

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Jorge Luís Palicer do Prado

Metafísica e Ciência:
A analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo.

[versão corrigida]

São Paulo
2019

Jorge Luís Palicer do Prado

Metafísica e Ciência:
A analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo.

[versão corrigida]

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Prof.^a. Dr.^a. Maria Lúcia Mello de Oliveira Cacciola.

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

PP896m
m Prado, Jorge Luís Palicer do
Metafísica e ciência: a analogia da vontade entre
o micro e o macrocosmo / Jorge Luís Palicer do Prado
; orientadora Maria Lúcia Mello de Oliveira
Cacciola. - São Paulo, 2019.
401 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Filosofia moderna. 2. Metafísica. 3. Filosofia
da ciência. 4. Analogia. I. Cacciola, Maria Lúcia
Mello de Oliveira, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

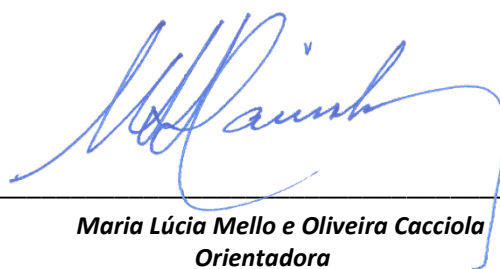
Nome do aluno: Jorge Luís Palicer do Prado

Data da defesa: 09/05/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 05/07/2019.



Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola
Orientadora

À

Delourdes Palicer do Prado

Joaquim Rodrigues do Prado

Viviane Tolentino Palicer do Prado

Agradecimentos

Agradeço a Deus pela minha vida.

Agradeço à Delourdes Palicer do Prado e Joaquim Rodrigues do Prado pela minha formação humana, pelo amor e dedicação, por apoiar e possibilitar a realização deste trabalho.

Agradeço à Viviane Tolentino Palicer do Prado pela paciência, pelo amor e dedicação e por apoiar e possibilitar a realização deste trabalho.

Agradeço a minha orientadora professora Dr^a. Maria Lucia Cacciola pela oportunidade de aprendizado e crescimento como estudioso da filosofia e como pessoa nos diálogos, observações, orientações e preciosas reflexões que contribuíram de maneira singular e fundamental a minha compreensão da obra de Schopenhauer e formação filosófica de modo geral.

Ao coordenador do meu estágio de pesquisa, professor Dr. Domenico Fazio, pela oportunidade, generosidade e preciosa contribuição no desenvolvimento deste trabalho durante o meu estágio junto ao *Centro interdipartimentale di Schopenhauer e sua scuola* da Università del Salento na cidade de Lecce – Itália.

Ao professor Dr. Fabio Ciraci pela imensa e afetuosa generosidade, pelos intensos diálogos e pela atenção que dispensou às minhas ideias, dúvidas e inquietações no desenvolvimento deste trabalho durante o meu estágio de pesquisa junto ao *Centro di ricerca sul Arthur Schopenhauer e la sua scuola* da Università del Salento na cidade de Lecce – Itália.

Ao professor Dr. Eduardo Brandão pela significativa contribuição durante o exame de qualificação e no desenvolvimento desta pesquisa de forma geral, pela atenção dispensada ao meu texto desde a minha dissertação de mestrado e em outras oportunidades de diálogo e reflexão que me ajudaram a compreender a obra de Schopenhauer.

Ao professor Dr. Aguinaldo Pavão pelos privilegiados anos de reflexões e intensos diálogos, sobretudo, pela profundidade e precisão que me ajudou estar consciente dos limites envolvidos

na argumentação de algumas ideias fundamentais da minha interpretação da obra de Schopenhauer dando a ocasião para um aprofundamento contínuo ao longo dos anos de pesquisa.

Ao professor Dr. Marco Segala da *Università degli Studi dell'Aquila* pelo convite e atenciosa recepção, bem como pela contribuição fundamental através das suas obras e dos diálogos que foram de importância singular para o desenvolvimento da minha pesquisa e compreensão da obra de Schopenhauer durante a minha visita a cidade de L'Aquila – Itália.

Ao senhor Dr. Mathias Jehn, diretor do *Schopenhauer-Archiv*, pela gentileza e atenção no modo como me recebeu, explicou e apresentou a coleção Schopenhauer na *Goethe Universität* durante minha visita ao arquivo na cidade de Frankfurt Am Main.

Ao professor Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta pelas orientações e observações dispensadas a este trabalho, durante o exame de qualificação.

Ao amigo Marcelo Ribeiro Rosa pelos anos de intensos diálogos, reflexões e profundas observações sobre a filosofia de Schopenhauer, bem como apontamentos críticos precisos ao modo como eu compreendo a obra do autor e a filosofia de modo geral.

Aos amigos Bruno Machado, Fabio Nascimento, Felipe Durante e Vilmar Debona me apoiaram e contribuíram com observações preciosas sobre minha interpretação da filosofia de Schopenhauer, bem como de outros problemas correlacionados a história da filosofia.

Ao professor José Fernandes Weber e os demais colegas do Núcleo de pesquisa Schopenhauer-Nietzsche da Universidade Estadual de Londrina pelas atividades de pesquisa e discussões, reflexões e contrapontos decisivos que tanto colaboraram para a minha compreensão da obra de Schopenhauer.

À Universidade de São Paulo, os professores e funcionários do Programa de pós-graduação em Filosofia desta universidade, em especial à Mariê Marcia Pedroso pelo apoio acadêmico que permitiu a execução desta pesquisa e meu estágio de pesquisa no exterior.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, ao financiar o estágio realizado no exterior.

“Quem é precavido emprega com cautela
semelhantes comparações; é um gênero
escorregadio.”

PLATÃO

Porque, naquela noite de ânsia e inferno,
Eu fora, alheio ao mundanário ruído,
A maior expressão do homem vencido
Diante da sombra do Mistério Eterno!”

AUGUSTO DOS ANJOS

“...*est quadam prodire tenus, [si non datur
ultra.]* (É válido avançar até o limite, se
adiante não há caminho algum.)”

SCHOPENHAUER

RESUMO

PRADO, J. L. P. *Metafísica e Ciência: A analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo*. 2019. 401 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

A filosofia de Arthur Schopenhauer se caracteriza por um esforço contínuo de reflexão para decifrar um antigo enigma, qual seja, a analogia entre o homem e o universo ou entre o micro e o macrocosmo. Schopenhauer postulou o primado da vontade cega sobre o intelecto como o seu dogma fundamental, isto é, como a chave interpretativa que permite solucionar o problema em questão. O filósofo desenvolveu uma monumental metafísica, qualificada por ele de imanente, em cujas bases estão a sua complexa concepção de vontade e uma articulada compreensão da analogia como método de reflexão filosófica. Apesar de tal esforço, o próprio Schopenhauer explicitamente reconheceu que uma solução absoluta e exaustiva do problema seria uma doutrina da onisciência, algo realmente impossível para a razão humana, já que não há entendimento pleno e absoluto da essência e origem do mundo. Assim, o horizonte da experiência humana permanecerá sempre na mais profunda e completa obscuridade. A filosofia de Schopenhauer apresenta, portanto, uma tensão originária, a saber, a consciência de que conhecer o ser absoluto é tão impossível quanto é incansável a busca pela compreensão metafísica do mundo. O texto que se segue consiste, portanto, no esforço para resgatar algumas fontes históricas, observar o sentido e as referências originárias dos conceitos, para interpretar, no interior da dinâmica teórica da obra de Schopenhauer, o significado propriamente filosófico da analogia da vontade. A hipótese de orientação consistiu em supor que a obra do autor se caracteriza por uma peculiar articulação da reflexão metafísica com os conhecimentos produzidos pelas ciências biológicas, sobretudo, a partir do estudo da fisiologia dos impulsos orgânicos vitais e inconscientes, para, desse modo, elaborar uma imagem conceitual do mundo compreendido como um macroantropo, cuja significação moral mais profunda se traduz no sentimento universal do sofrimento e na negação da vontade de viver. Neste sentido, a vontade, segundo o próprio autor, constitui o último marco-limite do conhecimento possível e o mundo nada mais é do que o multifacetado reflexo físico de um mal metafísico que em si é imanente, uno e indivisível em cada ser. Foi necessária uma reconstrução introdutória do problema da analogia entre o micro e o macrocosmo, bem como a busca pelo significado originário do conceito de vontade que acompanha o seu desenvolvimento histórico para compreender a filosofia de Schopenhauer como a solução peculiar de um problema que lhe é próprio. O texto apresenta os valores que a analogia assume em cada etapa do pensamento schopenhaueriano, destacando uma tensão constitutiva entre as diferentes funções que ela desempenha. A interpretação que aqui se expõe, consistiu no esforço para compreender a pertinência genuinamente filosófica da analogia da vontade em alguns aspectos de sua complexidade intrínseca, incluindo as suas limitações e fragilidades sem, no entanto, ignorar o seu poder de alcance, a coerência própria e a sua singular capacidade explicativa.

Palavras-chave: Vontade; Analogia; Microcosmo; Macrocosmo.

ABSTRACT

PRADO, J. L. P. *Metaphysics and Science: The analogy of will between micro and macrocosm.* 2019. 401 f. Doctoral Thesis – School of Philosophy, Literature and Human Sciences. Department of Philosophy, São Paulo University, São Paulo, 2019.

The philosophy of Arthur Schopenhauer is characterized by the constant effort of reflection to decipher an old enigma, which is the analogy between the man and the universe or the micro and macrocosm. Schopenhauer postulated that the primacy of will blinds the intellect as its fundamental dogma, that is, as an interpretative key that enables to solve the problem focused. The philosopher developed a monumental metaphysics, qualified as immanent by him, whose bases are his complex concept of will and an articulated comprehension of analogy as a philosophical reflection method. Despite such effort, Schopenhauer himself has explicitly recognized that an absolute and exhaustive solution of the problem would be an omniscience doctrine, something really impossible to human reason, as there is no full and absolute understanding of the world's essence and origin. This way, the horizon of human experience will always remain in the most deep and complete obscurity. The philosophy of Schopenhauer presents, though, a primary tension, namely: the consciousness of knowing the absolute individual is as impossible as the tireless search for the world's metaphysics comprehension. Therefore, the following text consists of the effort to rescue some historical sources, observe the sense and the original references of concepts, to interpret, from the inside of the theoretical dynamics of Schopenhauer's work, the proper philosophical meaning of the analogy of will. The guidance hypothesis constitutes of supposing that the author's work is characterized by a particular articulation of metaphysical reflection with the concepts produced by the biological sciences, mainly from the physiology study of vital and organic impulses, in order to create a conceptual image of the world seen as a macranthropos, whose most profound moral significance is translated to the universal suffering and the denial of the Will to life. In this sense, the will, according to the author, constitutes the last boundary of possible knowledge and the world is nothing more than a multifaceted physical reflection of a metaphysical evil which is immanent in itself, unified and inseparable to each individual. It was necessary an introductory reconstitution of the analogy problem between micro and macrocosm, as well as the search for the original meaning of the concept of will that follows its historical development to understand Schopenhauer's philosophy as a peculiar solution to its own problem. The text presents the values assumed by the analogy in each step of schopenhauerian thought, highlighting the constitutive tension between the functions that it develops. This present interpretation constitutes of the effort to comprehend the genuinely philosophical pertinence of the analogy of will in some aspects of its intrinsic complexity, including its limitations and fragilities without ignoring its reach power, own coherence and singular explanatory capacity.

Keywords: Will; Analogy; Microcosm; Macrocosm.

RIASSUNTO

PRADO, J. L. P. *Metafisica e Scienza: L'analogia della volontà tra il micro e il macrocosmo*. 2019. 401 f. Tesi (Dottorato) - Facoltà di Filosofia, Lettere e Scienze Umane. Dipartimento di Filosofia, Università di São Paulo, São Paulo, 2019.

La filosofia di Arthur Schopenhauer è caratterizzata da uno sforzo continuo di riflessione per decifrare un antico enigma, cioè l'analogia tra l'uomo e l'universo o tra il micro e il macrocosmo. Schopenhauer postulò il primato della volontà cieca sull'intelletto come suo dogma fondamentale, cioè come chiave interpretativa che consente di risolvere il problema in questione. Il filosofo sviluppò una metafisica monumentale, che descrisse come immanente, sulla base della sua complessa concezione della volontà e della comprensione articolata dell'analogia come metodo di riflessione filosofica. Nonostante questi sforzi, il molto Schopenhauer esplicitamente riconosciuto che una soluzione di assoluta e globale del problema sarebbe una dottrina di onniscienza, qualcosa di veramente impossibile per la ragione umana, in quanto non v'è alcuna piena comprensione e l'essenza assoluta e l'origine del mondo. Quindi, l'orizzonte dell'esperienza umana rimarrà sempre nell'oscurità più profonda e completa. La filosofia di Schopenhauer presenta quindi una tensione originaria, cioè la consapevolezza che conoscere l'essere assoluto è tanto impossibile quanto instancabile è la ricerca della comprensione metafisica del mondo. Il testo che segue è dunque nello sforzo di salvare alcune fonti storiche, osservare la direzione e provenienti riferimenti dei concetti di interpretare all'interno delle dinamiche teoriche del lavoro di Schopenhauer, il significato propriamente filosofico dell'analogia della volontà. L'ipotesi guida era assumere che lavoro dell'autore è caratterizzato da un'articolazione peculiare di riflessione metafisica con la conoscenza prodotta dalle scienze biologiche, in particolare dallo studio fisiologica degli impulsi organici vitali e inconsapevoli, per preparare così un'immagine concettuale del mondo intesa come macroantropo, il cui più profondo significato morale si traduce nel sentimento universale della sofferenza e nella negazione della volontà di vivere. In questo senso, sarà, secondo l'autore, è l'ultimo limite di conoscenza possibile punto di riferimento e il mondo non è altro che il riflesso fisico multiforme di un male metafisico che di per sé è immanente, uno e indivisibile in ogni essere. Era necessaria una ricostruzione introduttiva del problema della analogia tra micro e macrocosmo, nonché la ricerca del significato originario del concetto di volontà che accompagna il suo sviluppo storico per comprendere la filosofia di Schopenhauer come una soluzione di un problema a sé stante. Il testo presenta i valori che l'analogia assume in ogni fase del pensiero schopenhaueriano, evidenziando una tensione costitutiva tra le diverse funzioni che svolge. L'interpretazione qui è esposto, consisteva nello sforzo di comprendere la rilevanza genuinamente filosofica dell'analogia della volontà di alcuni aspetti della loro intrinseca complessità, tra cui i suoi limiti e le debolezze, senza, tuttavia, ignorare il possibile per raggiungere, la stessa coerenza e la sua peculiare capacità esplicativa.

Parole chiave: Metafisica; Scienza; Volontà; analogia; microcosmo; Macrocosmo.

Lista de abreviaturas

CC	Correspondance complete
FM	Sobre o fundamento da moral
HN	Handschriften nachalss I-V
MR	Manuscript Remains – vol. I-IV
MN	Metafísica da natureza
MB	Metafísica do Belo
MC	Metafísica de las Costumbres
MVR I	Mundo como Vontade e como Representação – vol. I
MVR II	Mundo como Vontade e como Representação – vol. II
P I	Parerga y Paralipómena – vol. I
P II	Parerga y Paralipómena – vol. II
PR	Sobre a quadrupla raiz do princípio de razão suficiente
VC	Sobre a Visão e as Cores
SVN	Sobre a Vontade na Natureza

SUMÁRIO

Introdução.....	13
PARTE I.....	32
01 CAPÍTULO I: O MICRO E O MACROCOSMO NA FILOSOFIA.....	32
1.1 A analogia e a relação entre o micro e o macrocosmo.....	32
1.2 Sobre o conceito de analogia.	44
1.3 Platão: a analogia e a alma racional do mundo.	54
1.4 Aristóteles: a analogia como princípio do pensamento.	72
1.5 Plotino: a analogia e a vontade do Uno.	78
1.6 Micro e macrocosmo no cristianismo: o <i>Thélema</i> de Deus.....	82
1.7 Nicolau de Cusa: a analogia e a doura ignorância.	88
1.8 Kant: a analogia como princípio regulativo.	100
02 CAPÍTULO II: O MICRO E O MACROCOSMO NA CIÊNCIA.....	110
2.1 A origem da analogia da vontade em Schopenhauer.	110
2.2 A Fisiologia e a anatomia comparativas.	114
2.3 Schopenhauer e a faculdade de medicina de Göttingen.	140
2.4 Johann Friedrich Blumenbach.....	145
2.5 Blumenbach e o método analógico.....	147
2.6 A fisiologia do impulso: <i>Bildungstrieb</i> como <i>qualitates occultae</i>	148
2.7 Schopenhauer e a fisiologia da vontade.	155
2.8 Sobre Schopenhauer e Blumenbach.	182
03 CAPÍTULO III: KANT, SCHULZE E O PROBLEMA DA COISA EM SI.....	187
3.1 Kant: coisa em si e o problema da afecção.....	188
3.2 Jacobi e Reinhold	190
3.3 Schulze e o ceticismo da coisa em si.....	192
PARTE II	201
04 CAPÍTULO IV: O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO.....	201
4.1. Princípio de razão, conhecimento e ciência.....	201
4.2. O mundo como representação.	204
4.3. Sobre as representações intuitivas.	205
4.4. Sobre a matéria.	209
4.5. Sobre as representações abstratas.	211
4.6. Sobre as limitações da ciência.	216
4.7. O sentido da ciência: facilitação e confirmação.	219
4.8. Sobre a necessidade metafísica da ciência.	222

4.9. Sobre a analogia na ciência e na filosofia.....	224
05 CAPÍTULO V: O MUNDO COMO VONTADE: O MACROANTROPO.	227
5.1 A concepção schopenhaueriana de Filosofia	227
5.2 Autoconsciência, Vontade e analogia.	242
5.3 O conceito de vontade	251
5.4 Sobre a <i>Denominatio a potiori</i>	276
5.5 Sobre as interpretações da metafísica da Vontade.	288
06 CAPITULO VI: O sentido filosófico da analogia da Vontade em Schopenhauer.....	306
6.1 Valor gnosiológico-metafísico da analogia: a reflexão sobre a unidade.	310
6.2 Valor estético: Analogia como intuição da unidade da Ideia.	320
6.3 Valor moral: Analogia como sentimento da unidade universal do sofrimento.....	329
6.4 Função transcendente da analogia: o mais além da experiência	333
6.5 Função crítica da analogia: os confins da experiência como limite extremo do conhecimento.....	336
Considerações finais	355
Referências Bibliográficas.....	382

Introdução

Arthur Schopenhauer considerou a metafísica como o ponto médio “entre a arte e a ciência”, ou melhor, como uma reunião de arte e ciência que tem como objetivo fundamental solucionar um antigo *mysterium* (μυστικός - *mystikos*)¹, a saber, “unidade do homem com a natureza, do microcosmo com o macrocosmo que é o maior dos enigmas”.² O “profundíssimo dogma”³ da conexão ou da unidade que

mantém a natureza humana com o animal e com todo o resto e, portanto, o microcosmo com o macrocosmo, é expressa na Esfinge misteriosa e enigmática, nos Centauros, no Ártemis de Éfeso com as múltiplas formas de animais que se destacam sob seus numerosos seios, nos corpos humanos com cabeças de animais do Egito, no Ganesha hindú e, finalmente, nos touros e leões com as cabeças humanas de Nínive, que nos lembram de Avatar como um leão humano.⁴

A compreensão do humano como um *pequeno mundo* e a reflexão sobre as suas relações com o *grande mundo*, isto é, com o universo, se constituem como os elementos fundadores de uma inquietação enraizada na cultura de forma tão extraordinariamente vasta que é possível pensá-la como o distintivo próprio da nossa *humanidade*. O desenvolvimento da consciência de si em conexão com a consciência das outras coisas, que se desdobra nos mais profundos aspectos da relação do uno com o múltiplo, do finito com o infinito, da parte com o todo, do mínimo com o máximo, do singular com o universal, do sujeito com o objeto, do entendimento com a matéria e etc., embora se confunda com a própria racionalidade, no entanto, impôs uma imensa dificuldade em todas as épocas, lugares e culturas, desde a mais remota pré-história da humanidade.

Entretanto, a importância da questão e de todo o esforço empenhado durante as eras para encontrar o elo perdido entre o micro e o macrocosmo se mostra precisamente na necessidade de compreender o pequeno intervalo da vida do indivíduo, bem como o sofrimento terrível que a preenche, em relação a unidade total do universo do qual somos uma pequena parte. Para Schopenhauer, não se trata de um problema meramente teórico e ou de simples questão acadêmica, mas, “é o saber em torno da morte e, junto com este, a consideração do sofrimento e da miséria da vida, o que dá o mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a

¹ Segundo o *Léxico* de Gingrich e Danker, *Mystikos* (μυστήριον, ου, τό) significa “segredo, ensino secreto, mistério com referência a alguma coisa previamente desconhecida, mas, agora revelada. *Verdades secretas, mistério.*” (GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, p. 138).

² SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 838.

³ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 841.

⁴ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 17, § 198, p. 424.

interpretação metafísica do mundo”⁵, ou seja, a partir da consciência de si e da espantosa existência do nosso mundo de sofrimentos nasce “a NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA, própria apenas do ser humano”⁶. Segundo Schopenhauer, “templos e igrejas, pagodes e mesquitas, em todos os países, em todos os tempos, no esplendor e na grandeza, testemunham a necessidade metafísica do ser humano, necessidade que, forte e inextirpável, segue o rastro da necessidade física.”⁷ Compreender a relação entre o micro e o macrocosmo está, portanto, enraizado na história da própria angústia humana diante de si e do mundo, pois,

Antes de expressar com tanta segurança que a vida é um bem digno de desejo, ou pelo qual se deve agradecer, compare-a uma vez serenamente a soma das possíveis alegrias que uma pessoa pode fruir em sua vida, com a soma dos possíveis sofrimentos que pode nela encontrar. Acredito que não seria difícil fazer o balanço. No fundo, entretanto, é supérfluo discutir se há mais bens ou males no mundo: pois a mera existência do mal decide a questão; já que este jamais pode ser saldado ou compensado por um bem que lhe seja colateral ou posterior. [...] Se, portanto, os padecimentos fossem cem vezes menores do que são hoje sobre o mundo, ainda assim a mera existência deles seria suficiente para fundamentar uma verdade que encontra variadas expressões, embora todas um tanto quanto indiretas, a saber, que não temos em nada que nos alegrar sobre a existência do mundo, mas antes nos entristecer; que a sua inexistência seria preferível à sua existência; - que ele é algo que, no fundo, não deveria ser.⁸

Neste sentido,

O espanto filosófico é, portanto, no fundo, consternado e aflito: a filosofia, como na abertura de *Don Juan*, começa com um acorde menor. Disso se segue que ela não pode ser nem espinosismo, nem otimismo. A recém-mencionada índole mais específica do espanto, que impulsiona ao filosofar, nasce manifestamente da visão DO MAL E DO MAU no mundo, os quais, mesmo se estivessem em proporção justa um com o outro, sim, até se fossem amplamente sobrepujados pelo bom, são não obstante algo que absoluta e universalmente não deveriam existir. Ora, porque nada pode vir do nada, então o mal e o mau hão de ter o seu gérmen na origem, ou no núcleo do mundo mesmo.⁹

O problema se aprofunda com a percepção mais clara dos estreitos limites da razão e com a compreensão de que a *essência-em-si* do mundo, isto é, aquele elemento que seria capaz de dar uma solução definitiva e absoluta para o problema do micro e do macrocosmo, escapam

⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 196.

⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 195.

⁷ Tradução alterada pelo autor. SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 197. A necessidade metafísica interna que diz respeito à relação entre o uno da vontade e o múltiplo de suas aparências, se expressa também no complexo de uma necessidade física, externa, a saber, “no fato de que o homem precisa de animais para viver, eles precisam, de acordo com a gradação, uns dos outros, e também das plantas, estas do solo, da terra, dos sais, dos metais, do planeta, do sol, da inclinação da eclíptica, da rotação, da revolução celestial, etc.” (SCHOPENHAUER, A., *Scritti postumi* vol. I, p. 477).

⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 46, p. 687-688.

⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 209.

totalmente das possibilidades humanas. A proposta das ciências e a pretensa transcendência de uma intuição racional ou de uma capacidade cognitiva de encontrar o sentido absoluto do mundo para além da imanência e de suas próprias condições epistemológicas, apresentam, segundo o filósofo, sérios problemas, ou seja, são elementos insuficientes e incapazes de nos conduzir a uma solução efetiva do problema da metafísica. Portanto, o mundo e nossa própria existência “apresentam-se a nós, necessariamente como um enigma”¹⁰, algo semelhante a uma “fortaleza fechada”, ou ainda algum tipo de código secreto, cujo alfabeto permanece, em última análise, desconhecido para nós.¹¹

Entretanto, Schopenhauer rejeita a ideia de que o orgânico e o inorgânico existam “tão

¹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 537.

¹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224. Schopenhauer se utiliza de quatro metáforas diferentes para se referir à ideia de mundo como mistério, são elas: o Véu de Maia de origem Hindu, a experiência como um *hieróglifo* (possivelmente de origem egípcia), a *fortaleza fechada* que só se conquista traiçoeiramente por uma via interior (possivelmente uma referência a Troia) e as *qualidade ocultas* no âmbito da ciências da natureza. A metáfora do mundo pensado como um código desconhecido ou hieróglifo aparece pela primeira vez nos textos de Schopenhauer em um manuscrito de 1812 (SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 40), entretanto, conforme Arthur Hübscher (HÜBSCHER, A., *The Philosophy of Schopenhauer in its intellectual context*, 1989, p. 43-45), o filósofo já a conhecia entre 1806-1807 e se trata do influxo de ideias provenientes do romantismo e misticismo alemães que Schopenhauer recebera quando ainda adolescente através das obras de Wilhelm Heinrich Wackenroder, Ludwig Tieck e Zacharias Werner. Entretanto, não se pode perder de vista a severa oposição de Schopenhauer a algumas ideias centrais do romantismo místico, por exemplo, a divinização e espiritualização da natureza, a intuição racional capaz de conhecer o absoluto, entre outras. A metáfora do mundo como hieróglifo muito provavelmente se refira às famosas escrituras egípcias. A palavra hieróglifo é formada pelos termos gregos *hierós* (ἱερός) que significa “sagrado, divino, santificado, excelente” (BEEKES, R., *Etymological Dictionary of Greek*, vol. I, p. 580), e a palavra *glýphein* (γλύφειν) que significa “escultura, grafia, escrita”, traduzindo o sentido egípcio de “escritura sagrada” (ALLEN, J. P., *Middle Egyptian - An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, p. 2). Os hieróglifos são seqüências de símbolos que traduzem a realidade, as palavras, o conhecimento e a cultura de alguns povos antigos, em especial, dos egípcios que, a partir do dogma místico da unidade do micro com o macrocosmo, registraram sua sabedoria nas paredes dos seus templos de pedra em uma forma de expressão intuitiva, porém complexa e hermeticamente fechada para as linguagens abstratas. Com o passar do tempo os sentidos destes símbolos se perdeu e foram substituídos por outras formas de escrita. A obsessão em decifrar a escritura dos egípcios persistiu desde o mundo grego antigo até o século XIX quando Jean François Champollion se dedicou a estudar o texto da chamada Pedra Roseta que contém três formas de escrita e supostamente o mesmo texto. A primeira forma é o hieróglifo egípcio antigo, a segunda forma, denominada demótico, é uma variação simplificada dos primeiros símbolos e, por fim, o grego antigo. Champollion usou a língua grega que é conhecida como chave para interpretar o sentido desconhecido dos antigos símbolos egípcios da primeira forma. Um método que guarda semelhanças com o que foi descrito na metáfora schopenhaueriana de decifração do enigma do mundo (cf. SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 159; SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224). Cabe também mencionar a metáfora da fortaleza fechada, que não nos permite uma tomada pelo exterior, mas apenas por um “contato secreto que, como por traição, introduz-nos rapidamente” no seu interior, pois, desde fora era impossível de conquistar. (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236). Schopenhauer também se serve da ideia indiana do *véu de Maia* para enfatizar o caráter de mistério que o mundo adquire quando o observamos por uma perspectiva transcendental, isto é, quando se distingue fenômenos de coisa-em-si: “Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente”. (Tais comparações são encontradas, repetidas, em inúmeras passagens dos Vedas e dos Puranas.)” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 3, p. 49). Schopenhauer considerou que, tanto as escrituras quanto os monumentos de pedra das civilizações antigas significam um esforço para restaurar a unidade da consciência do gênero humano em suas conexões com o cosmo para que a posteridade possa compreender que por detrás da fragmentação da consciência em indivíduos existe uma unidade metafísica que conecta o micro e o macrocosmo.

somente” como representações de um sujeito. É necessário, segundo o filósofo,

conceder-lhes um SER EM SI de algum tipo, já que eles têm propriedades insondáveis e, devido a estas, atividade eficiente. Mas, se esse caráter insondável das propriedades aponta, de um lado, para algo que existe independente do nosso conhecer, de outro, dá a prova empírica de que o nosso conhecer, porque consiste apenas no REPRESENTAR por intermédio das formas subjetivas, fornece meras APARÊNCIAS, não a essência em si das coisas. A partir disso pode-se explicar por que em tudo o que conhecemos resta oculto um certo algo como completamente insondável, e temos de confessar que não podemos compreender a fundo nem mesmo as mais comuns e simples aparências. Pois não apenas as produções mais elevadas da natureza, os seres vivos, ou os fenômenos mais COMPLICADOS do mundo inorgânico, nos permnecam insondáveis; mas até mesmo cada cristal de rocha, cada pirita de ferro é, devido as suas propriedades cristalográficas, ópticas, químicas, elétricas, um abismo de inapreensibilidade e mistérios para a nossa penetrante consideração e investigação. Isso não seria assim se conhecêssemos as coisas como elas são em si mesmas: já que assim, pelo menos as aparências mais simples, cujas propriedades não nos seriam barradas pela ignorância, teriam de ser-nos compreensíveis até o fundo e todo o seu ser e essência poderiam transpassar ao conhecimento. Não se trata, portanto, de carências em nossa familiaridade com as coisas, mas da essência do conhecimento mesmo.¹²

Eis o dilema e o problema: o mundo, com toda a maldade, miséria, sofrimento que lhe cabe, demanda uma decifração metafísica, porém, o elemento capaz de responder ao problema *de maneira absoluta e definitiva*, a saber, a causa transcendente ou a origem do mundo está fora das possibilidades intelectuais humanas, isto é, “não importa o número de tochas que acendamos e o espaço que elas iluminem; o nosso horizonte sempre permanecerá cercado por profunda noite”¹³, pois, “é impossível um entendimento pleno, até o último fundamento e que satisfaça toda demanda, da existência, essência e origem do mundo”.¹⁴ Neste caso, “a solução verdadeira, positiva do enigma do mundo tem de ser algo que o intelecto humano é completamente incapaz de aprender e pensar”¹⁵ e “o ponto de partida necessário para todo o autêntico filosofar é a profunda sensação socrática: ‘só sei que nada sei’”.¹⁶

O tema do micro e do macrocosmo, no entanto, apesar de ganhar contornos e implicações distintas em cada época, cultura ou especialização do saber, se permitiu dizer plenamente da linguagem tanto do místico quanto do cientista, com toda a especificidade que é inerente ao discurso de cada um. É, no entanto, no interesse daquele para o qual o mundo não se explica por sua mera aparência, isto é, para o filósofo, que o mundo se converte em um hieróglifo enigmático, pois, “A força mesma que se exterioriza, a essência íntima dos

¹² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

¹³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 225.

¹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 766.

¹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 225.

¹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 227.

fenômenos que aparecem conforme aquelas leis (da natureza), permanece um eterno mistério, algo completamente estranho e desconhecido, no que se refere tanto ao fenômeno mais simples quanto ao mais complexo.”¹⁷ A experiência humana esconde algo naquilo que apresenta e a questão da analogia humano/universo ganha um contorno conceitual delicado, pois, paradoxalmente, o filósofo se vê encerrado nos estreitos limites da razão.

O ser humano, no entanto, enquanto *animal metaphysicum*,¹⁸ simplesmente não desiste da questão sobre a unidade capaz de fornecer o sentido da existência. O indivíduo busca alguma espécie de consolação para os males do mundo segundo a sua fé, a sua intelectualidade e ou os conceitos que desenvolver e possuir. A simples existência do mal e da morte somada a consciência de que “A VIDA É SOFRIMENTO”¹⁹, qualificam e elevam o espanto filosófico, pois, não basta saber que o mundo existe, “mas antes que este seja tão sombrio, eis o *punctum pruriens* da metafísica, o problema que coloca a humanidade numa inquietude que não pode ser aliviada nem por ceticismo nem por criticismo”.²⁰

Portanto, cabe aqui a questão: Se a filosofia de Schopenhauer se apresenta precisamente como uma tentativa de decifrar um mistério que não pode ser solucionado pelas vias apresentadas, qual é a especificidade e o sentido propriamente schopenhaueriano da unidade entre o micro e o macrocosmo? Qual tipo de solução a metafísica da Vontade apresenta para o problema e quais as limitações e resultados podemos recolher dela?

O esforço maior de Schopenhauer se concentrou em reintegrar a metafísica ao âmbito do que pode ser pensado dentro de certos limites, desse modo, o filósofo reestruturou os próprios fundamentos do problema e, a partir de uma exegese da experiência, formulou uma “hipótese” (*Annahme*)²¹ sobre a “significação” (*Bedeutung*) mais profunda, de modo a

¹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 154.

¹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 195.

¹⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 56, p. 400.

²⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 210.

²¹ SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap. 25, p. 385. Eduardo Ribeiro da Fonseca optou neste contexto por traduzir *Annahme* também por “hipótese” (SCHOPENHAUER, A. MVR II, vol. 1, cap. 17, p. 224), embora em outros contextos tenha usado a palavra “suposição”, como por exemplo em SCHOPENHAUER, A., MVR II, vol. 1, cap. 25, p. 466. A formulação dos manuscritos usa a mesma palavra alemã que foi vertido para o italiano *ipotesi* (SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 210; SCHOPENHAUER, *Scritti Postumi* III, p. 474). Schopenhauer também usa a palavra *Hypothese* quando se refere aos procedimentos das ciências naturais como a física, a astronomia e a fisiologia. (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 15, p. 131). Segundo o dicionário *Langenscheidt* (p. 710), *Annahme* significa: “aceitação, recebimento, recepção, aprovação, adoção, admissão, suposição, hipótese”. Outras ocorrências são possíveis, como por exemplo, assunção, pressuposto, acordo, acolhida e etc. Interessantemente esta palavra coloca toda a filosofia de Schopenhauer em uma tensão entre a aceitação de um dogma indemonstrável e a elaboração analógica de uma hipótese explicativa, precisamente o objeto geral desta pesquisa. A tensão aumenta quando lembramos que, para Schopenhauer, “A FILOSOFIA tem como peculiaridade o fato de nada nela ser tomado como pressuposto (*voraussetzt*), mas tudo lhe é em igual medida estranho e problemático, não apenas as relações dos fenômenos, mas também eles mesmos, sim, o próprio princípio de razão, ao qual as outras ciências se contentam em remeter todas as coisas. Na filosofia, nada seria ganho com tal remissão, já que cada membro de uma série é tão estranho para ela quanto os demais.

“decifrar” (*Entzifferung*) o enigma do mundo, dando “concordância e conexão” (*Übereinstimmung*) à diversidade e multiplicidade dos fenômenos que o compõe²² sem, no entanto, pretender saltar para o além do mundo ou transcender as condições intrínsecas do conhecimento. O objetivo primário de Schopenhauer foi, portanto, “espalhar luz uniforme sobre todas as aparências do mundo e também colocar o mais heterogêneo em concordância, de tal maneira que seja resolvida a contradição até entre o que há de mais contrastante”.²³

Quando temos diante de nós coisas inexplicadas e misteriosas, como a referida relação entre o micro e o macrocosmo, nos diz o filósofo, “é lícita toda hipótese (*Annahmen*) que conduza a uma compreensão, ainda que seja esquemática ou analógica (*analogischem*)”²⁴, pois, “certas coisas que não podemos atingir diretamente, temos de apreendê-las por uma analogia (*Analogie*)”.²⁵ Schopenhauer, então, buscou um “modo de pensar incomum”²⁶, ou melhor, procurou “pensar aquilo que ninguém pensou a respeito daquilo que todo mundo vê”²⁷ para, através da analogia levada aos confins da experiência pelo exercício dedicado da “reflexão continuada”²⁸, encontrar a “significação própria”²⁹ e responder à questão que traduz o problema do micro e do macrocosmo, a saber, “que é este mundo intuitivo tirante o fato de ser minha representação?”³⁰ Porém, para que o mundo que aparece na consciência humana não seja considerado como um mero fantasma vazio, mas possua um significado para nós, “então tem de indicar e ser expressão de algo que não é mais, como eles mesmos, objeto, representação, [...] e sim uma COISA EM SI”³¹, ou seja,

se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem

Além disso, esse tipo mesmo de concatenação lhe é tão problemático quanto aquilo que é ligado por ele; tão problemático após a ligação, quanto antes dela. Pois, como mostrado, mesmo o que as ciências pressupõem como fundamento e limite das suas explanações é justamente o verdadeiro problema da filosofia, que, conseqüentemente, principia lá onde as ciências se detêm. Demonstrações não podem ser seu fundamento, já que elas deduzem princípios desconhecidos de outros conhecidos. Mas, para a filosofia, tudo é desconhecido e estranho. Não pode haver princípio algum em consequência do qual o mundo, com todos os seus fenômenos, primeiro existiria.” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 15, p. 136). Por outro lado, Schopenhauer parece se contradizer, pois, “Todo o presumido *proceder sem pressupostos (voraussetzungslose Verfahren)* na filosofia é uma fanfarronice, pois sempre tem que se tomar algo como dado para disso partir.” (SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 3, § 27, p. 63). Portanto, a palavra *annahme* introduz certa obscuridade à filosofia de Schopenhauer dificultando a interpretação colocando-a em uma tensão entre a aceitação da vontade como um dogma indemonstrável ou como uma hipótese explicativa elaborada a partir de uma analogia.

²² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

²³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

²⁴ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 285.

²⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 27, p. 416.

²⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 24.

²⁷ SCHOPENHAUER, A., *A arte de envelhecer*. (p. 156-157) Martins Fontes, São Paulo, 2012.

²⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168.

²⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 151.

³⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 5, p. 62.

³¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 24, p. 179.

merecer nossa atenção. Ou se ainda é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza. Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação [...].³²

O problema não se reduz ao caráter exclusivamente cosmológico da questão e vem acompanhado de preocupações epistemológicas e metodológicas:

Não parece diretamente contrário à verdade que para decifrar o enigma da experiência, isto é, do único mundo posto diante de nós, tenhamos de desviar totalmente os olhos dele, ignorar o seu conteúdo e adotar e utilizar como nosso estofo apenas as formas vazias das quais estamos conscientes *a priori*? Não seria antes mais apropriado assumir que a CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA EM GERAL (*Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt*) e como tal é também haurida da experiência? Não é contrassenso, que quem fala da natureza das coisas, não deva olhar para as coisas mesmas, mas apenas ater-se a certos conceitos abstratos?³³

A resposta passa necessariamente pela compreensão de que o mundo e todo objeto nele intuído, nos diz Schopenhauer,

tem de ser algo EM SI MESMO e não meramente ALGO PARA OUTRO: pois, do contrário, ele seria exclusivamente apenas representação, e nós teríamos um idealismo absoluto, que ao fim seria egoísmo teórico, no qual toda a realidade desaparece e o mundo torna-se um mero fantasma subjetivo.³⁴

Ou seja,

No seu revelar-se a nós, a coisa em si toma emprestado de nosso intelecto não só as formas de tempo, do espaço e da causalidade, mas também aquela de ser objeto. Isso não exclui o anúncio da sua existência: fora de sua aparência devemos, na verdade, negar-lhe não só o tempo, o espaço e a causalidade, mas também a objetividade, que é o ser representação (de um ponto de vista de um sujeito).³⁵

Também “NÓS MESMOS” não nos reduzimos ao mero sujeito que conhece, “mas estamos entre os seres a serem conhecidos, NÓS MESMOS SOMOS A COISA EM SI”³⁶ e, portanto, a resposta para a questão posta acima pode ser alcançada, ainda que por vias muito estreitas e percorrendo um caminho aberto nas profundezas da própria subjetividade:

Uma via DO INTERIOR está aberta a nós para aquela essência própria e íntima das coisas que não podemos penetrar DO EXTERIOR, algo assim como uma passagem subterrânea, um contato secreto que, como por traição, introduz-nos rapidamente na fortaleza que desde fora era impossível tomar por ataque.³⁷

Esta afirmação certamente coloca o leitor crítico de *O mundo como vontade e como*

³² SCHOPENHAUER, A., MVR I, §17, p. 155.

³³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap.17, p.220.

³⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 233. A preocupação moral em Schopenhauer ganha uma dimensão fundamental, ou seja, a insistência em se manter o discurso sobre a coisa-em-si traz consigo o objetivo de se compreender o fenômeno ético na vida humana encontrando para este uma fundamentação adequada.

³⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, III, 302, p. 889.

³⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

³⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

representação em um estado de delicada perplexidade e exige uma atenção quanto ao sentido da mesma no contexto total da obra do filósofo.³⁸ Cabe ter em mente que Schopenhauer não apenas tomou para si aquilo que pode ser o desafio mais antigo e fundamental da metafísica, mas, principalmente, trabalhou no deslocamento e transformação dos seus fundamentos, na compreensão própria da natureza do problema e, em concordância com os limites, possibilidades e métodos mais adequados ao intelecto humano, formulou uma “interpretação e explicação” do mundo em termos analógicos e imanentes rica em implicações filosóficas, estéticas e morais. Neste sentido, questionar o método que Schopenhauer julga eficiente e necessário para resolver o problema da metafísica, torna-se, portanto, uma demanda investigativa de primeira ordem na correta compreensão da sua obra, bem como do legado desta para a história da cultura.

Como se observa, restaria para Schopenhauer ainda um “último passo” para além do ceticismo, do criticismo e do idealismo absoluto, ou seja, cabe ao filósofo encontrar a fronteira final para marcar o limite e fixar ali a bandeira da reflexão filosófica. Quem, assim, “observou-se tão profundamente e se perdeu na intuição da natureza”, diz Schopenhauer, perceberá, conseqüentemente e com a mesma clareza, que “interioriza em si a natureza, de tal maneira que a sente tão-só como um acidente do seu ser”.³⁹ A famosa inscrição do Templo de Apolo em Delfos: “conhece a ti mesmo”⁴⁰ indica a única maneira pela qual podemos compreender a essência do mundo, ou seja, “os últimos mistérios fundamentais são portados pelo ser humano em seu interior, e este é-lhe acessível do modo mais imediato; por isso só aqui tem a esperança de encontrar a chave para o enigma do mundo e captar em um fio condutor a essência de todas as coisas”⁴¹, ainda que, “como veremos, com uma considerável limitação”.⁴²

O corpo orgânico se apresenta como o *locus metaphysicum*, no entanto, a consciência de si não é absolutamente simples, pois, assim como qualquer conhecimento possível, se divide em um conhecido e um cognoscente. O sujeito “[...] se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, [...] é no todo, intermediado por um corpo, cujas

³⁸ Schopenhauer recomenda que sua obra seja relida constantemente para que se perceba “o acordo que existe entre as partes” e que “é necessário abarcar a totalidade com o olhar” para que o leitor não fique “como o crítico embaraçado que, olhando uma escultura de um só lado, coloca em dúvida sua relação com o outro”. (SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli*, tomo I, p. 330).

