

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Pedro Damasceno Uchôas

O problema da relação intelecto-cérebro em *O mundo como vontade e como representação*, de Arthur Schopenhauer, à luz do paradoxo de Zeller

JUIZ DE FORA

2020

Pedro Damasceno Uchôas

O problema da relação intelecto-cérebro em *O mundo como vontade e como representação*, de Arthur Schopenhauer, à luz do paradoxo de Zeller

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Área de concentração: Metafísica.

Orientador: Richard Theisen Simanke

JUIZ DE FORA

2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Damasceno Uchôas, Pedro.

O problema da relação intelecto-cérebro em O mundo como vontade e como representação, de Arthur Schopenhauer, à luz do paradoxo de Zeller / Pedro Damasceno Uchôas. -- 2020.

120 p.

Orientador: Richard Theisen Simanke

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2020.

1. Schopenhauer. 2. Intelecto. 3. Eduard Zeller. I. Theisen Simanke, Richard , orient. II. Título.

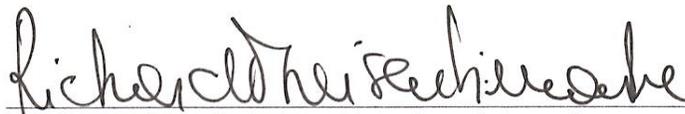
PEDRO DAMASCENO UCHÔAS

O problema da relação intelecto-cérebro em O mundo como vontade e como representação, de Arthur Schopenhauer, à luz do paradoxo de Zeller

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM FILOSOFIA.

Juiz de Fora, 18/02/2020.

Banca Examinadora



Prof. Dr. Richard Theisen Simanke - Orientador



Profª. Dra. Elena Pagni (UFJF)



Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca (PUCPR)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha avó, Maria Dirce, que sempre me apoiou nos meus estudos, feliz a cada vitória e conquista minha. Aos meus pais que me acompanham desde os meus primeiros anos de formação, atentos e abertos a conselhos e conversas. À minha companheira, Milena, por estar ao meu lado durante todo o período de desenvolvimento deste trabalho, me apoiando, ciente das dificuldades da tarefa. Aos meus amigos, Luiz Filipe e Daniel Guilhermino pelas conversas enriquecedoras e valiosas, como também pela aprazível companhia. Ao meu amigo Luan Alves pela companhia na caminhada filosófica e, em especial, pela leitura atenta e cuidadosa deste trabalho. Ao meu orientador, Richard Theisen Simanke, pela ajuda necessária nos momentos de dificuldade. Em especial, agradeço ao professor Dr. Luís Henrique Dreher pelo apoio desde o início, quando este trabalho era ainda uma ideia bruta e por todo aprendizado ao longo dos últimos anos.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da UFJF-Universidade Federal de Juiz de Fora.

“É bem mais fácil demonstrar as falhas e erros na obra de um grande espírito que dar de sua obra um desenvolvimento claro e completo. Pois as falhas são algo individual e finito que, por isso, se deixam abranger por inteiro. Ao contrário, o selo que o gênio coloca em suas obras indica precisamente que a excelência delas é insondável e inesgotável: daí elas também se tornarem os mestres nunca envelhecidos de vários séculos seguintes” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 523).

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo principal investigar e circunscrever a relação problemática entre intelecto e cérebro na obra de Arthur Schopenhauer, de acordo com a já conhecida formulação de Eduard Zeller, tendo como finalidade a apresentação de uma abordagem do texto que possa oferecer uma solução à questão. Esta, por sua vez, está relacionada à noção de sistema de único pensamento tal como apresentada em *O mundo como vontade e como representação*, levando à necessária análise da macroestrutura do pensamento do autor. Desse modo, pode-se contemplar o lugar dos conceitos de intelecto e cérebro no âmbito da explicação metafísica da natureza, tendo-se sempre como noção diretora central a distinção entre os modos de consideração do mundo, apresentadas simultaneamente ainda no texto de *O mundo* e aperfeiçoada e mencionada com mais cuidado nas obras posteriores. Se, por um lado, o mundo é objeto de investigação através da subjetividade e de suas formas de existência, por outro ele é investigado através de um modo de consideração objetivo, que, inicialmente, toma os objetos como existentes por si mesmos, independentemente de qualquer sujeito. Sem poder existir totalmente em separado, na medida em que cada objeto existe apenas para o sujeito, ambos os modos devem confluir para a explicação completa do mundo, como complementação um do outro: o intelecto deve ser também considerado do ponto de vista objetivo e o cérebro segundo a análise do modo de consideração subjetivo, integrando-o na explicação geral do mundo e da natureza. Tendo-se em vista os vários comentários contemporâneos ao problema, compreende-se que seu conteúdo não pode ser contemplado senão segundo essa distinção fundamental, e, preservando-se a superioridade do modo de consideração subjetivo do mundo, busca-se a inclusão do conceito de cérebro na totalidade da obra e de sua abordagem fundamental. E, portanto, no mundo em sua totalidade como auto manifestação da Vontade.

Palavras-chave: Schopenhauer; Cérebro; Intelecto.

ABSTRACT

This dissertation has as main goal to investigate and circumscribe the problematic relation between intellect and brain in Arthur Schopenhauer's work, under the consideration of the well known Eduard Zeller's formulation of the problem in order to present an approach capable of solving it. It cannot be disconnected from the idea of a single thought communicated by *The world as will and representation*, which leads to the analysis of the macrostructure of the author's general thinking. In this way, the concepts of intellect and brain might be considered according to the major explanation of the metaphysics of nature, having as main idea the distinction between the two ways of considering the world presented simultaneously in *The world* and improved and developed in the author's posterior works. If, on the one hand, the world is object of investigation through subjectivity and its forms of existence, on the other hand it is considered through the objective way which, firstly, admit the object as existing by itself, independently of any subject. Without an independent existence, in so far each object depend on subjectivity, both modes must contribute to the complete understanding of the world as a whole as complementary parts: the intellect must be understood from the objective point of view and the brain according to the subjective analysis of the world that leads to the metaphysical conclusions of Schopenhauer's work, whose aim include putting it in the general explanation of nature. Being aware of the existence of contemporary commentators on this matter, it is understood that this content cannot be comprehended but through the distinction mentioned above. Since it is clear that the subjective way of considering the world is superior than the objective one, it is necessary to notice that the solution to the problem may be found in the inclusion of the brain and the intellect in the Schopenhauer's general metaphysical approach to the world as a whole and, this way, in the world as the self manifestation of the will.

Keywords: Schopenhauer; Brain; Intellect.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 9 |
| 1 FILOSOFIA COMO PENSAMENTO SOBRE O MUNDO, REPRODUÇÃO <i>IN ABSTRACTO</i>, A SEGUNDA CLASSE DE OBJETOS DA REPRESENTAÇÃO..... | 13 |
| 1.1 MUNDO COMO ENIGMA E INQUIRÇÃO; FILOSOFIA COMO DECIFRAÇÃO; CONCEITO E JUÍZO, REPRESENTAÇÃO DA REPRESENTAÇÃO; FILOSOFIA, CIÊNCIA E METAFÍSICA..... | 13 |
| 1.2 SISTEMA DE PENSAMENTOS E SISTEMA DE ÚNICO PENSAMENTO | 33 |
| 2 ORGANISMO, VONTADE E REPRESENTAÇÃO; O PROBLEMA CENTRAL DA INVESTIGAÇÃO | 45 |
| 2.1 CONTEXTUALIZAÇÃO | 45 |
| 2.2 O MUNDO COMO VONTADE E A INTUIÇÃO DAS IDEIAS..... | 48 |
| 2.3 PRIMADO DA VONTADE NA CONSCIÊNCIA DE SI | 67 |
| 3 DESENVOLVIMENTO DA QUESTÃO E INVESTIGAÇÃO SOBRE UMA POSSÍVEL SOLUÇÃO | 75 |
| 3.1 A QUESTÃO DE ZELLER..... | 75 |
| 3.2 REALISMO E IDEALISMO EM “O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO” | 77 |
| 3.3 SUJEITO DE CONHECIMENTO, INTELLECTO E CÉREBRO..... | 86 |
| 4 COMENTÁRIOS DIVERSOS E OUTRAS ABORDAGENS DO PROBLEMA..... | 106 |
| 4.1 CORRELATIVISMO ENTRE OS MODOS DE CONSIDERAÇÃO | 107 |
| 4.2 O PROBLEMA COMO CONTRADIÇÃO APARENTE..... | 109 |
| 4.3 MODOS DE CONSIDERAÇÃO E ANTINOMIA DE CONHECIMENTO | 111 |
| 4.4 O PROBLEMA COMO REFLEXO DO MÉTODO SCHOPENHAUERIANO | 112 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 115 |
| REFERÊNCIAS..... | 118 |

INTRODUÇÃO

O tema do qual trata este trabalho está localizado de forma geral na totalidade das obras de Arthur Schopenhauer, mas encontra maior representação nos trabalhos *O mundo como vontade e como representação*, em *O mundo II* e *Sobre a Vontade na natureza*. Apesar do constante aparecimento em outros textos, tal como em *Parerga e Paralipomena II*, é nos primeiros citados que recebe maior abordagem e atenção. A questão tratada, dificuldade interna à obra do autor e apontado sob o título de inconsistência, pode ser compreendido como a consideração, concomitantemente, objetiva e subjetiva do intelecto. O que, de um lado, afirma o autor, denomina-se sujeito de conhecimento, internamente conhecido através da subjetividade de cada um, de outro denomina-se cérebro, quando abordado do ponto de vista materialista filosófico e científico, da consideração da matéria como existente por si mesma. Todavia, longe de em um primeiro momento poder sustentar uma visão material do intelecto, levando-se em consideração a definição de *materialismo* fornecida por Schopenhauer, um problema central e de difícil abordagem é criado: como sustentar ambos os modos de consideração do sujeito de conhecimento na filosofia apresentada pelo autor? Como, longe de uma única resposta simples, conciliar duas abordagens do tema do intelecto aparentemente contraditórias e considerá-las complementares?

Em diversos trechos ainda do primeiro volume de *O mundo* é possível identificar o tratamento dado ao tema, quando, por exemplo, é afirmado que todo o mundo objetivo, dos objetos extensos e externos a nós "passaram", para que assim pudessem existir, pela "maquinaria e fabricação do cérebro" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 72), ou que nos seres conscientes em geral e sobretudo no ser humano o conhecimento "aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215), a saber, a capacidade de conhecer é tomada por um órgão material, um cérebro, objeto extenso. Ou, ainda, que a unidade do sujeito de conhecimento, antes descrita na filosofia kantiana como a unidade sintética da apercepção, é aqui tratada como "o foco no qual convergem os raios da atividade do cérebro" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 566). Todavia, de maneira diferente e contraposta a esta abordagem do sujeito de conhecimento e da unidade do pensamento enquanto cérebro, é fornecida também a explicação do sujeito de conhecimento, tal como no idealismo transcendental de Immanuel Kant, enquanto a condição formal do mundo da experiência, de toda objetividade, ainda mais, o único para o qual qualquer objetividade pode existir, segundo o que "[t]orna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre

apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43).

Como, portanto, admitir ambas as premissas anteriores sem que sua filosofia incorra numa contradição insuperável: a de tratar o sujeito de conhecimento tanto como condição do mundo, como o sujeito da representação, e como um objeto condicionado, dependente, apenas possível através de suas formas mesmas de representação? De acordo com a formulação da questão feita pelo crítico e historiador da filosofia Eduard Zeller, na obra *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, Schopenhauer "[...] nos exorta, com uma insistência nunca suficiente, a não ver em todo o mundo objetivo e, antes de tudo, na matéria, nada a não ser nossa representação. Agora ele nos adverte, não menos insistentemente, a não tomar nossa representação a não ser por um produto do cérebro." (ZELLER apud CACCIOLA, 1994, p. 77).

Todavia, na filosofia de Schopenhauer encontram-se trechos e textos menores que tratam diretamente do tema, tais como *Objetivação da vontade no organismo animal* e *Visão objetiva do intelecto*. Nestes textos ele mesmo coloca diante de si o estatuto "aparentemente problemático" do intelecto e seus diversos modos de consideração, segundo o que pode ser admitido, dentro de um sistema de único pensamento (segundo sua definição própria e peculiar), tanto como sujeito de conhecimento e condição do mundo, de acordo com o modo de consideração subjetivo, o idealismo, quanto como objeto, como condicionado, segundo o modo de consideração materialista.

Portanto, deve-se investigar a maneira como o autor permite a sustentação de ambas as visões e como considera a construção de um sistema filosófico que as comporte em si. Para que isso seja realizado, é preciso apresentar a teoria geral do pensamento, para que o pensamento enquanto um sistema filosófico seja compreendido. Por conseguinte, a maneira como se pensa o mundo deve ser explicada para que o pensamento filosófico possa também ter em sua teoria geral uma explicação e que o fundamento do conhecimento discursivo, a forma do pensar em geral, traga também à luz o estatuto do dizer sobre o mundo. Na medida em que a filosofia possui como diferença a consideração pormenorizada e cuidadosa do mundo, pensa o autor, nela não se deveriam tomar nem sujeito nem objeto como pontos de partida absolutos (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, pp. 79-78), mas considerá-los em sua complementaridade como modos de explicação unilaterais: no subjetivo não se toma o objeto como tema de investigação a não ser a partir da condição subjetiva da representação; no

objetivo não se leva em consideração o condicionamento dos objetos ao sujeito, tomando-os como existentes independentemente e em si mesmos. O método totalizante de se fazer filosofia deve, portanto, compreender tanto o ponto de vista subjetivo quanto objetivo, segundo o que, afirma Schopenhauer, a filosofia deve ser um saber acerca da "essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137), uma "soma de juízos bastante universais, cujo fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo mesmo em sua completude, sem nada excluir; portanto, tudo o que se encontra na consciência humana" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137). E tudo o que se encontra na consciência humana engloba em si tanto a consciência-de-si quanto a consciência-de-outras-coisas: naquela há condição do mundo, sujeito de conhecimento; nesta cérebro, objeto, um órgão intuído. Portanto, como considerar o pensamento de um sistema e como compreendê-lo enquanto uma reprodução "*in abstracto*" do mundo intuitivo, como conservar e reproduzir o mundo intuitivo em um saber totalizante e completo? Como, no interior de um sistema, é possível apresentar sem contradições pontos de vista rigorosos em si mas contraditórios quando tomados em conjunto? Quais limitações enfrentam um sistema filosófico e qual o modo de consideração mais seguro do mundo, como representá-lo?

O percurso para a melhor compreensão do problema e dessas questões que o norteiam requer como seu início a formulação do que consiste propriamente dizendo o fazer filosófico, e de onde parte a tentativa de Schopenhauer de pensar um saber totalizante e universal como filosofia. E qual a maneira que o autor compreende de fazê-lo. Sem que venha à claridade o método que ele desenvolve acerca da veracidade e totalidade de sua filosofia como sistema não seria possível compreender também o conhecimento do mundo comunicado em seu texto e do alcance em geral do pensar. Para que os limites de um sistema filosófico sejam compreendidos, é preciso, portanto, ter em mente, antes de qualquer outra coisa, a maneira como um sistema é construído: seu ponto de partida e sua estrutura. Por isso, no primeiro capítulo os temas do enigma do mundo e da razão como faculdade de pensamento são discutidos no intuito de clarear o fazer sistemático e filosófico, de onde retira-se os critérios de um sistema filosófico, coerente, e os limites do pensamento em geral.

No segundo, posteriormente, o problema efetivamente se dá de acordo com a compreensão do quão problemático o percurso filosófico do autor se torna, no que concerne à subjetividade e seu correlato material. Após a apresentação do problema, o terceiro capítulo tem por objetivo apresentar o material escrito por Schopenhauer que trata diretamente da resolução da circularidade anteriormente criada e, por conseguinte, busca resolvê-la, dado que

o autor se esforça por tornar claro como as duas considerações distintas devem ser articuladas. E, por último, o quarto capítulo trata de alguns comentários contemporâneos à questão, com o objetivo principal de situar o problema na discussão corrente sobre a obra de Schopenhauer e de seus problemas.

1 FILOSOFIA COMO PENSAMENTO SOBRE O MUNDO, REPRODUÇÃO *IN ABSTRACTO*, A SEGUNDA CLASSE DE OBJETOS DA REPRESENTAÇÃO

1.1 MUNDO COMO ENIGMA E INQUIRIÇÃO; FILOSOFIA COMO DECIFRAÇÃO; CONCEITO E JUÍZO, REPRESENTAÇÃO DA REPRESENTAÇÃO; FILOSOFIA, CIÊNCIA E METAFÍSICA

É sobretudo nos dois primeiros livros de *O mundo*, que Arthur Schopenhauer apresenta a ideia, talvez uma das principais desse momento de sua obra, da filosofia como decifração do enigma do mundo. Por enigma e por decifração são compreendidos dois importantes momentos da filosofia e do filosofar de um modo mais amplo: a colocação do mundo em questão e a investigação do mundo posto em questão. Todavia, por mais que nesta obra resida o desenvolvimento da ideia e a apresentação mais geral do que é pensar e, por conseguinte, pensar um mundo em um sistema de filosofia, é em alguns trabalhos posteriores, capítulos de *O mundo II* em que o autor lança mão de explicações mais longas e cuidadosas. Sobretudo no capítulo *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*, em que discute possíveis outras soluções para o chamado enigma. Mas, para que se possa compreender melhor do que se trata o tema e de que maneira o mundo pode tornar-se um "enigma, ou algo dado e explicado por si mesmo, é preciso compreender em cada uma de suas acepções a maneira como ele é dado ao ser humano, especialmente, como algo a ser compreendido, de acordo com o que se torna um problema, o conteúdo de um sistema filosófico que busca expô-lo em sua coerência.

Schopenhauer aborda o tema do conhecimento e da filosofia de maneira bem específica. Segundo sua definição, o conhecimento ter por base as representações empíricas, o que será melhor explorado à frente, e o conhecimento filosófico, mantendo suas bases, busca solucionar questões radicais humanas, como o vislumbre da morte e da finitude de si mesmo, da inexistência do mundo e da natureza auto corruptiva da existência objetiva. O filosofar, nesses termos, é explicado por ele como uma saída, uma alternativa para as questões diante das quais o homem é colocado no momento em que pensa o mundo, e que, diante dele, sente a carência de sua compreensão profunda. O problema do qual parte o autor poder-se-ia resumir à questão acerca da capacidade e dos limites representativos da linguagem e do pensamento. Há, pergunta o filósofo, a possibilidade de a linguagem apresentar na totalidade de um conjunto de pensamentos a totalidade do mundo e de suas relações? Se sim, como pode o pensamento representá-lo e oferecer a organização de sua totalidade, indo ainda mais além ao oferecer uma solução para o problema que impulsionou sua investigação?

De modo mais geral, o mundo comumente se apresenta a todos os indivíduos, de espécies diversas, sem que necessite de uma compreensão de seu ser, sem que seja para ele requerida explicação, tal como na metáfora apresentada pelo autor: "da calma do olhar dos animais fala também a sabedoria da natureza"¹ (SCHOPENHAUER, 2015, p. 195). A existência de cada ser individual permanece sem que careça de uma justificativa na medida em que "entende-se por si mesma, ao ponto de não a notarem" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 195). A capacidade de inquirir o mundo, de tentar compreendê-lo, reside unicamente na razão, segundo o que o ser humano toma consciência, atinge a "introspecção" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 195) e pode, afinal, diferentemente daqueles seres incapazes de pensamento, espantar-se com a natureza, com o mundo e se perguntar acerca do que ele é, do que a natureza mesma é. Somente no homem, "quando a essência íntima da natureza (a Vontade² de vida em sua objetivação³) ascendeu vigorosa e magnanimamente pelos dois reinos dos seres sem consciência, e, em seguida, pela longa e ampla série dos animais" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 195) tornou-se possível a inquirição, o espanto dessa objetivação da Vontade acerca da essência do mundo como um todo, de suas produções, de suas diversas manifestações em seus muitos graus de objetivação. É dessa forma que o ser humano, na definição do autor, "é a natureza mesma, e decerto no grau mais elevado de sua autoconsciência" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 359).

Segundo o que compreende Schopenhauer, representar o mundo abstratamente, como o faz o homem, quer dizer, de maneira mais estrita, torná-lo pensamento abstrato, trazê-lo para o pensamento em sua organização, porém em um tipo diverso de representação. Segundo exposto em *Sobre a quádrupla raiz*, pensar o mundo, diferentemente de intuí-lo, quer dizer "ocupar" o intelecto com conceitos, ter na consciência conceitos correspondentes a objetos no mundo. (SCHOPENHAUER, 1908, p. 118). Desse modo, os objetos dessa segunda classe do

¹ Neste trecho a noção de *sabedoria* nada tem a ver com a definição de saber dada por Schopenhauer em *O mundo* e em *O mundo II*. Aqui, sabedoria parece indicar para a capacidade que os animais possuem de viverem sua vida finita como infinita, como uma vida de espécie, sem que se angustiem ou sofram pelo que ainda não é, como na antecipação da morte e no sofrimento por motivos do ser humano. Tal como diz a continuação do trecho citado: "[...] porque nos animais a vontade e o intelecto ainda não se separaram suficientemente para que possam espantar-se um com o outro quando se reencontram. Assim, aqui, cada aparência pende firmemente do tronco da natureza do qual brotou, e compartilha da inconsciente onisciência da mãe de todas as mães." (SCHOPENHAUER, 2015, p. 195).

² Conserva-se aqui a distinção de grafia entre os conceitos de Vontade e de vontade. A distinção é feita por Jair Barboza na tradução de *O mundo* com o intuito de diferenciar a vontade individual experienciada na consciência de si e a Vontade metafísica una, fruto do procedimento analógico elaborada no início do segundo livro de *O mundo*... Deste ponto de vista, a distinção na grafia implica, antes, em uma importante acentuação dos significados distintos dos termos para evitar maiores confusões entre os seus usos correntes ao longo do texto.

³ Os termos *objetivação* e *manifestação* são utilizados como intercambiáveis, uma vez que a objetivação nada mais é senão a manifestação da Vontade como objeto. Portanto, em alguns momentos será utilizado o conceito de objetivação, em outro o de manifestação para o mesmo significado.

princípio de razão suficiente, o princípio guia de todo conhecimento do mundo como representação, são os conceitos. Os conceitos, representações de representações, nada mais são que abstrações cujos conteúdos são as representações empíricas após terem passado pelo processo racional de abstrair, "o jogar fora a bagagem inútil" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 76). Através da faculdade de razão, o ser humano é capaz (e unicamente ele o pode fazer) de retirar dos objetos empíricos o que os confere individualidade (tempo, espaço e causalidade)⁴, e erigir, para sua conservação, representações gerais. Como tempo, espaço e causalidade são o princípio através do qual há objetos individuais (existência temporal com início e fim, extensão e relação recíproca) a retirada de sua determinação produz conceitos gerais, não individuais. Sua generalidade provém, portanto, do alcance de sua esfera conceitual após a destituição daquilo que lhe conferia individualidade. Um conceito qualquer como o de cão, por exemplo, torna-se geral pela exclusão da imediatidade da representação empírica⁵ e de suas determinações espaciais e temporais, possibilitando que "cão"⁶, por exemplo, designe um grande número de indivíduos cujas características se assemelhem às do cão presente aqui, neste lugar, e agora, neste momento, constituindo uma esfera de alcance no interior da qual os indivíduos residem sob o conceito.⁷ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 89). Entretanto, uma vez que o conceito é compreendido como a abstração das características "menos importantes" dos objetos e, desse modo, como a retirada de seu caráter de representação empírica, o pensamento permanece sempre como uma cópia do mundo e de sua organização, a representação em cada um daquilo que lhe foi dado como intuição empírica, no mundo dos objetos.

⁴ O que Schopenhauer define como o *Principium individuationis* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 171).

⁵ Em *Sobre a quádrupla raiz* Schopenhauer explica mais detalhadamente quais são as características principais das representações empíricas, o que também nomeia como mundo real dos corpos. Segundo ele, tais características são: a) representações empíricas são intuitivas, ao contrário das representações abstratas, os conceitos e os juízos; b) são completas, contém tanto a forma da representação, tempo, espaço e causalidade, quanto a matéria das intuições, a sensação; c) e são, por fim, empíricas, uma vez que estão relacionadas entre si no mundo, tendo seu ser como existência condicionada tanto, mais fundamentalmente, pelo sujeito da representação, quanto pela relação de um estado-de-coisas com o estado anterior, sua causa. (Cf. SCHOPENHAUER, 1908, p. 31).

⁶ Não dirijo atenção aqui ao fato de que "cão" é também uma palavra, ou seja, um conjunto de símbolos, letras, capazes de veicular um pensamento. Schopenhauer difere, em *A propósito da doutrina do conhecimento abstrato ou de-razão*, sexto capítulo de *O mundo II*, a palavra do conceito enquanto pensamento. O conceito é sempre um conjunto de características essenciais produto da retirada das formas da intuição, enquanto a palavra, "mero somido" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 75), pode ter muitas variações, sendo o meio temporal e concreto (uma palavra dita em um momento, escritos em uma folha, riscos em uma parede) de comunicação do pensamento. Portanto, tal como afirma Bryan Magee em *The philosophy of Schopenhauer*, há nessa formulação do autor um sentido pré-verbal do pensamento, de acordo com o que suas "formas essenciais" podem se manifestar em diversas estruturas de todas as línguas inteligíveis (MAGEE, 1997, p. 226).

⁷ "[...] um conceito possui generalidade não porque é extraído de muitos objetos, mas, ao contrário, justamente porque a generalidade, ou seja, a não determinação do particular, é essencial ao conceito como representação abstrata da razão, apenas por isso podem diversas coisas ser pensadas mediante um mesmo conceito." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 89).

Cada pensamento, assim, possui uma certa organização e relação de conceitos que são capazes de dizer algo do mundo empírico, de veicular uma informação e de obter sua verdade apenas na medida em que se remetem a algo existente. O autor se volta contra a dedução das categorias do pensamento empreendida por Kant na *Crítica da razão pura* e afirma, fortemente, a necessidade de se desprezar as doze categorias e de se manter, entre todas elas, apenas a categoria da causalidade, realocando-a, todavia, no princípio de razão suficiente do devir como uma forma da intuição dos objetos, a organização da totalidade da experiência em “mudanças”. De acordo com ele, Kant teria deixado uma enorme lacuna entre o conhecimento empírico, relativo ao mundo intuitivo e, por isso, às formas puras da intuição e ao conteúdo das sensações, e o conhecimento discursivo, juízos, conceitos e, desse modo, saber. Lá, na *Crítica da razão pura*, Kant se confundiu, diz Schopenhauer, atribuindo as categorias do entendimento ora à intuição ora ao mero pensar (SCHOPENHAUER, 2005, p. 594). Sobre isso, Schopenhauer faz o diagnóstico de um problema interno à *Crítica*: não fica claro até que ponto o entendimento e suas categorias possuem influência direta no objeto da experiência e no que consiste a unidade da intuição em oposição à unidade dos conceitos. Em outras palavras, Kant ora alude para o entendimento como uma capacidade de pensar cujas categorias não seriam, de maneira alguma, condição do objeto da intuição, de modo que “nosso entendimento só pode pensar, não intuir” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 552). Entretanto, em momentos posteriores do mesmo texto, Kant teria afirmado que o entendimento é responsável por trazer à unidade o diverso da intuição unificando-a em objetos, como “condição da experiência, seja da intuição ou do pensamento que nela é encontrado” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 553). Diante disso Schopenhauer pensa perceber uma contradição “gritante” entre o início da explicação kantiana acerca da intuição, aparentemente independente do pensar, e, posteriormente, como vinculada a ele. Quais seriam, pergunta-se o autor, as reais definições, claras e distintas, das duas unidades, a da intuição e a dos conceitos?

Entretanto, apesar de parecer simples se lida assim, a crítica de Schopenhauer a Kant se pretende grande, a ponto de desconfigurar a estrutura da *Crítica*, motivo da reconstrução do princípio do conhecimento no “princípio de razão suficiente do devir”. Neste, a causalidade é forma do intuir e não somente do pensar. Fato que se justifica melhor de acordo com o que se segue.

Certamente é no mencionado capítulo “da distinção de todos os objetos em fenômenos e númenos”, mais do que em qualquer outro lugar, que se encontram separados pensamento e intuição; porém a forma dessa distinção é aqui

fundamentalmente falsa. Assim é dito (p. 253; V, 309): “Se elimino todo pensamento (através de categorias) de um conhecimento empírico, não permanece conhecimento algum de um objeto, pois por mera intuição nada é pensado, e o fato desta afecção da sensibilidade estar em mim não constitui referência alguma de tal representação a algum objeto”. – Em certa medida, esta sentença contém todos os erros de Kant em uma noz, pois torna claro que ele apreendeu falsamente a relação entre sensação, intuição e pensamento, identificando a intuição, cuja forma deve ser o espaço, e em verdade segundo todas as três dimensões, com a simples sensação subjetiva nos órgãos dos sentidos; e só admite o conhecimento de um objeto primeiramente através do pensamento, diferente da intuição. Eu, ao contrário, digo: objetos são antes de tudo objetos da intuição, não do pensamento, e todo conhecimento de objetos é originariamente e em si mesmo intuição; esta, entretanto, de modo algum é mera sensação, mas já nela o entendimento se mostra ativo. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 592-593).

Como solução para o problema, Schopenhauer sugere uma distinção clara entre intuição e pensamento: seria preciso compreender a intuição como independente do pensamento, unicamente na qual seriam dados objetos, conteúdo do pensar, e o pensamento como representação das representações intuitivas. Em acordo com sua teoria acerca do pensar, ele oferece, no lugar das categorias kantianas do pensamento, relações entre esferas conceituais e seus alcances, e concebe todas as possibilidades de ajuizamento unicamente como relações, ora entre conceitos mais amplos que veiculam muitos objetos (conceitos amplamente utilizados, segundo o autor, o "realismo escolástico"), ora entre conceitos de objetos menos universais (conceitos quase reais, em que o "nominalismo tem razão") (SCHOPENHAUER, 2015, p. 76). Segundo sua consideração, um conceito sem conteúdo real (de objetos do mundo empírico) não é considerado, no aspecto mais importante para uma compreensão rigorosa do mundo, um conceito verdadeiro, como um juízo sem estados de coisas correspondentes ou um acontecimento no mundo intuitivo⁸. Cada conceito e cada juízo apenas se refere verdadeiramente ou não ao mundo na medida em que tem no mundo das intuições e dos objetos sua razão suficiente de verdade externo ao ajuizamento, a partir do que um juízo possui "verdade material" e relações entre seus conceitos que são "conectados, separados, limitados de acordo com as exigências das representações intuitivas através das quais são inferidas" (Tradução nossa, SCHOPENHAUER, 1908, p. 126)⁹ (princípio de razão

⁸ Em *Sobre a quádrupla raiz* Schopenhauer difere quatro tipos de verdade de um juízo: a) verdade lógica ou formal, caso no qual um juízo tem como fundamento de sua verdade um outro juízo; b) verdade empírica, a verdade fundada nas representações da primeira classe, os objetos da intuição, o mundo propriamente dito; c) verdade transcendental, as quais encontram sua razão de verdade em intuições *a priori*, de onde derivam verdades do tipo "todo efeito possui uma causa anterior no espaço e no tempo", "a matéria não possui nem início nem fim"...; d) verdade metalógica, verdades que possuem sua razão na "auto-examinação" da razão mesma e no conhecimento das "leis de todo pensamento" sem os quais nenhum juízo pode ser formulado ou possuir qualquer verdade (princípio de identidade, princípio de não-contradição, princípio do terceiro excluído e dependência de cada juízo de razão de verdade externa a si). (SCHOPENHAUER, 1908, pp. 124-129).

⁹ "[...] *connected, separated, limited, according to the requirements of the intuitive representations through which it is inferred*". (SCHOPENHAUER, 1908, p. 126).

suficiente do conhecer). Tanto a filosofia quanto a ciência, o saber comum (o saber cotidiano sem apelo a relações cuidadosas entre juízos universais e particulares) e a religião são produtos da faculdade da razão, relações mais ou menos gerais e rigorosas entre juízos que, ao fim, devem ser verdadeiros ou não.

É dessa maneira que o autor admite ser a faculdade da razão, a capacidade de ajuizamento e de pensamento, o ponto de partida do filosofar, o meio através do qual o mundo, entendido por si mesmo e dado a todas as outras espécies, como intuição, atinge o estatuto de algo a ser compreendido, enigmático. Ora, se todo perguntar é uma formulação discursiva, apenas através da faculdade da razão uma questão, enquanto juízo, pode ser elaborada. O pensamento, nesse sentido, é o meio através do qual o mundo torna-se uma questão. Todavia, por que através da inquirição, do pensamento e da investigação do mundo ele não pode ser compreendido por si? Por que há espanto no pensamento e, por conseguinte, o impulso para o fazer filosófico e, de maneira ainda mais geral, metafísico? A resposta a isto encontra-se em diversos momentos da obra do autor e caracteriza-se como o incômodo inicial que impulsiona o fazer filosófico, o espanto do homem com determinados aspectos que o mundo apresenta. Diante desses aspectos é dado um problema, que aparece a partir da inquirição, para o qual o mundo não oferece uma resposta imediata, ocasião do espanto humano. Com esse espanto nasce, por conseguinte, "a necessidade de uma metafísica, própria apenas ao ser humano: este é, pois, um *animal metaphysicum*" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 195).

Inicialmente, não é possível delimitar um sentido unívoco para o espanto. Ele é, tal como Schopenhauer o compreende, expresso sob algumas formas principais. Ele aparece como o princípio do fazer filosófico e metafísico sobretudo em três diferentes figuras: a) espanto diante da morte, da consciência da finitude de si mesmo; b) conhecimento do Mal e do Mau no mundo; e, em casos mais específicos, c) como a impossibilidade do "cuidadoso" conhecimento do mundo através da investigação que tem como conteúdo o mundo objetivo, a das ciências naturais, compreender a essência do mundo da experiência em sua totalidade. Em cada um desses pontos o enigma do mundo, tal como o denomina o autor, se expõe e se deixa perceber.

No primeiro, o enigma aparece como o espanto com a finitude de si mesmo enquanto um corpo finito. Diferentemente dos animais, devido à faculdade de razão, o homem é incapaz de viver apenas no presente. Ao contrário, ele tem em seu pensamento, fruto da

faculdade da razão, a possibilidade de pensar tanto o passado quanto o futuro, de acordo com o que pode reter os acontecimentos anteriores que já não são mais presentes, e, na medida em que erige conceitos, planejar ações futuras e pensar aquilo que ainda não existe presentemente. "O animal sente e intui; o homem, além disso, pensa e sabe." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 83). Dessa maneira, consciência do passado e do futuro são características do pensamento. De acordo com isso o autor afirma a possibilidade do homem sofrer pela antecipação da morte, do fim vindouro que ainda não é, e, por isso, tem diante de si a sua própria condição de finitude, a "certeza assustadora da morte" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 555). A morte, nesse caso, como o término e a visão do futuro tem em si o significado da aniquilação que se aproxima. Isso se dá do seguinte modo. Os animais, como ilustra o autor no texto *Sobre a morte e a sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser em si*, presente em *O mundo II*, vivem a vida de maneira a afirmar a Vontade de vida da espécie¹⁰, de acordo com o que a luta pela preservação da vida é sempre uma luta no instante presente, e qualquer aproximação perigosa, qualquer ameaça desencadeia fuga e temor em cada indivíduo. A esse medo presente da aniquilação Schopenhauer dá o nome de "medo *a priori*". O homem também sofre com esse tipo de medo, uma vez que "[t]udo o que nasce já o traz consigo ao mundo" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 557) e como o medo da "morte presente" é análogo à vida, o ser humano o traz consigo como um ser vivo assim como todos os outros. Em outro sentido, no explicitado mais acima, o homem é o único ser capaz de viver a morte não somente como presente, ou como uma ameaça atual, mas também no seu adiantamento, na consciência de sua finitude como um ser que entrou no mundo através do nascimento e que nele encontrará o seu fim. Como ser finito, está sujeito à ação do tempo e, por isso, do envelhecimento. Nesse segundo sentido, o homem tem diante de si a morte futura, tal como imprime em seu corpo e se apresenta a ele na observação que faz de seu desfalecimento físico gradativo.

O animal conhece a morte tão somente na morte; já o homem se aproxima dela a cada hora com inteira consciência e isso torna a vida às vezes questionável, mesmo para quem ainda não conheceu no todo mesmo da vida o seu caráter de contínua aniquilação. Principalmente devido à morte é que o homem possui filosofias e religiões, embora seja incerto se aquilo que com justeza apreciamos acima de tudo na ação de alguém, isto é, a retidão voluntária e a nobreza de caráter, alguma vez tenha sido fruto de alguma daquelas duas. Por outro lado, como produtos certos,

¹⁰ "Qualquer olhar para o mundo, mundo este cuja explicação é tarefa do filósofo, confirma e estabelece que vontade de vida, longe de ser hipóstase arbitrária, ou uma palavra vazia, é a única expressão verdadeira para a essência mais íntima do mundo. Tudo tem ímpeto e impulso para a existência, se possível para a existência orgânica, isto é, para a vida, e com isso para a maior elevação possível dela: na natureza animal salta aos olhos que a vontade de vida é o tom fundamental do seu ser, sua única propriedade imutável e incondicionada." (SCHOPENHAUER, 2015, p. 423).

exclusivos da filosofia e da religião, produções da razão, encontram-se as opiniões mais estranhas e aventureiras dos filósofos de diversas escolas, bem como as práticas raras, às vezes cruéis, dos padres de diferentes religiões. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 84).

. Diante da vida dada que tem à sua frente um término inevitável, vivido pela consciência do ser humano como uma antecipação da morte futura, o homem se pergunta por que este funcionamento de mundo, por que haver um mundo em que se busca a vida de maneira ininterrupta e, ao mesmo tempo, que possui como condição prévia da vida sua própria aniquilação? Como na "natureza a todo mal é sempre dado um remédio" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 555)¹¹ são oferecidos ao ser humano sistemas metafísicos (filosóficos e religioso) como saída ao problema da finitude e da consciência de seu próprio término. Eles seriam, neste caso específico, uma tentativa de explicar o mundo vivido que abrangesse a experiência do término individual e da ameaça de extinção pessoal. Nesse primeiro sentido, o enigma do mundo é colocado pelo autor como um enigma da finitude na figura do mundo que para sua própria afirmação e vida requer continuamente a morte. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 196).

No segundo caso, como abordado em *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*, o espanto em relação ao mundo é ocasionado pelos temas do Mau e do Mal. Dentro da divisão entre os dois temas elaborada pelo autor, é repetida a inclinação humana para a filosofia e a condição a partir da qual o homem pode produzir um sistema metafísico¹², o problema enfrentado pelo ser humano fruto de sua condição e terreno fértil para o nascimento da metafísica, aquilo que a permite, aquilo que a cria. Caso houvesse, supõe o autor, uma condição diversa da condição humana em que todos estivessem inseridos em uma vida infinita e de felicidade plena, não seria dado a ninguém a condição de filosofar, apesar da capacidade "natural" de se fazer filosofia (SCHOPENHAUER, 2015, p. 199). À razão, por conseguinte, atribui-se a possibilidade do filosofar, mas não é dado a ela o ponto de partida, o gatilho para

¹¹ Estranha afirmação para um autor em cuja teoria da natureza parece sempre haver um desbalanceamento entre o suporte que a natureza dá a vida e a dificuldade de cada indivíduo para conservá-la.

