, é condicionado por ele e também por suas formas de representação, as quais dependem do sujeito e não do objeto<sup>387</sup>.

Pensar que há o *absoluto* faz parte de um abuso do emprego das formas do PRS a saber, tempo, espaço e causalidade. Deriva da inobservância de que estas são oriundas de nossa forma de conhecer, estão radicadas organicamente, no cérebro e que, todas as ordenações, soluções, características dadas por nós às coisas, não pertencem – e não alcançam – aquilo que as coisas seriam em si mesmas. Assim diz Schopenhauer em uma passagem espirituosa sobre o absurdo de se pensar que as formas tempo, espaço e causalidade são aprendidas de fora e não são *a priori*, residindo em nós como forma de nossa representação:

É preciso ter sido abandonado por todos os deuses para pretender que o mundo intuitivo lá fora, tal como ele preenche o espaço em suas três dimensões, movimentasse na inexoravelmente rigorosa marcha do tempo, regulado em cada passo pela lei da causalidade, que não admite exceções, em tudo isso, porém, seguindo apenas as leis que nós podemos indicar antes de toda experiência das mesmas, que tal mundo lá fora exista com uma realidade completamente objetiva sem nosso aporte, mas depois, através da simples sensação dos sentidos, penetre em nossa cabeça, onde então estaria agora novamente como lá fora.<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> MVR II, § 29, p. 436.

<sup>386</sup> MVR II, § 29, p. 436.

<sup>387</sup> MVR II, p. 7.

<sup>388</sup> SQR, § 21, p. 133.

As Ideias são o modo como se dá adequadamente o conhecimento da essência do mundo/ objetos. Aquilo que em nós enquanto sentimento interno do querer-viver, se chama vontade, fora de nós se expressa enquanto Ideias Platônicas. É a representação do *caráter objetivo das coisas*<sup>389</sup> que ao contrário do caráter empírico, não se condiciona à motivação e nem do que se observa enquanto causalidade (ambos relativos tendo em vista a citação da Quadrúplice Raiz, da conexão entre a causalidade e a lei de motivação). Tanto as Ideias são isentas das formas do PRS quanto o sujeito conhece também livre das mesmas, cujo sentimento é a alegria dada no conhecimento estético. Diante disso, não é mais o fenômeno, o indivíduo que é conhecido, mas a espécie desses indivíduos, os graus em que a Vontade se objetiva. E quem conhece não é mais indivíduo, pois tudo o que concerne à sua individualidade (que personaliza a representação de acordo com sua vontade, seu corpo) é esquecido, suspenso, daí o sentimento de satisfação e contentamento, pois a necessidade característica da vontade individual, não está condicionando a representação. “Portanto”, afirma Schopenhauer:

as Ideias ainda não manifestam a essência em si, mas apenas o caráter objetivo das coisas, portanto, sempre apenas a aparência: e mesmo este caráter nós não o compreenderíamos *se a essência íntima das coisas não nos fosse conhecida de outro modo, ao menos de maneira indistinta e em sentimento*<sup>390</sup> (grifo nosso).

Embora tenhamos que compreender que as Ideias aparecem na metafísica do belo, mas também enquanto os graus de objetivação da Vontade, configurando aquilo que Schopenhauer aponta enquanto espécies e unidades de força a manifestarem-se na matéria, o que aparentemente as englobaria num padrão científico, tais Ideias não estão mesmo nessa menção enquanto espécie, orientadas para as ciências, etiologicamente e seguindo o mesmo caminho epistemológico que estas, o PRS. De acordo com Rosset em *Schopenhauer: filósofo do absurdo*, apesar do descrédito que sua filosofia sofreu nos anos de vida do filósofo, quanto o que sofre nos meios filosóficos contemporâneos, Schopenhauer foi mais inovador do que ele próprio pensava que o fosse e sua filosofia possui inúmeras teses que constituem o pensamento de importantes filósofos do início do século XX – dos quais cita Nietzsche, Freud e Marx. Ou seja, os elementos que costumeiramente se destacam no seu pensamento, de acordo com Rosset, não constituem o que a filosofia de Schopenhauer operou de fato. Citamos o autor:

---

<sup>389</sup> MVR II, § 29, p. 437.

<sup>390</sup> MVR II, § 29, p. 437.

Nosso propósito aqui será portanto o de dar créditos a Schopenhauer. Para fazer justiça a sua filosofia e medir a importância da sua contribuição, certamente teremos de esquecer alguns aspectos. Por trás de um moralismo de fachada, de uma estética de inspiração suspeita e de um pessimismo fora de moda, encontram-se os elementos essenciais de uma *conversão* que está na origem de todo um futuro filosófico. Continua verdadeiro que depois de Schopenhauer alguma coisa rompeu-se em definitivo no seio da filosofia ocidental; que ele, quer queiramos ou não, permanece um precursor muito mais revolucionário do que o que costumamos reconhecer, e até mais do que ele próprio pensava. Sem dúvida, Schopenhauer não foi nem Freud, nem Marx nem Nietzsche; entretanto seu pensamento contém em potência um sem número dos temas freudianos, marxistas e nietzschianos. Portanto, ao invés de rejeita-lo desdenhosamente como é de bom tom nos meios filosóficos contemporâneos, nós nos dedicaremos a destacar sua originalidade; tentando mostrar como e porque a ruptura que ele audaciosamente introduziu na filosofia não foi completada por ele próprio, mas somente e timidamente começada<sup>391</sup>.

Ainda que para Rosset as Ideias sejam entendidas como parte das “características secundárias” da filosofia de Schopenhauer, pensar que este operou com sua filosofia uma ruptura nos auxilia em nossa compreensão. A ruptura que houve é de certa forma sempre revelada por Schopenhauer em suas afirmações sobre a impossibilidade da existência de um *absoluto* ou de qualquer conhecimento que não observe cautelosamente a impossibilidade da razão dar saltos sobre si mesma. A concepção de fenômeno e coisa-em-si kantiana, transformou-se nas mãos de Schopenhauer como uma lupa para a constatação de que aquilo que consideramos *real*, não passa de uma *reapresentação* por meio de tudo aquilo que nos condiciona intelectualmente. Diante disso, temos a demolição de toda tentativa dogmática na filosofia, como afirma Cacciola em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*:

O núcleo da crítica de Schopenhauer às filosofias localiza-se na obtenção de verdades a partir de cadeias dedutivas que esquecem a sua origem intuitiva, engendrando, pois, hipóstases transcendentais que permitem a entrada da teologia na filosofia. A filosofia tem de se proteger contra essa intromissão indevida,

---

<sup>391</sup> ROSSET, 1996, p. 180-181.



guardando a sua autonomia diante da Religião, do Estado e da Ciência.<sup>392</sup>

Ou seja, Schopenhauer promove, em sua filosofia e na forma como aborda a idealidade do espaço do tempo e da causalidade, a retirada do véu que cobria o olhar da filosofia que ainda se permitia filosofar sobre questões que escapam ao que é possível dizer e que somente se diz pautado pelo dogmatismo.

A física newtoniana não constitui em Schopenhauer um núcleo dogmático em que o filósofo argumenta e estabelece enquanto solo de suas explicações. As Ideias não são a representação da mesma. Schopenhauer não se dobraria a nenhuma autoridade, nem de Platão e tampouco de Newton (e o mesmo com Kant) e a prova disso é a sua obra *Sobre a Visão e as Cores*, a qual refuta a teoria das cores de Newton, pois assim como Goethe, Schopenhauer “[...] a considerou como um fenômeno que possui também outras dimensões que escapam a física, entre elas a *experiência vivida* (grifo nosso)”<sup>393</sup>. É ainda possível dizer que uma coisa seria a teoria das cores e outra as demais teorias da física newtoniana. No entanto a física, assim como todas as demais áreas das ciências, operam tendo em vista o PRS e somente tem validade em relação ao mesmo, como afirma Schopenhauer:

Mecânica, física e química ensinam as regras e leis segundo as quais as forças de impenetrabilidade, gravidade, rigidez, fluidez, coesão, elasticidade, calor, luz, afinidades eletivas, magnetismo, eletricidade etc. fazem efeito, isto é, a lei, a regra observada por essas forças em seu aparecimento no tempo e no espaço em cada caso. Porém, as forças mesmas, não importa o que nós façamos, permanecem ali *qualitates occultae*<sup>394</sup>.

Se a afirmação de Magee estivesse correta, ou seja, caso Schopenhauer estivesse apoiando-se nas leis da física newtoniana para sustentar sua teoria das Ideias, ou seja, “Supondo-se que as coisas realmente fossem assim”, afirma o filósofo:

então com certeza tudo seria fundamentado e explanado, sim, tudo seria em última instância reduzido a um problema aritmético que, assim, no templo da sabedoria, seria o ícone mais sagrado ao qual nos conduziria o princípio de razão. Entrementes, todo conteúdo do fenômeno desaparecia, restando meras formas. Aquilo QUE aparece seria reduzido ao COMO aparece, e este COMO seria o cognoscível *a priori*, por

<sup>392</sup> Continua Cacciola (1994, p. 175-176): “É essa imagem do Schopenhauer “educador”, em luta contra a decadência de seu tempo, que nos oferece Nietzsche na III *Consideração extemporânea*”.

<sup>393</sup> SVC, 2003, p. 15, nota de rodapé.

<sup>394</sup> MVR I, § 24, p. 182.

consequente, totalmente dependente do sujeito, logo, completamente redutível a este, sendo ao fim mero fantasma, representação e absoluta forma da representação<sup>395</sup>.

Não haveria uma significação interna das coisas, mas meramente aquilo que corresponde ao tempo, ao espaço e à causalidade. O questionamento sobre o que seria o mundo além do fato de ser minha representação não existiria. Ao considerar que além do ser para o outro existe o ser para si, o questionamento acerca do mundo e da vida se torna inalienável para Schopenhauer. O indivíduo cognoscente no qual se radica a capacidade cognitiva, cujo corpo é percebido internamente enquanto consciência de si mesmo, instaura esse questionamento sobre o que seria o mundo a despeito do fato de ser sua representação, ou seja, é justamente pelo fato do sujeito ser um indivíduo cognoscente que surge a pergunta sobre a existência do mundo.

Diante disso, Schopenhauer estaria em contradição consigo mesmo, em todo o seu *pensamento único*. Como mostramos anteriormente, o conceito de Ideias não passou pelo tempo intacto em sua compreensão original elaborada por Platão. Ao compreendermos que o conceito de Ideias se transforma, precisamos compreender que é por meio dessa transformação que a apropriação de Schopenhauer se ancora, pois tendo em vista seu conhecimento profundo da filosofia de Platão, não seria razoável que fosse por razões subjetivas que o conceito de Ideias tenha sido incorporado em sua metafísica imanente.

O belo no contexto schopenhaueriano é aquilo que se manifesta na própria vida mediante a integração do sujeito com aquilo que contempla. É uma representação reveladora e que mostra ao sujeito que é possível uma vida que não esteja pautada pelo querer: “O estado do puro conhecimento completamente destituído de vontade é o único que nos pode fornecer um exemplo da *possibilidade de uma existência que não consiste no querer* (como a nossa existência atual)<sup>396</sup>”.

A postura não dogmática assumida por Schopenhauer desloca o poeta, bem como todo o artista, para um local em que não se considera meramente a sensação, mas que aquilo que se comunica com as obras de arte – bem como aquilo que se apresenta na contemplação do belo natural – é fruto de um conhecimento humano e não de uma intervenção transcendente. Para Schopenhauer aquilo que é o Belo não deve ser

---

<sup>395</sup> MVR I, § 24, p. 184.

<sup>396</sup> MB, p. 95-96.

atribuído a algo que venha de fora, principalmente de uma figura divina. O rompimento que Schopenhauer opera com Platão é com a transcendência, pois as Ideias são objetos que se acessam por meio da experiência. Em sua metafísica do Belo a representação independente do PRS mostra-se enquanto uma capacidade humana de conhecer para além daquilo que aparece enquanto fenômeno. E esse tipo de conhecimento é o único que consegue mostrar para o sujeito aquilo que o mundo é o mais adequadamente possível em relação ao que é em si mesmo. Objetivamente, isto é, enquanto sujeito puro do conhecimento, essa representação é resumida na experiência da beleza ou ainda, do sublime. Porém, esse mesmo conhecimento é a raiz de onde surge subjetivamente, o sentimento de identidade entre o si mesmo e o outro, o olhar através do *principium individuationis*.