³⁹ Continua Schopenhauer, “Neste sentido diz BYRON: ‘Não são as montanhas, ondas e céus partes de mim e de minha alma, assim como sou parte deles?’ [...]. Antes compreenderá o sentido profundo da sentença dos *Upanixades*: ‘*Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est (Oupnekhat, I, 122)*’ (Todas essas criaturas sou eu mesmo e exteriormente a mim não há outros seres.)” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 34, p. 249).

⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 302, p. 899.

⁴¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 218.

⁴² SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 40, p.202.

afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo”.⁴³ Entretanto,

O sujeito do conhecer nunca pode ser conhecido, isto é, nunca pode se tornar objeto, representação, [...]; no entanto, como não temos somente um conhecimento externo de nós mesmos (na intuição dos sentidos), mas também um interno, [...] o conhecido em nós como tal não será o cognoscente, mas, o volitivo, o sujeito do querer, a vontade. Partindo do conhecimento, se pode dizer que ‘eu conheço’ é uma proposição analítica, ao contrário, ‘eu quero’ é uma proposição sintética e, ademais, *a posteriori*, a saber, dada pela experiência, aqui pela experiência interna (isto é, somente no tempo). Dentro destes limites, o sujeito do querer é para nós um objeto. Se olharmos para dentro de nós mesmos, nos veremos sempre querendo. [...] “A identidade do sujeito volitivo com o sujeito cognoscente, [...] é o nó do mundo e, portanto, inexplicável. [...]. Aquele que tenha presente o inexplicável dessa identidade, a chamará comigo o milagre por excelência.”⁴⁴

A experiência interior apresenta o corpo “completa e exclusivamente como vontade”⁴⁵ e, de acordo com Schopenhauer, somente esta “fornece-lhe a chave para o seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos”.⁴⁶ Apesar disso, explica o filósofo, o conhecimento que temos da vontade, “embora imediato”, não se separa do conhecimento que temos do corpo, ou seja, “conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno do meu corpo e de qualquer objeto”.⁴⁷ O conhecimento que cada um tem de si

não é uma intuição (pois toda intuição é espacial), nem é vazio; antes, é mais real que qualquer outro. Também não é um conhecimento *a priori* como o meramente formal, porém, inteiramente *a posteriori*; por isso não podemos antecipá-lo no caso particular, mas aqui estamos sujeitos ao erro sobre nós mesmos.⁴⁸

O autoconhecimento, segundo o filósofo, é uma percepção imediata (*unmittelbares Innewerden*) de um DESEJO (*Verlangen*) e da variável satisfação e não satisfação deste em bem diferentes graus⁴⁹, portanto, também não ocorre por meio de deduções e é de natureza indemonstrável, pois, não possuímos nenhum outro conhecimento mais imediato ou anterior a este, não se pode extraí-lo dedutivamente de nenhum modo ou fundamento anterior.

O enigma do mundo somente poderá ser resolvido a partir do autoconhecimento e da

⁴³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p.156.

⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 42, p. 205-206.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., PR cap. VII, § 41, p. 202.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 156-157.

⁴⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 159

⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

⁴⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 246.

ligação disso com a observação do próprio mundo, “o macrocosmo *somente*⁵⁰ pode ser compreendido em função do microcosmo”⁵¹, pois, “todos os segredos da natureza estão presentes em todos os animais”⁵². Buscando articular “no lugar correto” a experiência externa com a interna, e fazendo “desta a chave daquela”⁵³, Schopenhauer, formulou, então, o seu controverso argumento de analogia nos seguintes termos:

Apenas em comparação (*Vergleichung*) com o que acontece em meu próprio corpo quando realizo uma ação, e como isso se segue de um motivo, posso compreender, segundo uma analogia (*Analogie*), como os corpos sem vida se modificam por meio de causas [...]. Isso é possível porque o meu próprio corpo é a única coisa da qual eu conheço o segundo lado, e que denomino *a potiori* de vontade.⁵⁴

Ou seja, “a partir do fenômeno mais poderoso, significativo, e distinto queremos compreender os fenômenos mais débeis e menos complexos”⁵⁵ e, portanto,

todos os objetos que não são nosso corpo, [...] serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, [...] conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE.⁵⁶

A causalidade está para a modificação dos corpos sem vida assim como a motivação está para os movimentos do meu corpo e, por consequência, “a partir da lei de motivação tenho de aprender a compreender a lei de causalidade em sua significação íntima”.⁵⁷ O conhecimento imediato do corpo na experiência interna, que Schopenhauer denomina “*cognitio intima*”⁵⁸, consiste na “causalidade vista de dentro” e, segundo isto, não pode haver mais que um princípio único para todo movimento, “sua condição interna é a *vontade*, e sua ocasião externa a *causa*”.⁵⁹ Schopenhauer declara que “em toda parte em que houver causalidade, haverá vontade; e

⁵⁰ Grifo nosso.

⁵¹ SCHOPENHAUER, A., *Scrirti Postumi* III, § 302, p. 888-889.

⁵² SCHOPENHAUER, A., *Scrirti Postumi* I, p. 229.

⁵³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

⁵⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scrirti Postumi* I, p. 525.

⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 24, p. 186.

⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 19, p. 162-163.

⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 24, p. 187.

⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scrirti Postumi* III, 62, p. 140. O conteúdo de cada consciência animal, por mais imperfeita e débil, “o que em realidade está no seu fundamento é a percepção (*Innewerden*) imediata de um DESEJO” (*Verlangen*) e da variável satisfação e não satisfação deste em bem diferentes graus”. De acordo com nota do tradutor, *Innewerden*, significa “interiorizar perceber, ter ciência; a outra palavra alemã que mais comumente vertemos por percepção, é *Wahrnehmung*” (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 246). Schopenhauer, então, adverte que o conhecimento da vontade na consciência de si “não é uma INTUIÇÃO da vontade, mas uma percepção (*Innewerden*) totalmente imediata das suas agitações sucessivas. (SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap. 20, p. 300), ou seja, o contato entre o sujeito do conhecimento e o sujeito volitivo não é epistemologicamente mediado ou racionalmente orientado, trata-se de um contato pré-reflexivo e imediato entre o sujeito e o seu próprio querer.

⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., VN, p. 139.

nenhuma vontade age sem causalidade”.⁶⁰ Diante disso, se conclui a importância crucial do autoconhecimento ou da vivência corporal para a reflexão analógica de Schopenhauer, ou seja,

Este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre os objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e identificado (*bezeichnet*) pela palavra VONTADE”.⁶¹

Portanto,

a chave para a compreensão da essência em si das coisas, que só poderia ser dada pelo conhecimento imediato da nossa própria essência, também tem de ser aplicada aos fenômenos do mundo inorgânico, que são o mais distante de nós. [...], então não custará grande fadiga à imaginação (*Einbildungskraft*) reconhecermos de novo a nossa própria essência até mesmo em tão grande distância. Precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nos mais tênues dos seus fenômenos, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável. Mas em toda parte, ela é uma única e mesma. Tanto quanto os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia têm o mesmo nome de luz do sol, assim também cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o nome de VONTADE, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos.⁶²

A dupla perspectiva do corpo é a base sobre a qual se torna possível interpretar o mundo filosoficamente e, assim, tanto o micro quanto o macrocosmo são “de um lado inteiramente REPRESENTAÇÃO” e, do outro, “inteiramente VONTADE”.⁶³ Dessa maneira, Schopenhauer expõe a “verdade fundamental paradoxal” de sua filosofia, a saber, de que a coisa em si kantiana, “esse substrato de toda aparição (e, com isso, de toda natureza), nada mais é que aquilo que nos é imediatamente conhecido e precisamente confiado, que encontramos dentro de nosso próprio eu como *vontade*”⁶⁴. Ou seja, “se chegarmos até o fundo, em cada coisa real está contida toda a verdade e sabedoria, até mesmo o segredo último das coisas, embora somente *in concreto*, tal como se encontra o ouro no mineral: depende apenas de como se extrai”⁶⁵.

Schopenhauer declara que “desde os tempos mais antigos, falou-se do ser humano como um microcosmo. Eu inverti a proposição e demonstrei o mundo como um macroantropo; já que a vontade e a representação esgotam o ser do mundo e do humano”.⁶⁶ A analogia da vontade que conecta o dado imediato da consciência de si com a experiência do mundo que nos cerca e

⁶⁰ SCHOPENHAUER, A., VN, p.151.

⁶¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 157.

⁶² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 23, p. 177-178.

⁶³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 1, p. 45.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, A., VN, p. 44.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 7, p. 102.

⁶⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p.766.

do qual somos uma pequena parte se constitui como uma revolução no modo de pensar ocidental, pois,

o mundo, com tudo o que ele contém, aparece como um jogo sem finalidade e por isso inapreensível de uma necessidade eterna, de uma insondável e inexorável *ανάγκη* (Necessidade -NT.). O chocante, sim o revoltante dessa inevitável e irrefutável visão de mundo não pode ser radicalmente neutralizado por nada senão pela outra hipótese (*Annahme*) de que, assim como cada ser no mundo, se de um lado é aparência e é necessariamente determinado pela lei da aparência, de outro é em si VONTADE, e em verdade VONTADE absolutamente LIVRE, visto que toda necessidade nasce apenas através das formas que pertencem por inteiro à aparência, a saber, através do princípio de razão em suas diferentes figuras:[...] Somente através dessa hipótese (*Annahme*) é que tanta LIBERDADE é posta, como necessário é, para contrabalançar a inevitável e rigorosa NECESSIDADE que impera no curso do mundo.⁶⁷

Quando compreendemos que há um primado da vontade cega em relação a razão, ou ainda, que a essência íntima do nosso próprio corpo não é o intelecto ou a racionalidade humana, mas, o impulso que coloca o corpo em movimento desde as profundezas, veremos também que é aquela mesma vontade cega o que movimenta não apenas as aparências imediatamente similares a nossa, mas todo o mundo que nos cerca. A Vontade que,

como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for.⁶⁸

Segundo isto,

é um absurdo imaginar que possamos compreender melhor as transformações que se seguem de uma causa do que as que se seguem de motivos, a saber, aqueles que aparecem como vontade e espontaneidade, porque, ao contrário, são por estas últimas que entendemos a natureza, e não as primeiras.⁶⁹

⁶⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 385.

⁶⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 170.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 524. É importante perceber que, se no mecanicismo era comum a tentativa de reduzir as forças que se apresentavam no organismo àquelas mais gerais forças físicas da natureza inorgânica, por exemplo, o choque, Schopenhauer, faz exatamente o contrário, a saber, busca “compreender a essência íntima da lei de causalidade, válida na primeira classe (objetos físicos submetidos ao princípio de razão do devir/lei de causalidade), e o que ocorre em conformidade com ela, a partir da lei de motivação, que rege a quarta classe (sujeito do querer submetido ao princípio de razão do agir/lei de motivação). SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p.159. Eduardo Brandão esclarece que “é através da ideia de *atividade* que se constitui a base da ideia de *analogia* entre o corpo e os demais fenômenos [...] Ao apresentar o corpo como objetividade da Vontade, e estender aos outros fenômenos o que se observa em nós mesmos – O *ato* do corpo é o *ato* da Vontade objetivada –, Schopenhauer pretende fundamentar que é a mesma Vontade que se manifesta em todas as representações, esclarecendo, especificamente, o conteúdo das representações intuitivas (ou seja, da primeira classe de representações). A estratégia então consiste em notar a mesma Vontade por trás da atividade física, orgânica ou animal” (BRANDÃO, *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 225-226). Se a analogia é alcançada pela noção de atividade, então, a similaridade envolvida nela é estrutural e não material, já que o que é similar entre os fenômenos do mundo é a mesma articulação entre espaço-tempo

Quem assim refletir reconhecerá o mundo como um *analogon* do corpo, visto que também “transmitirá” a mesma vontade

a todos aqueles fenômenos que não lhe são dados, como o seu próprio, em conhecimento imediato e mediato, mas só neste último, portanto, só parcialmente como REPRESENTAÇÃO. Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos *inteiramente semelhantes* ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a *reflexão continuada*, o levará a reconhecer que também [...]a força que atua poderosamente em toda a matéria, [...] é diferente apenas no fenômeno, mas *conforme sua essência em si* é para ser reconhecido como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais íntimo, chama-se VONTADE.⁷⁰

A sorte de uma tal metafísica dependerá diretamente de como se compreende a analogia no que concerne aos seus poderes e limitações próprias. A reflexão analógica nos leva a reconhecer a mesma aspiração, o mesmo impulso cego em toda a atividade do mundo material, incluindo a nós mesmos, e mesmo a mais elementar e universal das manifestações volitivas, isto é, “a gravidade ou peso, pelo qual se chamou de força essencial da matéria”⁷¹, é interpretado metafisicamente como manifestação daquela atividade fundamental que reconhecemos em nosso próprio corpo pela palavra vontade.

Observe-se que, dessa maneira, a analogia desempenhou um papel fundamental na metafísica de Schopenhauer, a saber, o de mostrar em conceitos abstratos a vontade como o elemento de ligação ou a essência comum tanto do micro quanto do macrocosmo, ou seja, é por meio da analogia da vontade que o filósofo estabelece uma conexão entre o sentido do corpo e o sentido do mundo. Somente em virtude da analogia de todos os corpos com o meu próprio corpo, declara o filósofo, “posso saber do mundo e de toda a sua aparência algo mais além do fato de que é minha representação”⁷², “esse emprego da reflexão é o único “que não nos

por meio da causalidade que ocorre no nível máximo da generalidade estrutural da realidade empírica. Por essa razão, “ao estabelecer que a causalidade (*Kausalität*) divide-se em causalidade (*Ursachlichkeit*) no reino inorgânico, excitação (*Reiz*) no reino orgânico (nas plantas e nos movimentos inconscientes dos animais) e motivo (*Motiv*) no reino animal, Schopenhauer fornece o esquema sobre o qual se propaga a ideia de *analogia* estabelecida nos primeiros parágrafos do segundo livro de *O Mundo*. Foi neste sentido que nos referimos às formas de causalidade como o eixo que estrutura a realidade empírica (*empirische Realität*) e articula a ordem moral do mundo – ela formaliza a ideia de analogia na filosofia de Schopenhauer” (BRANDÃO, *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 226-227). Assim, a reflexão analógica continuada nos leva a reconhecer um esforço, que é vivido por nós na experiência interna como vontade, em toda a atividade do mundo material, ou seja, “(a) mais baixa e, portanto, a mais universal das manifestações volitivas, é a gravidade ou peso, pelo qual se chamou de força essencial da matéria” (SCHOPENHAUER, A., VN, cap. 4, p. 137). Poder-se-ia dizer, portanto, que Schopenhauer reduz o princípio do mecanicismo a um *vitalismo metafísico* da Vontade de viver que se manifesta no corpo orgânico e, em oposição direta ao característico antropomorfismo da compreensão do homem como microcosmo, o filósofo declarou o mundo como “macroantropo” (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p.766).

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168.

⁷¹ SCHOPENHAUER, A., VN, cap. 4, p. 137.

⁷² SCHOPENHAUER, A., *Scriti Postumi vol, I* 575, p. 525.

abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à COISA-EM-SI”, esta, no entanto, “é apenas a VONTADE”.⁷³ Segundo Schopenhauer, “(u)ma realidade que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto em si (como a coisa-em-si de Kant, que infelizmente degenerou em suas mãos), é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia”⁷⁴, ou seja, “um ser em si, independente do ser conhecido, isto é, do apresentar-se a um intelecto, só é pensável como um *querer*”.⁷⁵

Portanto, “não é possível conhecer o ser em si do homem a não ser em sua união com o ser em si de todas as coisas, isto é, do mundo”⁷⁶. Sendo assim,

Somente o outro lado do nosso ser pode fornecer uma explicação sobre o outro lado do ser das coisas e é este o caminho que segui em minha obra, mostrando como o macrocosmo pode ser compreendido somente em base ao microcosmo – sendo este último o único dado imediatamente -, e precisamente com base na totalidade do microcosmo, isto é, não de modo unilateral e negligenciando seu outro lado. Na verdade, como poderia o *indivíduo*, cuja peculiaridade e universalidade do conhecer, ter alguma notícia da essência em si de um mundo que lhe é dado simplesmente como representação na sua mente, se isso não acontecesse em virtude da consideração de que o macrocosmo, do qual ele também é uma parte infinitamente pequena, tem a mesma natureza daquela parte que, enquanto microcosmo, lhe é mais conhecida? A sua própria interioridade lhe oferece a chave do mundo.⁷⁷

O microcosmo e o macrocosmo são essencialmente o mesmo⁷⁸, pois, “em cada microcosmo encontra-se todo o macrocosmo, e este não contém mais do que aquele. A pluralidade é aparência, e os processos do mundo exterior são meras configurações do mundo aparente”.⁷⁹ A essência em si de todas as coisas, por assim dizer, o *Ἐν καὶ Πᾶν (hen kai pan)*⁸⁰, ao contrário, é, para Schopenhauer, Una e indivisível em todos os seres.

Mas o QUÊ este um é, e como ele chegou a expor-se como plural, é um problema cuja solução encontra-se primeiro em minha filosofia. [...] Manifestamente, é mais correto ensinar a entender o mundo a partir do humano, que o humano a partir do mundo: pois, a partir do que é imediatamente dado, logo, a partir da consciência de si, temos de explicar o que é mediamente dado, logo, a intuição exterior; não o inverso.⁸¹

Cada ser humano é, portanto,

⁷³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168.

⁷⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 1, p. 45.

⁷⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p. 315.

⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 21, p. 49. Schopenhauer cita o *Fedro* de Platão onde encontramos: “Acreditas que é possível conhecer convenientemente a natureza da alma à margem da totalidade da natureza?” (PLATÃO, *Fedro*, p. 270 [229E]). A referência ao aforismo se encontra também em A inscrição aparece nas obras de Platão *Cármides* (164D) *Protágoras* (343B), *Filebo* (48C), *Leis* (II.923A).

⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 302, p. 899.

⁷⁸ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 21, p. 49.

⁷⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 38, p. 531-532.

⁸⁰ Unidade indivisível de tudo o que existe.

⁸¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p.766.

o mundo inteiro nessa dupla acepção, é o microcosmo que encontra as duas partes do mundo completa e plenamente em si mesmo. Aquilo que conhece como o próprio ser esgota, em verdade, a essência do mundo inteiro, do macrocosmo, pois o mundo, tanto quanto a pessoa mesma, é absolutamente Vontade e absolutamente representação e nada mais.⁸²

Observe-se que, segundo esse argumento, as relações de semelhança (*Gleichniss*) implícitas na observação comparativa (*Vergleichen*) e na reflexão por analogia (*Analogie*) são formas filosóficas por excelência, isto é, são “de grande valor na medida em que reduzem uma relação desconhecida a uma outra conhecida”⁸³, seu valor gnosiológico consiste na capacidade de conduzir a investigação da experiência e a compreensão do mundo nos termos do que nos é mais imediatamente percebido e iluminado pelo conhecimento e dele extrair algo novo até então desconhecido. A própria estrutura da representação e a construção de todo o conhecimento conceitual se funda “em semelhanças, porque resulta da captação do semelhante e do diferente nas coisas”.⁸⁴ Para Schopenhauer,

toda *compreensão* autêntica consiste em último termo em uma captação de relações (*un saisir de rapports*), mas cada relação se captará com maior clareza e pureza quando a reconhecemos como idêntica em cursos muito diferentes e entre coisas totalmente heterogêneas. Com efeito, quando eu conheço uma relação como existente em um só caso isolado, terei dela um conhecimento meramente individual, a saber, unicamente intuitivo. Mas assim que eu capto a mesma relação em dois casos diferentes, possuo um conceito de toda a *classe* dessa relação e, portanto, um conhecimento mais profundo e completo.⁸⁵

A analogia se mostra, então, como um método de reflexão que pode conduzir a metafísica para além da mera aparência, para além do conhecimento comum, isto é, do conhecimento a serviço da vontade presente tanto no cotidiano empiricamente orientado do homem quanto sistematizado nas teorias científicas, em suma, para além de uma compreensão meramente física da *physis*. A analogia da vontade se constitui como uma *interpretação*⁸⁶ daquilo que se esconde na *physis* (*μετά τα φυσικά*)⁸⁷, ou melhor, que se apresenta na *physis* como *qualidades ocultas* da mesma.

Como podemos observar, Schopenhauer fez um uso exuberante da analogia e toda a sua obra pode ser vista como um esforço para compreender a relação do homem com o mundo em

⁸² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 29, p.229.

⁸³ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562; Aparece também em: SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p.335-336; *Idem*, p. 462; SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 225; *Idem*, p. 232; SCHOPENHAUER, A., HN IV, p. 35.

⁸⁴ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562.

⁸⁵ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562. Também em SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 226.

⁸⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 163.

⁸⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 335.

termos de uma analogia da vontade. Porém, a analogia aqui não tem apenas uma função heurística de descoberta da essência, mas, foi através de um pensamento único organizado em forma de “metafísica da natureza, metafísica do belo e metafísica dos costumes”⁸⁸ que o filósofo extraiu da analogia, além do valor gnosiológico de descoberta, um valor estético de representação independente do princípio de razão no gênio e um valor moral de sentimento de unidade universal do sofrimento no asceta místico.

É necessário observar, acima de tudo, que a pretensão de explicar o mundo a partir da consciência imediata de si, ou melhor, da experiência corporal imediata da vontade, no entanto, conviveu com a preocupação constante de Schopenhauer sobre os limites argumentativos e filosóficos da analogia, gerando tensões e problemas para a sua proposta. Schopenhauer tinha a plena consciência de duas coisas: primeiramente de que “a filosofia não é um problema matemático”⁸⁹ ou um saber plenamente acabado e o enigma do micro e do macrocosmo não pode ser eliminado “numa equação algébrica [...], de modo que não há sequer um ínfimo fragmento de barro que não seja composto de qualidades completamente inexplicáveis”⁹⁰. Ou seja, na filosofia a analogia não pode se acomodar à ideia de proporcionalidade matemática ($a:b::c:d$) como muitas vezes fora na história e, conseqüentemente, “priva-se do tipo de certeza apodítica que é possível exclusivamente através do conhecimento *a priori*: certeza que permanece propriedade da lógica e da matemática”.⁹¹ A conclusão de uma analogia na filosofia será sempre meramente comparativa e nunca uma verdade absoluta. Para Schopenhauer o enigma do mundo nunca será resolvido a maneira das ciências puras *a priori*, ou melhor, a essência metafísica do mundo não pode ser encontrada por um cálculo de regra de três ou pelo método matemático de proporções, isto é, “não ao modo de como a partir de três quantidades proporcionais é encontrada a quarta [...]”⁹², ou seja,

Isso que se esconde e cintila como mistério insondável e jamais pode a natureza de qualquer coisa transpassar plenamente e sem reserva ao conhecimento, menos ainda pode-se construir *a priori* um real, como se constrói *a priori* um real matemático. Logo, a inescrutabilidade empírica de todos os seres da natureza é uma prova *a posteriori* da idealidade e mera realidade aparente de sua existência empírica.⁹³

Assim, o conhecimento que temos do nosso próprio querer,

não é uma intuição (pois toda intuição é espacial), nem é vazio; antes, é mais real que qualquer outro. Também não é um conhecimento *a priori* como o

⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1 § 21, p. 48.

⁸⁹ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 9, p. 39.

⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 211.

⁹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

⁹² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

⁹³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

meramente formal, porém, inteiramente *a posteriori*; por isso não podemos antecipá-lo no caso particular, mas aqui amiúde estamos sujeitos ao erro sobre nós mesmos. Nosso QUERER é de fato a única oportunidade que temos para compreender simultaneamente desde seu interior qualquer processo que se exponha exteriormente, portanto, o querer é o único algo que nos é IMEDIATAMENTE conhecido, e não, como tudo o mais, algo dado meramente na representação. Logo, aqui encontra-se o único *datum* apropriado a tornar-se a chave de todos os demais, ou, como eu disse, a única, estreita porta para a verdade. Em conformidade com isso, temos que compreender a natureza a partir de nós mesmos, e não o contrário, nós mesmos a partir da natureza. O que nos é imediatamente conhecido tem de permitir-nos a exegese do que é apenas mediatamente conhecido, não o contrário. Por acaso compreendemos mais profundamente a rolagem de uma esfera que recebeu um choque do que o movimento de uma pessoa por motivo percebido? Chegaremos entretanto à intelecção de que em ambos os processos mencionados o essencial é idêntico, embora tão idêntico quanto o é o tom mais grave audível da harmonia como o seu homônimo situado dez oitavas mais alto.⁹⁴

A analogia na filosofia terá seu valor gnosiológico fundamental no caráter essencialmente explicativo, comparativo e não na relação de proporcionalidade matemática. Também a “caça por analogias”⁹⁵, semelhanças e contrastes na natureza é certamente interessante e útil, entretanto, sem o conhecimento imediato do corpo como vontade, uma analogia por si somente “não pode nunca conduzir a um resultado efetivo” (*wirklichen*)⁹⁶, ou seja, não “constitui uma filosofia”.⁹⁷

Em contrapartida a estes aspectos limitadores, foi por meio de uma analogia que Schopenhauer ofereceu uma solução imanente e própria do enigma do mundo, fornecendo as bases metodológicas, epistemológicas e críticas para postular, a partir do sentimento de unidade universal do sofrimento, o pessimismo como uma “SABEDORIA DE MUNDO”.⁹⁸ Solução que, segundo o filósofo, nasce do próprio mundo, pois pensa o corpo orgânico como o *locus* paradoxal da investigação filosófica e onde a articulação analógica da experiência interna com a externa adquire o status moral de quietivo das tensões metafísicas mais fundamentais do ser humano.

Aqui se nos impõe, portanto, dois problemas importantes para a compreensão do pensamento schopenhaueriano: a) a existência de uma fenda aberta e poucas vezes explorada entre o *uso determinante da analogia* e a *justificativa filosófica capaz de acomodá-la* em sua metafísica e, b) o sentido profundamente dramático que se esconde naquela fenda, qual seja, a ideia de que o mundo é o multifacetado reflexo físico de um mal metafísico que em si é uno e

⁹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236-237.

⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 207.

⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 7, p. 99. (tradução da Cacciola)

⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, 542, [1816] p. 399.

⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 228.

indivisível. Portanto, cabe a questão: se o procedimento analógico não nos permite conhecer, *diretamente, positivamente, literalmente e absolutamente* a natureza íntima do mundo, então, qual o sentido da denominação schopenhaueriana da coisa em si como vontade? É fundamental questionar o estatuto da analogia e os valores que ela assume em cada etapa da metafísica da Vontade para discernir os aspectos em que ela pode ser pensada como bem-sucedida no interior da dinâmica teórica da obra de Schopenhauer.

A abertura desse problema nos exige uma perspectiva dupla, a saber, a gênese dessas ideias no diálogo com alguns elementos do contexto cultural de Schopenhauer e o significado conceitual da analogia pensada como método filosófico por excelência, isto é, seus poderes, limites, valores, funções e possibilidades na sua aplicação mais célebre, a saber, na conexão entre o micro e o macrocosmo e, assim, teríamos a oportunidade de compreender, ainda que com certa distância e de modo indireto, a analogia aplicada ao maior problema da filosofia.

O interesse desta pesquisa dentro dos seus limites próprios contém quatro aspectos complementares: a) os aspectos filosóficos que se anunciam na concepção geral de analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo; b) aspectos da gênese e do sentido profundo do conceito de vontade, portanto, um interesse, por assim dizer, filológico ou etimológico e cultural do conceito schopenhaueriano; c) aspectos historiográficos, que se expressam na relação de Schopenhauer com certos elementos do contexto cultural, em especial no contato e no interesse pelo pensamento biológico que se inicia na faculdade de medicina da universidade Georgia Augusta de Göttingen em 1809, mas que continuam por toda a vida do filósofo; d) o modo como estes elementos constituem uma resposta schopenhaueriana a um problema que, se por um lado lhe é próprio e essencial, por outro, possui raízes muito profundas na história da humanidade.

Dada a proporção do tema da relação entre o micro e o macrocosmo que se agiganta diante do pesquisador da história das ideias, bem como as complexas, multifacetadas e profundas implicações que se abrem diante do filósofo, obviamente os elementos destacados acima não se esgotam nos limites do texto que se segue, no entanto, nos assentamos na hipótese esperançosa de que possam iluminar o nosso objeto de investigação e aprofundar a compreensão que temos dele.

Para tanto foi fundamental a análise do pensamento de Schopenhauer conforme se encontra em sua obra publicada e no vasto material póstumo do filósofo⁹⁹. O conjunto de

⁹⁹ A questão sobre a legitimidade do vasto material póstumo é esclarecida pelo próprio Schopenhauer anota que os seus manuscritos “mostram o processo de fermentação do meu pensamento, da qual surgiu toda a minha filosofia, emergindo gradualmente como uma bela paisagem com a névoa da manhã” (SCHOPENHAUER, A.,

problemas que serão contemplados e analisados exigiram um olhar insistente para o textos do filósofo, de modo que, foi necessário retornar a eles em diferentes contextos, algumas vezes repetindo os elementos da análise para que, desse modo, se esteja em melhores condições e possamos tratar do tema aqui apresentado de diferentes perspectivas e de maneira mais integral.

Scritti Postumi I, p. 149). Tal característica deste material se encaixa perfeitamente nos interesses desta pesquisa, portanto, serão aqui tomados como fonte legítima de pesquisa. Arthur Hübscher (HUBSCHER, A., *Nota*. In SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postimi* I, p. 665) e Franco Volpi nos informa que “O próprio Schopenhauer, em uma provisão testamentária de 26 de junho de 1852 havia confiado seu legado literário a Julius Frauenstadt” (VOLPI, F. *Gli scritti postumi di Arthur Schopenhauer*, p. IX-X. In SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postimi* I). De acordo com o testamento do filósofo: “Ao Dr. Frauenstädt, dou o direito de publicação de todas as edições posteriores de todos os meus escritos” (BULCH, H., *Das Testament Arthur Schopenhauers*, p. 69-71). Cabe lembrar que, mesmo os manuscritos, por assim dizer, pessoais e não científicos intitulados *eis heautón* (εἰς ἑαυτόν), que Schopenhauer “confiara às pessoas mais íntimas que poderia ser publicado, quando muito, só depois de sua morte” (VOLPI, F., *Introdução*, p. 10, In SCHOPENHAUER, A., *A arte de conhecer a si mesmo*. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução Jair Barboza e Silvana Cobuccileite. Martins fontes, São Paulo, 2014). No que concerne ao epistolário filosófico de Schopenhauer com seus discípulos, que serão usadas nesta pesquisa, o consideramos da mesma maneira como fonte inestimável de pesquisa sobre o seu pensamento. Segundo nos informa Domenico Fazio, tradutor das cartas de Schopenhauer para o italiano, circulavam três cópias do epistolário que demonstra “como aquelas cartas eram consideradas pelos discípulos como uma espécie de ato de fundação do sodalício intelectual que foi a Escola de Schopenhauer” (FAZIO, D., *Um epistolário filosófico: a correspondência entre Schopenhauer e Johann August Becker*. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia – periodicos.ufsm.br/voluntas - Santa Maria - Vol. 9, n. 1, jan.-jun. 2018, pp. 24-38*). Dada a especificidade da minha abordagem, os manuscritos e o epistolário filosófico de Schopenhauer, constituirão uma parte importante da pesquisa por cinco motivos, a saber, a) pela riqueza do material enquanto fonte de pesquisa; b) pelo estilo aforismático dos manuscritos que permite que as teses sejam anunciadas pelo autor de forma mais assertiva, direta e sem a necessidade dos rodeios, acréscimos e desenvolvimentos cabíveis na obra publicada; c) as anotações manuscritas constituem o processo de desenvolvimento do pensamento filosófico de Schopenhauer e, neste sentido, aparecem elaborações distintas e aproximações inusitadas entre teses apresentadas no texto publicado. Dessa maneira, tais anotações permitem observar, por assim dizer, a oficina filosófica de Schopenhauer sobre uma outra luz e de diferentes perspectivas. O todo de sua filosofia ganha um novo aspecto e se deixa esclarecer por meio de combinações entre as partes que ainda não foram plenamente elaboradas nos detalhes, não receberam o acabamento retórico que vemos na obra publicada, mas se apresentam na sua forma originária; d) nos manuscritos é possível observar as partes, por assim dizer, as peças do sistema, muitas vezes isoladas e separadamente, o que nos permitem uma visão mais anatômica e fisiológica que conduz a uma compreensão esquemática de sua filosofia; e) assim, os manuscritos nos permitem desfazer certas dificuldades de interpretação. As anotações permitem compreender a harmonia nos seus aspectos mais esquemáticos e originários. Daí surgem também dificuldades inesperadas que revelam novas tensões. Portanto, diante disso, não há razões fortes o suficiente para prescindir das publicações póstumas do filósofo como fonte de pesquisa.

PARTE I

O PROBLEMA E O CONTEXTO

01 CAPÍTULO I: O MICRO E O MACROCOSMO NA FILOSOFIA

1.1 A analogia e a relação entre o micro e o macrocosmo

A origem histórica remota do dogma da analogia entre o micro e o macrocosmo não é fácil de ser determinada, o mais provável é que se trata de uma concepção cosmológica Indo-egípcia, no entanto, trata-se de um pensamento que pode ter surgido nos primeiros estágios de existência da própria humanidade. Praticamente todas as grandes religiões do passado se constituem de dogmas e cerimoniais que de algum modo visam dar sentido a existência humana no contexto de uma relação universal, seja ela de caráter teológico ou cosmológico.¹⁰⁰ As teorias que apresentam o homem como um microcosmo implicam que o sentido da existência individual e da *persona* que ela expressa somente podem ser coerentemente compreendidas dentro de um contexto cosmológico total que aceita a analogia como princípio fundamental do ser, do conhecer e do agir.

A intrincada rede cultural de representações religiosas do problema da analogia entre o micro e o macrocosmo se espelha nos símbolos do culto ritualístico em vários povos. Segundo Krasinski,

o complexo ritual védico e brâmane do altar, a especulação astrológica da antiga Mesopotâmia, a arquitetura da *stupa* no budismo (Monumento budista-tibetano construído sobre os restos mortais de algum personagem distinto dentro da religião budista para representar a iluminação absoluta da mente – parênteses meu) e os edifícios culturais do lamaísmo tibetano, o sacrifício celestial monumental dos imperadores chineses, bem como dos *Na-khi*, nômades chineses-tibetanos, a tenda de culto primitiva dos xamãs siberianos, a adaptação cerimonial dos índios *Sioux* (Índios da América do norte – parênteses meu), mas também aquele mosaico das doze tribos judaicas no deserto ou os mistérios da criação dos índios *Alonquinos* (Índios da América do Norte – parênteses meu): todas são variações do único e idêntico tema da correspondência intrínseca entre o homem inserido no microcosmo do culto e

¹⁰⁰ Schopenhauer cita as obras de Robert Fludd (*De microcosmo et macrocosmo* - 1617) e Hermann Conring (*De hermética medicina* - 1650) para rastrear a origem do “profundíssimo dogma do *microcosmo* e do *macrocosmo*” que, segundo estes autores, “é possivelmente de origem egípcia”. As obras de Lubicz constituem um exemplo mais recente desta tese (Ver LUBICZ, R. A. S., *Il tempio dell'uomo* vols. I-II. A cura di Paolo Lucarelli, Edizioni Mediterranee, Roma, 2000; DE LUBICZ, I. S.; LAMY, L., *Her-Bak: The Living Face of Ancient Egypt*. Hodder and Staughton, 1954; DE LUBICZ, I. S.; LAMY, L., *Her-Bak: Egyptian Initiate*. Inner Traditions International, 1978). Existem autores que localizam a origem do dogma da conexão entre o micro e o macrocosmo na civilização da antiga Caldeia. (APPLEBAUM, W. (ed.), *Encyclopedia of the scientific revolution from Copernicus to Newton*, p. 588). Além dos autores mencionados mais acima, Filo de Alexandria (*Quis rerum divinarum heres sit*) e o médico Galeno (*De usu partium*) também são citados por Schopenhauer como proponentes desse antigo dogma. (SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 841).

o grande mundo que o rodeia.¹⁰¹

Os textos sagrados dos antigos Vedas na Índia, os Upanixades ou o *Oupnekhat*, conforme a tradução em dois volumes de Anquetil Duperron que Schopenhauer possuía em sua biblioteca particular, apresentam o mesmo dogma.¹⁰² Segundo a explicação de Hilda Graef,

tudo o que existe no mundo é Espírito, *atman*, que é também o eu, a saber, a essência mais profunda do homem. Mas, ao mesmo tempo esse Espírito é também *Brahman*, esse poder misterioso do que o universo é uma simples expressão, porque o *atman*, o eu, e o *Brahman*, a essência que subjaz ao mundo, são uma e mesma coisa, de tal maneira que os mestres dos Upanixades podem afirmar de todas as coisas: *Tat twan asi*, ‘Isto és tu’; o homem e o universo no qual vive são fundamentalmente a mesma coisa.”¹⁰³

No Egito o dogma do micro-macrocosmo foi expresso em diversos papiros e inscrições encontradas em tumbas, sarcófagos, templos e pirâmides por todo o país. Estes conhecimentos milenares geralmente revelam a origem do cosmos e, servindo de guia para os sacerdotes e o povo, explicam a evolução espiritual da alma possível pelo ensinamento nas seguidas reencarnações e da viagem que a alma faz entre o submundo e o cosmos. Renè A. S. de Lubicz no seu texto dedicado ao templo de Luxor intitulado *O Templo do Homem* explica que,

todos os templos iniciáticos são fundados no princípio do antropocosmo, que é o homem como um universo, a antropomorfização do pensamento divino, tanto na totalidade quanto em uma das funções cósmicas inatas do homem, os últimos produtos da natureza. Não é apenas uma simbolização, mas uma doutrina básica para todo pensamento.¹⁰⁴

Neste sentido,

não há nenhuma função no universo que não possa ser observada e reconhecida pelo ser humano em sua forma energética, fisiológica, física e mental. A chave é o motivo. Assim, os sábios faraônicos (e todos os Sábios deste mundo) atribuíram a cada parte do corpo humano, aos órgãos e funções vitais, um Neter, isto é, um princípio cósmico.¹⁰⁵

Os próprios Faraós do antigo Egito encarnavam a ideia de mediadores entre o homem comum e o universo, isto é, “os reis que levam os nomes místicos e as dinastias, evoluem como etapas embrionárias da gênese do império, nascidos em uma data determinada pelo céu, conhecida e, conseqüentemente, também em seu devir e seu fim.”¹⁰⁶

Na Grécia o tema do microcosmo se desdobrou da religião do Olimpo para a filosofia e, conforme veremos nesta pesquisa, não é difícil perceber os traços gerais do problema em

¹⁰¹ KRASNSKI, C. K., *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni*, pp. 20-21.

¹⁰² Schopenhauer reconheceu os textos védicos como “a leitura mais gratificante e comovente que se pode fazer neste mundo (com exceção do texto original): ela tem sido o consolo de minha vida e será da minha morte.” SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 16, § 184, p. 409.

¹⁰³ GRAEF, H., *Historia de la mística*, p. 14.

¹⁰⁴ LUBICZ, R., *Il tempio dell'uomo* vol. I, p. 61.

¹⁰⁵ LUBICZ, R., *Il tempio dell'uomo* vol. I, p. 63.

¹⁰⁶ LUBICZ, R., *La scienza sacra dei faraoni*, p. 189.

questão na cultura grega antiga de modo geral. Desde o período primitivo e pré-filosófico até o final da era clássica, as orientações filosóficas tiveram como princípio a conexão entre o micro e o macrocosmo.

Durante todo o período médio o tema da conexão entre o micro e o macrocosmo também se apresentou como um princípio fundamental no desenvolvimento tanto do misticismo e das filosofias do cristianismo quanto do pensamento não cristão. As profundas transformações culturais a partir do final do período medieval foram importantes e trouxeram novas implicações éticas, políticas, sociais e culturais sobre o tema do homem como microcosmo. Segundo Weesman e Prévost, “Essa ideia do microcosmo antropomórfico [...] sofreu uma grande mudança durante a Renascença. Passou de uma afirmação geral para um sistema complexo que relaciona o corpo humano ao corpo do mundo.”¹⁰⁷

Com o desenvolvimento e aprofundamento de uma nova perspectiva científica ocidental o problema da analogia entre o micro e o macrocosmo ganhou contornos mais complexos e epistemologicamente determinantes no desdobramento de uma nova pertinência filosófica para a ciência e para o domínio do mundo natural. O mecanicismo moderno que compreende o corpo humano e o universo como máquinas, cujas engrenagens se tornaram o objeto de um tipo específico e especializado de investigação, permitiu solapar alguns dos pressupostos metafísicos mais antigos do saber e do fazer humano sobre a natureza. A compreensão da existência nos termos do problema destacado aqui se abriu como um novo mistério que, durante o século XIX, se desenvolveu sobretudo no paradigma científico da Biologia.¹⁰⁸

Portanto, foram vários os pensadores que ao longo de toda a história da humanidade se propuseram a pensar sobre o problema considerando a analogia como um método de investigação e reflexão fundamental para o conhecimento nas mais diversas áreas da cultura, sobretudo, na relação entre o micro e o macrocosmo. Segundo George Conger, “podemos pensar que toda a filosofia seja uma discussão sobre as relações do homem e do universo e que toda filosofia particular possa ser declarada em termos de comparação entre os dois domínios”.¹⁰⁹ O que vale para o corpo, vale também para o mundo, o homem foi considerado como um modelo analógico do universo, uma recapitulação do universo em uma escala menor e acessível a investigação. Buscar o autoconhecimento e entender a si mesmo significou

¹⁰⁷ WEEMANS, M., PRÉVOST, B., *The Anthropomorphic Lens: Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts*, p. 7.

¹⁰⁸ Por exemplo em TYMIENIECKA, A. T., *The Perennial and Contemporary Significance of the Great Analogy: Microcosm and Macrocosm*, p. ix. In: *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, p. vi. Springer, Netherlands, 2006.