¹² O conceito *metafísica* é usado por Schopenhauer de uma maneira ampla, de acordo com o que são considerados pensamentos e sistemas metafísicos as tentativas de compreensão da essência da realidade (da realidade incondicionada do mundo), seja como um sistema filosófico (um pensamento organizado que em sua totalidade pretende abarcar a totalidade do mundo e da experiência) seja como uma religião (conhecimento alegórico que busca esclarecer o que de incondicionado e essencial condiciona, cria, mantém a ordem do mundo). Como afirma Schopenhauer: "Por metafísica entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada das coisas, para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível". (SCHOPENHAUER, 2015, p. 200).

a produção de um sistema metafísico. Ao contrário, a condição viva do ser humano, o mundo no qual se insere é que o impulsiona à produção de um sistema desse tipo, como a solução para o problema posto pela vivência. Dessa maneira que, nesta acepção de enigma do mundo, o Mal (deterioração física, doença...) e o Mau (sentido moral de afetação, injustiça...) são fundamentais para que o homem dê início aos seus pensamentos metafísicos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 209). É por causa deles que o pensamento acerca da possível inexistência do mundo ou até mesmo da preferência por ela surge, ao ter como possibilidade de pensamento um mundo melhor que o dado e vivido, ou simplesmente a ausência de sofrimento. Vê-se, por exemplo, a reflexão variada acerca da aniquilação completa do sofrimento da vida com a morte. Isso apresenta aos homens em geral um sentimento de contingência do mundo, o possível ser outro melhor, e a não obrigatoriedade desse mundo ter sempre que ser como é, sofrimento e vaidade¹³, mas de ter podido ser de outra forma.

Essa reflexão lança sobre cada um a impressão, o espanto neste caso, de que o mundo poderia ter sido concebido de uma maneira melhor que a que rege seu funcionamento, segundo o que, por exemplo, afirma o autor, o Mal e o Mau "até se fossem amplamente sobrepujados pelo bom, são não obstante algo que absoluta e universalmente não deveriam existir" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 210). Esse argumento é pensado pelo autor da seguinte maneira: nada pode advir do nada¹⁴, de acordo com o que o Mal e o Mau do mundo não poderiam ter sua origem externa a ele, ou diferente de sua raiz; é evidente que tais formas de deterioração, tanto física quanto moral, não foram geradas no nada e trazidas ao mundo por acaso; todavia, inquire o autor, como é possível que um mundo tenha uma "força tão intensa exigida para a criação e manutenção" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 210) e que, ao mesmo tempo, volte-se contra si mesmo, causando sua própria deterioração? Esse tipo de questão leva à hipótese de que a natureza do mundo poderia ser em si mesma a causa de todo sofrimento e, portanto, da criação do Mal e do Mau. Ao contrário de uma visão que assume o mundo como bom, como criado assim por um Deus compassivo e misericordioso (como o feitor do melhor dos mundos possíveis), como necessário em seu ser, Schopenhauer admite um mundo que, quando pensado por um homem, dificilmente pode ser aceito como o único

¹³ Schopenhauer considera a natureza essencial do mundo como Vontade e sua constante manifestação e objetivação a produtora do sofrimento e da vaidade. O sofrimento é ocasionado pela busca incessante de realização dos desejos, que, ao fim, são diversas manifestações desse ser. Ora, como o ser mesmo é vontade e se produz incessantemente como essas várias vontades particulares, a cada tentativa surgem novas outras vontades, que, mesmo satisfeitas, abrem espaço para novas insatisfeitas. Por conseguinte, a vontade em si nunca pode ser plenamente satisfeita, e todo esforço humano o recoloca, mais uma vez, em uma roda sem fim e sem objetivo. Toda realização, nesse sentido, não é uma verdadeira resolução, mas sempre uma falsa realização, uma vaidade.

¹⁴ Uma outra expressão do princípio de razão suficiente inerente ao pensamento.

possível porque o melhor, mas sim como um mundo que não deveria ser, a saber, que deveria existir de outro modo para que o homem alcançasse a felicidade que almeja desde o nascimento¹⁵. De acordo com esta abordagem mais geral, do nascimento e do impulso ao filosofar e ao pensamento metafísico, portanto, três são os principais fatores: o Mal, o Mau e, também, a Morte como consciência de finitude. Esses três temas "são os que qualificam e elevam ao espanto filosófico" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 210). Nestes dois sentidos, portanto, o filosofar é uma postura diante do mundo, um modo de decifrá-lo, de compreendê-lo, na medida em que ele é apresentado como um problema, como algo que por si mesmo não se compreende.

No terceiro e último caso reside a exposição propriamente filosófica do enigma em um sentido menos amplo. Ele não é aqui colocado pelo autor como o início de todo filosofar em geral, como nos casos supracitados, mas o início da filosofia e metafísica mais estritamente como "decifração" das representações. De certa forma, para espantar-se com a possível unilateralidade da aparência, com a suposição do mundo existente unicamente como representação, é preciso de antemão um conhecimento do mundo como representação, do condicionamento de toda experiência ao sujeito de conhecimento, correlato da objetividade no mundo. Este espanto começa com a assunção da "verdade universal do idealismo" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43), segundo o autor, a de que o mundo existe apenas como representação, isto é, "tão-somente (*sic*) em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). Tal asserção principal é pensada por Schopenhauer como uma verdade imediata, como algo que não necessita de prova, "semelhante aos axiomas de Euclides" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 5), uma vez que cada um, sendo sujeito de conhecimento e expressão desse condicionamento universal, se encontra no mundo como sua condição. Nesse sentido, um argumento possível, não explícito, para a defesa da tese "idealista" de Schopenhauer seria o da imediatidade da consciência e das representações em todo conhecer, ou seja, de que todo conhecimento, seja ele qual for, sempre se refere imeditamente à consciência do sujeito, e não ao objeto ele mesmo. (MCDERMID, 2012, p. 73).

¹⁵ No capítulo *A ordem da salvação* (cap. 49), parte de *O mundo II*, Schopenhauer afirma que o erro inato do mundo e da vida é o fato de que "existimos para sermos felizes" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 755) justamente em um mundo em que ser feliz, realizar plenamente e de uma só vez todos os desejos que surgem incessantemente, é uma tarefa impossível. Continua o autor: "[...] temos de experimentar que o mundo e a vida de forma alguma foram constituídos para conter uma existência feliz. Enquanto uma pessoa pobre de pensamento sente-se atormentada só pela realidade, já a pessoa que pensa sobre o tormento da realidade, ainda acrescenta a perplexidade teórica ao perguntar por que um mundo e uma vida, afinal feitos para que sejamos neles felizes, adaptam-se tão mal aos seus fins?" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 755).

Tal como apresenta John Atwell em *Schopenhauer on the character of the world*, o tema das formas às quais a representação é condicionada é tratado em segundo lugar como um tema secundário, permanecendo sempre o condicionamento do mundo ao sujeito algo evidente. (ATWELL, 1995, p. 36).¹⁶ No sentido posto pelo autor, o mundo é condicionado na medida em que existe sempre para cada indivíduo como resultado de um processo nele mesmo, explicado ora do ponto de partida idealista e do sujeito de conhecimento (o que denomina o conjunto das formas puras da intuição), ora do ponto de partida do indivíduo orgânico e, nesse momento, como o objeto no qual ocorre o processo da construção do mundo através da enformação das sensações "pela maquinaria e fabricação do cérebro" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 72).

O conhecimento do mundo empírico, de objetos reais (extensos, temporais, materiais e externos), é sempre um conhecimento de *mudanças*, a "entrada em um novo estado: consequentemente devir." (SCHOPENHAUER, 1908, p. 47). Ela é sempre o conhecimento de um estado de objetos a partir das suas causas, o estado de objetos anterior. Em *Sobre a quádrupla raiz* §19, §20 e §21, Schopenhauer apresenta de forma muito mais ampla que em *O mundo...* o estatuto dos objetos duplamente condicionados pela lei da causalidade: a) como objetos que apenas são concebidos como externos ao organismo na medida em que são "postos no mundo" como efeitos das sensações (a transição de pura sensação para a intuição) e b) a relação contínua entre estados de objetos no mundo, a organização da experiência.

Como em sua compreensão inicial do idealismo, o mundo inteiro, em sua organização, permanece sempre existente apenas em relação a *outrem*, aquele que representa. Desse modo, a ordem do mundo é ocasionada pela transformação da mera sensação em intuições através das formas puras (espaço e tempo) e do entendimento. O entendimento, e sua "única forma peculiar da causalidade" (SCHOPENHAUER, 1908, p. 58), "cria e produz o mundo objetivo e externo" (SCHOPENHAUER, 1908, p. 58) pela amálgama de tempo, espaço e causalidade. Todavia, ao mesmo tempo em que compreende o mundo inteiro em sua organização como uma produção do intelecto (ao que se referencia, mais uma vez, como sendo o cérebro e sua estrutura física) (SCHOPENHAUER, 1908, pp. 50-68), Schopenhauer compreende todos os "elementos da percepção empírica situados no nosso interior, e nada contido neles que possa dar-nos indicações seguras de algo diferente de nós mesmos, nada em si mesmo" (SCHOPENHAUER, 1908, p. 96).

¹⁶ "A second, and secondary, truth about the world as representation is that perceptual objects are "conditioned by" the perceiving subject in three specific ways: temporally, spatially, and causally." (ATWELL, 1995, p. 36).

Em outras palavras, todos os ditos elementos da percepção empírica (que o autor considera já como a intuição dos objetos extensos, externos e em relação na organização do mundo) são encontrados na consciência do sujeito de conhecimento como formas da intuição, condições da existência do mundo, do seu ser-percebido, noção à qual a "existência de objetos" pode ser reduzida. Mesmo a matéria é assim compreendida, na medida em que seu ser abstrato, o pensamento da materialidade sem forma, a pura objetividade, é idêntica à causalidade, ao fazer efeito em geral em suas relações. Matéria em sentido abstrato, completa o autor, deve ser compreendida como "substância", como aquilo que permanece e não pode possuir fim ou início, na medida em que não se condiciona ao princípio de razão suficiente do devir, sendo ela a condição de todo aparecimento e de todo devir, o substrato sobre o qual toda forma universal (Ideia) pode vir a se tornar acidente, objeto individual. (SCHOPENHAUER, 1908, p. 97). Schopenhauer argumenta que ao retirar-se todas as características fundamentais de cada objeto, as quais permitem a cada um ser o que é e não outro, o que resta é apenas a matéria bruta, sem forma, a pura possibilidade da interação e da relação. Seu ser, finaliza Schopenhauer, é efetividade, correlato do entendimento tomado objetivamente: a possibilidade e condição de toda e qualquer mudança, segundo o que cada parte sua produz uma outra, seu efeito. (SCHOPENHAUER, 1908, p. 97 e SCHOPENHAUER, 2005, p. 50). Tomar consciência desse condicionamento, todavia, é uma capacidade atribuída apenas ao ser humano dotado de razão e, portanto, de pensamento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). Prova alguma é requerida na medida em que cada um, sendo sujeito de conhecimento (JANAWAY, 2001, p. 117)¹⁷, vive o mundo sempre como para si mesmo, sempre dependente de sua experiência, como sendo aquele para o qual há objetos em geral, e para quem os sentidos fornecem dados do mundo e, ao fim, um mundo organizado¹⁸. Este ponto de partida, considera Schopenhauer, deveria ser o início de toda

¹⁷ Este tema, longe de ser um momento claro da filosofia do autor, carrega consigo grandes dificuldades. A critério metodológico ele será melhor exposto no segundo capítulo, uma vez que sua exposição demorada aqui poderia trazer diretamente questões futuras e, por isso, comprometer o andamento do texto. Todavia, é preciso fazer um breve esclarecimento: cada indivíduo, como compreende o autor, encontra-se como um sujeito de conhecimento no mundo para o qual seu conhecimento é intermediado por um corpo. Este corpo, marca objetiva e, portanto, objeto condicionado, é ele de um modo especial, como um objeto, que corresponde à manifestação dos atos de sua vontade. É apenas dessa maneira que Schopenhauer torna possível a decifração do enigma do mundo. Porém, considerar o sujeito de conhecimento como atemporal e não extenso, como o faz no início da obra, e logo após considerá-lo, no segundo livro, como extenso e corpóreo cria certas dificuldades que, neste caso, são os objetos desta dissertação. Portanto, este trecho limita-se apenas a indicar o problema e apresentar rapidamente a noção idealista do autor, tendo-se, por fim, a explicação do que consiste o enigma da representação.

¹⁸ No texto *A propósito do ponto de vista idealista*, Schopenhauer chama atenção para a imediatividade pela qual se percebe tal condicionamento do mundo ao sujeito. De acordo com o que afirma: "[A] existência objetiva das coisas é condicionada por um ser que representa e, conseqüentemente, o mundo objetivo existe só como representação, não é uma hipótese, muito menos uma sentença apelável ou uma disputa em torno de um

filosofia verdadeira, uma vez que "[a]penas a consciência é dada imediatamente" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 7), e como a filosofia deve ser um saber independente e autossuficiente¹⁹, "o fundamento da filosofia está limitado aos fatos da consciência" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 7). Cada um tem a experiência de si mesmo como o sujeito de conhecimento, condição do mundo.

Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação. Naturalmente isso vale tanto para o presente quanto para o passado e o futuro, tanto para o próximo quanto para o distante, pois é aplicável até mesmo ao tempo, bem como ao espaço, unicamente nos quais tudo se diferencia. Tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar-condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este. O mundo é representação. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 43-44).

Se o mundo inteiro permanece condicionado ao sujeito de conhecimento, surge a questão referente à terceira acepção do enigma. Como, portanto, considera-lo, dado a cada um como representação, como algo existente para além do seu simples estar condicionado? É, desse modo, o conhecimento do condicionamento de todo objeto sempre ao sujeito que conhece, a forma mais geral do princípio de razão suficiente exposta tanto na dissertação quanto em *O mundo*, que revela o enigma acerca da existência independente ou não de alguma realidade do mundo. Ora, se a existência objetiva dele, desse modo, é sempre existir-para, como afirmar que há mesmo um mundo independente de seu ser-percebido, um algo "mais além da natureza, ou aparência dada das coisas [representação]"? (SCHOPENHAUER, 2015, p. 200). No caso de não haver realidade alguma para além do mundo percebido, Schopenhauer assumidamente recairia no "egoísmo teórico" (falha apontada por ele) de considerar todos os objetos como "meros fantasmas" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 161). Tal como afirma o autor: "Perguntamos se este mundo não é nada além de representação, caso em

paradoxo, mas sim a verdade mais certa e simples, cujo conhecimento só é dificultado pelo fato de ser demasiado simples e nem todos possuem a clarividência suficiente para remontar aos primeiros elementos de sua consciência das coisas". (SCHOPENHAUER, 2015, p. 7). Se para a questão referente ao condicionamento ou não do mundo ao sujeito, de acordo com o que é, por um lado, absolutamente representação, o que significa ser condicionado-por, não se pode dizer de maneira cuidadosa aqui. O autor desenvolve argumentos a favor dessa postura filosófica em outros trechos, como no importante parágrafo quarto do primeiro volume de *O mundo*, no qual apresenta a noção de idealidade da matéria, e do condicionamento de todo objeto dado no tempo e no espaço ao sujeito de conhecimento, e, logo adiante, da impossibilidade de dissociação da relação sujeito-objeto, não sendo possível compreender sujeito algum sem que seja consciência-de, nem objeto algum sem que seja para uma consciência. (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, pp. 49-81).

¹⁹ "A filosofia é também o saber mais universal, cujos princípios não podem ser derivados de outro mais universal". (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137).

que teria de desfilarmos diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155)²⁰.

Schopenhauer é enfático na recusa a uma saída para esta questão que pressupusesse a noção de que as sensações advêm do mundo externo, de acordo com o que forneceriam o material para a representação. No sentido por ele negado, haveria um mundo externo de objetos que ao afetar os sentidos humanos (visão, olfato, tato, audição e paladar) apresentariam sensações confusas, ainda não organizadas, que seriam organizadas pelas formas puras da sensibilidade em um mundo de objetos extensos dados no tempo, como mudanças de estados de coisas. Todavia, dizer de um mundo para além do mundo da representação e equipará-lo à causa das sensações e, por conseguinte, das representações seria incorrer num grave erro: o de reduzir o "mais além da aparência dada das coisas" à causa do mundo. A dedução, como explicita Schopenhauer, ocorreria de forma simples, segundo o que "a intuição empírica, ou mais corretamente a sensação em nossos órgãos dos sentidos, da qual ela procede, tem de possuir uma causa externa" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 548). Desse ponto de vista, ocorreria a aplicação da noção de causalidade, como exposto na primeira consideração de *Sobre a quádrupla raiz*, a algo que não comportaria tal aplicação, uma vez que o "princípio de razão suficiente do devir" apenas se aplica a "objetos reais", a saber, objetos materiais dados no tempo. Como espaço, tempo e causalidade não são determinações da coisa-em-si (o mais além das coisas dadas), entre ela e o mundo da representação, no qual um órgão é considerado um objeto, não pode haver relação alguma de causa e efeito (sensação). (SCHOPENHAUER, 1908, p. 38)²¹. Todavia, Schopenhauer não abre mão da ideia inicial de que há uma diferença entre sensação e intuição, preservando-as mesmo no contexto apresentado e na recusa à consideração kantiana acerca da origem do conteúdo das representações.²² A solução dada pelo autor, em *Crítica à filosofia kantiana*, assenta na

²⁰ Schopenhauer não fornece uma razão sólida para sua afirmação e justifica sua escolha como uma recusa à postura "egoísta" teórica de consideração do mundo unicamente como representação. Uma justificativa possível, mas não levada em consideração como tal, pode ser a existência das forças naturais e do caráter inteligível em geral que se furtaria às determinações unicamente da representação, apontando para uma existência além. Todavia, Schopenhauer trata da questão como a única opção diante da ameaça do idealismo absoluto, consideração tão unilateral quanto o materialismo científico.

²¹ "When one or several real objects pass into any new state, some other state must have preceded this one, upon which the new state regularly follows, i.e., as often as the preceding one occurs. This sort of following we call resulting; the first of the states being named a cause, the second an effect." (SCHOPENHAUER, 1908, p. 38).

²² Isso se torna ainda mais evidente nesta passagem digna de observação: "For what a miserably poor thing is mere sensation, after all! Even in the noblest of our organs it is nothing but a local, specific feeling, susceptible of some slight variation, still in itself always subjective and, as such therefore, incapable of containing anything objective, anything like perception. For sensation is and remains a process within the organism and is limited, as such, to the region within the skin; it cannot therefore contain anything which lies beyond this region, or, in other words, anything that is outside of us." (SCHOPENHAUER, 1908, pp. 59-60)

consideração de que até a sensação já é ela mesma subjetiva.²³ Todavia, sobre esse tema ainda há muito a se explorar, uma vez que em diversas passagens, sobretudo de *Sobre a quádrupla raiz*, a sensação é considerada do ponto de vista fisiológico e explicada como uma afecção sob a pele (SCHOPENHAUER, 1908, p. 59), redirecionamento dos feixes de luz recebidos através dos olhos pela retina (SCHOPENHAUER, 1908, p. 68) e organização da visão dupla (uma referente a cada olho) em uma única imagem (SCHOPENHAUER, 1908, p. 70). A esse problemático estatuto, de difícil conciliação com a noção de que a sensação permanece sempre subjetiva, aplica-se o problema da pesquisa de forma mais geral: a construção de um sistema filosófico que compreenda tanto o ponto de partida subjetivo (idealismo) quanto o objetivo (o objeto, o materialismo e a ciência) e que torne ambas as compreensões complementares, não contraditórias.

Como indicado, portanto, a consideração do enigma do mundo enquanto enigma da representação empírica restringe-se à filosofia como idealismo (e segundo sua veracidade inegável) e à investigação da "significação das representações" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155), daquilo "por detrás" delas, segundo o que é possível "decifrar toda a aparência em conformidade com suas conexões" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 765). Todavia, se em toda a existência do mundo como representação nada mais pode ser encontrado senão o próprio sujeito, como elucidado acima, e toda existência nada é senão percepção e mudança (no que concerne ao conceito do autor, uma relação entre causa e efeito dada no tempo e no espaço), de que modo é possível que se possa falar de decifração, e o que resta para ser decifrado? Qual o sentido, pergunta o autor, "dessas imagens" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 151), "estranhas e insignificantes" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 151), como compreendê-las?

Schopenhauer afirma que em cada explicação cuidadosa sobre a organização da experiência e da natureza há sempre a tentativa de clareá-las, de torná-las inteligíveis, todavia tendo diante de si sempre o terreno restrito da explicação (juízos e conceitos). Mas se é possível que haja uma descrição do mundo em suas relações de objetos, ou a sua compreensão através da explicação, é na ciência (a qual se ocupa, como compreende o autor, da ordem dos objetos físicos), sobretudo nas ciências naturais, em que reside o mais rigoroso "sistema de conhecimentos" que parte do objeto como o em-si, a saber, que toma sua organização como incondicionada e subsistente. E, portanto, vê em sua investigação o conhecimento da

²³"[...] a própria sensação dos sentidos, sobre a qual aplicamos a lei de causalidade, é também inegavelmente subjetiva. [...] toda a intuição empírica permanece por inteiro assentada em fundação subjetiva, como um simples processo em nós; e nada por completo diferente e independente disso pode ser trazido como uma coisa-em-si, ou eibido como um pressuposto necessário." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 548).

verdadeira ordem do mundo e das coisas. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 71). Para ela, o mundo como representação é, em outras palavras, o mundo em-si mesmo. Dessa maneira, as ciências naturais partem das explicações acerca da realidade, da representação empírica, para fornecer um sistema de saberes que englobe a totalidade da experiência. Enquanto sistema de saberes, sua estrutura permite relações entre conceitos e juízos universais e subsume a eles juízos menos universais, criando uma relação de condicionamento em um conjunto organizado de juízos acerca do mundo. Segundo essa forma de consideração, a totalidade do saber científico é definida em contraposição ao saber comum, ordinário, cujos juízos elucidam de maneira pouca rigorosa e menos ordenada as experiências singulares.

Em geral, o saber comum tem como referência de um conceito sempre um objeto, e tem como foco de sua comunicação, como conteúdo dos conceitos, objetos particulares com características particulares. Não há no pensar comum, cotidiano, o objetivo de trazer à tona conceitos de objetos submissos a esferas mais amplas que compreendam, por exemplo, a generalidade do objeto de uma ciência específica, ou de um conteúdo específico. Como exemplos de conteúdos mais amplos sob os quais os conceitos de uma ciência se organizam o autor explicita: "conceito de relações espaciais, da ação dos corpos orgânicos entre si, da constituição das plantas e dos animais, das mudanças sucessivas na superfície da terra, das mudanças da espécie mudança como um todo, da formação de uma linguagem" (SCHOPENHAUER, 2005, p.113). Dessa maneira, uma ciência tem em sua organização uma série de esferas conceituais relacionadas, e esferas maiores que englobam em si diversos outros conceitos possíveis. Assim, a sua forma sistemática é explicada como uma relação entre juízos e conceitos que constrói um edifício, propriamente dizendo, composta por regiões basilares e mais gerais, e outras submetidas a tais esferas amplas, compreendidos sob esses outros conceitos. Ela se configura de maneira que

[...] de um lado, aquilo comum a muitos objetos reais seja pensado por um conceito e, de outro, o diferente deles seja pensado por outros tantos conceitos, e, assim, o diferente, apesar de uma concordância parcial, seja pensado e conhecido como idêntico, apesar de uma diferença parcial, seja pensado e conhecido como idêntico, conforme o fim e o aspecto que convenha a cada caso: eis em tudo isso uma tarefa da faculdade de juízo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 116).

Ou seja, na ciência ocorre a tarefa de unificação daquilo que há de idêntico em diversos objetos sob um conceito comum que os englobe de maneira suficiente. Como os objetos são diferentes entre si, apesar dessa similaridade, eles continuam sendo admitidos como diferentes em um certo aspecto, como possuindo sua individualidade e variação, mas,

ao mesmo tempo, são compreendidos como idênticos sob os conceitos mais amplos e gerais, de acordo com o que ocorre uma "sumarização" do "diverso infindo dos fenômenos intuitivos em comparativamente poucos conceitos abstratos" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 568). De maneira ainda mais rigorosa, a ciência é capaz de investigar cada objeto individual e determinado sob a marca "do determinado em geral" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 113). Desse conjunto de afirmações depreende-se que a ciência é uma relação ainda mais ampla entre "conceito, juízo, saber (*wissen*) e verdade" (BRANDÃO, 2009, p. 28). Ao possuir como objeto de investigação o mundo empírico em sua organização causal (no mundo das relações entre os objetos visto na explicação acerca do princípio de razão suficiente do devir) a ciência apenas progride e produz saber na medida em que ou elabora explicações acerca das sucessões dos estados de objetos e das relações entre objetos materiais, entre as mudanças temporais, (segundo o que deve ser compreendida como etiologia) ou então se ocupa da descrição das formas dos objetos dos seres incluídos na corrente incessante das relações temporais (segundo o que é morfologia) (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 152). Em ambos os casos ela permanece sempre como restrita ao mundo como representação, à "aparência" propriamente dita, cuja essência, como apresentado anteriormente, permanece um enigma, algo a ser conhecido. À ciência, segundo seu objeto e seu modo de investigação, a decifração do enigma é negada, de acordo com o que cada explicação elaborada é sempre um explicar de relações, de sequências de mudanças, da regularidade segundo a qual fenômenos aparecem no espaço e no tempo. Porém, nunca é por ela dada a compreensão profunda do que são essas mudanças para além de meras alterações e relações de objetos, do que são essas figuras que se alteram (morfologia) senão objetos condicionados, meros "fantasmas". A ciência, ao explicar, apenas altera o *locus* do enigma das representações (para outros estados de coisas, novas relações), não o removendo, mas o recolocando na investigação cada vez mais pormenorizada apenas de mudanças segundo o que ela explica e descreve os fenômenos de forma mais precisa e detalhada. (MAGEE, 1997, p. 33).

Ora, se ela avança no domínio da explicação, é sempre sobre objetos ainda condicionados que ela trata. Por conseguinte, aquilo que permanece não esclarecido e oculto sob suas explicações é sempre o modo específico de atuar das representações e das forças naturais, às quais se condicionam quaisquer relações entre objetos, quaisquer manifestações em um determinado momento e em um determinado lugar. Se para ela cada estado de coisas é sempre relativo aos estados anteriores e suas determinações no tempo, no espaço e na materialidade dos corpos individuais (segundo o que existem causas e efeitos), permanece

sempre um enigma para si o porquê estas determinações universais e indiferenciadas e não outras dentre elas: as forças da gravidade, da eletricidade, da impenetrabilidade, da rigidez, da elasticidade, do magnetismo... Em cada mudança individual no mundo empírico a força natural manifesta-se não sendo causa de fenômeno algum, mas sim a condição universal e onipresente de toda mudança na natureza para a qual explicação alguma pode fornecer razão de existência, "permanecendo um eterno mistério" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155). Por mais longe que a etiologia vá na explicação dos fenômenos, qualquer força natural é pressuposta e inexplicada, condição de toda manifestação da lei de causalidade²⁴. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 192).

De modo algum, porém, a força é efeito de uma causa, ou causa de um efeito. - Eis porque também é falso dizer: "A gravidade é a causa de que a pedra caia"; antes, a causa é aqui a proximidade da terra, na medida em que atrai a pedra. Se a terra desaparece, a pedra não cai, embora a gravidade persista. A força enquanto tal se encontra por inteiro fora da cadeia de causas e efeitos, a qual pressupõe o tempo, uma vez que só possui sentido em relação a este. A força mesma, entretanto, encontra-se fora do tempo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 192).

O enigma do mundo como enigma da representação apresenta-se mais uma vez, na figura da inquirição acerca das forças naturais e da limitação do saber científico como um sistema de saberes, de acordo com o que, portanto, "a base última sobre a qual todo nosso conhecimento e ciência repousam é o inexplicável" (Tradução nossa, SCHOPENHAUER, 2000, p. 3)²⁵. É, portanto, diante do estatuto enigmático do mundo e da impossibilidade de sua compreensão última através da ciência e do saber que Schopenhauer propõe a filosofia como decifração da experiência e da totalidade do mundo. As explicações das ciências naturais, deste modo, se restringem somente à matéria e às mudanças dos objetos, tomam a sua organização por si mesma independente do sujeito de conhecimento, sua condição. Ao desconsiderar a idealidade da matéria e da representação em sua forma geral, as ciências afirmam a existência por si dos objetos assim como da matéria. Seu modo de consideração mais cuidadoso leva ao materialismo, para o qual o mundo e seu funcionamento são sempre reduzidos a mudanças físicas (fiscalismo), relações entre representações. Desse modo, a

²⁴ De forma alegórica, o autor ilustra o espanto do filósofo investigador diante de forças naturais desconhecidas e inexplicadas, segundo o que as mudanças no mundo dos objetos empíricos seria como uma apresentação à "pessoas" relacionadas sempre entre si de acordo com graus de parentesco sem, ao fim, descobrir quem eles são: "[...] em face da etiologia de toda a natureza o filósofo investigador teria de se sentir como alguém que, sem saber, entrasse numa sociedade por inteiro desconhecida, cujos membros lhe apresentariam seguidamente seus respectivos parentes e amigos, tornando-os suficientemente familiares; ele mesmo, entretanto, todas as vezes que se alegrasse com a pessoa apresentada, teria sempre nos lábios a pergunta: 'Diabos, como vim parar no meio dessa gente?'" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155).

²⁵ "The ultimate basis on which all our knowledge and science rest is the inexplicable" (SCHOPENHAUER, 2000, p. 3).

absurdidade e o erro de sua consideração, afirma Schopenhauer, é a compreensão da matéria como o em-si do mundo, aquilo que permite toda e qualquer mudança sem propriamente alcançar um fim, ou possuir um início, o abandono do sujeito como condição da materialidade. (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, §7). Portanto, a investigação da essência do mundo e dos objetos não deve residir em qualquer investigação que tenha como forma geral o princípio de razão suficiente. Não é no mundo como representação, em seu estar condicionado e em "sua relatividade completa" (CACCIOLA, 1994, p. 29), que o em-si pode ser conhecido, mas em um outro "lado" do mundo, na sua consideração como Vontade.

Diante disso, Schopenhauer chega à compreensão do em-si do mundo através do que se pode denominar "argumento da analogia" (Cf. CACCIOLA, 1994, p. 50). Uma vez que o em-si não pode ser encontrado em meio aos fenômenos e, como apresentado, nem sequer em qualquer conclusão causal acerca da origem do conteúdo das representações como algo externo, ela deve ser buscada em outro modo de consideração do mundo. Esse algo outro buscado no novo modo de consideração, como nomeado em *O mundo*, é vontade. O argumento de Schopenhauer para compreensão do em-si como vontade poderia ser resumido da seguinte maneira: o sujeito de conhecimento, no qual e para o qual unicamente é possível o mundo como conhecido, não deve ser considerado como puro sujeito de conhecimento, nas palavras do autor, uma "cabeça de anjo alada destituída de corpo" (*geflügelter Engelskopf ohne Leib*) mas, ao contrário, ele possui um corpo que, como todos os outros objetos, é condicionado também às formas de espaço e tempo (um objeto entre objetos); todavia este corpo é identificado como um corpo-próprio, segundo o que cada movimento seu não é como qualquer outro movimento de objetos (efeitos de outros estados de coisas anteriores) mas produto de seu agir, a manifestação imediata de suas vontades no mundo da representação. Portanto, o enigma da representação no cenário da individualidade de seu corpo é decifrado internamente pela consciência imediata e inegável que o indivíduo tem de suas ações e de seus movimentos: aquilo que de um lado deve ser considerado como objeto, como um corpo físico, de outro deve ser considerado como vontade experienciada no seu íntimo. "Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente um movimento de seu corpo" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157).

O argumento depende até aqui da afirmação de que o ato da vontade não pode ser anterior no tempo à ação, à sua manifestação no mundo, caso em que ela poderia ser conhecida como causa do movimento (seu efeito), mas deve ser o conhecimento interno do movimento, uma única e mesma coisa com a sua expressão. É por isso que a vontade, nesse

sentido, passa a ser considerada como o conhecimento da essência dos movimentos e das mudanças, como a "engrenagem interior de seu ser" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157). O corpo antes considerado como o que Schopenhauer denomina "objeto imediato", como ponto de partida das representações onde ocorrem quaisquer afecções, é compreendido também como uma "objetividade da vontade", a vontade que se manifesta como representação²⁶. É nesse âmbito que se completa o argumento da analogia. Se o ser dos movimentos em cada indivíduo pode ser internamente conhecido e experienciado como vontade, e, ao mesmo tempo, cada objeto é apenas dado como um corpo condicionado tal como o seu, Schopenhauer vê a possibilidade de estender a compreensão da dualidade do corpo a todos os objetos do mundo em sua totalidade, segundo o que todos eles seriam, de um lado, segundo a consideração do conhecimento, representação, e de outro, como o fundamento ontológico de seu "ser fora o estar-condicionado", vontade. Do que pode afirmar o autor que o microcosmo (corpo individual) elucida o macrocosmo (mundo em sua totalidade) (Cf. SCHOPENHAUER, 2000, §21); Todavia, se se pode argumentar que a ação tem sempre um motivo específico que impulsiona o agir (um pensamento sobre algo, uma situação) e por isso a ele se condiciona absolutamente, Schopenhauer rebate essa hipótese com a conclusão de que cada motivo de ação é já sempre uma representação, um ponto de partida para o agir sem que seja o motor da ação, mas somente a situação em que se apresenta, ao passo que o ser interior, a essência de cada indivíduo, o seu modo específico de atuar nunca pode receber um esclarecimento definitivo, tal como os objetos da ciência. O modo de atuar de cada ser, as vontades que ecoam em cada indivíduo, nunca podem ser plenamente justificadas ou explicadas senão como seus motivos de ação. Ela permanece sempre como o núcleo desconhecido e injustificado, mas imediatamente experienciado. Cada indivíduo poderia ser, por exemplo, diferente do que é, ter outras vontades e, por conseguinte, um outro corpo. E não há, do ponto de vista do autor, uma maneira de justificar o porquê da Vontade ter se manifestado exatamente nestas formas específicas. Dessa maneira, portanto,

[a] partir do fenômeno mais poderoso, significativo e distinto queremos compreender os fenômenos mais débeis e menos complexos. Excetuando-se meu corpo, é-me conhecido de todas as coisas apenas um lado, o da representação: a essência íntima delas permanece trancada, um enigma profundo, mesmo que eu conheça todas as causas das quais se seguem suas mudanças. Somente da comparação com Aquilo que se passa em mim quando meu corpo executa uma ação após um motivo tê-lo posto em movimento - e que é a essência íntima de minha própria mudança determinada por fundamentos externos - posso adquirir intelecção no modo como os corpos destituídos de vida mudam através de causas e assim compreender o que é a sua essência íntima. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 186).

²⁶ "Ora, na medida em que conheço minha vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como corpo." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 159).

O resultado da analogia, por conseguinte, é o do ser do mundo como Vontade una, oposto a toda determinação do princípio de razão suficiente (unicamente através do qual pode haver individualidade), incondicionada, dado que todo condicionamento é sempre condicionamento ao indivíduo de conhecimento, inconsciente, e que toda consciência é sempre conhecer de algo, para o qual há sempre objetos, em uma palavra, representação (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, §26). A Vontade, portanto, é tomada pelo autor como a solução para o enigma da representação, sua essência, "fundamento ontológico, capaz de conferir-lhe a objetividade não atingida pelo conhecimento" (CACCIOLA, 1994, p. 19), sua base não-dependente (ATWELL, 1995, p. 72).

1.2 SISTEMA DE PENSAMENTOS E SISTEMA DE ÚNICO PENSAMENTO

A decifração das representações, portanto, como apresentado, não pode residir nas ciências naturais, segundo a limitação das suas explicações e do edifício de saberes nelas implicado. Por isso, Schopenhauer propõe um outro modo de compreensão da essência do mundo e das representações que não tenha somente nas explicações sua fundação, mas na compreensão dada do duplo estatuto do corpo e do argumento da analogia. Desse modo, a tarefa de decifrar o enigma deve ser reservada à filosofia e a seu método diverso de investigação. Para ela, as conexões causais entre os fenômenos não são o único objeto, assim como também não o é unicamente a consideração do mundo sempre como condicionado ao sujeito de conhecimento. Diferentemente, ela apreende a totalidade da experiência dada na consciência humana, seja como mudanças no mundo empírico e idealidade transcendental do mundo como representação, seja como vontade e experiência "imediate". O seu objeto principal não deve ser um ou outro aspecto do mundo sob o qual poderia ser compreendido, nem as explicações que subordinam todo conhecimento às diversas figuras do princípio de razão suficiente, o princípio diretor de todo *por que*, de toda razão para o conhecimento. A filosofia, afirma o autor, deve ater-se ao *quê* do mundo, ao seu ser livre de quaisquer relações de precedência e de condicionamento, produzindo um saber em conceitos e em juízos "da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137), "a exegese do que é dado no mundo exterior e na consciência de si, satisfeita, portanto em captar o ser do mundo, em captar a coerência deste consigo mesmo" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 763). O método da filosofia deve ser o de compreender a totalidade do mundo através da união e da investigação de suas abordagens "unilaterais", seja como idealismo, seja como materialismo (respectivamente sujeito e objeto como únicos pontos de partida).

Dessa maneira, Schopenhauer define sua filosofia como uma filosofia de único pensamento, oposta à noção de filosofia enquanto sistema de pensamentos. Em *Prefácio à primeira edição* (a edição publicada primeiramente em 1818/1819), o autor afirma que sua filosofia apenas pode ser compreendida em uma segunda leitura da obra, após o conhecimento prévio da totalidade de seu sistema (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19). O motivo desse tipo de conselho dado nas primeiras páginas de *O mundo* é a necessidade de que sua filosofia seja exposta de uma forma específica: como um sistema de único pensamento. Em uma primeira leitura, portanto, seria possível ter acesso a todas as partes separadas da obra como um todo: como teoria do conhecimento, como metafísica, como ética, como estética. E, como afirma Schopenhauer, seu pensamento deveria ser tudo isso caso fosse realmente um sistema metafísico, como ele o considera (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19). Um sistema metafísico tal como exposto por ele é um sistema totalizante, uma explicação geral da experiência como um todo e de cada ponto de vista e abordagem do mundo que, atenta às determinações dos objetos, do ser humano que inquire e da experiência acessível a cada indivíduo formula em sua explicação um panorama da realidade, da natureza e da vida, da forma geral da experiência, e através deles alcança o conhecimento do em-si do mundo, de sua realidade incondicionada "para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 200).