## Capítulo 4 - O conceito de Ideias na filosofia de Schopenhauer

O conceito de Ideias é a objetividade *adequada* da Vontade como coisa-em-si. É o modo adequado de se conhecer o que é essencial. A essência mesma somente é sentida, não é de modo algum objeto para o sujeito. Entramos em contato com a Vontade em nós mesmos, mas não enquanto fenômeno, pois dessa forma somos objeto como os demais. Apenas pelo *sentimento interno do querer* entramos em contato com o que é a *coisa em si*:

Assim, 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 analogia 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 a 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. Pois que outro tipo de realidade ou existência deveríamos atribuir ao mundo dos corpos? Donde retirar os elementos para compô-los? Além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável.<sup>397</sup>

Das outras coisas temos o conhecimento externo, são objeto para o sujeito. Por outro lado embora sejamos, enquanto corpo, objeto entre objetos quando o representamos mediante o PRS, temos também justamente por que enquanto *corpo*, a consciência de nós mesmos. Esse duplo conhecimento que temos de nós mesmos será por analogia estendido aos demais seres que são um ser para o outro, representação, mas possuem também um ser para si, pois:

O objeto intuído, entretanto, tem de ser algo EM SI MESMO e não meramente ALGO PARA O OUTRO: pois, do contrário, ele seria exclusivamente apenas representação, e nós teríamos um idealismo absoluto, que ao fim seria egoísmo teórico, no qual toda realidade desaparece e o mundo torna-se um mero fantasma subjetivo<sup>398</sup>.

As Ideias aparecem nesse contexto enquanto os graus de objetivação da Vontade que são descritos como as espécies da natureza, como também as forças a se manifestarem nos seres e no mundo. As Ideias não são noções exclusivas da metafísica

<sup>397</sup> MVR I, § 19, p. 162-3.

<sup>398</sup> MVR II, cap. 18, p. 233.

do belo. Possuem a sua raiz na metafísica da Vontade, pois representam as espécies bem como toda objetivação da Vontade, seja em forças ou em indivíduos. “Lembramos ainda”, afirma Schopenhauer:

que semelhante objetivação da Vontade tem muitos e bem específicos graus, nos quais a essência da Vontade aparece gradualmente na representação com crescente nitidez e completude, ou seja, expõe-se como objeto. Reconhecemos nesses graus as Idéias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza.<sup>399</sup>

Tais Ideias são objetos para o sujeito embora não sejam objetos materiais. A representação destas somente pode acontecer se o sujeito não representar mediante o PRS, ou seja esse tipo de conhecimento não obedece à nossa vontade individual, como ocorre quando conhecemos o mundo tendo em vista a pluralidade, individualidade e personalidade que de acordo com Schopenhauer são provenientes da nossa forma de conhecer as coisas e não daquilo que as coisas em si mesmas são. É preciso, portanto, que ocorra uma mudança no sujeito que deixa de representar mediante as formas tempo, espaço e causalidade.<sup>400</sup> Essa mudança ocorre, de acordo com Schopenhauer, de modo não deliberado, *de um só golpe*:

a coisa particular se torna a IDEIA de sua espécie e o indivíduo que intui se torna PURO SUJEITO DO CONHECER. O indivíduo enquanto tal conhece apenas coisas isoladas; o puro sujeito do conhecer conhece apenas Ideias. [...] O indivíduo que conhece, enquanto tal, e a coisa particular por ele conhecida sempre estão em algum lugar, num dado momento e são elos na cadeia de causas e efeitos. Ao contrário, o puro sujeito do conhecimento e seu correlato, a Idéia, estão excluídos de todas aquelas formas do princípio de razão.<sup>401</sup>

As Ideias seriam o correlato objetivo adequado da Vontade, que se mostra na representação para um sujeito que atinge por meio da experiência sensível, o conhecimento que se esconde por trás da aparente pluralidade. São acessadas por meio

<sup>399</sup> MVR I, § 30, p. 235.

<sup>400</sup> Clement Rosset em sua obra *O Real e seu duplo*, aborda essa compreensão filosófica de que o real possui uma duplicidade, que sua essência de verdade se encontra em outro mundo, ou é compreendido por outra forma de representação. A filosofia de Schopenhauer é escrita de um modo duplo, uma dupla compreensão do mundo, enquanto Vontade e Representação e cada uma delas é compreendida de forma dupla e no caso da representação temos o conhecimento das Ideias, outro tipo de conhecimento, que apreende *o que são as coisas* e não meramente aquilo que me aparece.

<sup>401</sup> MVR I, § 34, p. 247.

da experiência, por meio do objeto particular, fenômeno da Ideia que representa. Esse modo de conhecimento consegue acessar tais unidades conhecendo isento das formas do PRS. O que se apresenta para a representação são as Ideias e o sujeito que as conhece é o puro sujeito do conhecimento, aquele que está *puramente* conhecendo, que se esqueceu de si mesmo e tudo o que seu corpo representa, neste instante:

A transição possível - embora, como dito, só como exceção - do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Idéias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação<sup>402</sup>.

O que ocorre para que as Ideias sejam representadas é uma transição, uma elevação do objeto particular para a Ideia de sua espécie. Essa elevação ocorre mediante o puro conhecer, no qual o sujeito não está envolvido volitivamente na representação. Nesse momento a vontade individual é suspensa<sup>403</sup> no sujeito que está representando. O sujeito não tem como fundamento de seu conhecer a sua vontade. Seu intelecto não está conhecendo mediante todos os estímulos, esforço, necessidade, mas puramente está *conhecendo*. E sem o PRS consegue apreender as Ideias, a identidade das coisas que se apresenta objetivamente. De acordo com Schopenhauer o sujeito e o objeto se unem, na consciência do sujeito não há nada além da imagem que se contempla intuitivamente, isto é:

quando, conforme uma significativa expressão alemã, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto - então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva.

O puro sujeito do conhecimento e o gênio são os dois modos em que o sujeito contempla as Ideias. Na verdade ambos são puros sujeitos, mas o gênio terá maior

<sup>402</sup> MVR I, § 34, p. 245.

<sup>403</sup> Em *Metafísica do Belo* (2003, p. 30), Schopenhauer se refere enquanto “supressão da individualidade no sujeito que conhece” assim como em MVR I, § 30, p. 236, Schopenhauer assevera que “caso as Idéias devam se tornar objeto de conhecimento, isso só pode ocorrer pela supressão da individualidade no sujeito cognoscente”.

capacidade de se manter na contemplação estética e além disso, produzirá com esse conhecimento as obras de arte. Segundo Schopenhauer:

o mais perfeito conhecimento, portanto o puramente objetivo, isto é a apreensão genial do mundo, é condicionado por um tão profundo silêncio da vontade que, enquanto prolonga-se, até mesmo a individualidade desaparece da consciência e a pessoa permanece apenas como PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO, que é o correlato da Ideia.<sup>404</sup>

As Ideias não são apenas participantes do conhecimento estético, mas por se tratar de uma *metafísica do Belo* e não simplesmente de um tratado de estética, significa que a beleza e o sublime são sentimentos que comunicam conhecimentos que serão expostos mediante a filosofia e a arte. Não se trata, por sua vez, de regras para a produção das obras de arte, pois isso seria técnica e não a pura intuição das Ideias. Para Schopenhauer o conhecimento das Ideias é - em relação à representação - aquilo que se capta das coisas que não estão em suas aparências, mas que é por meio das aparências captado.

Esse conhecimento não surge fora do mundo, como um conhecimento *transcendente* oriundo de uma *inspiração divina*, pelo contrário é na imanência da intuição sensível que as Ideias se mostram, mediante o isolamento do objeto de suas relações com a vontade individual, bem como com as relações que o tornam um objeto imerso na *torrente do curso do mundo*. Schopenhauer considera o conhecimento independente do PRS fonte de conhecimento da índole do mundo por não perseguir a cadeia de causas e efeitos, esta que não atinge o essencial, este que não se mostra mediante a busca incessante dos eventos e da diversidade representada nos seres, os quais se relacionam mediante a infinita sucessão de causa e efeito, que fundamenta as ações. De acordo com Schopenhauer:

A ciência da natureza é ou descrição de figuras, que denomino MORFOLOGIA, ou explanação de mudanças, que denomino ETIOLOGIA. A primeira considera as formas permanentes; a segunda, a matéria que muda segundo a lei de sua transição de uma forma a outra.<sup>405</sup>

Sendo assim:

---

<sup>404</sup> MVR II, cap. 19, p. 265.

<sup>405</sup> MVR I, § 17, p. 152.

A ciência segue a torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento a conseqüência: de cada fim alcançado é novamente atirada mais adiante, nunca alcançando um fim final, ou uma satisfação completa, tão pouco quanto, correndo, pode-se alcançar o ponto onde as nuvens tocam a linha do horizonte.<sup>406</sup>

Por outro lado a arte, oriunda do conhecimento das Ideias, orienta-se mediante essa apreensão puramente objetiva, que enquanto ocorre preenche a mente do sujeito puro e/ ou do gênio. Se ausenta a sua personalidade e sua individualidade, não conhece mediante a relação do objeto com seu desejo, neste momento não há desejos, necessidades, mas apenas a Ideia diante de si:

A arte, ao contrário, encontra em toda parte o seu fim. Pois o objeto de sua contemplação ela o retira da torrente do curso do mundo e o isola diante de si. E este particular, que na torrente fugidia do mundo era uma parte ínfima a desaparecer, torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito infinito. A arte se detém nesse particular. A roda do tempo pára. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Ideia, é objeto da arte. Podemos, por conseguinte, definir a arte COMO O MODO DE CONSIDERAÇÃO DAS COISAS INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO, oposto justamente à consideração que o segue, que é o caminho da experiência e da ciência<sup>407</sup>.

A questão que torna difícil essa afirmação é: apesar da representação configurar uma instância secundária na filosofia de Schopenhauer, ela conseguiu se sobressair na estética e na ética? Esse é o questionamento que aparece nos estudos direcionados as Ideias em Schopenhauer. Se isso ocorrer, então é uma contradição, a representação se torna preponderante sobre a Vontade, a filosofia de Schopenhauer guarda o “racionalismo” dentro de si por meio da apropriação das Ideias de Platão. No entanto é preciso levar em consideração que esse conhecimento dirá respeito àquilo que chamamos o em si da vida em geral:

Por outro lado, podemos ainda continuar com o questionamento acima, pois se a coisa em si não é de forma alguma conhecida é *toto genere* diferente do fenômeno e por isso, não é representação do sujeito enquanto indivíduo, não haveria razão para introduzir as Ideias enquanto a objetividade adequada da coisa em si mesma, pois esta não

---

<sup>406</sup> MVR I, § 36, p. 253.

<sup>407</sup> MVR I, § 36, p. 253-254.



seria conhecida de forma alguma. Porém, é preciso considerar: a coisa em si mesma seria o “objeto” independentemente das formas da representação, um conhecimento do objeto *nele mesmo* e não *na mente de outro* que o representa. A coisa em si mesma, por sua vez, não seria encontrada em nenhum outro lugar que não fosse no sentimento do próprio corpo. O sujeito não é um *ser*, mas meramente a condição do indivíduo que conhece, cuja capacidade de representação é localizada em seu organismo, no cérebro. Portanto, esse indivíduo cognoscente, humano, possui como chave do enigma do mundo o sentimento de seu próprio corpo, a consciência de si mesmo, pois este corpo não possui diferença fundamental com os demais corpos no mundo, pois todos são objetos para um sujeito. Sendo todos objetos em igualdade de condições, não é possível negar ao outro a mesma condição de ser para si mesmo. Ao se estabelecer que aquilo que reside internamente no indivíduo cognoscente é Vontade e por analogia essa concepção se estende aos demais seres, o que se apresenta no conhecimento das Ideias é a interioridade captada objetivamente que se capta enquanto o sujeito não estiver consciente de si mesmo e agindo tendo em vista a sua *vontade*. Ao se admitir que todo objeto no mundo é vontade, essa vontade se mostrará na representação, não enquanto objeto para o sujeito do querer, por meio das formas do PRS, mas enquanto uma identificação da condição essencial da vida que habita em mim, na vida que percebo fora de mim.