¹⁰⁹ CONGER, G. P., *Theories of macrocosms and microcosms in the history of philosophy*, Columbia University Press, New York, 1922, p. xiii.

encontrar um conhecimento superior sobre o mundo e, ainda que obviamente esse conhecimento se apresente com múltiplas máscaras nos sistemas mais divergentes entre si, parece, no entanto, que a relação entre o micro e o macrocosmo acompanha o desenvolvimento humano na história desde um passado remoto como um tipo esquema geral de compreensão. Vera Rodrigues explica que a caracterização do homem como pequeno mundo,

parece constituir, na extraordinária diversidade das suas expressões, uma componente essencial do pensamento simbólico. Pelos recursos epistémicos que mobiliza (designadamente pela preeminência da lógica da analogia); pelas funções que desempenha – a atribuição de um sentido global ao mundo e à realidade e, dessa maneira, as respostas às questões mais originariamente antropológicas.¹¹⁰

Portanto, é possível pensar que nenhuma filosofia ou ciência natural possa dispensar totalmente o pensamento analógico que, muitas vezes, é o que lhe fornece a própria condição de existência e consistência e, neste sentido, a analogia entre o micro e o macrocosmo especificamente, antes de ser uma teoria estática e imutável, é como uma chave de leitura para compreender os meandros da cultura, em suas múltiplas facetas, transformações e revoluções observadas no curso da civilização. A relevância do assunto não está apenas na reflexão sobre as concepções gerais da analogia como método de pensamento, mas, sobretudo, no modo como essas concepções se refletem no conteúdo específico de cada filosofia, ciência, arte e religião. Por consequência, podemos admitir que

O conceito de uma relação interna entre o macrocosmo e o microcosmo tem longa tradição, datando dos primeiros estágios da civilização humana. Embora não seja um conceito racional, não era irracional, uma vez que explicou e assegurou a unidade de Deus com a sua Criação. O homem, portanto, não precisava se sentir exposto à regra cega e impessoal da lei natural.¹¹¹

A conexão conflituosa dos seres humanos com a natureza da qual somos um exemplo e o espanto, a admiração e o assombro com o mundo, exigiu uma observação cada vez mais concentrada em comparar, analisar e recolher os dados da experiência que são mais relevantes para cada grupo em cada lugar e situação. De acordo com o grau de superstição e de instrução cultivado, a relação entre o micro e o macrocosmo se traduziu em uma vasta paisagem mítica, nas formas das crenças religiosas, da intuição poética e supersticiosa da fantasia mística, na observação direta do ciclo natural cósmico, no pensamento matemático envolvendo o número e a proporcionalidade, bem como nas formas dos problemas factuais e conceituais das ciências empíricas e das filosofias.

¹¹⁰ RODRIGUES, V., *Microcosmus: Notas sobre um velho tema*, p. 21.

¹¹¹ APPLEBAUM, W. (ed.), *Encyclopedia of the scientific revolution from Copernicus to Newton*, p. 589.

Schopenhauer, como se sabe, acrescenta aqui a ideia de um assombro ou espanto (*Verwunderung*)¹¹² diante do sofrimento do mundo e da morte como fonte de toda atividade filosófica compreendida como tentativa de decifrar o enigma do micro e do macrocosmo. A busca sem tréguas por uma compreensão da relação entre o micro e o macrocosmo está, para o filósofo, enraizada na história da angústia humana diante de si e do mundo tanto mais quanto intrinsecamente se sente que, no final das contas, “A VIDA É SOFRIMENTO.”¹¹³ Saber que o mundo existe de um modo tão terrivelmente “sombrio”, eis, para Schopenhauer, o *punctum pruriens* da metafísica, o problema ganha uma intensa conotação moral e coloca a humanidade numa inquietude que não pode ser aliviada nem por ceticismo nem por criticismo.”¹¹⁴

É neste sentido que se pode afirmar que a relação entre o micro e o macrocosmo é um componente essencial da cultura humana em geral, isto é, “enquanto instância produtora de sentido e enquanto consciência de si, do mundo, da unidade e da totalidade, da alteridade, e das relações susceptíveis de instaurar a unidade na multiplicidade”.¹¹⁵ Muitas das culturas conhecidas pela história interpretaram e exibiram a natureza não humana a partir de alguma analogia do corpo e ou comportamento humanos¹¹⁶, como forma de compreender a existência, ou seja, a doutrina do homem como microcosmo possui uma característica antropocêntrica por natureza. O antropomorfismo típico que decorre desse pensamento significa, segundo Zeller e Mondolfo, uma “humanização e animação da natureza, que é a unidade da alma com a natureza”. Vale dizer que, neste caso, humanizar a natureza consiste em compreender o cosmos a partir de noções designadas, por exemplo, pelas palavras *logos* (λόγος), cujo significado mais comum pode ser o de razão, ordem e discurso, verbo e etc., e a palavra *nous* (νοῦς) que pode significar intelecto, mente, compreensão, faculdade do pensamento¹¹⁷. Entretanto, conforme o próprio Schopenhauer reconheceu, a palavra *logos* tem um sentido profundo e complexo na cultura grega que muitas vezes escapa do sentido específico dessas traduções possíveis.

Se lermos o que se diz sobre a filosofia dos números dos pitagóricos nos escólios a Aristóteles (p. 829 ed. Berol), podemos supor que o uso estranho e misterioso, beirando o absurdo, que é feito da palavra *Logos* (λόγος); no início do evangelho atribuído a João, assim como os usos similares anteriores em Filo, surgem da filosofia pitagórica dos números, especificamente, do significado da palavra *Logos*; no sentido aritmético, como relação numérica, *ratio numerica*; porque, de acordo com os pitagóricos, essa relação constitui

¹¹² Eduardo Ribeiro da Fonseca optou por traduzir a palavra *Verwunderung* para o Português ‘Assombro’ (SCHOPENHAUER, A., MVR II, vol. 1, cap. XVII, p. 249.)

¹¹³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 56, p. 400.

¹¹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 210. Voltaremos ao problema mais à frente.

¹¹⁵ RODRIGUES, V., *Microcosmos: Notas sobre um velho tema*, p. 21-22.

¹¹⁶ ITKONEN, E., *Analogy as structure and process*, p. 169.

¹¹⁷ GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, p. 141.

a essência mais íntima e indestrutível de todo ser, ou seja, seu princípio primeiro e original; de acordo com isso, valeria para todas as coisas o Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος [João, 1-1] “no princípio era o verbo”.¹¹⁸

Quando o cosmos é visto como criação divina e o homem como imagem e semelhança de deus (*Θεός, Dei*)¹¹⁹ a sua dignidade humana enquanto obra máxima o torna a ocasião não apenas do conhecimento, mas, sobretudo, da união absoluta da obra com o criador, isto é, do homem com natureza e Deus, ou seja,

certamente o místico requer mais a unidade de ambos com Deus, e somente através disso ele alcança a unidade recíproca deles e, portanto, a unidade da própria natureza. A primeira raiz dessa compreensão unitária da natureza (isto é, da filosofia natural) está, portanto, no sentimento de si, que o sujeito deve primeiro alcançar.¹²⁰

A união misteriosa (*unio mystica*) com a divindade e com o cosmo foi considerada como objetivo e o significado da suprema sabedoria e felicidade da alma humana, ou seja, o Uno absolutamente belo e bom. O misticismo antropomórfico das teorias da conexão entre a alma humana, o macrocosmo e Deus, isto é, o animismo típico do homem compreendido e tematizado como microcosmo, muitas vezes representa, em suas bases gnosiológicas e metafísicas mais profundas, o lado subjetivo da “relação que opõe um sujeito a um objecto”. Conforme observa Vera Rodrigues,

ao operar, através da analogia, da metáfora e da comparação, um jogo de correspondências mais ou menos complexas entre o homem e o cosmos, o tema do microcosmos privilegia necessariamente as categorias da totalidade, da unidade e da organicidade. Considerado como mundo em miniatura, o homem obedece às mesmas leis do universo em que se inscreve na medida exacta em que reproduz e espelha a estrutura e as leis fundamentais desse universo.¹²¹

A compreensão da relação entre o micro e o macrocosmo passa necessariamente pelo exame e esclarecimento sobre o que é uma analogia em termos gerais, quais as funções que desempenha, bem como os limites e significados dos seus resultados enquanto método de reflexão, ou seja, não basta simplesmente compreender que a relação entre o micro e o macrocosmo pode ser descrita em termos puramente analógicos, mas, principalmente o que isso quer dizer no contexto geral desta pesquisa.

A Esfinge, os Centauros, o Ártemis de Éfeso, os corpos humanos com cabeças de

¹¹⁸ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 74.

¹¹⁹ Segundo o *Léxico do Novo Testamento*, a palavra “*Deus, deus*” um termo geralmente usado no mundo antigo para seres que têm poder ou conferem benefícios que estão além da capacidade humana. Em traduções, o termo com maiúscula refere-se a uma divindade específica e, comumente, ao Deus Único de Israel. (GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, p. 97).

¹²⁰ ZELLER, E.; MONDOLFO, R., *La filosofia dei greci Nel suo sviluppo storico*, parte prima, volume 2, p. 34.

¹²¹ RODRIGUES, V., *Microcosmus: Notas sobre um velho tema*, p. 22.

animais do Egito, o Ganesha hindú os touros e leões com as cabeças humanas de Nínive e etc., são traços de uma necessidade metafísica que não encontra um repouso.¹²² Segundo Schopenhauer, “templos e igrejas, pagodes e mesquitas, em todos os países, em todos os tempos, no esplendor e na grandeza, testemunham a necessidade metafísica do ser humano, necessidade que, forte e inextirpável, segue os rastros da necessidade física.”¹²³ A necessidade metafísica interna que diz respeito à relação entre o uno da vontade e o múltiplo de suas aparências, se expressa também no complexo de uma necessidade física, externa, a saber, “no fato de que o homem precisa de animais para viver, eles precisam, de acordo com a gradação, um do outro, e também das plantas, estas do solo, da terra, dos sais, dos metais, do planeta, do sol, da inclinação da eclíptica, da rotação, da revolução celestial, etc.”¹²⁴

Para Schopenhauer, os escritos das civilizações antigas que cobrem de enigmas os seus monumentos significam a tentativa de restaurar a unidade da consciência do gênero humano, fragmentada pela morte, em sua conexão com universo.

A escrita remedia a ruptura do gênero humano, e a ruptura da sua consciência em um sem-número de indivíduos efêmeros, e assim desafia o tempo que corre sem cessar e em cujas mãos vai o passado. Tanto quanto os escritos, os monumentos PÉTREOS devem ser considerados como uma tentativa de realizar isso, alguns destes sendo mais antigos que os primeiros. Pois quem irá acreditar que aqueles que com custos incalculáveis puseram em movimento as forças humanas de milhares por anos a fio para erigir pirâmides, monólitos, sepulcros de rocha, obeliscos, templos e palácios, que ainda estão de pé depois de milhares de anos, tinham em vista apenas a si mesmos, na breve duração de suas vidas, insuficiente para ver o fim da construção, ou, ainda, quem irá querer acreditar que tinham em mente o escopo ostensivo que a massa ignorante os obrigava a pretextar? Manifestamente o seu verdadeiro objetivo era falar para a posteridade tardia, criar uma relação com esta e assim restabelecer a unidade da consciência humana. As construções dos hindus, egípcios, mesmo dos gregos e romanos foram calculadas para muitos milênios, porque o horizonte da visão deles, devido a sua formação superior, era mais amplo.¹²⁵

As escrituras tanto quanto os monumentos de pedra das civilizações antigas significam um esforço angustiado para restaurar a unidade da consciência do gênero humano em suas conexões com o cosmo para que a posteridade possa compreender que, velada na fragmentação da consciência em indivíduos, deve haver uma unidade metafísica que conecta o micro e o macrocosmo.

De acordo com Max Scheler,

Em certo sentido, todos os problemas fundamentais da filosofia remontam à

¹²² SCHOPENHAUER, A., P. II, cap. 17, § 198, p. 424.

¹²³ Tradução alterada pelo autor. SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 197.

¹²⁴ SCHOPENHAUER, A., *Sritti postumi* vol I, p. 477.

¹²⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 38, p. 535.

questão do que é o homem, qual o lugar e a posição metafísica que ele ocupa dentro da totalidade do ser, do mundo, de Deus. Muitos pensadores do passado, não erroneamente costumavam fazer da *posição do homem no todo* o ponto de partida de todo problema filosófico, a orientação que é (para a pesquisa) do lugar metafísico da essência do homem de sua existência.¹²⁶

Neste sentido, o corpo humano considerado como uma metáfora do universo, ou seja, como um microcosmo, oportunizou a busca pelo autoconhecimento, da investigação e reflexão sobre a forma e funcionamento do organismo, os elementos originários e fundamentais em várias civilizações. Consequentemente, os valiosos conhecimentos de anatomia e fisiologia do organismo foram decisivos e mobilizados como indispensáveis na reflexão cosmológica em geral. O movimento inverso, isto é, explicar o microcosmo orgânico a partir de leis e forças mecânicas muito gerais do macrocosmo inorgânico, também foi empreendido ao longo da história. A relação indissociável entre o organismo e o ambiente, entre o homem e o universo permaneceu, no entanto, como forma geral da racionalidade ou, nas palavras de Schopenhauer, a divisão em sujeito e objeto é a forma primeira, mais universal e mais essencial da representação.¹²⁷

Em mitologia, cosmogonia e religião, a analogia fez do organismo humano o símbolo mítico do universo e desempenhou um papel primordial na forma como se desenvolveu e compreendeu o discurso religioso sobre Deus, a alma, o bem, a transcendência, entre outros conceitos típicos, bem como no o sentido ético e moral dos mesmos e das ações humanas, tanto no Ocidente quanto no Oriente.¹²⁸ Muitos povos primitivos atribuíram um valor e um poder mágicos ao pensamento analógico de modo geral, utilizando-o seja como atos empíricos de comparação ou com reflexões analógicas conceitualmente mais elaboradas. Os rituais e

¹²⁶ SCHELER, M., *la posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 51.

¹²⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 7, p. 69. Schopenhauer em seus manuscritos de 1829 escreveu um diálogo intitulado *Microcosmo e macrocosmo: um diálogo entre a matéria e o sujeito do conhecimento* explicando que “a disputa entre materialismo e idealismo move-se a partir de uma perspectiva errada, que poderia ser destacada através de um diálogo entre a matéria e o sujeito, uma peça que também poderia ser chamado de microcosmo e macrocosmo.” (SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 855). O diálogo termina com ambas as vozes em uníssonos declarando que: “Estamos, portanto, inextricavelmente ligados como partes necessárias de um todo que nos abraça e nos domina como um gênero superior. Somente um mal-entendido pode levar um contra o outro e conduzir ao pensamento de que um combate a existência do outro, em vez disso, a vida e a morte da existência de um estão fundadas na existência do outro. Esse outro, de um tipo superior, é o mundo como uma representação. - ou, de outro modo, a aparência, cuja eliminação deixa espaço à vontade como o puramente metafísico, como coisa em si mesma. Mas quem não reconhece a vontade como tal, em seu lugar pode colocar um X, que também pode chamar e intitular Y, Z, ou como você quiser, pois nossas considerações subsistem em si mesmas.” (idem, p. 856-857). Desse modo Schopenhauer interpretou o problema da relação entre o micro e o macrocosmo pela perspectiva transcendental que faz da representação “um complexo processo FISIOLÓGICO no cérebro de um animal ao fim do qual se tem a consciência de uma IMAGEM.” (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 232).

¹²⁸ Ver ZILBERMAN, D. B., *Analogy in Indian and Western Philosophical Thought* (Boston Studies in the Philosophy of Science). Published by Springer, The Netherlands – 2006. PALAKEEL, J., *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995. SOSKICE, J. M., *Metaphors and Religious Language*, Oxford: Clarendon Press – 1985.

cerimônias de curas homeopáticas dadas através do transe induzido a partir da utilização de plantas e cinzas, as interpretações de sinais supostamente sobrenaturais contidos em eventos como o voo de uma águia ou em um cálice de vinho derramado, nas previsões de acontecimentos futuros sobre guerras e reinados, além de outros tipos de presságios, a interpretação de sinais da natureza, sonhos, mensagens oraculares e etc. A comunicação com a divindade e a harmonização do humano com a natureza foram pensadas como possíveis a partir da crença de que entre o humano, a natureza e Deus se fixam relações baseadas em semelhanças, analogias e proporções que foram estabelecidas já no ato da criação. A observação comparativa, seguida de reflexões por analogia, ou melhor, discernindo a semelhanças e diferenças nas coisas e nos eventos nos é permitido a adaptação do comportamento imitativo e, conseqüentemente, são cruciais no misticismo religioso em todas as épocas. Essa crença fundamental juntamente com outros elementos que a acompanha são largamente descritos na literatura e se constituíram nas culturas dos mais diversos povos que as descreveram para a posteridade nos costumes da tradição e nas obras de arte. A analogia cumpre um papel fundamental também na experiência estética, no conhecimento e no significado do gênio artístico, na criatividade, na compreensão e na produção da obra de arte de forma geral.¹²⁹

Se nas especulações do misticismo e nas superstições dos povos a analogia desempenhou um papel central, foi, no entanto, na ciência e na filosofia que ela possibilitou os maiores avanços e ganhos e, ao mesmo tempo, suas aplicações mais problemáticas.¹³⁰

Entretanto um problema salta aos olhos em todas estas considerações, a saber, a analogia que, por um lado, é indispensável tanto na metafísica quanto na ciência, por outro, é um raciocínio apenas parcialmente explicativo, ou seja, essencialmente incompleto e incerto. Desse modo, a filosofia e as ciências, mais especificamente, a metafísica da natureza e a medicina, compreendida aqui como o conjunto das ciências do organismo, se conectaram para produzir uma compreensão da existência que marcou a trajetória humana desde épocas mais remotas.

Na ciência a analogia ocupa uma posição central no desenvolvimento de modelos, e paradigmas, hipóteses, descobertas, aplicações tecnológicas e em muitos outros aspectos do desenvolvimento da mentalidade científica em geral.¹³¹ Na filosofia é uma ferramenta com

¹²⁹ Ver S. VOSNIADOU and A. ORTONY: (ed.) *Similarity and Analogical Reasoning* -1989.

¹³⁰ Sobre a função da analogia na cultura grega antiga ver LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1966.

¹³¹ Ver BLACK, M. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press – Ithaca, 1962; HESSE, M. B., *Models and Analogies in Science*. University of Norte Dame Press, USA, 1970; P. ACHINSTEIN, *Models, Analogies and Theories*, *Philosophy of Science*, XXXI, n. 4, 1964, pp. 328–349; J. AGASSI, *Analogies as Generalizations*, *«Philosophy of Science»*, XXXI, n. 4, 1964, pp. 351-356; J. C. CARLOYE, *An Interpretation of Scientific Models Involving Analogies*, *«Philosophy of Science»*, XXXVIII, n. 4, 1971, pp. 562-569; T. R. GIRILL, *Analogies and Models Revisited*, *«Philosophy of Science»*, Vol.

muitas funções e graus diferentes de complexidade em praticamente toda a sua história, é fundamental na reflexão metafísica, na epistemologia, na estética, no sentido e no valor ético, moral e político das ações humanas e etc.¹³²

A problemática da analogia entre o micro e o macrocosmo está cravada na fronteira entre a ciência e a metafísica e, em todas as épocas e culturas, a razão buscou a chave para abrir a porta dos mistérios do universo. À medida em que a ciência avança por meio da abordagem comparativa e da reflexão por analogia, ela revela “a ideia de que os diferentes componentes do universo possuem estruturas profundamente análogas, em sua forma mais geral, tal crença permanece rotineira hoje e é certamente a espinha dorsal da biologia e da física matemática.”¹³³

Observa-se, portanto, que a analogia entre o micro e o macrocosmo é um tipo de reflexão que consegue avançar pelo pensamento filosófico, científico e místico sem se confundir com nenhum deles exclusivamente. Em verdade, algumas culturas, por assim dizer, mais holísticas e integradas, como por exemplo a egípcia, não separou os aspectos do saber em disciplinas

XXXIX, n. 2, 1972, pp. 241-244; J. PIETARINEN, *Lawlikeness, Analogy and Inductive Logic*, North-Holland, Amsterdam, 1972; W. H. LEATHERDALE, *The Role of Analogy, Model, and Metaphor in Science*, North-Holland, Amsterdam, 1974; S. VOSNIADOU and A. ORTONY: (ed.) *Similarity and Analogical Reasoning*. Cambridge University Press, New York – USA, 1989. GENTNER, D. and JEZIORSKI, M., *The shift from metaphor to analogy in Western science*. In ORTONY, A. (ed.), *Metaphor And Thought* (second edition). Cambridge University Press, New York. 1993, cap. 20, p. 447-480. P. BARTHA: *By Parallel Reasoning: The Construction and Evaluation of Analogical Arguments*. Oxford University Press, New York, 2010.

¹³² Mais recentemente o interesse pela analogia se multiplicou em áreas como a psicologia, ciências cognitivas em geral (D. HOFSTADTER, *Fluid Concepts and Creative Analogies. Computer Models Of The Fundamental Mechanisms Of Thought* [1995], D. HOFSTADTER, Epilogue: *Analogy as the core of cognition*, in D. Gentner, K. J. Holyoak e B. N. Kokinov (a cura di), *The analogical mind*; D. HOFSTADTER E E. SANDER, *Surfaces and Essences: Analogy As the Fuel and Fire of Thinking*, Basic Books, New York, 2013.; K. J. HOLYOAK E P. THAGARD, *Mental leaps: Analogy in creative thought*. MIT Press, Cambridge, 1995), na jurisprudência (L. PELLICCIOLI E V. VELLUZZI, *L'analogia e il diritto*. Antologia breve, ETS, Pisa, 2011), na linguística (E. ITKONEN, *Analogy as Structure and Process. Approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 2005, pp. 67-127), na matemática (G. POLYA, *Mathematics and Plausible Reasoning, Vol. I: Induction and Analogy in Mathematics*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1990) entre outras apresentando um vasto material de pesquisa disponível e revelando a versatilidade do tema da analogia.

¹³³ APPLEBAUM, W. (ed.), *Encyclopedia of the scientific revolution from Copernicus to Newton*, p. 267. Destaca-se também as origens remotas da Química. “A importância para a alquimia da conexão metafísica entre o pequeno e o grande mundo pode ser facilmente vista na Epístola de Esmeralda, dita ter sido concedida à humanidade pelo mítico fundador da alquimia, Hermes Trismegisto, e conter toda a sabedoria alquímica em uma casca de noz. Lá está dito: “é verdade, não é mentira e absolutamente certa. O que está abaixo se assemelha ao que está acima, e o que está acima se assemelha ao que está abaixo. Assim, pode-se compreender a maravilha do Uno. O Uno, a Pedra dos Sábios, também chamada de Pedra Filosofal, contém e reconcilia em si opostos: acima e abaixo, homem e mulher, par e ímpar, claro e escuro. Esta é a principal característica da Pedra, mas também de Deus. "Acima" e "abaixo" representam macrocosmo e microcosmo, respectivamente. (APPLEBAUM, W. (ed.), *Encyclopedia of the scientific revolution from Copernicus to Newton*, p. 588). Destacamos também que nos textos que compõem o *Corpus Hermeticum* são utilizadas as palavras gregas *Thélema* (θέλημα) e *Boulésis* (βουλήσις) para se referir à *vontade* (de deus, do *nous* e do homem) ou, na tradução latina, *voluntas* que, por sua vez, foi vertido para o alemão *Wille*. Mais à frente veremos a importância das palavras destacadas para o modo como Schopenhauer compreendeu o conceito de vontade. Ver RAMELLI, I. (cur.): *Corpus Hermeticum – texto grego, latino e copto*. Bompiani, Milano, 2005; SCARPI, P. (cur.): *La rivelazione segreta di Ermete Trimegisto* vol. I – II. Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Firenze, 2011.

independentes e autônomas, ao contrário, incluíram cada um deles em uma reflexão totalizante e unitária do real. As cosmologias filosóficas da cultura grega, por exemplo, expressam, segundo Geoffrey E. R. Lloyd, três ideias básicas produzidas pela reflexão analógica que, apesar de aparecerem anteriormente descritas nas linguagens míticas das religiões hindu, egípcia e grega, favoreceram todo o desenvolvimento conceitual de toda a filosofia ocidental e são, portanto, de grande importância histórica: “(1) a concepção de uma ordem cósmica como uma ordem social ou política, (2) a concepção do mundo como um ser vivo, e (3) a concepção do mundo como o produto da ação criadora de uma inteligência”¹³⁴.

Pensada como relação de proporcionalidade matemática ou como semelhança aproximada o recurso a analogia foi vastamente empregada por todo o pensamento filosófico, pois, as relações de semelhança podem destacar elementos ou aspectos do real que de outro modo não poderíamos considerar. Sendo assim, a analogia contribui efetivamente para a interpretação do que permanece como ponto crítico e limite no conhecimento, a saber, a suposta unidade do mundo, possuindo, dessa maneira, uma aplicação vasta e emblemática desde a atividade cotidiana mais primitiva até as mais avançadas pesquisas e teorias científicas e filosóficas. Assim, a analogia foi capaz de produzir um esquema exploratório eficiente em se tratando de relações de similaridade onde o domínio conhecido, isto é, o microcosmo, é a chave que abre a porta dos segredos desconhecidos do macrocosmo, apoiando a nossa compreensão do mesmo, ampliando, melhorando, aprofundando e desenvolvendo a percepção, os sistemas conceituais, as técnicas e tecnologias colocando a história humana em movimento. Desde as religiões antigas na Índia e no Egito, de toda filosofia grega antiga, em todo o período médio, no renascimento, e atravessando toda modernidade, podemos observar com certa clareza o modo como o problema da analogia entre o micro e o macrocosmo, bem como o típico antropomorfismo cosmológico derivado dele, desembocou no século de Schopenhauer como um dos mais intrincados enigmas filosóficos e científicos cravados na relação entre a metafísica e a ciência, entre o homem e o cosmos.

Segundo Max Scheler, o problema da posição do humano diante do cosmo geralmente traz consigo três círculos de ideias irreconciliáveis.

Primeiro, o círculo de ideias da tradição judaico-cristã: Adão e Eva, criação, paraíso, a queda. Em segundo lugar, o círculo de ideias da antiguidade clássica; Aqui a consciência que o homem tem de si mesmo subiu pela primeira vez no mundo a um conceito de sua posição única através da tese de

¹³⁴ Ainda segundo o autor, “ainda que nenhuma dessas ideias apareça como tal em textos gregos pré-filosóficos: mas é conveniente reunir aqui o material que nos permitirá decidir até que ponto certas crenças míticas anteriores podem ser consideradas os precursores de cada um desses três tipos de noções cosmológicas”. (LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*, p. 193).

que o homem é homem porque ele tem "razão", *logos, fronesis, ratio, mens*, etc. , onde *logos* significa tanto a palavra quanto a faculdade de capturar o "que" de todas as coisas. Com esta concepção está intimamente ligada a doutrina de que todo o universo tem como pano de fundo uma "razão" sobre-humana, da qual o homem participa e somente o homem entre todos os seres. O terceiro círculo é aquele cujas ideias foram forjadas pela moderna ciência da natureza e pela Psicologia genética e que também se tornaram tradicionais há muito tempo; de acordo com essas ideias, o homem seria um produto final e muito tardio da evolução do planeta Terra, um ser que só se distingue de seus antecessores no reino animal pelo grau de complicação no qual estariam combinadas nele a energia e as faculdades que já existem na natureza infra-humana. Esses três círculos de ideias carecem de uma unidade entre si. Possuímos, então, uma antropologia científica, outra filosófica e outra teológica, que não se importam uma com a outra, mas, nós não temos uma ideia unitária do homem. Por outro lado, a multidão sempre crescente de ciências especiais que lidam com o homem, por mais valiosa que sejam, escondem a essência dele muito mais do que a esclarecem. Se considerarmos, além disso, que os três círculos tradicionais de ideias estão hoje severamente quebrados e, de maneira muito especial, a solução darwinista para o problema da origem do homem, podemos dizer que em nenhum momento da história o homem tem sido tão problemático. para si mesmo como hoje.¹³⁵

Encontrar a chave que abre as portas dos mistérios da existência humana e revela os segredos da natureza foi, portanto, um dos objetivos da metafísica, seja religiosa ou filosófica, tanto quanto da ciência da natureza. Cabe destacar que, no que diz respeito à metafísica de Schopenhauer, consiste também na interpretação solitária que cada indivíduo faz da sua própria dor inserida no sofrimento universal, enquanto é um sujeito e ao mesmo tempo um objeto do mundo, isto é, enquanto cada ser humano é um microcosmo intrinsecamente inserido e conectado ao macrocosmo.

A analogia, além de desempenhar funções determinantes como ferramenta de pesquisa e reflexão, é também um mistério que circunscreve as angústias humanas no relacionamento do indivíduo consigo mesmo e com o mundo que o rodeia. Constitui-se também como um intrincado enigma filosófico, cujas variadas expressões se confundem com a própria história do conhecimento. Se, por um lado, quando a alma humana é posta como um símile da alma do mundo garantindo que a analogia seja pensada como o princípio supremo de todo conhecimento gerando-se um antropomorfismo típico da cosmologias clássicas, por outro lado, dadas as suas características mais próprias, qual seja, de raciocínio essencialmente incompleto, conjectural, aproximativo e meramente explicativo, a analogia evidencia, desse modo, um dilema cravado na zona nebulosa onde a metafísica e a ciência se chocam e se misturam para, em Schopenhauer, produzir uma compreensão da experiência humana do sofrimento em sua totalidade, cujo elemento metafísico de conexão entre os diferentes planos do ser, não é uma exclusividade

¹³⁵ SCHELER, M., *la posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 117.

humana, mas, um elemento comum à todas as formas biológicas da vida.

Compreender o significado e o modo como Schopenhauer decifrou o enigma do micro e do macrocosmo exige uma consideração atenta a outras questões subsidiárias sem as quais o problema resta sem uma análise adequada. Em primeiro lugar, é necessário compreender a ideia geral de analogia, sua funcionalidade, seus limites e possibilidades como método de investigação e reflexão. Schopenhauer tinha plena consciência do modo como o problema da analogia entre micro e macrocosmo se desenrolou na história da filosofia e das ciências e estabeleceu um acirrado diálogo crítico com várias tradições diferentes do problema, portanto, não nos parece desprovido de razão examinar, ainda que de modo panorâmico e circunscrito, alguns pensadores que possam ser pertinentes para a compreensão do pensamento de Schopenhauer. Desse modo, uma atenção especial para o conceito geral de analogia, bem como o desenvolvimento histórico do problema aqui referido nos parece útil e mesmo fundamental. Creio que estaremos em condições melhores de discernir e compreender o significado e o valor gnosiológico, estético e moral da analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo na obra de Schopenhauer e, assim, compreender algumas implicações importantes de seu legado filosófico.

1.2 Sobre o conceito de analogia

A palavra analogia (*αναλογία*) tem origem grega e é formada pelo prefixo *ana* (*ανα*), o substantivo *logos* (*λόγος*) e o sufixo *gia* (*για*). Segundo Henrique Graciano Murachco o prefixo *ana* significa:

Levantar de baixo para cima, acima num plano inclinado (o movimento do cavaleiro com um pé apoiado no estribo e lançando o corpo para cima); esforço repetido de baixo para cima, a partir do contato com a superfície, esforço repetido, recomeçando (daí um sentido distributivo, extensivo), subindo, percorrendo. Acusativo de extensão, movimento, relação. Locativo.¹³⁶

¹³⁶ MURACHCO H. G.: *Língua grega -Visão Semântica, Lógica, Orgânica e Funcional*, v. I, 3ª ed., p. 537. Petrópolis - São Paulo: Vozes - Discurso Editorial, 2001 e 2003. Segundo Gingrich e Danker, a palavra *ανα* que significa originalmente “acima, para cima, etc.” e quando utilizada isoladamente também tem o sentido distributivo “cada um” ou “em meio da”, “no meio de”, “entre” quando usada em combinações. Além disso é um prefixo utilizado em numerosos exemplos com significados distintos na língua grega. Para circunscrever um campo semântico que possa aqui nos interessar, selecionamos os seguintes exemplos: degrau, escadaria (*αναβαθμός* - *anabathmos*), subir, escalar, ascender (*αναβαίνω* - *anabainō*), olhar para cima, erguer os olhos, recuperar a vista, receber a visão, tornar-se capaz de ver (*ἀναβλέπω* - *anablepō*), resumir, recapitular, unir, ajuntar (*ἀνακεφαλαίω* - *anakephalaioō*), ascensão, morte, partida, retirada, dissolução (*ἀνάλημις* - *analēmpsis*), análise (*ἀνάλυσις* - *analysis*), vir a conhecer (*ἀναγνωρίζω* *anagnōrizō*), apontar para mostrar

O complexo substantivo *logos*, de acordo com France Yvonne Murachco, é compreendido como

o resultado da ação mental de escolher ideias ajuntando-as, vindo a significar tanto a coisa pensada quanto a coisa enunciada, seja sob forma de palavra, de frase, de discurso, seja sob forma de expressão matemática. Implica, em todos os casos, uma construção mental que é ao mesmo tempo escolha e ajuntamento, que é enunciável e que revela uma inteligência capaz de produzi-la.¹³⁷

A analogia (*αναλογία*) se liga etimologicamente como a ideia de uma ordem racional (*λόγος - lógos*) que,), a partir de um estribo ou “ponto de apoio (*ποῦ στῶ*)”¹³⁸, emerge e ou se

claramente (*ἀναδείκνυμι anadeiknymi*), revelação (*ἀνάδειξις anadeixis*), observar cuidadosamente (*ἀναθεωρέω anatheōreō*), descobrir, desvendar, decifrar (*ἀνακαλύπτω anakalyptō*), examinar (*ἀνακρίνω anakrinō*), investigação (*ἀνακρίσις anakrisis*), cortar em partes, dissecar, separar em pedaços (*ἀνατομία - anatemnó*), entre outros. Para mais exemplos de palavras com o prefixo *ana* ver GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, pp. 19-22; *The Lexham English Bible English-Greek Reverse Interlinear New Testament*, p. 1303.

¹³⁷ MURACHCO, F. Y., *A noção de analogia no Timeu de Platão e na tradução de Cícero*. In HYPNOS ANO 9/ N° 12 - 1° SEM. 2004 – São Paulo / p 77-48. Segundo Gingrich e Danker, a palavra *λόγος* pode significar entre outras coisas, razão, ordem, palavra, discurso, conhecimento, afirmação, declaração, reconhecimento, entre outras. (GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, p.127). Segundo Preus, “a palavra *logos* é talvez a palavra mais usada e crucial na filosofia grega antiga. Baseado no verbo *legein*, falar, dizer ou contar, em vários contextos ele pode ser traduzido como palavra, razão, definição, proposição, discurso, linguagem e, sem dúvida, outras coisas.” A ênfase no *logos* começa talvez com Heráclito e atravessa toda a filosofia grega antiga (ver PREUS, A., *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, p. 229-231). Destaca-se o sentido platônico da palavra conforme usada na obra *Timeu*: “o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão (*λόγος*) e pelo pensamento”. (PLATÃO, *Timeu*, 29a, p. 96) Ainda segundo Platão, “de facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade (*ἀνάγκη - anankē* – note-se o prefixo *ana*) e Intellecto (*νοῦς - nous*). Mas, como o Intellecto dominava a Necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maioria das coisas devenientes, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma persuasão racional) que o universo foi constituído desde a sua origem. Portanto, se alguém quiser dizer como foi realmente gerado, de acordo com estes pressupostos, terá que incluir também a espécie da causa errante, tanto quanto a sua natureza o admita. (PLATÃO, *Timeu*, 48a, p. 129). A palavra *logos* é também usada por Aristóteles de uma maneira articulada e com diversos significados nos diferentes contextos, linguagem, palavra, razão, discurso, conhecimento e etc., podem ser citados. O termo *logos* foi também usado para designar o ponto médio entre Deus e o mundo, entre o Homem e Deus e, no cristianismo é descrito no Evangelho segundo São João do seguinte modo: “No princípio era o Verbo (*Logos*), e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito. Nele havia vida, e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam.” (JOÃO, 1. 1-5, Bíblia Sagrada, Edições Paulus, 1990, p. 1385; *The Lexham English Bible English-Greek Reverse Interlinear New Testament*, p. 460).

¹³⁸ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli*, tomo I, p. 332. Segundo o filósofo: “Todo o presumido proceder *sem pressupostos* (*voraussetzungslose Verfahren*) na filosofia é uma fanfarronice, pois sempre tem que se tomar algo como dado para disso partir, Isto em particular, é o que significa *δῶς μοι πᾶ στῶ* (Dê-me um ponto de apoio) que constitui a condição indispensável de toda atividade humana e também de filosofar; porque no intelectual não podemos flutuar mais no éter do que no corporal. Mas esse ponto de partida do filosofar, ou seja, o que é provisoriamente tomado como dado, deve então ser compensado e justificado. Este ponto de partida será *subjetivo*, talvez autoconsciência, representação, sujeito ou vontade; ou *objetivo*, isto é, o que é apresentado na consciência das outras coisas, como por exemplo, o mundo real, coisas exteriores, a natureza, a matéria, os átomos, ou também um Deus ou um conceito idealizado à vontade como a substância, o Absoluto ou o que quer que seja. Então, para compensar a arbitrariedade que é cometida aqui e retificar a suposição, o *ponto de vista* deve ser mudado depois e passado para o seu oposto, a partir do qual é deduzido novamente em um filosofema complementar o que no início tinha sido tomado como dado. *sic res accendunt lumina rebus* (Assim as coisas iluminam as coisas) (SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 3, § 27, p. 63) É provável que a expressão de Schopenhauer se refira metaforicamente a Arquimedes que sobre as alavancas afirmou:

eleva (*ανα* - *ana*) das profundezas do cosmos (*κόσμος* – *kósmos*) em direção à luz da consciência, isto é, rumo à iluminação. Assim, “a analogia tem o poder de trazer a verdade da semelhança e produzir uma imagem que atinja a mente, imprimindo-se de maneira mais forte do que qualquer outro discurso”¹³⁹.

Desse modo, assim como no nascimento de Afrodite¹⁴⁰ ou a sua equivalente romana a Vênus *Anadiomene* (*Ἀφροδίτη Ἀναδυομένη*), a Vênus *que se eleva ou emerge do mar*¹⁴¹, o prefixo *ana*, que tem o sentido de movimento de baixo para cima e significa emergir, elevar-se a partir de um estribo, é o mesmo que encontramos na palavra analogia (*αναλογία*). Quando o prefixo *ana* vem associado ao substantivo *logos* (*λόγος*) que, pode significar, entre outras coisas, *ordem racional*, mas que, conforme o próprio Schopenhauer reconhece, tem um sentido profundo e complexo na cultura grega antiga (tanto em épocas pré-filosóficas quanto após os filósofos naturalistas)¹⁴². Neste sentido, a palavra analogia foi compreendida como a ordem racional (*λόγος*) que, a partir de um estribo, emerge e se eleva (*ανα*) das profundezas do cosmos (*κόσμος*) em direção à luz da consciência e da iluminação. É precisamente aquilo que rompe as correntes da ignorância e da obscuridade e retira o homem da sua caverna para lhe mostra a luz do conhecimento. Entretanto, o uso da analogia requer cuidado e perícia e “quem é precavido”, segundo Platão, “emprega com cautela semelhantes comparações”, pois, trata-se de um “gênero escorregadio”¹⁴³. Nas mãos de falsos “sábios”, torna-se um instrumento perigoso e enganador.

Enzo Melandri no texto *A linha e o círculo: estudo lógico-filosófico sobre a analogia* defendeu que se trata de “um determinado processo de pensamento, dotado de uma modalidade específica, passível de exemplos em uma grande variedade de formas e cuja gênese remonta ao mundo pré-humano”.¹⁴⁴ O próprio processo de nomear coisas diferentes, em espaços e tempos

“Dê-me um ponto de apoio e moverei a Terra. Esta frase foi dita quando ele (Arquimedes) conseguiu realizar uma tarefa solicitada pelo rei Hierão de lançar ao mar um navio de muitas toneladas, movendo-o apenas com a força das mãos ao utilizar uma engrenagem composta de um sistema de polias e alavancas”. ASSIS, A. K. T., *Arquimedes, o Centro de Gravidade e a Lei da Alavanca*, p. 16.

¹³⁹ WEEMANS, M., PRÉVOST, B., *The Anthropomorphic Lens: Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts*, p. 10.

¹⁴⁰ Deusa grega do amor, da fertilidade, do desejo e da paixão sexual.

¹⁴¹ Obra do antigo pintor grego Apelle de Colofone que representa Afrodite, retratada mais tarde também por Sandro Boticelli na obra *O nascimento da Vênus* (1480), e no poema de Arthur Rimbaud de 1870.

¹⁴² Segundo Schopenhauer, “Se lermos o que se diz sobre a filosofia dos números dos pitagóricos nos escólios a Aristóteles (p. 829 ed. Berol), podemos supor que o uso estranho e misterioso, beirando o absurdo, que é feito da palavra *Logos* (*λόγος*); no início do evangelho atribuído a João, assim como os usos similares anteriores em Filo, surgem da filosofia pitagórica dos números, especificamente, do significado da palavra *Logos*; no sentido aritmético, como relação numérica, *ratio numerica*; porque, de acordo com os pitagóricos, essa relação constitui a essência mais íntima e indestrutível de todo ser, ou seja, seu princípio primeiro e original; de acordo com isso, valeria para todas as coisas o Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος [João, 1-1] “no princípio era o verbo” (SCHOPENHAUER, A., P I, p. 74).

¹⁴³ PLATÃO, *O Sofista*, 231a., 239.

¹⁴⁴ MELANDRI, E., *La linea e il circolo: Studio Logico-Filosofico Sull'analogia*. Quodlibet, Macerata – Italia,

diferentes como o mesmo nome evidencia que a atividade racional está irrevogavelmente baseada em semelhanças e em generalizações sem as quais não existiria conhecimento de espécie alguma. A reflexão baseada em relações de semelhança e ou similaridade, isto é, a reflexão analógica se desdobra cotidianamente em muito graus. Hume, por exemplo, defendeu que “sem algum grau de semelhança, bem como de união, é impossível haver qualquer raciocínio. Mas como essa semelhança admite vários graus diferentes, o raciocínio se torna proporcionalmente mais ou menos firme e certo.”¹⁴⁵

A analogia está irrevogavelmente presente em todo

reconhecimento perceptivo, na identificação das "mesmas" coisas, na continuidade do 'si' que as experimenta, em tudo isso e nas suas derivações se pressupõe o uso de um princípio comportamental de natureza analógica e não lógica.¹⁴⁶

Encontrar a determinação essencial da analogia não é tarefa fácil e temos que lidar com um paradoxo sempre que quisermos encontrar uma definição precisa do seu significado, qual seja, “o próprio conceito de analogia implica que não se pode dar uma definição unívoca e inclusiva de todos os seus usos”.¹⁴⁷ Enquanto recuso basilar no desenvolvimento da racionalidade, a analogia desperta a atenção de um grande número de estudiosos das mais diversas áreas sendo considerada geralmente como um princípio elementar do pensamento em todos os níveis de investigação e reflexão. Portanto, “a história da analogia é a história do pensamento humano e também – há razões para acreditar – sub-humano”.¹⁴⁸

Apesar de uma tal dificuldade, falar da analogia implica encontrar, no fio histórico dos seus diversos desenvolvimentos, o traçado comum que constitui o próprio conteúdo da noção de analogia, seu mecanismo essencial, suas características principais e os seus diferentes usos na filosofia e na ciência. Desse modo, a apresentação de Paul Bartha da analogia nos permite inicialmente compreender o procedimento analógico, recolhendo suas características basilares, sua função originária, sem, no entanto, retirar as muitas possibilidades inusitadas que ela comporta nos seus variados usos.