O mundo é escrito em quatro partes principais, cada uma tratando de um "ponto de vista" de sua teoria, de uma abordagem de um aspecto da totalidade do mundo como os que o autor elenca: a) o primeiro trata do objeto da ciência e da experiência (mundo como representação); b) o segundo da filosofia da natureza e da inquirição acerca da essência das representações (mundo como vontade); c) o terceiro do objeto independente do princípio de razão, a ideia platônica e o objeto da arte (mundo como representação); d) o quarto da ação humana, da possibilidade da negação da vontade através da obtenção do conhecimento (o mundo como vontade). Todavia, essas quatro partes apenas existem separadamente uma vez que, a critério de exposição e compreensão, todo livro deve possuir "entretantes, uma primeira e uma última linha" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 20), e, portanto, divisões, apesar da filosofia no método de Schopenhauer ser definida como um saber que engloba todas as divisões e que as tenha como faces de uma mesma compreensão, diferentes "pontos de vista de um pensamento único" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 21). Essa primeira leitura exigiria do leitor, portanto, a paciência do conhecimento separado daquilo que Schopenhauer considera

ser a totalidade de um pensamento que em cada uma de suas divisões aparece de um ponto de vista diverso: "a primeira leitura exige, como dito, paciência, haurível confiança de que na segunda leitura muito, ou tudo, será visto sob uma luz inteiramente nova" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 20). A luz inteiramente nova a qual o autor se refere seria, portanto, a compreensão da totalidade da obra e da relação de dependências mútuas entre as suas partes, levando-o a afirmar que essas relações são tão decisivas que em sua obra "cada parte anterior pressupõe tanto a posterior quanto esta aquela" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 20). Todos os trechos e conclusões, todos os juízos, todas as mais diversas abordagens ao longo da obra deveriam estar conectadas por um pensamento de fundo: a busca inicial pela essência do mundo, a consideração acerca daquilo que o mundo é essencialmente, como o "autêntico modo de consideração filosófico do mundo", a conclusão acerca da Vontade como o em si, como a essência dos fenômenos e de toda a realidade como sua auto manifestação (SCHOPENHAUER, 2005, p. 357).

O autêntico modo de consideração filosófico do mundo, ou seja, aquele que nos ensina a conhecer a sua essência íntima e, dessa maneira, nos conduz para além do fenômeno, é exatamente aquele que não pergunta "de onde", "para onde", "por que", mas sempre e em toda parte pergunta apenas pelo quê do mundo, vale dizer, não considera as coisas de acordo com alguma relação, isto é, vindo a ser e perecendo, numa palavra, conforme uma das quatro figuras do princípio de razão, mas, diferentemente tenho por objeto precisamente aquilo que permanece após eliminar-se o modo de consideração que segue do referido princípio, noutros termos, tenho por objeto o ser do mundo sempre igual a si e a aparecer em todas as relações, porém sem se submeter a estas, numa palavra, as Ideias mesmas. A filosofia, como a arte, procede de tal conhecimento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 357).

A filosofia de único pensamento, ao que indica Schopenhauer, é aquela que não cria uma ordem de condicionamento entre as asserções ao longo da obra, a não ser pela necessidade do pensar e de sua exposição. Todavia, a compreensão da totalidade da obra não deve vir de partes separadas, mas apenas deve ser clareada e posta à mostra pelo entendimento do conteúdo principal da obra, do seu único pensamento. Este único pensamento, portanto, é a consideração do em si do mundo, da consideração filosófica por excelência, daquilo que não perece e que, por isso, não está disposto a alterações. Essa consideração, por conseguinte, é a única consideração essencial da filosofia. Por isso, o que está por trás de toda a divisão do livro *O mundo* é dito pelo autor como a conclusão elaborada por analogia da vontade como o em si dos fenômenos, como aquilo que não perece e que, encontrando sua objetivação mais imediata nas Ideias, objeto da consideração estética do terceiro livro de *O mundo*, expressa-se e se objetiva no mundo.

O fato da não formulação do único pensamento é notado e comentado sobretudo por três autores, que dedicam partes ou fragmentos de sua obra declaradamente à questão, posteriormente vindo a debate. São eles, respectivamente: Rudolf Malter, o que leva ao título de seu livro *Der Eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*; Christopher Janaway, em *Self and consciousness in Schopenhauer's philosophy* e na introdução (*Introduction*) ao *Cambridge companion to Schopenhauer*; e John Atwell, em *Schopenhauer on the character of the world: metaphysics of the will*.²⁷

A discussão tem início com um apontamento feito por Rudolf Malter, em *Der eine Gedanke*, sobre a consideração do único pensamento como um extrato, ou sumário, do que *O mundo* deveria comunicar (MALTER, 2010, p. 32²⁸). Segundo o autor, deve-se compreender *O mundo* como a exposição da noção de que “o mundo é o autoconhecimento da vontade”²⁹ (MALTER, 2010, p. 14), tornando explícito em sua totalidade o processo da manifestação da Vontade de sua primeira e mais simples manifestação, à sua última, o ser humano, unicamente

²⁷ Há mais duas opções, até então conhecidas, que tratam diretamente o tema, mas que, por outro lado, diferem da interpretação aqui admitida da possibilidade de formulação do único pensamento em uma proposição. São elas a de Clement Rosset, onde se encontra a noção de que o único pensamento é o absurdo da existência e do mundo; e de Julian Young, que desconsidera a possibilidade de conhecimento da coisa em si, tal como Schopenhauer pretende, e define que há uma tricotomia em relação à consideração daquilo que o mundo é, ao invés da dicotomia representação e vontade. Segundo ele, o mundo é, em verdade, vontade, representação e coisa em si, a qual não pode ser acessada, uma vez que a vontade, mesmo experienciada como destituída de uma das formas da representação (o espaço), permanece ainda experiência temporal. Ou seja, o mundo como vontade seria uma explicação “atípica” do mundo, complementar ao mundo como representação mas não essencial. (YOUNG, 1987, p. 31). Segundo suas próprias palavras, “enquanto o mundo pode aparecer (*appears*) ‘como representação’ e, em um nível mais profundo, ‘como Vontade’, ele permanece, como um ator que aparece ora como Macbeth e ora como Hamlet mas nunca como ele mesmo, em si mesmo, inescrutável”. (YOUNG, 1987, p. IX).

²⁸ Como apresentam Daniel Schubbe e Jens Lemanski no artigo recentemente publicado *Problems and interpretations of Schopenhauer's World as Will and Representation*, não há uma única forma de compreender a noção de único pensamento. Os autores destacam três possíveis abordagens: a) uma que eles denominam “mais comum”, referindo-se à compreensão de Malter sobre o tema, b) uma segunda que defenderia a impossibilidade de formulação do único pensamento em uma única proposição (LEMANSKI e SCHUBBE, 2019, p. 200) e c) uma terceira, que compreende a passagem do §15 de *O mundo*, já mencionada acima, como mais fundamental que a abordagem do *primeiro prefácio*, tomando essa apenas como uma menção ao método de leitura do livro (LEMANSKI e SCHUBBE, 2019, p. 201). Entretanto, a intenção de pesquisa expressa neste projeto toma como principal abordagem a primeira, dada a possibilidade de articular todas as passagens do livro em que há referência ao único pensamento, não desconsiderando nenhuma na abordagem da questão, tendo-se em vista a continuidade da discussão entre Malter, Janaway e Atwell acerca da melhor formulação possível para o único pensamento. Faz-se necessário ao longo da pesquisa, já em fase de execução, apresentar cuidadosamente cada uma das abordagens, levando em consideração tanto o argumento principal de cada uma quanto seus possíveis contra-argumentos.

²⁹ A afirmação de Rudolf Malter deriva tanto de uma compreensão do conteúdo da totalidade da obra quanto da indicação já antes feita pelo próprio Schopenhauer, em uma anotação que data de 1817, de que sua filosofia poderia ser sumarizada pela noção de que “O mundo é o autoconhecimento da vontade”. (SCHUBBE e KOßLER, 2018, p. 44) (JANAWAY, 1989, p. 5).

através do qual ela se conhece a si mesma.³⁰ Essa questão surgiria da inquirição do que o mundo e aquele que questiona são (MALTER, 2010, p. 14), tendo como início do percurso a unidade dada entre sujeito de conhecimento e sujeito volitivo na autoconsciência. Essa unidade imediata é denominada o “milagre por excelência”, a partir do qual o sujeito de conhecimento, para o qual é dado o mundo como representação, conhece-se a si mesmo como vontade, para posteriormente conhecer todo o mundo, antes dado como relativo, essencialmente como Vontade (MALTER, 2010, p. 32). Ora, o que Malter parece indicar é que a Vontade se conhece a si mesma na medida em que, dada a unidade mencionada acima, o ser humano se conhece a si mesmo não como objeto, mas essencialmente como vontade, e estende esse conhecimento a todos os objetos, chegando, por fim, ao conhecimento da realidade incondicionada e essencial do mundo em sua totalidade. Na formulação, o autoconhecimento diz respeito, portanto, ao mundo como representação, único no qual pode haver conhecimento e que pressupõe a divisão sujeito/objeto; e a Vontade que se conhece a si mesma refere-se àquilo que ele e o mundo são, essencialmente, em si mesmos. Sem mundo, e, por isso, sem sujeito e objeto, não haveria possibilidade alguma de autoconhecimento. Desse modo, o mundo é o espelho (*Spiegel*) da Vontade, sua manifestação (*Offenbarung*), sua objetividade (*Objektivität*). (SCHOPENHAUER, 1998, p. 241).

Posteriormente, Christopher Janaway elabora uma leitura dessa proposição, definindo-a como uma “enigmática declaração” que parafrasearia o título original da obra, *o mundo como vontade e como representação*, ou seja, que o mundo em sua totalidade é representação e também Vontade (JANAWAY, 1989, p. 5). Segundo o autor, o centro da “grande visão” de Schopenhauer não seria a proposição indicada por Malter, mas, sim, uma nova formulação: “em nós a Vontade torna-se consciente de si mesma”³¹, de acordo com o que o intelecto, para o qual há mundo como representação, é uma manifestação da Vontade assim como qualquer outro ser, e, por isso, o ser humano, enquanto cognoscente, seria essencialmente Vontade conhecendo um mundo, manifestação dela (JANAWAY, 1989, p. 8). Tal proposição deveria ainda ser seguida de um “lamento” acerca da condição humana, atribuindo-lhe caráter pessimista (JANAWAY, 1989, p. 8).

³⁰ “Die “Welt als Wille und Vorstellung” vesteht sich als ein Werk, das den einen Gedanke zur Darstellung bringen will: “Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens”. Sein Thema ist der Abstrakte Nachvollzug (“Betrachtung”) des Prozesses, der den Willen in seinem Manifestationen fortschreiten läßt zur höchsten Manifestation, zum Erkennen als dem Spiegel, in dem der Wille zu sich selbst kommt.” (MALTER, 2010, p. 14).

³¹ “This is how Schopenhauer can claim that in us the will become conscious of itself” (JANAWAY, 1989, p. 8).

Todavia, John Atwell vê nisso algo ainda mais difícil de se compreender. Que o mundo seja o autoconhecimento da Vontade não é o mesmo que afirmar somente que “em nós a vontade se torna consciente de si mesma” (ATWELL, 1995, p. 28). Em primeiro lugar, a proposição de Janaway poderia ser interpretada como uma explicação da autoconsciência, de acordo com o que o “Eu, como composto de conhecedor e sujeito volitivo, sou consciente de ser vontade, de modo que em mim o desejante, unido ao conhecedor, é consciente de si como desejante” (ATWELL, 1995, p. 28, tradução nossa)³². Em outras palavras, tal formulação indica para a forma como na autoconsciência de cada indivíduo a Vontade torna-se consciente de si mesma, mas não necessariamente que o mundo em sua totalidade é o autoconhecimento da Vontade, o que seria exigido de um único pensamento. Em segundo lugar, mesmo a definição de Malter seria ainda insuficiente, dado que a noção de autoconhecimento da Vontade abrangeria apenas os dois primeiros livros, nos quais se explicita a noção do mundo como espelho da vontade, carecendo da explicação posterior dos últimos dois livros (ATWELL, 1995, p. 30). Essa nova proposição requereria, segundo Atwell, duas considerações adicionais: a) a “inegável natureza teleológica da Vontade evidenciada pela sua auto-objetificação”, segundo um único propósito fundamental (ATWELL, 1995, p. 30); b) e o conteúdo principal da ética, a negação da Vontade de vida e o “propósito que a vontade possui em se objetivar na natureza e finalmente em um intelecto humano” (ATWELL, 1995, p. 30)³³. Portanto, sua tese é a de que o único pensamento deve ser o seguinte para que possa abranger a totalidade de *O mundo*: O mundo em seu duplo aspecto é o “esforço” da Vontade para tornar-se consciente de si mesma, de modo que, recuando horrorizada diante de seu íntimo, natureza cindida, pode anular a si mesma e, assim, sua autoafirmação, e então alcança a salvação.³⁴

Ciente dessa crítica, Janaway reitera sobre o tema, reelaborando sua proposição, de maneira a esclarecer o que havia dito, assim como propor uma nova formulação para a solução do problema. Segundo Janaway, a resposta “mais sofisticada” de Atwell, apesar de pretender fazer jus a todas as partes da obra de Schopenhauer, enfrenta uma dificuldade

³² “We can perhaps understand the proposition Janaway) that “in us the will becomes conscious of itself,” provided it means that I, as a composite of knower and willer, am conscious of being a willer, so that in me the willer, conjoined to the knower, is conscious of itself as willer.” (ATWELL, 1995, p. 28).

³³ “In short, a complete account of ‘the world’ has to include not only self-knowledge of the will (that is, the will-intellect’s knowledge of the nature of the will in its self-affirmation) but also the will’s telos or aim in seeking knowledge of its inner nature (that is, the possibility of denial of the will to life).” (ATWELL, 1995, p. 30).

³⁴ “The double-sided world is the striving of the will to become fully conscious of itself so that, recoiling in horror at its inner³⁴, self-divisive nature, it may annul itself and thereby its self-affirmation, and then reach salvation.” (ATWELL, 1995, p. 31).

fundamental. Ao implicar que a Vontade se manifesta no mundo através de um “único propósito”, a sua autonegação, estaria cometendo uma extrapolação dos limites antes determinados pelo autor de *O mundo*, confundindo a coisa em si com a representação (SCHOPENHAUER, 1998, p. 238), de acordo com o qual só seria possível falar de quaisquer propósitos, ou finalidade, em relação à representação, mas não no caso de uma possível explicação de um *para que* o mundo (JANAWAY, 2009, p. 13). À Vontade mesma cabem apenas suas determinações negativas, dentre elas a ausência de um propósito último em sua manifestação, senão simplesmente o querer contínuo e o querer um mundo tal como ele é (JANAWAY, 2009, p. 13). Por conseguinte, a definição daquele implicaria em contradição com o pensamento exposto na obra.

Desse modo, Janaway explicita que a única coisa que se poderia afirmar sobre a Vontade é que ela quer o mundo mesmo, e que, para seus fins de conservação, se manifesta em indivíduos, e “quando alcança seu mais elevado grau de manifestação em um indivíduo que é autoconsciente e pode refletir acerca de sua própria natureza como manifestação da vontade, ela pode cancelar a si mesma naquele indivíduo em particular” (JANAWAY, 2009, p. 13). Tal postura é a mais indicada para a compreensão do texto, dado abranger os critérios para a formulação de um único pensamento, e expor a totalidade do texto e dos temas mais fundamentais da obra em uma única proposição, cuja construção respeita e mantém intacta, ao que tudo indica, a integridade de *O mundo*.

Em contraposição, um sistema de pensamentos deve possuir uma coesão arquitetônica (*architektonisch Zusammenhang*), segundo o que o seu desenvolvimento ao longo do texto seria feito de maneira ascendente.³⁵ Nesse caso, uma filosofia que fosse definida como sistema de pensamentos deveria possuir um primeiro princípio incondicionado e fundamental (*Grundstein*) a partir do qual todo o restante de suas proposições poderia ser derivado e que, dado seu caráter incondicionado, não é sustentado (*geträgen wird*) por qualquer outra parte sua, como em uma progressão em “linha reta”.³⁶ Nesta coesão arquitetônica cada parte possui

³⁵ "A diferença: enquanto a arquitetura, segundo Schopenhauer, é construída de forma linear (*linear konstruiert ist*), em um organismo cada parte condiciona as outras, elas são remetidas umas às outras (*aufeinander verwiesen*, diferentemente de *tragen*). Schopenhauer entende sua obra, por conseguinte, dessa maneira, de modo que a última parte condiciona (*trägt*) a primeira, assim como a primeira condiciona a última." (SCHUBBE, KOßLLER, 2018, pp. 45-46).

³⁶ Dentre essas filosofias, supõe-se, apesar da ausência de indicações explícitas, mas da presença de menções críticas, que figuraria a filosofia de Fichte, e talvez a de Jacobi, como sugere Catwright³⁶, dado que aquele teria como objetivo a descoberta e investigação do princípio fundamental incondicionado de todo conhecimento humano, do qual se deveria necessariamente partir, e cujas conclusões se fundariam sobre a primeira verdade fundamental de seu sistema expressa na proposição $Eu=Eu+não-Eu$ (CARTWRIGHT, 2017, p. 24).

sua localidade na obra de maneira necessária, sustentando uma conclusão posterior e sendo sustentada por considerações anteriores. Ela é ascendente, por conseguinte, por sua impossibilidade de relação e remissão de conclusões anteriores a posteriores. A saber, em um único pensamento, as conclusões posteriores se relacionam com as anteriores assim como as anteriores com as posteriores; já em um sistema de pensamentos, as conclusões anteriores sustentam as posteriores e o contrário é falso. Enquanto naquele o sistema tem relações mútuas de condicionamento e toda a obra se sustenta por si mesma, neste, cada asserção solidifica a posterior, e as conclusões iniciais não podem ser sustentadas pelas finais. Este é um dos fatores principais pelos quais a obra de Schopenhauer é de uma peculiar compreensão: ao invés de se esperar uma ascendência de temas, partes distintas e temas distintos são abordados através de uma mesma chave de leitura, a vontade como o em si e o movimento de expressão de seus graus, conhecimento de si, espanto e autonegação. Todavia, nem sempre a distinção elaborada pelo autor entre os conceitos de sistema, sistema de pensamentos (arquitetônica) e organismo (nome através do qual considera também a noção de único pensamento) é clara.

Na obra *Schopenhauer Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Daniel Schubbe e Matthias Koßler trazem à discussão a divisão entre os três conceitos principais supracitados, segundo o que é possível compreender, ao fim, que o conceito de sistema (*System*), diferentemente do conceito de arquitetônica (*architektonisch*), é mais amplo que os outros dois, englobando-os, enquanto o conceito de "organismo" (*Organismus*) é tratado como um sinônimo de único pensamento, de relações de condicionamento não lineares. Portanto, afirmam os autores, a divisão da obra apenas condiz a sua exposição, ao passo que há uma diferença radical entre conteúdo (*Inhalt*) e comunicação (*Mittheilung*), único pensamento e pensar³⁷. De modo que a apreensão do conteúdo pelo único meio de compreensão, a escrita de uma obra com início, meio e fim, dificulta a apreensão da noção fundamental da obra que a condiciona, mesmo, aparentemente, sendo a conclusão de sua primeira leitura. Por conseguinte, qual a relação entre Sistema de pensamentos, Sistema de único pensamento e filosofia como decifração? Como se aplica o método do autor em relação ao modo de se fazer filosofia, à única consideração possível de um pensamento filosófico coerente?

³⁷ Sobre isso conferir a seção da obra *Schopenhauer Handbuch...* 6.2, intitulada *Konzeptionelle Probleme und Interpretationsansätze der Welt als Wille und Vorstellung* na qual se encontra, entre outros trechos, o aqui utilizado, o qual se segue: " *Die Zergliederung des Werks in vier Teile liegt nach Schopenhauer somit nicht in der Sache, sondern in der Problematik ihrer Mitteilung: Da nach ihm ein Buch eben eine erste und letzte Zeile haben müsse, bliebe kein anderer Weg, aber dies dürfe nicht mit dem Gegenstand, mit dem einen Gedanken selbst verwechselt werden.*" (SCHUBBE; KOßLER, 2018, p. 45).

No livro quarto são retomadas as conclusões anteriores, sobretudo no que diz respeito à formulação do "sistema mais coerente da filosofia" exposto no prefácio à primeira edição. Ao contrário do método sistemático criticado pelo autor, sua filosofia permanece sempre definida como uma filosofia de único pensamento (*einzigster Gedanke*), e de acordo com a qual qualquer parte do livro poderia ser lida sem a necessidade de conceitos acumulativos e ascendentes, mas simplesmente pelo reconhecimento e pela entrada em cena do mundo em sua dupla acepção, como representação (seja dependente do princípio de razão ou independente dele) e como vontade (natureza e ação). A filosofia, por conseguinte, permanece como uma interpretação do mundo dado como representação, da decifração de seu caráter enigmático, por parte do acesso privilegiado do contemplador e inquiridor. Admitida e efetuada essa operação, cabe ao observador e investigador, sujeito de conhecimento, trazer à consciência refletida e abstrata, como apresenta o primeiro parágrafo da obra, a totalidade da experiência para o pensamento, a intuição para a palavra, onde assume uma estrutura, onde se caracteriza precisamente como um pensamento. Acerca disso, diz Schopenhauer:

A filosofia nada mais pode fazer senão interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo - que se expressa de maneira compreensível *in concreto*, isto é, como sentimento em cada um - e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista. Assim como nos três livros precedentes procuramos, sob a universalidade do conceito e de diferentes pontos de vista, levar a bom termo a mesma coisa, também no presente livro a ação humana será considerada da mesma forma. Esse lado do mundo deve provar-se como o mais significativo de todos, não apenas, como observei anteriormente, segundo juízo subjetivo, mas também segundo juízo objetivo. Nesse sentido, permanecerei inteiramente fiel ao nosso modo de consideração empregado até aqui, apoiando-me sobre o já exposto, sobre o meu pensamento único propriamente dito, conteúdo da totalidade desta obra e que, desenvolvido até agora em outros temas, doravante o será em referência ao agir do homem. Assim fazendo, irei ao meu limite em favor da mais completa comunicação do referido pensamento único. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 354).

O trecho apresenta a possível coerência de seu único pensamento³⁸, de traduzir o contato mais imediato com a vontade em si, no homem, e a decifração do mundo da representação como um todo, não somente naquilo que concerne aos outros homens, mas a todo o mundo como representação, e a interpretação, exegese (conceitos utilizados pelo

³⁸ Opta-se aqui por traduzir a expressão *einzigster Gedanke* por "único pensamento" ao invés de "pensamento único", tradução recorrente, uma vez que a expressão "único pensamento" parece contemplar de maneira mais adequada a noção de que há uma única proposição capaz de compreender a totalidade e centralidade dos temas principais da obra. Ao passo que "pensamento único" parece aludir à noção de uma única maneira de compreender o mundo, um pensamento único e plenamente esclarecedor.

próprio autor) do contato unilateral do mundo, levando à metáfora da realidade como um texto cifrado³⁹. Vê-se aqui o importante retorno à assunção do prefácio à primeira edição:

Ao contrário [de um sistema ascendente e que se complexifica], um pensamento único, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coerência destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 19-20).

Com esse intuito, *O mundo* torna-se não um sistema com início, meio e fim (a não ser pela sua comunicação), mas tem cada uma de suas partes dependente de sua compreensão geral e do condicionamento de todas as outras. Isso é perceptível em diversos momentos, quando, por exemplo, a "interpretação" objetiva do mundo (a compreensão do mundo objetivo como independente e por si, da independência dos fenômenos do sujeito de conhecimento, da abordagem materialista e científica) é tida como unilateral, como um ponto de vista coerente acerca do que o mundo é. Apesar de ser levada adiante ela precisa ser complementada pela já assumida verdade, nos primeiros parágrafos da obra, acerca do idealismo, mas também de sua incompletude e unilateralidade, da consideração, como formulado em *Parerga II*, §13, de que "fora de mim não há nada" (tradução nossa, SCHOPENHAUER, 2000, p. 13)⁴⁰.

Nesse sentido, unilateral é toda abordagem que não leva em consideração o dado da representação em sua divisão sujeito-objeto, mas que a toma ou unicamente pela consideração do sujeito ou pela do objeto. O livro é cheio de tais referências, de acordo com o que se apresenta como a tentativa, em método, de um conteúdo orgânico, cheio de entrelaçamentos, de compreensões que se apoiam umas nas outras, e que, por isso, compõem um organismo teórico, no qual cada parte é tão fundamental quanto todas, ideia que o autor defende até o final.

Um único pensamento deve, por conseguinte, conservar uma coerência firme entre todas as suas partes. Pontos constantes e que reforçam a coerência da obra, como metodologia, são assumidas muitas vezes. Uma outra que garante, ou pretensamente a faz, a

³⁹ Ambos os conceitos aparecem com mais frequência nos textos de *O mundo II*, nos quais a filosofia é constantemente definida como exegese, tal como se segue no trecho: "Minha filosofia, por conseguinte, não tira conclusão alguma sobre o que existe para além de toda experiência possível, mas simplesmente fornece a exegese do que é dado no mundo exterior e na consciência de si, satisfeita, portanto, em captar o ser do mundo, em captar a coerência deste consigo mesmo." (SCHOPENHAUER, 2015, p. 763); "

⁴⁰ "At the same time, it is true that everything that ever was and ever will be I am, and outside me there is nothing." (SCHOPENHAUER, 2000, p. 13).

coerência do conteúdo da obra como um todo é o método de decifração do mundo como a) tendo como ponto de partida o conteúdo da experiência, em uma relação que articula consciência de objetos (representação) e consciência de si (vontade); b) e a leitura das representações através da verdade adquirida nesse processo. Essa metodologia pretende garantir segurança e conservação dos limites impostos pela crítica de Kant, de acordo com o que uma filosofia não pode ser feita, enquanto metafísica, senão como uma "metafísica imanente", como uma decifração do mundo como dado, da representação como um fato. Mas ela não pode se ater simplesmente aos juízos universais *a priori*, uma vez que deles conteúdo algum pode ser retirado a não ser as formas gerais de toda experiência. A solução para o enigma do mundo deve ter como base a experiência mesma e a compreensão, como visto anteriormente, do enigma da representação⁴¹. Para não ser uma filosofia baseada no uso ilimitado da razão, Schopenhauer aceita a limitação do pensamento simplesmente no que cabe ao limite da experiência, e através dela pretende alargar o conhecimento, clarificando o obscuro, o enigmático através da experiência mais imediata dada no interior de cada indivíduo, e que no segundo volume é denominado como a decifração do mundo de modo a compreendê-lo, o que o faz um "macroantropo" em oposição a uma visão do homem unicamente como um "microcosmo". Em outras palavras, a compreensão da essência do mundo não se faz sem a compreensão da essência do homem, do obscuro que nele se manifesta e que por ele pode ser experienciado.

Portanto, a principal diferença entre os dois modos de se fazer filosofia, sendo apenas um deles o mais verdadeiro e coerente, tal como apresenta Schopenhauer, reside na estrutura do pensamento filosófico e na relação entre os seus juízos e as suas diversas partes, de acordo com o que a totalidade do sistema conserva uma relação entre todas elas, tendendo a não fragmentá-las, mas a criar um núcleo central, um único pensamento em torno do qual todo o resto gravita, se explica e ao qual se condiciona. Se de um lado um sistema de pensamento tem sempre diante de si a complexificação dos conceitos, o ponto de partida incondicionado, e a dependência ascensional de cada uma de suas partes em relação às outras, um sistema de único pensamento, finaliza o autor, deve ser o "espelhamento" das relações recíprocas do mundo nas relações recíprocas entre as partes de sua obra, uma vez que a filosofia, partindo

⁴¹ Tal como exposto no texto *Crítica à filosofia kantiana*, apêndice às edições de *O mundo*. Lê-se nessa obra: "Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento[...]" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 538).

do espanto, faz-se conceitos e juízos universais e, dada a origem de cada juízo e a razão suficiente do conhecer, é sempre

[...] uma soma de juízos bastante universais, cujo fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo mesmo em sua completude, sem nada excluir; portanto, tudo o que se encontra na consciência humana. A filosofia será uma repetição completa, por assim dizer um espelhamento do mundo em conceitos abstratos, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em um conceito, e separação do diferente em outro. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 138).

Por conseguinte, do percurso traçado até aqui tornou-se clara a concepção que o autor possui de filosofia e, de acordo com a maneira tal como é produzida pela razão, debruça-se sobre a experiência, de onde retira seu conteúdo. Dessa maneira, ela é sempre uma apresentação do conteúdo do mundo mesmo em sua totalidade e, por isso, também das relações entre objetos. Portanto, conclui o autor, a totalidade da experiência, seja do ponto de vista do idealismo (da forma universal de todos os fenômenos) seja do ponto de vista do materialismo, dizem, ao fim, sobre um mesmo mundo, apenas de duas formas diferentes, de dois pontos de partida diversos. Todavia, se de um lado o mundo inteiro permanece condicionado ao sujeito de conhecimento segundo o idealismo, de outro todo indivíduo e todo ser são apenas mudanças na matéria, fenômenos, corpos condicionados por sua existência. Como conciliar, desse modo, a idealidade do fenômeno com o condicionamento de todo ser à matéria, até mesmo do indivíduo de conhecimento, em um único sistema, sem que os diferentes "pontos de vista" acerca do mundo se contradigam?

É nesse momento que o sistema de Schopenhauer precisa encontrar justificativas para as possíveis oposições e contradições que a manutenção de ambos os pontos de vista faz surgir quando mantidas no interior de um pensamento. Portanto, é a partir de tais dificuldades, já apontadas em *Sobre a quádrupla raiz* na denominada "fisiologia do conhecimento", que as considerações se opõem com mais força e o condicionamento da representação ao sujeito de conhecimento, definido no segundo livro como indivíduo de conhecimento, vê-se contradito pela consideração do indivíduo materialista de conhecimento como o ser que, surgindo em um determinado momento da complexificação das espécies, possuiria um "primeiro olho que se abriu" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 75).

2 ORGANISMO, VONTADE E REPRESENTAÇÃO; O PROBLEMA CENTRAL DA INVESTIGAÇÃO

2.1 CONTEXTUALIZAÇÃO

De acordo com o primeiro capítulo, como se evidenciou, a filosofia de Schopenhauer se pretende uma filosofia de estrutura singular, pensada segundo a ideia de um possível único pensamento que subsista a cada uma de suas quatro partes, no caso da obra *O mundo I*. A ideia da estrutura é definida, como visto, no prefácio à obra em oposição ao que o autor denomina "sistema de pensamentos". A diferença indicada é a de que um sistema de pensamentos tem como fundamento um ponto de partida incondicionado e avança de forma a se complexificar, segundo o que as últimas proposições alcançadas se condicionam pelas anteriores e estas pelas primeiras, de forma que a leitura da obra é sempre ascendente e contínua. Não seria possível que nesse tipo de pensamento uma asserção última e tardia condicionasse as anteriores. Ora, como pensar em verdades alcançadas por um determinado desenvolvimento teórico que possam fundamentar aquelas que a ela serviram de condição e fundamento? Todavia, Schopenhauer compreende que a tarefa principal da filosofia é tomar o mundo dado da representação e pensá-lo em sua inteireza abstratamente, exatamente como um "reflexo" do mundo em conceitos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137). Para que o sistema de conceitos, a totalidade dos pensamentos, possa refletir corretamente o mundo que se apresenta, é preciso que ele se adeque a ele e forneça uma explicação pormenorizada e coerente de sua organização, não segundo as leis do pensamento mas sim segundo ele mesmo. Do ponto de vista de Schopenhauer, o mundo possui uma relação de unidade entre todas as suas partes. Conclusão apontada no segundo livro de *O mundo I* e que permanece como uma orientação significativa: enquanto manifestação de uma Vontade una, todos os aspectos do mundo guardam entre si a unidade de sua manifestação, e, por isso, na reconstrução do mundo *in abstracto* (pelo pensamento e, conseqüentemente, pela filosofia) é preciso que ela seja novamente restabelecida⁴². Ora, dada a característica de repetição do mundo em conceitos, e a unidade do mundo *in concreto*, como representação, o pensamento deve refletir a unidade do mundo através da forma do pensar, a unificação daquilo que é idêntico e a separação daquilo que é distinto em conceitos e juízos, de maneira que cada parte do pensamento guarde em si a totalidade do mundo em sua manifestação, e a totalidade do pensamento possa trazer à luz a

⁴² "A concordância que todas as partes e lados do mundo guardam entre si, justamente por pertencerem a um todo, também tem de ser novamente encontrada naquela cópia abstrata do mundo." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 138).

particularidade da manifestação da Vontade⁴³ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 138). A forma segundo a qual Schopenhauer considera ser possível esse tipo de operação é a de um pensamento *orgânico* (segundo a definição de *Organismus* dada por Koßler e Schubbe).

Todavia, um dos obstáculos à compreensão do problema do único pensamento (da organização da obra e da maneira como se deve refletir abstratamente a unidade do mundo) é o fato de que Schopenhauer não diz claramente qual a formulação do único pensamento, e, por isso, é preciso construí-lo por si mesmo ao longo da primeira leitura completa de *O mundo I*. No prefácio da primeira edição da obra, em uma série de conselhos que o autor dá, a leitura da obra é orientada da seguinte maneira: "ler o livro duas vezes, e, em verdade, a primeira vez com muita paciência, haurível de crença voluntária e espontânea de que o começo pressupõe o fim quase tanto quanto o fim o começo, e precisamente assim cada parte anterior pressupõe quase tanto a posterior quanto esta aquela." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 20). De acordo com o conselho, portanto, seria preciso apreender a totalidade do pensamento da obra, para, ao fim, compreender o lugar de cada parte sua, segundo o pressuposto estrutural de que as partes apenas seguem a ordem determinada devido à exigência de que cada livro deve conter um início e um final para ser comunicável. Mas, diferentemente de sua exposição, é preciso que a totalidade do pensamento seja apreendida e que apenas em uma segunda leitura, com a consciência de que cada aspecto do mundo (vontade e representação) será um complemento ao outro, adentrar na essência da unidade do único pensamento e de sua significação. Por isso, a segunda leitura é para além de uma recomendação uma exigência. Daí surge a disparidade, apontada por Koßler, entre conteúdo e forma (SCHUBBE; KOßLLER, 2018, p. 45). Ora, mas como compreender todo o texto como interrelacionado, e ligado pelo único pensamento, se, ao fim, não há uma explicitação de qual o pensamento que a orienta?

Sobre isso, há duas interpretações principais que buscam a compreensão do pensamento orientador: a de Rudolf Malter e a de John Atwell. John Atwell, todavia, como

⁴³ Sobre esta parte, conferir também o longo parágrafo 15, em que o autor aborda, ao fim, de maneira explicativa a noção de filosofia que neste trecho atribui a Platão. Afirma Schopenhauer: "Esta [a filosofia], por conseguinte, tem de ser uma expressão *in abstracto* da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes. Todavia, para não se perder numa multidão infindável de juízos particulares, ela tem de se servir da abstração e pensar todo particular, e suas diferenças, no universal. Eis por que ela, em parte, separa, em parte une, e assim vê de modo sumário toda a diversidade do mundo em geral conforme o seu ser, e a transmite como saber em poucos conceitos abstratos. Contudo, por meio de tais conceitos, nos quais a filosofia fixa a essência do mundo, tanto o inteiramente particular quanto o universal têm de ser conhecidos; portanto, o conhecimento de ambos tem de ser ligado de maneira mais precisa. Com isso, a capacidade para a filosofia consiste justamente naquilo apontado por Platão, isto é, o conhecimento do uno no múltiplo e do múltiplo no uno." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137).

visto, tem como objetivo uma explicitação completa do pensamento que possa revelar a unidade do pensamento e a sua completude, em abarcar todos os quatro livros da obra, finalmente unindo-os.

Por conseguinte, cada momento explicitado no decorrer do texto depende do único pensamento e apenas se situa na totalidade da obra como um aspecto e uma manifestação da proposição supracitada. Dessa maneira, a duplicidade do mundo evidente à sua organização deve ser irreduzível às outras interpretações possíveis, até mesmo a manifesta no título de *O mundo I*: seja como monismo (o mundo é vontade) ou dualismo (o mundo é vontade assim como é representação). É preciso, insiste Atwell, que o mundo seja compreendido, enquanto questão principal da obra, como a manifestação da Vontade, mas que, ao mesmo tempo, pode atingir o auto conhecimento e a autonegação somente através do mundo em que se manifesta (ATWELL, 1995, p. 28). A questão é que a Vontade atinge o seu auto conhecimento apenas na medida em que se objetiva inteiramente nele, e, se objetivando como ser humano, atinge uma manifestação clara o suficiente a ponto de distinguir em si o intelecto e a vontade particular, e, por isso, permitir que através do intelecto o ser humano conheça a essência de todo o mundo como representação, e, através dele, compreenda como ela se objetiva e o que o mundo é. É nesse segundo passo, expresso pelo segundo livro da obra, que se encontra o grande passo do conhecimento do "em-si" do mundo, de sua "índole", do que de independente e real "existe" nele. Esse conhecimento depende diretamente da experiência do mundo e do corpo do sujeito, que, caso contrário, poderia ser confundido como um sujeito "cabeça de anjo alada" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156). Em outras palavras, o sujeito de conhecimento puro, identificado por Schopenhauer como o sujeito da filosofia de Fichte. Assim, após a exposição do estatuto condicionado do mundo como representação, o autor torna possível compreender a dualidade da existência do mundo como representação, e, antes, do mundo em sua totalidade como manifestação da Vontade una. Uma leitura desse livro esclarece como filosofia (metafísica) e ciência se relacionam. É possível através de uma leitura mais cuidadosa dos momentos principais desse texto compreender como Schopenhauer relaciona a "inegável e imediata verdade do idealismo" (segundo sua formulação), e a "cuidadosa investigação da matéria" elaborada pelas ciências naturais. Uma vez que ambas são unilaterais, ele pretende relacioná-las de forma complementar. Como se poderá perceber ao longo do restante deste capítulo, na relação entre ciência e metafísica reside uma importante chave para a compreensão da obra como um todo, e das posteriores obras nas quais metafísica e biologia (fisiologia das plantas, anatomia comparada...), metafísica e astronomia se

relacionam profundamente. A saber, em *O mundo* Schopenhauer explana sobre tais relações, e, objeto principal da investigação que se constrói aqui, a relação entre o sujeito de conhecimento, como condição da materialidade e objetividade do mundo, e cérebro, um órgão material condicionado pelo organismo no qual se desenvolve.

Portanto, é preciso que se exponha, antes de tudo, a maneira pela qual o autor chega a formular tal relação, e como compreende o organismo no qual se desenvolve um órgão como o cérebro, essa "representação especial" que condiciona todas as outras representações. Pois, segundo o que a noção de único pensamento deve ocasionar, o sujeito de conhecimento exposto no primeiro livro apenas poderia ser compreendido em sua totalidade caso ele já fosse considerado, em uma segunda leitura da obra, como uma manifestação do grau de objetivação mais claro da Vontade, em que seria necessária a relação com motivos mais complexos que incitasse tal indivíduo à busca por alimento ou a construção de um abrigo e assim por diante. Para que isso seja possível, faz-se preciso reconsiderar os temas abordados separadamente em um panorama mais amplo e "completo". Cada parte do texto, como um aspecto do mesmo mundo, da manifestação da unidade da Vontade, deve ser considerada à luz da ideia central do texto, não exposta por Schopenhauer em *O mundo*, mas repensada posteriormente, como o fez Atwell na sua retradução do texto, questão que deu origem ao livro *Schopenhauer on the character of the world*. Ver-se-á nas partes que se seguem a forma como Schopenhauer pretende oferecer uma abordagem completa do mundo e da manifestação da Vontade, e, desse modo, a dificuldade de relação entre seus diferentes aspectos do mundo. E, ainda mais fundamental, a conciliação entre pontos de vista (*Standpunkt*) diferentes no que diz respeito à abordagem da realidade em seu todo. Parte-se, portanto, à sequência argumentativa do autor e a inserção da questão acerca do duplo ponto de vista do intelecto dentro do "único pensamento" de Schopenhauer.