As Ideias em Schopenhauer são um desdobramento no âmbito objetivo da sua metafísica da Vontade. Se o mundo é Vontade o sujeito, indivíduo cognoscente, *reconhecerá* fora dele essa essência metafísica, porém se mostrando não como uma unidade corporal em si mesma, pois isso apenas é conseguido mediante o sentimento interno do próprio corpo, mas se mostrando enquanto uma unidade específica que se capta no objeto particular, representante fenomênico dessa unidade. Ou seja, o conhecimento não se sobressai à Vontade como coisa-em-si, pois ao se conhecer as Ideias o que se representa nada mais são que o mundo como Vontade em sua objetividade adequada, isto é que não está submetida às formas tempo, espaço e causalidade. Se o indivíduo cognoscente em si mesmo é Vontade que por analogia os demais seres do mundo também são, ao se subtrair as formas do PRS que promovem a pluralidade e a distinção/ separação entre os objetos resta somente a Vontade que se mostra de modo adequado na representação:

Da mesma maneira que, quando a Idéia aparece, sujeito e objeto não são mais diferenciáveis - já que só quando

estes se preenchem e compenetraram reciprocamente é que se origina a Idéia, a objetividade adequada da Vontade, o mundo como representação propriamente dito - , também o indivíduo que conhece e o que é conhecido não são mais diferenciáveis como coisa-em-si. Pois, quando abstraímos por completo o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO, nada mais resta senão o MUNDO COMO VONTADE. Esta é o Em-si da Idéia, que a objetiva perfeitamente.<sup>408</sup>

Por causa disso, Schopenhauer conclui que a representação independente do PRS é a única forma de se atingir conhecimento verdadeiro sobre o mundo. As ciências etiológicas, morfológicas, a matemática, apenas lidam com as formas tempo, espaço e causalidade e o que conhecem são as aparências nessas formas. Somente quando o sujeito se livra momentaneamente destas é que para ele surge o mundo como Vontade por meio das Ideias. Diante disso o sentimento será um elemento presente e importante para o conhecimento independente do PRS. O sentimento é um tipo de conhecimento totalmente diferente que comunica conhecimentos complexos de forma única, um conhecimento que se sente no corpo. O sentimento da beleza é sentido no corpo, assim como o sentimento do sublime. São sentimentos distintos, sendo o belo mais alentador e o sublime é catártico. O belo ou a beleza, mostra-se como uma Ideia que vem ao encontro do sujeito de modo não hostil à sua individualidade. Afirmamos que o conhecimento do Belo:

ocorre de modo espontâneo, sem resistência por parte do sujeito, pois a figura contemplada favorece o estado estético. Toda bela arte e a bela natureza apresentam-se em sua plenitude, convidando o sujeito a adentrar neste momento de alforria da vontade, alcançando o que tanto se perseguia pela via do querer: a tranquilidade, alegria sincera, paz. Schopenhauer é um entusiasta do belo natural, o que se pode comparar com a valorização da intuição sobre o conhecimento abstrato.<sup>409</sup>

Ou seja, é um tipo de conhecimento que vem ao encontro do sujeito tendo sua parte objetiva, isto é a Ideia, preponderante com isso proporcionando a contemplação e a alegria no Belo. O sublime, ao contrário, depende da porção subjetiva, do sujeito puro do conhecimento que se mantém na contemplação pelo tempo em que conseguir se manter distante do medo que tal contemplação possa oferecer, pois as Ideias que o sublime objetiva são hostis ao sujeito enquanto indivíduo. Uma tempestade, por

---

<sup>408</sup> MVR I, § 34, p. 248.

<sup>409</sup> ALMEIDA, 2017, p. 51.

exemplo, pode oferecer ao sujeito puro uma contemplação do sublime enquanto a mesma não oferecer perigo iminente ao sujeito.

Diante disso, sobre a diferença entre o belo e o sublime, escrevemos:

Schopenhauer distingue o Sublime do Belo por meio da relação que os objetos possuem com a vontade do indivíduo, onde este promove a liberação do querer sem resistência, pois a natureza do objeto facilita a entrada do sujeito no estado de puro conhecimento – reside na parte subjetiva a proeminência – já aquele, por tratar-se de grandezas e forças que demonstram a pequenez a nulidade do objeto imediato (o corpo), oferece resistência, esta que o sujeito precisa atuar conscientemente para subtrair-se de sua condição individual e permanecer na pura contemplação – esta também mantida de modo consciente, porém, não está na mente deste sujeito o seus próprio querer, mas o querer humano em geral.<sup>410</sup>

Na *metafísica do belo*, as Ideias vão comunicar ao sujeito puro, bem como ao gênio, cuja diferença entre estes reside no fato de o gênio possuir força intelectual acima da média para não apenas contemplar, mas criar a partir desse conhecimento uma obra de arte, uma “verdade” que se esconde nas formas de nosso conhecimento, qual seja: que a distinção e a diferença, bem como a individualidade, a pluralidade, não compreendem a essência das coisas do mundo, pois essencialmente, tudo é um, tudo é Vontade. Essa compreensão se tornará bastante profunda, quando Schopenhauer apresenta a *metafísica da ética*, que é quando esse conhecimento estético, independente do PRS, se mostrará apto a atuar não apenas objetivamente, mas subjetivamente, promovendo o olhar através do *principium individuationis*, bem como, na ascese, o seu ultrapassamento:

No homem, por conseguinte, a Vontade pode alcançar a plena consciência de si, o conhecimento distinto e integral da própria essência tal qual esta se espelha em todo o mundo. Em função da existência real desse grau de conhecimento, como vimos no livro precedente, origina-se exatamente a arte. Ao final de nossa consideração, entretanto, ainda veremos que, por intermédio do mesmo conhecimento, é possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma.<sup>411</sup>

---

<sup>410</sup> ALMEIDA, 2017, p. 52.

<sup>411</sup> MVR I, § 55, p. 373.

Tanto a ética quanto a estética se vinculam por meio da representação independente do PRS. É oriundo desse mesmo tipo de representação que, quando se refere à ética, promove no sujeito o olhar através do princípio de individuação, o que é de acordo com Schopenhauer, a origem do sentimento de compaixão. A identificação do eu com o outro, é o que comprova, de um modo prático e em sentimento, aquilo que Schopenhauer afirma ser a frase que resume esse sentimento: *Tat tvan asi*. O eu individual é aparente, mas não significa que não tenha existência. Eu existo individualmente, particularmente, com personalidade e gostos; todos esses atributos existem em mim. Porém o que se constata é que tais atributos não são essenciais, mas passageiros, posto que se atrelam ao meu corpo e este não é permanente no tempo. Aliás, tempo e espaço são conceitos relativos ao corpo do qual parte a representação. A vida de um inseto que geralmente vive dias, possui relativamente ao seu organismo as formas tempo e espaço e também, na relação dessas formas com o corpo, a causalidade e age em busca de sua sobrevivência sendo guiado por seu intelecto. A nossa existência possui relativamente ao nosso organismo uma compreensão diferente de tempo, espaço e causalidade, mas essa diferença é apenas em relação ao grau de nossa compreensão, não essencialmente. Essencialmente somos *vontade de viver*, o que explica desde os esforços de uma colônia de abelhas em busca de néctar, até as peripécias da vida humana em torno de seus problemas e necessidades.

Como escrevemos em nossa dissertação *Vínculo e relação entre a ética e a metafísica do belo de Schopenhauer*, o conhecimento das Ideias obterá duas participações, uma objetiva, que se realiza na contemplação estética, e outra subjetiva, que vai se realizar quando, a partir da compreensão de que o outro e eu somos constituídos da mesma essência, ocorre o olhar através do *principium individuationis*, princípio este que é constituído de tempo e espaço, isto é, é o próprio corpo, individual, objetivação da Vontade no mundo fenomênico:

Entre a metafísica do belo e a metafísica da ética o vínculo se estabelece por meio do conhecimento que na primeira proporciona o conhecimento puro e por sua vez, isento das formas do PRS, e na segunda a diluição do *principium individuationis*, que tanto pode promover o sentimento de compaixão e este motivar ações justas e caritativas, quanto no limite, promover a negação da Vontade. O primeiro age objetivamente diluindo as distinções entre objetos e liberando o intelecto da função de perseguir os objetivos

individuais, o segundo, subjetivamente, diluindo a diferença entre o eu e o outro.<sup>412</sup>

Por isso Schopenhauer afirma que a metafísica do belo preparará o terreno para a metafísica da ética, isto é “essa consideração é uma parte necessária do todo da filosofia, é um membro intermédio entre a metafísica da natureza e a metafísica da ética, que se seguirá desta; à primeira iluminará muito mais claramente, e preparará bastante o caminho para a segunda”<sup>413</sup>. O conhecimento das Ideias, na ética, explica como ocorre a identificação do eu com o outro, pois é o:

mesmo conhecimento que à metafísica do Belo de Schopenhauer é peça chave, também é considerado pelo filósofo como de índole análoga à do conhecimento que é importante e promove as disposições éticas – que no limite avaliza o processo de negação da Vontade de Vida.<sup>414</sup>

Esse tipo de conhecimento, distinto do conhecimento comum e cotidiano, regido pelo PRS é o que torna possível uma identificação entre o eu e o outro, tendo em vista que ao aderir à idealidade das formas da representação as mesmas não estão instauradas na essência do mundo, portanto a diferença e a pluralidade não concernem ao mundo em sua significação essencial, sendo possível a moral da compaixão. “Ao ver através do *principium individuationis*”, afirma Schopenhauer, para o sujeito:

tudo lhe é igualmente próximo. Conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa<sup>415</sup>.

Esse olhar através pode instaurar no sujeito mediante o efeito da graça, o processo de negação da Vontade de vida - devido a profundidade do conhecimento que se adquire da nulidade de todos os esforços de satisfação da vontade:

Tal homem que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por completo inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais o pode angustiar ou excitar, pois ele cortou todos os milhares de laços volitivos que o amarravam ao

---

<sup>412</sup> ALMEIDA, 2017, p. 79.

<sup>413</sup> MB, p. 25.

<sup>414</sup> ALMEIDA, 2017, p. 75.

<sup>415</sup> MVR I, § 68, p. 481. Ver através ou ainda “a visão que transpassa o *principium individuationis*” (MVR II, cap. 47, p. 717).

... mundo, e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera.<sup>416</sup>

Ao expormos a alteração do conceito de Ideias platônicas efetuada ao longo do tempo, colocamos que essa concepção imanente das mesmas não é algo novo, não surge apenas com Schopenhauer. Ao passo que a arte se torna cada vez mais “valorizada” e seu espaço delimitado, as Ideias foram se unindo ao universo artístico, bem como à capacidade de criação do artista. De acordo com Cooper em seu escrito sobre Platão em *Principais escritores de Arte: da antiguidade ao século XIX*, “Grande parte da história das artes visuais pode ser entendida em termos das formas como os artistas e teóricos da arte responderam às opiniões de Platão” e continua afirmando que:

Um tipo diferente de resposta tem sido a concordância com a concepção de Platão sobre o que é representar a realidade, mas acompanhada por uma rejeição das limitações que ele atribui à arte. Assim, para alguns teóricos da Renascença, como mais tarde para Schopenhauer, as obras de arte podem representar, ou pelo menos intimar, as Formas essenciais das coisas, e talvez de uma forma que a articulação linguística não possa. Este foi, possivelmente, o argumento de Degas, quando observou que não pintava mulheres, ele pintava Mulher.<sup>417</sup>

O que Schopenhauer promove com sua metafísica do belo é uma subversão desse conceito que ao mesmo tempo que vai significar a objetividade adequada da coisa em si mesma, eleva mais ainda em importância a Arte e principalmente o gênio. Ora se o que é essencial não é da ordem racional, mas sim volitiva, as Ideias de Platão não devem representar aquilo que para Schopenhauer constitui apenas o instrumento daquilo que é o em si<sup>418</sup>, posto que as mesmas são formas arquetípicas, eternas e imutáveis. Schopenhauer as reorganizou metafisicamente, retirando-as do âmbito da razão e colocando-as como parte do que é essencial, a Vontade.