Uma analogia é uma comparação entre dois objetos, ou sistema de objetos e destaca os aspectos em que são pensados como semelhantes. O raciocínio analógico é qualquer tipo de pensamento que dependa de uma analogia. Um argumento analógico é uma representação explícita de uma forma de raciocínio analógico que cita similaridades aceitas entre dois sistemas para apoiar uma conclusão de que alguma semelhança adicional existe. (BARTHA,

2004.

¹⁴⁵ HUME, D., *Tratado da natureza humana*, livro I, parte 3, sec. 12, p. 175.

¹⁴⁶ MELANDRI, E., *La linea e Il circolo: Sudio Logico-Filosofico Sull'analogia*. p. 10-11.

¹⁴⁷ MELANDRI, E., *La linea e Il circolo: Sudio Logico-Filosofico Sull'analogia*. p. 9.

¹⁴⁸ MELANDRI, E., *La linea e Il circolo: Sudio Logico-Filosofico Sull'analogia*, p. 15.

2010, p. 1).¹⁴⁹

A analogia se caracteriza como um esforço contínuo da razão para encontrar um gênero mais elevado a partir da comparação entre dois ou mais objetos, intuitivos ou abstratos, que contenham semelhanças e diferenças. A semelhança ou similaridade desempenha um papel determinante no raciocínio analógico. Conforme Mario Ferreira dos Santos, “a analogia é a síntese da semelhança e da diferença”.¹⁵⁰

A forma mais típica da analogia se resume na tentativa de compreender um domínio alvo pouco ou parcialmente conhecido a partir de um modelo semelhante mais profundamente ou imediatamente conhecido, ou seja, a inferência analógica transfere informações de um domínio conhecido, geralmente descrito como *fonte*, para um domínio desconhecido geralmente descrito como o *alvo* da transferência analógica evidenciando um importante potencial de generalização.¹⁵¹ A reflexão analógica cria um esquema exploratório para domínios não imediatamente acessíveis ao conhecimento direto e, deste modo, depende de uma síntese *a posteriori* que amplia e aprofunda a compreensão do domínio alvo.

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

a transferência da informação relacional de um domínio que já existe na memória (geralmente referido como domínio fonte ou base) para um domínio a ser explicado (referido como domínio alvo). Similaridade está implicado neste processo, porque uma analogia útil e bem-sucedida depende da existência de algum tipo de semelhança entre o domínio fonte e o domínio alvo e porque a percepção de semelhança poderá desempenhar um papel importante em alguns dos processos-chaves associados com o raciocínio analógico.¹⁵²

Se na reflexão analógica a transposição de significados de um domínio para outro concerne às relações de semelhança e similaridade, então, tais relações têm como característica essencial auxiliar, aprofundar e ampliar a compreensão que temos do domínio alvo seja na ciência ou na filosofia. Torna-se, portanto, crucial, pois está relacionado com a compreensão de que a racionalidade “nem sempre funciona com base em regras de inferência gerais de conteúdo livre, mas, ao contrário, é muitas vezes ligada a entidades particulares de conhecimento e é fortemente influenciado pelo contexto em que ela ocorre”.¹⁵³

¹⁴⁹ Vários outros autores fornecem definições semelhantes para a analogia, por exemplo, J. M. KEYNES, *A Treatise on Probability* p. 257; M. HESSE, *Modelli e analogie nella scienza*, cit., p. 81.

¹⁵⁰ SANTOS, M. F., *Filosofia concreta vol. I*, p. 125.

¹⁵¹ HOLYOAK, K. J. and THAGARD, P., *Mental leaps: analogy in creative thought*, p. 91.

¹⁵² VOSNIADOU/ORTONY, *Similarity and Analogical Reasoning*, p. 6-7.

¹⁵³ VOSNIADOU/ORTONY, *Similarity and Analogical Reasoning*, p.1.

Em Schopenhauer, o exercício da reflexão em geral deve satisfazer por igual, duas leis: “a da homogeneidade e a da especificação (analogias negativas e positivas), mas sem abusar de uma com prejuízo da outra”¹⁵⁴, onde a lei de homogeneidade observa a semelhança e concordância das coisas, apreendendo suas variedades e reunindo-as em espécie, depois em gênero até que, por fim, se alcance um conceito supremo; e a lei de especificação é responsável pela distinção das espécies unidas no conceito de gênero e, por sua vez, as variedades inferiores compreendidas em tais espécies, sendo cada conceito capaz de ser dividido em conceitos inferiores. A analogia pode se apresentar não somente como um cálculo, mas também e, antes de tudo, como um juízo¹⁵⁵ que, enquanto tal, estabelece uma conexão entre dois domínios que se relacionam por semelhanças e diferenças em uma abordagem comparativa. O juízo, conforme Schopenhauer, “é o mediador entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato, ou entre o entendimento e a razão.”¹⁵⁶ Logo, a sua função fundamental é estabelecer uma dependência da abstração a um domínio fonte que, enquanto assentado sobre o mundo objetivo, é a sua condição de verdade. A tarefa do juízo é encontrar a conectividade entre o conhecimento abstrato e o conhecimento intuitivo por meio de uma dependência de sentido do primeiro em relação ao segundo. É também um traço distintivo do juízo analógico entrelaçar, separar, distinguir, discernir, escolher, subsumir dois ou mais conceitos em um mais geral e, assim, pensar significativamente o conceito de uma unidade, isto é, de uma conectividade necessária entre dois domínios no grau máximo de generalização.

A analogia obedece a critérios muito amplos de avaliação, ou seja, um juízo analógico não conclui com o conhecimento absoluto, exaustivo e definitivo, a sua verdade em geral só pode ser avaliada em graus. Segundo Melandri,

O princípio do terceiro excluído, verdadeiro-ou-falso (ou melhor, a bivalência) é válido, no máximo, apenas para os dois casos extremos de proporções: aquele da analogia exata ou a analogia matemática, [...] e aquele da analogia "qualitativa" ou absoluta (ou seja, não comparativa).¹⁵⁷

Em Schopenhauer, quanto mais forte for a conexão que o juízo encontra entre o abstrato e o intuitivo, tanto maior será a condição de verdade da analogia, no entanto, em sua aplicação filosófica um juízo analógico nunca será apodítico, pois, sempre “deixa muitas questões sem resposta”.¹⁵⁸ Em consequência, “a filosofia será uma soma de juízos bastante universais, cujo

¹⁵⁴ SCHOPENHAUER, A., PR § 1, p. 29.

¹⁵⁵ MELANDRI, E., *La linea e Il circolo: Sudio Logico-Filosofico Sull'analogia*. Quodlibet, Macerata – Italia, 2004, p. 240.

¹⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., PR, V, § 28, p. 156-157.

¹⁵⁷ MELANDRI, E., *La linea e Il circolo: Sudio Logico-Filosofico Sull'analogia*. Quodlibet, Macerata – Italia, 2004, p. 314.

¹⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 763.

fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo mesmo em sua completude, sem nada excluir; portanto, tudo o que se encontra na consciência humana”.¹⁵⁹ A limitação intrínseca da analogia não sustentar uma conclusão total e absolutamente definitiva constitui um ponto importante a partir do qual a filosofia de Schopenhauer se ilumina por outro ângulo e revela seu traçado limitador e crítico conforme veremos.

Segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca, a analogia “reconhecida por todos como um fator essencial de invenção, foi olhada com desconfiança assim que se queria transformá-la num meio de prova”¹⁶⁰, no entanto,

Toda a história da filosofia poderia ser reescrita enfatizando-se não a estrutura dos sistemas, mas as analogias que guiam o pensamento dos filósofos, a maneira pela qual se correspondem, se modificam, são adaptadas ao ponto de vista de cada qual. Existe um material analógico que atravessa os séculos e que cada pensador usa de seu jeito. [...] Mas é indubitável que nenhum pensamento filosófico pode dispensar analogias que o estruturam, o tornam inteligível e expressam, ao mesmo tempo que o estilo pessoal do filósofo, a tradição na qual ele se insere, que prolonga e adapta as exigências de sua época.¹⁶¹

Sendo assim, a analogia é um instrumento de argumentação instável,

Isso porque quem lhe rejeita tenderá a afirmar que não há “sequer analogia” e minimizará o valor do enunciado reduzindo-o a uma vaga comparação ou a uma aproximação puramente verbal. mas quem invoca uma analogia tenderá, quase invariavelmente, a afirmar que há mais do que uma simples analogia. Esta fica assim entalada entre duas rejeições, a de seus adversários e a de seus partidários.¹⁶²

A superação da analogia, portanto, será muitas vezes perseguida com diferentes estratégias, justificada e posta como resultado de suas próprias limitações. “A precariedade da analogia”, diz Perelman, “deve-se, pois, em grande parte, ao fato de ela poder desaparecer por causa do seu próprio sucesso”.¹⁶³ Por exemplo, há filosofias que concebem a analogia como

o resultado de uma diferenciação no seio de um conjunto unitário: é o caso das filosofias monísticas que recusam qualquer distinção dos domínios. Tal recusa pode ser considerada uma maneira extrema de consagrar a superação, tornando-a, de certo modo, prévia à analogia. Esta não é mais do que a explicitação daquilo que está incluído no conjunto não diferenciado que a precede.¹⁶⁴

Perelman cita o próprio Schopenhauer como exemplo desta tentativa ao “mostrar que

¹⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §15, p. 137-138.

¹⁶⁰ PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 423.

¹⁶¹ PERELMAN, C., *Retóricas*, p. 345.

¹⁶² PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 447.

¹⁶³ PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 451.

¹⁶⁴ PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 451.

tema e foro dependem de um princípio comum”¹⁶⁵, ou seja, para Schopenhauer, “Tudo isso é mais do que uma simples analogia: já é a identidade da coisa, da Vontade, nos graus muito diversos de sua objetivação, conforme os quais, a mesma lei do movimento se apresenta de modo distinto”.¹⁶⁶ O discurso sobre a unidade metafísica da Vontade como coisa-em-si é, segundo Perelman, uma maneira de superar a analogia que, no plano da representação, havia apenas explicitado o que, no plano metafísico, estava previamente posto como indiferenciado antes de qualquer reflexão por analogia. Entretanto, ainda que fosse intenção de Schopenhauer superar a analogia, ele a reconhece como indispensável na compreensão conceitual do nexo metafísico e, neste sentido, a noção de unidade metafísica da vontade visa dar significado e sustentação à analogia e, conforme veremos, não pode significar uma superação da analogia no sentido de negar sua função.

Existe uma vasta literatura sobre o tema com inúmeras teorias e perspectivas diferentes sobre o uso das analogias, de modo que as reproduzir na íntegra demandaria um afastamento considerável do nosso tema principal. Destacamos duas tendências principais, a saber, as concepções quantitativas ou analogias de proporcionalidade e qualitativas ou comparativas e baseadas em semelhanças. No que concerne a esta pesquisa nos parece importante destacar que, de forma geral, o valor argumentativo da analogia “será posto em evidência com maior clareza se encararmos a analogia como uma similitude de estruturas, cuja fórmula mais genérica seria: A está para B assim como C está para D”¹⁶⁷, ou seja, a palavra analogia (*ἀναλογία*), sobretudo na filosofia grega clássica,

significa proporção, assim como *λόγος* significa relação. No latim medieval e no inglês moderno *ratio* traduz precisamente este sentido especial de *logos*, que nós preferimos dizer ‘relação’, ‘cociente’ ou ‘fração’. Então, a *ἀναλογία* ou *proportio* se define como igualdade de duas *λόγοι* ou *rationes*.¹⁶⁸

A etimologia quase que invariavelmente busca na proporção matemática o significado principal da analogia, no entanto, nos parece que se trata apenas de um tipo específico de

¹⁶⁵ PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 448.

¹⁶⁶ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 26, § 307, p. 596.

¹⁶⁷ PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 424. Conforme Paul Grenet, “O que faz a originalidade da analogia e o que a distingue de uma identidade parcial, ou seja, da noção um tanto corriqueira de semelhança, é que em vez de uma relação de semelhança, ela é uma semelhança de relação. E isso não é um mero trocadilho, pois o tipo mais puro de analogia se encontra numa proporção matemática” (GRENET, P., *Les origines de l’analogie philosophiques dans les dialogues de Platon*. Apud. PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p.424). Também André Lalande define o termo do seguinte modo: a analogia “como sentido primitivo e próprio: identidade de razão que une dois a dois os termos de dois ou mais pares, especialmente e por excelência proporção matemática” (LALANDE, A., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, p. 51. Tradução de France Yvonne Murachco em MURACHCO, F. Y., *A noção de analogia no Timeu de Platão e na tradução de Cícero*, p. 32).

¹⁶⁸ MELANDRI, E., *La linea e il circolo: Sudio Logico-Filosofico Sull’analogia*, p. 231.

analogia e não do seu sentido profundo, desse modo, de acordo com Perelman, “esta (proporção matemática) não é, a nosso ver, senão um caso particular de similitude de relações e de modo algum o mais significativo”.¹⁶⁹

As analogias de proporcionalidade, mais tipicamente referidas às questões matemáticas, podem também, em uma visão mecânica do universo, concernir a uma abordagem empírica que evidencia uma ou várias propriedades compartilhadas por coisas comparadas. A conclusão desse tipo de analogia será mais ou menos sólida segundo a quantidade ou a relevância das propriedades destacadas. Isaac Newton prescreve a seguinte regra para o raciocínio:

Regra II: *Portanto, aos mesmos efeitos naturais temos de atribuir as mesmas causas, tanto quanto possível.* Como acontece com a respiração no homem e num animal, a queda de pedras na Europa e na América, a luz do nosso fogo culinário e do sol, a reflexão da luz na terra e dos planetas.¹⁷⁰

Note-se que aqui Newton aponta para um tipo de isomorfismo de meta-relações, isto é, as leis que regem a queda da pedra na Europa e na América são exatamente as mesmas e, por consequência, é possível concluir que a analogia em questão possua o grau máximo de certeza.

No entanto, há situações em que uma analogia destaca semelhanças que não se encaixam na concepção quantitativa, ou seja, não a quantidade ou relevância das propriedades em comum, mas alguma qualidade específica que é semelhante entre coisas diferentes. Conforme Lilian Bermejo-Luque, o que interessa aqui é “o quão significativo e próximo uns dos outros são as únicas propriedades que ambas as coisas compartilham”.¹⁷¹ Neste caso a conclusão de uma analogia qualitativa traz consigo um limite epistêmico do qual não se pode ultrapassar, a saber, sua conclusão será aproximativa, essencialmente explicativa e explanatória. Neste caso, sua “solidez é uma questão de quão significativa é a comparação” e o “quão sólido é o estabelecimento de uma categoria que consiste, pelo menos, em ambos os análogos”.¹⁷²

Na ciência, como vimos, “o uso da analogia, desde a antiguidade, tem sido uma característica distintiva do pensamento científico. O raciocínio analógico desempenha muitos e importantes papéis na evolução da ciência. É uma poderosa ferramenta heurística, auxiliando

¹⁶⁹ PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 424.

¹⁷⁰ NEWTON, I., *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural – O sistema do mundo*, livros II e III, p. 185. É interessante notar que Johan F. Blumenbach cita a mesma regra para a pesquisa dos organismos. (BLUMENBACH, J. F., *The Anthropological treatises of Johan Friedrich Blumenbach*, p. 190-191).

¹⁷¹ LUQUE, L. B., *The uses of analogy*, p. 59. In RIBEIRO, H. J., *Systematic approaches to argument by analogy*. Springer International Publishing Switzerland 2014.

¹⁷² LUQUE, L. B., *The uses of analogy*, p. 59. In RIBEIRO, H. J., *Systematic approaches to argument by analogy*. Springer International Publishing Switzerland 2014.

na formulação de novas hipóteses e teorias”.¹⁷³ Joseph Priestley¹⁷⁴ considerou que a “analogia é nosso melhor guia em todas as investigações filosóficas; e em todas as descobertas, que não foram feitas por mero acidente, foram feitas com a auxílio dela”.¹⁷⁵ John Herschel¹⁷⁶ defende que são possíveis “paralelos e analogias entre grandes ramos da ciência, que por fim terminam na percepção de sua dependência a algum fenômeno comum de natureza mais geral e elementar [...]”¹⁷⁷, por exemplo, a eletricidade e o magnetismo, o som e a luz etc. Herschel conclui que “se a analogia de dois fenômenos é muito estreita e surpreendente, enquanto, ao mesmo tempo, a causa de um deles seja muito evidente, torna-se quase impossível recusar e admitir a ação de uma causa análoga no outro, embora, por si somente, não tão óbvia”.¹⁷⁸ Desse modo, a analogia ampliou, melhorou, aprofundou e desenvolveu nossa percepção, compreensão, sistemas conceituais, técnicas e tecnologias em todos os tempos e lugares.

Pensar por analogia não é algo censurável, disse Goethe, pois, ela “tem a vantagem de não concluir com uma solução final. O pensamento indutivo, ao contrário, é prejudicial porque tem um propósito preconcebido e, se esforçando para alcançá-lo, arrasta consigo a verdade e o erro”. Consequentemente, “a analogia tem de temer dois desvios: o primeiro entregar-se ao chiste, o que a faz dissolver-se no nada; o segundo recobrir-se com tropos e similitudes, o que, todavia, é menos prejudicial”.¹⁷⁹

Os exemplos que poderíamos elencar são obviamente muitos e variados, já que a reflexão por analogia se tornou central na história da ciência e da filosofia. Esa Itkonen defende que todas as grandes descobertas da filosofia e da ciência são baseadas em analogias, e que

¹⁷³ BARTHA 2013, p. 2. Santinello explica que a analogia não apenas regula o funcionamento interno da ciência, mas conjuga diferentes áreas da ciência e cria novas questões: “Do princípio do conhecimento por comparação, se pode dizer, resultam todas as ciências comparativas dos nossos dias: linguística comparada, anatomia comparada, e assim por diante. Todas respondem ao princípio de analogia que em trazer o desconhecido, ou melhor, o parcialmente conhecido para o conhecido”. SANTINELLO, G. *Il concetto di analogia nel pensiero moderno*, In *Metafore dell'invisibile: Ricerche sull'analogia*. p. 53. Morcelliana, Brescia, 1984.

¹⁷⁴ PRIESTLEY, J., *The History and Present State of Electricity*. 1966 [1769], p. 14.

¹⁷⁵ Embora não existam registros especificamente dessa obra no volume V dos *Handschriftlichen Nachlaß* editado e publicado por Arthur Hübscher que contém a bibliografia particular de Schopenhauer e também não na publicação de uma lista de livros emprestados da biblioteca de Weimar por Schopenhauer e publicada em *Schopenhauer Jahrbuch 1923-1925*, são notórias as referências elogiosas a outras duas obras importantes de Priestley intituladas *Disquisitions relating to Matter and Spirit (1777)*, em MVR I, p. 619, e *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated (1777)* em MVR I, p. 374.

¹⁷⁶ John Frederick William Herschel (1792-1871) foi um matemático, químico e astrônomo inglês, filho de William Herschel (1738 – 1822), astrônomo com quem Schopenhauer se encontrou ainda jovem durante a viagem com os pais (ver notas????). Schopenhauer citou elogiosamente, porém não sem críticas as obras *A Treatise on Astronomy (1833)* e *Outlines of Astronomy (1849)* de John F. W. Herschel, entretanto, não há registros de que Schopenhauer conheceu a obra supracitada intitulada: *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy (1830)*.

¹⁷⁷ HERSCHEL, J. *Preliminary Discourse On The Study Of Natural Philosophy* [1830], p. 94.

¹⁷⁸ Idem, p. 149.

¹⁷⁹ GOETHE, *Sämtliche Werke*, Band II, p. 593.

podem ser invocados os seguintes nomes em apoio a esta afirmação: “Pitágoras, Platão, Aristóteles, Occam, Kepler, Descartes, Newton, Spinoza, Hobbes, Hume, Kant, Hegel, Darwin, Turing, Shannon; e outros podem ser facilmente adicionados”.¹⁸⁰ Schopenhauer obviamente mereceria um lugar de destaque um tanto obvio na lista de Itkonen.

Neste contexto e dados os interesses desta pesquisa, é importante questionar: Qual a concepção de analogia encontramos subjacente no *pensamento único* de Schopenhauer? A concepção propriamente schopenhaureiana da analogia da vontade se desenrola em qual contexto cultural filosófico e científico e a partir de quais fontes teóricas? Quais elementos devemos selecionar na vasta história da Metafísica e da ciência para fornecer um esclarecimento sobre os aspectos decisivos da compreensão schopenhaueriana da analogia da vontade? Platão, Aristóteles, Plotino e Kant podem ser citados como algumas de suas fontes filosóficas mais óbvias e, entre os cientistas, Blumembach, Kielmeyer, Reils, Treviranus, entre muitos outros, poderão trazer alguma luz para a nossa discussão. Antes de passar a abordar o pensamento de Schopenhauer sobre o tema nos parece fundamental considerar, ainda que de forma panorâmica e brevemente, alguns casos que definiram os rumos do desenvolvimento histórico da analogia, bem como do conceito de vontade que figuram como fontes diretas da reflexão schopenhaueriana sobre a relação do micro com o macrocosmo.

1.3 Platão: a analogia e a alma racional do mundo

A literatura da Grécia antiga de forma geral está carregada de conteúdo analógico de modo tão determinante e vasto que não seria possível pensar a cultura grega em todos os seus múltiplos e profundos aspectos sem o recurso da abordagem comparativa dos fenômenos, da reflexão por analogia, dos princípios da semelhança e da diferença, das metáforas, metonímias e da linguagem figurativa em geral. Ainda que apareça com formas e funções muito distintas em cada expressão não é lícito ignorar o papel cultural da analogia no misticismo primitivo, na religião, na filosofia, na medicina, na política e etc., sem o prejuízo de perder de vista exatamente aquilo que ela tem de mais rico e próprio, a saber, as vigas de fundação da cultura ocidental.

Neste contexto, as obras de Platão e Aristóteles se nos apresentam como os exemplos mais filosoficamente desenvolvidos do pensamento analógico na Grécia e, por si somente,

¹⁸⁰ ITKONEN, E., *Analogy as structure and process*, p. 11.

constituem os marcos absolutos do uso e da reflexão sobre a analogia na história do pensamento. As implicações epistemológicas, cosmológicas, metafísicas e éticas da analogia, sobretudo, nas obras de Platão, foram observadas, assimiladas, discutidas e criticadas por Schopenhauer ao longo de toda a sua vida sendo vivamente reconhecida a importância do pensamento platônico na elaboração da metafísica da Vontade.

Os estudos de Schopenhauer sobre a obra de Platão se iniciam na Universidade Georgia Augusta de Göttingen entre 1810-1811 com o “sábio conselho” de seu professor de filosofia Gotlob Ernst Schulze a se dedicar exclusivamente às obras de Platão e Kant e a não olhar para nenhum outro até que tivesse compreendido profundamente a ambos.¹⁸¹ Conselho que se refletiu no prefácio da obra principal de Schopenhauer com a declaração de que “se o leitor já frequentou a escola do divino PLATÃO, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir”.¹⁸²

A obra de Platão é extensa e muitos são os pensamentos e as teses com as quais Schopenhauer debateu, portanto, um estudo comparativo e profundo entre os pensamentos de ambos é tão relevante quanto difícil de ser realizado aqui com a profundidade que o tema exige. Dada a densidade dos problemas que encontramos em ambas as obras, bem como o desdobramento filosófico que separam as duas obras, com todas implicações que isso pode trazer, nos foi aqui possível apenas um olhar, tratar-se-á apenas do esforço para circular alguns poucos elementos que nos ajudam a pensar, ainda que sumariamente, o problema destacado na introdução deste texto, qual seja, a complexa concepção de analogia da vontade entre micro e macrocosmo na obra de Schopenhauer.

As reflexões sobre a relação entre o homem considerado como um microcosmo e o universo como macrocosmo, como visto anteriormente, são mais antigas que a obra de Platão, no entanto, desde a Grécia pré-filosófica, passando por toda a filosofia pré-socrática¹⁸³, chegou

¹⁸¹ Conforme a carta de abril de 1851 de Schopenhauer a Johann Eduard Erdmann. SCHOPENHAUER, A., CC. 251, p. 335.

¹⁸² SCHOPENHAUER, A., MVR I, *prefácio*, p. 23.

¹⁸³ Por exemplo, Pitágoras, Anaxágoras, Anaximandro, Empédocles e Demócrito e etc. Demócrito desenvolveu a ideia de que há uma relação proporcional entre o homem e o mundo, ou melhor, entre o microcosmo e o macrocosmo. Segundo Demócrito, “o homem é aquilo que todos conhecemos [...] se tudo isso pode ocorrer no interior do animal, o que impede que as mesmas coisas ocorram na totalidade da realidade? Se algo pode acontecer no mundo pequeno (microcosmo), pode acontecer também no mundo grande (macrocosmo)”. DEMOCRITO, *Raccolta dei fragmenti*, p. 107. Segundo Rudolf Alles, “Anaximandros, Heráclito e Pitágoras estabeleceram, por assim dizer, o cenário para o futuro desenvolvimento do microcosmismo. Em suas filosofias estão implícitos todos os elementos que subsequente aparecem em múltiplas combinações e modificações como características de especulações microcosmistas. Os desdobramentos destes ocorreram durante a Antiguidade clássica, muito ao longo das linhas indicadas pelos três ancestrais do microcosmo.” (ALLES, R., *MICROCOSMUS: From Anaximandros to Paracelsus*. In *Traditio*, Vol. 2 (1944), pp. 343). A relação de Anaxágoras e Empedocles sobre a conexão entre o micro e o macrocosmo, bem como os comentários de Schopenhauer sobre ambos ficará mais clara adiante.

até Platão para alcançar a mais profunda e detalhada concepção do problema. A analogia ocupou o centro da questão cosmológica maior na origem do micro e do macrocosmo elevando-se a um patamar de conceito genuinamente filosófico e ferramenta indispensável na construção de praticamente toda a filosofia grega antiga.

A separação irreconciliável entre o mundo das ideias (εἶδος - *eidos*), que são as formas, arquétipos eternos, imóveis e imutáveis, e o mundo das coisas sensíveis que, por sua vez, são objetos materiais submetidos à corrupção temporal e, enquanto tais, meras cópias contingentes do modelo racional eterno, estabeleceu uma cosmologia em que o inteligível e o sensível, embora um não possa se reduzir ao outro, se relacionam por semelhança e participação, onde, no âmbito ontológico, a estrutura esquemática da analogia está implicada no fundamento da noção de participação. Assim, o tema da analogia ganha um sentido filosófico de grande envergadura.

A analogia é, para Platão, o “supremo princípio da unidade do Bem” e, entre outros muitos aspectos do seu pensamento em que a analogia é mobilizada como conceito filosófico fundamental, podemos concluir que se trata de “um princípio básico, talvez mesmo o mais básico”¹⁸⁴ de toda a sua filosofia. O “que é copiado do arquétipo”, diz Platão, “por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia (*αναλογία*)”.¹⁸⁵ Segundo Schopenhauer, “a expressão mais breve e sucinta daquele famoso dogma platônico foi dada por Diógenes Laércio (II, 12)¹⁸⁶: Platão ensina que as Ideias da natureza existem como protótipos, já as demais coisas apenas se assemelham a elas e são suas cópias (N. T.)¹⁸⁷”.

Nas anotações dos cadernos de estudos de Schopenhauer sobre a obra de Platão, reunidas por Arthur Hubscher e editada no volume II dos manuscritos do filósofo, encontramos uma espécie de fichamento por meio do qual o jovem estudante mapeia toda a obra do filósofo

¹⁸⁴ RALF M. W. STAMMBERGER, *On Analogy: An Essay Historical and Systematic*, p. 13. Esse importante aspecto da analogia na teoria das ideias de Platão permitirá a Schopenhauer considerar a ideia platônica como imediata e adequada manifestação da vontade, voltaremos a esse aspecto mais à frente.

¹⁸⁵ PLATÃO, *Timeu*, 29A/C, p. 96.

¹⁸⁶ Na versão original de *O mundo como vontade e representação* de 1859 Schopenhauer refere a citação da obra de “Diogenes Laertius (III, 12)” (SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, p. 154. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1859). A mesma passagem citada por Schopenhauer na versão em português se encontra no Livro III, 13: “Platão diz que na natureza as ideias permanecem como arquétipos e que as coisas do nosso mundo, sendo cópias suas, assemelham-se às ideias” (LAÉRTIOS, D., *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, Livro III, 13, p. 88).

¹⁸⁷ Schopenhauer cita a passagem em grego e latim: “Πλάτων φησι, εν τη φύσει τας ιδέας εστάναι, καθάπερ παραδείγματα τα δ'αλλά ταύταις εοικέναι, τούτων ημοιωματα καθεστότα. (Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera bis esse similia, ad istarum similitudinem consistentia.)” SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 25, p. 191.

grego e onde a relação entre o micro e o macrocosmo vem referida ao diálogo *Timeu*, a obra em que Platão apresenta uma série de reflexões de larga influência de Empédocles, Pitágoras e das doutrinas órficas sobre a natureza do mundo e do homem. Schopenhauer anota uma série de assuntos tratados por Platão, como, Ideias; lei de causalidade; a origem do mundo, a alma do mundo, ciência, mentepsicose e etc. No que concerne aos possíveis interesses de um jovem filósofo estudante na faculdade de medicina, Schopenhauer destaca a “Fisiologia do corpo humano, especialmente dos sentidos” e a “propagação da impressão sensorial através do corpo direto para a alma.”¹⁸⁸ Isto por si somente nos permite especular sobre o importante impacto de Platão sobre Schopenhauer.

Embora os termos micro e macrocosmo não apareçam nos textos de Platão, o diálogo intitulado de *Timeu*, obra que o filósofo traz à mão na pintura de Rafael Sanzio, contém as concepções básicas de sua cosmologia ou do conhecido *microcosmismo platônico*. Neste texto Platão defende que o universo foi criado por uma inteligência ordenadora identificada com o *demiurgo*, ou a divindade, cujo o significado encontramos na relação crítica de Platão com o pensamento dos pré-socráticos, sobretudo, Anaxágoras e Empédocles. O intelecto divino contemplando o arquétipo imutável e orientado teleologicamente para aquilo que é melhor e belo, cria o grande e o pequeno mundo segundo sua vontade racional. O *demiurgo* platônico é a causa perfeita e racional da ordem cósmica, pois, “o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão (λόγος - *logos*) e pelo pensamento”.¹⁸⁹

Entretanto, juntamente com a causa perfeita, o mundo foi fabricado também com a ajuda de uma “causa errante”, ou seja,

De facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade (ἀνάγκη - *anankē*) e Intelecto (νοῦς - *nous*). Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maioria das coisas devidentes, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma persuasão racional) que o universo foi constituído desde a sua origem. Portanto, se alguém quiser dizer como foi realmente gerado, de acordo com estes pressupostos, terá que incluir também a espécie da causa errante, tanto quanto a sua natureza o admita.¹⁹⁰

No processo de fabricação do mundo o papel da analogia consiste em criar o nexos metafísico do real e uma conexão indissociável onde, segundo Platão,

o mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela

¹⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., MR II, *Plato II*, p. 438-439.

¹⁸⁹ PLATÃO, *Timeu*, 29a, p. 96.

¹⁹⁰ PLATÃO, *Timeu*, 48a, p. 129.

através da proporção (*αναλογία* - *analogia*). Sempre que de três números, sejam eles inteiros ou em potência, o do meio tenha um carácter tal que o primeiro está para ele como ele está para o último, e, em sentido inverso, o último está para o do meio como o do meio está para o primeiro; o do meio torna-se primeiro e último e o último e o primeiro passam ambos a estar no meio, sendo deste modo obrigatório que se ajustem entre si e, tendo-se assim ajustado uns aos outros entre si, serão todos um só.¹⁹¹

A partir disso o demiurgo cria o universo e, depois, seus filhos, isto é, deuses secundários que, por sua vez, deveriam imitar o pai, e criar os corpos dos mortais:

Depois de ter disposto tudo isto, manteve-se no estado que lhe é próprio e habitual. E assim se mantendo, os filhos reflectiam sobre as disposições do pai e obedeceram-lhe. Pegando no princípio imortal do ser-vivo mortal, e imitando o seu demiurgo, tomaram de empréstimo ao mundo partes de fogo, terra, água e ar, que depois seriam devolvidas. Colaram numa só entidade os elementos que haviam tomado, não com os laços insolúveis com que eles próprios haviam sido apertados, mas fundiram-nas com cavilhas apertadas que, graças ao seu reduzido tamanho, eram invisíveis. A partir de tudo isto, fabricaram cada corpo, introduzindo as órbitas da alma imortal num corpo submetido a fluxos e refluxos.¹⁹²

É na relação com o pensamento de Empédocles que no *Timeu* se diz que o mundo foi criado a partir de uma união proporcional dos elementos água, ar, fogo e terra, “de modo a que o fogo estivesse para o ar como o ar estava para a água, e o ar estivesse para a água como a água estava para a terra, o deus uniu estes elementos e constituiu um céu visível e tangível”, obtendo-se, deste modo, o que Platão denomina de “amizade” (*φιλία* - *philia*), de tal forma que, tornando-se idêntico a si mesmo, o mundo “é indissolúvel por outra entidade que não aquela que o uniu”¹⁹³. Foi, portanto, a partir do desígnio (*διανοήο* – *dianoeō*), da vontade (*βουλήσις* - *boulēsis*) e da perfeita proporção (*αναλογία*) entre os quatro elementos, o artífice do universo determinou que o cosmo (*κόσμος*) fosse “um ser-vivo completo e perfeito, constituído a partir de partes perfeitas; em seguida, que fosse único, posto que não sobraria nada a partir do qual pudesse ser gerado um outro da mesma natureza”¹⁹⁴. Depois de fabricar o mundo e se recolher, o *demiurgo* torna-se um modelo para os desuses secundários incumbidos de criar os corpos:

¹⁹¹ PLATÃO, *Timeu*, 31C – 32A, p. 100. De acordo com Platão, “todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos indícios de como são, estavam exactamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números.” (PLATÃO, *Timeu*, 55a, p. 140).

¹⁹² PLATÃO, *Timeu*, 42E- 43B, p. 120.

¹⁹³ PLATÃO, *Timeu*, 31C – 32A, p. 101. A diferença entre Platão e Empédocles, conforme mostra Ettore Bignone, está no fato de que “Em Empédocles é a Amizade que congutina os quatro elementos (96, 4) e, com os pregos do amor aperta os membros; em Platão são os deuses criados que, emprestando da matéria do mundo as partículas de fogo, terra, ar e água [...], lhes os congutina juntos, e os ligam não com aqueles vínculos com os quais estão ligadas à natureza divina, mas com pregos invisíveis por causa de sua pequenez. (BIGNONE, E., *Empedocle*, p. 618).

¹⁹⁴ PLATÃO, *Timeu*, 31C – 32A, p. 102.

Estes, imitando-o, depois de terem recebido o princípio imortal da alma, tornearam para ele um corpo mortal a que deram como veículo todo o corpo e nele construíram uma outra forma de alma, mortal, que contém em si mesma impressões terríveis e inevitáveis: primeiro, o prazer, o maior engodo do mal; em seguida, as dores, que fogem do bem; e ainda a audácia e o temor, dois conselheiros insensatos; a paixão, difícil de apaziguar, e a esperança, que induz em erro. Tendo misturado estas paixões juntamente com a sensação irracional e com o desejo amoroso (ἔρως *érōs*) que tudo empreende (ἀναγκάζω *anankazō*), constituíram a espécie mortal submetida à Necessidade.¹⁹⁵

Neste contexto o Schopenhauer leitor do *Timeu* explica que, “no corpo mortal há uma alma imortal, mas, ao mesmo tempo, também uma mortal; esta é, obviamente, a vontade¹⁹⁶, cujas emoções e impulsos são bem descritos. A alma imortal habita na cabeça (o sujeito do conhecimento), a mortal no peito e no corpo.¹⁹⁷

A cosmologia platônica do *Timeu* ganha um sentido paradigmático que foi longamente debatido pela filosofia durante a Idade Média, sobretudo no que concerne aos conceitos de analogia e de vontade que ocupam o centro do processo cosmológico de fabricação do micro e do macrocosmo.

As traduções de Cícero e de Calcídio para o *Timeu* platônico no latim foram as responsáveis por fornecer os princípios básicos da cosmologia clássica, bem como uma parte importante dos conhecimentos sobre a anatomia e fisiologia do organismo, para a cultura medieval europeia. A compreensão que ambos tradutores tiveram da obra platônica em sua complexidade de sentido e expressão determinaram a forma como foram discutidos os conceitos do cristianismo a partir de uma matriz platônica, em especial as concepções de analogia e de vontade foram peças importantes na compreensão filosófica da mística cristã.

Cícero traduziu o termo *αναλογία* para o latim *comparatio pro portione*¹⁹⁸ e, assim, estabelece o fio condutor da leitura do termo em Platão. France Yvonne Murachco nos faz perceber que “essa analogia é, antes de tudo, uma relação matemática que *Timeu* se esforça em demonstrar durante todas as fases do trabalho do demiurgo na constituição do mundo, corpo e alma”.¹⁹⁹

¹⁹⁵ PLATÃO, *Timeu*, 69c-d, p. 170.

¹⁹⁶ Aqui Schopenhauer associa a vontade ao que Platão denominava de appetite (*επιθυμία-epithumia*) e a concupiscência, sexualidade, lascívia e etc. (*ἔρως érōs*), bem como o impulso (*θυμός-Thumos*).

¹⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., MR II, *Plato II*, p. 438-439.

¹⁹⁸ CICERONIS, M. T., *Timaeus*. Otto Plasberg (ed.) LIPSIÆ in AEDIBVS B. G. TEVBNERI, 1908, p. 165.

¹⁹⁹ MURACHCO, F. Y., *A noção de analogia no Timeu de Platão e na tradução de Cícero*, p. 30. O valor argumentativo da analogia “será posto em evidência com maior clareza se encarmos a analogia como uma similitude de estruturas, cuja fórmula mais genérica seria: A está para B assim como C está para D” (PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 424), ou seja, a palavra analogia (*ἀναλογία*), sobretudo na filosofia grega clássica, “significa proporção, assim como *λόγος* significa relação. No latim medieval e no inglês moderno *ratio* traduz precisamente este sentido especial de *logos*, que nós preferimos dizer ‘relação’, ‘cociente’ ou ‘fração’. Então, a *ἀναλογία* ou *proportio* se define como igualdade de duas *λόγοι* ou *rationes*” (MELANDRI, E., *La linea e Il circolo: Sudio Logico-Filosofico Sull’analogia*, p.

No século IV da era cristã Calcídio traduziu o *Timeu* para o latim, acrescentou uma série de comentários que também se tornaram referência para os conhecimentos de anatomia e fisiologia em conexão com a especulação sobre o universo²⁰⁰. Vera Rodrigues mostra que “a tradução de Calcídio²⁰¹ [...] foi a versão por excelência do diálogo platônico durante toda a Idade Média. A tradução de Cícero teve uma circulação incomparavelmente mais reduzida, explicável talvez pelo seu carácter fragmentário”.²⁰²

Calcídio e converteu o termo *αναλογία* para o latim *competens* e explicou que,

Existem dois tipos de *competens*, o primeiro é a proporção contínua, o segundo, a disjuntiva. Pode-se falar de proporção contínua no caso em que os termos extremos estão conectados uns aos outros por meio de um único termo intermediário comum, de proporção disjuntiva, em vez disso, no caso em que os termos extremos se distinguem por meio de dois termos intermediários diferentes; por *relação*, queremos dizer o acordo entre dois termos. Portanto, se a proporção se baseia na comparação de inúmeras relações, o que chamamos de contínuo pode existir, pelo menos, entre três termos, dado que, como o primeiro é o segundo, então o segundo é o terceiro, isto é, por exemplo, 8 fica em 4, então 4 fica em 2; O produto, então, que é obtido multiplicando o termo médio por si mesmo é equivalente ao que é obtido multiplicando os termos extremos um com o outro: 2 para 8, de fato, faz 16, como 4 para 4. A proporção que definimos distintivamente pode ser identificado, pelo menos, entre quatro termos: como o primeiro é o segundo, então o terceiro está no quarto, ou seja, por exemplo, como 8 fica em 4, então 6 está em 3 (não podemos, na verdade, metade da proporção, voltando, para afirmar "como 4 é para 6"); mesmo entre esses termos, como entre aqueles colocados entre eles em uma relação de analogia contínua, o produto que deriva da multiplicação de termos extremos é equivalente à multiplicação da média: o produto de 3 por 8 é de fato 24, bem como o que deriva da multiplicação de 4 por 6.²⁰³

231). Conforme Paul Grenet, “O que faz a originalidade da analogia e o que a distingue de uma identidade parcial, ou seja, da noção um tanto corriqueira de semelhança, é que em vez de uma relação de semelhança, ela é uma semelhança de relação. E isso não é um mero trocadilho, pois o tipo mais puro de analogia se encontra numa proporção matemática” (GRENET, P., *Les origines de l’analogie philosophiques dans les dialogues de Platon*. Apud. PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p.424). Também André Lalande define o termo do seguinte modo: a analogia “como sentido primitivo e próprio: identidade de razão que une dois a dois os termos de dois ou mais pares, especialmente e por excelência proporção matemática”. LALANDE, A., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, p. 51.

²⁰⁰ FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latin middle ages, 400 B. C.-A.D.1300*, p. 226.

²⁰¹ Pouco se sabe sobre Calcídio, no entanto, é conhecida a importância de sua tradução para o texto platônico acrescida de um longo comentário que se orienta a partir de uma perspectiva neoplatônica cristã e que se tornou o mais célebre comentário do *Timeu* no mundo medieval. O comentário de Calcídio traz também um amplo panorama da filosofia grega antiga com menções aos pré-socráticos, Aristóteles e os Estoicos.

²⁰² RODRIGUES, V., *Microcosmos: notas sobre um velho tema*, p. 22.