2.2 O MUNDO COMO VONTADE E A INTUIÇÃO DAS IDEIAS

Após o processo analógico que envolve o argumento e que considera como resultado a Vontade una, o ser incondicionado do mundo colocado em oposição ao mundo como representação permanece uma dificuldade de conciliação entre a unidade do ser da Vontade, e a multiplicidade de suas manifestações. Como compreender tal relação sem que se submeta a Vontade a categorias de conhecimento e intuição, tal como parte e todo, ou quantidade na medida em que se pensa seres diferentes que devem ser compreendidos como manifestações diversas de um único e indiviso ser? Solução para a qual o autor recorre à noção de Ideia platônica, ou graus de objetivação da Vontade.

É no âmbito do segundo livro de *O mundo* que Schopenhauer insere a noção de Ideia platônica como uma explicação para a relação entre a unidade e a indivisibilidade da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168) e a sua objetivação, a sua manifestação como objeto. O problema repousa sobre a discussão em torno da noção de graus de objetividade da Vontade, antes da noção de Ideia aparecer na obra. Em primeiro lugar, o autor chega à conclusão de que a Vontade deve ser compreendida como o em-si do mundo, a coisa-em-si kantiana⁴⁴, através do argumento da analogia da vontade humana com a totalidade das representações, e, independente das formas da representação que conferem a pluralidade dos objetos, ela deve necessariamente ser una e indivisa. Ora, se ela é una e indivisa como compreender a relação entre tal unidade e a pluralidade das representações, das suas diferentes manifestações, em outras palavras, da sua objetivação⁴⁵?

Poder-se-ia formular a questão da seguinte maneira: dado a unidade da Vontade como o resultado da retirada das características gerais de toda representação, como considerar a relação necessária entre tal unidade e sua manifestação múltipla? Uma vez que a Vontade não poderia se dividir para se manifestar, como compreender sua relação com os objetos individuais? Diante de tal questão, Schopenhauer argumenta que uma vez que seus objetos não poderiam ser apenas partes da Vontade ou manifestações com mais presença ou não dela, seria preciso compreendê-los apenas como graus de clareza diferentes. Isso porque, segundo seu ponto de vista, a clareza é a única relação possível de ser estabelecida, pois priva-se de qualquer determinação sensível, tais como quantidade (mais Vontade em determinados seres e menos em outros) e parte e todo (relação espacial entre partes seccionadas e a totalidade das partes distintas) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 189). Portanto, a unidade da Vontade deveria se manifestar totalmente em cada corpo no mundo, somente através de clarezas distintas. Dessa forma, Schopenhauer estabelece uma relação de graus diversos de sua manifestação em todo o mundo. Os graus em que ela se manifestaria menos claramente seriam aqueles em que é menos determinável a presença explícita da Vontade, como nas "forças naturais", e os mais

⁴⁴ "Essa coisa-em-si (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto, de algo dado de certa forma objetivamente, por consequência de um de seus fenômenos. Este, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvimento, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a vontade humana." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169).

⁴⁵ Objetividade é a qualidade de ser objeto da Vontade, na medida em que ela se manifesta como mundo. Se todo objeto é essencialmente Vontade, pelo mesmo argumento da analogia, cada corpo é compreendido como objetividade sua, a manifestação objetiva da realidade essencial. A referência ao conceito aparece em diversos trechos de *O mundo* e explica a relação entre a essência do mundo da experiência, dadas suas condições, e a sua manifestação. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 206).

claros, em níveis ascendentes, teriam como último grau o ser humano, explicitamente manifestando a Vontade na experiência interna do movimento, tal como na analogia, e no conhecimento da vontade na consciência de si (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 218-220).

Não há uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem tão-somente ao fenômeno, isto é, à visibilidade, à objetivação: esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta, sim, o aparecimento da Vontade na visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e amais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 189).

Schopenhauer apresenta a definição platônica de filosofia, segundo a compreende, justamente como "o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes e do diferente em fenômenos semelhantes" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169) e vê nesse pensamento o ponto de partida para a resposta ao problema da variedade dos seres do mundo e da variedade das representações que, compreendidas como objetividades diversas da Vontade, carecem de unificação. Por conseguinte, o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes é a extensão da essência infundada⁴⁶ do homem, seu caráter, a todos os outros fenômenos, os outros objetos⁴⁷, e da diversidade das manifestações da Vontade dentro de sua identidade, da sua unidade.

Em segundo lugar, os mencionados graus (ou objetividade) são explicados como correlatos ao caráter inteligível (a totalidade das vontades de um ser individual, seu "núcleo"), o que Schopenhauer denomina a "qualidade essencial" de cada ser, irreduzível a qualquer explanação de suas ações e de seus motivos particulares de ação (SCHOPENHAUER, 2005, p. 185). Portanto, incognoscível pela ciência, para a qual, em sua definição, cabem os fenômenos explicáveis e explicados pelas relações de causa e efeito entre os objetos. Desse modo, somente as relações entre os motivos e as ações são matéria de investigação. Nesse sentido, as qualidades essenciais citadas são explicadas como um conhecimento para além do limite da explicação científica, e a entrada em cena do conhecimento metafísico (também como a contemplação estética, no caso das Ideias), como um complemento àquilo que a

⁴⁶ Por infundado o autor concebe a existência ou o ser que não possui uma explicação segundo a sua razão de ser, ou seja, que não pode ser explicado seja pela ação dos motivos, pela relação de causa e efeito segundo o que um estado físico tem como causa um estado anterior. Por isso, infundado significa aquilo que não pode ser explicado, ou que possua uma razão de ser.

⁴⁷ Uma parte importante do argumento da analogia é a dupla relação que o homem tem com seu próprio corpo: como objeto imediato (ponto de partida para as representações, um corpo que "recebe" as sensações) e como objeto mediato (um objeto entre objetos, um corpo extenso como todos os outros corpos). (SCHOPENHAUER, 2005, p. 64).

ciência é incapaz de oferecer (ATWELL, 1995, p. 133).⁴⁸ Tais qualidades essenciais são compreendidas por Schopenhauer como irredutíveis a qualquer explicação, dado que todo conhecimento e investigação física ou de "conhecimento comum" seguem sempre o princípio de razão suficiente como fio condutor e encontram na ação diante de determinadas condições (tomadas as condições da ação como os motivos que impulsionam o agir) um questionamento sempre acerca do porquê de um agir determinado e não de um outro qualquer. Todavia, quando a investigação leva o investigador a questionar quais os motivos que tornaram possível o agir, a razão de uma ação de um determinado ser, ele apenas pode encontrar outros eventos que causaram a ação, sempre o caráter empírico, a sua motivação externa, razão pela qual sua ação foi desencadeada (SCHOPENHAUER, 2005, p. 165). O que permanece aqui infundado e impossível de ser encontrado por investigações que busquem a motivação do agir é sempre, segundo Schopenhauer, o "caráter inteligível", o que compreende como o modo específico de atuar de cada ser (SCHOPENHAUER, 2005, p. 185), como o conjunto de todos os motivos e vontades que possam desencadear uma ação sua, em outras palavras, que estes sejam os motivos e não outros diferentes (SCHOPENHAUER, 2005, p. 185). Ele é, assim, o que há de mais infundado e inexplicado em cada ser, e apresenta, através da analogia, as formas através das quais a Vontade se manifesta, o "núcleo", o centro da ação para o qual não há esclarecimento, senão através da compreensão da Vontade e de suas exteriorizações particulares. A esse núcleo o autor atribui a noção de grau de objetivação e de Ideia como correlatos. Afirma Schopenhauer:

A vontade mesma, ao contrário, encontra-se fora do domínio da lei de motivação: apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei. Assim, só ao fazer a pressuposição de meu caráter empírico é que o motivo é fundamento suficiente de explanação do meu agir. Se, contudo, abstraio o meu caráter e pergunto por que em geral quero isso e não aquilo, então resposta alguma é possível, justamente porque apenas o fenômeno da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma, que, nesse sentido, é para ser denominada sem-fundamento. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 164-165).

Disso pode-se compreender, portanto, que se cada ser particular é a manifestação da Vontade una, e que ela não pode se dividir para se manifestar, uma vez que toda divisão, particularização, individualidade somente são possíveis no mundo dos fenômenos do qual ela

⁴⁸ John Atwell apresenta a noção de que as Ideias, apesar de ser uma das partes do sistema de Schopenhauer que mais sofreu severas críticas, não podem receber um tratamento menor ou serem retiradas, como afirma já ter sido sugerido. Mas que elas são um ponto fundamental na metafísica do autor. Apesar de difícil e pouco clara, a teoria schopenhaueriana busca justamente a definição dos limites da ciência, no conhecimento do caráter empírico, e da metafísica, no conhecimento do caráter inteligível e da experiência interna da vontade e de sua totalidade (ATWELL, 1995, p.130). Neste trabalho, a concepção da teoria das Ideias desempenha um papel fundamental, seja em concordância com aquilo que Atwell afirma, seja no que cabe à relação entre Vontade una e a multiplicidade dos seus fenômenos.

é independente, não há seres nos quais ela se manifeste mais ou menos, ou em maior ou menor proporção. A solução para a questão encontra-se na noção de graus de objetivação da Vontade, ou de Ideias, segundo a qual cada espécie de ser é considerada como a manifestação de um grau em que haja a objetivação mais ou menos clara da Vontade e que, considerados de um ponto de vista metafísico, como infundados, representam a generalidade de uma espécie de coisas, de uma qualidade essencial, de um caráter inteligível geral sob o qual repousam todos os indivíduos que são manifestações de um mesmo grau (*species rerum*) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191). Dessa maneira, uma espécie animal, por exemplo, deve ser compreendida, antes, como uma unidade, um grau específico e ato extratemporal da manifestação e da objetividade da Vontade, e cada indivíduo como uma manifestação temporal desse caráter geral (inteligível), como a vida finita e particular da Ideia geral, a sua manifestação "inadequada" porque finita (SCHOPENHAUER, 2015, p. 609). Em outras palavras, enquanto caráter inteligível não se submete ao tempo e ao espaço, mas é conhecido como aquilo que está para além da aparição dos motivos de ação, e que condiciona a vida dos indivíduos submetidos à manifestação de tal unidade como o núcleo unicamente através do qual é possível qualquer indivíduo.

Portanto, ao problema da relação entre o uno da Vontade e o múltiplo da representação, Schopenhauer oferece a tese de múltiplos grau de objetivação, segundo os seguintes argumentos: a) cada desconhecido e qualidade infundada, em oposição às ações conhecidas através dos motivos, integram o caráter inteligível de uma espécie de coisa; b) faz-se "conhecido", pelo argumento analógico, que tais qualidades são "realmente" objetivação da Vontade, o em si que se manifesta como objeto; c) a Vontade não pode se objetivar menos ou mais em cada ser, mas sim com maior ou menor clareza nas espécies de coisas e nas forças naturais, uma vez que a ela não cabe qualquer relação de espaço e tempo, visto que é, justamente, independente de qualquer uma dessas formas; d) por isso, não podendo se dividir, ela está presente totalmente em cada ser, de forma que não há uma parte maior sua em um ser ou uma parte maior sua em outro, dados os mesmos motivos anteriores; e) e, por último, portanto, tais graus são a manifestação da sua unidade nos múltiplos seres, na diversidade de suas manifestações. Ao que compreende o autor, e veicula diversas vezes ao longo da obra, tais graus devem ser compreendidos como Ideias na acepção que Platão as cunhou: essenciais, arquetípicas, imutáveis, incorruptíveis; e, ainda, "como forma permanente de toda uma espécie de coisas" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266).

A essência em si, em verdade, está presente no todo e indivisa em cada coisa da natureza, em cada ser vivo. Dessa forma, nada perdemos, caso nos detenhamos em alguma coisa particular. A verdadeira sabedoria não é adquirida meditando-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 perfeitamente a sua essência verdadeira e própria. Em conformidade com isso, aquilo que aqui já deve ter ocorrido espontaneamente a todos os discípulos de Platão será, no próximo livro, objeto de uma consideração pormenorizada, a saber: 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, medium do indivíduo, mas existem fixamente não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vem-a-ser e nunca são; os graus de objetivação da Vontade, ia dizer, não são outra coisa senão as Ideias de Platão. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 190-191).

Por conseguinte, as Ideias são compreendidas como, em primeiro lugar, uma unidade que se relaciona com a questão mencionada, e que opera como um tipo de arquétipo, de modelo geral para um múltiplo de representações. Ora, dada a noção de Ideia e seu caráter de universalidade e unificação, poder-se-ia estabelecer uma aproximação entre ela e a noção de conceito, que tal como visto figura como a unificação do diverso das representações similares em uma única representação conceitual (SCHOPENHAUER, 2005, p. 310), mais estritamente uma palavra capaz de veicular a multiplicidade da representação em uma unidade também da representação. Segundo Schopenhauer seria preciso diferenciá-los, dadas as exposições de ambos no respectivos livros um e três de *O mundo I*. Justamente nessa diferenciação são pensadas as particulares principais das duas noções e também a geração de um problema, posteriormente discutido e repensado em *O mundo II*. Em primeiro lugar, e que corresponde às principais distinções, Schopenhauer ressalta o papel do conceito e da Ideia nos livros distintos em que aparecem.

O conceito surge no primeiro livro como um tipo de representação humana, erigida pela faculdade da razão posteriormente à experiência. O seu surgimento é o resultado de uma operação de abstração que consiste na remoção das formas da intuição que garantem individualidade aos objetos, e, por isso, um conceito alcançaria todos os indivíduos de um determinado tipo de objeto. Cabe lembrar que:

[...] um conceito possui generalidade não porque é extraído de muitos objetos, mas, ao contrário, justamente porque a generalidade, ou seja, a não determinação do particular, é essencial ao conceito como representação abstrata da razão, apenas por isso podem diversas coisas ser pensadas mediante um mesmo conceito. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 89)

A Ideia, diferentemente, ressalta Schopenhauer, não pode ser produzida pela razão ou pelo sujeito de conhecimento, mas é uma intuição da unidade da vontade na única

representação não submetida ao princípio de razão e, por isso, "infundada". Ela é, sobretudo, acessível através da pluralidade mas, afirma o autor, "a unidade que decaiu na pluralidade" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 310), a "*unitas ante rem*" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 312). Tal unidade, portanto, é apreendida no vislumbre da Ideia na chamada contemplação estética, e não produzida pelo ser humano: "ela se assemelha a um organismo vivo desenvolvendo a si mesmo, dotado de força de procriação, e que produz o que nele não estava contido" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 312). Mais uma vez, a imagem evocada diz respeito à apreensão da Ideia como unidade e ligação entre o múltiplo da representação e a unidade da Vontade.

A apreensão da Ideia é aquilo que o autor compreende como um tipo especial de "conhecimento" do sujeito como "puro sujeito", oposto ao sujeito de conhecimento abordado no primeiro livro que, tal como visto, carece de uma referência a um corpo no qual se situa, e o qual deve necessariamente viver como seu corpo próprio, o objeto que ele mesmo é. A distinção aqui se refere ao estatuto do sujeito de conhecimento "comum", o das intuições empíricas. Este intui o mundo sempre tendo o princípio de razão suficiente como forma de sua representação, portanto, intui objetos dispostos sempre como externos a si mesmo e relacionados entre si na organização causal da representação. Como todos esses objetos são dados para ele como dispostos em relação com seu corpo, seja como causas da representação ou como motivos de ação, eles são pensados pelo autor como objetos "interessantes", em outras palavras, que possuem uma relação com a Vontade e o corpo, objetividade sua. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 244). Por isso, toda consideração é sempre mediata, relativos ao corpo que, por sua vez, é manifestação da Vontade. São sempre objetos individuais, situados em determinadas situações no tempo e no espaço, ligados pela organização inerente à intuição. Somente como um corpo, um indivíduo, é que todos os outros objetos também são intuídos como interessantes, referidos a um corpo, ponto de partida da intuição. No outro tipo de intuição abordado pelo autor, o sujeito deveria esquecer-se de si como um corpo, não mais se atentar ao fato de que é um indivíduo e que aquele objeto não pode ser compreendido como interessante para si, é que é possível qualquer consideração dele como Ideia, ou, melhor, como a forma daquele objeto destituída da forma da representação empírica. Ora, se a Ideia é justamente aquela unidade que subjaz às espécies de coisas individuais, é no sujeito sem interesse que reside o contato com tais arquétipos. Afirma Schopenhauer:

Visto que é o princípio de razão que põe os objetos nessa relação com o corpo, portanto com a sua vontade, o conhecimento que serve a esta também estará exclusivamente empenhado em conhecer as relações dos objetos postas pelo referido

princípio, logo, seguindo suas variadas situações no espaço, no tempo e na causalidade. Pois somente mediante estes o objeto é interessante para o indivíduo, isto é, possui uma relação com a Vontade. Por isso o conhecimento que serve à Vontade nada mais conhece dos objetos senão suas relações, conhece-os apenas na medida em que existem neste tempo, neste lugar, sob estas circunstâncias, a partir dessas causas, sob estes efeitos, numa palavra, como coisas particulares. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 244).

A saída do modo de apreensão acima mencionado e de sua relação com o corpo reside na contemplação livre de interesse do puro sujeito, que, como um "olho cósmico", ou seja, destituído de qualquer corpo, mesmo da corporeidade do órgão responsável pela visão (mencionado diversas vezes pelo autor), vê o objeto sem que, não obstante, se distinga dele. Pela sua "libertação" da relação com a Vontade, apreende a unidade do ser intuído sem que se disponha num espaço e no tempo, mas como a unidade de suas manifestações, como uma entidade extratemporal, uma imagem. Todavia, enquanto imagem a Ideia permanece sempre uma representação. Ele, o sujeito puro, "concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 245). Os três pontos principais que devem ser fixados aqui são: em primeiro lugar, a unidade e atemporalidade da representação "pura", do objeto contemplado; em segundo lugar, a tensão criada entre a noção de anterioridade da Ideia em relação aos indivíduos (que se compreende na noção de "decaimento da unidade na pluralidade") e o seu estatuto de objeto e representação; e, em terceiro lugar, a sua ligação com a noção de caráter inteligível, estabelecida anteriormente pelo autor.

Ora, se a Ideia é a unidade anterior à representação, em paralelo à unidade da Vontade, mencionada como subjacente a todo indivíduo e destituída de relação com qualquer coisa, como ela pode ser, ao mesmo tempo, representação, em uma palavra, condicionada pelo sujeito? Ou, ainda, elas possuem algum tipo de existência que difira da coisa-em-si como Vontade e da representação empírica? (ATWELL, 1995, p. 133). Há uma dificuldade em se compreender os graus de objetivação exatamente como Schopenhauer os designa, como Ideias platônicas no sentido específico que cunha⁴⁹. Neste sentido designado, elas deveriam ser os "protótipos inalcançáveis" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191), como "existências" fixas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191) que, todavia, apenas podem existir na medida em

⁴⁹"Em conformidade com isso, aquilo que aqui já deve ter ocorrido espontaneamente a todos os discípulos de Platão será, no próximo livro, objeto de uma consideração pormenorizada, a saber: 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, medium do indivíduo, mas existem fixamente não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vem-a-ser e nunca são; os graus de objetivação da Vontade, ia dizer, não são outra coisa senão as Ideias de Platão." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191).

que se manifestam por meio dos indivíduos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 609) e que, conservando, em última instância, seu ser como ser objeto para o sujeito, ainda que se dê na contemplação do puro sujeito, não deixa de ser condicionado pelo sujeito de conhecimento em alguma medida, e, por isso, não pode ter sua existência geral separada (ou anterior) da existência individual de suas manifestações. Tal como afirma no texto posterior *Do conhecimentos das Ideias*, no segundo volume de *O mundo*, a Ideia deve ser compreendida como "resultado da soma de todas as relações, é o caráter propriamente dito da coisa" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 436). Tal consideração difere da utilizada em *O mundo*, e, como pode-se ver, fornece uma melhor explicação para o lugar da Ideia no único pensamento, menos problemático porque tratada explicitamente como representação, tornando menos problemática a relação de "anterioridade" Ideia-indivíduo. Em outras palavras, ela continua um objeto, apesar de o ser em um sentido diferente daquele da consideração da primeira parte da obra (*O objeto da experiência e da ciência*).⁵⁰

O objeto da terceira parte da obra é a Ideia como a objetividade, sua manifestação enquanto objeto, em um sentido mais "adequado", ou, como apresenta o autor, "imediate" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 236), a exposição da unidade de um grau da manifestação da Vontade, como a cognição de um dos "momentos" do processo "gradual" (em seus diversos níveis de clareza) de objetivação do em-si (KOSSLER, 2012, p. 200)⁵¹. Segundo bem esclarece Eduardo Brandão:

A unidade da Idéia é pensada ainda no plano da representação, ou seja, não elimina o fato de que a Vontade é *toto genere* distinta da representação. A Idéia, então, simplesmente *representa* a unidade da Vontade (ou do *Willensakt*) ou, em outros termos, espelha esta unidade no fenômeno. A única diferença entre Vontade e Idéia seria, segundo Schopenhauer, o fato de que esta assume a forma geral da representação: e, nisto deve residir a diferença entre a unidade de ambos. (BRANDÃO, 2009, p. 54).

Porém, fora as dificuldades enfrentadas pelo autor no que concerne à noção de Ideia e de graus de objetivação, é clara e contínua a relação estabelecida entre caráter inteligível e

⁵⁰ Sobre isso, Bart Vandenabeele apresenta uma apreciação, no capítulo *Sensory perception and Aesthetic Contemplation* da obra *The sublime in Schopenhauer's philosophy*, em que afirma ser uma atitude precipitada compreender os graus de objetivação da Vontade como correlatos à formulação platônica das Ideias. Ao contrário, é preciso antes compreender em que consiste a formulação de Schopenhauer do que designa Ideias platônicas. (VANDENABEELE, 2015, p. 50).

⁵¹ "The Idea as objectivization of will marks the moment in the process of objectivation of will where it becomes accessible to cognition but has not yet entered into the state where the inevitable subjective conditions of cognition distort the perception of things." (KOSSLER, 2012, p. 200).

Ideia (KOSSLER, 2012, p. 201)⁵², e entre Ideia e espécie (NEELEY, 2012, p. 111; TEVENAR, 2012, p. 120; ATWELL, 1995, p. 132), de acordo com o que cada espécie é tomada como uma unidade imutável e fixa de indivíduos similares porque expressões de um mesmo caráter, de um mesmo núcleo infundado de querer. E como objetividade, cada ser individual é também o caráter geral da espécie que se tornou objeto, e, por isso, manifesta uma adequação entre estruturas físicas, objetos e órgãos e vontades particulares; e, na totalidade de um organismo, a manifestação do caráter geral da espécie. E se cada Ideia tem de ser um grau de objetivação da Vontade em sua unidade, ela reflete em si mesma tal unidade, de modo que todas as partes de seu conjunto de estruturas físicas possuam coerência interna, uma "teleologia orgânica" que o autor denomina "teleologia interna" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 223) e, ainda, como a totalidade do mundo é também a manifestação da unidade da Vontade. E deve haver uma relação íntima entre todas as suas produções, de modo que, como no caso da "teleologia interna", a totalidade dos seus graus reflitam a unidade essencial da Vontade, a relação entre todas as partes da sua manifestação completa.

Ora, assim como um mesmo tema pode ser exposto em centenas de variações, assim também o mesmo caráter pode ser exposto numa centena de decursos de vida bem diferentes. Contudo, por mais variado que seja o influxo externo, o caráter empírico, exprimindo a si no decurso de uma vida, e não importando como se conduza, tem de expor exatamente o caráter inteligível, na medida em que este se adapta faticamente em sua objetivação e ao estofamento previamente dado das circunstâncias. - Algo análogo àquele influxo das circunstâncias externas sobre o decurso de vida, determinado no essencial pelo caráter, temos agora de reconhecer, se quisermos pensar como a Vontade, nos atos originários de sua objetivação determina as diversas Ideias nas quais se objetiva, ou seja, as diversas figuras de seres naturais de cada espécie nas quais distribui sua objetivação e que, necessariamente, tem de ter uma relação entre si no fenômeno. Temos de admitir que entre todos esses fenômenos da Vontade uma estabeleceu-se universalmente uma adaptação e acomodação recíprocas. Aqui, porém, como logo veremos de modo mais claro, deve-se excluir toda determinação temporal, pois a Ideia se encontra exterior ao tempo. Em conformidade com tudo isso, cada fenômeno teve de se adaptar ao ambiente no qual apareceu, e este, por seu turno, teve de se adaptar àquele, embora cada fenômeno ocupe muito mais tardiamente uma posição no tempo. Assim, em toda parte vemos um *consensus naturae*. Cada planta se adapta ao seu solo e atmosfera, cada animal ao seu elemento e presa que há de se tornar seu alimento e que também é de alguma maneira protegido contra seu predador natural; o olho se adapta a luz e à refrangibilidade, os pulmões e o sangue ao ar, a bexiga natatória à água, os olhos da foca à mudança de seu medium, as células do estômago do camelo, que contém água, à seca do deserto africano, a vela do náutico ao vento que o faz navegar, e assim por diante, até as formas mais especiais e admiráveis de finalidade externa. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 225 - 226).

⁵² "Nevertheless, as the result of the sum of all relations, it is the real character of the thing, and therefore the complete expression of the essence displaying itself to perception as object, apprehended not in reference to an individual will, but as it expresses itself of itself, whereby indeed it determines all its relations, which were only cognized until then." (KOSSLER, 2012, p. 201).

Dessa maneira, Schopenhauer introduz a sua teoria acerca da teleologia orgânica e da manifestação da Vontade no mundo em uma dupla acepção (interna e externa). De acordo com isso, a teleologia e a relação orgânica entre as partes de um organismo também se estendem ao mundo em sua totalidade como um conjunto de Ideias, de graus variados, na Ideia de mundo, a qual "se relaciona com todas as outras como a harmonia com as vozes isoladas" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 224). Nisso consiste a "perfeita" adequação entre todos os seres orgânicos na natureza e entre a natureza inorgânica e a orgânica, como se cada um deles fosse previamente adaptado ao outro, e, da mesma maneira, como se a planta se adequasse ao solo, na mesma medida em que o solo é adequado à planta que nele cresce e se desenvolve, e cada animal à sua presa, e cada presa ao seu predador (SCHOPENHAUER, 2005, p. 226). Pormenorizadamente, a teleologia interna diz respeito somente à economia interna do organismo, de modo que a ele sejam oferecidos todos os meios para a conservação da vida e da existência, na mesma medida em que suas vontades e seu corpo estejam relacionados. Uma vez que o corpo nada é senão a manifestação da Vontade, e neste caso, das diversas vontades em seu conjunto (como caráter inteligível) e que a Ideia é o caráter inteligível e a espécie, segue-se que é estabelecida uma relação intrínseca e indissociável entre a unidade do caráter oriunda da unidade do ato da Vontade na sua manifestação e a totalidade das estruturas físicas que compõem o corpo. Somente alguns de seus graus de objetivação devem ser compreendidos de uma forma diferente, dado que não possuem partes, mas apenas ação indivisa e universal, assim como a Vontade, de maneira uniforme. Tais graus são as forças naturais que atuam universalmente da mesma maneira quando presentes, caso em que "o caráter empírico participa imediatamente do caráter inteligível" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 222) e não se expõe, tal como as outras manifestações, em períodos de tempo, ou em movimentos distintos. Afirma Schopenhauer:

Doravante, usemos o que foi dito e, então, façamos uma consideração teleológica dos organismos, na medida em que a mesma concerne à finalidade interna deles. Quando, na natureza inorgânica, a Ideia a ser considerada em toda parte como um ato único da Vontade também se revela numa exteriorização única e sempre igual, pode-se dizer que aí o caráter empírico participa imediatamente da unidade do caráter inteligível, como que coincide com ele, pelo que, neste caso, não se mostra finalidade interna alguma. Por outro lado, se todos os organismos exprimem sua Ideia pela sucessão de desenvolvimentos contínuos condicionados por uma variedade de partes diferentes, então, nesse caso, só a soma das exteriorizações do caráter empírico é a expressão completa do caráter inteligível; entretanto, essa coexistência necessária das partes e a sucessão de desenvolvimentos não suprimem a unidade da Ideia que aparece, isto é, do ato da Vontade que se exterioriza. Antes, semelhante unidade encontra sua expressão na relação e encadeamento necessário de todas as partes entre si e seus desenvolvimentos, de acordo com a lei de causalidade. Ora, visto que é a Vontade única e indivisa - justamente por isso inteiramente condizente consigo mesma - que manifesta a si em toda a Ideia como se se

manifestasse num ato, segue-se que o fenômeno da Vontade, embora entre em cena numa diversidade de partes e estados, tende a mostrar novamente aquela unidade da concordância completa de tais partes e estados. Isso ocorre por meio de uma relação necessária e uma dependência de todas as partes entre si, com o que também a unidade da Ideia é reestabelecida no fenômeno. Com isso conhecemos todas as diversas partes e funções do organismo como meios e fins recíprocos umas das outras, enquanto o organismo, nele mesmo, é o fim último de todas. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 222-223).

Como no caso da unidade da Vontade e da unidade da Ideia, é estabelecida uma relação de unidades equivalentes: a unidade da Ideia e a unidade do corpo. Ora, uma vez que ela se reestabelece na Ideia, seria preciso também pensar um segundo tipo de teleologia, que não condiziria unicamente aos organismos distintos e aos indivíduos nos quais a Vontade se objetiva, mas na totalidade de suas manifestações, a saber, no mundo como um todo. Uma vez que a mesma unidade que lá se restabelece se manifesta como o mundo inteiro, desse modo, também aqui o faz. Ao seguir o mesmo caminho, a Vontade se objetivaria inteiramente em todos os seus atos (manifestações) e no conjunto de todos eles na Ideia de mundo, no que consiste a teleologia externa mencionada. Tal Ideia deve receber um tratamento especial. Apesar de não ser enfatizada nos outros trechos a não ser na estética da música⁵³, ela é a que manifesta a totalidade das objetivações da Vontade, segundo o que o mundo é "a objetividade de uma única e indivisa Vontade" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 224). Dessa forma o mundo apresenta sua concordância e unidade na relação estabelecida entre suas diversas partes, entre os homens e os animais, os animais e as plantas e as plantas e os diferentes solos. A Vontade se manifesta a si mesma em uma longa série de atos, em que, ao fim, cada grau é uma forma universal de um determinado esforço seu inserido na coerência da estrutura do mundo (WICKS, 2011, p. 79)⁵⁴. Sobre isso, Schopenhauer esclarece mais cuidadosamente:

Temos de admitir que entre todos esses fenômenos da Vontade uma estabeleceu-se universalmente uma adaptação e acomodação recíprocas. Aqui, porém, como logo veremos de modo mais claro, deve-se excluir toda determinação temporal, pois a Idéia se encontra exterior ao tempo. Em conformidade com tudo isso, cada

⁵³ "[...] na melodia, na voz principal elevada que canta e conduz o todo em progresso livre e irrestrito, em conexão significativa e ininterrupta de um pensamento do começo ao fim, expondo um todo, reconheço o grau mais elevado de objetivação da Vontade, a vida do homem com esforço e clareza de consciência, pois apenas ele, na medida em que é dotado da faculdade de razão, vê sempre adiante ou retrospectivamente no caminho de sua realidade efetiva e das possibilidades incontáveis e, assim, traz a bom termo um decurso de vida claro tomado como um todo concatenado. Correspondendo a isso, somente a melodia tem conexão intencional e plenamente significativa do começo ao fim. Ela narra, por consequência, a história da Vontade iluminada pela clareza da consciência, cuja impressão na efetividade é a série de seus atos. Porém a melodia diz mais: narra a história mais secreta da Vontade, pinta cada agitação, cada esforço, cada movimento seu, tudo o que a razão resume sob o vasto e negativo conceito de sentimento, que não pode ser acolhido nas suas abstrações." (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 340-341).

⁵⁴ "*This will expresses itself in a series of acts, each of which is a universal form expressive of a certain kind of striving. That these diverse acts issue from the same Will, accounts for the world's structural coherence*". (WICKS, 2011, p. 79).

fenômeno teve de se adaptar ao ambiente no qual apareceu, e este, por seu turno, teve de se adaptar àquele, embora cada fenômeno ocupe muito mais tardiamente uma posição no tempo. Assim, em toda parte vemos um *consensus naturae*. Cada planta se adapta ao seu solo e atmosfera, cada animal ao seu elemento e presa que há de se tornar seu alimento e que também é de alguma maneira protegido contra seu predador natural; o olho se adapta à luz e à refrangibilidade, os pulmões e o sangue ao ar, a bexiga natatória à água, os olhos da foca à mudança de seu médium, as células do estômago do camelo, que contêm água, à seca do deserto africano, a vela do náutico ao vento que o faz navegar, e assim por diante, até as formas mais especiais de finalidade externa. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 225-226).

Portanto, cada órgão é tratado como um determinado querer que se manifesta como objeto, e sua totalidade se "esforça" pela conservação do indivíduo. A esse esforço constante e ininterrupto pela manutenção da vida e pela conservação através da manifestação da Vontade na economia interna do organismo Schopenhauer atribui o conceito de "Vontade de vida"⁵⁵ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211). Para que um organismo se conserve é preciso ainda que ele tome outros diversos animais ou plantas como alimento, destruindo vidas e seres com o intuito de se nutrir. Todavia, como se pôde compreender melhor acima, cada predador possui exatamente os instrumentos para predação um tipo específico de animal ou de planta, dada a perfeita adequação de todas as distintas partes da natureza. Por conseguinte, o caráter inteligível de uma espécie de animais está também ligado a uma série de outras criaturas, sejam suas presas, sejam seus predadores, na relação entre todas as graus na unidade do mundo. O *consensus naturae* ao qual o autor se refere deve ser aqui entendido como, justamente, esse tipo de "acomodação" recíproca entre todas as espécies animais, entre elas e as plantas, entre estas e o meio no qual se desenvolvem. Desse ponto de vista, portanto, o caráter inteligível de cada uma delas é que determina toda sua estrutura física, como sua objetivação, e todo o meio que o circunda. Mas não se deve dizer sobre uma espécie determinante e outras submissas, ou menos determinantes. Na medida em que a Vontade se manifesta como mundo e, por conseguinte, representação, ela o faz através da economia das relações entre seus diversos graus, e, por isso, produz seres "adaptados" aos meios em que vivem, e, assim como eles, ambientes adequados para os seres que neles habitam. Assim, vê-se, de um lado, cada ser em uma luta constante pela sua vida, seja fugindo do predador que o espreita, seja seguindo a presa que escapa (SCHOPENHAUER, 2005, p. 226); e cada planta adequada, "adaptada", a um tipo determinado de solo e região, na relação estabelecida entre natureza orgânica e inorgânica. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 225).

⁵⁵ Há ainda um texto maior no qual Schopenhauer se propõe a explicar melhor o que compreende por Vontade de vida. Sobre o conceito, mais especificamente, o autor o define nas primeiras páginas, afirmando que: "[t]udo tem ímpeto para a existência orgânica, isto é, para a vida, e com isso para a maior elevação possível dela: na natureza animal salta aos olhos que a vontade de vida é o tom fundamental do seu ser, sua única propriedade imutável e incondicionada." (SCHOPENHAUER, 2015, p. 423).

Em *Sobre a vontade na natureza*, há um capítulo intitulado *Anatomia comparada* no qual o autor discute a relação entre ambiente e seres vivos, e seres vivos entre si. De acordo com que expõe, Schopenhauer recoloca uma questão fundamental para a época (1836), sobretudo em relação à publicação não muito longínqua do texto *Philosophie zoologique* (1809) de Jean-Baptiste de Lamarck. No capítulo, o autor procura, acima de tudo, responder à teoria de Lamarck a seguinte questão: é um determinado modo de vida do ser vivo que se compreende como adaptado à sua estrutura, ou a sua estrutura física e orgânica que se adaptou a um certo modo de vida? (SCHOPENHAUER, 1908, p. 259)⁵⁶. Em outras palavras, a estrutura de um organismo originariamente se condiciona e se molda aos estímulos do meio em que habita, se alterando ao longo da vida ou de gerações, através de “atos volitivos” temporais, por desejos e esforços que o impelem a viver de uma maneira ou de outra; ou todo esforço e desejo, toda possibilidade de querer uma determinada coisa e não outra, é, antes, uma determinação de seu corpo, uma “adaptação” da unidade de sua estrutura à totalidade de seus esforços? A discordância entre eles apresentada no capítulo reside em que, contrariamente à Lamarck, Schopenhauer não considera possível qualquer determinação temporal e ambiente na estrutura do indivíduo ou em seu desenvolvimento de novas funções, ou enfraquecimento das estruturas correspondentes a funções em desuso. Mas, como é de se notar, retoma sua teoria acerca da extratemporalidade do caráter inteligível, e, com isso, do corpo como objetividade do caráter inteligível.

Segundo Schopenhauer, Lamarck incorre num grave erro, mas, ao mesmo tempo, encontra corretamente na vontade a origem do organismo⁵⁷, a essência de sua formação. (SCHOPENHAUER, 1908, p. 264). Na leitura daquele, Lamarck, em primeiro lugar, concebe a formação dos organismos de acordo com seus esforços como uma solução para o problema da origem da adequação entre um modo de vida determinado (locomoção, hábitos de alimentação, maneira de se construir abrigos...) e o organismo como um conjunto de

⁵⁶ "Now, if we enter more closely into the above-mentioned fitness of every animal's organisation for its mode of life and means of subsistence, the question that first presents itself is, whether that mode of life has been adapted to the organisation, or vice-versa" (SCHOPENHAUER, 1908, p. 259).

⁵⁷ Deve-se ter cuidado com essa afirmação de Schopenhauer. Lamarck não chega a afirmar exatamente isso, pois compreende que a formação dos organismos não se dá, de maneira mais cuidadosa, através de esforços da vontade do organismo, mas sim de excitações e orgasmos (também como tipos específicos de excitações) que movimentam e alteram o fluxo dos fluidos invisíveis, responsáveis pelo desenvolvimento e complexificação gradativos dos organismos. Já o termo “vontade” (*volonté*) é utilizado por Lamarck em um sentido muito distinto, Tal como se encontra na obra *Philosophie Zoologique*: “Ainsi, la volonté est une détermination à une action, opérée par l'intelligence de l'individu; elle résulte toujours d'un jugement lui-même provient nécessairement d'une idée, d'une pensée, ou de quelque impression qui donne lieu à l'idée ou à la pensée dont il s'agit; en sorte que cest uniquement par un acte de l'intelligence que la volonté, qui détermine l'individu à une action, peut se former”. (LAMARCK, 1994, p. 563).

estruturas físicas adequadas ao seu modo de vida (os animais voadores possuem asas, os animais nadadores possuem estruturas que o permitem se locomover na água...). Ora, se há uma adequação desse tipo, aparentemente perfeita, qual sua origem, ou qual dos dois condiciona e é responsável pela adaptação, nas palavras de Schopenhauer, do animal ao meio que o cerca? (SCHOPENHAUER, 1908, p. 259)⁵⁸.