Se as Ideias de Platão são um elemento a ser conhecido, deverão ser por meio de um conhecimento que não seja racional. Se as Ideias de Platão são objeto do conhecimento, tendo elas as características que possuem, devem ser conhecidas

<sup>416</sup> MVR I, p. 495.

<sup>417</sup> COOPER, 2005, p. 5

<sup>418</sup> A partir do momento que a razão, bem como as formas do intelecto, foram em sua *Quadrúplice Raiz* retomadas em sua significação correta, a de serem formas de nosso conhecimento, a maneira como nosso cérebro opera enquanto órgão responsável pela representação, se as Ideias são formas arquetípicas, eternas e imutáveis, não deveriam se associar à racionalidade, aos conceitos, posto que esses não correspondem ao conhecimento do que é eterno e imutável, mas sim do que é fenomênico, passageiro e submetido à mudança.

mediante a contemplação estética, posto que se são unas, imperecíveis, arquétipos, são objetos que se relacionam com o que é metafísico e não físico. Não são objetos do sujeito do querer. Tal argumento poderia afastar qualquer aproximação com as modificações que mostramos anteriormente, no entanto o fato das Ideias estarem ligadas à arte, ao belo e ao sublime, as modificações auxiliam a compreensão dessa subversão operada por Schopenhauer, pois as Ideias foram imbuídas desse significado artístico e relacionado ao interior do artista e ao mesmo tempo, relacionadas à experiência sensível. Segundo Schopenhauer:

Decerto, o particular também pode ser imediatamente apreendido como um universal, a saber, quando é elevado à Ideia (platônica): mas nesse processo, que analisei no terceiro livro, o intelecto extrapola já os limites da individualidade e, portanto, do tempo: porém, isso é só uma exceção.<sup>419</sup>

Como abordamos anteriormente, a arte na perspectiva platônica era meramente mimese, cópia do real, mas nas alterações desse conceito também foram se formando outras concepções acerca da arte, que ao invés de apenas copiar é imbuída da capacidade de melhorá-la “uma vez que, corrigindo as falhas das produções naturais tomadas individualmente, ela lhe opunha, com plena independência, uma imagem renovada da beleza”<sup>420</sup>. Em Schopenhauer a arte não servirá de melhoradora da natureza, mas o sujeito puro e o gênio terão como elementos o reconhecimento e a antecipação. O reconhecimento se aplica *a posteriori* na experiência, pois o belo não é conhecido, mas reconhecido dado que aquilo que representa enquanto objetividade da Vontade, trata-se do próprio observador como afirma Schopenhauer:

O fato de todos reconhecermos a beleza, caso a vejamos, sendo que no caso do artista autêntico isso ocorre com uma tal clareza que ele a mostra como nunca se vira e, por conseguinte, supera a natureza com sua exposição, tudo isso é apenas possível devido ao fato de que a Vontade - cuja objetivação adequada em seu grau mais elevado deve aqui ser descoberta e julgada- SOMOS NÓS MESMOS<sup>421</sup>.

A antecipação se aplica *a priori* e se tratará do *Ideal*, que segundo Schopenhauer consiste:

<sup>419</sup> MVR II, § 15, p. 172. Temos aqui um importante indício do vínculo entre a estética e a ética, pois o conhecimento independente do PRS extrapola os limites da individualidade no gênio. Isso não significa que o gênio também seria santo, mas que é desse conhecimento que, subjetivamente, promove a identidade do eu com o outro.

<sup>420</sup> PANOFKY, 2013, p. 18.

<sup>421</sup> MVR I, § 45, p. 297.

Também apenas devido a essa antecipação é possível a todos reconhecermos o belo lá onde a natureza o conseguiu efetivamente num caso isolado. Semelhante antecipação é o IDEAL; é a Idéia na medida em que, pelo menos em parte, é conhecida *a priori* e, enquanto tal, ao vir ao nosso encontro e complementar o que é dado *a posteriori* pela natureza, torna-se prática para a arte. A possibilidade de uma tal antecipação *a priori* do belo no artista, bem como o seu reconhecimento *a posteriori* no espectador, reside no fato de ambos serem o mesmo Em-si da natureza, a Vontade que se objetiva<sup>422</sup>.

As Ideias são imanentes e não transcendentais, aquele que a representa e que além disso consegue criar uma obra de arte com esse conhecimento é profundamente valorizado na filosofia schopenhaueriana. Schopenhauer ao valorizar o artista, agora *gênio*, transforma a obra de arte em um veículo das Ideias, um produto do conhecimento destas Ideias, que a obra somente é genuína obra de arte *porque* surge do conhecimento das Ideias de Platão, do conhecimento intuitivo e não racional:

Durante o tempo em que nos mantemos intuindo de modo puro, tudo é claro, firme, certo. Inexistem perguntas, dúvidas, erros. Não se quer ir além, não se pode ir além; sentimos calma no intuir, satisfação no presente. A intuição se basta a si mesma. Por conseguinte, tudo o que se origina puramente dela e a ela permanece fiel, como a autêntica obra de arte, nunca pode ser falso ou contradito pelo tempo, pois lá não há opinião alguma, mas a coisa mesma.<sup>423</sup>

As considerações acerca do tipo genial, que possui condições de se manter por maior tempo sob a contemplação estética, isto é, deixando de ser indivíduo por um momento, vão reconsiderar as características desfavoráveis do gênio, colocando-as como facetas de uma consequência do conhecimento ser isento da vontade, de modo mais longo e profundo:

O homem genial, ao contrário, cuja faculdade de conhecimento, pelo seu excedente, furta-se por instantes ao serviço da vontade, detém-se na consideração da vida mesma e em cada coisa à sua frente esforça-se por apreender a sua Idéia, não as suas relações com as outras coisas. Por isso negligencia frequentemente a consideração do seu próprio caminho na vida, trilhando-o na maior parte das vezes com passos desajeitados. Para o homem comum, a faculdade de conhecimento é a lanterna com a qual

---

<sup>422</sup> MVR I, § 45, p. 298.

<sup>423</sup> MVR I, § 8, p. 81.



ilumina o seu caminho, para o homem genial é o sol com o qual revela o mundo<sup>424</sup>.

A semelhança com a loucura<sup>425</sup>, a pouca capacidade para lidar com coisas práticas são características desse tipo de pessoa quando retorna para a vida e suas necessidades, posto que o sujeito não permanece em estado de genialidade por tão longo tempo, por mais profundo que seja esse conhecimento:

Como o conhecimento genial, ou conhecimento da Idéia, é aquele que não segue o princípio de razão e, ao contrário, o conhecimento que segue este princípio confere prudência e racionalidade na vida e possibilita a ciência, segue-se que os indivíduos geniais estarão sujeitos a carências associadas à negligência desta última forma de conhecimento. Aqui, todavia, deve-se fazer uma restrição: o que digo só vale na medida em que tais indivíduos se encontram realmente absortos no modo de conhecimento genial, o que de maneira alguma é o caso em todos os momentos de suas vidas, pois a grande, embora espontânea, tensão exigida para a apreensão, livre de Vontade, das Idéias, é necessariamente de novo abandonada e há grandes espaços intermédios no qual o indivíduo de gênio, tanto no que diz respeito aos méritos quanto às carências, em muito se aproxima do indivíduo comum.<sup>426</sup>

O gênio é valorizado em relação ao homem comum que se ancora no conhecimento submetido ao PRS. A sua pouca capacidade de lidar com a vida cotidiana é resultado de uma capacidade excedente de intelecto que vai além do que é exigido para satisfação da vontade e por isso torna o sujeito genial tão inapropriado para a vida prática, pois:

O conhecimento do gênio, no entanto, não está orientado para tais relações. Disso se segue que alguém, enquanto for prudente, não é genial, e um homem de gênio, enquanto o for, não é prudente. - Por fim, o conhecimento intuitivo, em cujo domínio se encontra a Idéia absolutamente, está, em geral, numa oposição direta ao conhecimento racional ou abstrato conduzido pelo princípio de razão de conhecer.<sup>427</sup>

---

<sup>424</sup> MVR I, § 36, p. 257.

<sup>425</sup> MVR I, § 36, p. 260: “Finalmente, inclinam-se a monólogos e podem em geral mostrar muitas fraquezas que de fato os aproximam da loucura. Que a genialidade e a loucura têm um lado que fazem fronteira, sim, confundem-se, eis aí algo frequentemente notado”.

<sup>426</sup> MVR I, § 36, p. 257-8.

<sup>427</sup> MVR I, § 36, p. 259.

É por meio da obra da genialidade que as Ideias são comunicadas, expostas, estas que foram contempladas/representadas por ele na vida, na natureza, o que para Schopenhauer é mais difícil sendo as obras de arte uma via facilitadora para a representação das Ideias pelo puro sujeito do conhecimento:

A obra de arte é simplesmente um meio de facilitação do conhecimento da Idéia, no qual repousa aquela satisfação. Que a Idéia se nos apresente mais facilmente a partir da obra de arte do que imediatamente a partir da natureza ou da efetividade, isso se deve ao fato de o artista, que conheceu só a Idéia e não mais a efetividade, também ter reproduzido puramente em sua obra a Idéia, separada da realidade efetiva com todas as suas contingências perturbadoras. O artista nos permite olhar para o mundo mediante os seus olhos.<sup>428</sup>

Diante disso a Arte é o meio pelo qual o gênio comunica as Ideias que apreendeu na experiência. Somente esse conhecimento é capaz de considerar o essencial em detrimento do acidente, que promove no puro sujeito/ gênio o bem estar que não se alcança com os objetos do querer. Ou seja, a Arte obra do gênio:

repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo, que, conforme o estofo em que é repetido, expõe-se como arte plástica, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das Idéias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento.<sup>429</sup>

Para Schopenhauer o conhecimento das Ideias não é passível de ser ensinado. Não se *aprende* a contemplá-las. Do mesmo modo que não se consegue ensinar alguém não virtuoso a sê-lo, também não se consegue por meio de regras ensinar alguém a produzir autênticas obras de arte. Essa passagem se encontra em sua *Crítica a filosofia kantiana* na qual Schopenhauer expõe que a virtude não se resume ao ato, mas “a boa vontade nele, o amor, do qual provém e sem o qual é uma obra morta, constitui ali o elemento meritório” e pensar que a ação é virtuosa por se orientar pela lei moral e não pelo sentimento, isto é “friamente e sem inclinação alguma” é a mesma coisa “se afirmássemos que toda autêntica obra de arte teria de nascer mediante um emprego bem ponderado de regras estéticas. Uma coisa é tão pervertida quanto a outra” e continua o filósofo sobre a virtude e o gênio que:

no principal e em seu interior a virtude é em certa medida inata como o gênio e, assim, os professores de

<sup>428</sup> MVR I, § 37, p. 265.