²⁰³ CALCÍDIO, *Comentario al Timeo di Platone*, p. 137-139. Texto Latino a frente, a cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano, 2003. A tradução e comentário de Calcídio forneceram um panorama importante não apenas das visões filosófica e científica de Platão sobre o valor da analogia, sobre a natureza da alma, do corpo e sobre a concepção de vontade, mas também de uma variada gama de autores do mundo antigo incluindo os pré-socráticos e Aristóteles. Segundo Michel Frampton, “considerando que muitas das obras originais dos autores citados estavam perdidas ou não disponíveis no Ocidente Latino do ano 400 até o final do período medieval e do início do Renascimento, o trabalho de Calcídio foi uma das poucas fontes da antiga ciência e filosofia gregas então disponíveis.” (FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latin middle ages, 400 B. C.-A.D.1300*, p. 225-226). Deste

Destaca-se, portanto, que a ideia de analogia compreendida como uma relação de proporção matemática subsistiu em ambas as traduções e comentários. O valor argumentativo da analogia será “posto em evidência com maior clareza se encarmos a analogia como uma similitude de estruturas, cuja fórmula mais genérica seria: A está para B assim como C está para D”²⁰⁴, ou seja, a palavra analogia (*ἀναλογία*), sobretudo na filosofia grega clássica, explica Enzo Melandri, “significa proporção, assim como *λόγος* significa relação. No latim medieval e no inglês moderno *ratio* traduz precisamente este sentido especial de *logos*, que nós preferimos dizer ‘relação’, ‘cociente’ ou ‘fração’. Então, a *ἀναλογία* ou *proportio* se define como igualdade de duas *λόγοι* ou *rationes*”.²⁰⁵ Ainda conforme Paul Grenet,

O que faz a originalidade da analogia e o que a distingue de uma identidade parcial, ou seja, da noção um tanto corriqueira de semelhança, é que em vez de uma relação de semelhança, ela é uma semelhança de relação. E isso não é um mero trocadilho, pois o tipo mais puro de analogia se encontra numa proporção matemática”.²⁰⁶

Também André Lalande define o termo do seguinte modo: a analogia no seu sentido primitivo e próprio, significa, “identidade de razão que une dois a dois os termos de dois ou mais pares, especialmente e por excelência proporção matemática”.²⁰⁷

Portanto, no processo de fabricação do mundo descrito no *Timeu*, as coisas são formadas “segundo uma razão proporcional” e, “assim, por querer (*boulésis*) assemelhá-lo ao mais belo de entre os seres inteligíveis, ao mais perfeito de todos, o deus constituiu um ser único que contivesse em si mesmo todos os seres que se lhe assemelhassem por natureza”²⁰⁸, ou seja,

Na verdade, o deus *quis* (*boulésis*)²⁰⁹ que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo. Refletindo, descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma (*ψυχή*). Por meio deste raciocínio, fabricou o

modo, podemos perceber que, através de Cícero e Calcídio, a obra de Platão teve um grande impacto para o mundo medieval e Renascentista. Eles foram os transmissores oficiais de uma típica concepção de vontade, bem como da antiga teoria grega da analogia entre o micro e o macrocosmo, bem como os conhecimentos sobre a fisiologia e a anatomia que as acompanha em cada período e autor.

²⁰⁴ PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 424.

²⁰⁵ MELANDRI, E., *La linea e il circolo: Studio Logico-Filosofico Sull'analogia*, p. 231.

²⁰⁶ GRENET, P., *Les origines de l'analogie philosophiques dans les dialogues de Platon*. Apud. PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p.424.

²⁰⁷ LALANDE, A., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, p. 51.

²⁰⁸ PLATÃO, *Timeu*, 31A, p. 99.

²⁰⁹ Na tradução de Calcídio: primeiro “*voluntatem dei*” e depois “*volens siquidem deus*”. (CALCÍDIO, *Comentário al Timeo di Platone*, p. 40. Texto Latino a frente, a cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano, 2003.

mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verosímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela providência do deus.²¹⁰

Desse modo, o deus platônico, enquanto artífice do universo, criou o mundo à sua semelhança segundo uma grande variedade de técnicas²¹¹ análogas as dos artesãos humanos que, por sua vez, são o próprio microcosmo do *demiurgo*. Ambos constroem suas obras a partir de analogias com os modelos inteligíveis,

Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo (*παράδειγμα* - *paradeigma*), quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela.²¹²

Assim, “o corpo do mundo foi engendrado, posto em concordância através de uma proporção (*αναλογία*)”²¹³, o demiurgo é, portanto, “a mais perfeita das causas”²¹⁴, cuja vontade racional orienta a criação para a perfeição do belo e, conseqüentemente, cria o universo conforme a mais perfeita das formas, pois,

a forma adequada ao ser vivo que deve compreender em si mesmo todos os seres vivos será aquela que compreenda em si mesma todas as formas. Por isso, para o arredondar, como que por meio de um torno, deu-lhe uma forma esférica, cujo centro está à mesma distância de todos os pontos do extremo envolvente – e de todas as figuras é essa a mais perfeita e semelhante a si própria –, considerando que o semelhante é infinitamente mais belo do que o dissemelhante.²¹⁵

No que concerne ao microcosmo, a parte divina e governadora das ações voluntárias dos homens é a alma racional que estaria localizada na cabeça, pois, devido a sua forma esférica e sua localização privilegiada para governar o corpo, seria a parte mais adequada para abrigar o elemento divino, qual seja, a alma.

À imagem da figura do universo, que é esférica, as divindades prenderam as órbitas divinas, que são duas, num corpo esférico: este a que chamamos cabeça, que é a parte mais divina, e domina todas as outras partes que há em nós; a ela os deuses entregaram todo o corpo, como servo, ao qual a juntaram, percebendo que tomaria parte em todos os movimentos e em tudo quanto ele tivesse.²¹⁶

²¹⁰ PLATÃO, *Timeu*, 30a -30c, p. 97-98.

²¹¹ LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*, p. 277.

²¹² PLATÃO, *Timeu*, 28a, p. 94. Conforme nota do tradutor. “No *Timeu*, as Ideias são tomadas na sua totalidade sob o conceito de “arquétipo”; este representa, pois, a soma de todas elas que serve de modelo inteligível de racionalidade para a criação.

²¹³ PLATÃO, *Timeu*, 32c, p. 101.

²¹⁴ PLATÃO, *Timeu*, 29a, p. 95.

²¹⁵ PLATÃO, *Timeu*, 33b, p. 102.

²¹⁶ PLATÃO, *Timeus*, 44d, p. 123.

A cabeça do microcosmo humano possui maior grau de semelhança com a posição e a forma esférica do céu, ou melhor, do macrocosmo, assim, ela “é como uma raiz e mantém todo o nosso corpo da posição erecta”²¹⁷. Entre a cabeça e o céu existe a analogia mais perfeita, “o mais belo dos elos” e, dessa maneira, enquanto sede da alma racional, da parte divina do corpo, a cabeça é o ponto de união metafísica entre o micro e o macrocosmo, dessa maneira, “serão todos um só.”²¹⁸ Segundo Calcídio,

A faculdade racional, enquanto uma faculdade que supera as outras por sua excelência quase régia, possui aquela que, por assim dizer, é a fortaleza e o palácio do corpo, isto é, a cabeça, na qual reside a parte principal da alma; esta foi construída à semelhança do mundo, redonda e esférica, separada e não contaminada pelas impurezas que vem do alimento e da nutrição; precisamente neste palácio temos também os sentidos, que são os acompanhadores da razão, de tal modo que, evidentemente, tomarão uma decisão sobre essas coisas que são captadas pelos sentidos e interrogadas de perto e que, também o intelecto, chamado à reflexão, provém facilmente da lembrança de todas as coisas que uma vez conheceram e trouxeram da memória das imagens para a memória da representação da verdade. [...]. Pois, se a razão é uma testemunha das coisas que são observadas e estas, por sua vez, atuam como testemunhas da razão, em ambos os sentidos a doutrina de Platão é mostrada como sendo absolutamente digna de fé, segundo a qual a principal faculdade da alma está localizado na sede do cérebro.²¹⁹

É possível perceber, então, que, a conexão entre micro e macrocosmo no *Timeu* de Platão ocorre por meio de duas analogias proporcionais fundamentais e complementares, a saber, a analogia psicológica entre a alma do mundo e a alma humana; e uma analogia física, ou fisiológica, isto é, entre o corpo do universo e o corpo humano. O conjunto de leis e princípios que rege o universo físico vale também para todos os processos fisiológicos do corpo humano, por exemplo, o movimento do sangue no corpo “é gerado tal como o movimento de todo o universo foi gerado”, por consequência, “a estrutura de cada um dos seres-vivos como por um céu, são obrigadas a imitar o movimento do universo”.²²⁰ A relação entre micro e macrocosmo pode ser estabelecida por analogia na medida em que o corpo humano e o mundo são formados da mesma matéria e elementos, ou seja, a solidez do corpo provém do elemento terra; o calor e a visão tornam-se possíveis pelo fogo; o sistema circulatório depende do ar; o sangue do elemento água; e assim uma série de analogias proporcionais são desenvolvidas por Platão para mostrar a relação entre o micro e o macrocosmo e a sua origem a partir da vontade

²¹⁷ PLATÃO, *Timeu*, 90a, p. 207.

²¹⁸ PLATÃO, *Timeu*, 31C – 32A, p. 100.

²¹⁹ CALCÍDIO, *Comentario al Timeo di Platone*, p. 483-485.

²²⁰ PLATÃO, *Timeu*, 81 A/B.

(*Boulésis/voluntas*) de deus em fazer a mais bela e perfeita obra. Assim, Platão conclui dizendo que

tendo recebido seres-vivos mortais e imortais – ficando deste modo preenchido – assim foi gerado o mundo: como um ser-vivo visível que engloba todas as coisas visíveis, deus sensível imagem do inteligível, o mais grandioso, o melhor, o mais belo e mais perfeito; o céu que é único e unigénito.²²¹

A relação analógica entre o micro e o macrocosmo, conseqüentemente, permite ao conhecimento avançar partindo-se tanto do micro quanto do macrocosmo em direção ao seu polo oposto abrindo as portas do inteligível e do desconhecido. Segundo Platão,

Os movimentos congêneres do que há de divino em nós são os pensamentos e as órbitas do universo. É necessário que cada um os acompanhe, corrigindo, através da aprendizagem das harmonias e das órbitas do universo, as órbitas destruídas nas nossas cabeças na altura da geração, tornando aquilo que pensa semelhante ao objecto pensado de acordo com a natureza original, e, depois de ter feito esta assimilação, atingir o sumo objectivo de vida estabelecido aos homens pelos deuses para o presente e para o futuro.²²²

Albrecht Dihler explica o pressuposto básico que aparece aqui claramente, qual seja,

a mente humana deve ser capaz de perceber e compreender a ordem racional do universo e, conseqüentemente, a natureza divina. Tudo o que acontece no universo foi organizado e iniciado pela mesma razão que o homem foi criado para que ele possa entender sua própria posição no universo e agir em conformidade. Não há necessidade de assumir por trás ou para além do programa inteiramente racional da realidade uma vontade da qual o impulso ou manifestação é imprevisível. [...]. Natureza, cosmos, ordem do universo, providência - todos esses conceitos somente indicam que, em consequência do arranjo preconcebido e racional, tudo acontece sem uma vontade separada que interfere espontaneamente no processo.²²³

O conceito de vontade, chave da decifração do enigma do micro e do macrocosmo em Schopenhauer, aparece em Platão por meio do uso do termo *Boulésis*, compreendido como uma vontade derivada da alma racional. *Boulésis* significa neste contexto um desejo ou vontade racional que é posta em movimento sempre em virtude de um raciocínio, de uma reflexão, de um pensamento, é sempre uma vontade consciente diretamente conectada ao *Noús*, ao intelecto, à alma racional. No *Timeu* deus diz:

Mesmo que tenhais sido gerados, e ainda que não sejais imortais nem completamente impassíveis de dissolução, de modo algum sereis dissolvidos

²²¹ PLATÃO, *Timeu*, 92c, p. 211. Vera Rodrigues explica que: “Como ser vivo que é, o cosmos é um composto de alma e de corpo. Da mesma maneira que no homem o corpo não é mais que um criado subalterno da alma, assim também o corpo do mundo se encontra submetido à Alma do Mundo. Da mesma maneira que a alma racional se encontra sediada na cabeça do homem como numa acrópole, assim também a esta Alma do Mundo de índole astronômica cabe o papel de administrador e de Senhor cósmico. Da mesma maneira que a Alma do Mundo se encontra no corpo esférico do mundo, assim também a cabeça do homem, sede da alma racional, imita a forma do mundo.” RODRIGUES, V., *Microcosmos: notas sobre um velho tema*, p. 23.

²²² PLATÃO, *Timeu*, 90D, p. 208.

²²³ DIHLE, A., *The theory of Will in classical antiquity*, p. 2. University of California Press, USA, 1982.

nem tomareis parte na morte, porque fostes unidos pela minha vontade (*βούλησεως - bouleseos*)²²⁴ que é mais forte e mais poderosa do que os elos que vos couberam em sorte e com os quais fostes gerados.²²⁵

Segundo o *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, *Boulésis* significa “determinação, conselho, deliberação. Em Atenas, o *Boulé* era um seletor órgão legislativo, isto é, um Senado. Especialmente Platão e Aristóteles usam a palavra *boulésis* e o verbo associado *boulesthai* para designar um desejo mentalmente moldado”.²²⁶ É essa vontade racional que está ativa na busca pelo conhecimento da Ideia de bem e da conexão disso com o mundo.

Portanto, a analogia é aqui utilizada “para falar de uma unidade ou de uma conexão ontológica do múltiplo, por assim dizer, de uma ordem que envolve a própria natureza das coisas e que está muito além de uma consideração extrínseca de seus relacionamentos”.²²⁷ A nossa alma racional participa do cosmos, assim como o cosmos participa da nossa alma racional e, desse modo, a analogia não é uma figura vazia, mas um elemento constitutivo do real, assim, a “ordem ou a justiça na esfera humana é uma parte da ordem mais ampla, a saber, da ordem cósmica”.²²⁸ O conceito platônico mais próximo da Vontade schopenhaueriana é a *epithumia* (*επιθυμία*), isto é, o desejo de prazer que, no *Timeu*,

participa da terceira forma de alma, que está estabelecida entre o diafragma e o umbigo, como dissemos, e nada tem que ver com a opinião, com o raciocínio ou com o intelecto, mas sim com a sensação de prazer ou de dor que acompanha os apetites (*επιθυμία - epithumia*).²²⁹

Segundo Schopenhauer, “no *Timeu* p. 403. *Bib.* Platão realmente atribui vontade (*wille*), *επιθυμία*, às plantas, como também sensibilidade para o prazer e o desprazer, e lhes nega todo o resto”.²³⁰ A teoria segundo a qual as plantas possuem vontade é uma das bases biológicas da concepção de vontade de Schopenhauer que aqui se posiciona ao lado de Platão²³¹. Aristóteles, por sua vez, considera errônea essa teoria, ou seja, afirma “que as plantas não têm desejos (*επιθυμία - epithumia*) nem sensações, dado que o desejo não existe sem a sensação e, isso que

²²⁴ Na tradução de Cícero se lê *consilium meum* (CICERONIS, M. T., *Timaeus*, p. 187). Na tradução de Calcídio se lê: *voluntas mea* (CALCÍDIO, *Comentario al Timeo di Platone*, p. 70).

²²⁵ PLATÃO, *Timeu*, 41B, p. 117.

²²⁶ PREUS, A., *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, p. 70.

²²⁷ MELCHIORRE, V., *L'analogia in Aristotele*. In *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 85, No. 2/4 (aprile-dicembre 1993), pp. 230-255.

²²⁸ LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*, p. 226-227. Cambridge University Press, London, 1966.

²²⁹ PLATÃO, *Timeu*, 77b, p. 183.

²³⁰ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 109.

²³¹ Especificamente sobre a sexualidades das plantas, também “ANAXÁGORAS e EMPÉDOCLES ensinaram com inteiro acerto que as plantas deviam o movimento de seu crescimento ao APETITE (*επιθυμία*). (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 354-355).

queremos (*θελήματος* - *thelematos*) muda em relação as sensações que temos.”²³² A contraposição nos interessa aqui, pois, Aristóteles usa o termo *thelematos* para se referir a um desejo sensível, ou melhor, “isso que queremos” acompanhado de sensação. Conforme ficará claro mais adiante, o termo *Thélema* (*θέλημα*), no sentido de uma vontade geral, de um querer sensível, impulso irrefletido espontâneo, ou mesmo para desejo sexual, foi importante para o desenvolvimento da concepção de vontade de Schopenhauer que anuncia a “Fisiologia das plantas” como sendo “da maior significação para o núcleo” de sua metafísica²³³, pois, “a planta é mera *vontade* sem qualquer *conhecimento*: é por isso que *quer* sem conhecer um *objeto* de sua vontade, sem querer um *objeto*. Além disso, nada mais é do que um órgão de nutrição e reprodução.”²³⁴. Desse modo, diz Schopenhauer,

não nos deteremos no conhecimento de que os animais em seu agir, existência inteira, corporização e organização são fenômenos da Vontade. Também transmitiremos às plantas o único conhecimento imediato que nos é dado sobre a essência em si das coisas. Todos os movimentos das plantas se dão por excitações, já que a ausência do conhecer e do movimento condicionado por motivos que se segue a ele constitui a única diferença essencial entre animal e planta. Portanto, o que aparece para a representação como planta, vegetação simples, força cega que cresce, será considerado por nós, segundo a sua essência em si, como Vontade, e reconhecido como aquilo que justamente constitui a base do nosso próprio fenômeno que se exprime em nosso agir e em toda a existência do nosso corpo.²³⁵

Lembrando que a *epithumia* platônica,

De facto, mantém-se passiva em relação a tudo, rodando ela própria em si mesma e em torno de si mesma, repelindo o movimento do exterior e fazendo uso do que é seu congénere, pois a sua geração não lhe permitiu perceber por natureza nada de si própria nem raciocinar. Por isso, ainda que tenha vida e não seja nada senão um ser vivo, mantém-se estática e enraizada, privada de movimento próprio.²³⁶

No que concerne a alma, Platão diz no *Fedro* que o intelecto é um cocheiro que conduz a carruagem e educa dois cavalos, um que quer subir em direção ao bem, e outro que quer descer em direção à multiplicidade. A alma imortal é ontologicamente distinta do corpo e a sua primazia sobre o físico se realiza na ideia de que é ela a fonte e o princípio racional próprio de

²³² ARISTÓTELES, *Le plante*, 815b, p. 249-251.

²³³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 23, p. 179.

²³⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 307.

²³⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 23, p. 177. Aqui também é importante mencionar que “o emprego dos modelos físico e químico de explanação do organismo é, dentro de certos limites, permissível e útil, pois, como iremos expor, a força vital utiliza e se serve das forças da natureza inorgânica, sem contudo reduzir-se a elas, tampouco quanto o ferreiro se reduz a bigornas e martelos. Por conseguinte, nem mesmo a mais simples vida das plantas poderá ser explicada pelas forças naturais inorgânicas, como por exemplo pelos vasos capilares e pela endomose, e menos ainda a vida animal. (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 206).

²³⁶ PLATÃO, *Timeu*, 77b-77c, p. 183-184.

todo o movimento. A alma, no entanto,

assemelha-se a uma força natural composta de uma parelha de cavalos alados e do seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e os respectivos aurigas são bons e de elementos nobres, porém os dos outros seres são compostos. Inicialmente, no nosso caso o cocheiro dirige uma parelha desigual; depois, um dos cavalos da parelha é belo e nobre e oriundo de raça também nobre, enquanto o outro é o contrário disso, tanto em si mesmo como por sua origem. Essa a razão de ser entre nós tarefa difícilíssima a direção das rédeas. [...]. Quando é perfeita caminha nas alturas e governa o mundo em universal. Vindo a perder as asas, é arrastada até bater nalguma coisa sólida, onde fixa a moradia e se apossa de um corpo de terra, que pareça mover-se por si mesmo, em virtude da força própria da alma ($\psi\upsilon\chi\eta$). [...] A virtude natural da asa consiste em levar o que é pesado para as alturas onde habita a geração dos deuses, sendo ela de tudo o que se relaciona com o corpo, o que mais alto grau participa do divino. Ora o divino é o belo, sábio, bom e tudo mais do mesmo gênero, pois é isso o que alimenta e faz crescer as asas da alma; ao passo que o feio, o mal e tudo o que mais se opõe àquelas qualidades a fazem murchar e perecer.²³⁷

As profundas implicações das obras de Platão na unificação dos saberes filosófico, teológico e científico, foram determinantes no mundo ocidental. Não há razão para crer que Platão considerasse as múltiplas metáforas e analogias que utilizou como meras figuras de linguagem vazias, no entanto, não se pode perder de vista o seu valor explicativo. Nas palavras do *Timeu*,

é absolutamente inevitável que este mundo seja uma imagem de algo. Mas em tudo, o mais importante é começar pelo princípio, de acordo com a natureza. Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congénere. Por isso, os discursos claros, estáveis e invariáveis explicam, com a colaboração do intelecto, o que é estável e fixo – e tanto quanto convém aos discursos serem irrefutáveis e insuperáveis, em nada devem afrouxar esta relação. Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença. Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires. Mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil (*eikota mython*) e não procurar nada além disso.²³⁸

O uso extensivo da linguagem analógica e figurativa no *Timeu* não nos permite reduzir o seu significado no interior da obra de Platão. A mente humana somente consegue formular um conhecimento do absoluto por meio de procedimentos intelectuais indiretos, esquemáticos

²³⁷ PLATÃO, *Fedro*, 246a – 247a, p. 56-57.

²³⁸ PLATÃO, *Timeu*, 29b – 29d, p. 95-96.

e analógicos.²³⁹ Mesmo compreendendo a analogia como uma relação de proporcionalidade matemática, seu valor gnosiológico no *Timeu* é apenas aproximativo, verossímil e provável. No entanto, podemos reter que, para Platão, a causa do mundo não é aleatória ou cega, mas, obra da inteligência suprema (νοῦς) que mirando o modelo de racionalidade eterna é a causa da mistura proporcional dos elementos que compõem tanto o micro quanto o macrocosmo. Neste sentido, o corpo humano e o universo possuem ambos uma alma racional. O homem, por meio da sua vontade racional reorganiza e restabelece através da medicina a ordem natural do corpo com a ordem natural do universo e, assim, alcança a saúde. A analogia opera aqui em dois planos distintos, mas complementares, quais sejam, a estrutura ontológica de composição analógica do mundo material e a conformação e equilíbrio buscado pela alma com a ordem cósmica.

Fazendo uso de tais recursos, Platão abre três vertentes na interpretação da relação entre o micro e o macrocosmo: a primeira se espelha no desenvolvimento da filosofia ocidental de forma geral, a segunda no desenvolvimento do misticismo tanto pagão quanto cristão durante toda a Idade Média e a terceira, na medicina²⁴⁰ e na fisiologia²⁴¹ que avança até o século XIX.

Embora Platão seja muitas vezes exaltado nas obras de Schopenhauer, sua posição sobre a cosmogonia platônica se resume como se segue:

Platão, em suas descrições cosmogônicas, começa às vezes, repentinamente, a fazer cálculos, alinhar números que não se compreende de onde eles são, como eles estão juntos, quais grandezas designam adequadamente ou o resultado que dão; isso acontece, penso, porque ele, às vezes, teve a experiência de, a partir dos cálculos, extrair resultados que antes eram considerados impossíveis de obter e dos quais nos surpreendemos; e porque ele pensou assim ser capaz de conquistar também as verdades metafísicas (que

²³⁹ Poderíamos aqui questionar se o conhecimento do absoluto é um constructo exclusivo do intelecto e da razão reflexiva ou se é primordialmente um ato de aceitação de um dogma. Sobre o tema ver DIHLE, A., *The theory of Will in classical antiquity*, pp. 9-20.

²⁴⁰ Ver, por exemplo, o discurso sobre as doenças do corpo e da alma no *Timeu* em 81e – 92c, bem como a sua terapêutica correspondente. Segundo Friedländer, “surge, então, a imagem perfeita de um homem no qual o corpo e a alma estão em um estado de proporção e simetria. Uma nova expressão, de outra forma ausente no *Timeu*, aparece aqui: o ‘dever’ (δεῖ εἶναι). A imagem perfeita ‘deve’ ser alcançada. O meio dessa realização é a mais perfeita coordenação possível entre os movimentos do corpo e os da alma. Deste ponto de vista, ‘perfeição’ significa aproximar-se desses movimentos ao automovimento do universo. O corpo adquire perfeição através da ginástica (80a), a alma através do acordo com o movimento do Todo (90c-d).” (FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, 29, p. 1119.

²⁴¹ Por exemplo, as teorias do médico grego Galeno de Pergamo que postula que “a parte controladora da alma que rege a volição, a sensação e a cognição está localizada no cérebro e não no coração.” (FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latin middle ages, 400 B. C.-A.D. 1300*, p. 3.) Além da posterior recepção da teoria encéfalo-cêntrica do movimento voluntário animal na idade média através das traduções e comentários de Cícero e Calcídio às obras de Platão, ou seja, “a teoria de Platão provou ser extremamente popular durante a antiguidade tardia e início da Idade Média, quando o neoplatonismo e o neopitagorismo eram a filosofia predominante entre os principais intelectuais cristãos.” (FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latin middle ages, 400 B. C.-A.D. 1300*, p. 35).

precisamente por isso, isto é, que estejam localizadas fora do espaço e do tempo, são inatingíveis para qualquer consideração matemática) com números e grandezas. Devido a isso, não consigo imaginar como veio a pensar algo claro com isso tudo, assemelha-se com as crianças pequenas que, antes de conhecer as letras do alfabeto, peguem um livro de cabeça para baixo e colocam a lê-lo com uma expressão séria.²⁴²

Entretanto, Schopenhauer descrevendo o pensamento de Platão, menciona que “o corpo do homem é o verdadeiro microcosmo, isto é, por completo vontade e por completo conhecimento, exatamente como o mundo”²⁴³, ou seja, “o verdadeiro talento filosófico é, como Platão o apresenta, o conhecimento do Uno no múltiplo e do múltiplo no Uno”²⁴⁴, ou melhor, “o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, é justamente, como Platão amiúde observa, a condição da filosofia”.²⁴⁵

Schopenhauer reconhece as leis de homogeneidade e especificação nas obras *O sofista* e *O político* de Platão²⁴⁶ e foram recomendadas em consonância também com Kant como regras para todo o conhecimento. Ao tentar demarcar a atitude filosófica verdadeira daquela do sofista, o Estrangeiro explica para Teeteto que o método analógico é complexo e é necessário manter a vigilância para evitar o erro: “Quem é precavido”, diz o Estrangeiro, “emprega com cautela semelhantes comparações, pois, é um gênero escorregadio.”²⁴⁷ Entretanto, trata-se de um método fundamental para a construção do conhecimento em geral, ou seja,

Desde que os gêneros, como conviemos, são eles também mutuamente suscetíveis de semelhantes associações, não haverá necessidade de uma ciência que nos oriente através do discurso, se quisermos apontar com exatidão quais os gêneros que são mutuamente concordes e quais os outros que não podem suportar-se, e mostrar mesmo, se há alguns que, estabelecendo a continuidade através de todos, tornam possíveis suas combinações, e se, ao contrário nas divisões, não há outros que, entre os conjuntos, são os fatores dessa divisão? [...]. Dividir assim por gêneros, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialética?” Portanto, continua o Estrangeiro, “Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligada à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis.”²⁴⁸

²⁴² SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, 15, p. 16.

²⁴³ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 307.

²⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 616.

²⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170. Também em SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 98, p. 50-52.

²⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., MR II, p. 439.

²⁴⁷ PLATÃO, *O Sofista*, 231a., 239.

²⁴⁸ PLATÃO, *O Sofista*, p. 292-293.

Na obra *O Político* Schopenhauer identifica a aplicação das leis de homogeneidade e especificação e, junto com Platão as recomenda como regras do pensar filosófico. O Estrangeiro explica para o Jovem Sócrates como funcionam os paradigmas (*παράδειγμα*). O exemplo usado é o da aprendizagem da escrita pelas crianças que, reconhecendo as sílabas mais simples devem ser postas diante das mais complexas para que, através de comparações, possam entender a escrita, ou seja,

Mostra-lhes primeiramente os grupos em que interpretaram essas letras corretamente e depois coloca-las frente aos grupos que ainda não conhecem, fazendo-as comparar uns com os outros a fim de ver o que há de igual em ambas estas combinações; até que à força de mostrar-lhes, ao lado dos grupos que as confundem, aqueles que interpretam com exatidão, estes assim mostrados paralelamente se tornam, para elas, paradigmas que auxiliarão, seja pela letra que for, e em qualquer sílaba, a soletrar diferentemente o que for, e sempre de uma mesma e invariável maneira, o que for idêntico. [...]. Constitui um paradigma o fato de, ao encontrar-se um mesmo elemento em um grupo novo e bem distinto, aí interpretá-lo exatamente e, uma vez identificado nos dois grupos, permitir que ambos se incluam numa noção única e verdadeira.

²⁴⁹

O mesmo se passa no que concerne aos problemas mais elevados do conhecimento, a saber, “a nossa alma está sujeita às mesmas vicissitudes no que se refere aos elementos de todas as coisas”.²⁵⁰ Consequentemente,

A regra exata seria, quando nos percebemos de que um certo número de coisas possui algo em comum, não abandoná-las antes de haver distinguido, naquilo que tem em comum, todas as diferenças que constituem as espécies; e, com relação às dessemelhanças de toda espécie, que podemos observar numa multidão, não nos desencorajarmos nem delas nos separarmos, antes de havermos reunido, em uma única similitude, todos os traços de semelhança que elas encerram, reunindo-as na essência de um gênero. Basta o que fica dito quanto a esse problema e quanto às faltas e aos excessos: observemos apenas que aqui encontramos dois gêneros de medida, lembrando-nos dos caracteres que lhes atribuímos.²⁵¹

É interessante notar que a decifração do enigma do mundo vem descrita precisamente por analogia com a decifração de uma escritura desconhecida, ou seja,

se encontrarmos um escrito, cujo alfabeto é desconhecido; então tentamos a sua exegese, até o momento em que nos deparamos com uma hipótese (*Annahme*) da significação das letras, hipótese que leva à formação de palavras compreensíveis e períodos conexos. Com isso não resta dúvida alguma sobre a exatidão do deciframento; porque não é possível que a concordância e a conexão, nas quais essa exegese coloca todos os signos daquele escrito, sejam meramente casuais, nem é possível que, atribuindo um valor completamente diferente às letras, igualmente poder-se-ia reconhecer palavras e períodos nessa conexão. De modo semelhante, a decifração do

²⁴⁹ PLATÃO, *O político*, 277a-e, p. 233.

²⁵⁰ PLATÃO, *O político*, 277a-e, p. 233.

²⁵¹ PLATÃO, *O político*, 285a -c, p. 240-241

mundo tem de obter a sua certificação inteiramente a partir de si mesma. Tem de espalhar uma luz uniforme sobre todas as aparências do mundo e também colocar o mais heterogêneo em concordância, de tal maneira que seja resolvida a contradição até entre o que há de mais contrastante. [...]. E, já que na minha filosofia há um pensamento fundamental que se aplica a todas as aparências do mundo como sua chave; então esse pensamento recebe a sua certificação de si como o correto alfabeto sob cuja aplicação todas as palavras e todos os períodos têm sentido e referência. A palavra encontrada de um enigma revela-se verdadeira no fato de todas as afirmações adequarem-se a sua formulação. Assim a minha doutrina permite ver concordância e coerência na contrastante confusão das aparências deste mundo e resolve as inumeráveis contradições que aí se apresentam caso se as mire de qualquer outro ponto de vista: ela, por conseguinte, assemelha-se em certa medida a um cálculo bem resolvido; embora de modo algum no sentido de que não deixe problema sem resolver ou questão sem responder. Afirmer semelhante coisa seria uma presunçosa negação dos limites (*Schranken*) do conhecimento humano em geral.²⁵²

Entretanto cabe aqui destacar que o modo como Platão e Schopenhauer compreenderam os termos analogia e vontade, conforme ficará mais claro no desenvolvimento desta pesquisa, diferem consideravelmente em ambas as filosofias. Para Schopenhauer, “a filosofia não é um problema matemático”²⁵³ e o enigma do mundo nunca será resolvido a maneira das ciências puras *a priori*, ou seja, “não ao modo de como a partir de três quantidades proporcionais é encontrada a quarta”.²⁵⁴ A vontade, por sua vez, foi compreendida por Schopenhauer como um ímpeto cego do organismo, isto é, como a “força vital metafísica” (*metaphysische Lebenskraft*)²⁵⁵ “fundamentalmente distinta e plenamente independente”²⁵⁶ da cognição. A relação com a filosofia platônica já nos permite antever a complexa inversão conceitual que Schopenhauer propôs como crítica radical à cosmologia clássica. Antes, no entanto, será necessário considerar o problema de outros pontos de vista para que assim possamos compreender o mais profundamente possível o significado e da decifração schopenhaueriana do enigma da analogia entre o micro e o macrocosmo, bem como o alcance de sua crítica. Assim, o modo como Aristóteles compreendeu o problema será importante para ampliar a discussão sobre Schopenhauer.

²⁵² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224-225.

²⁵³ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 9, p. 39.

²⁵⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

²⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 707.

²⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 44.

1.4 Aristóteles: a analogia como princípio do pensamento

Não podemos deixar de perceber que Platão e Aristóteles não foram igualmente avaliados por Schopenhauer, já que,

O divino Platão sempre tende à unidade e à busca do fundamento profundo, e todas as coisas para ele são senão letras nas quais ele lê as Ideias divinas. Aristóteles, ao contrário, sempre permanece na superfície, enumera uma variedade infinita de coisas, classifica, separa, sem, no entanto, colocar qualquer fundamento além de um sóbrio e principalmente arbitrário conceito de intelecto; ele sempre lida mais com palavras do que com coisas, não pressagia nem busca uma verdadeira profundidade.²⁵⁷

Embora Aristóteles não seja mencionado no prefácio de *O mundo como vontade e como representação* e geralmente ser citado por Schopenhauer como um pensador cujo método habitual “desliza sobre a superfície das coisas” é necessário se deter “em características isoladas e conceitos fixados por expressões correntes”²⁵⁸, sua posição no desenvolvimento da investigação sobre a relação do micro e do macrocosmo, da analogia como princípio do pensamento, bem como o significado do termo vontade, são, no entanto, centrais e nos trazem implicações importantes para a compreensão do tema em ambas as tradições acima mencionadas. Desse modo, apresentarei aqui de modo geral algumas ideias que podem nos ajudar a compreender como o tema avança até o século de Schopenhauer.

Segundo Schopenhauer, “Platão dividiu os poderes da mente (*Seelenkräfte*) em suas partes desejantes, apaixonadas e pensantes. Aristóteles em, *anima vegetativa, sensitiva et rationalis*, também subordina o poder de representação e acrescenta o poder do movimento que brota do desejo (*apetitus*)”.²⁵⁹ O termo *Boulésis* com sentido de *vontade* tem sua aplicação também em Aristóteles que, Segundo Richard Sorabji,

reflete a prática da Academia de Platão, que usou o *boulésis* como um termo para o desejo racional para o bem, em oposição a *thumos*, que foi usado para o desejo de honra, e *epithumia* (*επιθυμία*) para o desejo de prazer. *Boulésis*, tanto nestes contextos como em outros, foi muitas vezes traduzido por *vontade*.²⁶⁰

Em Aristóteles, portanto, “a vontade é um desejo racional (*Boulésis*) do bem”²⁶¹, ou ainda um “desejo de ser feliz”.²⁶² Há também uma íntima ligação entre a vontade (*boulésis*) e a

²⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, 16, p. 16.

²⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 355.

²⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 117-118.

²⁶⁰ SORABJI, R., *The concept of Will*, In *Emotion and Peace Of Mind - From Stoic Agitation To Christian Temptation*. p. 319-320.

²⁶¹ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1369a, p. 131.

²⁶² ARISTÓTELES, *Ética à Nicomaco*, 111b, 84.

escolha (*prohairesis*), embora sejam essencialmente distintas. Segundo o comentário de Aspasius, *boulésis* e *prohairesis* “estão na parte racional da alma [...] Sempre depois da deliberação, o intelecto aprova e escolhe (*boulésis*), sendo está um desejo que avança com ele (intelecto)”, neste sentido, “temos o hábito de tratar *boulesthai* e *prohairesisthai* com o mesmo significado”.²⁶³ Terrence Irwin mostra que, no entanto, há uma diferença significativa entre escolha e desejo, “pois não escolhemos simplesmente deliberando sobre como satisfazer um desejo não racional; a deliberação de uma pessoa incontinente sobre como satisfazer seus apetites (*επιθυμια* - *epithumia*) não resulta em escolhas (*προαιρεσις*- *prohairesis*) e, portanto, não surge do vontade (*boulésis*)”²⁶⁴, por exemplo, quando Aristóteles diz que “tanto as crianças como os animais inferiores participam da ação voluntária, porém não da escolha”.²⁶⁵ Em Platão, tanto quanto em Aristóteles, o conceito mais próximo que podemos encontrar da vontade schopenhaueriana é denotado pela palavra *epithumia* (*επιθυμια*) que, formada por *thumos* (*θυμός*) no sentido de “paixão, emoção violenta”, e *epi* (*επι*) “em direção a”, significa apetite, desejo, vontade.²⁶⁶

No que concerne à concepção de analogia envolvida na relação entre o micro e o macrocosmo, Aristóteles difere de Platão, pois não se valeu do discurso sobre a alma do mundo criada por um artífice segundo sua vontade. A cosmovisão de Aristóteles foi em grande parte construída a partir do diálogo crítico com a tradição pré-socrática, isso eliminou a necessidade de uma reflexão de tipo platônica no que concerne à *physis* e, portanto, todos os requisitos ontológicos e epistemológicos necessários para colocar a natureza como um objeto de ciência eram intrínsecos à própria *physis*. Diego Lanza e Mario Vegetti, na introdução à edição das obras biológicas de Aristóteles em italiano, explicam que a *physis* é

um conjunto real dotado não apenas de plena e autônoma existência, mas também de uma intrínseca capacidade de dar lugar a uma série de processos visando a realização de uma ordem, da sustentação e manutenção de um plano do mundo que nada tem de providencial, mas se identifica com a própria *physis* das coisas.²⁶⁷

O próprio Schopenhauer reconheceu o valor de Aristóteles no que concerne ao pensamento biológico.

²⁶³ ASPASIUS, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4*, 7-8, p. 68-69. Translated by David Korstan, Bloomsbury Academic, London, 2006.

²⁶⁴ IRWIN, T., *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study Volume I: From Socrates to the Reformation*, cap. 97 Wish and Will, p. 174. Oxford University Press, 2007.

²⁶⁵ ARISTÓTELES, *Ética à Nicomaco*, 111b, 84.

²⁶⁶ PREUS, A., *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, p. 151.

²⁶⁷ ARISTÓTELES, *Opere Biologiche*, p. 16.

É para grande vantagem de ARISTÓTELES que ele, nesse ponto, contrasta com os filósofos modernos, o que constitui o seu lado mais brilhante. Sem prejuízo ele vai até a natureza, desconhece qualquer físico-teologia, nada de semelhante lhe ocorreu, e jamais considerou o mundo como se este fosse uma obra de baixa qualidade: ele está limpo disso no próprio coração; bem como formula hipóteses (*De generat. Anim.*, III, II) sobre a origem dos animais e dos humanos, sem cair com isso em cadeias de raciocínios físico-teológicas. Ele sempre diz ‘a natureza cria’ (*ἡ φύσις ποιεῖ - natura facit*), jamais ‘a natureza foi criada’ (*ἡ φύσις πεποιήται - natura facta est*). Mas, após ter estudado honesta e aplicadamente a natureza, encontra que ela em toda parte procede com finalidade e diz: ‘vemos que a natureza não faz nada em vão’ (*Μάτην δρώμεν οὐδέν ποιούσαν τὴν φύσιν - naturam nihil frustra facere cernimus*)²⁶⁸

A analogia, que em Platão apareceu com a função ontológica descrita anteriormente, foi concebida por Aristóteles como um princípio do pensamento e, muitas vezes apenas com função poética, persuasiva ou meramente didática. Muitas vezes Aristóteles rejeita expressamente a linguagem metafórica e analógica como ineficientes para a produção do discurso sobre a verdade. Por exemplo, quando critica a ideia de modelo analógico na teoria das Formas de Platão, pois “dizer que as Formas são ‘modelos’ e que as coisas sensíveis ‘participam’ delas significa falar sem dizer nada e recorrer a meras imagens poéticas”.²⁶⁹

Para Aristóteles, “a metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie de outra, ou por analogia”.²⁷⁰ Aristóteles considerou o emprego das metáforas como um “engenho natural do poeta; com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças”.²⁷¹ Assim, por meio de metáforas “podemos obter algo novo”²⁷², e na filosofia, “um intelecto muito acurado perceberá semelhanças mesmo nas coisas mais distintas”.²⁷³

Entretanto, para Aristóteles, “(p)alavras estrangeiras, metáforas ornatos e todos os outros nomes de que falamos elevam a linguagem acima do vulgar e do uso comum, enquanto os termos correntes lhe conferem a clareza”²⁷⁴, ou seja, quanto as palavras estrangeiras, metáforas e outras espécies de nomes raros, “ver-se-á que dizemos a verdade, se as

²⁶⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 26, p. 410-411.

²⁶⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 991a, p. 55.

²⁷⁰ ARISTÓTELES, *Poética*, cap. XXI, 128 - p. 462. É importante notar aqui que o que Aristóteles define como metáfora parece coincidir com o que Schopenhauer entende por *denominativo a potiori*, a saber, “Denominação conforme o mais distinto, perfeito”, isto é, trata-se de “emprestar nome e conceito de um objeto, de algo dado de certa forma objetivamente”, para “pensar” algo que não é dado do mesmo modo. SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169.

²⁷¹ ARISTÓTELES, *Poética*, cap. XXI, 144 - p. 465.

²⁷² ARISTÓTELES, *Retórica*, Livro III, cap. 10, p. 165.

²⁷³ ARISTÓTELES, *Retórica*, Livro III, cap. 11, p. 169.

²⁷⁴ ARISTÓTELES, *Poética*, cap. XXI, 138 - p. 464.

substituímos por palavras de uso comum”.²⁷⁵ A metáfora é aqui compreendida como um desvio conceitual empregada com fins estéticos e estilísticos para ornamentar o discurso e não como um recurso do discurso sobre o verdadeiro, pois “expressões metafóricas são sempre obscuras”.²⁷⁶ Essa postura consiste no melhor exemplo da base epistemológica empirista que via na metáfora um *non sense*. Os discursos figurativos e os raciocínios analógicos podem ser, na melhor das hipóteses, uma forma alternativa de expressão. Johnson denomina essa postura de “paradigma da verdade literal”²⁷⁷ que avançou de Aristóteles até o século XIX quando começa a ser questionado pelo nascente interesse na linguagem.²⁷⁸

Apesar da posição crítica de Aristóteles sobre analogias, metáforas e outras figuras como a metonímia e a sinédoque²⁷⁹, a ideia de analogia entre o micro e o macrocosmo ganha alguma expressão nos seus escritos de física. No que concerne ao movimento, Aristóteles expressa na *Física* que, se algo acontece na parte também poderá ocorrer no todo, ou seja, se é possível o movimento em um animal, “o que impede que a mesma coisa também aconteça no Todo?” Nada há exterior ao todo, portanto, “o que ocorre em um microcosmo (*μικρὸς κόσμος*) também poderá ocorrer em um macrocosmo (*μακρὸς κόσμος*)”.²⁸⁰ A analogia é aqui vista metodologicamente como o princípio de semelhança que exerce uma função no pensamento abstrato sobre a relação entre micro e macrocosmo. Os estudos de Aristóteles sobre a anatomia e fisiologia dos animais são aqui importantes não apenas por seu interesse zoológico, mas, principalmente, porque nos permite uma compreensão do universo sobre uma base empírica. Além disso, o uso constante e intensivo das analogias tornou os problemas metodológicos mais evidentes e profundos na filosofia e na cosmologia clássica de modo geral. No texto *Sobre a geração dos animais* Aristóteles explica que,

²⁷⁵ ARISTÓTELES, *Poética*, cap. XXI, 142 - p. 464.