Lamarck oferece como solução uma relação de condicionamento das exigências do meio (novas condições de vida) e dos atos temporais da vontade de organismos particulares (submetidos à necessidade de adaptação a novos meio)⁵⁹. Todavia, se se tomar a teoria das Ideias e da determinação do caráter inteligível de Schopenhauer, não há uma opção a não ser o modo de vida ser completamente adequado à estrutura física, dado ser ela uma manifestação do ato extratemporal da Vontade, seu grau de objetivação. Todavia, ao invés de compreendê-la como anterior ao organismo e fundamento extratemporal de sua existência, aquele a compreende como uma série de esforços (*exertions*) temporais "evocados" pelo ambiente que o cerca (SCHOPENHAUER, 1908, p. 263), e, por conseguinte, o organismo como um produto formado gradualmente ao longo das gerações. Ora, esse tipo de pensamento é, justamente, contrário ao de Schopenhauer, no que cabe à adaptação, visto que tanto em *O mundo* quanto em *Sobre a vontade na natureza* o autor retoma constantemente o tema do caráter inteligível e de sua relação com o corpo físico.

Por conseguinte, a resposta definitiva de Schopenhauer à questão colocada é a de que o meio externo não pode influenciar a determinação estrutural de um organismo, mas que, antes de tudo, sua estrutura é somente a exposição da totalidade dos atos de sua vontade. Se os atos no indivíduo são temporais, seu caráter, todavia, é indiferente à temporalidade, mas configura-se como a unidade de seu ser, de tudo aquilo que ele pode vir a desejar ao longo de

⁵⁸ Para uma exposição suficiente da oposição teórica entre Schopenhauer e Lamarck seria preciso elaborar uma reflexão mais longa e cuidadosa. Todavia, cabe aqui apenas um alusão à crítica feita por Schopenhauer ao segundo, dado a sua importância no que toca ao tema principal desta parte do texto, a saber, da Ideia, do caráter inteligível e da Vontade de vida. Lamarck é um caso interessante por ser situado, pelo próprio Schopenhauer, em um lugar de oposição teórica, como um autor que teria feito um diagnóstico correto da vontade como determinante na estrutura do organismo animal: "*he saw rightly that the primary element which has determined the animal's organisation, is the will of that animal itself*" (SCHOPENHAUER, 1908, p. 264).

⁵⁹ Tal como explica Lamarck em *Philosophie Zoologique*: "*1° Que tout changement un peu considérable et ensuite maintenu dans les circonstances où se trouve chaque race d'animaux, opère en elle un changement réel dans leurs besoins; 2° Que tout changement dans le besoins des animaux nécessite pour eux d'autres actions pour satisfaire aus nouveaux besoins et, par suite, d'autres habitudes; 3° Que tout nouveau besoin nécessitant de nouvelles actions pour y satisfaire exige de l'animal qui l'éprouve, soit l'emploi plus fréquent de telle de ses parties dont auparavant faisait moins d'usage, ce qui la développe et l'agrandit considérablement, soit l'emploi de nouvelles parties que les besoins font naître insensiblement en lui, par des efforts de son sentiment intérieur; ce que je prouverai tout à l'heure par des faits connus.*" (LAMARCK, 1994, pp. 215-216).

sua vida, do que retira a consequência: eles são tal como querem (SCHOPENHAUER, 1908, p. 253). Sobre isso, afirma o autor:

Their difference in shape is only the portrait of their difference in character. Ferocious animals, destined for combat and rapine, appear armed with formidable teeth and claws and strong muscles; their sight is adapted for great distances, especially when they have to mark their prey from a dizzy height, as is the case with eagle and condors. Timid animals, whose will it is to seek their safety in flight instead of contest, present themselves with light, nimble legs and sharp hearing in lieu of all weapons; a circumstance which has even necessitated a striking prolongation of the outer ear in the most timid of them all, the hare. [...] Each particular striving of the will presents itself in a particular modification of the shape. (SCHOPENHAUER, 1908, p. 266).

Portanto, se é posto o problema da adequação entre estrutura física e modo de vida, Schopenhauer o responde dentro de seu pensamento metafísico, ao passo que Lamarck o faz, por sua vez, a partir de explicações físicas e de causas materiais da vida. A crítica de Schopenhauer a Lamarck se aplica como uma crítica metafísica à biologia como redução da vida a relações físicas entre as partes de um organismo, questão conhecida pelo segundo no que concerne à sua recusa ao vitalismo de Bichat (PICHOT, 1994, p. 20). Contrariamente, a vida considerada no sistema filosófico schopenhaueriano é tomada como um ímpeto contínuo para a vida irreduzível a quaisquer explicações físicas, como uma propriedade incondicionada e fundamental de cada ser vivo (SCHOPENHAUER, 2015/1844, p. 423). Dessa maneira, a crítica de Schopenhauer pode ser compreendida como uma crítica mais ampla à ciência como limitada e condicionada pela relação entre os objetos da representação, incapaz de reconhecer no dado do mundo físico o não dado e oculto das qualidades essenciais dos objetos, da Vontade, e, no caso dos seres orgânicos, da Vontade de vida. Schopenhauer, desse modo, não questiona a ideia de uma *scala naturae*, ou, ainda nesse sentido, de uma possível hierarquização dos seres mais complexos e menos complexos em sua ordem.

Por conseguinte, pode-se compreender a economia interna e externa da manifestação da unidade da Vontade como a completude e perfeita adaptação da estrutura orgânica aos quereres diversos do caráter e dos vários graus de sua objetivação entre si na afirmação da vida e em sua adaptação.

Dessa maneira, Schopenhauer aborda os diversos caracteres e enumera uma série de exemplos de espécies animais respectivamente de acordo com as vontades nelas objetivadas. À lebre, por exemplo, cabe, sobretudo, no conjunto de suas vontades individuais, a objetivação da vontade de fuga, reflexo da timidez de seu ser, do seu lugar de presa na relação dos graus e na adaptação; à preguiça, a vontade de viver em árvores, escalar seus galhos e se

alimentar de folhas (no que todo seu sistema digestivo estaria empenhado) (SCHOPENHAUER, 1908, p. 255); nos animais ferozes, carnívoros, a vontade de dilaceração, de alimentar-se de carne, refletido em sua estrutura tanto interna quanto externa (SCHOPENHAUER, 1908, p. 266), e uma série de outras considerações que revelam um grande leque de conhecimentos sobre anatomia comparada e fisiologia animal.

Porém, dentre todas as manifestações e todos esses caracteres abordados, Schopenhauer destaca o humano como ápice e máxima realização da Vontade. Em primeiro lugar, ele é o ponto de partida da investigação, dado que no reconhecimento inicial do ser humano como primariamente vontade encontra-se a pedra de toque da metafísica do autor, em que elabora o argumento analógico. Ora, se o indivíduo humano pode ter acesso à vontade em si mesma como a coisa em si (a Vontade), e nas suas ações particulares apenas manifestações de vontades particulares, a totalidade de suas ações é também o seu caráter, e seu corpo, como já visto, a manifestação dele. Portanto, quando o autor discorre de forma geral sobre os animais e a relação entre suas vontades e seus corpos, ele continua a levar em consideração o ponto de partida humano da investigação, e a relação, por conseguinte, entre as vontades experienciadas em cada um e a "decifração" do enigma do mundo em sua totalidade. Assim como os outros animais, por conseguinte, o ser humano é tratado do ponto de vista da anatomia comparada e da economia interna de suas estruturas/funções.

Em segundo lugar, Schopenhauer compreende a gradação das manifestações da Vontade em níveis de "complexidade diferentes". Ora, se antes ele já os havia compreendido apenas como expressões completas mas mais ou menos claras da Vontade, por que agora surge essa nova divisão, em níveis diversos de complexidade? Segundo o autor, há uma diferença evidente entre os graus de objetivação que são mais gerais e os menos gerais (SCHOPENHAUER, 2005, p. 193). Schopenhauer compreende as forças naturais como graus do primeiro caso, dada a identidade entre o caráter inteligível e a sua manifestação; em outras palavras, são forças universais e indistintas. No segundo caso, porém, ele compreende os graus que se manifestam no decorrer do tempo em atos volitivos diferentes (manifestações gradativas) e o único grau em que cada indivíduo possui tanto um caráter geral da espécie quanto um caráter individual: o ser humano⁶⁰. Todavia, Schopenhauer não justifica

⁶⁰ Pode-se elucidar esta questão também por um exemplo dada em *Parerga e Paralipomena II*, em que Schopenhauer considera tanto a determinação do caráter humano, quanto sua determinação individual em relação aos outros graus de objetivação: "O que é admirável é como a *individualidade de toda pessoa* (i. e., este caráter determinado com este intelecto determinado), qual tinteira penetrante determina todas as ações e pensamentos da mesma, até a mais insignificante; em consequência do que todo o curso da vida, i. e. a história

exatamente essa diferenciação, mas a vincula, em momentos diferentes, à complexidade exigida pela conservação da vida do indivíduo humano (segundo a teleologia externa e, por isso, as relações ambientais às quais se liga) e, em um outro momento, menos relevante, à modificações fisiológicas⁶¹. Tal atribuição fisiológica traz a dificuldade de uma ordem de razões: o corpo individual manifesta a variedade de vontades individuais diversas, ou as vontades individuais diversas só assim o são devido às mudanças fisiológicas? Segundo a leitura a obra e da relação várias vezes reforçada entre o caráter inteligível e o corpo, não poderia haver outra resposta senão a primeira, a variedade das vontades individuais dentro dos seres da espécie humana.

Em conformidade com isso, vemos que o órgão da inteligência, portanto o sistema cerebral junto com os órgãos sensoriais, vão a passos iguais com o incremento das necessidades e com a complexidade do organismo, que o aumento da parte da consciência que representa (em oposição à parte que quer) expõe-se, corporalmente, numa dimensão sempre crescente do cérebro em geral em relação ao resto do sistema nervoso, e, em seguida, na do cérebro em geral em relação ao resto do sistema nervoso, e, em seguida, na do cérebro em particular em relação ao cerebelo; pois (segundo Flourens) o primeiro é a oficina das representações, o segundo, o guia e ordenador dos movimentos. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 248).

Schopenhauer chama atenção para tal relação e menciona como um exemplo significativo e fundamental a maneira como o intelecto deve, ao fim, ser compreendido também como um órgão, uma função/estrutura. Em diversos momentos o autor o compreende como uma estrutura que é parte do organismo humano. Seu argumento segue a sequência do livro dois de *O mundo*, segundo o que a consideração sobre o sujeito de conhecimento apresentado no livro um deve necessariamente ser complementada pelo "enraizamento" dele em um corpo individual que cada ser que conhece é. Pois cada sujeito de conhecimento é um indivíduo porque possui um corpo finito. Da "unilateralidade" da consideração idealista do sujeito Schopenhauer parte em direção ao que compreende como uma teoria completa da subjetividade, o seu pertencimento a um corpo com o qual se identifica⁶².

exterior e interior, de um se configura tão fundamentalmente diferente do outro. Assim como um botânico conhece a planta inteira por uma folha e Cuvier construiu o animal inteiro por um osso, é possível a partir de uma ação característica de uma pessoa atingir um conhecimento correto de seu caráter, portanto construí-lo em certa medida a partir daí, inclusive quando esta ação se refere a algo insignificante; então frequentemente até do melhor modo, pois com coisas importantes as pessoas se cuidam; com insignificâncias seguem, sem grande reflexão, a sua natureza." (SCHOPENHAUER, 1974, pp. 114-115).

⁶¹ "Aparentemente essa diferença da espécie humana [caráter variável de indivíduo para indivíduo] em relação às demais vincula-se aos sulcos e circunvoluções do cérebro, que nos pássaros faltam por completo e nos roedores ainda são pouco marcantes; e mesmo nos animais de grau mais elevado são muito mais simétricos dos dois lados e mais constantes em cada indivíduo do que no homem." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 193).

⁶² Como bem apresenta Günter Zöller: "*The account of our body's relation to our intellect is to be supplemented by the account of our body's relation to our will and the latter's acts or volitions. We each relate to our own body not only cognitively and intellectually but also practically and affectively. A given movement of our body is*

Para se compreender o que o autor pretende afirmar com essa incompletude do sujeito de conhecimento é preciso ter em mente o seguinte: Schopenhauer tem como uma de suas principais críticas ao sujeito de conhecimento puro a impossibilidade de uma autoconsciência que não seja sempre atada às formas da representação. Uma vez que não pode haver conhecimento senão de acordo com a forma universal "nenhum objeto sem sujeito" (SCHOPENHAUER, 2005, p.), a consciência de si como conhecimento é sempre também o conhecimento de um objeto⁶³. Ora, se a divisão permanece de forma inviolável, o sujeito em hipótese alguma pode ser conhecido por si mesmo⁶⁴. Todavia, o autor admite existir apenas um tipo de conhecimento no qual o sujeito é capaz de acessar sua realidade própria. Esse acesso especial ocorre somente através da identificação feita por cada indivíduo de que o sujeito de conhecimento que ele mesmo é, é idêntico ao corpo-objeto que ele também é. Pode soar estranho em um primeiro momento, mas, mais uma vez, a questão se refere ao argumento da analogia. Se o sujeito de conhecimento é sempre incognoscível para Schopenhauer, na sua relação com seu corpo próprio e, com isso, ocorre um processo de identificação com as vontades a ele correlatas, e sua corporeidade (objetividade da vontade) torna-se a resposta para o ser de cada indivíduo, assim como para o que faltava em sua teoria acerca do sujeito de conhecimento. Ora, a consideração do sujeito como universal passa então por uma leitura diversa. Não há a exigência de uma subjetividade universal, mas indivíduos de conhecimento que experienciam o mundo, e através deles é possível a existência, assim como cada um está inserido na representação como um objeto. A consideração que aqui parece ser a mais correta em relação à realidade condicionada do mundo é que, assim como afirma Janaway, na ausência de uma melhor explicação do autor sobre a relação entre os termos "seres que conhecem" (individuais) e o "sujeito" (por vezes tido como um universal) deve-se ter como um "pensamento inteligível" que a exigência feita por Schopenhauer em relação à representação é, simplesmente, que os objetos sejam objetos de experiência (JANAWAY,

not only an object of knowledge to us (and others) but also an act of ours which we experience from within as relating to our own act of volition." (ZÖLLER, 2006, p. 27).

⁶³ Schopenhauer admite como inquestionável a forma indissociável que relaciona sujeito e objeto na consciência. Segundo ele, todo ser sujeito implica ter diante de si um objeto, seja ele uma intuição, um conceito, uma forma pura ou um motivo de ação. Por outro lado, ser objeto implica sempre ser-para uma consciência. Portanto, não se pode violar essa relação no mundo como representação, mesmo quando o sujeito se toma a si mesmo como um objeto. Pode-se questionar até que ponto o autor lida com uma afirmação não justificada, senão pelo que significa cada uma das duas partes da díade acima mencionada. Sobre isso: "Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46).

⁶⁴ "O sujeito, entretanto, aquele que conhece e nunca é conhecido." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43).

2001, p. 128)⁶⁵. Dessa maneira, o intelecto como cérebro é justamente o sujeito de conhecimento na sua consideração individual.

Para compreender melhor a questão, é preciso fazer uma leitura da consideração acerca da relação entre intelecto e vontade, no que vê a completude do primeiro e uma forma de abordá-lo sem que esteja restrito na circularidade apontada acerca do conhecer-se a si do sujeito de conhecimento.

2.3 PRIMADO DA VONTADE NA CONSCIÊNCIA DE SI

Schopenhauer trata do tema em passagens de *O mundo* como parte de sua metafísica. Todavia, é em um texto posterior que trata diretamente do problema e reserva um capítulo para discutir em quais sentidos o intelecto deve ser tratado à luz da vontade. A investigação em *O mundo II* se expande e passa a incluir argumentos psicológicos e fisiológicos em muito maior número do que no tratamento recebido anteriormente. No primeiro tratamento, diferentemente, a relação entre intelecto e vontade se dava no âmbito da incompletude do sujeito de conhecimento e da circularidade do conhecimento de si mesmo na autoconsciência.

Nesse texto fundamental de *O mundo II*, Schopenhauer se dedica exclusivamente à explicitação mais detida do que considera e considerou anteriormente como o que chama de "primado da vontade na consciência de si". Este texto principia-se com a formulação principal da tese do capítulo, referente à natureza secundária do intelecto em relação à Vontade como o em-si. Ele se alinha com o §19 do primeiro volume, parágrafo em que a relação entre Vontade e corpo, e intelecto e corpo são discutidas em referência ao argumento da analogia da vontade. Todavia, o capítulo dos suplementos se inicia já com a sentença que elucida parte do resultado da analogia, afirma o autor: "A vontade, como coisa em si, constitui a íntima, verdadeira e indestrutível essência do ser humano: porém", completa Schopenhauer, "em si mesma é sem consciência" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 243). Portanto, o dito reflete a noção central de que mesmo a consciência não é fundamental, mas que dentro do panorama de sua insuficiência (como se vê no primeiro livro) a vontade é tratada como coisa em si. Independente do intelecto em seu ser fundamental, justamente ao ser o fundamento do mundo, ela é aquilo que está, na linguagem do autor, "por detrás do mundo como representação", em

⁶⁵ "Is Schopenhauer demanding that, strictly, one should treat an individual experiencing being as an instance of subject, with subject now being taken as a kind of universal? Or is it that 'experiencing being' is to be taken as an ordinary countable noun, and 'subject' as something more like a mass term? There is no clear answer to these questions. But one perfectly intelligible thought here is that if the world of objects requires an experiencer, it is no particular individual that is required. Rather, the requirement is simply that objects be experienced." (JANAWAY, 2001, p. 128).

outras palavras, o ser incondicionado que se manifesta como mundo. Ainda mais, o autor lança mão da atribuição de "parasita"⁶⁶ ao lugar em que o intelecto ocupa no organismo humano, pois teria "brotado" dele. A ideia a qual Schopenhauer se refere aqui é explicitada por um conceito confuso. Brotar significa surgir e iniciar-se. Com isso, ao que tudo indica, o autor pretende dizer que o intelecto é condicionado ao desenvolvimento do organismo humano, e que o organismo é uma objetivação da Vontade no qual cada órgão possui uma função específica, e que o intelecto não é diferente dos outros órgãos. Todavia, é preciso pensar aqui que o intelecto deve ser considerado como individual, dado seu condicionamento temporal ao indivíduo no qual se desenvolve. Ou seja, um dos argumentos fundamentais desse texto é a noção de que o cérebro se desenvolve, se aprimora, cresce ao longo da vida individual.

Tirantes os primeiros comentários é importante ter em mente que o principal neste texto, a tese com a qual lida, é a de que o intelecto não desempenha a função mais fundamental do organismo, e nem que haja qualquer sujeito absoluto, mas que, ao contrário, o intelecto se condiciona à Vontade e, desse modo, é parte de um de seus graus de objetivação. Todos os outros animais possuem também intelectos, todavia diversos do humano porque condicionados a suas peculiares estruturas orgânicas tirante sua função ampla e compartilhada, "regulando a relação do organismo com o mundo exterior" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 243). Tal tese recebe uma série de considerações do autor ao longo do capítulo que buscam argumentar a favor da ideia. Dentre tais considerações, destacam-se as psicológicas, segundo o que o intelecto como cérebro é abordado do ponto de vista das sensações que o condicionam e do impacto causado pelas emoções (medo, ódio, amor...) no raciocínio e no conforto ou desconforto do indivíduo. Apesar da gama de argumentos, os dois primeiros nos respectivos pontos um e dois são os mais fundamentais da passagem, devido tanto à sua ocorrência quanto à importância para a filosofia do autor de maneira geral.

⁶⁶ Parasita parece um termo estranho à primeira vista, uma vez que o intelecto, longe de apenas se beneficiar do organismo, possibilita sua manifestação como representação. Schopenhauer se refere dessa maneira no seguinte trecho: "O intelecto, ao contrário, é a mera função do cérebro, que é alimentado e sustentado como se fosse um parasita, pelo organismo" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 262). Todavia, no texto *Objetivação da vontade no organismo animal*, Schopenhauer explicita mais claramente o que quis dizer com essa atribuição ao intelecto. Afirma o autor: "Talvez tenha sido Tiedemann quem primeiro comparou o sistema nervoso cerebral a um parasita (Tiedemann e Treviranus, *Journal für Physiologie*, v. I, p. 62). É uma feliz comparação, já que o cérebro, junto com a medula espinhal e os nervos a ele anexados, é, por assim dizer, implantado no organismo e por este alimentado sem de sua parte contribuir diretamente para a manutenção da economia do organismo [...]" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 299).

O primeiro argumento, similar a uma introdução ao problema, retoma trechos de *O mundo* em que Schopenhauer apresenta a ideia de que o sujeito de conhecimento idealista é unilateral e que carece da complementação fornecida pelo sujeito volitivo, objeto seu que "por um milagre" se torna ele mesmo, único caso em que sujeito e objeto não se diferenciam radicalmente. Se de um lado o sujeito de conhecimento (antes tratado como o sujeito de cabeça de anjo alada) oferece-nos a compreensão do mundo como absolutamente representação, de outro a vontade como em si e a sua realidade incondicionada reapresentam o sujeito como um indivíduo corpóreo, sendo também ele mesmo representação. Ou seja, que o sujeito intui-se a si mesmo como um corpo e esse corpo, objetivação da Vontade e de seu caráter (ou grau de objetivação, posteriormente), é ele mesmo⁶⁷. E que decisivamente essa vontade torna-se aquilo que toda investigação científica não pode alcançar, a realidade incondicionada e "verdadeira" do mundo, a coisa em si. Ora, se o conhecimento apesar de seu caráter de condição é apenas parte do ponto de vista completo do mundo e, além disso, está ligado a um corpo individual que ele mesmo é, e que é, por sua vez, condicionado em sua existência pela Vontade, portanto, o conhecimento e a intuição são secundários neste sentido específico⁶⁸.

O segundo argumento para a relação explicitada entre intelecto (aqui remetido à consciência de si) e Vontade é o de que em cada consciência o mais fundamental a ser encontrado, e o comum entre todos os animais (todos que possuem consciência) não é o fato de ela conhecer, mas sim o de ela saber que deseja, a saber, da tomada de conhecimento de que se quer algo determinado em um dado momento de tempo segundo determinados motivos⁶⁹. Isso surge justamente da questão acima, dado que ao contrário da noção de que o

⁶⁷ "Trata-se do temporal ponto de início e ancoragem de toda aparência, isto é, da objetivação da vontade: de fato, o eu condiciona a aparência, mas é também por ela condicionado. - A comparação aqui apresentada é extensível até mesmo à índole individual do ser humano. Por outros termos, assim como uma grande corola só brota de uma grande raiz, assim também as grandes capacidades intelectuais só são encontradas em vontades veementes e apaixonadas." (SCHOPENHAUER, 2015, pp. 245-246).

⁶⁸ "Correspondentemente, pode-se dizer: o intelecto é o fenômeno secundário, enquanto o organismo é o fenômeno primário, vale dizer, o seu aparecimento imediato; - a vontade é metafísica, o intelecto, físico; - o intelecto é, como seus objetos, simples aparência; a coisa em si é unicamente a vontade: num sentido cada vez mais figurado, portanto metafórico, pode-se dizer: a vontade é a substância do ser humano, o intelecto, o acidente: - a vontade é a matéria, o intelecto, a forma:- a vontade é o calor, o intelecto a luz. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 243-244).

⁶⁹ "Só conhecemos a consciência como propriedade dos seres animais: nesse sentido não devemos nem podemos pensá-la de outro modo senão como consciência animal; de forma que esta expressão é tautológica. - O que, entretanto, sempre se encontra em cada consciência animal, mesmo a mais imperfeita e débil, o que em realidade está no seu fundamento é a percepção imediata de um desejo e da variável satisfação e não satisfação deste em bem diferentes graus. Isso o sabemos, em certa medida, *a priori*. Pois, por mais espantosamente diferentes que possam ser as inumeráveis espécies animais e por mais estranha que nos apareça uma nova figura delas nunca antes vista; supomos, no entanto, de antemão e com segurança que o seu mais íntimo ser é bem conhecido, sim, totalmente familiar." (SCHOPENHAUER, 2015, pp. 246-247).

mais fundamental da consciência seria o fato dela saber que sabe (a autoconsciência), Schopenhauer oferece a ideia de que ela sabe que deseja antes mesmo de qualquer outra coisa. Em outras palavras, que toda consciência animal (o que é redundante dizer, segundo Schopenhauer) elucida o desejo que sente antes mesmo de poder pensar, se é que os animais pensam algo, o que, em um primeiro momento, nos é vedado saber. Todavia, as diferenças no intelecto e na consciência, para além do fundamental do desejo conhecido, referem-se somente ao grau de objetivação da Vontade, aos motivos necessários para a conservação individual de um organismo em questão, seja ele qual for⁷⁰.

Quando percorremos a série dos seres em sentido descendente, vemos o intelecto cada vez mais débil e incompleto: mas de maneira alguma observamos uma correspondente degradação da vontade. Antes, esta conserva em toda parte a sua essência idêntica e mostra-se como grande apego à vida, cuidado pelo indivíduo e pela espécie, egoísmo e falta de consideração em relação a todos os demais, ao lado dos afetos daí provenientes. Mesmo no menor inseto, a vontade está completa e totalmente presente: ele quer o que ele quer tão decisiva e completamente quanto o ser humano. A diferença reside unicamente naquilo que o inseto quer, isto é, nos motivos, que todavia são coisa do intelecto. Este, decerto, como secundário e atado ao órgão corporal, possui inumeráveis graus de completude e é em geral essencialmente limitado e incompleto. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 250).

Schopenhauer ainda compreende duas outras justificações para o papel secundário do intelecto em relação à vontade. Em primeiro lugar, "o intelecto se cansa, a vontade é incansável" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 255). A ideia de Schopenhauer aqui apresentar o argumento de que, oposto à vontade, que como metafísico está privado de todo e qualquer desgaste, o intelecto, por ser cérebro, se desgasta e se cansa. A fadiga intelectual ilustraria bem esse argumento, assim como o seu funcionamento reduzido nos momentos em que é requerida maior energia do organismo para o desempenho de outras funções, segundo sua economia interna. Em segundo lugar, e um valioso argumento, o intelecto passa por um processo de desenvolvimento (tomado como cérebro) ao longo do crescimento e amadurecimento físico da criança até o primeiro período de completude de sua capacidade, aos 7 anos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 256). Ou seja, ele se aperfeiçoa e se desenvolve na medida em que o organismo também o faz.

⁷⁰ "Em conformidade com isso, vemos que o órgão da inteligência, portanto o sistema cerebral junto com os órgãos sensoriais, vão a passos iguais com o incremento das necessidades e com a complexidade do organismo, que o aumento da parte da consciência que representa (em oposição à parte que quer) expõe-se, corporalmente, numa dimensão sempre crescente do cérebro em geral em relação ao resto do sistema nervoso, e, em seguida, na do cérebro em geral em relação ao resto do sistema nervoso, e, em seguida, na do cérebro em particular em relação ao cerebelo; pois (segundo Flourens) o primeiro é a oficina das representações, o segundo, o guia e ordenador dos movimentos." (SCHOPENHAUER, 2015, p. 248).

Ao contrário, a vontade se apresenta inteira em cada ser, devendo, inclusive, fundar todo o desenvolvimento em geral. Um dos grandes indicativos disso, afirma Schopenhauer, é a presença de uma ampla gama de sentimentos visíveis no rosto das crianças, ainda que seu intelecto não tenha se formado completamente, como também respostas a estímulos sensíveis notados também entre os adultos em suas mais diversas idades. Portanto, se ao intelecto cabe o desenvolvimento fisiológico segundo o desenvolvimento do organismo e de suas funções, do qual é uma delas, todo o organismo e o mundo são objetivações da vontade, suas funções. Ou seja, o intelecto é tratado como "apenas secundário, condicionado, gerado" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 260).

Em suma, vê-se que o argumento poder-se-ia resumir no que se segue: todo organismo se desenvolve, do crescimento ao amadurecimento, e do amadurecimento à reprodução e à morte; suas funções, que se encontram dentro da economia do organismo para a conservação da vida (teleologia orgânica), são todas partes desse esforço que o organismo representa; todavia, o nascimento implica desenvolvimento, dado que cada ser não nasce acabado, mas carece de tempo para atingir o acabamento de suas estruturas; uma vez que o intelecto é corpóreo e se insere dentro do organismo individual dos seres humanos, e dada sua lugar de "função", ele mesmo passa por esse processo de amadurecimento e desenvolvimento físico gradativo.

Ora, como poderia o intelecto se desenvolver se somente nele e através dele pode existir qualquer relação temporal entre passado e futuro, fundamentais para todo desenvolvimento, e o lugar do intelecto no corpo como um órgão, um objeto? Schopenhauer não põe a questão exatamente desta maneira, mas, pelo que se percebe, é justamente esse o problema apontado geralmente como uma circularidade da qual não se pode escapar, abordado no argumento do desenvolvimento no tempo de uma estrutura biológica. Todavia, não se pode furtar ao fato de que o autor lida, neste capítulo específico, com argumentos fisiológicos e psicológicos para a preponderância da vontade sobre o intelecto, e uma das consequências dessa tese é justamente a existência física do intelecto, pois somente a Vontade possui existência (*Realität*) independente da representação, e tudo o mais, até mesmo o intelecto, é Vontade e representação.

A resposta para a questão não é livre de problemas. Afirmar que o intelecto é físico como todos os outros objetos, o que Schopenhauer faz no início do capítulo, implica justamente na ideia de que o intelecto é "construído" no ato de representar, na medida em que

é intuído e "produzido". Por isso, o mais próximo que se pode chegar de uma resposta, até aqui, para o problema é o de que é preciso fazer duas divisões principais: o mundo como vontade e o mundo como representação; e o mundo como vontade no sentido da consciência de si e o mundo como representação, na intuição externa dos objetos. Ou seja, e finalmente, o intelecto não é independente da vontade, mas uma objetivação sua, uma manifestação, sua expressão concreta e parte de um organismo.

Mas o que cabe aqui e que deve ser tratado como questão fundamental é a relação estabelecida entre o intelecto e o organismo, que ocupa um lugar central na formulação da teoria schopenhaueriana. O ser humano é, assim como todos os outros organismos, expressão da unidade da Vontade e, por isso, se estrutura internamente (no que cabe à relação entre seus órgãos) e externamente também como todos os outros organismos, sobretudo animais. Por conseguinte, sua economia interna está diretamente relacionada com os motivos necessários de suas ações, com a sua manifestação específica, seu caráter inteligível. E, nesse contexto, surge um órgão como o cérebro, responsável pela mediação do ser humano com o mundo e pelo fornecimento dos meios adequados para sua sobrevivência. Segundo essa abordagem, o intelecto é considerado pelo autor como um órgão dentre todos os outros, e, por isso, parte da economia interna do organismo assim como o estômago e qualquer outra parte sua (SCHOPENHAUER, 2005, p. 217)⁷¹. Ora, mas como isso é possível se todo objeto, seja ele uma rocha ou mesmo um organismo, existe, enquanto objeto, apenas para o intelecto que conhece, e, por conseguinte, para o cérebro mesmo, por si só objeto entre objetos?

Tal problema é percebido por uma série de comentadores, como se verá mais à frente, e recebe diversos tratamentos. Todavia, foi com a abordagem de Eduard Zeller em *Geschichte der deutschen philosophie seit Leibnitz* que o problema se tornou mais conhecido, e, por isso, recebeu justamente o nome de "paradoxo de Zeller". Segundo a formulação de Zeller, o problema se daria da seguinte forma:

O intelecto é, na verdade, simplesmente uma função do cérebro. Lembremo-nos aqui do que o filósofo ensinou na primeira parte de seu sistema e então chegaremos a um resultado muito surpreendente. Lá, ele nos exorta, com uma insistência nunca suficiente, a não ver em todo o mundo objetivo e, antes de tudo, na matéria (*Materie*), nada *senão* nossa representação (*unsere Vorstellung*). Agora ele nos adverte, não menos insistentemente, a não tomar nossa representação a não ser por um produto do *nosso* cérebro (*Erzeugnis unseres Gehirns*). A partir daí nada mudou, já que este mesmo cérebro deve ser, daqui por diante, uma forma determinada de

⁷¹ "O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém portanto (*sic*) originariamente da Vontade e pertence à essência dos graus mais elevados de sua objetivação, como mera *μηχανη*, um meio para conservação do indivíduo e da espécie como qualquer outro órgão do corpo". (SCHOPENHAUER, 2005, p. 217).

objetivação da Vontade, pois se a Vontade não tivesse produzido tal órgão, não poderiam surgir quaisquer representações. Nosso cérebro é, porém, esta matéria determinada (*bestimmte Materie*), portanto, de acordo com Schopenhauer, esta representação determinada. Encontramo-nos, *por conseguinte (demnach)*, encerrados no seguinte círculo: a representação tem que ser um produto do cérebro e o cérebro um produto da representação - uma contradição, para cuja solução o filósofo em nada contribui. (ZELLER *apud* CACCIOLA, 1994, p. 77).

De modo geral, Zeller acusa Schopenhauer de criar uma circularidade no interior de sua obra: o intelecto deve ser condição de todo objeto e do mundo intuitivo, e, ao mesmo tempo, deve ser tomado como cérebro, um objeto, e, por conseguinte, representação. Ora, se ele mesmo é a condição do mundo e um objeto no mundo, parece haver um problema profundo no que se trata das condições e dos condicionados. Como condição, o intelecto não pode ser objeto algum, caso em que seria produto de si mesmo, e, como tal, condição do mundo ao mesmo tempo em que um objeto nele.

A colocação feita por Zeller traz à tona um problema importante para a obra de Schopenhauer e revela uma possível incoerência interna no sistema exposto em *O mundo* que comprometeria a teoria como um todo, dada sua gravidade. Ora, se o ponto de partida idealista necessário da filosofia de Schopenhauer compromete o desenvolvimento de uma de suas teses fundamentais, da relação entre intelecto e cérebro, e, com isso, intelecto e Vontade, a obra correria sérios riscos de perder sua força, assim como sofrer abalos profundos em sua estrutura geral.

Entretanto, o problema não é desconhecido pelo autor, e mesmo antes da publicação do texto de Zeller (1875) é objeto principal de discussão em três textos centrais em *O mundo II: Do primado da vontade na consciência de si, Objetivação da vontade no organismo animal e Visão objetiva do intelecto*. Como Schopenhauer mesmo afirma,

O flagrante contraste entre os dois modos de considerar o intelecto acima contrapostos um ao outro é percebido em sua maior vivacidade, se, ao levar as coisas ao extremo, temos em mente que, aquilo que um assume de imediato como pensamento conscientemente claro e intuição vívida e disso faz seu estofo, para o outro nada é senão a função fisiológica de um órgão, o cérebro; sim, estamos justificados a afirmar que todo o mundo objetivo, tão ilimitado no espaço, tão infinito no tempo, tão insondável na perfeição é propriamente apenas um certo movimento ou afecção da massa cerebral no crânio. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 330).

Ora, dada a menção o problema é, portanto, conhecido pelo autor e também recebe um tratamento. Cabe compreender como Schopenhauer lida com a questão e de que maneira dialoga com seus dois “modos de consideração” aparentemente opostos acerca do intelecto, como sujeito de conhecimento e como cérebro. Portanto, qual a maneira, ou as maneiras,

segundo as quais o autor lida com tão importante questão, levando-se em consideração a estrutura peculiar de seu pensamento, e quais soluções possíveis são levantadas como soluções para a circularidade na qual se enreda a filosofia de Schopenhauer e da qual, aparentemente, não há uma indicação de saída até então?

3 DESENVOLVIMENTO DA QUESTÃO E INVESTIGAÇÃO SOBRE UMA POSSÍVEL SOLUÇÃO

3.1 A QUESTÃO DE ZELLER

Para que se possa trazer à clareza a crítica de Zeller a Schopenhauer, sua pertinência e profundidade faz-se necessário elaborar uma leitura mais detalhada de sua tese sobre a obra schopenhaueriana, a saber, de que Schopenhauer incorre em uma circularidade no que diz respeito à compreensão do intelecto, ou sujeito de conhecimento, como cérebro, criando uma dificuldade para si mesmo que não se resolveria no interior de sua obra. É explícito que Zeller aponta justamente para a não resolução do problema, afirmando que Schopenhauer teria dado origem a ele sem oferecer conteúdo suficiente para que ele pudesse ser resolvido em alguma altura do texto. Ou seja, que mesmo os textos posteriores em que Schopenhauer aborda diretamente a temática não teriam sido suficientes para livrá-lo definitivamente da circularidade em que se enreda, inviabilizando a presença mútua das duas abordagens distintas, ou modos de consideração, como Schopenhauer os denomina, acerca do intelecto.

Em primeiro lugar, faz-se necessário analisar, passo a passo, a argumentação de Zeller em favor da existência de tal circularidade, com o objetivo de trazer à tona as premissas que possibilitaram sua leitura. Para, somente assim, procurar a verificação, através da compreensão da obra, de cada uma dessas premissas no texto de Schopenhauer. Ora, se Schopenhauer realmente não é capaz de encontrar uma saída apropriada para o problema, dadas suas características peculiares, Zeller tem total propriedade em denunciá-lo, atribuindo ao próprio Schopenhauer a criação de um problema em um momento importante de sua obra, que toca sua tentativa de melhor articular e expor a relação entre ciência e filosofia, tomada a distinção entre os diferentes modos de consideração (*Betrachtungsweise*) do mundo. Segundo o trecho de sua obra citado ao fim do segundo capítulo, pode-se compreender que, de acordo com Zeller, Schopenhauer afirma que:

- I. Todo o mundo objetivo e mesmo a matéria nada mais são senão nossa representação;
- II. O intelecto deve ser considerado como sendo o cérebro. Toda nossa representação e, por isso, todo o mundo, é um produto do cérebro;
- III. **Entretanto**, o cérebro é uma objetividade da Vontade, e, por isso, um produto seu sem o qual não poderia haver mundo algum, pois este depende daquele;
- IV. **Ou seja**, como objeto, por conseguinte, o cérebro é uma das produções da Vontade, como um órgão no interior de um organismo, e, como tal, uma representação material determinada;

- V. **Por conseguinte**, tais afirmações levam a uma circularidade, referente ao o que é produto do que: a representação deve ser um produto do cérebro, como produto do intelecto, e o cérebro deve ser um produto da representação, como objeto material.

Inicialmente, Zeller lida com duas premissas principais que, segundo seu ponto de vista, não poderiam coexistir dentro da filosofia de Schopenhauer e que instauram a circularidade mencionada. A primeira é que todo o mundo da experiência (o mundo como representação) deve ser compreendido como um "produto do intelecto", uma produção sua. Desse ponto de vista parte Schopenhauer ao iniciar sua obra com a proposição "O mundo é minha representação" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43) e nomeá-la "a verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). De acordo com o que afirma que o mundo objetivo é condicionado pelo sujeito de conhecimento e suas formas (espaço, tempo e causalidade).

Todavia, pouco depois, Schopenhauer equivale os termos sujeito de conhecimento (termo sinônimo de intelecto) e cérebro, órgão material, objeto. Entretanto, enquanto um objeto este apenas poderia existir, no sentido de existência como representação, caso fosse intuído, e, como tal, um objeto para um sujeito. Mas a consideração do cérebro toca na temática da manifestação da Vontade no organismo, do qual ele seria uma das várias partes responsáveis pela conservação e manutenção da vida dos indivíduos. Nesse sentido, ele deve ser considerado como condicionado ao seu desenvolvimento e à sua existência, o que o torna, em outras palavras, "produto da representação", um objeto em meio a outros objetos e suas condições. Ora, mas não é o próprio intelecto, agora cérebro, que condiciona o mundo como representação? Diante dessa circularidade, Zeller vê um problema insolúvel porquê sem indicações de soluções possíveis no interior de *O mundo*. Segundo afirma, Schopenhauer cria um círculo do qual não se pode sair, uma vez que "a representação tem que ser um produto do cérebro e o cérebro um produto da representação".