<sup>429</sup> MVR I, § 36, p. 253.

estética, com todas as suas forças reunidas, são tão incapazes de atribuir a alguém a capacidade de produções geniais, isto é, de autênticas obras de arte, quanto o são todos os professores de ética e pregadores da virtude de transformar um caráter não nobre num caráter virtuoso e nobre. Impossibilidade muito mais óbvia que a transformação do chumbo em ouro.<sup>430</sup>

Portanto não é possível se ensinar o gênio, pois sua capacidade de contemplar as Ideias é *inata*, nasce com ele, assim como nasce com todas as pessoas a receptividade para o belo e o sublime. Esse tipo de conhecimento é algo natural, assim como é natural a intuição submetida ao PRS. Por outro lado, há passagens que Schopenhauer apresenta algumas dicas sobre como estimular o intelecto a fim de se alcançar o estado de pura contemplação. O que indica para isso não se trata de “bebidas alcoólicas ou ópio”, mas:

primariamente, o que se requer é uma noite calma e bem dormida, um banho frio e tudo o que, pelo efeito calmante da circulação sanguínea e das paixões, proporciona à atividade cerebral uma preponderância natural. São preferencialmente esses meios naturais de fomento da atividade nervosa do cérebro os que produzem o efeito – o qual é tanto melhor quanto mais desenvolvido e enérgico em geral é o cérebro – de levar o objeto a desvincular-se cada vez mais do sujeito e, por fim, produzir aquele estado de pura objetividade da intuição, que por si mesmo elimina a vontade da consciência e no qual todas as coisas colocam-se diante de nós com mais límpida claridade e distinção; de tal forma que quase sabemos tão somente DELAS e pouco ou nada de NÓS MESMOS; por consequência, toda nossa consciência quase nada mais é senão o *médium* pelo qual o objeto intuído entra em cena no mundo como representação<sup>431</sup>.

Tendo em vista que é por meio do particular que se consegue atingir pela elevação do mesmo à Ideia ao mesmo tempo que o sujeito se eleva à sujeito puro, Schopenhauer elabora o conceito de *verdadeira sabedoria* que não segue os métodos das ciências, mas prevê a concentração em um objeto particular a fim de que se revele a sua essência. De acordo com Schopenhauer:

nada perdemos, caso nos detenhamos em alguma coisa particular. A *verdadeira sabedoria* não é adquirida medindo-se o mundo ilimitado ou, o que seria mais pertinente, sobrevoando pessoalmente o espaço infinito, mas antes investigando qualquer coisa em particular, procurando conhecer e compreender

---

<sup>430</sup> MVR I, p. 654.

<sup>431</sup> MVR II, cap. 30, p. 440.

perfeitamente a sua essência verdadeira e própria (grifo nosso)<sup>432</sup>.

Para Schopenhauer, a verdade não é encontrada mediante o emprego da racionalidade, mediante a representação submetida ao PRS. A razão na filosofia schopenhaueriana é mero instrumento que precisa do conhecimento intuitivo, ou seja, ela mesma não gera conhecimento. Os meios pelos quais normalmente se utilizam na apreciação dos objetos mediante o PRS, medir, observar os objetos particulares, não são suficientes para se atingir a verdadeira sabedoria, pois não se trata do conhecimento da aparência das coisas, mas sim da essência das mesmas que não se mostra gratuitamente de acordo com nossa vontade.

Consideramos, por sua vez, o conceito de Ideia em Schopenhauer como uma subversão do conceito de Ideias platônicas, unido à Arte - que para Platão não é considerada enquanto episteme e por ser mimese é danosa ao conhecimento por estimular o engano e a ilusão - bem como unido à Vontade que sendo o em si do mundo terá na Ideia a sua objetividade adequada que se apresenta não de modo transcendente, mas na imanência da representação do objeto particular. Portanto, acreditamos que o conceito de Ideias tendo em vista o desenvolvimento desse conceito e as alterações anteriormente abordadas, não se trata de algo estranho à filosofia schopenhaueriana, mas antes de Schopenhauer operar a sua apropriação esse conceito estava já inserido no contexto da arte e da criação do artista. Ainda que não esteja explícito na obra de Schopenhauer, tais alterações nos ajudam a responder o questionamento sobre as razões do filósofo se utilizar de um conceito originalmente tão estranho à sua filosofia imanente. A razão se encontra no fato desse conceito, desde a Antiguidade, ter se acoplado às artes e à criação artística e sendo desenvolvido cada vez mais em direção da imanência e da identificação com o interior do artista. Também ressaltamos que as Ideias não somente não são estranhas à filosofia de Schopenhauer, mas tendo em vista a sua metafísica da Vontade e o procedimento da analogia entre o corpo do indivíduo cognoscente com os demais corpos que representa, são uma necessária consequência dessa identificação com a diferença que nas Ideias não se representa a coisa em si, pois esta é somente sentida no sentimento do próprio corpo, mas se representa a objetividade adequada da mesma, visto que tanto o sujeito quando o objeto compartilham da mesma essência. Não se trata, portanto, de uma contradição em que o conhecimento antes acessório ultrapassa a Vontade sobrepondo-a, mas trata-se da intuição na experiência do

---

<sup>432</sup> MVR I, § 25, p. 190-191.

essencial que se mostra no outro e que o *reconheço*. Diante disso, não se trata de uma apropriação de forma “não acadêmica”<sup>433</sup>, ou ainda de uma tentativa iluminista<sup>434</sup>, bem como também não é um argumento *ad hoc*<sup>435</sup> e dentre tantos comentários que seguem mais ou menos o mesmo caminho. O conceito de Ideia em Schopenhauer é um dos conceitos mais importantes de sua filosofia, pois vincula em si a intuição fundamental e essencial da identidade em meio a aparente diversidade e pluralidade, concepção que se dá tanto objetivamente, na metafísica do belo, quanto subjetivamente, na metafísica da ética.

Como forma de encerrarmos nossa discussão a respeito das Ideias e para reforçarmos a afirmação de que a *Metafísica do Belo* de Schopenhauer foi importantíssima para os próprios artistas, no próximo item explanaremos sobre a poesia de Augusto dos Anjos que não apenas se pauta em teses do pensamento schopenhaueriano, mas propõe ao seu modo uma nova interpretação das Ideias e da Arte em seu soneto *O Meu Nirvana*.

#### **4.1 - As Ideias e sua recepção pelo artista - Augusto dos Anjos em *O Meu Nirvana***

Há uma boa recepção da *Metafísica do Belo* de Schopenhauer por parte dos artistas e não precisamos elencar artistas mais contemporâneos ao filósofo para constatar isso. Aqueles que estão mais próximos de nós, inclusive em nosso território brasileiro demonstraram uma profunda compreensão da filosofia schopenhaueriana, como afirma Barbosa em *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*:

No âmbito da estética, o pensamento de Schopenhauer impactou em escritores, pintores, músicos, artistas e filósofos em geral. Entre nós, citemos o poeta Augusto dos Anjos e o romancista e contista Machado de Assis. Ambos, em meio a cosmovisões pessimistas, trabalham uma saída artística para a existência: Augusto dos Anjos, sublinhando o papel redentor da arte; e Machado de Assis (da

---

<sup>433</sup> HAMLIN, 1999, Cap. 6, p. 103.

<sup>434</sup> CIRACCI, 2010, p. 100.

<sup>435</sup> MAGEE, 1997, p. 239.

chamada fase realista) procurando o efeito cômico pelo emprego da ironia.<sup>436</sup>

Citamos uma passagem de Pothast encontrada na obra *A Outra face do nada*, de Muriel Maia, o qual afirma que autores realmente próximos de nós, isto é, nossos contemporâneos, possuem em suas obras uma influência bastante proeminente da filosofia schopenhaueriana.

Autores, que na sua forma de trabalhar encontram-se mais próximos de nós, como Thomas Mann, Gide, Proust, Rilke, Musil, Broch, Borges, Arno Schmidt, Thomas Bernhard e, naturalmente, Beckett, conheciam (conhecem) bem Schopenhauer; alguns deles procuraram com firmeza, através da utilização das teses de Schopenhauer sobre a arte, compreender-se a si mesmos enquanto artistas<sup>437</sup>.

Ou seja, para se compreenderem enquanto artistas, os mesmos se utilizam da filosofia de Schopenhauer, mais precisamente, a *Metafísica do Belo*. Acreditamos que nenhum outro filósofo teve a coragem de dissecar com tamanha precisão aquilo que acreditava se passar no artista, neste caso no gênio e também naquele que contempla a beleza, o sujeito puro do conhecimento e essa característica é muito bem analisada por Rosenfeld em *Texto/ Contexto*, no capítulo dedicado à Schopenhauer, em que o autor afirma que “É grande a tentação de valorizar Schopenhauer sobretudo como artista”<sup>438</sup> e adiante considera que “A teoria estética de Schopenhauer é talvez a que de forma mais radical exalta, em termos filosóficos, a arte como “paliativo” em face das dores do mundo, como recurso de evasão e nirvânico *paradis artificiel*”<sup>439</sup>.

A metafísica do belo é uma forma de compreender o mundo isento das formas da representação que tornam o mesmo mundo um local em que a beleza não está

---

<sup>436</sup> BARBOSA, 2015, p. 5.

<sup>437</sup> POTHAST, 1982, p. 17. In: MAIA, 1991, p. 18. Lewis, em seu escrito para o *Principais escritores de Arte: da antiguidade ao século XIX* registra: “Wagner colocou em prática as doutrinas musicais de Schopenhauer (com o endosso de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia do Espírito da Música*, 1872) em seus dramas musicais posteriores, nos quais a música orquestral revela os pensamentos e sentimentos íntimos dos personagens no palco. Romancistas como Tolstoi, Hardy, Mann, Proust, bem como dramaturgos como Beckett, também foram inspirados pela perspectiva sombria de Schopenhauer sobre a existência e a motivação, e por sua visão da capacidade do artista de transmitir de forma única as verdades últimas da condição humana, embora poucos subscrevessem seu relato da experiência da tragédia como uma preparação pela renúncia à Vontade. Apesar do status inferior que Schopenhauer concede às artes visuais, suas opiniões também influenciaram o desenvolvimento da arquitetura e da pintura” (LEWIS, 2005, p. 148)..

<sup>438</sup> ROSENFELD, 1973, p. 177.

<sup>439</sup> ROSENFELD, 1973, p. p. 181.

presente. Na representação do belo não há a ocorrência da vontade individual a demandar por satisfação, mas puramente a representação do que se apresenta ao sujeito na experiência e que significa não mais um objeto do desejo, mas a representação adequada da Vontade. É bastante forte o significado da arte para Schopenhauer e, podemos dizer que é bastante forte o que a beleza (bem como o sublime) significa para o filósofo, sendo que essa força é capaz de retirar o sujeito de seus próprios anseios individuais é algo que ocorre *de um só golpe* e que a racionalidade não é capaz de compreender, tampouco consegue explicar satisfatoriamente.

A razão não consegue satisfatoriamente explicar esse tipo de conhecimento por se realizar mediante o sentimento e não por meio de conceitos. A representação independente do PRS não ocorre mediante as formas do conhecimento comum, as relações não se conectam diretamente com a vontade individual e portanto, com a personalidade. É justamente a personalidade, o sujeito enquanto indivíduo que está ausente na representação das Ideias, o ponto que causa um desconforto nos comentadores, pois se não há a individualidade o que garante esse tipo de representação? Como já discutimos anteriormente, essa representação ocorre mediante as relações, mas não entre a vontade individual e as coisas, mas é da relação das coisas entre si que surge essa representação, pois tal relação não está imediatamente ligada à vontade, somente mediadamente. Diante disso, é algo que depende da experiência, depende do corpo, mas não está submetida às formas do intelecto que normalmente sustentam a experiência, a saber, o tempo, o espaço e a causalidade e mais: o sujeito se perde no que representa e isso significa que por um momento a sua atenção não está encerrada *em si mesmo*.

A recepção da estética schopenhaueriana pelos artistas é algo notável que atravessou os tempos e chegou até terras brasileiras: o poeta paraibano Augusto dos Anjos é um dos exemplos mais emblemáticos que não apenas se utiliza das teses de Schopenhauer na construção de seus poemas, mas consegue colocar uma forma de interpretar tal pensamento, o que aparece em seu poema *O Meu Nirvana*.