²⁷⁶ ARISTÓTELES, *Órganon, Tópicos*, 139b, p. 470. Aqui Aristóteles cita a metáfora da Terra como *nutriz* encontrada no *Timeu* de Platão: “Quanto à Terra, o nosso sustento, a qual roda em torno do eixo que atravessa o universo, foi estabelecida como guardiã e produtora da noite e do dia; ela que é a primeira e a mais velha das divindades geradas dentro do céu”. (PLATÃO, *Timeu*, 40b, p. 115).

²⁷⁷ JOHNSON, M.: *Philosophical Perspectives on Metaphor*, p.11-12.

²⁷⁸ A teoria aristotélica da metáfora, que se tornou canônica desde o mundo antigo, se transforma, nas mãos de Schopenhauer, em um dispositivo capaz de conferir significado ao discurso sobre a coisa-em-si, já que este deve sempre apoiar-se no conhecimento imediato, caso contrário, subsistiria sem sustentação, ou seja, como um fantasma da imaginação exorbitante do homem.

²⁷⁹ Sinédoque é um tropo em que se usa um termo específico conhecido para compreender um gênero desconhecido ou um termo do gênero para compreender uma espécie. A metonímia possui uma característica similar de substituição da parte pelo todo, o do todo pela parte. Para Paul Ricoeur metonímia, sinédoque e metáfora são tropos que acontecem por meio de três tipos de relação, respectivamente, relação de correspondência, relação de conexão e relação de semelhança. O autor explica que “na relação de conexão, dois objetos formam ‘um conjunto, um todo, ou físico ou metafísico, a existência ou a ideia de um encontra-se compreendida na existência ou ideia do outro. A relação de conexão incluirá, também ela, numerosas espécies: da parte ao todo, da matéria à coisa, da singularidade à pluralidade, da espécie ao gênero, do abstrato ao concreto, da espécie ao indivíduo.” (RICOEUR, P., *A metáfora viva*, p. 95).

²⁸⁰ ARISTÓTELES, *Física*, 252 B, p. 257.

até onde podemos ver, a faculdade de Alma de todo tipo tem a ver com alguma substância física que é diferente dos chamados "elementos" e mais divinos do que eles são; e como as variedades da Alma diferem uma da outra na escala de valor, as diferentes substâncias envolvidas com elas diferem em sua natureza. Em todos os casos, o sêmen contém em si mesmo aquilo que o torna fértil - o que é conhecido como substância quente, que não é o fogo e nenhuma substância semelhante, mas o *pneuma* que é colocado dentro do sêmen ou material parecido com espuma e a substância natural que está no *pneuma*; e esta substância é análoga ao elemento que pertence às estrelas.²⁸¹

Em outros textos Aristóteles declara que a ação das estrelas obedece às mesmas condições que possuem os animais e as plantas²⁸², entretanto, de modo diferente da providência de um deus conforme exposta no *Timeu* de Platão. Para Aristóteles certamente existem movimentos ocultos, tanto no micro quanto no macrocosmo, nos seres vivos animados e nas coisas inanimadas, no entanto, a biologia, enquanto base empírica do conhecimento universal e abstrato, direcionou Aristóteles para uma cosmovisão distinta e que não admitiu o deus de Platão.²⁸³

No tratado sobre a *Poética* Aristóteles descreve a analogia como uma proporção em quatro termos onde o segundo e o quarto termos são proporcionais, isto é, somente há uma analogia quando “o segundo termo está para o primeiro na igual relação em que está o quarto para o terceiro, porque neste caso, o quarto termo poderá substituir o segundo, e o segundo, o quarto”.²⁸⁴ O livro das *Categorias* foi fundamental como abertura do tratado e, por isso mesmo, introduzir o problema da analogia. Nos *Tópicos* Aristóteles explica que

²⁸¹ ARISTÓTELES, *On generation of animals*, p. 171. Segundo Michel Frampton, quando pensado pelo prisma esquemático da analogia entre o macrocosmo e o microcosmo, “o pneuma é essencialmente o elemento divino do processo psicofisiológico da vida, do pensamento, das sensações e do movimento voluntário em meio aos mecanismos sem alma, ou inanimados, forjados pela necessidade cega.” (FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latin middle ages, 400 B. C.-A.D. 1300*, p. 74.).

²⁸² ARISTÓTELES, *Del Cielo*, II, 12, 292b, p. 746. Entretanto, no que concerne à ação humana, Albrecht Dihle explica que, “Aristóteles foi o primeiro a estabelecer uma clara distinção entre natureza e vida moral ou social. Tudo o que resulta da ação humana pertence ao domínio do que Aristóteles chama *ενδεχόμενα και άλλως εχειν*, coisas que são capazes de tornar-se reais de várias maneiras. O campo da ação humana não é, portanto, cognoscível e previsível como os eventos cósmicos ou naturais o são. Conhecimento no sentido estrito da palavra (*επιστήμη*) existe apenas para o que permanece sempre o mesmo e pode ser entendido de acordo com regras que são geralmente e permanentemente aplicáveis. A ação humana na vida prática não pode ser o conteúdo do conhecimento da mesma forma que um fenômeno cósmico ou um procedimento técnico, e as regras morais não podem ser deduzidas do entendimento racional da natureza, porque a natureza é eterna e imutável e a vida social não é. A descoberta de uma lei cósmica se dá por um esforço do intelecto que difere da escolha dos objetivos para ação prática. O intelecto não pode fazer esta última corresponder ao conhecimento de princípios gerais, porque os assuntos humanos estão em permanente mudança. Não há ciência (*επιστήμη*) da vida prática, porque regras gerais podem frequentemente serem aplicadas aos assuntos humanos, mas nem sempre é assim”. DIHLE, A., *The theory of Will in classical antiquity*, p. 55. University of California Press, USA, 1982.

²⁸³ Ver CONGER, G. P., *Theories of macrocosms and microcosms in the history of philosophy*, Columbia University Press, New York, 1922, p. 11.

²⁸⁴ ARISTÓTELES, *Poética*, XXI, p. 261.

a semelhança deve ser examinada em coisas pertencentes a diferentes gêneros [...] (por exemplo, tal como o conhecimento está relacionado com o objeto do conhecimento, está a sensação relacionada com o objeto da sensação) [...] tal como está a visão no olho, está a razão na alma. É necessário que tenhamos, em particular, prática em lidar com os gêneros de larga separação, uma vez que nos outros casos seremos capazes de detectar as semelhanças mais prontamente. É forçoso que examinemos também coisas que estão no mesmo gênero, a fim de determinarmos se há algum predicado pertencente a todas e que seja idêntico, por exemplo, a um homem, um cavalo, um cão, pois estes guardam semelhanças na medida em que qualquer predicado que possuam seja o mesmo.²⁸⁵

A analogia é sempre posta em questão quando há um gênero maior que se relaciona com suas espécies por meio de inter-analogias.²⁸⁶ Aristóteles difere do projeto platônico de unificação dos saberes em um sistema cosmológico que faz da analogia proporcional um princípio constitutivo do real, ou seja, “as causas e os princípios, num certo sentido são diferentes para as diferentes coisas; noutra sentido, considerados universalmente e por analogia, são os mesmos para todas as coisas”.²⁸⁷ Desse modo, Aristóteles não buscou a unificação ontológica absoluta dos saberes, mas, a classificação enciclopédica que contempla as semelhanças e as diferenças irreduzíveis entre as coisas, onde a analogia teve uma função não ontologicamente comprometida como em Platão. Segundo Diego Lanza e Mario Vigetti, “a enciclopédia aristotélica das ciências não está organizada silogisticamente, isto é, dedutivamente, mas segundo a modalidade analógica de unificação”.²⁸⁸

Conforme nos explica G. Lloyd,

deixando de lado as evidências que demonstram que o próprio Aristóteles foi profundamente influenciado por doutrinas vitalistas tradicionais, por exemplo, podemos notar que imagens semelhantes às dos Pré-socráticos ou de Platão continuam a figurar proeminente na cosmologia grega muito tempo depois de Aristóteles. Os Estoicos, em particular, muitas vezes representavam o cosmos como uma criatura viva, e eles também pensavam que o mundo era governado pela lei divina comparando-o com um estado ou família. Pode-se sugerir, então, que durante o quinto e início dos quatro séculos a.C. as distinções entre certas categorias de coisas vieram a ser compreendido com mais firmeza, e tanto Platão quanto Aristóteles lançaram muita luz sobre o papel das imagens na cosmologia: e, no entanto, é evidente que nem o fato de que Platão chamou a atenção para as diferenças entre "mitos" e demonstrações, nem as críticas mais radicais de Aristóteles sobre o uso da metáfora levaram a qualquer declínio geral no uso de relatos figurativos em doutrinas cosmológicas, e muito menos para o completo abandono de seu uso nesse contexto.²⁸⁹

²⁸⁵ ARISTÓTELES, *Órganon, Tópicos* I, 17, 108^a, p. 369-370.

²⁸⁶ HESSE, M., *Models and Analogies in Science*, p. 138.

²⁸⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 4, p. 551.

²⁸⁸ ARISTOTELE, *Opere Biologiche*, introduzione, p. 12.

²⁸⁹ LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*, p. 416. Cambridge University Press, London, 1966.

Aristóteles abordou o problema da analogia a partir de diferentes perspectivas, como na Lógica, Física, Metafísica, Retórica, Poética, Ética, além da compreensão e a sistemática utilização da abordagem comparativa em Anatomia e Fisiologia, de modo que, uma apreciação minimamente substancial da questão demandaria um esforço que ultrapassa o interesse desta pesquisa em se tratando de Platão e Aristóteles. Cabe aqui apenas mencionar que dos dois pilares da filosofia grega antiga, no que concerne a concepção de analogia, ambos admitem uma relação proporcional como seu significado mais preciso, a diferença entre eles é que “enquanto para Platão (a analogia) é um princípio postulado pelo ser supremo, o Bem em si, para Aristóteles, por sua vez, é fundamental como uma reflexão acerca dos princípios da lógica”²⁹⁰, como método de argumentação retórica voltada para a persuasão e, como veremos adiante, uma importante e profícua ferramenta de investigação e compreensão dos fenômenos biológicos.

1.5 Plotino: a analogia e a vontade do Uno

Depois de Platão e Aristóteles, Plotino foi o pensador que mais profundamente refletiu sobre o tema da analogia entre micro e macrocosmo e sobre a concepção de vontade envolvida no problema. Plotino afirma que “as nossas almas são partes tiradas da alma (ψυχη) do universo. [...] as almas humanas são porções da alma universal, porque as partes são homogêneas com o todo”²⁹¹, ou seja,

todo ser que se encontra no universo, de acordo com sua natureza e constituição, contribui para a formação do universo com a sua ação e o seu sofrimento, da mesma maneira que cada parte do animal individual, por sua constituição natural, coopera com o organismo como um todo, tornando esse serviço responsável pelo seu papel e função.²⁹²

Portanto, Plotino pretende estabelecer que

o universo atual é uma vida unitária, que abraça os seres vivos que estão dentro dele, e é dotada de uma alma unitária espalhada por todas as suas partes, já que cada coisa singular é uma parte dele; toda coisa singular, no entanto, com seu corpo é absolutamente parte, a parte que recai no universo sensível -; mas, como essa coisa singular também participa da alma do universo, por isso e somente por isso é parte da Alma.²⁹³

No capítulo *Liberdade e vontade (θελήματος) do Uno*, Plotino introduz outro problema

²⁹⁰ STAMMBERGER, R. M. W.: *On Analogy – An essay historical and systematic*, p. 11. PETER LANG Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1995.

²⁹¹ PLOTINO, *Enneade*, IV, 3, p. 177-178.

²⁹² PLOTINO, *Enneade*, IV, 3, p. 177-178.

²⁹³ PLOTINO, *Enneade*, IV, 4, 32, p. 264.

que interessa à nossa pesquisa, a saber, o problema do mal como processo volitivo, ou melhor, uma vontade de se desligar do Uno para ter uma existência independente. Plotino diz que “a primeira raiz do mal é a audácia (τολμάω - *tólma*)²⁹⁴, depois o nascimento, a alteridade primitiva e o desejo (*boulétélenai*) de pertencer a si mesmos”.²⁹⁵ Cleto Carbonara explica que

O mal, então, não é apenas a tendência da realidade para o não-ser (e nessa tendência – o Bem e Mal coincidem), mas também a vontade de se separar do Uno. Este segundo aspecto do mesmo problema não tem um sentido apenas moral, mas também metafísico, porque naquela *vontade de se separar* descobre-se a primeira afirmação da liberdade, que pode arrastar para o pecado ou elevar-se para o Bem, mas que, de qualquer forma, é o princípio da individualidade do ser finito”.²⁹⁶

Sabe-se que Schopenhauer conheceu o pensamento de Plotino já durante os anos de 1809-1811 com as aulas de Schulze²⁹⁷, mas foi em meados de 1832 que adquiriu as *Enéadas* e iniciou um intenso exame crítico²⁹⁸ que culminou na elaboração das edições posteriores de suas obras. A relação de Schopenhauer com Plotino poucas vezes foi objeto de atenção e detalhamento²⁹⁹, talvez por conta do juízo crítico em relação ao neoplatônico. “Sua pomposa e enfadonha prolixidade e confusão”, diz Schopenhauer sobre Plotino no volume I dos *Parerga*, “com frequência superam todas as paciências, de modo que se surpreende de como essa mescla pode passar para a posteridade”.³⁰⁰ Entretanto, no mesmo texto Schopenhauer também nos dá as pistas cruciais para perceber a profunda relação de suas ideias com as de Plotino, ou seja, “se pode encontrar nele grandes, importantes e profundas verdades que ele próprio compreendeu: porque de modo algum lhe falta inteligência; [...] A procedência hindu através do Egito de dogmas neoplatônicos é atestada acima de tudo e modo inegável pela teoria do Todo-Uno

²⁹⁴ Segundo o *Léxico* de Gingrich e Danker, *Tólma* (τολμά) significa “ousar, ter a coragem de, atrever-se”. (GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, p. 208).

²⁹⁵ PLOTINO, *Enneade*, V, 1, p. 3. Cabe aqui lembrar que, diferentemente de Plotino, no *Timeu* de Platão o mal é involuntário, ou seja, “ninguém é mau propositadamente, pois o mau torna-se mau por causa de alguma disposição maligna do corpo ou de uma educação mal dirigida – estas são inimigas de todos e acontecem contra a nossa vontade.” (PLATÃO, *Timeu*, 86e, p. 200). Trata-se de uma tese platônica amplamente debatida de que o vício é fruto da ignorância.

²⁹⁶ CARBONARA, C., *La filosofia di Plotino*, p. 179.

²⁹⁷ D’ALFONSO, M. V. (org.), *Schopenhauer Kollegnachschriften der Metaphysik -und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-1811)*, p. 101.

²⁹⁸ Conforme Hübscher na introdução aos manuscritos de Schopenhauer vol. 1, p. XIX. O volume V (p. 127) da edição dos manuscritos de Schopenhauer contém a lista de obras da biblioteca particular do filósofo onde consta a seguinte edição: PLOTINOS: *Operum philosophicorum omnium libri LIV in sex Enneades distributi, ex antiquissimorum codicum fide nunc primum graece editi cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione*. Basileae, ad pemeam Lecythwn 1580. XXXVI, 772 S., index [Praecedat Plotini vita, ejusdem librorum eries, Porphyrio authore]. Fol. Hpgmbd.

²⁹⁹ Os estudos mais importantes são: KEIFER, O., *Schopenhauer und Plotin*. In *Schopenhauer Jahrbuch* 1941, p. 247-257; MÜHLETHALER, J., *Schopenhauer und die abendländische Mystik*. Alexander Duncker Verlag, Berlin 1910.

³⁰⁰ SCHOPENHAUER, A., P I, §7, p.92.

exatamente como a encontramos na quarta *Enéada*”.³⁰¹ Segundo Schopenhauer, em *Enéada* IV³⁰², Plotino “diz algo muito similar”³⁰³ a sua própria tese da unidade e indivisibilidade da Vontade

A Vontade como coisa-em-si está inteira e indivisa em cada ser, assim como o centro é parte integrante de cada um dos raios: enquanto que o extremo periférico do raio está na mais rápida revolução com a superfície, que representa o tempo e o seu conteúdo, já o outro extremo, no centro, sede da eternidade, permanece no mais profundo repouso, porque o centro é o ponto cuja metade ascendente não difere da descendente.³⁰⁴

Além de compartilhar com Plotino a ideia básica de que o mundo possui estrutura coaxial e concêntrica onde o ponto central acumula todos os raios, Schopenhauer também se interessou pela ideia plotiniana fundamental expressa no primeiro livro da primeira *Enéada* intitulado *A essência da alma*, a saber, “de uma *ψυχη* que na origem é una e somente por meio do mundo corpóreo se desagrega em muitas”.³⁰⁵ Também o livro VIII da IV *Enéada* interessou a Schopenhauer pela exposição de como

aquela *ψυχη*³⁰⁶ caiu neste estado de pluralidade devido a um desejo pecaminoso; por isso carrega uma dupla culpa: a primeira a sua caída neste mundo e, a segunda, as suas ações pecaminosas nele. Aquela a expia com sua existência temporal em geral e, esta que é inferior, com a transmigração das almas.³⁰⁷

Conforme Richard Sorajib³⁰⁸, Plotino também se destaca, pois usa a palavra grega *Thèlema* (Θέλημα) que, assim como *Boulésis* (Βουλήσις), é também traduzida para o latim *voluntas*. No livro 4 da *Enéade* I³⁰⁹, Plotino usa o termo no sentido de vontade, desejo; no livro 8 da *Enéada* III³¹⁰, quando o intelecto se torna múltiplo por querer a posse de tudo, a palavra usada é *thelein*; e no livro 8 da *Enéada* VI³¹¹ intitulada *Liberdade e vontade* (θελήματος) *do Uno*, Plotino usa a palavra *Thelématos* (θελήματος) não para indicar a vontade própria do ser

³⁰¹ SCHOPENHAUER, A., P I, §7, p.92.

³⁰² PLOTINO, *Enneade*, IV, 1, 1 & 2, 1.

³⁰³ SCHOPENHAUER, A., MP IV, 53, p. 125.

³⁰⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 392. Ver também HN IV, 51, p. 35; HN IV, 53, p. 125-126 – 1932.

³⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., P I, §7, p.92.

³⁰⁶ É interessante como Schopenhauer, em outro contexto, explica como compreende o *ψυχη*: “Lavoisier decompôs a água, até então um elemento primário, em hidrogênio e oxigênio e, portanto, foi chamado à existência de uma nova era da física e da química. Mas eu dividi a *alma* (*Seele*) ou *espírito* (*Geist*) *ψυχη* em duas coisas fundamentalmente diferentes, vontade e representação, com isso a verdadeira metafísica começou”. (SCHOPENHAUER, A., MR IV, 19, p. 103-104). Desse modo, nos inclinamos a denominar a metafísica de Schopenhauer como *revolução lavoisieriana*.

³⁰⁷ SCHOPENHAUER, A., P I, §7, p.92 -93.

³⁰⁸ SORAJIB, R., *Emotion and Peace of mind*, p. 320-324.

³⁰⁹ PLOTINO, *Enéada* I, 4, p. 79-81

³¹⁰ PLOTINO, *Enéada* III, 8, p. 154. PLOTINI, *Opera Omnia - Cum Marsilii Ficini commentariis et ejusdem interpretatione castigata*, Volumen secundum. OXONII, e Typographeo Academico, MDCCCXXXV, p. 646.

³¹¹ Na edição italiana Volume III, p. 382

humano (*boulésis*), mas para designar a vontade em geral e concentrada em si mesma³¹², ou seja, o *Thélema* (*θελήμα*) do Uno. Schopenhauer não comenta a respeito do uso dos termos *Boulésis* e *Thelématos* em Plotino, entretanto, como veremos mais à frente, a distinção entre ambos os conceitos gregos e a sua equivalência no latim *voluntas* é crucial para a compreensão de sua metafísica da Vontade. O que é importante aqui é perceber que Schopenhauer difere de Plotino no que concerne a doutrina do *Nous* (*νοῦς*), visto como o que é primário em relação à vontade que é derivada e secundária, ideia esta que atravessa a filosofia antiga.

Para Schopenhauer, Plotino e os neoplatônicos em geral não são propriamente filósofos, pois, não conduziram seu pensamento do modo independente e autônomo. Aquilo que expuseram em suas obras são doutrinas alheias, herdadas de uma sabedoria muito mais antiga, em particular, “a sabedoria indo-egípcia” que eles quiseram incorporar na tradição filosófica da Grécia por meio da filosofia de Platão.

A origem hindu através do Egito de dogmas neoplatônicos é atestada em primeiro lugar pela teoria do Uno-Todo de Plotino, tal como a encontramos exposta na quarta *Enneade*. Já o primeiro capítulo de seu primeiro livro, *Sobre a essência da alma*, oferece com grande brevidade a doutrina fundamental de toda a sua filosofia: a de uma *alma* (*ψυχή*) que é na origem una e somente por meio do mundo corpóreo se tornou múltipla. Especialmente interessante é o oitavo livro daquela *Enneade*, que expõe como aquela alma caiu nesse estado de pluralidade devido a uma aspiração pecaminosa (*sündliches Streben*), por isso carrega uma dupla culpa: primeiro, sua queda neste mundo e, segundo, por suas ações pecaminosas nele.³¹³

A obra de Plotino, no entanto, expõe ideias importantes para Schopenhauer como a tese da idealidade do tempo,³¹⁴ a sua concepção de matéria³¹⁵ e o magnetismo animal³¹⁶, além disso, considerou as obras do neoplatônico, bem como de outros místicos, como um “tipo de suplemento, para o conhecimento só negativo ao qual a filosofia pode conduzir”.³¹⁷

A relação entre o micro e o macrocosmo ganha um amplo aparato teórico a partir do qual se desenvolve no decorrer da história por duas vias paralelas, a saber, a ciência e a filosofia, ou seja, o mundo e o homem estão em uma relação de analogia (proporção) entre si. As relações entre o corpo do mundo e o corpo do homem descritas em termos analógicos se tornaram dominantes nas teorias anatômicas e fisiológicas a partir tanto de Platão quanto de Aristóteles,

³¹² PLOTINI, *Opera Omnia - Cum Marsilii Ficini commentariis et ejusdem interpretatione castigata*, Volumen secundum. OXONII, e Typographeo Academico, MDCCCXXXV, p. 1343.

³¹³ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 92.

³¹⁴ SCHOPENHAUER, A., P I, §7, p.92 -93; SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 41, p. 579.

³¹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 4, p. 54; MVR II, cap. 24, p. 370-372.

³¹⁶ SCHOPENHAUER, A., P I, §7, p. 93.

³¹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 48, p. 729.

conforme veremos no capítulo sobre a anatomia e a fisiologia.³¹⁸ Apesar das críticas de Aristóteles a limitação e incompletude intrínsecas aos argumentos analógicos, eles continuam como elementos fundamentais no desenvolvimento da cultura ocidental.

O conceito de vontade que prevalece nos pensamentos de Platão e Aristóteles se expressa pelo termo *Boulésis* significando vontade derivada da alma racional, *consilium*, *actus electivus* e deliberação. As ideias de Platão e Plotino no que concerne a concepção de vontade (*Boulesis*) e a analogia (proporcionalidade) entre o micro e o macrocosmo constituíram um compêndio de elementos que foram profundamente discutidos durante todo o período medieval cristão e pagão.

1.6 Micro e macrocosmo no cristianismo: o *Thélema* de Deus

O problema da analogia entre o micro e o macrocosmo no cristianismo começa com a criação do mundo e a encarnação do λόγος de Deus no seu único Filho. No Evangelho segundo São João a criação é descrita do seguinte modo:

No princípio era o Verbo (λόγος - *Logos*), e o Verbo era Deus (θεόν - *theon*). Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito. Nele havia vida, e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam. [...] O Verbo era a verdadeira luz que, vindo ao mundo (κόσμος - *Kosmos*), ilumina todo homem. Estava no mundo e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam. Mas todos aqueles que o receberam, aos que creem no seu nome, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus, os quais não nasceram do sangue, nem da vontade (θελήματος - *thelēmatos*) da carne, nem da vontade do homem (θελήματος), mas sim de Deus. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos sua glória, a glória que o Filho único recebe do seu Pai, cheio de graça e de verdade. [...] Ninguém jamais viu Deus. O Filho único, que está no seio do Pai, foi quem o revelou.³¹⁹

Jesus Cristo, o Filho único do Pai, encarnação do *Logos*, foi descrito por Paulo em

³¹⁸ G. E. R. Lloyd nos faz perceber que, embora haja diferenças irreduzíveis entre as teorias de Platão e Aristóteles, algumas analogias com as técnicas humanas foram compartilhadas para elucidar a função de diferentes partes do corpo, por exemplo, “onde Platão compara o sistema vascular com um sistema de canais de irrigação (PLATÃO, *Timeu*, 77c, p. 184), Aristóteles usa a mesma comparação (ARISTÓTELES, *Das partes animais*, 668a, p. 122), e onde Platão sugere que o entrecruzamento dos vasos sanguíneos, que passa em volta da cabeça serve para ligar a cabeça com o tronco (PLATÃO, *Timeu*, 77d, p. 184), descobrimos que Aristóteles comparou de modo similar o entrelaçamento da estrutura dos vasos sanguíneos no corpo como um todo e sugerir que ela ajuda a fixar a parte anterior e a posterior do corpo em conjunto. (ARISTÓTELES, *Das partes animais*, 668b, p. 124)”. (LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*, p. 286).

³¹⁹ JOÃO, 1. 1-5, Bíblia Sagrada, Edições Paulus, 1990, p. 1385; *The Lexham English Bible English-Greek Reverse Interlinear New Testament*, p. 460.

Efésios como a unidade absoluta do micro com o macrocosmo, o filho de Deus, o rei e a recapitulação do universo:

Nesse filho, pelo seu sangue, temos a redenção, a remissão dos pecados, segundo as riquezas da sua graça que derramou profusamente sobre nós, em torrentes de sabedoria e de prudência. Ele nos manifestou o misterioso (*μυστήριον-mysterion*) desígnio de sua vontade (*θελήματος-thelēmatos*), que em sua benevolência, formara desde sempre, para realiza-lo na plenitude dos tempos – desígnio de reunir em Cristo todas as coisas³²⁰, as que estão no céu e as que estão na terra. Nele é que fomos escolhidos, predestinados segundo o desígnio daquele que tudo realiza por um ato deliberado (*βουλήν-boulēn*) de sua vontade (*θελήματος-thelēmatos*), para servirmos à celebração de sua glória, nós que desde o começo voltamos nossas esperanças para Cristo.³²¹

O corpo de Cristo, constitui a unidade absoluta do micro e do macrocosmo, da vontade divina com a humana, ou seja, “aquele que desceu é também o que subiu acima de todos os céus, para encher todas as coisas”.³²²

O problema da analogia entre o micro e o macrocosmo bem como a concepção de vontade que a acompanha no cristianismo medieval se dá partir da criação a imagem e semelhança (*ομοίωσιν - homoiios*) de Deus³²³ e do uso bíblico do termo grego *Thēlema* (*θέλημα*). O uso da palavra semelhança (*ομοίωσιν - homoiios*) indica a relação de analogia do homem com Deus e, conforme o *Léxico do Novo Testamento Grego/Português* de F. W. Gingrich e F. W. Danker, *ομοίωσιν - homoiios* significa

da mesma natureza, igual, similar, com pessoa ou coisa comparada, tão poderoso como, igualmente importante, igual a; *Ομοιότης*: semelhança, similaridade, à semelhança de, do mesmo modo. *Ομοιόω*: igualar, fazer igual; tornar-se igual, semelhante, ser semelhante, igual. *Ομοίωμα*: semelhança, imagem, cópia, forma, aparência. *Ομοίως*: semelhantemente, similarmente, assim, dessa maneira. *Ομοίωσις*: semelhança.”³²⁴

³²⁰ A expressão “reunir em Cristo todas as coisas” é descrita com a palavra *ἀνακεφαλαιώσασθαι - anakephalaiōsasthai* e tem o sentido de resumo da totalidade absoluta, portanto, Cristo é a recapitulação universal do céu e da terra. Segundo o *Léxico do Novo Testamento* de Gingrich e Danker, *ἀνακεφαλαιώσασθαι - anakephalaiōsasthai*, que aparece em Efésios e em Romanos 13-9, significa “reunir, recapitular, unir, ajuntar”. (GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, p. 20). Ver nota 126 deste texto. Cabe aqui lembrar também da palavra *αναλογία - analogia*, que foi descrita por Platão no *Timeu* como: o mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da proporção (*αναλογία - analogia*). (PLATÃO, *Timeu*, 31C – 32A, p. 100). Poderíamos especular que no cristianismo Jesus faz a mais bela união entre o micro e o macrocosmo.

³²¹ EFÉSIOS 1:7-12, Bíblia Sagrada, Edições Paulus, 1990, p. 1498. *The Lexham English Bible English-Greek Reverse Interlinear New Testament*, p. 972.

³²² EFÉSIOS 4:10, Bíblia Sagrada, Edições Paulus, 1990, p. 1500.

³²³ Conforme Krasinski, “há uma analogia de proporcionalidade entre o protótipo divino-humano e sua imagem cósmica, criada unicamente por Deus, mas influenciada exemplarmente pela ideia divina do único mediador, redentor e aperfeiçoador.” (KRASINSKI, C. K., *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni*, p. 285).

³²⁴ GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, p. 146.

Diferentemente da cosmologia platônica, onde o demiurgo cria o universo segundo um arquétipo racional eterno, no cristianismo Deus criou o mundo a partir do nada³²⁵ e não segundo uma norma ou regra eterna que se aplica à sua vontade, ou seja, a existência do mundo e de todas as coisas se dá por um simples exercício absolutamente livre da toda poderosa vontade de Deus e nada mais.³²⁶ A palavra grega usada para se referir a toda poderosa vontade de Deus é *Thélema* (θέλημα), como por exemplo, no Evangelho segundo São Mateus onde se diz: “seja feita a tua vontade (θέλημά), assim na terra como no céu.”³²⁷ Ainda no livro de Mateus, a palavra *Thélema* volta a ser usada para se referir a Deus: “E estendendo a mão para os discípulos, Jesus disse: Aqui estão minha mãe e meus irmãos, pois todo aquele que faz a vontade (θέλημά) do meu Pai que está no céu, esse é meu irmão, minha irmã e minha mãe.”³²⁸ Assim, a palavra *Thélema* é usada no contexto da salvação quando o homem faz a vontade divina, no entanto, dependendo apenas da graça divina: Em Lucas, por exemplo, lemos: “Pai, se é de teu agrado (βούλει – boulei), afasta de mim esse cálice! Não se faça, todavia, a minha vontade (θέλημά), mas sim a tua.”³²⁹

Existe também a ocorrência da mesma palavra para se referir a vontade do diabo, em Timóteo se diz que:

É com suavidade que você deve educar os opositores, esperando que Deus (θεός) dará a eles não só a conversão, para conhecerem a verdade, mas também o retorno ao bom senso, libertando-os do laço do diabo (διαβόλου - diabolus), que os conservava presos para lhe fazerem a vontade (θέλημα).³³⁰

³²⁵ Em Romanos encontramos: “[...], o Deus que dá a vida aos mortos e chama à existência as coisas que estão no nada.” (ROMANOS 4:17, Bíblia Sagrada, Edições Paulus, 1990, p. 1453.)

³²⁶ DIHLE, A., *The theory of Will in classical antiquity*, p. 4. A salvação do mundo será também fruto apenas da Graça divina e não das ações dos homens. Schopenhauer nos diz que: “exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE. Esta só entra em cena quando a Vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um QUIETIVO, quando então é removido o efeito dos MOTIVOS, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas fenômenos. - Portanto, a possibilidade de a liberdade exteriorizar-se a si mesma é a grande vantagem do homem, ausente no animal, porque a condição dela é a clarividência da razão, que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente. O animal está destituído de qualquer possibilidade de liberdade, assim como da possibilidade de uma real, logo com clareza de consciência, decisão eletiva segundo um prévio e completo conflito de motivos, que para tal fim teriam de ser representações abstratas. Por conseguinte, exatamente com a mesma necessidade com a qual a pedra cai para a terra é que o lobo faminto crava os dentes na carne da presa, sem a possibilidade de conhecer que ele é tanto o caçador quanto a caça. NECESSIDAD E é o REINO DA NATUREZA; LIBERDADE é o REINO DA GRAÇA.” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 70, p. 510)

³²⁷ MATEUS 9:10. In *The Lexham English Bible English-Greek Reverse Interlinear New Testament*, p. 26. Bíblia Sagrada, Edições Paulus, 1990, p. 1245.

³²⁸ MATEUS 12:50. In *The Lexham English Bible English-Greek Reverse Interlinear New Testament*, p. 65. Bíblia Sagrada, Edições Paulus, 1990, p. 1255.

³²⁹ TIMÓTEO II, 2:26. In *The Lexham English Bible English-Greek Reverse Interlinear New Testament*, p. 1070. Bíblia Sagrada, Edições Paulus, 1990, p. 1537.

³³⁰ LUCAS 22:42. In *The Lexham English Bible English-Greek Reverse Interlinear New Testament*, p. 440. Bíblia Sagrada, Edições Paulus, 1990, p. 1379.

Por último, destacamos o uso da palavra *Thelema* para se referir à vontade da carne na Epístola aos Efésios:

Também nós todos éramos deste número quando outrora vivíamos nos desejos (*ἐπιθυμίας* – *epithymiais*) carnis, fazendo a vontade (*θελήματα* - *thelēmata*) da carne e da concupiscência. Éramos como os outro, por natureza, verdadeiros objetos da ira (divina) (*ὀργῆς* – *orgēs*).³³¹

Diante das variadas ocorrências do termo, encontramos no *Léxico do Novo Testamento – Grego / Português* a seguinte definição para *Thelema*: “*θέλημα*: vontade, desejo; *τα θελήματα*: o que a carne quer; *θέλησις*: vontade; *θέλω*: querer, querer ter, desejar (de propósito ou resolução), querer fazer.”³³²

Neste sentido, a questão que ocorre é a seguinte: se a vontade (*thelema*) do homem pode se deixar determinar pela carne em direção ao múltiplo e ao mal, ainda que ele tenha sido criado à imagem e semelhança (*homoios*) de Deus, então, pode Deus querer (*thelein*) o mal?

Esbarramos aqui em um dos mais profundos mistérios do cristianismo que foi pensado por muitos teólogos no decorrer da história e que surge precisamente no contexto da criação do mundo e da salvação da alma, bem como na compreensão da analogia entre o micro e o macrocosmo e do sentido do termo vontade.

São Máximo o confessor, por exemplo, foi fundamental para o desenvolvimento da teoria do homem como microcosmo e da relação deste com o macrocosmo, além de estabelecer o conceito de vontade (*thèlema*) como a toda poderosa vontade de Deus na idade média cristã. Ele distingue a vontade gnômica da vontade natural (*thèlema physikon*) e conceitua esta última como “uma potência que deseja aquilo que está de acordo com a natureza, e que compreende todas as propriedades que pertencem essencialmente à própria natureza. [...] [a vontade] contém em si todas as propriedades que estão pela essência conectadas à natureza”³³³ e, desse modo, a vontade aparece como a potência mais importante de todos os movimentos e agitações naturais que brotam espontaneamente da natureza viva. Para Máximo, a vontade, no que concerne à vida vegetativa, tem a função regular “o movimento relativo à nutrição, crescimento e geração” e é

³³¹ EFÉSIOS 2:3, *The Lexham English Bible English-Greek Reverse Interlinear New Testament*, p. 1070. Bíblia Sagrada, Edições Paulus, 1990, p. 1499.

³³² GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, p. 96. Sobre o uso do termo grego no mundo antigo e no cristianismo ver: NYKROG, P., *Thèleme – Panurge et la Dive Bouteille*. In POMMIER, J., *Revue d'Histoire littéraire de la France* 65, caderno 3, 1965, p. 385-397; SORAJIB, R., *Emotion and Peace of mind - From Stoic Agitation To Christian Temptation The Gifford Lectures*, Oxford University Press, 2002; PINK, T.; STONE, M. W. F., *The Will and Human Action From antiquity to the present day*, Routledge, London, 2004; ALBRECHT DIHLE, *The theory of Will in classical antiquity*, University of California Press, California, 1982; SHAUGHNESSY, B., *The Will – a dual aspect* vols. I-II, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

³³³ MÁXIMO, *Opuscula* 16, 185D.

somente por meio dessa vontade que “tendemos a ser, a viver, a nos mover, a pensar, a falar, a sentir, a buscar o alimento, o repouso e o sono, a não sofrer e a não morrer, em suma, a possuir de modo perfeito as condições de tudo aquilo que constitui a natureza e a privação daquilo que a prejudica”.³³⁴ A vontade natural de Máximo é o elemento capaz de abrir os caminhos que nos permitem ascender ao topo do conhecimento e a compreensão mais profunda dos processos da natureza em geral, pois, trata-se de uma potência natural, abrangente e independente, por assim dizer, da alma racional humana. Uma tal concepção de vontade parece, nestes aspectos, guardar semelhanças com o modo como Schopenhauer compreende a Vontade.

Se entre os cristãos o *thème* foi associada com a ampla e toda poderosa vontade de Deus e entre os pagãos e místicos o termo foi dissociado da atividade intelectual deliberativa e substituída por uma *voluntas* independente que se manifesta como vontade natural. Isso implicou em uma aproximação concreta do homem com a natureza no ascetismo místico do cristianismo.³³⁵

Schopenhauer cita a obra *Amphitheatro* do filósofo salentino Giulio Cesare Vanini para apoiar sua compreensão de que já os escolásticos, de algum modo, percebiam o sentido da *voluntas* como “uma potência cega”.³³⁶ Também Agostinho já havia reconhecido isso e divido em quatro categorias, a saber, “desejo, temor, alegria e tristeza”, as “afecções do ânimo”. Segundo Agostinho, “a vontade está em todos esses movimentos; todos nada mais são que vontade: pois que são desejo e alegria senão vontade no consentimento daquilo que queremos? E que são medo e tristeza senão vontade na desaprovação daquilo que não queremos?”³³⁷

³³⁴ MÁXIMO, *Opuscula 16*, 196A.

³³⁵ Podemos pensar a postura mística de São Francisco de Assis, (1182-1226) como forte exemplo de uma naturalização do amor religioso no cristianismo, pois, conforme informa Cassirer: “em São Francisco de Assis desperta o novo ideal de amor cristão, que rompe e supera a divisão estanque e dogmática entre "natureza" e "espírito". À medida que o sentimento místico se volta para a totalidade do ser para com ele interagir, todas as barreiras da particularidade e da individualidade caem por terra perante essa totalidade. O amor não mais se volta apenas para Deus, origem e causa primordial, transcendental do ser, e também não se resume à relação moral imanente do homem para com o homem. O amor se derrama sobre todas as criaturas, sem exceção: animais e plantas, sol e lua, elementos e forças da natureza. Elas deixam de ser "partes" desligadas e isoladas do ser, e fundem-se numa unidade com Deus e o homem no ardor do amor místico. A categoria da concretude específica e individual, por força da qual a vida da natureza se subdivide em espécies rigorosamente determinadas e se organiza segundo uma hierarquia rigorosa, não se sustenta diante da categoria mística da fraternidade : para São Francisco de Assis, não apenas os peixes e as aves, as árvores e as flores, mas também o vento e a água se transformam em "irmãos e irmãs" do homem. Sob esta forma da mística franciscana, o espírito medieval começa a grande obra de redenção da natureza, de sua libertação da mácula do pecado e da sensualidade. Mas falta ainda um conhecimento que esteja à altura desse tipo de amor e que possa justificá-lo.” Conforme veremos, “esse novo conhecimento começa com Nicolau de Cusa”, isto é, “que ele, mesmo tendo suas origens na mística, postula e busca uma justificativa especulativa para a natureza. E é claro que, para isso, um outro caminho tinha de ser trilhado.” (CASSIRER, E, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 89.

³³⁶ VANINI, G.C., *Anfiteatro della Eterna Provvidenza*, p. 191. [citado em SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 353].

³³⁷ AGOSTINO, *La città di Dio*, XIV, 6, p. 651-652. [Citado em SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 245].

Assim, percebemos que o problema da analogia entre o micro e o macrocosmo ganha no cristianismo um sentido cosmológico e soteriológico na medida em que a vontade do homem realiza a vontade de Deus. Para Schopenhauer, que nos diz que todos os dogmas do seu pensamento podem ser exemplificados e ilustrados pelos dogmas do cristianismo³³⁸, a vontade humana, enquanto é a *boulesis* dos gregos é determinada por motivos abstratos (*boulesis*), já a vontade cega em geral, isto é, a vontade como coisa em si ou o *Thélema* geral e uno da natureza, é livre.

O conhecimento mais preciso e completo daquilo que, na abstração e na universalidade de nosso modo de exposição, expressamos como negação da Vontade de vida, será bastante facilitado pela consideração dos preceitos éticos dados nesse sentido por homens plenamente tomados de semelhante espírito, o que ao mesmo tempo mostrará o quanto nossa visão é antiga, por mais nova que possa ser a pura expressão filosófica dela. Em primeiro lugar, o que nos está mais próximo é o cristianismo, cuja ética está totalmente no espírito mencionado, e conduz não apenas ao grau mais elevado de amor humano, mas à renúncia. O germen disso já se encontra presente de forma distinta nos escritos dos apóstolos, entretanto só mais tarde se desenvolveu plenamente e foi explicitamente expresso.³³⁹

Segundo Schopenhauer, “a doutrina do pecado original (afirmação da Vontade) e a da redenção (negação da Vontade) é a grande verdade que constitui o cerne do cristianismo, o resto sendo, na maioria das vezes, apenas vestimentas e invólucro, ou algo acessório.”³⁴⁰ O filósofo então nos diz que recorreu aos dogmas da religião cristã,

(eles mesmos estranhos à filosofia) tão-somente para mostrar que a ética oriunda de toda a nossa consideração - a primeira sendo no todo coerente e concordante com as partes da segunda -, embora nova e surpreendente em sua expressão, de modo algum o é em sua essência; ao contrário, concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos, e no essencial já se achava nestes. Semelhante ética também concorda com as doutrinas e os preceitos éticos dos livros sagrados da Índia, embora aqui apresentados de forma bem diferente. Concomitantemente, a recordação dos dogmas da Igreja cristã serve para esclarecer e elucidar a aparente contradição entre, de um lado,

³³⁸ SCHOPENHAUER, A., MC, cap. 9, p. 189-194.

³³⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 68, p. 489-490.