Primeiro, é preciso trazer mais uma vez à tona a definição do sujeito de conhecimento para o qual há mundo, inquirindo o que ou quem é esse sujeito de conhecimento para, em seguida, definir, com o intuito de esclarecer definitivamente o tema, a relação que Schopenhauer estabelece entre sujeito e objeto (JANAWAY, 2001, p. 118). Sobretudo o modo como o sujeito de conhecimento, condição de todo objeto e individualidade, pode ser considerado como um sujeito individual, se assim se pode dizer, assim como da compreensão de matéria por parte do autor, tendo em vista o objetivo de compreender e revisar na obra a

maneira como Schopenhauer opera essa redução do intelecto ao cérebro, órgão material. Para, somente ao fim, elaborar uma compreensão macroestrutural do lugar de todas essas definições no “único pensamento” de Schopenhauer e de seu objetivo maior de integração da ciência e da filosofia em um sistema filosófico.

3.2 REALISMO E IDEALISMO EM “O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO”

Segundo a abordagem de Schopenhauer em *O mundo*, o sujeito de conhecimento desempenha um papel fundamental na construção interna da obra. No §2, o autor elabora uma explicação detalhada do sujeito de conhecimento, no que cabe a essa primeira parte do texto intitulada *A representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e da ciência*, de acordo com o que são enfatizadas duas características fundamentais suas: a) que ele é a condição da existência do mundo intuitivo e, como tal, dos objetos de forma geral e b) que ele, aquele que tudo conhece e que tudo condiciona, não pode conhecer a si mesmo. Deve-se analisar ambas as características mais detidamente para que se possa compreender melhor e definitivamente que sujeito é este que posteriormente, como ver-se-á, integra a obra, em suas abordagens, e compõe o problema do qual trata este trabalho.

O parágrafo se inicia com uma definição ampla de sujeito: o sujeito é “aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45). Tal definição remonta a ambas as características mencionadas acima, de modo que é preciso justificá-las uma a uma para melhor compreendê-la, breve em formulação mas completa em conteúdo. Primeiro, que o sujeito seja aquele que tudo conhece refere-se à noção, já discutida anteriormente nos dois primeiros capítulos, de que o mundo deve ser compreendido, em um primeiro sentido, inteiramente como objeto para o sujeito, por conseguinte, representação⁷² (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45).

Isso é trazido à tona já no primeiro parágrafo do texto ainda não especificamente explicado ou ilustrado, na frase de abertura do livro: “o mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). Segundo essa noção, o mundo existe apenas na medida em que existe para um sujeito que intui, tornando impossível qualquer consideração acerca do objeto que descarte ou suprima a necessidade dele como condição sua. Schopenhauer deixa

⁷² “Até lá, contudo, portanto neste primeiro livro, é necessário considerar separadamente o lado do mundo do qual partimos, o lado da cognoscibilidade, e, por conseguinte, considerar sem resistência todo tipo de objeto existente, até mesmo o próprio corpo (como logo a seguir explicitaremos melhor) apenas como representação, designando-os mera representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45).

bem claro esse ponto no momento em que elabora sua crítica aos tipos de realismo objetivo, que, ao pressuporem a existência do objeto independentemente do sujeito, recaíram no grave erro correspondente à negligência e não assunção da existência condicionada do objeto. Em suas palavras, “ele [o sujeito] deve ser a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45).

Segundo a compreensão do autor, haveria uma dependência inegável e imediatamente admissível do objeto em relação ao intelecto. Sobre isso, pode-se conferir os trechos anteriores em que foram apresentados os principais argumentos idealistas de Schopenhauer, dentre os quais deve-se destacar o argumento da imediaticidade da consciência no conhecer, a saber, que tudo o que é conhecido deve antes repousar sobre um sujeito que conhece. Cada vez que um objeto é apreendido, requer-se um sujeito que o apreenda, e, portanto, um olho que o veja, uma mão que o toque e assim por diante. Para que, somente assim, os dados da sensação possam ser convertidos e organizados em mundo.

Dessa maneira, Schopenhauer busca afirmar que há uma relação entre sujeito e objeto de modo que não há a possibilidade de qualquer dissociação, no que toca a duas esferas: primeiro, que todo objeto conhecido requer um sujeito que o conheça, e, em segundo lugar, que não é possível que haja uma consciência sem que seja consciência de um objeto (SCHOPENHAUER, 2005, p. 69). A primeira parte dessa afirmação é mais rapidamente reconhecida e compreendida, dado o grande número de vezes em que é citada e trabalhada pelo autor, integrando mesmo o ponto de partida de *O mundo*. Entretanto, a segunda parte dela é mais difícil de ser compreendida de maneira clara. Ora, como poderia o sujeito de conhecimento “depende da existência de um objeto”, seja ele qual for, se, dadas as afirmações de Schopenhauer, o sujeito é a condição de existência do objeto⁷³?

O que Schopenhauer faz mais explicitamente no texto é afirmar a indissociabilidade do sujeito e do objeto, de maneira a mostrar como nem o sujeito pode ser considerado por si mesmo nem o objeto, de forma que tanto o idealismo (no caso de Fichte) quanto o realismo (seja ele qual for) incorrem em erros caso abandonem ou suprimam parte da díade sujeito-

⁷³ Sobre isso pode-se conferir também as explicações dadas em *O mundo II, A propósito do ponto de vista idealista*, em que Schopenhauer afirma, explicitamente, que “uma consciência sem objeto não é consciência alguma”, pois caso o sujeito fosse destituído de seu objeto, seja ele qual for, não é possível compreendê-lo como sujeito, ele perde seu sentido, de acordo com a assunção da indissociabilidade do par sujeito-objeto. Afirma o autor: “Um sujeito que pensa tem conceitos para seu objeto, um que intui empiricamente tem objetos dotados de qualidades correspondentes à sua organização”. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 18).

objeto em vista de uma explicação completa do mundo⁷⁴ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 56). Schopenhauer enfatiza a impossibilidade mesma de pensar um objeto sem sujeito, e, desse modo, de se referir a um objeto sem já pressupor a noção de sujeito (MAGEE, 1997, p. 105; SCHOPENHAUER, 2015, p. 18). Isso pode ser melhor explicado pelo fato de que todas as explicações que se fundaram sobre a preponderância de uma parte ou outra dela buscaram explicar como o sujeito se produz a partir do objeto, sendo ele um objeto mesmo produto do mundo ou como o objeto poderia ter sido produzido a partir do sujeito, que, diferentemente do que compreende o autor, poderia ser considerado por si só sem que estivesse em relação com objeto algum, como um tipo de sujeito absoluto. Da mesma maneira, não se pode sequer pensar um sujeito cognoscente sem algo conhecido (MAGEE, 1997, p. 106). Ora, mas sua própria filosofia não poderia ser considerada como um idealismo do tipo por ele denunciado como errôneo?

A resposta para essa questão deve ser negativa, uma vez que em certos momentos Schopenhauer procura explicitar a forma como sua filosofia, em oposição àquelas que a antecederam, não estabelece relações de causa e efeito entre sujeito e objeto, de modo a não atribuir a nenhum deles preponderância nesse sentido. Seu ponto de partida idealista deve manter sempre irredutível a cisão sujeito-objeto, aplicando a noção de causalidade somente à explicação acerca do reenvio do efeito sob a pele ao objeto externo no condicionamento da existência dos objetos e do estabelecimento das relações entre eles. As formas às quais se condicionam os objetos não o produzem, mas são o limite comum que se estabelece entre os dois, não se aplicando à relação alguma de causa e efeito entre eles (MAGEE, 1997, p. 109). Toda causalidade, afirma ele, precede toda intuição e experiência, assim como a divisão sujeito-objeto, fato incontestável da nossa experiência de mundo. Ela é, nesse sentido, “uma das características estruturais da experiência, e pode caracterizar apenas a experiência” (Tradução nossa, MAGEE, 1997, pp. 109-110)⁷⁵. Deixa-se evidenciar no seguinte trecho:

Nela [nesta distinta consideração] não partimos do objeto nem do sujeito, mas da REPRESENTAÇÃO, que já contém e pressupõe a ambos, pois a divisão em sujeito e objeto é sua forma primeira, mais universal e mais essencial. Essa forma nela mesma foi a primeira considerada por nós, (embora aqui sempre remetendo, no principal, ao ensaio introdutório), em seguida as outras que lhe são subordinadas, tempo, espaço e causalidade, que convém apenas ao OBJETO; entretanto, como são essenciais ao objeto COMO TAL, que, por sua vez, é essencial ao sujeito COMO TAL, também podem ser encontradas a partir do sujeito, isto é, conhecidas *a priori*;

⁷⁴ “O realismo põe o objeto como causa, e o efeito dele no sujeito. O idealismo fichtiano faz do objeto um efeito do sujeito”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 56).

⁷⁵ “[...] *but causal connection is one of the structural features of experience, and can characterize experience only [...]*” (MAGEE, 1997, pp. 109-110).

nesse sentido, podem ser vistas como o limite comum entre sujeito e objeto. Todas, no entanto, se deixam referir a uma expressão comum, o princípio de razão, como mostrado detalhadamente no ensaio introdutório.

Tal procedimento diferencia por inteiro o nosso modo de consideração de todas as filosofias ensaiadas até agora, que partiram ou do sujeito ou do objeto e, por conseguinte, procuraram explicar um a partir do outro, na verdade segundo o princípio de razão de cuja jurisdição eliminamos a relação entre sujeito e objeto, deixando-a apenas ao objeto. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 69-70).

Ao dar continuidade à sua explicação, já no §7, o autor apresenta uma série de menções a filosofias que teriam recaído nesse erro e partido do objeto como em si para fundar um pensamento filosófico e, com isso, também o sujeito ou, como no caso de Fichte, do sujeito para fundar todos os objetos do mundo. Apesar de no primeiro caso haver mais de uma tese sobre a maneira como cada uma das filosofias citadas se fundaram, o que cabe aqui enfatizar é a recaída de tais sistemas no erro devido à não compreensão, ou não assunção, do condicionamento dos objetos ao sujeito, tratando-os, segundo o que Schopenhauer afirma, como coisas em si.

Primeiro, o autor apresenta uma breve apreciação dos sistemas realistas⁷⁶ que, na sua concepção, buscam explicar o sujeito a partir do objeto. Segundo ele, poder-se-ia dividi-los em classes distintas, de acordo com o tipo de objeto utilizado para a derivação. Essa distinção segue a divisão feita em *Sobre a quádrupla raiz* dos quatro tipos de objetos, em acordo com os sujeitos presentes em cada relação sujeito-objeto. Portanto, como a primeira classe de objetos lá explicada é a de objetos intuitivos e do mundo objetivo em sua organização, primeiro figuraria o realismo materialista, cujo ponto de vista seria fundado sobre a existência incondicionada dos objetos materiais, ou objetos da intuição. As outras três divisões são seguidas das outras três classes de objetos correspondentes à sequência da explicação de *Sobre a quádrupla raiz*, como explica o autor:

Os sistemas que partem do objeto sempre tiveram o mundo intuitivo inteiro, e sua ordenação, como problema. Contudo, o objeto que tomam como ponto de partida nem sempre é este mundo, ou seu elemento fundamental, a matéria. Antes, é possível fazer uma classificação de tais sistemas conforme as quatro classes de objetos possíveis estabelecidas no meu ensaio introdutório. Assim, pode-se dizer que, da primeira daquelas classes, ou do mundo real, partiram Tales e os jônicos, Demócrito, Epicuro, Giordano Bruno e os materialistas franceses; da segunda, ou dos conceitos abstratos, Espinosa (vale dizer, do conceito de substância, meramente abstrato e que existe unicamente em definição) e, anteriormente, os eleatas; da

⁷⁶ Não há aqui a intenção de desenvolver cada uma das críticas. Elas são breves e demandariam um item especialmente voltado para sua análise. Uma vez que o interesse maior aqui é deixar explícito que Schopenhauer enumera e explicita, por mais que rapidamente, sistemas realistas, não cabe direcionar uma parte do trabalho à validade, interpretação e compreensão cuidadosas da crítica do autor aos ditos realistas. Reserva-se tal questão para trabalhos posteriores.

terceira classe, vale dizer, do tempo, por conseguinte dos números, os pitagóricos e a filosofia chinesa do I-Ching; por fim, da quarta classe, isto é, do ato da vontade motivado pelo conhecimento, partiram os escolásticos, que ensinavam uma criação a partir do nada, mediante o ato da vontade de um ser pessoal extramundano. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 71).

Somente na sequência Schopenhauer introduz o desenvolvimento da questão e mostra o que propriamente considera como a explicação da “retirada” sujeito de conhecimento a partir do objeto. Segundo ele, o realismo do primeiro tipo toma o objeto intuitivo, portanto material, como dado. É preciso sempre ter como claro que tal crítica apenas é possível se se levar como verdade inquestionável a dependência do objeto em relação ao sujeito, tese sem a qual nenhuma dessas críticas pode se sustentar (JANAWAY, 2001, p. 176). Primeiro, o autor divide esse realismo ainda em duas possíveis abordagens: a que toma a matéria por si mesma, como coisa em si, e a que toma os objetos, unicamente, como existentes por si mesmo, ao que parece sem tecer uma teoria ampla e completa sobre a materialidade em geral dos objetos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 72). No realismo que assume a matéria como coisa em si deve ser pressuposto que ela, unicamente através da qual pode haver um objeto desse tipo, existe por si mesma, desconsiderando sua existência condicionada. Ela, por sua vez, é absolutamente representação, assim como todos os objetos materiais individuais, e nada mais é senão a causalidade.

Ora, a explicação da idealidade da matéria já foi anteriormente mencionada e gira em torno da ideia de que as formas do espaço e do tempo não bastariam para assegurar a concretude do objeto, de maneira que somente neles interação alguma entre os objetos seria possível. Ao invés, é preciso que haja uma interação de estados de objetos que se seguem no tempo sucessivo e no espaço, como mudanças, o que pressuporia a causalidade atuante entre elas. Não há, desse modo, uma série de eventos separados no espaço e no tempo, mas eventos espaço-temporais que se relacionam uns com os outros. Sem causalidade, nesse sentido, não há ordem, mas apenas eventos distintos ocorrendo em espaços distintos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 51). Essa mesma causalidade, Schopenhauer pensa, deve ser compreendida como matéria, e vice-versa (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 49-50)⁷⁷. Seu argumento a favor do estabelecimento dessa relação é que a matéria, assim como a causalidade entre os estados de objetos, é aquilo que atribui perceptibilidade aos objetos, assim como ordem na sua relação espaço-temporal. “O pensamento aqui é que enquanto espaço e tempo são formas necessárias

⁷⁷ “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”. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 49-50).

da nossa experiência dos objetos, particulares espaço-temporais não poderiam ser experienciados a menos que houvesse interação causal entre eles” (Tradução nossa, JANAWAY, 2001, p. 174)⁷⁸.

No segundo caso, por conseguinte, o realismo tomaria como reais os objetos individuais e não necessariamente a matéria, ou seja, que tais e tais objetos possam ser compreendidos e investigados por si mesmos sem que seja preciso determinar o ser da materialidade dos objetos. Tal distinção concerne a uma importante contextualização dos sistemas filosóficos materialistas e da ciência, por ele também denominada materialista. De acordo com Schopenhauer, ambos compartilham uma mesma premissa fundamental de que todo objeto pode ser considerado por si independentemente de toda consciência. Entretanto, o realismo materialista do segundo tipo investiga cuidadosamente os objetos por si mesmos, como se através deles toda sua ordem e organização, assim como seu ser, pudessem ser plenamente compreendidos e explicados. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 71).

Em todo caso, Schopenhauer chama atenção para o fato de que, assim progredindo na compreensão do mundo, o materialismo “considera a matéria como existente em si e absolutamente, para dela fazer surgir a natureza orgânica e, ao fim, o sujeito que conhece, e assim explicita a este de maneira completa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 72). Ou seja, nas palavras do autor, o realismo materialista pretende, ao fim, explicar até mesmo a consciência como um produto da matéria e da sua organização incondicionada. Para ele, o sujeito é um complexo de estados físicos, reduzindo-o a eles, de forma a impossibilitar a compreensão idealista do sujeito de figurar no mundo por ele concebido (JANAWAY, 2001, p. 179). Ele quer explicar o “imediatamente dado”, a consciência dos objetos apenas na qual eles podem existir, a partir do “mediatamente dado”, dos objetos dados na consciência.

Em outras palavras, apesar de poder ser o mais cuidadoso possível no que cabe ao método objetivo de investigação, esse tipo de pensamento “porta desde o nascimento a morte no coração” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 75) por negligenciar o condicionamento necessário e inegável (ponto de partida primeiro da filosofia) do objeto ao sujeito, como um materialismo redutivista que não depende do ponto de partida idealista (JANAWAY, 2001, p. 180). Por conseguinte, materialismo algum, em seu sentido pleno, é possível de forma totalmente rigorosa.

⁷⁸ “The thought here is that while space and time are necessary forms of our experience of objects, spatio-temporal particulars could not be experienced unless there was causal interaction among them.” (JANAWAY, 2001, p. 174).

Quanto à outra postura criticada, Schopenhauer esclarece o que considera ter sido o erro de Fichte⁷⁹, assim como o dos autores que denomina “filósofos da identidade”. Estes últimos, diferentemente de Fichte e dos realistas, teriam construído uma mescla de dois pontos de partida errôneos, porque ainda ligados necessariamente às explicações do sujeito e do objeto, assim como de sua origem, a partir do princípio de razão suficiente, vedado à qualquer explicação sobre a díade sujeito-objeto.

A filosofia da identidade, nascida em nosso tempo e de todos conhecida, poderia não ser compreendida sob a citada oposição, na medida em que não torna o sujeito nem o objeto o ponto de partida propriamente dito, mas um terceiro, o absoluto cognoscível por intuição-racional (*Vernunft-Anschauung*), que não é sujeito nem objeto, mas o indiferenciado. Embora a ausência completa de qualquer intuição-racional me impeça de falar da mencionada indiferenciação e do absoluto, todavia, a medida em que tenho acesso a todos os protocolos dos contempladores racionais, também abertos a nós profanos, tenho de observar que a dita filosofia não pode ser excluída da oposição anteriormente estabelecida entre os dois erros, já que, apesar da identidade entre sujeito e objeto (não pensável, e intuível apenas intelectualmente, ou experienciada por imersão nela), a referida filosofia une em si os dois erros quando se decompõe em duas disciplinas, a citar: o idealismo transcendental, que é a doutrina-do-eu de Fichte e, por consequência, em conformidade com o princípio de razão, faz o objeto ser produzido ou tecido fio a fio a partir do sujeito; e a filosofia da natureza, que, semelhantemente, faz o sujeito surgir aos poucos a partir do objeto mediante o uso de um método denominado construção, que me é pouco claro, mas o suficiente para bem notar que se trata de um progresso conforme o princípio de razão em várias figuras. Renuncio à profunda sabedoria contida nesta construção. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 70).

Para o autor, por conseguinte, relação alguma de razão suficiente e, por conseguinte, causalidade, pode ser estabelecida entre ambos os componentes da relação formal da experiência do mundo. Ao invés, é preciso que se estabeleça uma relação indissociável e formal da intuição, de maneira que nem um “modo de consideração” (*Betrachtungsweise*) seja privilegiado, nem o outro. Como indicado acima, Schopenhauer pretende construir sua filosofia sobre o dado imediato da representação e da imediaticidade da consciência, que, em definição, segundo o que compreende, não é passível de qualquer origem causal. A representação, por conseguinte, é o solo sobre o qual ele ergue seu sistema.

Para tal, Schopenhauer afirma que tanto o modo de consideração idealista quanto o realista materialista devem ser tomados como considerações de “igual direito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 72). Aqui há uma disparidade de afirmações do autor que pode vir a confundir o leitor. Em um primeiro momento, Schopenhauer afirma, veementemente, que o ponto de partida idealista é o único possível para uma filosofia que se pretenda rigorosa.

⁷⁹ “O princípio de razão, por conseguinte, exatamente como outrora, conservou validade incondicionada, e a coisa-em-si, em vez de, como anteriormente, ser posta no objeto foi agora posta no sujeito de conhecer.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 79).

E tal afirmação é muitas vezes mencionada, junto com seus respectivos argumentos, como já se viu neste trabalho tanto no primeiro capítulo quanto no segundo. Pode-se encontrar ecos disso em uma série de trechos e menções, assim como no texto tardio intitulado *A propósito do ponto de vista idealista* (1844). Entretanto, na discussão do §7 o autor afirma que ambos os modos de consideração devem ser tomados como rigorosos, cada um com seu domínio, ilustrando, a título explicativo, a maneira como o conhecer pode ser tomado tanto por “modificação da matéria” quanto, contrariamente, a matéria pode ser tomada como “modificação do conhecer” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 73). Entretanto, Schopenhauer mantém, logo em seguida, o tom crítico em relação ao materialismo, ou realismo materialista, descartando a possibilidade de que ele possa ser tomado como um modo de consideração perfeitamente acabado. Segundo a consideração de Schopenhauer no parágrafo, é preciso, dando continuidade à sua argumentação, empreender uma investigação cuidadosa tanto do mundo como objeto por si quanto do mundo como objeto para outro, representação. Isso porquê, como visto, toda consideração totalmente idealista ou materialista é insuficiente e “unilateral” e, por isso, oferece uma imagem limitada do mundo tal como vivido pelos seres cognoscentes. Schopenhauer utiliza o termo “unilateral” como contraposição ao estudo dos modos de consideração como complementares, ou seja, unilateral é toda filosofia que parte ou somente do objeto ou somente do sujeito para, estabelecendo relação causal entre eles, explicar o mundo (JANAWAY, 2001, p. 130 e p. 182).

Sobre isso, é importante ressaltar a interessante explicação de Schopenhauer em *Sobre a vontade na natureza*, no capítulo *Fisiologia das plantas*, em que é repetida a noção da necessária presença dos dois modos distintos de consideração do mundo. Entretanto, nesse trecho o autor busca apresentar a ideia de que há um condicionamento mútuo entre os dois modos: o subjetivo, que aqui ele denomina kantiano, distintamente da consideração feita anteriormente, deve ser complementado pelo objetivo, cuja investigação compreende a natureza e a relação entre todos os seres nela incluídos; o objetivo, denominado fisiologia e anatomia comparada, carece da compreensão de que todo o mundo que investiga é, de um lado, absolutamente representação, de outro, absolutamente Vontade (SCHOPENHAUER, 1908, p. 297). Também em *O mundo II* Schopenhauer elabora uma explicação um pouco distinta da original, mas que implementa uma importante diferença. Ao contrário de afirmar que materialismo e idealismo possuem verdades reconhecíveis com “igual direito”, o autor afirma que: “É certo que diante do ponto de partida subjetivo ‘o mundo é minha representação’, contrapõe-se provisoriamente com igual legitimidade o ponto de partida

objetivo ‘o mundo é matéria’ ou ‘somente a matéria existe absolutamente’ [...]” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 17). Ou seja, que neste último é utilizado o termo “provisoriamente”, a saber, apenas à primeira vista ambos os pontos de partida devem ser aceitos como igualmente legítimos, de maneira que a consideração materialista não pode ser tomada por si mesma como completamente rigorosa, mas carece da compreensão idealista da experiência e do mundo, que deve ser entendida como “vantajosa” pois, mais uma vez, imediata (SCHOPENHAUER, 2015, pp. 16-17).

A ciência, desse ponto de vista, é um exemplo de realismo materialista levado às suas últimas consequências, como um pensamento que pretende, apenas através da consideração do mundo material por si mesmo, esgotar as explicações sobre todos os fenômenos do mundo, inclusive do conhecer humano (SCHOPENHAUER, 2005, p. 75). Para ela, como explicitado mais cuidadosamente no primeiro capítulo, vê-se o mundo inteiro como dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos, através das quais tudo pôde surgir e se desenvolver em seres cada vez mais complexos: “vale dizer, que os animais existiram antes dos homens, os peixes antes dos animais, as plantas antes destes e o inorgânico antes de qualquer orgânico” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 75). Entretanto, à essa compreensão do mundo opõe-se algo totalmente diferente: de que toda mudança e ordem do mundo apenas podem existir e ser conhecidas através do conhecimento do sujeito que conhece, para o qual pode haver qualquer estado espaço-temporal e ordem causal entre os seres e no mundo inorgânico (SCHOPENHAUER, 2005, p. 75).

Ora, admitindo que ambas as considerações devam ser tomadas como de “igual direito”, Schopenhauer dirige o leitor para uma contradição manifesta, que exigiria de uma filosofia rigorosa e completa, em oposição à uma incompleta e limitada, a afirmação tanto do condicionamento do sujeito de conhecimento ao mundo, como um ser orgânico produto da longa cadeia de desenvolvimentos da natureza, quanto do mundo ao sujeito de conhecimento, unicamente para o qual tempo algum e desenvolvimento algum se faz possível. Problema que, à primeira vista, parece ser insolúvel, e para o qual Schopenhauer pretende oferecer uma solução como a que Kant oferecera para suas antinomias: a distinção entre representação e coisa-em-si. Tal problema é necessariamente criado, como afirma o autor, por uma investigação rigorosa e completa do mundo, e que é preciso, agora, distinguir entre os “dois lados do mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 76). Segundo tal distinção, que o autor faz no início do segundo livro da obra, o conhecimento do mundo apenas se dá mais profundamente através do argumento analógico e do contato especial com a vontade, tornando todo conhecer

condicionado à representação de estatuto superficial, pois é o conhecimento “complementar” da segunda verdade sobre o mundo que revela o seu caráter essencial e profundo (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 43-44). Sobre isso, afirma ele:

Todavia, a contradição que por último se apresenta necessariamente a nós encontra sua solução no fato de, para falar na linguagem de Kant, o tempo, o espaço e a causalidade não pertencerem à coisa-em-si, mas exclusivamente ao seu fenômeno, do qual são as formas, o que, na minha linguagem, soa: o mundo objetivo como representação não é o único, mas apenas um lado do mundo, por assim dizer o seu lado exterior: o mundo ainda possui um outro lado completamente diferente, a sua essência mais íntima, o seu núcleo, justamente a coisa-em-si. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 76).

Entretanto, é com a declaração dual do sujeito de conhecimento como cérebro e como condição incognoscível e não condicionada do mundo e, ao mesmo tempo, objeto no mundo que Schopenhauer agrava ainda mais o problema da relação sujeito de conhecimento, intelecto, e cérebro na sua explicação “completa” do mundo. Pois durante suas explicações não é explícito e claro como tal relação deve ser compreendida, de maneira que sempre permanece a impressão, fruto de seu próprio texto, de que o sujeito, como condição do mundo objetivo, não pode ser identificado com objeto algum no mundo (JANAWAY, 2001, p. 180) mas que, ainda assim, é compreendido como sendo o cérebro.

3.3 SUJEITO DE CONHECIMENTO, INTELECTO E CÉREBRO

A questão tem início com a redução que o autor elabora do intelecto e, com isso, do sujeito de conhecimento ao cérebro, órgão material. Esse cérebro, afirma o autor, seria a estrutura física equivalente à função que o sujeito de conhecimento desempenha, ao conhecimento de forma geral, e se encontra como parte integrante do organismo humano assim como dos organismos animais dotados de conhecimento, graus de objetivação mais complexos que precisam de um organismo adaptado a determinadas condições, incluindo outros seres, sobretudo para a busca por alimento. O intelecto, tomado como cérebro, desempenharia neles a função de criação dos "motivos" de ação estabelecidos como motores do agir, responsáveis pelo auxílio da conservação do indivíduo na busca por alimento, na locomoção e em tudo que diga respeito à sua existência e a manifestação de sua Vontade de vida (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215)⁸⁰.

⁸⁰ "O alimento, por conseguinte, tem de ser procurado e escolhido desde o momento em que o animal sai do ovo ou ventre da mãe, nos quais vegetava sem conhecimento, daí ser aqui necessário o **movimento por motivo** e, por isso, o conhecimento, que, portanto, aparece como um meio de ajuda, μηχανη, exigido nesse grau de objetivação da Vontade para conservação do indivíduo e propagação da espécie." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215).

Entretanto, o primeiro aparecimento da redução não tem qualquer explicação precedente ou contextualização, tornando de difícil entendimento o significado exato do que pretende Schopenhauer. Como se pode ver no § 6, o autor introduz a noção da redução, mas, ao mesmo tempo, não esclarece como se dá a relação entre esse cérebro, sujeito de conhecimento, e o corpo no qual se situa, relação que será assim apresentada no livro posterior da obra. Todavia, o corpo é trazido à discussão em seu duplo aspecto, segundo o que apenas como objeto mediato, intuído, é que ele deve ser considerado um objeto propriamente dito, representação. Afirma Schopenhauer:

[...] o corpo como objeto propriamente dito, ou seja, como representação intuível no espaço só é conhecido justamente como os demais objetos, de maneira imediata, pelo uso da lei de causalidade na ação de uma de suas partes sobre as outras, logo, na medida em que o olho vê o corpo, a mão o toca. Por meio do mero sentimento ordinário não conhecemos a figura do nosso corpo, mas o fazemos apenas pelo conhecimento, na representação. Noutros termos, apenas no cérebro é que também o nosso corpo primeiramente se expõe como algo extenso, formado de membros, vale dizer, um organismo. Um cego de nascença recebe essa representação gradualmente mediante os dados que o tato lhe fornece; um cego sem mãos nunca conhecerá sua figura, ou, quando muito, a iria inferir e construir gradualmente a partir da ação de outros corpos sobre si. Com esta restrição, portanto, é que se deve compreender o que dizemos ao nos referirmos ao corpo como objeto imediato. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 63-64).

Por conseguinte, a aparição da ideia causa não só um estranhamento imediato, mas a impressão viva da contradição na qual se envolve o autor ao trazer à tona uma tensão entre suas duas abordagens distintas do intelecto antes mesmo de estabelecer como se dá a coexistência dos modos de consideração subjetivo, idealista, e objetivo, realista materialista. Ora, se o intelecto já havia sido tratado no primeiro livro de *O mundo* como a condição de toda existência objetiva, e, ainda, que o mundo inteiro "é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43), como agora ele poderia ser reduzido a um órgão como o cérebro e, desse modo, tomado como um objeto no mundo do qual ele mesmo é condição? A colocação dessa questão dá início a uma série de considerações "naturalistas" (ou seja, que admitem a existência do intelecto como uma estrutura física) que tornam problemática a noção de intelecto e de sujeito da filosofia do autor (PETERS, 1994, p. 5), sobretudo enquanto um tipo de "subjetividade corporificada" (*embodied self*) (SCHMICKING, 2007, p. 100).

À primeira vista poderia parecer que Schopenhauer altera seu ponto de partida inicial, afirmando, agora, que, mais verdadeiramente, a representação é um processo fisiológico no cérebro e dá-se nele (JANAWAY, 2001, p. 181). Dessa maneira, o ato da representação ocorreria em um objeto, que, ele mesmo, já deveria ser representação para o sujeito, e, desse

modo, o cérebro seria condição da existência dos objetos da representação ao mesmo tempo em que um objeto representado. Circularidade que reaparece na medida em que a obra avança.

Posteriormente, em alguns outros parágrafos de *O mundo*, a noção de que intelecto e cérebro são a mesma coisa reaparece em momentos distintos, ora nos casos em que o termo é utilizado como correlato ao termo intelecto, ora como parte da explicação da maneira como a Vontade se objetiva no organismo animal:

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

O alimento, por conseguinte, tem de ser procurado e escolhido desde o momento em que o animal sai do ovo ou ventre da mãe, nos quais vegetava sem conhecimento, daí ser aqui necessário o movimento por motivo e, por isso, o conhecimento, que portanto aparece como um meio de ajuda, μηχανη, exigido nesse grau de objetivação da Vontade para conservação do indivíduo e propagação da espécie. O conhecimento aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio; precisamente como qualquer outro esforço ou determinação da Vontade que se objetiva é 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. O mundo mostra agora o seu segundo lado. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215).

Daí resulta, ademais, que o mundo objetivo, como o conhecemos, não pertence à essência das coisas em si mesmas, mas é seu mero fenômeno, condicionado exatamente por aquelas mesmas formas que se encontram *a priori* no intelecto humano (isto é, o cérebro), portanto nada contém senão fenômenos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 530).

No primeiro caso, o termo “cérebro” é utilizado exatamente como de mesmo significado que o termo “intelecto”, como se o processo de conversão dos dados da sensação em um mundo intuitivo organizado e o princípio de razão suficiente pudessem ser considerados tanto como intelecto quanto como cérebro. Ora, esse sentido é o primeiro a trazer à tona o significado mais problemático da redução, segundo o que a representação é um processo que ocorre no cérebro, sendo ele mesmo objeto, e, por isso, produto desse processo. Ou seja, como a condição de todos os objetos, produtos seus, e objeto entre objetos, como tal produto de si mesmo. Diferentemente do primeiro momento em que o “cérebro” é citado, como no caso do trecho do §6 (SCHOPENHAUER, 2005, p. 63), Schopenhauer já havia

mencionado a necessária complementariedade dos dois modos de consideração acerca do intelecto, o que permite ao leitor compreender o quão incompleta e limitada é a explicação material do intelecto, de modo que se faz imprescindível tomar como complementares as duas visões. Não havendo, dessa forma, uma adesão à consideração objetiva do cérebro como mais rigorosa, mas como conhecimento que deve ser levado em consideração.

No segundo caso, Schopenhauer lança mão de uma explicação mais cuidadosa e completa da maneira como o cérebro pode ser compreendido como uma objetivação da Vontade, que, assim tomado, encontra-se como órgão no interior de um organismo animal, participante da relação interna profunda e “harmoniosa” entre suas partes, segunda a ideia de “teleologia interna”⁸¹. Nela já são pressupostas as noções de objetivação e Vontade explicadas no segundo livro de *O mundo*, e, dessa maneira, já incluem a definição do cérebro como órgão e como manifestação da Vontade. Nesse sentido, ele é parte da economia interna do organismo, e compõe não só os seres humanos como também os organismos animais de forma geral, em diferentes níveis de desenvolvimento relativos à forma como o alimento será buscado⁸², devido às necessidades particulares desses organismos fundamentais para a manutenção de sua vida. Aqui, portanto, o cérebro tem um papel secundário na explicação, como manifestação da Vontade. Pois nos animais, como visto anteriormente, torna-se mais clara e evidente a forma como a Vontade se manifesta como Vontade de vida, dirigindo toda a organização dos corpos e das funções de suas estruturas para a manutenção da vida (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215).

No terceiro e último caso, o autor ressalta o caráter secundário do intelecto na medida em que o compreende como cérebro, ou seja, como um órgão que se desenvolve com o passar dos anos e que é, ele mesmo, já uma objetivação da Vontade, condicionado a ela e desempenha uma função determinada, a representação do mundo e, como tal, dos motivos necessários para um determinado grau de objetivação dela⁸³.

⁸¹ O conceito de teleologia interna é explicado melhor nas páginas 49 e 50, na medida em que é preciso compreender a relação entre teleologia interna, teleologia externa e unidade da Vontade. O argumento schopenhaueriano é melhor explicitado lá, mas cabe a título de rememoração situá-lo nesse contexto como sendo a relação necessária entre a unidade da Vontade e a unidade de sua manifestação em dois âmbitos distintos: na unidade do organismo e na unidade da totalidade do mundo.

⁸² “Os graus cada vez mais elevados de objetividade da Vontade levam finalmente ao ponto no qual o indivíduo, expressando a Ideia, não mais pode conseguir seu alimento para assimilação pelo mero movimento provocado por excitação, pois esta tem de ser esperada.” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 215).

⁸³ Este tema foi objeto de explicação no final do segundo capítulo na compreensão de Schopenhauer das “provas” do lugar secundário do intelecto no organismo.

Mas, apesar dessas referências, não há uma discussão aberta sobre o problema ocasionado pela dupla consideração do intelecto. Pois é justamente na coexistência dos dois modos de consideração, sem uma distinção cuidadosa de seus limites, que reside a contradição enunciada por Eduard Zeller em sua demarcação da circularidade.

O que Zeller parece não levar em conta é que Schopenhauer enfatiza a distinção entre os dois modos de consideração e destaca, sobretudo nos trechos mencionados do §7, a incompletude da compreensão do mundo seja pelo modo subjetivo seja pelo objetivo. Por conseguinte, o autor não afirma que o cérebro é produto da representação e a representação um produto do cérebro sem pressupor a diferenciação necessária dos modos. Dessa maneira, qualquer filosofia que se pretenda plenamente idealista ou plenamente realista teria que lidar com a sua compreensão unilateral e limitada do mundo ocasionada pelo estabelecimento de uma relação causal, entre objeto e sujeito ou entre sujeito e objeto, que inviabilizaria uma abordagem profunda do mundo. Esta, por sua vez, deve exigir uma leitura do mundo como representação como um fato, assim como assinalado por Schopenhauer ainda no §7. Ora, partindo-se desse fato, a única maneira de estabelecer um aprofundamento no conhecimento do mundo e acessar o que ele mesmo é, em si sem existir apenas relativamente, é suprimindo a díade sujeito e objeto, como o que ocorre através do acesso direto à coisa em si na experiência interna do indivíduo. E, somente assim, é possível elaborar um discurso cuidadoso acerca do mundo intuitivo e do mundo em si mesmo na medida em que é possível ir além da representação⁸⁴.

A menção posterior de que as verdades idealista e realista materialista são provisoriamente de igual direito torna mais compreensível o que Schopenhauer pretende afirmar no desenvolvimento do §7, que, de certo modo, sustenta uma abordagem que pode levar ao problema da igualdade dos modos de consideração e, por conseguinte, de que tanto o ponto de partida que afirma que o mundo objetivo é produto do intelecto quanto o que afirma que o intelecto deve ser explicado como um cérebro, órgão material explicado segundo a compreensão materialista da fisiologia, são igualmente válidos. Ao contrário, é sempre mencionado como o mundo dos objetos é condicionado ao sujeito e possui uma existência relativa, e em todas as vezes em que cérebro e intelecto são tomados como uma e mesma

⁸⁴ “Essa relatividade completa e sem exceção do mundo como representação, tanto em sua forma mais universal (sujeito e objeto) quanto na subordinada a esta (princípio de razão), indica, como dito, que a essência mais íntima do mundo deve ser procurada num lado completamente outro, totalmente diferente da representação, o que o próximo livro comprovará mediante um fato imediatamente certo a cada ser que vive” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 80).

coisa (como no trecho citado da página 72) parece que Schopenhauer está oscilando entre os pares da complementariedade de sua teoria, no entanto sem tornar isso explícito.

No âmbito de *O mundo*, é difícil compreender como tal circularidade de “condicionamentos”, ou paradoxo, poderia ser resolvido, senão através das poucas menções à distinção entre modos de consideração, que se intensificam e se alteram ao longo do tempo em vistas de uma maior clareza na sua exposição. Pois, a rigor, o sujeito não poderia ser identificado com objeto algum no mundo e nem tomado como algo individual, uma vez que ele mesmo é condição de todo objeto e, por conseguinte, da individualidade no mundo intuitivo, tal como um limite. Mas, apesar disso, Schopenhauer busca deixar explícito que cada ser humano se encontra no mundo como sujeito de representação e como objeto, na medida em que se experiencia como um corpo, objeto entre objetos, e apenas assim pode estender sua experiência com sua própria interioridade ao macrocosmo da totalidade do mundo como representação (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156).