Nascido em 1884, no Engenho Pau d'Arco, em 20 de abril, no município de Cruz do Espírito Santo, Augusto de Carvalho Rodrigues dos Anjos é o terceiro filho de Alexandre Rodrigues dos Anjos e Dona Córdula de Carvalho Rodrigues dos Anjos. De acordo com o costume das famílias tradicionais da época, recebe de seu pai instrução primária e secundária e em 1900 inicia sua produção poética, publicando o soneto

*Saudade* no *Almanaque do Estado da Paraíba*. Dessa data em diante, concomitantemente aos seus estudos, colabora em jornais como *O Comércio*, publicando seus poemas e prosa. O que chama a atenção é a precariedade de sua condição material, dado à decadência do Engenho, em 1908, e, posteriormente, a sua dificuldade em conseguir emprego e se estabilizar. Casa-se com Ester Fialho em julho de 1910 e sua família vende o Engenho no mesmo ano. Infelizmente, em 1911, “[...] 2 de janeiro. Ester, grávida de seis meses, perde a criança, que seria o primogênito do casal”<sup>440</sup> - desse triste evento, o poeta escreverá um *Soneto* ao seu “filho nascido morto com 7 meses incompletos” que no último terceto, exclama: “Ah! Possas tu dormir, feto esquecido,/ Panteisticamente dissolvido/ Na noumenalidade do NÃO SER!”<sup>441</sup>

Em 1912, publica com o auxílio de seu irmão Odilon o livro *Eu* o qual, de acordo com Bueno, “[...] é recebido com grande impacto e estranheza por parte da crítica, que oscila entre o entusiasmo e a repulsa”<sup>442</sup>. Apenas dois anos após a publicação de seu único livro, morre Augusto dos Anjos em 12 de novembro, por conta de uma pneumonia.

Num momento em que a Arte e no caso a poesia, era ainda embebida pelo molde do parnasianismo, as construções poéticas de Augusto dos Anjos foram incompreendidas. Tamanho foi o estranhamento dos críticos que muitos acreditaram que para que tais versos pudessem ter sido compostos, o poeta certamente sofria de algum distúrbio psicológico, ou de uma tuberculose que, de acordo com Bueno, “[...] doença da qual o poeta nunca sofreu, construindo-se inclusive hipóteses explicativas de sua poesia sobre essa patologia inexistente”<sup>443</sup>. No entanto, a falsa compreensão de que as palavras deveriam ser usadas em seus devidos lugares, corroborou para que críticas como essas tivessem visibilidade. No entanto, Augusto dos Anjos é salvo pelo povo, como afirma Fausto Cunha em sua crítica, na qual ressalta o valor do gosto popular pelos versos tão pessimistas sobre as relações humanas, o que ocasiona a identificação das pessoas, pois toca em pontos cruciais da convivência e da experiência de vida:

Alguns críticos elogiaram reticenciosamente o poeta, outros abominaram o seu mau gosto, os parnasianos desdenharam daqueles versos rudes (rudes por serem um produto extremo da

---

<sup>440</sup> BUENO, 1995, p. 36.

<sup>441</sup> BUENO, 1995, p. 207.

<sup>442</sup> BUENO, 1995, p. 37.

<sup>443</sup> BUENO, 1995, p. 46.



saturação parnasiana), mas o povo continuou fiel à sua misteriosa admiração, resistindo à pressão modernista e ao analfabetismo.<sup>444</sup>

E arremata Fausto Cunha, quando afirma que Augusto dos Anjos não deve aos críticos literários brasileiros, pois “nada fizeram por sua poesia – salvo propagar uma visão não-crítica e caricaturada para o trágico”<sup>445</sup>. Infelizmente tardou para a crítica reconhecer o seu valor e também reconhecer o que Augusto pretendia com o uso de termos considerados por aqueles mais arraigados ao gosto parnasiano, estranhos ao fazer poético. A sua popularidade se deve a um poema que trata de um sentimento muito próximo de nós, a ingratidão, a inseparável companheira, uma pantera que acompanha a todos nós até o fim. Nesse poema, o famoso *Versos Íntimos*, o poeta compõe para aqueles que não sentiram a vida com leveza, que não possuíam motivos para festejar e principalmente, constata em verso características da humanidade que se expressam cruamente, principalmente quando o fim da vida se apresenta: a lama que nos espera, o homem, que mora entre feras e que não é somente uma vítima das mesmas, mas “sente inevitável necessidade de também ser fera”. A dualidade das ações, o beijo que é a “véspera do escarro”<sup>446</sup> e da mesma mão que sentimos um afago pode vir o apedrejamento, Augusto compõe de modo sucinto um soneto que expõe o que é a vida humana, com movimento pendular entre o bom e o mau - ou ainda, a dualidade de todas as coisas, podendo a boca beijar e escarrar, as mãos afagarem e apedrejarem - assim como encontramos nas partes mais amarguradas do pensamento schopenhaueriano<sup>447</sup>. Em *A costela de prata de Augusto dos Anjos*, Anatol Rosenfeld observa que apesar do poeta ter bebido das fontes do cientificismo do final do século XIX,

a influência de Schopenhauer sobre Augusto dos Anjos afigura-se muito mais profunda do que a de Haeckel e Spencer; alguns de seus maiores poemas, como *Na Forja* e *A Floresta*

---

<sup>444</sup> CUNHA, 1995, p. 165.

<sup>445</sup> CUNHA, 1995, p. 166.

<sup>446</sup> ANJOS, 1995, p. 280.

<sup>447</sup> Clement Rosset afirma no prefácio de *A lógica do pior* acerca da impressão de seus colegas que vieram ao Brasil que “retornaram todos com o mesmo sentimento dominante: de uma excepcional animação e alegria de viver, junto a um sentido agudo do desastre e da catástrofe iminente” (1989, p. 7). Uma dualidade que é trágica, não por encarar o sofrimento enquanto essencial, mas da presença da alegria e do desespero, do bom e do mau juntos, por que necessários. Essa é a dualidade que acredito estar presente na poesia de Augusto dos Anjos e com seu poema *O Meu Nirvana*, o poeta nos mostra que ao contrário de Schopenhauer, não há possibilidade de salvação. O sentimento do trágico é intensamente expresso em sua poética a qual, como afirma Lúcia Helena, constitui uma *cosmoagonia*.

parecem inimagináveis sem a assimilação do pensamento do filósofo alemão.<sup>448</sup>

Em *A cosmo-agonia de Augusto dos Anjos* Lucia Helena ressalta que “Também a obra de Schopenhauer penetra nos meios brasileiros dos autodidatas sôfregos, que se deixam contaminar por sua teoria do mundo como Representação e Vontade”, afirma a autora sobre a influência de Schopenhauer nos meios acadêmicos brasileiros do início do século XX. Augusto dos Anjos é para nós uma excelente amostra de como a poesia/arte se utiliza da filosofia enquanto fundamento e nesse caso particular, como a filosofia de Schopenhauer impactou os artistas com sua ampla explanação acerca do *quê é a Arte e o Artista*.

Em *Numa Forja*, Augusto dos Anjos retrata ricamente a forja do ferro e compara com aquilo que em nós é percebido como sofrimento, todo o barulho que o metal produz quando o mesmo é forjado, e “No horror da metalúrgica batalha/ O ferro chiava e ria”<sup>449</sup>. Enquanto ria e chiava, o ferro amargurado, constatava que “a sua espécie abjeta” era “Condenada a uma estática mesquinha” e que o barulho ensurdecedor “Era a dor do minério castigado/ Na impossibilidade de reagir”. Esse “cosmos inteiro sofredor” apenas diante de um pensamento que integra o inorgânico ao esquema geral de uma Vontade que representa para todos os seres que estão na Terra, consegue adquirir coerência. Schopenhauer afirma que

a chave para a compreensão da essência em si das coisas, que só poderia ser dada pelo conhecimento imediato da nossa própria essência, também tem de ser aplicada aos fenômenos do mundo inorgânico, que são os mais distantes de nós. - Assim, ao considerá-los com olhar investigativo, ao vermos o ímpeto poderoso e irresistível com que a massa d'água se precipita nas profundidades, a persistência com a qual o ímã sempre se volta ao pólo norte, o anelo com que o ferro é atraído pelo ímã, a veemência com que os pólos da eletricidade se esforçam por reunir-se e que, precisamente como os desejos humanos, é intensificada por obstáculos; [...] então não custará grande fadiga à imaginação reconhecermos de novo nossa própria essência até mesmo em tão grande distância.<sup>450</sup>

---

<sup>448</sup> ROSENFELD, 1973, p. 276.

<sup>449</sup> ANJOS, 1995, p. 334.

<sup>450</sup> MVR I, § 23, p. 177-178.

Até mesmo naquilo que em nada se *parece* conosco, há a mesma essência que conhecemos como sentimento interno do querer, como Vontade de vida, traduzido pelos desejos, anseios, necessidades e carências. A aparência é apenas a forma do fenômeno, que essencialmente encontra-se em todos os seres. O poeta na sexta estrofe continua a expor sua visão da Ideia que contemplou na forja, e

Punha em *clarividência*  
 Intramoleculares sóis acesos  
 Perpetuamente às mesmas *formas* presos,  
 Agarrados à inércia do Inorgânico,  
 Escravos da Coesão!<sup>451</sup>

Em *A Floresta* o poeta confirma a sua adesão ao pensamento schopenhaueriano, quando, nos tercetos escreve:

Há uma força vencida nesse mundo!  
 Todo o organismo florestal profundo  
 É dor viva, trancada num disfarce...  
  
 Vivem só, nele, os elementos brancos,  
 -As ambições que se fizeram troncos,  
 Porque nunca puderam realizar-se!<sup>452</sup>

As folhas, troncos e tecidos vegetais são apenas formas distintas da Vontade se manifestar. Aquilo que em nós é ambição que se traduz em atitudes e desejos, na floresta não podem se realizar a não ser por meio das formas que lhe são naturais e determinadas, tendo em vista a sua espécie - mas que são, assim como nós, Vontade, dor viva.

Totalmente nua, mas também mais fracamente, a Vontade de vida se mostra na planta como mero ímpeto cego para a existência, destituído de fim e alvo. A planta revela todo o seu ser à primeira vista, e com perfeita inocência, sem sofrer por carregar os genitais expostos à visão em sua parte superior, enquanto nos animais os genitais estão situados em partes ocultas.

---

<sup>451</sup> ANJOS, 1995, p. 335. Grifo nosso.

<sup>452</sup> ANJOS, 1995, p. 318.

Essa inocência das plantas repousa em sua falta de conhecimento.<sup>453</sup>

Dentre tantos poemas o que destacamos como o mais impactante do ponto de vista filosófico é *O Meu Nirvana*<sup>454</sup>, cujo título expressa a intenção do poeta: a de explicar em um breve soneto que o seu *nirvana* se realiza na Arte. E assim se realiza não por uma escolha, mas por que para Augusto dos Anjos não há outra possibilidade de salvação. Na verdade, sendo o seu nirvana a arte e esta, diferente da ascese schopenhaueriana, não promove a redenção, mas somente um descanso da Vontade, para Augusto dos Anjos não há redenção do ponto de vista ético. O que há são os momentos em que pensando o poeta se desencarcera da obscura forma humana:

No alheamento da obscura forma humana,  
De que, pensando, me desencarcero,  
Foi que eu, num grito de emoção, sincero,  
Encontrei, afinal, o meu Nirvana!

Nessa manumissão schopenhaueriana,  
Onde a Vida do humano aspecto fero  
Se desarraiga, eu, feito força, impero  
Na imanência da Ideia Soberana!

Para Augusto dos Anjos é pensando que ele se desencarcera da individualidade, aspecto feroz. A emoção, grito sincero do sentimento é o que marca o encontro com o *seu* nirvana. O poeta, pensando, *sente* a emoção de tê-lo encontrado. O imperar feito *força* na imanência da Ideia Soberana é o modo como o poeta traduz esse momento redentor que somente a arte é capaz de proporcionar:

Destruída a sensação que oriunda fora  
Do tato - ínfima antena aferidora  
Destas tegumentárias mãos plebéias -

Gozo o prazer que os anos não carcomem,  
De haver trocado minha forma de homem  
Pela imortalidade das Ideias!

---

<sup>453</sup> MVR I, § 28, p. 222.