³⁴⁰ Continua o autor, “De acordo com isso, devemos sempre conceber Jesus Cristo no universal, como símbolo ou como personificação da negação da Vontade de vida; não no particular de acordo com a história mítica nos evangelhos ou segundo a história provavelmente verdadeira que está no fundamento deles, pois nem num caso nem no outro ficaremos inteiramente satisfeitos. Trata-se aí somente de um veículo para o povo, que sempre exige algo fático, daquela primeira concepção. - Que em nossa época o cristianismo tenha esquecido sua verdadeira significação e degenerado num otimismo rasteiro não nos concerne aqui.” SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 70, p. 512). Entretanto, segundo Schopenhauer, se quiséssemos conjecturar sobre a origem histórica de Jesus e sua doutrina, poderíamos pensar que: “poderíamos supor que as notícias evangélicas da fuga para o Egito têm uma base histórica e que Jesus, educado por sacerdotes egípcios cuja religião era de origem hindu, havia aprendido deles a ética dos hindus e a ideia de avatar (Manifestação corporal do ser supremo), e então se esforçaram para adaptá-los aos dogmas judaicos e enxertá-los no antigo tronco. Finalmente, o sentimento de sua própria superioridade moral e intelectual o levaria a se considerar um avatar e, conseqüentemente, a ser chamado de Filho do Homem, a fim de indicar que ele era mais do que um simples homem.” (SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 15, p. 315).

a necessidade de todas as exteriorizações do caráter quando os motivos são dados (reino da natureza), e de outro, a liberdade que a Vontade em si tem para se negar e, assim, suprimir o caráter com toda necessidade dos motivos neste baseada (reino da graça).³⁴¹

Schopenhauer cita não apenas as escrituras sagradas, mas também a arte cristã como alegorias de uma ideia profunda e antiga. Nas pinturas de Rafael e Correggio, por exemplo, nos explica que,

Pinturas desse tipo não são propriamente para computar entre as históricas, já que na maioria das vezes não expõem acontecimentos, nem ações, mas são simplesmente agrupamentos de santos, o salvador mesmo, amiúde ainda criança, com sua mãe, anjos etc. Em seus rostos, especialmente nos olhos, vemos a expressão, o reflexo do modo mais perfeito de conhecimento, a saber, aquele que não é direcionado às coisas isoladas, mas às Ideias, portanto que apreendeu perfeitamente a essência inteira do mundo e da vida, conhecimento que, atuando retroativamente sobre a Vontade, 'e ao contrário do outro orientado para as coisas isoladas, não fornece MOTIVOS a ela, mas se torna um QUIETIVO de todo querer, do qual resultou a resignação perfeita, que é o espírito mais íntimo tanto do cristianismo quanto da sabedoria indiana, a renúncia a todo querer, a viragem, a supressão da Vontade e, com esta, da essência inteira do mundo, portanto a redenção. Assim, aqueles mestres imortais da arte expressaram intuitivamente em suas obras a sabedoria suprema. Ali se encontra o ápice de toda arte, a qual seguiu a Vontade em sua objetividade adequada, as Ideias, em todos os seus graus, do mais baixo, onde as causas a movimentam, em seguida onde as excitações, e por fim onde motivos a movimentam de modo variado, desdobrando a sua essência até aqui, quando a arte culmina com a exposição da auto-supressão livre da Vontade mediante o grande quietivo que se lhe apresenta a partir do mais perfeito conhecimento de sua própria essência.³⁴²

O problema da analogia entre o micro e o macrocosmo, assim como as ideias de Platão, Aristóteles, Plotino e os dogmas cristãos no que concerne a concepção de vontade formam um contexto cultural ocidental largamente difundido também no Renascimento onde encontraram um desenvolvimento inusitado nas doutrinas de Nicolau de Cusa.

1.7 Nicolau de Cusa: a analogia e a douta ignorância

Nos séculos que antecederam a revolução da modernidade o problema da analogia entre o micro e o macrocosmo sofre uma profunda mudança. As transformações na filosofia, na matemática, astronomia, medicina e etc, bem como a própria noção de subjetividade e o desenvolvimento filosófico dos conceitos dos conceitos matemáticos de infinito e de limite,

³⁴¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 70, p. 515.

³⁴² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 48, p. 309-310.

inseriram o problema aqui destacado em um contexto de desenvolvimento científico que relaciona o homem com uma nova compreensão da natureza a partir de interesses e valores distintos em relação ao período médio. A ciência moderna permitiu um aperfeiçoamento da compreensão dos mecanismos naturais e, desse modo, recolocaram os problemas metafísicos sob uma luz crítica quanto aos limites da compreensão que podemos ter da totalidade e do infinito. Segundo Koyré,

Pode-se dizer, aproximadamente, que esta revolução científica e filosófica – é de fato impossível separar o aspecto filosófico do puramente científico desse processo, pois um e outro se mostram interdependentes e estreitamente unidos – causou a destruição do Cosmos, ou seja, o desaparecimento dos conceitos válidos, filosófica e cientificamente, da concepção de mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente (um todo no qual a hierarquia de valor determinava a hierarquia e a estrutura do ser, erguendo-se da terra escura, pesada e imperfeita para a perfeição cada vez mais exaltada das estrelas celestes), e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais, e no qual todos esses componentes são colocados no mesmo nível de ser. Isso, por seu turno, implica o abandono, pelo pensamento científico, de todas as considerações baseadas em conceitos de valor, como perfeição, harmonia, significado e objetivo, e, finalmente, a completa desvalorização do ser, o divórcio do mundo do valor e do mundo dos fatos.³⁴³

O desenvolvimento filosófico da concepção de subjetividade e de universo infinito trouxeram à tona o problema da relação entre o micro e o macrocosmo restruturado diante dos limites do entendimento e na base de uma conexão entre a ciência e a metafísica. A substituição do significado de natureza por um conceito de universo infinito na filosofia e nas ciências astronômicas, reorganizaram o problema do micro e do macrocosmo fazendo da noção de analogia um novo desafio filosófico tanto quanto metodológico. Segundo Wilbur Applebaum,

as crenças em uma relação entre o macrocosmo e o microcosmo e em correspondências genuínas entre o homem e o universo se romperam. O homem como microcosmo assumiu uma nova qualidade, transformando-se num conceito antropológico. Na anatomia, ele agora se encontrava como um objeto de sua própria observação e pensamento, adquirindo um material filosófico valioso sobre o conhecimento do corpo humano. A analogia entre o macrocosmo e o microcosmo, embora ainda seja um objeto da filosofia até o século XVII, falha em explicar as complexas funções de órgão reconhecidas pela fisiologia moderna em desenvolvimento da época através de correspondências generalizadas com um universo que se tornou igualmente multiforme.³⁴⁴

A posição de dignidade humana privilegiada diante da criação do universo sofre

³⁴³ KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 6.

³⁴⁴ APPLEBAUM, W. (ed.), *Encyclopedia of the scientific revolution from Copernicus to Newton*, p. 47

profundas modificações, cujas raízes mais firmes encontram-se já nas reflexões de Nicolau de Cusa (1401-1464) sobre as relações entre o infinito e o finito, bem como as noções de limite e incompletude do conhecimento diante da natureza. Nicolau de Cusa introduziu reflexões importantes sobre as funções e as limitações do método analógico bem como sua aplicação na relação entre micro e macrocosmo que, no entanto, favoreceram o despertar de um novo método para vasculhar o real.

Segundo Cusa, o ser absoluto, o centro metafísico e transcendente do mundo é o Deus que criou todas as coisas para que cada uma delas atue em comunhão com as outras.

Então, os pés não servem apenas a si mesmos, mas também para os olhos, para as mãos e todo o corpo do homem, para que ele possa caminhar. O mesmo discurso se aplica aos olhos e aos outros membros do corpo, bem como às partes do mundo. Platão disse que, de fato, o mundo é um animal. E se você puder imaginar que sua alma é Deus, sem, no entanto, que ela esteja imersa nele, será fácil para você entender muitas coisas do que dissemos.³⁴⁵

Qualquer investigação que possamos fazer consiste em aplicar o raciocínio para encontrar uma proporção comparativa, mais ou menos fácil ou difícil³⁴⁶, a partir da qual o conhecimento possa avançar do conhecido para o desconhecido por meio de uma analogia que, por sua vez, consiste em um método meramente aproximativo.

Todos aqueles que procuram a verdade julgam o que é incerto comparando e colocando-o em proporção com o que é certo. Cada pesquisa é, portanto, comparativa, uma vez que emprega como meio a proporção. O juízo cognitivo é fácil, quando se investiga o que se pode comparar com o que é certo, por uma redução proporcional aproximada.³⁴⁷

Entretanto, o universo, isto é, “o infinito, enquanto tal, escapa de toda proporção” e, portanto, permanecerá “desconhecido”³⁴⁸ para a razão finita do humano. Ainda que se possa encadear raciocínios à exaustão, a relação entre infinito e finito permanece como limite extremo da consideração filosófica, pois, não existem condições epistêmicas ou método racional capaz de superar os limites e conhecer plena e exaustivamente a natureza última do absoluto.

A reflexão sobre o método analógico e a relação entre o micro e o macrocosmo ganha um limite crítico importante, ou seja, se há uma incomensurabilidade, ou ainda uma ideia de que “não há proporção entre o infinito e o finito” (*Finiti et infiniti nulla proportio*)³⁴⁹, a verdade absoluta será sempre inatingível, incompreensível e pensada apenas por comparação ou por via

³⁴⁵ CUSANO, N., *La Dotta Ignoranza*, II, cap. XII, p. 149-150.

³⁴⁶ CUSANO, N., *La Dotta Ignoranza*, cap. I, p. 58.

³⁴⁷ CUSANO, N., *La Dotta Ignoranza*, cap. I, p. 57.

³⁴⁸ CUSANO, N., *La Dotta Ignoranza*, cap. I, p. 58.

³⁴⁹ CUSANO, N., *La Dotta Ignoranza*, II, cap. II, p. 113.

negativa. Conseqüentemente, “é lícito concluir que toda proporção afirmativa que o homem pode formular e que busca a verdade é uma conjectura”.³⁵⁰ Por maior que seja a semelhança entre as coisas comparadas, uma analogia nada mais pode oferecer além de uma especulação comparativa, aproximativa e incompleta, ou seja, na qualidade de um absoluto indivisível, o ser transcendente do mundo não pode ser comparado a nada deferente dele mesmo e, neste sentido, a unidade absoluta é inalcançável para o conhecimento humano.

A analogia se define, para Cusa, como um raciocínio em que um objeto conhecido é comparado a outro que é geralmente desconhecido ou conhecido apenas parcialmente, para que a conclusão de uma semelhança adicional possa ser apenas pensada como uma hipótese aproximativa, ou seja, ainda que uma conclusão possa ser extraída, ela terá certas limitações intransponíveis. Também entre o universo físico e o ser absoluto há um abismo para o conhecimento, dessa forma o ser absoluto só pode ser pensado por uma via negativa que por si mesma estabelece a diferença *toto genere* entre o físico e o metafísico sem desfazer a conexão entre eles.

A verdade em sua precisão e unidade absolutas transcende por completo a esfera da razão. Segundo Cusa, “nada sabemos da verdade além do fato de que ela, tal como é, não nos é compreensível com verdadeira exatidão. Pois a verdade é a necessidade mais absoluta, que não pode ser nem mais nem menos do que é; nosso intelecto, porém, é mera possibilidade.”³⁵¹

O micro e o macrocosmo, segundo os princípios metodológicos que organizam a cosmologia de Nicolau de Cusa, constituem, conforme explica Cassirer, uma totalidade homogênea em si mesma que, enquanto uma nova maneira de pensar o cosmo empírico, ao mesmo tempo que participa do ser absoluto, também se opõe a ele e, precisamente por isso, se abre para a investigação a partir das orientações do conceito de analogia. A revolução de Cusa consiste em compreender que,

Como esse tipo de participação vale, em princípio, para tudo o que existe, ela não pode ser atribuída em maior grau a um de seus componentes, e em menor grau a outro. E com isso, de um só golpe, descarta-se também a oposição de valor entre o mundo sublunar, inferior, e o celestial, superior. A escala dos elementos, tal como a supõe a física peripatética, é substituída pelo princípio

³⁵⁰ CUSANO, N., *Le congetture*, p. 206. Segundo Cassirer, “o conceito de conjectura implica, de uma só vez, a noção da eterna alteridade entre ideia e aparência, e a noção da participação da aparência na ideia. A definição de Nicolau de Cusa para o conhecimento empírico só é possível através dessa relação recíproca entre alteridade e participação: *conjectura est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans* (a conjectura é uma asserção positiva que participa a verdade na alteridade tal como ela é)” (CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 39).

³⁵¹ Citado em CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 37. Em CUSANO, N., *La Dotta Ignoranza*, I, cap. III, p. 60-61.

de Anaxágoras, segundo o qual na natureza tangível "tudo está em tudo".³⁵²

A analogia, neste sentido, permite perceber as semelhanças e diferenças entre as coisas que compõem o que é finito, logo, empiricamente, no entanto, o absoluto infinito que, enquanto tal, escapa dos limites do conhecimento, isto é, não se submete a proporção com nada diferente de si mesmo, nunca será plena e exaustivamente conhecido, restando apenas a analogia concebida como uma relação de aproximação conjectural e especulativa, a teologia negativa³⁵³ como forma de pensamento sobre o ser e, por fim, a visão intelectual (*visio intellectualis*) da divindade³⁵⁴. Neste sentido, “se é que existe a possibilidade de se pensar o absoluto, o infinito,

³⁵² CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 43.

³⁵³ CUSANO, N., *La Dotta Ignoranza*, cap. XXVI, p. 104. A teologia negativa consiste no discurso operacionalizado por uma *via negativa* ou apofática, isto é, por meio da negação do que é imanente, sobre o absoluto transcendente, o Uno inefável, a divindade infinita e etc. O discurso apofático tem suas origens em Platão, mas foi amplamente utilizado na mística em geral e Plotino, Proclo, Dionísio Areopagita, Mestre Eckhart e outros podem ser citados. Voltaremos ao tema mais à frente.

³⁵⁴ Ver CUSANO, N., *La visione di Dio*. É importante notar que Schopenhauer aceita a doutrina da analogia como forma de conhecimento e discurso possíveis para a filosofia, no entanto, para a teologia negativa existem ressalvas importantes e, para a iluminação mística existem severas ressalvas. Apesar de existente, a iluminação mística se caracteriza como doutrina da onisciência, algo impossível para o discurso da filosofia enquanto conhecimento racional comunicável pela linguagem conceitual. (SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 538-539). No misticismo filosófico, vale o conceito de iluminismo que é orientado essencialmente para dentro e, segundo Schopenhauer, “tem por órgão a iluminação interior, a intuição intelectual, a consciência superior, a razão que conhece imediatamente, a consciência de Deus, unificação e outras coisas semelhantes que menosprezam o racionalismo como "luz da natureza". Se é baseado em uma religião, isso se torna *misticismo*. Seu defeito fundamental é que seu conhecimento *não é comunicável*; por um lado, porque, para a *percepção interna*, não há critério de identidade do objeto em diferentes sujeitos; por outro, porque tal conhecimento teria que ser comunicado através da linguagem. Mas esta, nascida para o propósito do conhecimento intelectual orientado *para o exterior* e através de abstrações feitas a partir dela, é totalmente inadequada para expressar os estados internos, radicalmente diferentes daqueles que são a questão da iluminação; É por isso teria que compor sua própria língua, que, por outro lado, devido à primeira razão, não é possível. Na medida em que *não é comunicável*, o conhecimento desse tipo também é improvável; com o que então, da mão do ceticismo, o racionalismo volta à cena. O *Iluminismo* já se pode ver em algumas passagens de *Platão*, mas aparece mais claramente na filosofia do neoplatônicos, gnósticos, Dionísio Areopagita, e em Escoto Erígena; está também entre os maometanos na forma da doutrina dos *Sufis*: na Índia predomina na Vedanta e Mimansa; pertencem mais claramente a ela são Jakob Böhme e todos os místicos cristãos. Aparece sempre que o racionalismo recorre a um estágio sem atingir o fim: que emergiu no final da filosofia escolástica e em oposição a ela, na forma de misticismo, especialmente na Alemanha, no Tauler e no autor de *Teologia Alemã*, entre outros ; e também na época mais recente, em oposição à filosofia kantiana, em Jacobi e Schelling, bem como no último período de Fichte. - Mas a filosofia deve ser um *conhecimento comunicável*, então tem que ser racionalismo. Assim, embora na conclusão da minha filosofia eu tenha mirado o campo da iluminação como algo existente, evitei andar um único passo dentro dela; Por outro lado, não tentei oferecer as últimas explicações sobre a existência do mundo, mas cheguei o mais longe possível no caminho racionalista objetivo. Deixei para o Iluminismo o seu espaço livre onde, à sua maneira, pode chegar à solução de todos os enigmas, sem por isso cortar o meu caminho ou ter que polemizar comigo.” (SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, p. 39-40). Schopenhauer diferencia sua *filosofia* “do *misticismo* pelas seguintes razões: enquanto o ponto de partida deste último é a interioridade, o meu é a exterioridade. O místico se move a partir de sua experiência individual interior, na qual ele se reconhece como o centro do mundo e o ser único e eterno. Mas nada disso é comunicável a não ser algumas declarações nas quais se deve acreditar na palavra: portanto, ele não pode ser convincente. Eu, ao contrário, parto da mais simples aparência universalmente compartilhada, que pode ser o objeto de uma reflexão perfeitamente comunicável; e, como se trata apenas de uma questão de experiências universalmente compartilhada, neste caso é possível ser convincente. Por outro lado, no seu ponto mais elevado, a minha filosofia assume um caráter negativo, e fala apenas do que deve ser negado e abandonado, ao mesmo tempo em que deve considerar nulo e vazio o que se olha e se obtém em contrapartida, acrescentando aquela consolação que se trata apenas de um nada relativo e não absoluto. O místico, por outro lado, procede de

então este pensamento não pode e não deve usar as muletas da "lógica" tradicional, através da qual só podemos passar de um elemento finito e limitado para outro, as não podemos transcender todo o domínio da finitude e da limitação.”³⁵⁵

Assim, a analogia se refere à semelhança e à diferença entre as coisas comparadas e não na proporção matemática entre o finito e o absoluto. Conforme explica Alexandre Koyré,

O universo de Nicolau de Cusa é uma expressão ou um desenvolvimento (*explicatio*), ainda que, naturalmente, imperfeito e inadequado, de Deus. Imperfeito e inadequado porque apresenta no domínio da multiplicidade e da separação aquilo que em Deus se acha presente em uma unidade indissolúvel e íntima (*complicatio*), uma unidade que compreende não só as qualidades ou determinações diferentes, mas até mesmo as opostas, do ser. Por sua vez, todo objeto singular no universo o representa – o universo – e, portanto, também Deus – de sua própria maneira particular; cada um de uma maneira diferente de todos os outros, ‘contraindo’ (*contractio*) a riqueza do universo de acordo com sua própria individualidade única.³⁵⁶

A redução do desconhecido ao conhecido por meio de um processo de reflexão analógica nunca nos dará a verdade de maneira direta, completa e plenamente compreensível, ao contrário, será sempre um raciocínio de aproximação que estabelece apenas uma tendência em direção ao verdadeiro, neste sentido, o nosso intelecto é incapaz de alcançar uma compreensão total e definitiva da essência das coisas. Entre o micro e o macrocosmo somente pode haver uma *comparação* que, bem compreendida, é diferente de uma *equiparação* absoluta. Em um certo sentido a substituição de um caráter apodítico da exatidão da analogia por um caráter de aproximação, ou tendência à exatidão, implica na compreensão de que entre um valor supostamente demonstrativo ou matemático da analogia e o seu evidente valor especulativo, compreendido aqui como espelhamento, há uma diferença de grau e não de essência. Entretanto, a concepção de acordo com a qual uma analogia apresenta apenas uma determinada tendência à exatidão, por sua vez, inalcançável, demonstra claramente que o mundo infinito será sempre o horizonte da ignorância. Para Nicolau de Cusa,

mesmo nas coisas por natureza mais evidentes, encontramos dificuldades como os pássaros noturnos que tentam ver o sol, então, - se nosso desejo (de conhecer) não é em vão - isso que desejamos é saber que não sabemos. E se pudermos alcançar tanto, teremos alcançado a doura ignorância. Nenhuma outra doutrina mais perfeita pode o homem alcançar do que descobrir que ele é doutíssimo em sua própria ignorância: e tanto mais douto será quanto mais

maneira positiva. SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 461-462. Portanto, se para o místico a analogia determina o grau de participação ontológica e ou união positiva com a divindade, em Schopenhauer, ela consiste apenas na reflexão sobre a semelhança que estabelece um gênero enquanto conceito amplo e comunicável pela linguagem e, portanto, no âmbito do conhecimento possível, restando para o discurso sobre aquilo que ultrapassa a experiência apenas o esquema abstrato da *via negativa*.

³⁵⁵ CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 22.

³⁵⁶ KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 12.

se saber ignorante.³⁵⁷

Koyré explica que

É a admissão desse caráter necessariamente parcial – e relativo – de nosso conhecimento, da impossibilidade de se construir uma representação unívoca e objetiva do universo que constitui – em um de seus aspectos – a *douta ignorância* advogada por Nicolau de Cusa como o meio de transcender as limitações de nosso pensamento racional.³⁵⁸

Nestes aspectos específicos e bem circunscritos a compreensão de Schopenhauer sobre o problema da analogia entre o micro e o macrocosmo parece coincidir com a doutrina de Nicolau de Cusa. Para Schopenhauer, a metafísica e ou a analogia do micro com o macrocosmo será a remissão de “algo desconhecido a algo infinitamente mais bem conhecido”³⁵⁹, entretanto, “é impossível um entendimento pleno, até o último fundamento e que satisfaça toda demanda, da existência, essência e origem do mundo”.³⁶⁰ A analogia em Schopenhauer é a indicação de que “a solução verdadeira, positiva do enigma do mundo tem de ser algo que o intelecto humano é completamente incapaz de apreender e pensar”³⁶¹ e “o ponto de partida necessário para todo autêntico filosofar é a profunda sensação socrática: ‘só sei que nada sei’”.³⁶² Mesmo que devam ser estabelecidas as múltiplas diferenças entre ambos, as suas distintas compreensões de mundo se cruzam tanto quanto suas distintas noções de analogia.

Nicolau de Cusa inaugura uma orientação filosófica no que concerne à relação entre micro e macrocosmo, bem como nas possibilidades e nos limites do conhecimento do absoluto. A postura teológica da idade média sobre os problemas aqui destacados é reestruturada a partir do problema das possibilidade e condições do conhecimento o que, segundo Cassirer, “caracteriza Nicolau de Cusa como o primeiro pensador moderno.”³⁶³ Entretanto,

O conceito de semelhança, que Nicolau de Cusa deriva da Escolástica, se transforma e se aprofunda, tornando-se um instrumento intelectual e um motivo diretivo da sua concepção fundamental. De *similitudo* ele passa *assimilatio*: Da afirmação de uma similaridade existente na coisa, que é a base do seu ordenamento e da sua classificação por gênero, ele passa para a interpretação do processo em virtude do qual o espírito pode tentar e produzir um nexos harmônico entre os objetos e a si mesmo.³⁶⁴

As referências místico-teológicas associadas por Cusa à reflexão por analogia ocorrem

³⁵⁷ CUSANO, N., *La Dotta Ignoranza*, cap. I, p. 58.

³⁵⁸ KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 10.

³⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, 22, p. 170-171.

³⁶⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 766.

³⁶¹ SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap. 17, p. 225.

³⁶² SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap. 17, p. 227.

³⁶³ CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 18.

³⁶⁴ CASSIRER, E., *Storia della filosofia moderna, Vol I*, p. 55-56.

no âmbito de uma proposta crítica do processo de conhecimento e de sua comunicação³⁶⁵ e, portanto, desempenha aqui um papel central nas preocupações que, de certo modo, dominaram a filosofia da modernidade de forma geral. Todo conhecimento pressupõe uma abordagem comparativa do real que é seguida de uma reflexão analógica que está na própria elaboração racional dos conceitos e, portanto, na linguagem que define nossa compreensão conceitual do mundo, bem como, do discurso sobre o transcendente, neste sentido, “a premissa indispensável para esse processo é a da *homogeneidade*.”³⁶⁶ A lógica antiga da analogia do micro com o macrocosmo revela-se imprópria para pensar o problema que assume uma característica especulativa diferente de uma prova proporcional ou possibilidade de um conhecimento pleno e exaustivo do absoluto. O único discurso possível sobre o absoluto é aquele que se constrói pelo método apofático ou por *via negativa*, isto é, por negação de todos os predicados empíricos.

O nexu harmônico entre o micro e o macrocosmo só se torna pensável na figura de Cristo que, não apenas enquanto homem singular encerrado em suas experiências particulares, mas, como representação de toda a humanidade e ao mesmo tempo da divindade, transforma-se no ideal, ou melhor, no *locus* intermediário capaz de reunir o finito e o infinito em sua essência e, assim, elevar o homem através de si em direção a Deus. Nicolau de Cusa afirma que, “a natureza humana é a que foi elevada acima de todas as obras de Deus e pouco abaixo dos anjos, envolvendo a natureza intelectual e sensível e encadeando todas as coisas dentro de si, de modo a ser chamada, de maneira razoável, microcosmo ou pequeno universo pelos antigos.”³⁶⁷ Neste sentido,

Certamente o homem é um pequeno mundo que também faz parte do grande mundo. Em todas as partes resplandece o todo, porque a parte é parte do todo, como o homem inteiro resplandece na mão que é proporcional ao todo. No entanto, na cabeça, toda a perfeição do homem resplandece mais perfeitamente. Igualmente o universo resplandece em todas as suas partes. Todas as coisas estão em uma relação e uma proporção com o universo. A perfeição da totalidade resplandece mais na parte que se chama homem, portanto o homem é um mundo perfeito, embora seja um pequeno mundo e parte do grande mundo. Portanto, o que o universo tem de um modo universal, o homem o tem de um modo particular, preciso e distintamente. Como só pode haver um universo e pode haver muitos seres particulares e distintos, uma multiplicidade de homens particulares e distintos carregam dentro de si a espécie e a imagem de um único universo perfeito, de modo que a estabilidade da unidade do grande universo é explicada mais perfeitamente em uma multiplicidade muito diferente de muitos pequenos mundos mutáveis que se

³⁶⁵ SANTINELLO, G. *Il concetto di analogia nel pensiero moderno*, In *Metafore dell'invisibile: Ricerche sull'analogia*, p.53.

³⁶⁶ CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 18.

³⁶⁷ Citado em CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 67. CUSANO, N., *La Dotta Ignoranza*, cap. III, p. 166.

sucedem.³⁶⁸

Permanecendo ainda nos fundamentos do cristianismo, porém, dentro de uma nova cosmologia, ainda é possível elevar-se a Deus através do Cristo mediador e, assim, elevar-se ao universal. Segundo Cassirer, o fato que se descortina com Nicolau de Cusa é a abertura de

um novo caminho para a teologia, uma via cujo objetivo é ultrapassar as fronteiras o modo de pensar medieval e, assim procedendo, ultrapassar as fronteiras da cosmovisão medieval, tal fato fica muito mais claro quando se tenta compreender a singularidade do método de Nicolau de Cusa não apenas de forma sistemática, mas também na tentativa de determinar o seu lugar no contexto da história universal do pensamento, na relação entre a história da filosofia e a história geral do espírito. Assim como todo o Quattrocento, também Nicolau de Cusa encontra-se num momento de virada dos tempos, um momento no qual a história do espírito humano se encontrava diante de uma grande decisão: a decisão de escolher entre *Platão e Aristóteles*.³⁶⁹

Neste intenso debate com a antiguidade clássica Cusa e os pensadores do Renascimento subverteram a Escolástica para apresentar uma concepção de universo e uma de analogia que foram determinantes para o desenvolvimento do problema da relação entre o micro e o macrocosmo nos séculos que se seguiram, sobretudo para compreender as novas orientações culturais, no plano das suas apresentações místicas tanto quanto científicas, pois,

a natureza não é apenas o reflexo do ser de Deus e da força divina, mas o livro que Deus escreveu de próprio punho. Mas se é verdade que nos encontramos aqui em solo religioso, também é verdade - para concordarmos com Shelling - que aqui se processou a ruptura para o campo aberto e livre da ciência objetiva; pois não é possível chegar ao sentido do livro da natureza apenas pela via do sentimento subjetivo e da suposição mística, mas há que se pesquisá-la, há que se decifrá-la palavra por palavra, letra por letra. O mundo não pode mais continuar sendo um hieróglifo divino, um signo do sagrado diante dos nossos olhos; é preciso analisar esse signo, interpretá-lo sistematicamente. Dependendo da direção que tal interpretação toma, ela pode conduzir ou a uma nova metafísica, ou a uma ciência exata. A filosofia da natureza do Renascimento enveredou pelo primeiro caminho. Ela aceita a noção básica de que a natureza é "o livro de Deus" para depois transformá-la através de inúmeras variações.³⁷⁰

Entretanto,

O homem não é capaz de compreender a natureza, a não ser inserindo sua própria vida diretamente nela. As fronteiras de seu sentimento de vida, portanto, os limites de sua compreensão mais profunda acerca da natureza são, ao mesmo tempo, as fronteiras do seu conhecimento dela. A forma oposta de interpretação desse tema é representada aqui pela tendência da observação da natureza que, partindo de Nicolau de Cusa, vai até Galileu e Kepler, passando por Leonardo da Vinci.³⁷¹

³⁶⁸ CUSANO, N., *Il gioco della palla*, I, p. 881.

³⁶⁹ CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 26.

³⁷⁰ CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 91.

³⁷¹ CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 92.

As múltiplas facetas e a complexidade própria do pensamento desenvolvido no período do Renascimento transformaram o significado de natureza e de método que “ao se desvincular da Escolástica, não precisou romper o laço que a unia à filosofia da Antiguidade e às tentativas de renová-la, mas que, ao contrário, pôde ligar-se a ela de forma ainda mais estreita.”³⁷²

Michel Weemans e Bertrand Prévost, por sua vez, explica que aquilo “que foi interpretado como uma metáfora pronta para a ordem da criação que é retrabalhada em um sistema complexo.” No caminho do desenvolvimento científico e da reorientação metafísica,

numerosos livros e imagens, diagramas cosmológicos, tratados ilustrados sobre botânica e zoologia, mapas, coleções de ornamentos, ensaios arquitetônicos, pinturas e estampas alegóricas foram baseados em analogias antropomórficas. O resultado não foi a expressão antropomórfica, mas um modo de pensar fundamentalmente antropomórfico.³⁷³

O pensamento de Nicolau de Cusa, bem como as grandes conquistas do Renascimento, ainda que a relação entre eles seja controversa,³⁷⁴ se oferecem como pontos de inflexão para um problema filosófico que se refletiu em todos os campos do saber de modo profundo e abrangente. O conhecimento da obra de Deus não é mais reduzido a uma experiência mística de união espiritual, mas deve ser buscado na própria natureza através da ordem matemática que ela expressa. A partir da concepção de natureza (matemática) e da nova perspectiva científica, o problema da analogia entre o micro e o macrocosmo ganhou uma pertinência filosófica que relacionou ainda mais profundamente a ciência racional do homem com domínio do mundo natural sem, no entanto, deixar de perceber e compreender os limites em que esta relação pode ser conhecida e pensada.³⁷⁵ Neste sentido,

Essa ideia do microcosmo antropomórfico - repleto dos quatro elementos e colocado no centro da Criação para recapitular toda a "grande corrente do ser" - existe desde a antiguidade, mas sofreu uma grande mudança durante a Renascença. Passou de uma afirmação geral para um sistema complexo que relaciona o corpo humano ao corpo do mundo.³⁷⁶

Na nascente ciência da modernidade a perspectiva de uma crítica antigo antropomorfismo e hilozoísmo de ordem místico-religiosa conviveu com as formas filosóficas e científicas mais centradas no domínio matemático de compreensão do caráter mecânico da

³⁷² CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 99.

³⁷³ WEEMANS, M., PRÉVOST, B., *The Anthropomorphic Lens: Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts*, p. 1.

³⁷⁴ Ver CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 101.

³⁷⁵ TYMIENIECKA, A. T., *The Perennial and Contemporary Significance of the Great Analogy: Microcosm and Macrocosm*, p. ix. In: *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, p. vi. Springer, Netherlands, 2006.

³⁷⁶ WEEMANS, M., PRÉVOST, B., *The Anthropomorphic Lens: Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts*, p. 7.

natureza para declarar que o mundo, tanto quanto o corpo humano, são como máquinas. Trata-se então de compreender as leis do macrocosmo a partir do funcionamento das engrenagens e de seus movimentos. Desse modo, busca-se também conhecer o corpo vivo, o microcosmo, a partir de uma redução às qualidades básicas da matéria, as forças mecânicas e as leis que regem as engrenagens do universo. As características do novo cosmos podem ser investigadas pela razão humana, pois, esta, enquanto obra de Deus, está inserida como exemplo na ordem matemática da criação do universo. A razão humana, embora limitada pelos critérios da *Douta ignorância*, pode encontrar a matemática do universo, pois, ela espelha a harmonia da criação, ela é um fragmento divino que traz consigo a assinatura de Deus. Nas palavras de Cusa: “a concepção da mente divina é a produção das coisas. A concepção da nossa mente é a noção das coisas”³⁷⁷, neste sentido, a mente humana, enquanto simples imagem da mente divina³⁷⁸, é a explicação matemática do macrocosmo. Neste sentido, a mente humana pode se assemelhar cada vez mais a mente divina sem nunca se tornar um modelo para ela. Segundo Cassirer, com Cusa nos deparamos com o dogma do microcosmo, no entanto,

Sob o ângulo de tal formulação, o homem aparece como laço de união do mundo, não somente porque reúne em si todos os elementos do cosmos, mas também porque nele se define, de uma certa forma, o destino do cosmos. Sendo o representante do universo e um fragmento de todas as suas forças, o homem não pode ser elevado ao divino sem que, por força desse processo, também se processe nele a elevação de todo o universo. A redenção do homem não significa, portanto, a sua libertação do mundo, que continuaria a existir como a esfera inferior dos sentidos; sua redenção se estende, então, à totalidade do ser.³⁷⁹

A concepção de analogia bem como a metáfora do homem como um microcosmo que atravessara toda a filosofia antiga e medieval, se transforma para se consolidar no Renascimento e com Cusa sobre os auspícios da reflexão sobre os limites do conhecimento. Neste sentido, a analogia se abre como um problema filosófico para o qual Schopenhauer dedicou grande preocupação, mesmo sem citar as obras de Cusa.

A ideia de redenção do mundo diante de uma impossibilidade de conhecer o absoluto carrega consigo uma profunda angústia no que concerne à união com Deus. Conforme Cusa, “quando eu assim repouso, no silêncio da contemplação, Senhor, então tu me respondes nas minhas entranhas, dizendo: que sejas tu teu e eu serei teu.”³⁸⁰ O dogma do microcosmo renova suas bases no autoconhecimento, isto é, mais uma vez o “conheça a ti mesmo” dos antigos é

³⁷⁷ CUSANO, N., *Dialoghi dell'idiota*, cap. III, p. 473.

³⁷⁸ CUSANO, N., *Dialoghi dell'idiota*, cap. IV, p. 474.

³⁷⁹ CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 108.

³⁸⁰ CUSANO, N., *La visione di Dio*, cap VII, p. 557. Citado em CASSIRER, E., *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renascimento*, p. 110.

recomendado aqui pelo próprio Deus a partir do agir em união consigo mesmo. A elevação a Deus, ainda que incompleta dadas as condições estabelecidas pelo próprio Cusa, está gravada sempre no acordo do homem consigo mesmo e dentro dos limites que lhe são inerentes como coisa criada. A infinitude absoluta de Deus e a infinitude física do universo, embora nunca atingidas plenamente pelo homem, que é apenas uma imagem imperfeita da natureza divina, se abrem como enigmas para a matemática, para a abordagem comparativa e o exercício da reflexão analógica, nos planos da metafísica tanto quanto da ciência que, por sua vez, nunca encontra o ponto final de sua investigação. O mundo, segundo Cusa, assemelha-se a um livro “do qual ignoramos a língua e os caracteres”³⁸¹. Esse livro, continua o autor,

revela-nos apenas quão grande e exelso, acima de tudo o que pode ser expresso, é aquele que escreveu com as suas mãos: sua grandeza, sua prudência e poder não têm fim; se ele não o revelar, nada poderá ser conhecido completamente; e se o intelecto não se acomoda a ele, não compreende as configurações de sua semelhança. Ninguém pode conhecer a imagem de Sócrates procurando a causa de sua ciência, ignorando o próprio Sócrates.³⁸²

Nicolau de Cusa e os mestres do Renascimento, ainda que estejam de certo modo limitados em um terreno metafísico - teológico, não mais falam do microcosmo no exato sentido que as teorias clássicas e medievais. Não é impossível encontrar elementos que sustentem a ideia de que Cusa e outros pensadores do período inauguraram uma nova perspectiva do problema. Obviamente o problema se transforma e suas características místicas deixam de atrair e figurar o discurso da ciência que, por sua vez, passa a ocupar um lugar de destaque na cultura moderna. Entretanto, não nos parece óbvio que com essa nova postura diante do universo o problema da conexão entre o homem e a natureza deixa simplesmente de existir. O próprio Schopenhauer, séculos depois de Cusa, do Renascimento e da revolução científica, rejeitou a ideia de que a ciências e a matemática possam solucionar satisfatoriamente o problema aqui destacado ou trazer algum consolo para as questões existenciais inerentes nele. Entretanto, cabe salientar que o próprio Schopenhauer, conforme veremos, considerou o avanço inestimável das ciências como ferramentas de reabertura e facilitação do enigma do micro e do macrocosmo. Neste sentido, assume-se que a metáfora do mundo como livro a ser decifrado impõe uma

³⁸¹ CUSANO, N., *Dialogo sulla genesi*, cap. IV, p. 391.

³⁸² CUSANO, N., *Dialogo sulla genesi*, cap. IV, p. 392. A metáfora da decifração do livro da natureza faz com que o problema da relação entre o micro e o macrocosmo se modifique e avance pela história a partir de uma nova visão científica do mundo. Depois de Cusa também Galileu utiliza a metáfora e leva a ideia as suas últimas consequências: “A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (eu digo, o universo), que não se pode compreender sem antes se aprender a língua e os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, sem os quais é impossível entender humanamente as palavras.” (GALILEI, G., *Opere* vol. I, *Il Saggiatore*, 6, p. 631).

perspectiva epistemológica do problema da analogia na conexão do micro e do macrocosmo que é fundamentalmente importante para a revolução metodológica nas ciências e abrem o caminho da compreensão do problema conforme este progrediu na metafísica e na ciência até Kant.

1.8 Kant: a analogia como princípio regulativo

A importância de Kant para a filosofia de Schopenhauer é conhecida e tema de um profundo debate entre os estudiosos desde a primeira recepção da obra de Schopenhauer até as mais atuais propostas interpretativas. Kant certamente deve ocupar uma parte fundamental das pesquisas em torno da obra de Schopenhauer, por vários motivos relevantes, entre eles, por constituir um momento crítico e profundo no desenvolvimento histórico da analogia. Kant estabeleceu o cânone para a aplicação deste recurso e, deste modo, suas conquistas foram determinantes tanto no desenvolvimento da filosofia quanto das ciências naturais, em especial das ciências da vida, por exemplo, o estudo da fisiologia animal.

Para que o pensamento de Kant, no que respeita ao problema desta pesquisa, seja apreciado com alguma consistência, foi necessária a divisão da nossa consideração em três partes gerais que serão apresentadas segundo a ordem dos objetivos aqui almejados, são elas: a) a compreensão da analogia filosófica como princípio regulativo, bem como sua aplicação no problema do micro e do macrocosmo; b) a filosofia kantiana do organismo e as transformações causadas por ela nas ciências da vida e, c) o problema da inferência causal da coisa em si e o seu desenvolvimento até Schopenhauer.

Segundo Kant, as analogias, enquanto apresentações indiretas de conceitos não foram analisadas suficientemente até o seu tempo, embora o tema necessite de uma profunda reflexão.³⁸³ A analogia quando aplicada na filosofia possui, segundo Kant, um valor epistemológico meramente regulativo nas relações qualitativas, ou seja,

a analogia não é a igualdade de duas relações quantitativas, mas de relações qualitativas, nas quais, dados três membros, apenas posso conhecer e dar *a priori* a relação com um quarto, mas não esse próprio quarto membro; tenho, sim, uma regra para o procurar na experiência e um sinal para aí o encontrar. Uma analogia da experiência será pois apenas uma regra, segundo a qual a unidade da experiência (não como a própria percepção, enquanto intuição empírica em geral) deverá resultar das percepções e que, enquanto princípio a aplicar aos objetos (aos fenômenos), terá um valor meramente regulativo, não

³⁸³ KANT, CFJ, § 59, 256-257, p. 215-216.

constitutivo.³⁸⁴

Portanto a analogia para Kant fornece um modo de buscar na experiência aquilo que não pode ser encontrado nem *a priori* e nem *a posteriori*. Aqui a analogia perde seu caráter apodítico de proporção matemática para se tornar uma relação qualitativa, ou melhor, um princípio esquemático que trata de uma relação qualitativa. Cabe mencionar que esse deslocamento da quantidade para a qualidade terá um grande impacto sobre Schopenhauer, além disso, as ciências naturais enfrentaram uma grande reviravolta na época de Kant no que concerne à reflexão sobre os métodos mais adequados de investigação da natureza.

A reflexão sobre a relação entre o micro e o macrocosmo sofre uma transformação importante em relação à Platão e ao cristianismo. No que concerne a admissão de um artífice inteligente que cria o mundo por um ato de sua vontade racional e segundo sua imagem e semelhança, Kant responde,

Visto que mediante o princípio cosmológico da totalidade não é *dado* nenhum máximo à série de condições num mundo dos sentidos, considerado como coisa em si, e que este máximo apenas pode ser *proposto como tarefa* na regressão desta série, o citado princípio da razão pura conserva a validade no seu significado, assim corrigido, aliás não como *axioma* para pensar como real a totalidade no objeto, mas como *problema* para o entendimento, ou seja, para o sujeito, permitindo estabelecer e prosseguir a regressão na série das condições de um condicionado dado, de acordo com a integridade da ideia. [...] Por isso lhe chamo princípio *regulador* da razão, ao passo que, em contrapartida, o princípio da totalidade absoluta da série das condições, considerada como dada em si no objeto (nos fenômenos), seria um princípio cosmológico constitutivo, cuja nulidade mostrei precisamente por esta mesma distinção, a fim de impedir que se atribua realidade objetiva (mediante sub-repção transcendental) a uma ideia que serve unicamente de regra, o que de outro modo inevitavelmente sucederia.³⁸⁵

Neste sentido,

(continuar-se-á a perguntar) *podemos* admitir um autor do mundo, único, sábio e onipotente? *Sem dúvida alguma*. E não só podemos como ainda *devemos* admiti-lo. Não iremos, assim, estender o nosso conhecimento para além do campo da experiência possível? *De modo algum, pois* apenas admitimos algo, do qual não possuímos conceito algum do que seja em si mesmo (um objeto puramente transcendental); mas, em relação à ordem sistemática e final da fábrica do mundo, que temos de pressupor quando estudamos a natureza, pensamos aquele ser, que nos é desconhecido, só *por analogia* com uma inteligência (um conceito empírico), isto é, com relação aos fins e à perfeição que se fundam nele, dotamo-lo precisamente daquelas qualidades que, conforme as condições da nossa razão, podem conter o fundamento de uma tal unidade sistemática.³⁸⁶

Novamente nos *Prolegômenos a toda metafísica futura* ele continua o tema:

³⁸⁴ KANT 2001, A179-180/B222.