Em *O mundo*, as alusões à questão ainda não são explícitas, como virão a ser em *Sobre a vontade na natureza* e em *O mundo II*, mas a inserção do termo cérebro na obra indica para dois importantes aspectos: a) a relação que Schopenhauer busca estabelecer entre ciência e filosofia, ou, mais apropriadamente, entre as descobertas científicas a ele contemporâneas e a filosofia metafísica que desenvolve na sua obra magna; e b) à noção de único pensamento, que deveria sustentar uma relação não ascendente entre os temas. Por isso, pode-se pensar que a inserção do cérebro em um momento onde ainda não havia sido discutida a distinção entre os modos de consideração está de acordo com a estrutura do texto, na medida em que o meio e o final da obra condicionam o início, assim como o início condiciona o final, como referido no prefácio à primeira edição de 1819 (SCHOPENHAUER, 2005, p. 20). E que, por conseguinte, todos os temas discutidos nas partes posteriores da obra condicionam igualmente a compreensão completa do estatuto do sujeito (intelecto) antes discutida e do surgimento do termo “cérebro” na discussão.

É preciso ter em vista que, à critério de coerência do próprio texto, toda menção científica, fisiológica ou anatômica (nesse caso, etiológica⁸⁵) ao intelecto deve ser tomada como parte do modo de consideração objetivo, ou realista materialista, e não assumido como

⁸⁵ A investigação elaborada pelo ramo da Fisiologia é considerada fruto da consideração materialista e etiológica do mundo, ou seja, que “tem por tema principal, em toda parte, o conhecimento de causa e efeito” e a partir desse conhecimento pretende explicar toda a sucessão dos estados da matéria através de sua interação causal. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 153).

uma abordagem completa, suficiente e tão imediata quanto o modo de consideração que parte do ponto de vista do idealismo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 74). Poder-se-ia até mesmo considerar que “o pseudodado objetivo, ponto de partida do materialismo, nada mais é que uma representação” (CACCIOLA, 1994, p. 32). Uma vez que “toda ciência, no sentido próprio do termo, compreendida como conhecimento sistemático guiado pelo fio condutor do princípio de razão, nunca alcança um fim último, nem pode fornecer uma explicação completa e suficiente[...]” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 73).

Posteriormente, em *Sobre a vontade na natureza* (obra originalmente publicada em 1836) e em *O mundo II* o tema recebe uma abordagem mais clara e direta, de modo que o autor busca esclarecer melhor a relação entre seus dois diversos modos de consideração e, eventualmente, resolver o problema deixado parcialmente em aberto pela ausência de uma abordagem direta da circularidade evidente ao longo da compreensão da relação entre intelecto, como não mundano e condição do mundo, e cérebro, mundano e objeto entre objetos. Somente nos dois textos mencionados o autor se direciona ao problema e, face a face com suas consequências, busca melhor compreendê-lo, assim como expô-lo para o leitor, consciente da dificuldade de conciliação entre metafísica e ciência no âmbito de *O mundo* (SEGALA, 2012, p. 398).

Em *Sobre a vontade na natureza* há, em primeiro lugar, uma mudança na relação estabelecida entre ciência e metafísica através da inserção do termo “confirmação” (*Bestätigung*), que aparece, inclusive, no subtítulo da obra. Na *Introdução* ao livro, Schopenhauer explicita que, ao romper um silêncio de 17 anos desde a publicação de *O mundo*, preenchido pelo estudo meticoloso das ciências naturais, pretende trazer à tona confirmações empíricas de sua teoria metafísica advindas das ciências (SCHOPENHAUER, 1908, p. 215). As ciências haviam se desenvolvido fortemente, e, dada a intenção de Schopenhauer de atribuir à investigação científica o contrabalanceamento necessário ao ponto de partida subjetivo e idealista, era preciso documentar e fazer uso das novas descobertas científicas (WICKS, 2012, p. 147).

Segundo o autor, o termo “confirmação” descreve a relação entre ciência e metafísica estabelecida em seu sistema e retomada, com algumas alterações, no âmbito da nova obra. Se, por um lado, a filosofia, como metafísica, pode chegar à intelecção do que é o mais verdadeiro e íntimo dos seres e do mundo em sua totalidade (SCHOPENHAUER, 1908, p. 219), por outro, as ciências naturais, sobretudo a fisiologia e a anatomia comparada, chegaram

aos mesmos resultados sem possuir qualquer conhecimento sobre a filosofia de Schopenhauer (SCHOPENHAUER, 1908, p. 219), e, mais importante ainda, sem que houvesse qualquer tipo de adaptação da ciência à verdade metafísica descrita em *O mundo*⁸⁶.

Desse modo, Schopenhauer compreende que a investigação que parte da distinção sujeito e objeto e, como tal, explica a matéria e os objetos materiais sempre como condicionados, como representação, e que aquela que parte do objeto e através dele explica o sujeito estavam chegando aos mesmos resultados, vindo a afirmar que a Vontade, ainda que no caso das ciências não fosse correlata à coisa em si e nem metafísica, é tanto responsável pelo desenvolvimento do organismo quanto possui preponderância em relação ao intelecto (SCHOPENHAUER, 1908, p. 219). Esta última, por sua vez, encontra no limite da explicação, as forças naturais, a ação da Vontade, apesar de não a denominar metafísica⁸⁷, através do que Schopenhauer busca estabelecer parte das ligações entre os dois ramos expressa ao longo dos capítulos (SEGALA, 2012/3, p. 401). Para tal, é possível mapear algumas das referências schopenhauerianas aos “investigadores da ciência” nas quais encontra-se a presença da Vontade. Marco Segala, em *Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer* alude a cada um desses momentos, enumerando-os:

A vontade da metafísica encontra sua confirmação pelos cientistas que explicam a ação das forças através da noção de vontade. Schopenhauer propõe uma lista impressionante de autores que mencionam a vontade em seus textos científicos. John Herschel fala da “vontade existindo em algum lugar, embora para além de nosso poder de rastrear, cuja força nós chamamos gravidade”. Os princípios da anatomia comparada formuladas por Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire são fundados “sobre a unidade e a identidade do querer-viver”. E a concepção evolutiva de Lamarck é reconduzida à vontade de vida⁸⁸ (Tradução nossa, SEGALA, 2012, p. 401).

⁸⁶ Schopenhauer destaca aqui, opondo-se à filosofia de Schelling, que não houve qualquer alteração ou redefinição de conteúdos científicos, destituindo-os de suas verdadeiras intenções, para que servissem ao seu propósito filosófico. Sobre isso, ele afirma: “*Moreover this is not brought about by twisting and straining the empirical sciences in order to adapt them to Methaphysic, nor by Metaphysic having been secretly abstracted from them beforehand and then, à la Schelling, finding à priori what it had learnt à posteriori. On the contrary, both meet at the same point of their own accord, yet without collusion*” (SCHOPENHAUER, 1908, p. 216).

⁸⁷ No texto *Schopenhauer’s on the will in nature*, de Robert Wicks, o autor chama atenção para o fato de que Schopenhauer busca apresentar partes de textos e teorias de outros autores que, de certa maneira, possam ser ligados à sua filosofia com o fim de estabelecer a complementariedade do “ponto de vista” científico. Afirma o autor: “*His aim – here and in the successive chapters (viz. ‘Comparative anatomy’, ‘Physiology of Plants’ and ‘Physical Astronomy’) – is to cite statements by scientists that are consistent with, or suggestive of, the idea that the world is the expression of a universal will. A passage from Schopenhauer’s notebook of 1823-1824 (and reiterated in WN, as we shall see below) conveys this basic theme well, here in reference to inorganic nature: ‘Look at the torrent tumbling over the rocks and as yourself whether this rushing and roaring can take place without na exertion of force, and whether na exertion of force is conceivable without will’ (MR III, 187)*” (WICKS, 2012, p. 152).

⁸⁸ “*La volonté de la métaphysique trouve sa confirmation part les scientifiques qui expliquent l’action des forces par la notion de volonté. Schopenhauer propose une liste impressionante d’auteurs qui mentionnent la volonté dans leurs textes scientifiques. John Herschel parle de ‘will existing somewhere, though beyond our power to*

Dessa maneira, ambos os campos de conhecimento poderiam até ser considerados sob a imagem ilustrativa de dois mineiros que, escavando profundamente cada um à sua própria maneira, encontrassem a si mesmos diante dos mesmos resultados, juntos em um mesmo ponto final de explicação (SCHOPENHAUER, 1908, p. 219). Aqui, assim como em *O mundo*, o ponto até o qual a ciência pode progredir é o limite das explicações, que, em um determinado momento, como etiologia, esbarram nas limitações do princípio de razão suficiente e devem parar quando elas falham em explicar os fenômenos. Ponto a partir do qual apenas a explicação metafísica, sua complementar, pode seguir adiante através da consideração das forças naturais como qualidades ocultas e, por conseguinte, manifestação da Vontade em seus muitos graus de objetivação⁸⁹ (SCHOPENHAUER, 1908, p. 218).

A imagem dos mineiros que escavam por meios distintos é profundamente esclarecedora. Através dela pode-se compreender que a visão de Schopenhauer acerca da relação entre ciência e metafísica sofreu uma alteração importante com o aparecimento do conceito de “confirmação”. Se, antes, as ciências naturais eram utilizadas como uma forma de contrabalancear a unilateralidade do modo de consideração subjetivo do mundo e do sujeito, na obra de 1836 elas aparecem como um correlato da investigação filosófica e metafísica que, apesar de todas as diferenças, operam de maneira complementar. Por mais que os cientistas eles mesmos não pensem estar fazendo metafísica, o que considera Schopenhauer, seus dados e suas explicações não negam a metafísica da Vontade, corroborando-a.

Entretanto, é preciso enfatizar que na primeira edição de *Sobre a vontade na natureza* (1836) Schopenhauer desconhecia o fato fundamental de que alguns dos autores mencionados no capítulo *Fisiologia* já conheciam o texto de *O mundo* sem que o mencionassem. Eram os casos de Brandis e Anton Rosas que se apropriaram de ideias schopenhauerianas sem, no entanto, fazer jus à sua apropriação⁹⁰ (WICKS, 2012, p. 152). Apesar disso, a explicação de outros capítulos sobre autores distintos e, inclusive, anteriores à publicação de sua obra magna, como no caso de Lamarck, mantém o mesmo tom, o que é suficiente para dar

trace, which force we call gravity’. Les principes de l’anatomie comparée formulés par Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire sont fondés ‘sur l’unité et l’identité du vouloir-vivre’. Et la conception évolutive de Lamarck est reconduite à la volonté de vie” (SEGALA, 2012, p. 401).

⁸⁹ “For, in pursuing its own road, Physics, i.e., Natural Science as a whole, must in all its branches finally come to a point where physical explanation ceases” (SCHOPENHAUER, 1908, p. 218).

⁹⁰ “Unfortunately, Schopenhauer realized after the 1836 publication of WN that Brandis had already been familiar with WWR and had appropriated his ideas without having mentioned their original source. [...] In tune with his discussion of Brandis, Schopenhauer unmasked yet another appropriator of his views, Professor Anton Rosas (1791-1855), Professor of Ophthalmology of the University of Vienna [...] (WICKS, 2012, p. 152).

continuidade à caracterização do termo “confirmação” que depende, e muito, da legitimidade e independência teórica dos exemplos utilizados pelo autor.

No capítulo *Anatomia comparada* Schopenhauer retoma a relação estabelecida entre a unidade da Vontade e a economia interna dos organismos que, no primeiro volume de *O mundo*, é explicada como a única compreensão possível da manifestação da Vontade na multiplicidade dos seres. Nesta obra tal explicação é resumida em uma pequena sentença, capaz de comunicar a ideia principal de toda a explicação presente nos §27 e §28: “como eles querem, assim eles são”⁹¹ (Tradução nossa, SCHOPENHAUER, 1908, p. 253). Tal fórmula sintetiza em um curto fragmento de texto toda a ideia da teleologia interna dos organismos, na medida em que seus corpos, objetividade da Vontade, manifestam na unidade interna das funções de seus órgãos e da relação entre eles a unidade da Vontade. Ou seja, que todas as suas estruturas, correspondentes a funções orgânicas, operam de maneira interdependente e a serviço da Vontade porquê manifestação sua.

Ora, como visto, é a partir dessa explicação que o intelecto passa a ser considerado parte do organismo e, como tal, constituinte de determinadas manifestações da Vontade, naquelas em que pôde surgir o conhecimento. Contrariamente a qualquer compreensão que reconhecesse o intelecto como primário e independente em relação ao corpo e ao mundo, Schopenhauer também retoma, assim como no desenvolvimento do segundo livro de *O mundo*, o caráter condicionado dele em relação à Vontade e suas manifestações, dentre as quais se encontra incluído. Conserva-se, nesta obra, a noção do lugar secundário do intelecto no organismo animal e de seu papel relativo à Vontade de vida. Entretanto, tal operação inaugura uma discussão mais próxima com as ciências naturais, apresentando, de forma ainda mais completa e detalhada, a noção de que o intelecto (segundo o modo de consideração subjetivo) deve ser compreendido como o cérebro (de acordo com o modo de consideração objetivo) (SCHOPENHAUER, 1908, p. 272).

Todavia, é imprescindível afirmar que, novamente, a equivalência entre os dois termos não pode ser feita se não se levar em conta a inserção do conceito de “confirmação” no texto. Ou seja, que o que o idealismo, na figura da investigação subjetiva, considerou como sendo a condição formal do mundo e o dado imediato do conhecer, o realismo materialista, na figura da investigação da fisiologia e da anatomia comparada, considera como sendo o cérebro, um órgão material no interior de um organismo conhecido e investigado. Deve-se tomar como

⁹¹ “As they will, so they are” (SCHOPENHAUER, 1908, p. 253).

dado, nesse caso, que o investigador da natureza que se vale do método das ciências naturais e, por isso, toma cada objeto como existente por si mesmo e incondicionado, não considera a Vontade como essência de cada ser mas chega a compreendê-la, posteriormente, como resultado de sua investigação, ainda que somente nos casos das forças naturais, como mencionado acima. O que a consciência de si encontra no interior do sujeito como sendo intelecto e, ao fim, Vontade (na identidade da consciência), o cientista conhece como um órgão material, explicando-o como o órgão da inteligência. Esse é o sentido mais profundo do conceito de “confirmação” que Schopenhauer pretende utilizar, a única conexão possível entre o domínio da ciência e o da metafísica a partir do ano de 1836 (SEGALA, 2017, p. 163).

Portanto, essa seria uma verdade descoberta por vias totalmente distintas e que, dada sua presença simultânea em ambos os modos de consideração, se legitimaria. Dessa maneira, o organismo que o fisiólogo e o anatomista dissecam e do qual se valem não é, ainda, compreendido como objetivação da unidade da Vontade na unidade de sua economia interna, inclusive na qual o cérebro poderia ser considerado como o órgão, objetivação da vontade de conhecer, do qual fala o autor. Mas permanece sempre como um objeto material tomado por si mesmo, no qual cada órgão interno desempenha uma função, ainda sem a compreensão metafísica da relação da economia interna das estruturas com a Vontade de vida nele manifesta. Entretanto, toda referência ao cérebro que já dispõe da compreensão metafísica, ou que tem como intenção destacá-la acima da consideração superficial da ciência, traz consigo também a consideração do organismo e da relação entre suas partes, na qual ele ocupa um lugar secundário, já exposta em *O mundo* e referida no início de *Sobre a vontade na natureza*. Ainda que mesmo nessas intelecto e cérebro pareçam termos intercambiáveis, é preciso ter em mente que Schopenhauer distingue as duas acepções: na consciência de si intelecto é, ao fim, Vontade, e na consciência dos objetos, do mundo em sua objetividade, conhece-se seres conscientes de si e do mundo nos quais a unidade da Vontade se objetiva no organismo e em um cérebro como parte sua. Assim como se verá melhor na abordagem elaborada em *O mundo II*, ocorre um jogo entre consciência de si e consciência de outras coisas que reconduz à distinção entre a Vontade dada na experiência interna de cada indivíduo e na experiência “externa” (na intuição) como objeto.

Dessa mesma forma, o intelecto é visto como Vontade de conhecimento, pois, tendo sido produzido no interior de um organismo e sendo participante de sua economia tem por finalidade a manutenção da vida, como todo o conjunto dos órgãos, e, para tal, possui a capacidade de representar (SCHOPENHAUER, 1908, p. 269). Essa explicação é feita

sobretudo no capítulo *Fisiologia das plantas*, no qual Schopenhauer busca apresentar uma escala de complexidade dos seres através da explicação de sua fisiologia. Nesse caso, a tentativa schopenhaueriana de dialogar com as ciências a fim de corroborar sua filosofia metafísica é expressa na apresentação da forma como cada parte do organismo, dado o conjunto deste, ocupa uma função na conservação da vida e que na medida em que a manifestação da Vontade torna-se mais complexa pode-se perceber a presença de estruturas e órgãos também mais complexos (SCHOPENHAUER, 1908, p. 294-295). Dessa maneira, nos graus mais claros da manifestação da Vontade há uma série de estruturas complexas e a presença do intelecto, mesmo que não necessariamente no ser humano, cujo fim principal é representar o mundo, e, representando-o, fornecer motivos de ação através dos quais a vida pode ser conservada (SCHOPENHAUER, 1908, p. 295). É nesse sentido que o intelecto deve ser compreendido como um produto tardio da manifestação da Vontade, ideia que será retomada em uma série de escritos posteriores, sobretudo nos capítulos de *O mundo II*, nos quais a presença das explicações e ilustrações científicas é ainda mais numerosa.

Segundo essa compreensão, pode-se ver uma série de referências similares sobretudo nos três capítulos *Fisiologia e patologia*, *Anatomia comparada* e *Fisiologia das plantas*. Em *Fisiologia e patologia* destacam-se, por exemplo, as seguintes passagens: “Esse intelecto é o elemento secundário⁹², o *posterius* do organismo e, como uma mera função cerebral, é condicionado pelo organismo [...]”⁹³ (Tradução nossa, SCHOPENHAUER, 1908, p. 236). E, na explicação corrente das investigações da fisiologia e da metafísica e da maneira como ambas devem se relacionar, esclarece:

Percepção e reflexão encontrarão, mais e mais, sua explicação através do organismo; mas não a Vontade, pela qual, inversamente, o organismo é explicado, como mostrarei no capítulo que se segue. Primeiro, portanto, eu ponho a Vontade como coisa em si e primária; em segundo lugar, sua mera visibilidade, sua objetivação: i.e. o corpo; em terceiro lugar, o intelecto, coo mera função de uma parte desse corpo. Essa parte é ela mesma a vontade de conhecer objetivada (a vontade de conhecer que adentrou a representação), uma vez que a Vontade precisa do conhecimento para alcançar seus próprios fins⁹⁴. (Tradução nossa, SCHOPENHAUER, 1908, p. 237).

⁹² É importante frisar que há uma alteração constante na abordagem do intelecto ora como secundário e ora como terciário. Todavia, a intenção, apesar da variação, parece se conservar a mesma e ser a seguinte: o intelecto não é o primário nos seres dotados de inteligência, mas, inversamente, o primário é a Vontade que, primeiro, aparece manifesta na totalidade do organismo e no mundo em todas as relações estabelecidas entre seus seres.

⁹³ “*This intellect is the secondary element, the posterius of the organism and, as a mere cerebral function, is conditioned by the organism [...]*” (SCHOPENHAUER, 1908, p. 236).

⁹⁴ “*Perception and reflexion will more and more find their explanation through the organism; but not the will, by which conversely the organism is explained, as I shall show in the following chapter. First of all therefore I place the will, as thing in itself and quite primary; secondly, its mere visibility, its objectification: i.e. the body; thirdly, the intellect, as a mere function of one part of that body. This part is itself the objectified will to know*

Em *Anatomia comparada* ele afirma:

Assim como a Vontade proveu a si mesma com cada órgão e cada arma, tanto ofensiva quanto defensiva, igualmente proveu a si mesma em cada forma animal com um intelecto, como um meio de preservação para o indivíduo e a espécie. [...] Assim, o intelecto, sendo exclusivamente destinado à servir a Vontade, sempre corresponde exatamente a isso.⁹⁵ (Tradução nossa, SCHOPENHAUER, 1908, p. 269).

E em *Fisiologia das plantas*:

O que o intelecto faz para os animais e para o homem, como o mediador dos motivos, a suscetibilidade aos estímulos faz para as plantas, e suscetibilidade por qualquer tipo de causas para os corpos inorgânicos: e estritamente falando, tudo isso difere apenas em grau.⁹⁶ (Tradução nossa, SCHOPENHAUER, 1908, p. 295).

Alguns dos capítulos principais de *O mundo II* que tratam do tema da compreensão metafísica do autor estabelecem uma relação similar entre ciência e filosofia, mantendo tanto a distinção entre os modos de consideração quanto o uso do conceito de “confirmação” (*Bestätigung*). Na obra, é retomada a independência das investigações científica e filosófica, assim como a necessidade da complementação de ambas, visto que a explicação, em um sentido amplo, das “aparências do mundo” não consegue “sustentar-se com os próprios pés, mas precisa de uma metafísica para apoiar-se; por mais que se vanglorie desta” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 210). Ainda, é preciso ter sempre em mente que a relação de complementariedade permanece como de “confirmação e esclarecimento”, mas, diferentemente do texto de 1836, são mencionadas com mais frequência filosofias específicas de cada ciência que deveriam ser, entretantes, “os resultados principais de cada ciência, considerados e sintetizados desde um ponto de vista superior, isto é, o mais universalmente possível interiormente a essa ciência” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 155).

As referências à física e à fisiologia, como exemplos marcantes da abordagem científica, estão presentes em muitos dos capítulos. De modo geral, o trabalho efetuado por Schopenhauer em *O mundo II* busca integrar ainda mais as ciências à filosofia, não somente no que concerne à abordagem da natureza e da insuficiência e unilateralidade da consideração

(*the will to know having entered into representation*), since the will needs knowledge to attain its own ends” (SCHOPENHAUER, 1908, p. 237).

⁹⁵ “As the will has equipped itself with every organ and every weapon, offensive as well as defensive, so has it likewise provided itself in every animal shape with an intellect, as a means of preservation for the individual and the species. [...] Accordingly the intellect, being exclusively destined to serve the will, Always exactly corresponds to it” (SCHOPENHAUER, 1908, p. 269).

⁹⁶ “What the intellect does for animals and for man, as the mediator of motives, susceptibility for stimuli does for plants, and susceptibility for every sort of cause for inorganic bodies: and strictly speaking, all differs merely in degree” (SCHOPENHAUER, 1908, p. 295).

objetiva do mundo, mas em relação às várias disciplinas e faces do pensamento comunicado pela totalidade de sua obra (SEGALA, 2012/3, p. 404).⁹⁷ Dois elementos principais podem ser destacados no que cabe a essa questão: a) que Schopenhauer permanece ressaltando a importância fundamental da complementariedade entre a física e a metafísica através da noção de confirmação⁹⁸ (SCHOPENHAUER, 2015, p. 213 e p. 155); e que b) é inserida a ideia, em germen nos escritos anteriores⁹⁹, de que para que haja a compreensão e exposição corretas do problema da metafísica, a saber, do enigma do mundo e da existência, é necessário que haja conhecimento precedente da abordagem científica do mundo. Sobre isso, afirma o autor:

Por outro lado, deve-se observar que a apresentação a mais correta possível do problema da metafísica passa por um conhecimento o mais completo possível da natureza, por conseguinte, ninguém deve aventurar-se na metafísica sem antes ter previamente adquirido um conhecimento de todos os ramos das ciências da natureza, mesmo que seja um conhecimento apenas geral, porém fundamentado, claro e coerente. Pois o problema tem de preceder a solução (SCHOPENHAUER, 2015, p. 217).

No que cabe à sua abordagem do cérebro e do intelecto, portanto, mantém-se a noção de que toda afirmação de que o cérebro é o órgão do conhecimento deve ser compreendida como indissociável da afirmação de que o intelecto experienciado na subjetividade é condição dos objetos¹⁰⁰. Ou seja, que não há uma mudança de ponto de vista acerca da natureza das representações, mas que a oscilação, e até coexistência em alguns momentos, da dupla referência ao intelecto sob dois aspectos diferentes segue a determinação dos modos de

⁹⁷ “L'intention est de montrer qu'au-delà de la structure systémique et de la philosophie de la nature, le dialogue entre sciences et philosophie est toujours nécessaire, valorisant tant les sciences que la philosophie et contribuant à l'extension du savoir” (SEGALA, 2012/3, p. 404).

⁹⁸ Um dos exemplos mais interessantes dessa recorrência ocorre no capítulo *Objetivação da vontade no organismo animal*, em que Schopenhauer, ao mencionar Bichat, afirma ter se alegrado com a descoberta de Bichat e da confirmação à sua teoria que seus escritos poderiam fornecer. Segue o trecho adiante: “O leitor familiarizado com minha filosofia pode pensar consigo mesmo como foi grande a minha alegria quando descobri que as convicções adquiridas em um campo totalmente diferente, por um homem extraordinário, tão cedo arrebatado do mundo, eram, por assim dizer, como a prova aritmética das minhas convicções” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 319).

⁹⁹ Esta expressão é aqui utilizada pois mesmo em *O mundo* a ideia do enigma do mundo já pressupunha a noção de que nenhuma explicação acerca do conjunto das representações e das relações entre elas seria capaz de oferecer uma explicação suficiente dele, pois já lidava com as forças naturais como existentes. Ou seja, que a compreensão do problema da explicação e da compreensão do mundo já tinha como admitido que a ciência e a explicação em geral sobre a experiência nunca poderiam ser suficientes caso não se ligassem a uma metafísica. Entretanto, até então Schopenhauer não havia afirmado, como o faz aqui, que a colocação do problema da metafísica deveria ser posterior ao conhecimento da física.

¹⁰⁰ Dentre os capítulos do segundo volume de *O mundo* inclui-se uma importante explanação da impossibilidade de se questionar o ponto de partida idealista, mais seguro possível para filosofia porque o mais imediatamente fundado (SCHOPENHAUER, 2015, p. 6). De maneira complementar a essa abordagem, Schopenhauer inclui novamente o ponto de partida objetivo, científico, como rigoroso e necessário (SCHOPENHAUER, 2015, p. 15) mas sem suprimir a preponderância do ponto de partida idealista, ou subjetivo, que ele denomina, como visto, tão certo quanto “um axioma de Euclides” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 5).

consideração que se complementam. Essa noção é explorada com mais ênfase em *O mundo II* do que em todas as outras obras posteriores. Nesta há um capítulo inteiro voltado para a explicação do ponto de vista objetivo do intelecto, intitulado *Visão objetiva do intelecto*, e um segundo, também fundamental, em que o organismo em sua totalidade, nele incluído o cérebro (no caso dos animais), é abordado segundo o conceito de objetivação, intitulado *Objetivação da vontade no organismo animal*.

Em *Visão objetiva do intelecto* Schopenhauer desenvolve e apresenta de maneira mais detalhada o modo de consideração objetivo do intelecto, que, como não se pode perder de vista, complementa e completa a consideração subjetiva do intelecto. A base de sua explicação é fisiológica e tem como conteúdo principal os estudos de diversos autores de fisiologia e anatomia comparada, assim como feito em *Sobre a vontade na natureza*¹⁰¹. Todavia, neste capítulo o tema aparece reunido em uma discussão ainda mais completa. Não sendo possível deixar de destacar que essa consideração é unilateral e que ao longo do texto é aludida a necessária compreensão da superioridade da consideração subjetiva, idealista, do mundo como representação. Esse modo de consideração é, por sua vez, novamente definido pelo autor: “Um deles [modos de consideração] é o subjetivo, que, partindo do interior e tomando a consciência como o dado, exhibe-nos por qual mecanismo o mundo expõe-se na mesma, e como, a partir de materiais que os sentidos e o entendimento fornecem, o mundo é ali construído” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 329). Ou seja, que o primeiro modo de consideração permanece o subjetivo idealista, cujo nascimento Schopenhauer atribui a Locke e a Kant¹⁰² (SCHOPENHAUER, 2015, p. 329).

Já na abordagem do segundo modo de consideração Schopenhauer introduz um elemento interessante que, apesar de já poder ser pensado como presente nas primeiras explicações, apenas é diretamente mencionado na reformulação do tema. Segundo ele, o saber que tem o objeto como ponto de partida e a partir do mundo como tal constrói seu pensamento toma não a consciência como o dado imediato a partir do qual pode principia-lo, mas os seres conscientes tanto de si quanto do mundo. Isso significa que o investigador das

¹⁰¹ Em *O mundo II* há, inclusive, uma interessante passagem na qual Schopenhauer praticamente aplica à sua teoria e às investigações de Bichat a ideia dos mineiros apresentada em *Sobre a vontade na natureza*. Ele afirma: “Como anatomista e fisiólogo, ele [Bichat] parte do objetivo, isto é, da consciência de outras coisas; eu, como filósofo, parto do subjetivo, da consciência de si: é uma alegria ver como nós, semelhantes às duas vozes de um dueto, avançamos em harmonia um com o outro, embora cada um deixe ouvir algo diferente. Assim, quem quiser me entender, leia-o; e quem o quiser entender mais a fundo do que ele mesmo se entendeu, leia-me” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 316).

¹⁰² “Temos de ver Locke como o autor desse modo de consideração; Kant o levou a uma perfeição incomparavelmente superior, e o nosso primeiro livro, juntos com os seus suplementos, é também dedicado a ele” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 329).

ciências naturais tem diante de si indivíduos possuidores de consciência e que, de forma peculiar ao seu modo investigativo, os conhece. A princípio, seu interesse não é compreendê-los através da noção de Vontade e de organismo próprias da filosofia schopenhaueriana, como parece indicar o trecho. Somente através da adição dessas noções é que ele pode tornar-se, então, como mencionado, filosófico. Portanto, a menção de Schopenhauer ao tema já alude para uma possível ligação, em que o corpo orgânico dissecado pelo cientista natural ou visualizado e estudado por ele deve ser compreendido como objetividade da Vontade e, somente assim, qual a relação entre todas as suas partes e a maneira como a unidade da Vontade se manifestou na unidade de cada ser em questão. De maneira geral, o autor afirma que a consideração objetiva do mundo e do intelecto

toma como objeto não a própria consciência, mas os seres dados na experiência exterior que são conscientes de si mesmos e do mundo, e então investiga que relação o intelecto deles tem com as suas restantes propriedades, como ele se tornou necessário, e o que pode realizar para eles (SCHOPENHAUER, 2015, p. 329).

Desse modo, como investigação do objeto ele é, em primeiro lugar, enfatiza o autor, “zoológico, anatômico, fisiológico e só se torna filosófico através de sua conexão com aquele primeiro modo de considerar e com o ponto de vista superior ali obtido” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 329). Ou seja, Schopenhauer reafirma que o modo de consideração subjetivo é ainda superior ao objetivo, e, portanto, a consideração subjetiva do intelecto inicial imediata e basilar não é sobrepujada ou mesmo igualada à objetiva. Em seguida, o autor menciona ainda suas fontes teóricas em se tratando desse modo de consideração, que incluem Cabanis, Bichat, Gall, Charles Bell, Magendie e Marshall Hall (SCHOPENHAUER, 2015, p. 330). Tendo mencionado tais autores, pode-se compreender como Schopenhauer pode ser capaz de se utilizar, em grande número, de explicações fisiológicas sobre o cérebro e sua relação com o organismo de forma complementar aos seus argumentos idealistas. Pode-se perceber tal utilização em alguns dos trechos que se seguem:

Daí segue-se que a existência de minha pessoa ou de meu corpo como algo extenso e que faz efeito pressupõe sempre um ser que conhece distinto dele: porque é essencialmente uma existência na apreensão, na representação, portanto, uma existência para um outro. Em realidade, trata-se de um fenômeno cerebral, não importando se o cérebro no qual ele se apresenta pertence à própria pessoa, ou a um estranho. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 9).

[...]porque tempo, espaço e causalidade, sobre os quais repousam todos aqueles processos reais e objetivos, também nada mais são eles mesmos que funções do cérebro [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 11).

Portanto, nos dois acontecimentos aqui comparados, o que ocorre no cérebro é apreendido como fora dele: na intuição, pela intermediação do entendimento, que

estende seus fios sensórios até o mundo exterior; na sensação dos membros, pela intermediação dos nervos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 30).

[...]sim, estamos justificados a afirmar que todo o mundo objetivo, tão ilimitado no espaço, tão infinito no tempo, tão insondável na perfeição é propriamente apenas um certo movimento ou afecção da massa cerebral no crânio. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 330).

Como mera função do cérebro, o intelecto é afetado pelo ocaso do corpo; a vontade, ao contrário, de modo algum é afetada. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 327).

Por conseguinte, para que a explicação científica do cérebro, como órgão do conhecimento, se torne filosófica é preciso dar um passo a mais em direção à ideia de complementariedade dos modos de consideração, que, por si mesma, é uma ideia schopenhaueriana e não integrava o objetivo dos cientistas naturais mencionados por Schopenhauer. Inversamente, alguns deles inclusive empregaram conceitos de *O mundo* e de *Sobre a visão e as cores*, confundindo o procedimento de Schopenhauer, tal como no caso das referências de *Sobre a vontade na natureza* posteriormente descobertas como fraudulentas. Cabe então ao autor elaborar essa articulação em vista de concretizar a complementariedade requerida para a compreensão correta da relação entre ciências naturais e filosofia.

Todavia, se ainda é possível falar em uma contradição entre os modos de consideração, segundo a ideia de que não se pode considera-los igualmente válidos, o que ocasionaria uma relação tensa entre ambos, Schopenhauer intenta resolver o problema com uma tese importante formulada no início do capítulo *Objetivação da vontade no organismo animal*. Nele é retomada a relação entre a unidade da Vontade e a unidade interna, ou economia interna, dos organismos animais. No caso, o foco é voltado somente para os animais, contrariamente ao capítulo de *Sobre a vontade na natureza* intitulado *Fisiologia das plantas*. Sua tese é a seguinte:

O conhecimento do mundo exterior também pode ser definido como a consciência de outras coisas, em oposição à consciência de si. Após termos encontrado nesta última a vontade como o seu objeto propriamente dito, ou o seu estofo, agora levaremos em consideração, com mesmo intento, a consciência das outras coisas, logo, o conhecimento objetivo. Sobre este, aqui está a minha tese: o que na consciência de si, logo, subjetivamente, é o intelecto, expõe-se na consciência de outras coisas, logo, objetivamente, como cérebro; e o que na consciência de si, logo, subjetivamente, é a vontade, expõe-se na consciência de outras coisas, logo, objetivamente, como organismo em seu conjunto (SCHOPENHAUER, 2015, p. 297).

Portanto, como se deixa evidenciar, a tese pode ser dividida em duas partes fundamentais: a) o que subjetivamente é o intelecto, e, ao fim, Vontade de conhecer, é objetivamente intuído como o órgão cérebro; e b) o que subjetivamente é vontade, é

objetivamente intuído como o organismo na sua totalidade. No primeiro momento, a), o intelecto deve ser, inicialmente, compreendido como Vontade, de acordo com toda a investigação anterior e os argumentos do autor a favor do ser essencial da Vontade e da sua preponderância mesmo sobre o conhecimento. E, dessa forma, o intuir já seria manifestação da Vontade, na medida em que o intelecto é, ao fim, produto seu (SCHOPENHAUER, 2015, p. 335). Por conseguinte, tem-se, de um lado, a Vontade de conhecer e, de outro, sua “aparência”, ou manifestação no mundo intuitivo: o cérebro. O cérebro seria, segundo a compreensão desse trecho, já através da noção de modos de consideração, a manifestação objetiva da Vontade de conhecimento, e, por conseguinte, um órgão, que pode ser descrito fisiologicamente como um objeto material, mas que, todavia, não deve, em hipótese alguma, ser reduzido à essa explicação.

No segundo momento da tese, b), Schopenhauer complementa o primeiro com o resultado geral da sua investigação da objetivação da Vontade no mundo e, em especial, nos organismos. A saber, que ao caráter inteligível através do qual ela se manifesta corresponde um corpo teleologicamente organizado, cujos órgãos, com funções cognoscíveis determinadas, operam a favor da manutenção da vida, da reprodução e de todas as atividades atribuídas à manifestação da Vontade como Vontade de vida¹⁰³. Nesse âmbito, o intelecto aparece como parte do organismo, e, como tal, uma das suas partes responsáveis pela sua manutenção¹⁰⁴. E, portanto, como função ele deve ser considerado, já visto anteriormente no segundo capítulo deste texto, como o médium dos motivos da ação, decorrente da complexidade do organismo animal ao qual pertence (SCHOPENHAUER, 2015, p. 344). Afirma o autor: “Antes de tudo o intelecto, como brotando da vontade, está destinado só ao serviço desta, logo, à apreensão dos motivos: para isto foi constituído, portando é de tendência estritamente prática” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 344).

Através do intelecto preponderante que aqui entra em cena, não só aumenta infinitamente a apreensão dos motivos, a multiplicidade destes e em geral o horizonte dos fins, mas também eleva-se ao mais alto grau a distinção com a qual a vontade torna-se consciente de si mesma (SCHOPENHAUER, 2015, p. 338).

¹⁰³ “Tudo tem ímpeto e impulso para a existência, se possível para a existência orgânica, isto é, para a vida, e com isso para a maior elevação possível dela: na natureza animal salta aos olhos que a Vontade de vida é o tom fundamental do seu ser, sua única propriedade imutável e incondicionada” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 423).

¹⁰⁴ “A fundamentação da primeira parte daquela tese foi feita em sua maior parte no capítulo precedente, já que na necessidade do sono, nas mudanças durante a idade, e na diferença da conformação anatômica, demonstrou-se que o intelecto, sendo de natureza secundária, depende de no todo de um único órgão, o cérebro, do qual é função, como o agarrar é função da mão; logo, que o intelecto é físico, como a digestão, não metafísico como a vontade” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 298).

Essa tese busca resolver o problema e, do ponto de vista aqui exposto, pode vir a dissolver a circularidade indicada por Zeller. De acordo com a leitura deste, a circularidade apenas existe, no âmbito das premissas I, II e da conclusão, V, se se tomar ambas as noções de cérebro como produto da representação e da representação como produto do cérebro com igual valor, o que a interpretação aqui apresentada já nega desde o início. O cérebro não é produto da representação, mas sim produto da Vontade, como inclusive afirma a premissa IV, que existe através da representação do indivíduo, que, por sua vez, é Vontade e, como tal, manifesta-se no mundo intuitivo como corpóreo, ou físico. Cada ser, portanto, deve ser considerado como Vontade e como representação, não de forma idêntica, como o seria o caso de uma teoria que considerasse representação e Vontade como faces distintas e igualmente reais de um mesmo mundo.¹⁰⁵ Pelo contrário, a Vontade é essencial e o mundo como representação “acidental” ou secundário. Da mesma maneira, o intelecto essencialmente é Vontade, e é assim considerado na consciência de si, através da qual o acesso ao ser dos objetos é apresentado ao ser humano através do milagre da identidade na consciência de si. Todavia, ele deve ser também considerado como parte de um organismo, tese apresentada acima, e, por isso, como uma estrutura/função cujo fim último deve ser a conservação da vida no indivíduo.