<sup>454</sup> ANJOS, 1995, p. 310.

O tato, sentido da nossa pele, órgão que envolve o corpo todo, enquanto uma barreira que contém tudo o que ocorre conosco, é destruída. Ele impera, feito *força* não como indivíduo corpóreo. A antena aferidora, ínfima, posto que sua capacidade é pequena, tem na palavra *plebéia* a confirmação de seu sentido: não somente é pequena em capacidade, mas é baixa hierarquicamente<sup>455</sup>. E quando essa sensação é destruída, significa que o poeta está, na linguagem schopenhaueriana, contemplando as Ideias, esquecendo de si mesmo enquanto indivíduo, não representando tendo em vista o seu gosto pessoal, numa palavra a sua personalidade, mas sim *perdendo-se* no objeto, fundindo-se com ele, pois não possui mais a forma de homem e neste momento usufrui do prazer que não é *carcomido*, corroído por *carcoma* ou caruncho<sup>456</sup> - pois em sua forma de homem, objetivação da Vontade, está submetido ao devir e à morte que aos poucos vão corroendo os prazeres, pouco a pouco. Porém a alegria estética, o prazer do conhecimento independente do PRS não é submetido a passagem do tempo, posto que as Ideias estão fora de tais formas e o prazer de sua contemplação não é afetado por estas.

Eis um fecundo exemplo de um artista que não apenas se identificou com a *metafísica do belo* de Schopenhauer enquanto gênio, mas que elaborou num soneto sua própria interpretação, tanto da estética quanto da ética: ao transportar o nirvana schopenhaueriano para a arte, Augusto dos Anjos expõe sua total descrença diante da possibilidade de alguma espécie de salvação. No mundo do poeta paraibano, não há salvação. Apenas a arte é capaz de proporcionar uma visão, ainda que momentânea, de uma vida que não seja feroz, ínfima, obscura e encarceradora.

---

<sup>455</sup> HOUAISS, 2008, p. 421.

<sup>456</sup> HOUAISS, 2008, p. 136.

## Conclusão: A subversão do conceito de Ideias platônicas na filosofia de Schopenhauer

Acreditamos ser importante salientar que ao longo da pesquisa - tendo em vista os materiais que temos acesso - nosso objetivo que inicialmente era a proposta de nova reconstrução da filosofia schopenhaueriana sobre o conceito de Ideia, transformou-se em uma busca a fim de encontrar uma justificativa para o seu uso num pensamento de característica imanente. Os estudiosos da filosofia schopenhaueriana que citamos estão corretos ao apontar esse problema, mas não estão corretos naquilo que propõem como solução do mesmo. Por isso não nos soava coerente aceitar que Schopenhauer tenha se utilizado das Ideias platônicas mesmo ciente de sua teoria tendo em vista sua leitura de Platão, a qual é brevemente apresentada em *Metafísica do Belo* como *as principais passagens* sobre a teoria das Ideias. Por outro lado, ao citar não somente as obras platônicas, mas outros filósofos como Aristóteles, Cícero, Plutarco, dentre outros<sup>457</sup>, os quais também compõem as principais passagens sobre as Ideias, Schopenhauer de certa forma nos mostrou o caminho que deveríamos trilhar para compreender suas razões.

A Ideia é um conceito que não permaneceu intacto em seu significado elaborado por Platão - que é um significado amplo, envolvendo várias noções:

Platão utiliza diferentes termos para se referir às Ideias. Além de εἶδη e ἰδέα, também usa μορφή (forma), παράδειγμα (paradigma, modelo ou arquétipo), γένος (gênero, classe), φύσις (natureza), οὐσία (essência), e expressões como “... αὐτὸ”, “o próprio ...” ou “... κατ’ αὐτὸ”, “... em si mesmo”<sup>458</sup>.

Com o passar do tempo as Ideias deixaram de corresponder estritamente à filosofia de Platão e migraram para um mundo no qual as mesmas originalmente não deveriam se encontrar: no mundo das artes e da beleza artística/estética. Essa mudança aconteceu pela ocorrência de fatores políticos, econômicos e filosóficos. Platão era ciente da habilidade dos artistas/artesãos de sua época e por várias vezes cita a habilidade artística como exemplo<sup>459</sup> daquele que vê “a verdade ideal” e possui “vista penetrante como os pintores”. É possível que tais passagens tenham sido utilizadas por filósofos posteriores a Platão para realizar a improvável união entre Ideias e arte, bem

<sup>457</sup> MB, *Principais passagens*, p. 32.

<sup>458</sup> GERMER, 2018, p. 129.

<sup>459</sup> *República*, 484 c-d, 501 c, 504 d-e, 529 e, 540 c.

como as modificações sócio-econômicas paulatinamente reagiram contra a desvalorização do talento artístico, como observa Panofsky:

a mania de colecionar se manifesta e a liberalidade dos príncipes e dos ricos faz aumentar ainda mais o crédito de que as artes são objeto; e se as "artes miméticas", em nome da verdade, tiveram de ser expulsas por Platão de sua cidade, eis em contrapartida o que diz a introdução a *Imagens* de Filóstrato [...]: “Quem não tem amor pela pintura ofende a verdade, e ofende também a sabedoria”<sup>460</sup>

Ofende a sabedoria e a verdade aquele que não ama a pintura<sup>461</sup>, pois ambas são constituintes do fazer artístico, cujo produto por ser mimese, retrata a *verdade* e por se utilizar da imaginação que segundo Flávio Filóstrato é “mais artista do que a imitação”, *cria* algo que não está presente diante de seus olhos, mas a realidade é utilizada para amparar o artista, posto que a imaginação supõe “[...] por comparação com o que é”<sup>462</sup>.

As Ideias se mostraram vivas, um conceito que foi capturado pelos artistas, críticos de arte, que não se encontram apenas *após* a filosofia de Platão, mas a arte sempre encantou as pessoas e muitas destas espalharam a fama de grandes conhecedores dos artistas miméticos, o pintor e o poeta trágico<sup>463</sup>. E tendo em vista as definições presentes nos diálogos, como uma “propriedade inerente ao nosso pensamento, e que jamais envelhece”<sup>464</sup>, dentre outras inúmeras passagens dos diálogos de Platão, não é tão improvável pensar nessa alteração de sentido/significado das Ideias.

Os demais pensadores, ao longo da história, fizeram não mais que progredir essa alteração, cada vez mais trazendo as Ideias para o mundo da arte e principalmente, do artista, o qual adquire a alcunha de Gênio, visto que aquilo que criava não se tratava puramente de um espelhamento do sensível, mas antes de uma *invenção* que possuía sua força criativa em sua Ideia, ou ainda com Schopenhauer, o Gênio é aquele que materializa em arte as Ideias que contemplou mediante a representação independente do PRS. Ou seja, as Ideias na filosofia de Schopenhauer se ancoram de uma vez por todas na experiência sensível e ressoam com o fundamento imanente de nosso ser, pois aquilo

<sup>460</sup> PANOFSKY, 2013, p. 17-18.

<sup>461</sup> Escultura, arquitetura.

<sup>462</sup> Filóstrato, *Vida de Apolônio de Tiana*, VI, 19 (ed. Kayser, p. 118). In: PANOFSKY, 2013, p. 164. Flávio Filóstrato, autor dessa sentença, foi um filósofo sofista que viveu entre os séculos II e III, nascido em 170 d.C. Natural de Lemnos, teria recebido educação retórica em Atenas e após isso, viveu em Roma, sob o mecenato do imperador Sétimo Severo.

<sup>463</sup> *República*, X, 598 e - 599 a.

<sup>464</sup> *Filebo*, 15 d - e.

que se representa enquanto Ideias nada mais são que o correlato objetivo da Vontade como coisa em si, a qual jamais se torna objeto, mas está inteira e indivisa em cada objeto, cada ser, no mundo.

Podemos supor objeções a nossa proposta, como o fato de Schopenhauer não ter dito que as Ideias que figuram em sua filosofia sejam estas modificadas, ao contrário sempre faz questão de dizer que são as Ideias *de Platão*:

Menciono aqui de passagem a palavra IDÉIA para doravante poder usá-la neste sentido. Ela deve, em minha obra, ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão. De modo algum se deve pensar com ela nas produções abstratas da razão escolástica dogmatizante, para cuja descrição Kant usou tão mal como ilegitimamente a referida palavra, apesar de Platão já ter tomado posse dela e a ter utilizado de maneira apropriada.<sup>465</sup>

No entanto, ainda que filosoficamente Schopenhauer queira destruir qualquer tipo de associação ao dogmatismo, o que poderia nos frear em nossa pesquisa, aquilo que se entendia por Ideias na Arte nos séculos XVIII e XIX já estava completamente moldado pela concepção em torno das Ideias e sua associação não só à arte, mas também à experiência sensível fonte do artista. Nesse sentido, não estamos associando Schopenhauer aos escolásticos ou ainda à Cícero, ou à Bellori, posto que esse caminho não seria satisfatório para abordarmos *o problema* das Ideias. Não se resume a uma influência determinada, mas antes a uma concepção artística que se moldou através dos séculos. No século XVIII, temos o desenvolvimento dos pensadores alemães sobre o belo, dos quais citamos Winckelmann do artigo de Bornheim:

A imitação do belo na natureza concerne ou bem a um objeto único ou então reúne as notas de diversos objetos particulares e faz delas um único todo. O primeiro processo implica fazer uma cópia semelhante, um retrato; é o caminho que conduz as formas ou figuras dos holandeses. O segundo é o caminho que leva ao belo universal e suas imagens ideais; esse foi o seguido pelos gregos<sup>466</sup>.

Além disso, o que também está na base dessa subversão das Ideias em Schopenhauer é o modo como o filósofo relaciona o problema da idealidade das formas da representação que o mesmo encontra tanto no pensamento de Platão e de Kant, bem

---

<sup>465</sup> MVR I, § 25, p. 191; § 28, p. 218, 220; § 30, p. 235; § 31, p. 236, 238, 241; § 32, p. 243; § 35, p. 250; MVR II, cap. 15, p. 172; MVR II, cap. 22, p. 351-2; MVR II, cap. 29, 436,7, dentre outras passagens.

<sup>466</sup> BORNHEIM, 2009, p. 153.



como na sabedoria milenar do hinduísmo. A associação de *Ideias* que empreendeu Schopenhauer tornou seu pensamento não devedor de predecessores, mas herdeiro de *ideias* que apesar da diferença da exposição aquilo para o qual apontam, o problema que tratam é o mesmo, a despeito da forma como se apresentam.

## Referências Bibliográficas:

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, tomo I.*- tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza. São Paulo. Editora Unesp. 2005.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação, tomo II.*- tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo. Editora Unesp. 2015.

\_\_\_\_\_. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente.*- tradução e apresentação Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Editora Unicamp. 2020.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Berlinenses: sentenças e aforismos.*- seleção, estudo introdutório, tradução e notas Roberto Aramayo. Pre-textos. 1996.

\_\_\_\_\_. *Metafísica do Belo.*- tradução, apresentação e notas Jair Barboza. São Paulo. Editora Unesp. 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Visão e as Cores. Tradução de Erlon José Paschoal.* Nova Alexandria, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral.* Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Parerga and Paralipomena. Short Philosophical Essays. Vol. 2.* traduzido e editado por Adrian del Caro e Christopher Janaway; introdução de Christopher Janaway. Cambridge University Press, 2015.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia.* Tradução Alfredo Bosi. Martins Fontes, São Paulo, 2007.

- ALBERTI, Leon Battista. *Da Pintura*; tradução Antonio Silveira Mendonça. - 2ª ed, Campinas. Editora da Unicamp, 1999. (Coleção Repertórios).
- ALMEIDA, Camila Berehulka de. *Vínculo e relação entre a metafísica do belo e a ética de Schopenhauer*. - Londrina, 2017.
- ANJOS, A. *Obra Completa: volume único/ organização, fixação do texto e notas*, Alexei Bueno. – Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Lisboa. 2007.
- ATWELL, John E. *Schopenhauer On the Character of the World: The Metaphysics of Will*; University of California Press; 1995.
- AUBENQUE, Pierre. “A história da filosofia é ou não filosófica ? Sim e não”. In.: *Princípios*, V. 6 (1998): 171-187.
- BAJJANI, Lucy Cavallini. *Estudos dos Libri Carolini: uma contribuição para o estatuto da imagem na Idade Média*. Universidade de São Paulo, 2009.
- BARBOSA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. - São Paulo. - Paulus. 2015. (Coleção: Como ler filosofia).
- BASTOS, Luciene Maria: “Filosofia e educação: autonomia e paideia platônica”. In: *Polyphonia*, v. 23/2, p. 217 - 131, jul./dez. 2012
- BELLORI, Giovanni Pietro. *A vida dos pintores, escultores e arquitetos modernos*. - tradução de Alice Sedgwick Wohl: notas de Hellmut Wohl; introdução de Tomaso Montanari. - Cambridge University Press, Nova York, 2005.
- BELHOSTE, 2011, p. 15. Belhoste, Bruno, e Ana Paula Pupo Correia. "A figura do arquiteto-engenheiro na antiguidade". *Linhas* 12.1 (2011): 05-18.
- BORNHEIM, Gerd. A (org.). *Os pré-socráticos*. Editora Cultrix: São Paulo, 1998.
- BORNHEIM, Gerd A. “Introdução à leitura de Winckelmann”. *Arte e ensaios*. - v. 19, n. 19, 2009.
- BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. 2005.
- CACCIOLA, Maria Lucia Mello e Oliveira: *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

- CACCIOLA, Maria Lucia Mello e Oliveira. "Schopenhauer e a crítica da razão. A razão e as representações abstratas." *Discurso* 15 (1983): 91-106.
- CARVALHO, Marcus Vinícius Corrêa. "O surgimento da estética: algumas considerações sobre seu primeiro entrincheiramento dinâmico". In: *Paidéia* r. do cur. de ped. da Fac. de Ci. Hum., Soc. e da Saú., Univ. Fumec Belo Horizonte Ano 7 n. 9 p. 71-83 jul./dez. 2010.
- CIRACÌ, Fábio. "O mundo como Vontade, Ideia e Representação: por uma possível leitura do sentido iluminístico da doutrina das Ideias". In: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – 1º semestre 2010 – Vol. 1 – nº1 – pp. 71-115.
- CHEVITARESE, André Leonardo. "O estatuto social do sapateiro na antiguidade ateniense". In: *Phoînix*, Rio de Janeiro, 7: 77-92, 2001.
- CHEVROLET, Teresa. "Aristóteles posto à prova de Platão ou o caso mimesis: a Poética entre alguns teóricos do fim do s. XVI." *Aisthe* 2.2 (2008): 36-55.
- CUNHA, Fausto. "Augusto dos Anjos Salvo pelo povo". In: ANJOS, A. *Obra Completa: volume único/ organização, fixação do texto e notas*, Alexei Bueno. – Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*; tradução de Mário Sabino Filho. - Rio de Janeiro: Record, 2010.
- FERREIRA. "Os Gregos: a aprendizagem pela narrativa e representação". In: *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 21, n. 35, p. 12. 2020 – ISSN 2237-8871. 2020
- FONSECA, E. *Psiquismo e Vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba. Ed. da UFPR. 2012.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. - tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. - Edições Loyola. - São Paulo: 1996.
- FREITAS, Matheus Silva. "O pessimismo e suas razões: Schopenhauer como estudo de caso e direcionamentos metodológicos" In: *Voluntas*, Santa Maria, v.12, Ed. Especial: Schopenhauer e o pensamento universal, p. 01-15, 2021.
- GERMER. "O mundo como arquétipo e como sombra: sobre a assimilação de Schopenhauer da teoria das ideias de Platão". *SOFIA*, Vitória (ES), v.7, n.2, p. 128-160, Jul./Dez. 2018.

- GOLDSCHMIDT, Vitor. *A religião de Platão*. Tradução Oswaldo Porchat. Difusão Europeia do Livro. – São Paulo, 1970.
- GONÇALVES, Soraia Nascimento. *Contributos para a definição do orador ideal – Estudo e tradução do “Orator” de Cícero*. Universidade de Lisboa, 2017.
- GORTARI, Eli de. *Dicionário de Lógica*. Plaza y Valdez. – 2000. – México.
- HAMLYN, D. W. *Schopenhauer: the arguments of the philosophers*; Routledge. - Londres, 1999.
- HELENA, Lucia. *A cosmo-agonia de Augusto dos Anjos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; João Pessoa: Secretaria da Educação e Cultura da Paraíba, 1984.
- HERWITZ, Daniel. *Estética: conceitos-chave em filosofia*. Tradução de Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Minidicionário Houaiss da língua portuguesa*.- elaborado no Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. - 3. ed. rev. e aum.- Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- INGENKAMP. *Der Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik*. *Schopenhauer Jahrbuch*: 45-66 (1991).
- JANAWAY, C. *Schopenhauer*.- tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo. Edições Loyola. 2003.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*; [tradução Arthur M. Parreira; adaptação para a versão brasileira Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza]. - 3ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução Artur Morão. Edições 70. Lisboa, 1988.
- KRAUSZ, Luis Sérgio. *As musas: poesia e divindade na Grécia arcaica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- LOPES, Rodolfo. “IV - Ordenação dos diálogos”. In: *Platão*. Coordenação de Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. Universidade de Coimbra. UC Digitalis. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316.2/44240>
- MAIA, M. *A outra face do nada*. Petrópolis. Editora Vozes. 1991.
- MAGEE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford. 1997.

MARQUES, Marcelo P. “Paradoxo e natureza no livro V da República”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 122, Dez./2010, p. 429-440.

MENDONÇA: “Investigações acerca do conceito de arte na Antiguidade e sua retomada retórica no Renascimento”. In: *Revista Contemplação*, 2019 (20), p.142-159.

MESQUITA, F. “Maya: apropriação e influência”. In: *Voluntas. Dossiê: sabedoria oriental*. – vol. 10, 2019, p. 34 – 48.

MUNIZ, Fernando. “Platão contra a Arte”. In: Haddock-Lobo, R. *Os Filósofos e a Arte*. RJ: Ed. Rocco, 2010, pp.15-42.

MURRAY, Chris. *Key Writers on Art: From antiquity to the nineteenth century*. Routledge, 2005.

OLIVEIRA, Gustavo Junqueira Duarte: “Os poemas homéricos nos manuais de história antiga: autoria, autoridade sobre o passado e o mito das origens na sociedade grega antiga”. In: *rev. hist.* (São Paulo), Dossiê Autoria e autoridade: entre antigos e modernos, n.181, 2022.

OLIVEIRA, L. O. (2014). A εἰκαστική no Sofista de Platão. *Archai*, n. 13, jul - dez, p. 53-60, p. 58. DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_13\\_6](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_13_6)

OLIVEIRA, Nuno Ferreira de. *Paideia – Uma formação para a cidadania e para a democracia baseada no legado grego*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2015.

PANOFSKY, Erwin. *Idea: contribuição à história do conceito da antiga teoria da arte*; tradução Paulo Neves. - 2ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. (Biblioteca do Pensamento Moderno).

PARMÊNIDES, XENÓFANES. *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes*; fragmentos / edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro ; revisão científica Néstor Cordero. - Rio de Janeiro : Hexis : Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

PERNIN, Marie-José: Schopenhauer: Decifrando o Enigma do Mundo. Tradução Lucy Magalhães. – Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995.

PLATÃO. Diálogos — Vol. VIII — Parmênides — Filebo. Trad. C. A. Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1974.

- PLATÃO, 427 - 347 a.C. *A República*. - tradução de Carlos Alberto Nunes. - 3. ed. - Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATÃO, *Íon*.- introdução, tradução e notas Victor Jabouille.- Editorial Inquérito Ltda. - Lisboa: 1988.
- POYARES, Mariana Monteiro Drummond. *O nó do mundo: sobre o conceito de indivíduo em Schopenhauer*. São Paulo, 2012.
- PRADO, J. *Metafísica e ciência: a analogia da Vontade entre o micro e o macrocosmo*. São Paulo. 2019.
- RACHID, Rodolfo. “A bela ordem incorpórea no *Filebo* de Platão”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 2, p. 3-30, Maio/Ago., 2012.
- RODRIGO, Lidia Maria. “Platão contra as pretensões educativas da poesia homérica”. In: *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 27, n. 95, p. 523-539, maio/ago. 2006.
- ROSENFELD, Anatol. *Texto/ Contexto: ensaios*. 2ª ed. São Paulo. - Perspectiva: Brasília, INL, 1973.
- ROSSET. *Escritos sobre Schopenhauer*. Traduzido por Maria Marta Guerra Husseini. Departamento de Filosofia da UFRN.- Natal, 1996.
- ROSSET, Clement. *A lógica do pior*. traduzido do francês por Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes - Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.
- ROSS, Sir David. *A teoria das Ideias de Platão*. - tradução turma III.- orientador Marcus Reis. UFRJ: 2008.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*.- tradução William Lagos. São Paulo. Geração Editorial. 2011.
- SANTA MARÍA. “A crítica de Schopenhauer à ética kantiana”; In: REDYSON. *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. (org.)/ Deyve Redyson. – João Pessoa: Ideia, 2010.
- SANTORO, Fernando. "Arte no pensamento de Aristóteles." *Arte no pensamento* (2006): 72-88.
- SARIAN, “Poiên - gráphein: o estatuto social do artesão-artista dos vasos áticos”. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 3: 105-120, 1993.
- SILVA, André Luiz Braga da. “Do gosto sedutor dos argumentos: antilógica, erística e filosofia”. In: *HYPNOS*, São Paulo, número 29, 2º semestre 2012, p. 310-320.

- SILVA, Luan C. da. “Sobre a negatividade conceitual do sentimento ou a filosofia schopenhaueriana da linguagem”. In.: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 173-188, Jan./Mar., 2020.
- SILVA, Marcos Rodrigues da. “Paul Thagard e a inferência da melhor explicação”. In: *Cognitio*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 125-134, jan./jun. 2017.
- SILVEIRA, Fernando Lang da. “A filosofia de Karl Popper: o racionalismo crítico”. In: *Cad. Cat. Ens. Fis.*- vol. 13; nº 3.- p. 197-218.- dez. 1996.
- SOUZA, Eduardo Ramos Coimbra de. *Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. ISBN 978-85-7983-687-9. Available from SciELO Books.
- SMITH, Robin. “A Lógica de Aristóteles”. Tradução Elton Luiz Rasch. In: *Investigação Filosófica*: vol. 3, n. 2, artigo digital 2, 2012.
- SIMMEL, George. *Schopenhauer and Nietzsche*. Tradução de Helmut Loiskandl, Deena Weinstein, Michael Weinstein. Illini Books ed. 1991.
- STENCEL: “A teoria do conhecimento de Arthur Schopenhauer à luz do idealismo transcendental kantiano”.- *Cadernos Pet Filosofia*; v. 18, nº 1; maio 2020.
- THAGARD, Paul. “A melhor explicação: critérios para a escolha de teorias”. Tradução de Marcos Rodrigues da Silva. In: *Cognitio*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 145-160, jan./jun. 2017.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. Imprensa Universidade de Coimbra: Editora Annablume, 2012.
- VARELA, Edgar González. “Philotheámones y sofistas: Platão, *República* V (475 d1 - 480 a13). *Cuadernos de Filosofía* 76. - jan. a jun. 2021: 121 - 138.
- VASALOU, Sophia. *Schopenhauer and the aesthetic standpoint: philosophy as a practice of the sublime*; Cambridge University Press; 2013.
- VECCHIOTTI, Icílio. *Schopenhauer*. Tradução Dr. João Gama. Edições 70. São Paulo. 1990.
- VILELA-PETIT, Maria da Penha: “Platão e a poesia na República”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 107, Jun/2003, p.51-71.

XENOFONTE, *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas: Ana Elias Pinheiro. Imprensa da Universidade de Coimbra. 1ª ed. Anablume. 2009.