Por conseguinte, ser sujeito de conhecimento abre a cada indivíduo um acesso especial tanto à consciência quanto, através dela, à coisa em si que todo o mundo é. Mas, por outro lado, ser intuído por outros seres cognoscentes ou até por si mesmo mostra a cada um o seu caráter próprio objetivo.¹⁰⁶ Entretanto, na medida em que o indivíduo intui a si mesmo permanece-lhe vedada a intuição da totalidade de seu organismo, tal como exposto na representação (SCHOPENHAUER, 2015, p. 313). Para o outro que intui, cada objeto visto, tocado e assim por diante apresenta-se na sua inteireza à vista, e, por isso, lhe é possível até mesmo a intuição das estruturas do outro responsáveis pelo conhecimento¹⁰⁷. Ou seja,

¹⁰⁵“Ao contrário, pelo caminho subjetivo o interior é-nos a todo momento acessível: pois o encontramos primariamente como a vontade em nós mesmos e, com o fio condutor da analogia com nosso próprio ser, podemos decifrar os demais seres, na medida em que adquirimos a intelecção de que um ser em si independente do ser-conhecido, isto é, do expor-se-a-si num intelecto, só é pensável como um querer” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 331).

¹⁰⁶ “Daí segue-se que a existência de uma pessoa ou de meu corpo como algo extenso e que faz efeito pressupõe sempre um ser que conhece distinto dele: porque é essencialmente uma existência na apreensão, na representação, portanto, uma existência para um outro” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 9).

¹⁰⁷ “Só que eu, como contrapeso dessa vontade, salientei aquela outra, segundo a qual não somos apenas o sujeito que conhece, mas também nós mesmos estamos entre os seres a serem conhecidos, nós mesmos somos a coisa em si; portanto, uma via do interior está aberta a nós para aquela existência própria e íntima das coisas que não podemos penetrar do exterior, algo assim como uma passagem subterrânea, um contato secreto que, como

enquanto conhece, cérebro algum é cognoscível para si mesmo senão como Vontade, permanecendo como limite do conhecer e do mundo. O que leva à fórmula schopenhaueriana¹⁰⁸: “ser-para-um-outro é ser representado, ser-em-si é querer” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 331). Permanece, aqui, o jogo constante entre consciência de si e consciência de outras coisas, que, permeando o *O mundo II*, indica para a ideia de que tudo aquilo que é consciência de si, mesmo o intelecto, deve ser considerado como Vontade, e tudo o que é objeto para a consciência como consciência de outras coisas, ou externa, é objeto físico. Portanto, enquanto intui o mundo, o cérebro não pode ele mesmo ser intuído, mas, diferentemente, pode ser intuído por outros na consciência de outras coisas como um objeto no tempo e no espaço. Pois, finalmente, a compreensão da totalidade da obra de Schopenhauer dirige o leitor para a conclusão final de que todo ser, manifestação da Vontade, expõe-se no mundo como corpo e, portanto, objeto. Daí a afirmativa do autor de que “não somos apenas o sujeito que conhece, mas também nós mesmos estamos entre os seres a serem conhecidos” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 236), parte do mundo, objeto entre objetos, objetivação da Vontade.

por traição, introduz-nos rapidamente na fortaleza que desde fora era impossível tomar por ataque” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 236).

¹⁰⁸ Esta fórmula pode ser encontrada em mais de uma proposição do texto, como também no exemplo que se segue: “Por consequência, por maior e fundamental que seja a diferença entre o querer e o conhecer; o último substrato dos dois permanece no entanto o mesmo, a saber, a vontade como essência em si de toda a aparência: o conhecer, entretanto, o intelecto, que se expõe na consciência de si inteiramente como secundário, deve ser visto não apenas como acidente da vontade, mas também como sua obra, e assim há de novamente reconduzir a ela através de um desvio” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 331).

4 COMENTÁRIOS DIVERSOS E OUTRAS ABORDAGENS DO PROBLEMA

Alguns comentadores contemporâneos importantes da obra de Schopenhauer buscaram lidar com o problema da relação entre os termos intelecto e cérebro nas obras em questão, ainda que não explicitamente através da formulação de Zeller. Dentre eles, destacam-se Christopher Janaway, Günter Zöller, Ernst Cassirer, Robert Wicks e Maria Lúcia Cacciola. Reserva-se aqui espaço para comentários sobre a forma como cada um compreendeu e apresentou o problema junto com sua respectiva solução.

De modo geral, as apreciações são distintas e não culminam em uma única compreensão, o que leva à necessária apresentação de cada um deles em separado, postos em diálogo por se tratar de soluções diferentes para um único problema. Este, por sua vez, é colocado de formas distintas em momentos diferentes do trecho de cada autor. Portanto, parece mais adequado que tudo isso seja considerado. Cada autor, segundo isso, é apresentado, inicialmente, de acordo com a maneira específica através da qual colocou o problema. Por exemplo, Janaway o discute abertamente nos dois capítulos principais sobre a abordagem da relação entre sujeito e mundo através das noções de sujeito e de objeto. Assim, a subjetividade possui sempre preponderância dado o condicionamento de todo o mundo objetivo por ela. De modo na abordagem condicionada, ou objetiva, da subjetividade como cérebro deve-se manter o papel do sujeito de condição do mundo como representação, o que torna a empreitada fisiológica e materialista de Schopenhauer algo ainda condicionado à abordagem idealista inicial.

Ernst Cassirer apresenta uma interessante apreciação sobre o problema da circularidade que parece até mesmo contemplar vários outros momentos do pensamento de Schopenhauer. No caso, o problema é visto também na teoria da sensibilidade apresentada em algumas partes de *O mundo* em que a receptividade aparece como incondicionada ao intelecto e condicionada, na forma de órgãos sensíveis extensos. Entretanto, Schopenhauer sempre enfatiza a necessidade de se considerar a recepção dos dados sensíveis como logicamente anterior ao trabalho do intelecto na organização desses mesmo dados. Portanto, se fosse permitido elaborar uma resposta a essa objeção seria a de que, com algumas ressalvas, a mesma solução da circularidade respeita ao cérebro e ao intelecto parece se aplicar ao caso da recepção da sensação. Ou seja, que a consideração objetiva da recepção não pode ser tomada como completa, cambiante sem a consideração subjetiva do mundo e da experiência.

Portanto, abaixo há alguns trechos específicos que se comprometem a apresentar apreciações de cada um dos autores, com a intenção primeira e última de preservação do intuito original de cada um, aliado à obra em que se insere e na qual figura.

4.1 CORRELATIVISMO ENTRE OS MODOS DE CONSIDERAÇÃO

Ciente do problema da relação entre as duas abordagens de Schopenhauer sobre o intelecto, denominada modos de consideração, Christopher Janaway elabora dois capítulos nos quais pode-se ver ecos do problema. No primeiro, intitulado *Subject and object in Schopenhauer*, a questão aparece inicialmente representada pela relação do sujeito com seu próprio corpo e, por isso, pelo fato de que ele pode ser compreendido como sendo tanto sujeito, enquanto cognoscente e sujeito de representação, e objeto, como corpóreo (JANAWAY, 2001, p. 126). Ou seja, de que a teoria da representação schopenhaueriana traz consigo já desde o início a ideia de uma subjetividade corporificada, ou, ao menos, não deve ser compreendida como uma teoria que postula uma subjetividade pura. Ao contrário, os sujeitos devem ser tomados, enquanto corpóreos, como individuais e, posteriormente, como manifestação da Vontade.

Esse movimento é marcado pelo que foi denominado o enraizamento do sujeito no mundo, elaborado por Schopenhauer no §18 de *O mundo*, e consistiu exatamente em apresentar uma compreensão de sujeito e subjetividade que não fosse pura, mas sim atrelada a um corpo, objeto com o qual este sujeito possui uma relação de posse. Mas, se o intelecto é condição do mundo, como poderia ele ser descrito como objeto e, ainda, como um conjunto de processos que poderiam ser explicados fisiologicamente? Não desembocaria em uma circularidade incontornável o fato de que os processos cerebrais, através dos quais se daria a representação, já seriam dependentes de um sujeito que os representasse e que o sujeito que os representasse dependeria dos seus processos cerebrais que, por sua vez, dependeriam de um sujeito que os conhecesse e assim por diante? Entretanto, sobre isso Janaway adverte que não é possível compreender a questão dessa forma, dados os diferentes níveis nos quais estão incluídos os “empreendimentos” subjetivo e objetivo, ou, em outras palavras, os dois modos de consideração. Há, desde o início, como visto acima, preponderância da consideração subjetiva em relação à objetiva, de forma que aquela é mais certa, segura e, em última instância, filosófica que a última. A inclusão, na explicação da consciência, da dependência da consciência dos fenômenos cerebrais é posterior e visa complementar a primeira, que, por si só, deve ser admitida como mais coerente e deve ser preservada se, seguindo as próprias

indicações de Schopenhauer, se quiser preservar a coerência de seus escritos. Portanto, deve-se tomar toda explicação objetiva e, portanto, material do cérebro como fisiológica, e, desse modo, condicionada à primeira¹⁰⁹.

A consideração empírica das atividades do cérebro deve ser aceita como residindo sob o guarda-chuva da dependência do sujeito, a par com qualquer consideração das ocorrências empíricas. Isso quer dizer, nós não devemos assumir que estamos fornecendo uma consideração das coisas, ou eventos, neles mesmos quando examinamos qualquer que sejam os processos que utilizamos para explicar as atividades do intelecto do sujeito. Podemos apresentar a imagem da circularidade aqui se sugerirmos que os processos cerebrais são dependentes, para sua existência, de sua presença a algum sujeito, e que sua presença a algum sujeito é dependente, para sua ocorrência, da ocorrência de processos cerebrais. Mas isso seria ignorar os níveis diferentes em relação aos quais as empreitadas subjetiva e objetiva de Schopenhauer operam. Motivado puramente pela necessidade de se dar explicações empíricas em primeira ordem ao fenômeno da consciência, incluímos como parte de nosso relato a dependência dos estados subjetivos em relação a estados do cérebro observáveis. Mas, motivados pelo interesse em uma epistemologia consistente, e assumindo o idealismo de Schopenhauer como correto em vista da argumentação, nós explicamos o que quer que seja descoberto empiricamente como uma representação dependente do sujeito. Parte deste par de considerações deve ser, em si mesmo, questionável, mas sua combinação é consistente.¹¹⁰ (Tradução nossa, JANAWAY, 2001, p. 184-185).

A conclusão de Janaway estabelece que a relação entre os modos de consideração deve ser correlativa, o que denomina correlativismo (*correlativism*) (JANAWAY, 2001, p. 183). A recusa de Schopenhauer em relação ao materialismo não é necessariamente ao fato de que esse postula que “tudo no mundo empírico é uma modificação da matéria” (JANAWAY, 2001, p. 183), pois isso é aceito por Schopenhauer em suas explicações sobre o mundo empírico como objetivação da Vontade em um mundo material. Distintamente, seu argumento contra o materialismo é, na realidade, dirigido ao realismo materialista, ou seja, à assunção de que a matéria existe por si mesma, independentemente, de forma a poder ser considerada como coisa em si. Ao fim, a oposição sujeito-objeto é suprimida pela noção de Vontade.

¹⁰⁹ “Schopenhauer believes that it can – all that we need to do is to state our idealism and be prepared to listen to physiologists as well, rather than being ‘one-sided’” (JANAWAY, 2001, p. 184).

¹¹⁰ “The empirical account of the workings of the brain must be accepted as following under the umbrella of the subject-dependent, on the par with any account of empirical occurrences. That is to say, we must not assume that we are giving an account of things, or events, in themselves when we examine whatever processes we take to explain the workings of the subject’s intellect. We can present the semblance of circularity here if we suggest that brain-processes are dependent for their existence on their (possible?) presentation to some subject and that their presentation to some subject is dependent for its occurrence on the occurrence of brain-processes. But this would be to ignore the difference levels at which Schopenhauer’s subjective and objective enterprises are at work. Motivated purely by the need to give first-order empirical explanations of the phenomena of consciousness, we include as part of our story the dependence of subjective states on observable states of the brain. But, motivated by the concern for a consistent epistemology, and assuming Schopenhauer’s idealism correct for the sake of argument, we explain whatever is discovered empirically as a subject-dependent representation. Either half of this pair of enterprises may in itself be questionable, but their combination is consistent” (JANAWAY, 2001, p. 184-185).

Entretanto, Janaway, apesar da tentativa de compreensão do problema e das conclusões posteriores sobre a possibilidade de se entender as referências objetivas ao intelecto, não vê na obra de Schopenhauer uma conciliação adequadamente efetuada entre as duas considerações, tornada confusa pela compreensão schopenhaueriana de que as distintas investigações devem ser “igualmente” contraparte uma da outra (JANAWAY, 2001, p. 186). Mas que o tom crítico de Schopenhauer em relação à epistemologia e ao sujeito de conhecimento kantiano como unilaterais é um dos pontos centrais de sua crítica a Kant¹¹¹ (JANAWAY, 2001, p. 186).

4.2 O PROBLEMA COMO CONTRADIÇÃO APARENTE

No artigo *Schopenhauer sobre a subjetividade*, capítulo inserido em *The Cambridge companion to Schopenhauer*, Günter Zöllner oferece uma apreciação do problema através de sua compreensão e explicação da subjetividade em Schopenhauer e da noção de sujeito como sujeito da representação e sujeito volitivo. Como visto no primeiro capítulo deste texto, essa distinção é feita, inicialmente, em *Sobre a quádrupla raiz* e acompanha todos os trabalhos posteriores, de modo a figurar dentre uma das noções mais importantes da obra de Schopenhauer. O que Zöllner faz aqui é rerepresentar essa distinção de modo a tornar clara a mudança da concepção de *Self* operada pelo autor¹¹² (ZÖLLER, 2006, p. 18), e, de maneira complementar, o movimento filosófico de enraizamento da subjetividade no mundo (ZÖLLER, 2006, p. 30).

Ao tratar desse segundo último aspecto, fundamental na obra de Schopenhauer, Zöllner pergunta-se como seria possível, no âmbito da “naturalização da subjetividade humana” (*naturalization of the human self*) que a “subjetividade *qua* intelecto” possa ser tanto a condição *a priori* do mundo e, simultaneamente a isso, parte do mundo como um de seus produtos, no contexto de uma “evolução”, ou aprimoramento, da sua manifestações em seres cada vez mais complexos em que a Vontade se dá de forma também cada vez mais clara e evidente¹¹³. O que parece indicar para um “círculo vicioso” (*a vicious circle*) de condicionamentos que se agrava ainda mais em se tratando da relação entre o intelecto e o seu

¹¹¹ “This combination of adherence to Kantian epistemology and recognition of its serious limitations is at the very heart of Schopenhauer’s philosophy” (JANAWAY, 2001, p. 186).

¹¹² “The development of the term and concept of the self in Schopenhauer occurs against the background of the general discourse on the self in modern philosophy and the particular significance accorded to the self in the recente German tradition” (ZÖLLER, 2006, p. 18).

¹¹³ “Still, event limiting the scope of the naturalized self in Schopenhauer to that of a frase or moment in a more comprehensive account leaves open the question of how the self *qua* intellect can be both the *a priori* condition of the world and parte of the world as *ont*e of its evolutionary products” (ZÖLLER, 2006, p. 33).

corpo, de forma que o intelecto condiciona o corpo, e o corpo, como organismo, condiciona o intelecto, cérebro (ZÖLLER, 2006, p. 33).

Entretanto, apesar de parecer incontornável e insolúvel, a circularidade pode ser resolvida, explica o autor, da seguinte maneira: é preciso distinguir as diferentes acepções a partir das quais corpo e intelecto são referidos. O corpo que condiciona o intelecto não é meramente o corpo físico, no caso de uma compreensão parcial do problema, mas a unidade do organismo, objetivação da unidade da Vontade, independente da representação. Ele condiciona o intelecto apenas na medida em que é tomado como Vontade e que, por conseguinte, também deve ocorrer o mesmo com o intelecto, que, ao fim, é também considerado Vontade de conhecimento. O corpo intuído, e, por conseguinte, condicionado pelo intelecto é já representação, e existe apenas na intuição, ao passo que seu ser é dela independente.

O problema aparente do círculo entre o intelecto condicionando o mundo, incluindo o corpo, e o mundo, incluindo o corpo, condicionando o intelecto pode ser resolvido através do reconhecimento de que o corpo e o intelecto tem que ser tomados em dois sentidos e podem, portanto, pertencer diferentemente a cada um dos dois mundos: o corpo que condiciona o intelecto pertence ao mundo como vontade, o qual *como tal* não é sujeito à representação e as suas formas, enquanto o corpo que é condicionado pelo intelecto pertence ao mundo como representação. Analogamente, o intelecto como manifestação da vontade pertence a uma realidade externa e independente da ordem da representação, enquanto o intelecto objetivamente considerado, como cérebro, pertence ao mundo como representação. Certamente, a identidade da subjetividade em meio a dupla ocorrência do seu intelecto assim como do corpo permanece inexplicada em Schopenhauer. Ela é considerada um fato básico inexplicável.¹¹⁴ (Tradução nossa, ZÖLLER, 2006, p. 34).

Portanto, Zölller busca dissolver o problema e superar o círculo vicioso através da distinção do estatuto do corpo e do intelecto empregados na formulação da questão, uma vez que Schopenhauer mesmo raramente elabora a distinção ao longo das explicações. Pelo contrário, intelecto e cérebro são quase sempre afirmados como termos correlatos, ao passo que Zölller mostra como é possível manter a distinção e considerar o mundo da representação como produto do intelecto e o cérebro, vontade de conhecimento intuída, também como representação.

¹¹⁴ *“The apparent problem of the circle between the intellect conditioning the world, including the body, and the world, including the body, conditioning the intellect can be solved by recognizing that the body and the intellect each are to be taken in two senses and can therefore pertain differently to each of the two worlds: the body that conditions the intellect pertains to the world as will, which as such is not subject to representation and its forms while the body that is conditioned by the intellect belongs to the world as representation. Analogously, the intellect as manifestation of the will belongs to a reality outside and independent of the order of representation, while the intellect objectively considered, as brain, belongs to the world as representation. To be sure, the identity of the self amidst the twofold occurrence of its intellect as well as body remains unexplained in Schopenhauer. It is considered an unexplainable basic fact”* (ZÖLLER, 2006, p. 34).

4.3 MODOS DE CONSIDERAÇÃO E ANTINOMIA DE CONHECIMENTO

Em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, Maria Lúcia Cacciola aborda o problema como correlato à discussão elaborada por Schopenhauer da antinomia de conhecimento presente no §7. Essa antinomia, como visto, surge a partir da assunção necessária dos modos de consideração subjetivo e objetivo, no âmbito ainda do primeiro livro de *O mundo*, que levam a uma contradição: subjetivamente, o intelecto deveria ser a condição de todos os objetos e seres, e, ao mesmo tempo, objetivamente, parte de uma história natural do desenvolvimento ascensional deles¹¹⁵ (CACCIOLA, 1994, p. 76). Que, ao fim, poderia ser resumida no seguinte problema: “a representação é um produto do cérebro, e o cérebro um produto da representação” (CACCIOLA, 1994, p. 78).

Cacciola é enfática no que concerne afirmar que a antinomia é exposta como parte de sua crítica ao materialismo, ou realismo materialista, na medida em que uma teoria que afirmasse que o mundo de seres se desenvolveu ao longo do tempo do menos complexo para o mais complexo até chegar o momento em que surge um ser de conhecimento seria negligenciar e até mesmo contradizer a verdade imediata e inquestionável do idealismo de que todo o mundo nada é senão representação. E, dessa maneira, a série das muitas transformações possíveis na natureza só poderia existir se já se pressupusesse um ser cognoscente, e, portanto, aquele que, segundo a história natural, apenas se formaria tardiamente¹¹⁶. Ora, ainda que Schopenhauer mencione o intelecto como manifestação tardia da Vontade não é em relação ao tempo que ele o é, mas somente em relação ao nível de clareza da Vontade nele exposto. Por conseguinte, a série de seres que se complexificam, que Schopenhauer admite ser a visão objetiva do mundo e dos seres nele incluídos, já pressupõe o princípio de razão e, dessa maneira, cria um impasse que não pode ser solucionado a não ser pela distinção da representação da coisa em si como o ser mais essencial do mundo.

Essa “história natural” schopenhaueriana que faz com que o mundo como representação seja uma manifestação tardia da Vontade é objeto de uma crítica já clássica que acentua o caráter contraditório da teoria da representação em Schopenhauer: a saber, se tudo o que aparece no mundo é mera representação do sujeito, inclusive o cérebro, como considerar que o cérebro, enquanto parte do organismo, é a fonte do conhecimento representativo? (CACCIOLA, 1994, p. 77).

¹¹⁵ “Essa contradição ficou conhecida como paradoxo de Zeller [...]” (CACCIOLA, 1994, p. 77).

¹¹⁶ “Ora, é a própria lei da causalidade como princípio regulador para os estudos da natureza que exige a pressuposição de um estado menos perfeito da matéria em relação a um mais perfeito, ou seja, a ideia de que muitas transformações se fizeram necessárias na natureza até que se pudesse conhecê-la. Mas essa série de graus de transformação tem como suporte (*Träger*) de sua existência (*Dasein*) um sujeito que a conhece e pode pensá-la na identidade de sua consciência. Assim, a série de transformações da matéria só adquire realidade e inteligibilidade como série de representações de um sujeito” (CACCIOLA, 1994, p. 78).

O próprio Schopenhauer menciona tal contradição no *mundo como vontade e representação*, chamando-a de antinomia da faculdade de conhecer. Ele a expõe por ocasião da crítica que faz ao materialismo. Para Schopenhauer, “o materialismo traz, desde seu nascimento, a morte no coração, pois ele passa por cima do sujeito e das formas do conhecer, que já estão pressupostas tanto na matéria bruta, da qual ele pretende partir, quanto no organismo, ao qual pretende chegar. Portanto é o princípio ‘nenhum objeto sem sujeito’ que torna o materialismo para sempre impossível” (CACCIOLA, 1994, p. 78).

A solução apontada por Cacciola estaria presente na ideia de que atribuir formação aos organismos e aos seres de maneira ascendente e, por sua vez, causalidade à série de transformações da natureza seria já uma atribuição das formas de conhecimento do sujeito, e, portanto, a dupla infinitude do tempo, como denomina o passado e o presente extensíveis ao infinito, não poderia ser pensado como existentes por si mesmos e, inclusive, como preexistentes à formação de um intelecto que representasse (CACCIOLA, 1994, p. 79). Portanto, ela afirma, “só a partir do ponto de vista da representação é que os graus de desenvolvimento constituem um *prius*” e que, desse modo, condicionam o intelecto que, desse ponto de vista, deveria formar-se. A consideração correta do mundo, dentro dos limites da filosofia estabelecida por Schopenhauer, implica em compreendê-lo como manifestação da Vontade, que, por sua vez, não pode haver sem a manifestação dessa simultaneamente como sujeito de conhecimento. E, por conseguinte, a impossibilidade de se postular uma cadeia de seres que se desenvolveram e do intelecto como produto tardio, na ordem do tempo, inviabiliza a afirmação realista materialista de uma história natural.

A dupla infinitude do tempo relaciona-se pois com o “primeiro conhecimento” e com o fenômeno que o preenche: do mesmo modo que o presente tem que suceder a um passado, de acordo com o princípio de razão de ser do tempo, também o fenômeno presente tem que suceder aos anteriores, segundo a lei da causalidade. Assim, só a partir do ponto de vista da representação é que os graus de desenvolvimento constituem um *prius* do sujeito, e só na série de condições posta no princípio de razão, é que o sujeito é, ao mesmo tempo, condição e condicionado. Tendo-se em vista o mundo como Vontade, dado o caráter intemporal desta última, desaparece a série infinita do tempo e a contradição entre tese e antítese: o sujeito do conhecimento e o mundo são manifestações de uma mesma Vontade. Quer dizer, esta antinomia só é real como antinomia da nossa faculdade de conhecer e não existe em relação ao em-si. (CACCIOLA, 1994, p. 79).

4.4 O PROBLEMA COMO REFLEXO DO MÉTODO SCHOPENHAUERIANO

Em *O problema do conhecimento*, Ernst Cassirer elabora um capítulo voltado para o comentário da abordagem fisiológica do conhecimento, tanto em relação à receptividade das sensações através dos órgãos dos sentidos quanto da compreensão de Schopenhauer do cérebro como órgão de conhecimento.

O autor principia o texto com uma rápida abordagem do conceito de único pensamento, indicando para a ideia de que a filosofia de Schopenhauer, em sua própria

definição, afirma que filosofia alguma poderia derivar-se de um pensamento, ou de um pensamento de um pensamento, mas somente a partir de um sentimento originário e metafísico da vida e do mundo, tal como um “caminho” que conduz do derivado e secundário da experiência em direção ao verdadeiro e essencial do mundo (CASSIRER, 1993, p. 490). A análise do mundo através desse sentimento passa a se aliar a uma investigação da experiência, em vistas de oferecer uma explicação completa do mundo dos fenômenos, segundo o que Schopenhauer estabelece uma conexão aproximada entre sua abordagem inicialmente “transcendental” e uma outra abordagem fisiológica. Assim, chega a afirmar que o intelecto deveria ser considerado como o mesmo que o cérebro, e que, desse modo, o mundo intuitivo da representação existe somente como “produto do cérebro”, ou apenas através deste (CASSIRER, 1993, p. 497).

Como um objeto, o intelecto perde imediatamente seu caráter transcendental de condição *a priori* das representações e é considerado, como suas “produções” um objeto dentre outros objetos. Essa ideia dá origem a uma circularidade, que, de maneira geral, Cassirer compreende como sendo comum à obra de Schopenhauer, presente em vários outros momentos de seu pensamento. Como exemplo, Cassirer menciona o fato de Schopenhauer ter se enredado no mesmo problema ao admitir duas considerações distintas da recepção das sensações, base de dados ainda confusos sobre os quais o intelecto age em vista de representar. Em primeiro lugar, ele a aborda como recepção dos dados sensíveis que são convertidas em um mundo organizado pelo intelecto e, somente assim, torna-se possível um objeto material extenso e dado no tempo. Entretanto, em seguida, menciona um processo de recepção da luz na retina que culmina na conversação da dupla imagem obtida, uma referida a cada olho, em uma imagem única de mundo (CASSIRER, 1993, p. 513). Todavia, se a possibilidade de uma afetação da retina, como órgão material, só pode ser admitida se já se tomar tal estrutura como objeto no mundo, seria necessário um intelecto capaz de representar, ele mesmo, tanto órgão como receptor dos dados e os objetos, donde adviriam os dados, como dados no mundo. E, portanto, seria necessário um intelecto que tudo representa para que tais explicações pudessem ser inseridas no interior da obra sem contradição¹¹⁷ (CASSIRER, 1993, p. 513).

¹¹⁷ “Si la misma intuición de la retina em el espacio es ya obra del intelecto del que a primera vista partimos outro intelecto encargado de sentar las bases materiales sobre las que descansa su construcción. Y, como tampoco éste podría prescindir, a su vez, de otras bases materiales propias, el problema iría repitiéndose sin remedio hasta el infinito” (CASSIRER, 1993, p. 513).

“A razão de todas essas dificuldades” é atribuída por Cassirer a uma “peculiar ilusão” produzida pela oscilação do caráter metodológico da obra de Schopenhauer. Com isso ele afirma que a filosofia de Schopenhauer não oferece nem uma teoria transcendental nem uma teoria psicológica, ainda que flerte com ambas, mas somente uma teoria física do mundo e da representação¹¹⁸. Isso porque, a), uma teoria transcendental deve necessariamente proclamar, sempre, determinados princípios de todas as premissas particulares sobre a realidade empírica, e, desse modo, não considerar o mundo da experiência senão através das formas puras da experiência mesma (CASSIRER, 1993, p. 514). E, b), porque uma teoria psicológica deveria deslocar “o problema lógico originário do conhecimento para o plano do problema de suas origens”¹¹⁹ através da abordagem dos dados da consciência (Tradução nossa, CASSIRER, 1993, p. 514).

Entretanto, Schopenhauer não opera concreta e rigorosamente de nenhum dos dois modos, pois inclui na explicação transcendental dos princípios universais da representação o desenvolvimento do organismo e das estruturas de conhecimento, e nas explicações sobre os dados da consciência, da psicologia, explicações mediatas, ou condicionadas, da relação entre consciência e mundo. A saber, determinações derivadas da objetividade do mundo influenciam sobre as formas que condicionam o mundo e sobre a consciência, que, por sua vez, deveria ser a condição do mundo não influenciada pelo mundo.

Portanto, Cassirer não vê na obra de Schopenhauer solução alguma possível para o problema da circularidade, uma vez que ela mesma é criada pelo método da abordagem filosófica do autor, que se enreda, em muitos e numerosos momentos, na circularidade que a torna problemática. Todas as explicações objetivas acabam por transformar, ao fim, a obra do autor em uma consideração das percepções e do intelecto não em relação ao mundo, como sua condição, mas *no* mundo, como condicionados (CASSIRER, 1993, p. 515).

¹¹⁸ “Lo que en verdad nos ofrece Schopenhauer no es, em último resultado, una teoría trascendental ni una teoría psicológica, sino una teoría puramente física” (CASSIRER, 1993, p. 514).

¹¹⁹ “[...] el problema lógico originario del conocimiento al plano del problema de sus orígenes [...]” (CASSIRER, 1993, p. 514).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo o exposto, portanto, é claro que a compreensão do problema é mais complexa do que pode parecer à primeira vista. Sobre isso dizem também as várias maneiras de considerá-lo e de investigar a sua solução, como visto acima. Toda a questão se articula não só através da exposição feita nos dois primeiros livros de *O mundo*, nos quais ela se delineia, mas abrange os conteúdos de todas as partes da obra, assim como das abordagens do tema desenvolvidas nas obras posteriores. Aqui se toma como fundamental a coerência inicial das considerações de Schopenhauer acerca das diferentes maneiras de conhecer o mundo, incluindo as formas distintas de consciência apresentados em *O mundo II* em vistas de oferecer uma abordagem abrangente e coerente da questão.

Dentre os momentos fundamentais dos textos abordados, vê-se o seguinte trecho, provavelmente a exposição mais completa da solução da questão elaborada por Schopenhauer no segundo volume de *O mundo*.

[N]a medida em que o cérebro conhece, não é ele mesmo conhecido; porém, é o que conhece, o sujeito de todo conhecimento. Porém, na medida em que o cérebro se torna conhecido na intuição objetiva, isto é, na consciência de outras coisas, logo, secundariamente, pertence ele, como órgão do corpo, à objetivação da vontade. Pois todo o processo é o conhecimento de si da vontade, começa a partir desta e retorna a ela, e constitui aquilo que Kant denominou aparência, em oposição à coisa em si. Consequentemente, o que se torna conhecido, o que se torna representação, é a vontade: e essa representação é o que denominamos corpo, o qual existe como algo extenso espacialmente e que se movimenta no tempo por intermédio unicamente das funções do cérebro, logo, apenas neste. Por outro lado, o que conhece, o que possui aquela representação, é o cérebro, que, entretanto, não conhece a si mesmo, porém torna-se consciente de si mesmo apenas como intelecto, isto é, como algo que conhece, logo, apenas subjetivamente. O que, quando visto de dentro, é faculdade de conhecimento, é, quando visto de fora, o cérebro. Esse cérebro é uma parte justamente daquele corpo, porque o cérebro mesmo pertence à objetivação da vontade, ou seja, o querer-conhecer desta, a sua orientação para o mundo exterior está nele objetivada. Nesse sentido, o cérebro, portanto, o intelecto, é imediatamente condicionado pelo corpo, e este por sua vez pelo cérebro, - contudo o corpo é condicionado pelo cérebro apenas imediatamente, a saber, como algo espacial e corpóreo, no mundo da intuição, não em si mesmo, isto é, como vontade. Portanto, o todo é em última instância a vontade que se torna representação para si mesma, e é aquela unidade que expressamos por "eu". O cérebro mesmo, na medida em que é representado, - logo, na consciência de outras coisas, portanto, secundariamente, - é apenas representação. Em si mesmo no entanto e na medida em que representa, ele é a vontade, porque esta é o substrato real de toda a aparência: o querer-conhecer da vontade objetiva-se como cérebro e funções cerebrais. (SCHOPENHAUER, 2015, pp. 313-314).

Levando-se em conta a noção de único pensamento exposta em *O mundo* e discutida no primeiro capítulo, uma compreensão completa, macroestrutural, da filosofia de Schopenhauer deveria tomar como certo o fato de que a totalidade do texto alude a um movimento interessante do autoconhecimento da Vontade e da possibilidade de existência do mundo

material. Ora, como visto, não há mundo, tal como o conhecemos, se não houver já sujeito de conhecimento, seja ele qual for¹²⁰ (SCHOPENHAUER, 2005, p.75) e, simultaneamente, os seres cognoscentes não poderiam ter surgido em um determinado período de tempo, pois são condição do mundo. Entretanto, Schopenhauer menciona uma distinção entre todos os seres segundo níveis de complexificação, que se estabelecem em uma cadeia que se inicia no inorgânico e percorre “os dois reinos”, animal e vegetal, até chegar à sua máxima objetivação, o ser humano. Máxima porquê capaz de autoconsciência e, somente assim, conhecimento pleno de si mesmo e do mundo. Portanto, apesar de todos os seres cognoscentes serem dotados de conhecimentos, o que aqui significa capacidade de representar, somente no ser humano a Vontade pode virar-se para si mesma e se reconhecer na natureza.

Por conseguinte, se se compreender cada momento do pensamento que Schopenhauer pretende comunicar, parece ser claro que o significado último do texto está exatamente em que o mundo inteiro, em toda sua diversidade, nada é senão a Vontade que, para se manifestar tal como se manifestou, fez-se mundo, e, para tal, manifestou-se precisamente nesse como ele é. Mesmo a morte dos indivíduos que conhecem não implica no desaparecimento do mundo de forma alguma, pois se a morte cabe àquilo que é corpóreo e individual, a Ideia da espécie que nele se manifesta não se extingue¹²¹. O sujeito considerado como universal não existe senão através dos vários indivíduos que conhece e, através mesmo das palavras dele, como personagem de um diálogo, afirma: “Tanto tu [matéria como substrato de aparecimento dos seres] quanto eu, despojados e isolados, nunca fomos vistos por olho algum: pois nós não passamos de abstrações” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 22). Ou seja, que o mundo é a maneira mesma da Vontade objetivar-se e que outra nem sequer poderia ser cogitada. Por isso mesmo o autor discursa sobre a impossibilidade de se conhecer porquê um mundo, ou para quê, mas somente “quê” um mundo, ou seja, o seu ser essencial e inessencial¹²² (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137).

¹²⁰ “Sim, toda aquela longa série temporal, cheia de inúmeras mudanças, mediante as quais a matéria ascendeu de forma a forma até a existência do primeiro animal cognoscente, toda essa longa série, ela mesma, só pode ser pensada unicamente na identidade de uma consciência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 75).

¹²¹ Sobre isso é interessante notar que Schopenhauer não admite extinção alguma, uma vez que todas as espécies correspondem a graus de objetivação da Vontade e, portanto, não existem propriamente dizendo senão através de indivíduos. Mas esses indivíduos só são individuais porque objetos, enquanto as Ideias devem ser consideradas atos extratemporais da Vontade, imperecíveis e imutáveis (SCHOPENHAUER, 2015, p. 573).

¹²² “A minha filosofia, ao menos, de modo algum investiga de onde veio o mundo e para que existe. O por que está 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” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137).

Justificam-se, aqui, as várias formulações do único pensamento aludidas no início deste texto, que, apesar de distintas, sempre tiveram como objeto a ideia de autoconhecimento da Vontade, seja no ser humano, seja na totalidade do mundo representado pelos seres, todos eles, que conhecem. Schopenhauer deixa claro que a existência do mundo poderia se resumir à essa ideia e mostra como cada planta, animal, rocha, astro, árvore (SCHOPENHAUER, 2015, p. 331) apenas vieram a existir através do movimento de autoconhecimento da Vontade que implica a existência do mundo.

O mundo secundário da representação tem de emergir para que a vontade se torne consciente de si; assim como a luz só se torna visível mediante os corpos que a refletem e sem eles perde-se sem efeito na escuridão (SCHOPENHAUER, 2015, p. 334).

De fato, reconhecemos que a força interior da natureza, que originariamente é desprovida de conhecimento e impulsiona-se na escuridão, e que, quando atuou até alcançar a consciência de si, desvela-se a esta como vontade, só atinge esse grau por meio da produção de um cérebro animal, a do conhecimento como função deste, instante a partir do qual surge nesse cérebro o fenômeno do mundo intuitivo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 346).

REFERÊNCIAS

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

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009.

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

_____. *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer*. Revista Discurso, v. 20, pp. 79-98, 1993.

JANAWAY, C. *Introduction*. In.: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. United States: Cambridge University Press, 2006, pp. 1-17.

_____. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. United States: Oxford University Press, 2001.

KOSSLER, M. *The artist as pure subject of knowledge*. In.: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 193-205.

LAMARCK, J. B. *Philosophie Zoologique*. Paris: Flammarion, 1994.

LEMANSKI, J; SCHUBBE, D. *Problems and interpretations of Schopenhauer's World as Will and Representation*. Revista Voluntas – Revista internacional de Filosofia, Santa Maria, vol. 10, n. 1, pp. 199-210, abril, 2019.

MAGEE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1997.

MALTER, R. *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

MATTIOLI, W. “*Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß*”: *vida e finalidade em Schopenhauer*. Revista Sofia, Vitória (ES), v. 7, n. 2, 2018, pp. 201-225.

MCDERMID, D. *Schopenhauer and transcendental idealism*. In.: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 70-85.

NEELEY, G. S. *The consistency of Schopenhauer's Metaphysics*. In.: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 105-119.

PETERS, M. “*Will*” and “*Flesh*”: *Schopenhauer and Mearleau-Ponty on Corporeality*. In.: *Schopenhauer Jarhbuch*, 1994.

PICHOT, A. *Présentation*. In.: LAMARCK, J. B. *Philosophie Zoologique*. Paris: Flammarion, 1994, pp. 7-49.

SCHMICKING, D. *Schopenhauer on Unconscious Intelligence and Embodied cognition*. In.: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 24, N°1 (Jan., 2007), pp. 89-108.

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

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

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

_____. *On the fourfold root of the principle of sufficient reason and On the will in nature*. Translated by Mm. Karl Hillebrand. Londres: George Bell and sons, 1908.

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

_____. *Obras incompletas*. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Cacciola. Col. *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1974.

SCHUBBE, D; KOßLER, M. *Schopenhauer Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. M. Metzler, 2018.

SEGALA, M. *Metaphysics and the sciences in Schopenhauer*. In.: SHAPSHAY, S. (Org.) *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. London: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 151-175.

_____. *Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer*. *Les études philosophiques*, n° 102, 2012/3, pp. 389-408.

TEVENAR, G. *Schopenhauer on Sex, Love and Emotions*. In.: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 120-132.

VANDANABEELE, B. *The sublime in Schopenhauer's philosophy*. Belgium: Palgrave Macmillan, 2015.

WICKS, R. L. *Schopenhauer's the world as will and representation*. New York: continuum, 2011.

_____. *Schopenhauer's On the will in nature: The reciprocal containment of Idealism and Realism*. In.: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 147-162.

ZELLER, E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München, 1873.

ZÖLLER, G. *Schopenhauer on the self*. In: JANAWAY, C. (Org.). *The cambridge companion to Schopenhauer*. United States: Cambridge University Press, 2006, pp. 18-43.