³⁸⁵ KANT, CRP, A 508 B 536 - A 509 B 537, p. 459-460.

³⁸⁶ KANT, CRP, A 698 B 726 - A 699 B 727, p. 579-580.

Quando digo: Somos forçados a considerar o mundo como se fosse a obra de um entendimento e de uma vontade supremos, apenas digo, na realidade: assim como um relógio, um barco, um regimento se refere ao relojoeiro, ao construtor e ao coronel, assim também o mundo sensível (ou tudo o que constitui o fundamento deste conjunto de fenômenos) se refere ao desconhecido que eu, pois, não descubro segundo o que ele é em si mesmo, mas segundo o que ele é para mim, a saber, em consideração do mundo do qual eu sou uma parte. [...]. Um tal conhecimento é um conhecimento por analogia, que não significa que, como a palavra se entende comumente, uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas dissemelhantes. Graças a essa analogia resta um conceito de ser supremo suficientemente determinado *para nós*, embora tenhamos deixado de lado tudo o que poderia *determinar* absolutamente e *em si mesmo*; com efeito, determinamo-lo, contudo, relativamente ao mundo e, por conseguinte, a nós e nada mais nos é necessário.³⁸⁷

E, então, completa do seguinte modo:

Como, porém, esse princípio não tinha outra função que não fosse procurar a unidade necessária e a maior possível, da natureza, teremos que agradecer esta unidade, na medida em que a atingimos, à ideia de um Ser supremo. O que não podemos, sem entrar em contradição conosco, é descurar as leis universais da natureza, em relação às quais somente foi essa ideia posta como fundamento, a fim de considerar a finalidade da natureza, como contingente e de origem hiperfísica, pois não estamos autorizados a admitir acima da natureza, um ser dotado dos atributos referidos, mas tão-somente a tomar como fundamento a ideia desse ser, para podermos considerar os fenômenos como sistematicamente encadeados entre si, por analogia com uma determinação causal.

A compreensão kantiana da analogia, quando aplicada na relação qualitativa entre o micro e o macrocosmo, se resume no seu uso como princípio heurístico e regulativo, isto é, jamais pode a analogia concluir com uma intuição intelectual que atinge diretamente a essência em si do mundo. Conforme Peter H. Reill, já em meados do século XVIII,

Tornou-se um lugar comum a ideia de que todo o conhecimento humano era extremamente restrito, tanto por sua dependência das impressões sensoriais quanto por seu alcance limitado. Se os humanos fossem dotados de razão, seu poder de perfurar o véu do desconhecido estava muito circunscrito.³⁸⁸

Entretanto, essa concepção de analogia não havia ainda sido plenamente desenvolvida e esclarecida na *Crítica da razão pura* vindo a encontrar dificuldades em outros textos kantianos posteriores onde aparecem usos da analogia na consideração da natureza e do homem que não remetem diretamente à concepção da primeira Crítica.³⁸⁹

³⁸⁷ KANT, *Prolegômenos*, § 58, p. 152-153.

³⁸⁸ REIL, P. H., *Analogy, comparison, and active living forces: Late enlightenment responses to the skeptical critique of causal analysis*. p. 205. In ZANDE, J. V. D., POPKIN, R. H. (eds.), *The skeptical tradition around 1800: Skepticism in philosophy, Science, and Society*. Springer Science, 1998.

³⁸⁹ Segundo Beckenkamp, “Entre 1784 e 1786, Kant publicou três ensaios em que aplica a analogia de finalidade, sem remeter, aliás, às passagens da Crítica de 1781 que lhe definiam os limites do uso crítico e racional. No ensaio “Ideia de uma história universal em perspectiva cosmopolita”, de 1784, a ideia de uma finalidade de

As limitações impostas por Kant, bem como os problemas que dela surgiram, foram a ocasião para muitos filósofos e cientistas alemães tratarem com atenção o problema da relação do homem com a natureza e buscarem elaborar novas formas de dogmatismo. No contexto de nascimento da biologia, a ampla aplicação da abordagem comparativa e da reflexão por analogia são também conduzidas para o centro do problema como um princípio meramente regulativo, metodológico e heurístico, causando um profundo impacto nos rumos do problema da relação entre micro e o macrocosmo, não apenas por pensar os poderes e limites da analogia a partir de uma perspectiva crítica, mas por abrir novos caminhos para a reflexão metafísica e para os trabalhos das ciências da vida.³⁹⁰ O problema da analogia em Kant se desenvolveu até a sua solução final na terceira Crítica na concepção de organismo e no pensamento biológico kantiano conforme veremos mais à frente. Ainda que a concepção kantiana de analogia tenha colocado um problema sobre o estatuto do pensamento biológico, da história natural e da antropologia, a sua compreensão sobre os poderes da razão em conhecer o organismo e a natureza, bem como, o estabelecimento de um programa de pesquisa, ganharam grande destaque nas universidades alemãs.

Beckenkamp explica que,

pode-se então resumir os contextos de aplicação do pensamento analógico no âmbito da filosofia transcendental kantiana propriamente dita. Na elaboração metodológica que deve valer como a definitiva, a saber, aquela que estabelece

natureza subjaz a expressões como “intenção da natureza” (Idee, AA VIII, 17, 18, 22 e 29), “plano da natureza” (AA VIII, 18 e 29), “a natureza quis” (AA VIII, 19), “a natureza também quer” (AA VIII, 22), “meio de que a natureza se serve” (AA VIII, 20), “tarefa suprema da natureza para o gênero humano” (AA VIII, 22) e “plano oculto da natureza” (AA VIII, 27). O ensaio fecha com a afirmação de que uma história da humanidade tratada segundo esta ideia de um plano da natureza constitui a melhor justificação, não só da natureza, mas da providência (que, afinal, só pode mesmo ser divina): “Uma tal justificação da natureza – ou melhor, da providência – não é um motivo sem importância para escolher um ponto de vista particular da observação do mundo”. (AA VIII, 30). Em seguida, no ano de 1785, Kant publica o ensaio “Determinação do conceito de uma raça humana”, no qual se declara favorável ao emprego da ideia de finalidade no estudo de um objeto da ciência natural, no caso, as raças animais. No início de 1786, é publicado o ensaio “Início conjectural da história humana”, em que se encontram mais uma vez expressões como “o fim da natureza” (AA VIII, 114), “indicação da natureza”, “providência” e “vocado pela natureza” (AA VIII, 123). À luz dos resultados da Crítica da razão pura, esse uso da analogia final e da conjectura tem um caráter meramente hipotético e regulativo, algo que esses textos não tornam explícito. Críticas aos dois últimos ensaios levaram Kant a justificar, finalmente, seu emprego do princípio teleológico no ensaio de 1788 intitulado “Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia”. O problema principal deixa de ser, entretanto, o emprego do princípio da finalidade no pensamento da unidade sistemática do conhecimento da natureza, passando a estar em primeiro plano o problema do conhecimento de seres orgânicos, para o qual Kant acredita ser necessário admitir relações finais: “O conceito de um ser organizado é, no entanto, o de um ser material que só é possível pela relação de tudo o que se encontra nele reciprocamente como fim e meio”. (AA VIII, 181)”. BECKENKAMP, J., *O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant*, p. 6. In Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 3, n. 1, p. 1-13, jan.-jun., 2008.

³⁹⁰ Sobre o assunto ver PRADO, J. L. P.: *Metafísica e ciência: A Vontade e a analogia em Schopenhauer*. In *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 6, Nº 1 - 1º semestre de 2015 - ISSN: 2179-3786 - pp. 44-84 e PRADO, J. L. P.: *Schopenhauer e Blumenbach: Vontade, impulso formativo e a conexão entre metafísica e ciência*, p. 220-232. In CORREIA; DEBONA; ASSINARI (org.), *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo, ANPOF 2017.

o princípio teleológico como princípio transcendental da faculdade do juízo reflexionante, a analogia vigente é aquela com o conceito empírico de uma vontade humana que produz segundo a representação de fins, manifestando suas ações uma finalidade intencional. Por analogia com a causalidade final desta vontade técnica, obtém-se o conceito de uma finalidade da natureza que constitui um princípio da faculdade do juízo, em primeiro lugar, na reflexão sobre a sistematicidade da natureza em sua particularização, na qual é pressuposta a adequação da natureza à nossa faculdade cognitiva, depois, na reflexão sobre os seres orgânicos como fins naturais e finalmente, por extensão, sobre o conjunto da natureza como um sistema de fins, de interesse sobretudo para a razão prática.³⁹¹

Assim, Kant elaborou uma complexa concepção de vontade e cabe aqui mencionar que, para ele, a “Vida é a faculdade de um ente de agir segundo leis da faculdade de apetição. A faculdade de apetição é a faculdade do mesmo ente de ser, mediante suas representações, causa da efetividade dos objetos destas representações”.³⁹² Também na *Crítica da faculdade do juízo* Kant diz que “a faculdade de apetição, como uma faculdade superior segundo o conceito de liberdade, apenas a razão (na qual somente se encontra este conceito) é legisladora *a priori*”.³⁹³ Segundo Schopenhauer, “Platão dividiu os poderes da mente (*Seelenkräfte*) em suas partes desejantes, apaixonadas e pensantes. Aristóteles em, *anima vegetativa, sensitiva et rationalis*, também subordina o poder de representação e acrescenta o poder do movimento que brota do desejo (*apetitus*)”.³⁹⁴ Por sua vez, “a vontade corporal é ativada pelo estímulo; a mental é a vontade racional: a influência remota dessa teoria ainda agiu na razão prática kantiana, com sua autonomia e a sua liberdade das motivações materiais”.³⁹⁵ Isso parece indicar que, na interpretação de Schopenhauer, Kant não se distanciou da tradição no que concerne ao seu conceito de vontade e, se quisermos explorar mais profundamente a sua árvore genealógica da razão prática kantiana, “acharemos então que ela procede de uma doutrina que o próprio Kant contradisse profundamente, mas que, no entanto, encontrava-se, mesmo que inconscientemente para ele, como reminiscência de um modo de pensar precedente, no fundamento de sua admissão de sua razão prática com seu imperativo e sua autonomia”,³⁹⁶ a saber, a psicologia racional. “De acordo com esta psicologia racional”, diz Schopenhauer, “a alma era um ser, originária e essencialmente, *cognoscente* e, só por causa disso, também querente”.³⁹⁷ Desse modo, a doutrina kantiana da autonomia da vontade que, “tomada como voz da razão prática, é

³⁹¹ BECKENKAMP, J., *O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant*, p. 12. In Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 3, n. 1, p. 1-13, jan.-jun., 2008.

³⁹² KANT, CRPr., A16, p. 15.

³⁹³ KANT, CFJ, XXIV-XXV, p. 10.

³⁹⁴ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 117-118.

³⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 18.

³⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., SFM, § 6, p. 63.

³⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., SFM, § 6, p. 64.

legisladora para todo ser enquanto racional”.³⁹⁸ Assim, “vemos Kant ainda sob a influência da representação daquela antiga doutrina ao estabelecer a sua razão prática com seus imperativos”.³⁹⁹ Ainda segundo a perspectiva de Schopenhauer, no entanto,

no momento em que pela primeira vez (Kant) chega mais perto da coisa em si e a ilumina, logo reconhecesse nela a VONTADE, a Vontade livre que dá sinais de si no mundo só através de fenômenos temporais! Ora, eu de fato assumo, embora não possa demonstrar, que Kant, todas as vezes em que falava da coisa em si, na profundidade mais escura do seu espírito sempre já pensava indistintamente na vontade. Uma prova disso é dada no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, p. XXVII e XXVIII da edição Rosenkranz, e p. 677 dos suplementos.⁴⁰⁰

É na solução da terceira antinomia, cujo objeto central é o conceito de liberdade, que Kant disse “aquilo que de mais excelso já foi dito pelo homem”⁴⁰¹, vindo a ser exatamente desse ponto que a filosofia de Schopenhauer brota “como um galho do tronco”.⁴⁰² Entretanto,

Kant jamais fez da coisa em si um tema de exame crítico especial ou de uma inferência clara. Sempre que precisa, logo vai buscar a coisa em si pela conclusão de que o fenômeno, portanto o mundo visível, de fato deve ter um fundamento, uma causa inteligível que não é fenômeno e, por conseguinte, não pertence a nenhuma experiência possível. [...] A inacreditável inconsequência ali cometida por Kant foi logo notada por seus primeiros adversários e por eles utilizada para ataque: contra os quais sua filosofia não podia oferecer resistência alguma.⁴⁰³

O chamado problema da afecção mediante o qual Kant deduz a coisa em si conforme a lei de causalidade constitui, como veremos mais à frente, o ponto crucial pelo qual Schopenhauer construirá toda a sua filosofia e o seu intenso debate crítico com o idealismo absoluto de Fichte, Schelling e Hegel. Aqui cabe apenas mencionar que, Schopenhauer parece compreender o problema nos seguintes termos: as analogias podem reduzir relações desconhecidas a outras intimamente conhecidas⁴⁰⁴, entretanto, é necessário observar, acima de tudo, que a pretensão específica da filosofia em explicar o mundo a partir da consciência imediata de si, conviveu com a preocupação constante do filósofo quanto aos limites argumentativos e filosóficos da analogia.

Schopenhauer tinha a plena consciência de duas coisas: primeiro que a “caça por

³⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., SFM, § 6, p. 66.

³⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., SFM, § 6, p. 67.

⁴⁰⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 628.

⁴⁰¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 628.

⁴⁰² SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 624.

⁴⁰³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 625.

⁴⁰⁴ Também em: SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562; SCHOPENHAUER, A., MR I, 484, p.356; SCHOPENHAUER, A., MR I, 514, p. 380; SCHOPENHAUER, A., MR III, 71, p. 185; SCHOPENHAUER, A., MR III, 89, p. 190; SCHOPENHAUER, A., MR IV, 51, p. 35.

analogias”⁴⁰⁵, semelhanças e contrates na natureza é certamente interessante e útil, entretanto, uma analogia por si somente “não pode nunca conduzir a um resultado efetivo” (*wirklichen*)⁴⁰⁶, ou seja, não “constitui uma filosofia”.⁴⁰⁷ Segundo, que “a filosofia não é um problema matemático”⁴⁰⁸ ou um saber plenamente acabado, conseqüentemente, na filosofia a analogia não pode se acomodar à ideia de uma relação de proporcionalidade matemática como muitas vezes fora na história. Conseqüentemente, “priva-se do tipo de certeza apodítica que é possível exclusivamente através do conhecimento *a priori*”⁴⁰⁹, ou seja, aquilo que “está localizado fora do espaço e do tempo, é inalcançável para qualquer consideração matemática”.⁴¹⁰ A conclusão de uma analogia na filosofia será sempre meramente comparativa e essencialmente explicativa, ou melhor, “permanece a simples interpretação e exegese”⁴¹¹ da experiência em sua totalidade, isto é, do mundo, mas sempre “em referência àquilo que nele aparece”⁴¹² e nunca uma verdade absoluta. A filosofia de Schopenhauer, portanto, “assemelha-se em certa medida a um cálculo bem resolvido; embora de modo algum no sentido de que não deixe problema sem resolver ou questão sem responder”.⁴¹³ Para Schopenhauer o antigo enigma do mundo nunca será resolvido a maneira das ciências puras *a priori*, ou melhor, “não ao modo de como a partir de três quantidades proporcionais é encontrada a quarta [...]”⁴¹⁴, pois

Isso que se esconde e cintila como mistério insondável e jamais pode a natureza de qualquer coisa transpassar plenamente e sem reserva ao conhecimento, menos ainda pode-se construir *a priori* um real, como se constrói *a priori* um real matemático. Logo, a inescrutabilidade empírica de todos os seres da natureza é uma prova *a posteriori* da idealidade e mera realidade aparente de sua existência empírica.⁴¹⁵

A analogia na filosofia terá, portanto, como seu valor gnosiológico fundamental, um caráter essencialmente explicativo, comparativo e não uma relação de proporcionalidade matemática ou, conforme explica Matthias Kossler, “não ao modo de uma correlação, mas na relação da expressão com o expresso”.⁴¹⁶ Entretanto, a analogia, conforme veremos, não restará na filosofia de Schopenhauer como mero princípio regulativo de valor exclusivamente

⁴⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 207.

⁴⁰⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 7, p. 99 (tradução da Cacciola)

⁴⁰⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scrilli Postumi* I, 542, [1816] p. 399.

⁴⁰⁸ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 9, p. 39.

⁴⁰⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

⁴¹⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scrilli Postumi* I, p. 16.

⁴¹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

⁴¹² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

⁴¹³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 225.

⁴¹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

⁴¹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

⁴¹⁶ KOSSLER, M., *A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt*. (p. 102). Tradução de Maria Lúcia Cacciola em Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer – Vol. 5, Nº 2, 2014, pp. 92-104.

gnosiológico, ela guardará também o sentido constitutivo e de um valor estético e ético na decifração do enigma do micro e do macrocosmo. Na metafísica da Vontade a analogia será igualmente qualitativa, no entanto, seu sentido propriamente schopenhaueriano se encontrará na ambígua posição intermediária entre o regulativo-crítico-científico e constitutivo-metafísico-dogmático.

Cabe por fim apenas observar que, paralelamente ao longo desenvolvimento histórico da concepção de analogia entre micro e macrocosmo na filosofia ocidental, seguiu-se uma concepção de vontade (*Boulésis*) como propriedade derivada da razão, ou seja, a ideia de que o homem compartilha com universo o *Logos*, o *Noús*, a alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) racional, ou ainda, uma vontade compreendida como *Boulésis*. Segundo George Conger, o efeito e função do desenvolvimento das teorias do humano como microcosmo no mundo antigo “era fornecer uma estrutura para os sistemas filosóficos incipientes e concentrar a atenção sobre o humano como um membro distinto e favorecido do universo”⁴¹⁷, ideia esta que foi severamente rejeitada por Schopenhauer.

Destacamos aqui três tradições no tratamento da analogia entre o micro e o macrocosmo, a saber, uma filosófica, uma mística e uma científica que se separam a partir de Platão e Aristóteles para voltar a convergirem na filosofia de Schopenhauer com uma articulação entre metafísica, ciência e arte que faz da vontade que se manifesta com imediatez na autoconsciência do organismo a essência do mundo. A primeira pode ser rastreada a partir de Platão⁴¹⁸ até Schelling como a ideia de Alma do mundo. A segunda, passa por Plotino e se divide em uma concepção que adentra o cristianismo com Gregório de Nissa, Maximo o Confessor, Dionísio Areopagita, Agostinho de Hipona, Tomaz de Aquino, João Escoto Erígina e Nicolau de Cusa e uma outra que segue uma via mística com Porfírio de Tiro, Proclo de Constantinopla, Paracelsus Teofrasto, Meister Eckhart, Cornelius Agrippa, Jakob Böhme, Angelus Silesius, Anônimo de Frankfurt e Madame de Guyon. E a terceira tradição do tema do micro e do macrocosmo remonta não apenas as filosofias de Platão e Aristóteles, mas aos pré-socráticos e à medicina de Hipócrates e Alcmeão de Crotona. O pensamento biológico grego antigo discutiu de forma diversificada a ideia de micro e macrocosmo a partir de uma visão anatômica e fisiológica das potências do organismo e que avançou por meio de uma abordagem comparativa empírica pela tradição da medicina⁴¹⁹ e do pensamento biológico até o nascimento da Biologia como ciência

⁴¹⁷ CONGER, G. P., *Theories of macrocosms and microcosms in the history of philosophy*, Columbia University Press, New York, 1922, p. 28.

⁴¹⁸ FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, 29, p. 1093-1094.

⁴¹⁹ FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, 29, p. 1116-1119.

independente no século XIX. Os nomes de Teofrasto de Eressos, Herófilo da Calcedônia, Erasítrato, Cláudio Galeno, Andreas Versálios, William Harvey, Lineus, Buffon, Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, George Cuvier, Antoine Lavoisier, Albrecht von Haller, Johann Friedrich Blumenbach, Carl Friedrich Kielmeyer, Johann Christian Reil, Gottfried Reinhold Treviranus, Justus von Liebig, Karl Friedrich Burdach, Jean Pierre Flourens, Pierre Jean George Cabanis, Marie François Xavier Bichat e muitos outros podem ser citados como personagens deste terceiro desenvolvimento.⁴²⁰

A discussão de Schopenhauer com as tradições aqui mencionadas se desdobram sempre a partir de um diálogo crítico com a filosofia de Kant. Neste sentido, por meio de uma crítica do conhecimento e da necessidade metafísica inesgotável do homem, Schopenhauer rejeita os seguintes elementos do problema: a) o antigo hilozoísmo antropocêntrico típico da cosmologia que postula uma alma racional do mundo em conexão a alma racional humana; b) a *vis intellectualis*, iluminação, união mística, ou mesmo uma intuição intelectual que seja capaz de conhecer diretamente o absoluto, a substância absoluta, Deus, o infinito, o finito, a identidade absoluta, o ser, a essência e assim por diante. Esta pretensão da filosofia, segundo Schopenhauer, “paira no ar sem apoio, logo, jamais pode conduzir a um resultado efetivo”⁴²¹; c) a possibilidade de que a ciência possa, por ela mesma e fazendo uso apenas de seus recursos, ir além das próprias condições para dar uma resposta significativamente consolatória ao problema do sofrimento. Para Schopenhauer, o mundo não se explica por meio das regras da representação e as qualidades que são supostas nas ciências e não ulteriormente explicadas por elas, restam como *qualitas occulta*⁴²² que, por sua vez, se tornam problemas próprios da metafísica da natureza. Em conformidade com Schopenhauer poderíamos afirmar que o desenvolvimento cada vez mais acelerado da ciência por um lado, destruiu os antigos pressupostos religiosos, místicos e metafísicos para, por outro lado, recolocar mais clara e profundamente o problema relação entre o micro e o macrocosmo. Portanto, a necessidade de uma metafísica imanente, isto é, voltada para o próprio mundo, restruturada pela crítica do conhecimento empreendida por Kant e fundada na necessidade metafísica quase insaciável do homem em compreender o sentido moral do sofrimento e do mundo, isto é, o sentido da vida do indivíduo diante do cosmo, estão na base da reflexão schopenhaueriana do antigo e profundo enigma da conexão entre o micro e o macrocosmo.

Obviamente as obras dos autores considerados neste primeiro capítulo não se esgotam

⁴²⁰ FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, 29, p. 1093-1094.

⁴²¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 7, p. 99.

⁴²² SCHOPENHAUER, A., MN, p. 61.

naquilo que delas nos foi possível consultar, analisar e afirmar. Tratou-se apenas de um esforço para encontrar na história do pensamento elementos que pudessem lançar alguma luz sobre uma problemática filosófica para a qual Schopenhauer dedicou o objetivo central de todo o seu projeto filosófico. As três tradições mencionadas acima foram criticamente examinadas e refletidas por Schopenhauer que propôs uma metafísica imanente em que a analogia da Vontade foi posta como solução para algumas das principais questões vigentes nas três tradições, ou seja, como decifração do enigma da relação do micro com o macrocosmo. O problema em questão consiste em um traço fundamental e civilizatório espalhado de maneira vasta na longínqua história do ser humano, de modo tal que, sua origem remota é desconhecida e, portanto, uma apreciação completa do assunto é algo impossível de se fazer. O imenso volume de material dificulta decisivamente qualquer abordagem histórica, filológica e ou filosófica mais profunda do assunto. Dificuldade que permanece mesmo quando o tema é observado por uma perspectiva particular, neste caso, pela ótica de Schopenhauer. Foi necessário abdicar arbitrariamente de muitos outros problemas, teses, aspectos e conceitos correlacionados, desse modo, o tema não poderia ser aqui examinado minuciosamente e receber um desenvolvimento completo e profundo. Entretanto, dado o interesse central desta pesquisa na relação entre ciência e metafísica no pensamento de Schopenhauer, foi necessária uma consulta panorâmica do tema, isto é, até onde nossos olhos puderam ver, com a intenção de recolher elementos importantes e que pudessem nos ajudar na interpretação aqui proposta. Neste mesmo caminho, o capítulo seguinte repetirá o método e as intenções deste primeiro, buscando, tanto quanto nos foi possível, os elementos que possam subsidiar a interpretação aqui proposta na relação da filosofia do autor com a ciências naturais, em especial, com algumas ideias disseminadas nos estudos de fisiologia e do pensamento biológico.

02 CAPÍTULO II: O MICRO E O MACROCOSMO NA CIÊNCIA

2.1 A origem da analogia da vontade em Schopenhauer

As três tradições de reflexão sobre as relações entre o micro e o macrocosmo mencionadas no final do capítulo anterior foram estudadas por Schopenhauer no período de gestação do seu pensamento único e o influxo de cada uma delas sobre a metafísica da Vontade foi reconhecido por parte significativa da literatura sobre a sua obra. Schopenhauer, ao revisar seus cadernos de juventude, faz uma importante anotação sobre a origem da sua metafísica:

Essas páginas escritas em Dresden nos anos 1814-1818 mostram o processo de fermentação do meu pensamento, da qual surgiu toda a minha filosofia, emergindo gradualmente como uma bela paisagem com a névoa da manhã. - É digno de nota que já em 1814 (meu vigésimo sétimo ano de idade) foram especificados todos os dogmas do meu sistema, mesmo os subordinados. - 1849.⁴²³

Cabe aqui lembrar que o “dogma fundamental” da filosofia de Schopenhauer foi anunciado pelo autor como “*o primado da vontade sobre o intelecto*”⁴²⁴.

Segundo Arthur Hübscher, a analogia da vontade entre o corpo e o mundo foi elaborada por Schopenhauer em 1814 em Dresden e foi fruto da reunião das especulações místicas do romantismo alemão sobre o valor da arte na decifração do mistério do mundo, isto é, da unidade do micro com o macrocosmo.⁴²⁵ Urs App está de acordo com Hübscher quanto ao ano de 1814⁴²⁶, entretanto, defende que o argumento de analogia é reflexo daquilo que Schopenhauer denominou o “método dos indianos”⁴²⁷ e, neste sentido, o estudo dos dois volumes dos antigos textos dos Vedas, o *Upanishads*, ou *Oupnekhat*⁴²⁸, forneceu a Schopenhauer uma nova visão sobre o corpo e a relação deste com o mundo.⁴²⁹

Entretanto, conforme Hübscher⁴³⁰ e Urs App⁴³¹, a mais desconhecida fase de gênese da obra de Schopenhauer consiste naquela desenvolvida durante a faculdade de medicina na Universidade Georgia Augusta de Göttingen entre 1809 e 1811. Hübscher e App, porém, não se

⁴²³ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 149.

⁴²⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 339.

⁴²⁵ HÜBSCHER, *The Philosophy of Schopenhauer in its intellectual context* 1989, p. 70.

⁴²⁶ APP, U., *Schopenhauer's compass*, 2014, p. 21.

⁴²⁷ SCHOPENHAUER, A., MR I, § 192, p. 116.

⁴²⁸ Schopenhauer possuía em sua biblioteca os dois volumes da tradução de Anquetil Duperron para o texto védico *Upanishads* que foi intitulado de *Oupnekhat*. O filósofo reconheceu estes volumes como “a leitura mais gratificante e comovente que se pode fazer neste mundo (com exceção do texto original): ela tem sido o consolo de minha vida e será da minha morte”. (SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 16, § 184, p. 409)

⁴²⁹ APP, U., *Schopenhauer's compass*, 2014, p. 197.

⁴³⁰ HÜBSCHER, A., In SCHOPENHAUER, A., MP II, p. ix.

⁴³¹ APP, U., *Schopenhauer's compass*, 2014, p. 19

delongaram no intenso envolvimento de Schopenhauer com as ciências naturais, em especial com as ciências biológicas⁴³² que, segundo nossa proposta, foi também crucial para a elaboração do seu argumento de analogia entre o corpo e o mundo. Cabe lembrar que os anos entre 1809 e 1814 consistem precisamente no seu período de formação acadêmica, científica e filosófica, primeiro no curso de medicina e filosofia na Universidade Georgia Augusta de Göttingen⁴³³ e depois no curso de filosofia na Universidade de Berlim onde continuou seus estudos sobre as ciências da vida. Não é uma tarefa fácil rastrear a gênese da metafísica da Vontade, talvez seja mais adequado dizer que se trata de um vasto conjunto de elementos que formam um caleidoscópio de influências, diálogos e reflexões de múltiplas origens e referências, entre as quais se destacam a filosofia, a religião, o misticismo, a arte e, segundo nossa perspectiva, também o estudo da fisiologia e anatomia comparativas oportunizadas pelas aulas do grande naturalista de Göttingen, Johann Friedrich Blumenbach, assim como o estudo e o intenso debate crítico com muitos cientistas, anatomistas, fisiólogos, médicos e pensadores dedicados à investigações do fenômeno da vida que se seguiram por toda a vida do filósofo. A efervescência dos assuntos relacionados a nascente ciência denominada de Biologia ganhou grande difusão nas Universidades alemãs, mais especificamente nas faculdades de medicina e, em especial, na Universidade Georgia Augusta de Göttingen. O curso de medicina da Georgia Augusta contemplou com grande atenção em seu currículo algumas das questões fundamentais sobre a relação entre o homem e a natureza, entre o micro e o macrocosmo, no limite entre a filosofia e as ciências biológicas: O *primum mobile* e a especificidade da matéria organizada, isto é, da vida, foi, em grande medida, o mais intrincado enigma filosófico cravado no século de Schopenhauer. Parece-nos fundamental, portanto, investigar como este contexto conceitual se desenvolve e o seu impacto sobre o filósofo para compreender como se desenvolveu e qual o significado da analogia da Vontade entre o micro e o macrocosmo no interior da dinâmica teórica da obra de Schopenhauer. É crucial destacar aqui que uma perspectiva fundamentalmente biológica está intrinsecamente envolvida na noção schopenhaueriana de

⁴³² Referimo-nos mais especificamente a fisiologia e a anatomia comparativas. Estas ciências tiveram seu desenvolvimento histórico pautado na abordagem comparativa e na reflexão por analogia, empregadas no estudo dos seres vivos desde. Muitos foram os pesquisadores que desenvolveram o método analógico, por exemplo: Hipócrates, Aristóteles, Galeno, Buffon, Lamarck, Georges Cuvier, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, Pierre-Jean-Georges Cabanis, Marie François Xavier Bichat, Jean Marie Pierre Flourens, Albrecht von Haller, Carl Friedrich Kielmeyer, Johann Christian Reil, Karl Friedrich Burdach, Johan, F. Blumenbach.

⁴³³ A Universidade Georgia Augusta de Göttingen foi um dos maiores centros de estudos em ciências físicas e biológicas da Alemanha desde a segunda metade do século XVIII. Sobre os aspectos ideológicos, epistemológicos e metodológicos difundidos na Universidade de Göttingen e sobre a formação científica de Schopenhauer nesta instituição ver os trabalhos de MARINO 1975; HÜBSCHER 1989; LENOIR 1981/82; VOLPICELLI 1988; BERTOLLETTI 1990; NYHART 1995; SEGALA 2000/09; GRIGENTI 2000; RICHARDS 2002.

Vontade, bem como uma peculiar concepção de analogia proposta pelo filósofo como a decifração do mais importante enigma da história humana, a saber, a relação entre o micro e o macrocosmo. A hipótese orientadora que aqui se apresenta é a de que o significado metafísico do mundo como Vontade foi elaborado dentro de um contexto mais amplo de desenvolvimento da Biologia, ou seja, o pensamento único⁴³⁴ e o declarado “dogmatismo imanente”⁴³⁵, foram elaborados em consideração direta e crítica aos conhecimentos biológicos obtidos primeiramente com as aulas de Blumanbach na faculdade de medicina de Göttingen. Sobre a importância e o valor das ciências o próprio filósofo diz o seguinte:

Neste século o esplendor e a preponderância das *ciências naturais*, como também a natureza universal de sua divulgação, são tão poderosas que nenhum sistema filosófico pode atingir uma influência permanente a menos que esteja intimamente ligado e constantemente conectado às ciências naturais. O caso contrário não se pode afirmar.⁴³⁶

Nos interessa ressaltar que a pesquisa sobre as ciências naturais biológicas coincidentemente se desenvolveu por meio da abordagem comparativa e da reflexão analógica e que todas as suas grandes descobertas foram de algum modo baseadas em analogias. Em todos os tempos e lugares podemos encontrar exemplos claros de como a analogia ampliou, melhorou, aprofundou e desenvolveu nossa percepção, a nossa compreensão, os sistemas conceituais, as técnicas e tecnologias envolvendo tanto o micro quanto o macrocosmo. Os conhecimentos obtidos por Schopenhauer durante o período de Göttingen se ajustaram às suas pretensões de criar uma dimensão imanente para a metafísica estabelecendo um ponto de contato desta com as pesquisas

⁴³⁴ “O mundo é o autoconhecimento da Vontade” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 71, p. 516; SCHOPENHAUER, A., MR I, § 662, p. 512).

⁴³⁵ Schopenhauer classificou sua filosofia como um “dogmatismo imanente”, isto é, um ponto médio entre a filosofia crítica de Kant e o dogmatismo transcendente, ou seja, o seu caminho “se encontra no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana. As verdades importantes descobertas por Kant, contudo, com as quais os primeiros sistemas metafísicos foram demolidos, fornecem os dados e os materiais ao meu sistema” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 538-539). Por dogmatismo imanente Schopenhauer compreende uma metafísica construída com teses dogmáticas (interpretação da diversidade fenomênica mediante a unificação desta num conceito único), “mas que não transcendem o mundo dado na experiência, mas sim que simplesmente explicam o que este é, decompondo-o em seus elementos últimos” (SCHOPENHAUER, A., PI, §14, p. 159). Sendo assim, consiste no acordo natural dos conceitos com sua fonte verdadeira de conhecimentos, isto é, “a captação intuitiva do mesmo objeto considerado sucessivamente desde distintos aspectos, a saber, do mundo real em todos seus fenômenos, atendendo à consciência em que se apresenta”. (SCHOPENHAUER, A., PI, §14, p. 159-160).

⁴³⁶ SCHOPENHAUER, A., MR IV, § 21, p. 281.

científicas⁴³⁷ e, a partir disso, elaborar uma intensa crítica à filosofia de modo geral⁴³⁸.

Apesar da dificuldade em se determinar com precisão o papel efetivo do conhecimento científico na obra de Schopenhauer, a hipótese que conduziu a esta pesquisa é a de que as relações do filósofo com as ciências naturais e o papel que a reflexão analógica desempenha na elaboração da metafísica da Vontade podem contribuir de forma crucial para aprofundar a discussão em torno da obra do filósofo.

Dedicamos, portanto, uma atenção à formação científica considerando-a uma ilustração de suas ideias, ou seja, dos impactos desta na obra do filósofo. A Fisiologia, a Anatomia e a História Natural de Blumenbach são oportunas para alguns importantes esclarecimentos sobre o uso da analogia nas ciências e na metafísica da Vontade.

Outro importante professor de Göttingen, Gotlob Ernst Schulze⁴³⁹, conhecido pela importante contribuição para o debate sobre o kantismo e a problemática envolvendo a noção de coisa-em-si, como veremos, também teve um profundo impacto sobre a formação da

⁴³⁷ A importância das ciências naturais para a filosofia de Schopenhauer e mesmo seus conhecimentos sobre elas foram questionados (ver M. MORGENSTERN 1985/86; A. HÜBSCHER 1989 e no texto introdutório à edição dos manuscritos de Schopenhauer volume II; R. MALTER 1991; P. GARDNER 1997 e NORIEGA 2006). Entretanto, essa interpretação não é consensual vindo a colidir diretamente com outras que procuraram observar a relevância da formação e das pesquisas científicas estudadas intensamente por Schopenhauer durante toda a sua vida. Tanto a formulação quanto o aprimoramento da obra do filósofo contam com um enorme esforço em estabelecer um ponto de contato entre metafísica e ciência e, neste sentido, o conhecimento das pesquisas empíricas mais atualizadas foram fundamentais para a consecução do projeto filosófico de Schopenhauer. Maria Lúcia Cacciola percebe e argumenta que Schopenhauer “admite a unidade que se mostra pelo parentesco de todas as manifestações da natureza, já que provém de uma Vontade única”, cabendo, então, “à anatomia comparada exibir tal princípio como 'a unidade de plano, a uniformidade do elemento anatômico no reino orgânico'” (CACCIOLA, M L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p. 64). Marco Segala se esforça no sentido de mostrar como as ciências naturais, especialmente a fisiologia, ofereceram a Schopenhauer uma enorme quantidade de conhecimentos, conceitos e métodos que foram se submetendo à reflexão e incorporação na metafísica da Vontade ao longo de toda a vida do filósofo (ver SEGALA, M., 1998/2000/2002/2009/2012/2013). Fabio Grigenti (GRIGENTI, F., *Natura e rappresentazione: Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, 2000) reconhece o profundo interesse de Schopenhauer pelas ciências naturais e o papel fundamental que as mesmas desempenham na concepção de natureza do filósofo. Apesar desse reforço, cabe ainda investigar com a maior precisão e penetração possível a concepção de analogia de Schopenhauer, como esse recurso de reflexão se desenvolve na metafísica da Vontade e em que medida isso coincide com o exercício da abordagem comparativa e reflexão analógica nas ciências naturais pesquisadas por ele.

⁴³⁸ Por exemplo, a) a confusão entre princípio de conhecimento e consequência com causa e efeito em Descartes e Spinoza. Este último ainda teria explicado algo desconhecido (o mundo) por algo ainda mais desconhecido (Deus) e permanecendo dissonante com a existência da corrupção moral e do sofrimento; b) as inconseqüências e traços dogmáticos que Kant teria abrigado ao pressupor a coisa-em-si através da lei de causalidade e c) as filosofias do absoluto de Fichte, Schelling e Hegel, que se apoiaram em uma suposta capacidade da razão conhecer o absoluto, interdita pelo próprio Kant.

⁴³⁹ Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), foi um importante filósofo e professor da Universidade Georgia Augusta de Göttingen que contribuiu ativamente para o debate filosófico em torno do kantismo e da problemática noção de coisa-em-si. A posição cética de Schulze ante as pretensões da Crítica kantiana se insere na discussão filosófica sobre a noção de coisa-em-si que retroage à tentativa de um desenvolvimento sistemático do pensamento de Kant empreendida por Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) e a profunda crítica de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ao problema da coisa-em-si. Schulze é reconhecido como o responsável pela mudança de interesse de Schopenhauer da faculdade de medicina pela de filosofia, além disso foi o professor que recomendou a leitura sistemática das obras de Platão e Kant.

metafísica schopenhaueriana e devem ser observados no contexto desta pesquisa. A posição de Blumenbach e Schulze sobre Kant, a ciência e a metafísica, bem como a recepção de Schopenhauer do pensamento de ambos, podem iluminar aspectos importantes da metafísica da Vontade, sem os quais, o sentido profundo dela resta obscurecido. O problema da analogia, entendida como interpretação metafísica da experiência em geral, e como ele atravessa a obra de Schopenhauer é a motivação maior no texto que se segue.

2.2 A Fisiologia e a anatomia comparativas

O interesse e a fascinação pela forma e funcionamento do organismo, desde tempos pré-históricos, foram fundamentais para a sobrevivência da espécie humana, vindo a se tornar um componente central na cultura e história da civilização de modo geral. Segundo Van de Graaff, “é provável que um tipo de anatomia comparada prática seja a ciência mais antiga”⁴⁴⁰ e podemos encontrar fortes indícios e evidências de que o corpo humano foi considerado como o melhor modelo de compreensão do universo em múltiplos aspectos da existência humana, por exemplo, nos costumes, na arte, na religião e na medicina, desde os mais antigos povos conhecidos.

O termo “anatomia” (*ἀνατομία; ἀνατέμνω – ana+temno*) significa “separar ou cortar em partes”, “dissecar” e foi “apropriado ao estudo e conhecimento do número, forma, situação, estrutura e conexão - em uma palavra, de todas as propriedades aparentes - de corpos organizados”, neste sentido, anatomia “é a ciência da organização.”⁴⁴¹ Enquanto tal, a anatomia busca, por meio de disseções, compreender a estrutura morfológica do corpo orgânico como um todo, bem como a organização de suas partes e componentes. A investigação anatômica foi basicamente empreendida durante a história por meio de dissecações e da observação direta das formas nos organismos animais em geral e das plantas, dependendo de poucas técnicas para a sua realização. Quando o anatomista busca por paralelos, similaridades estruturais, semelhanças básicas ou complexas entre diferentes organismos ou partes dos mesmos, então, ele pratica a anatomia comparativa ou anatomia analógica⁴⁴², isto é, a abordagem comparativa e a reflexão

⁴⁴⁰ GRAAFF, V., *Anatomia Humana*, 2003, p. 03.

⁴⁴¹ DUNGLISON, R.: *A dictionary of medical science: with the accentuation and etymology of the terms, and the french and other synonyms*, p. 49.

⁴⁴² Segundo o dicionário de Duglison, “Anatomia Comparativa ou Analógica é o estudo comparativo de cada órgão, com vistas ao conhecimento das modificações de sua estrutura em diferentes animais, ou nas diferentes classes de animais; enquanto a Anatomia Homológica examina as relações entre si das diferentes partes do

analógica aplicadas à compreensão das diversas e distintas formas orgânicas. Muitas vezes a anatomia comparativa pressupôs e buscou “um modelo ou plano básico sobre o qual a estrutura do animal ou órgãos são formados” ou o modo como a natureza morfológica da vida se distribui em organismos diversos e distintos, neste caso, denomina-se Anatomia transcendental ou filosófica⁴⁴³. A “anatomia comparativa, isto é, o estudo de estruturas em várias espécies, forneceu uma das bases para o surgimento da biologia moderna e da história natural moderna”.⁴⁴⁴ Isolar, identificar e nomear as estruturas internas e externas dos seres vivos, primeiro a olho nu e depois com o auxílio de microscópios⁴⁴⁵, foram os principais desafios da anatomia no decorrer dos séculos.

A fisiologia (*φυσιολογία* – [*φύσις* (*physis*) e *λόγος* (*lógos*)]), por seu turno, exigiu um maior rigor e sofisticação experimental e conceitual, muitas vezes flertando com a discussão filosófica, metafísica e cosmológica de modo mais abrangente e profundo. É a ciência que busca compreender as forças e princípios do funcionamento físico e bioquímico dos organismos e de suas partes componentes. Segundo Lois M. Magner, o termo fisiologia na sua original acepção grega designava o estudo da natureza (*Physis*) de modo geral⁴⁴⁶, no entanto, foi com o tempo associado ao estudo das atividades e funções especificamente orgânicas.⁴⁴⁷

As descobertas fisiológicas não podem ser totalmente separadas das observações e do estudo da anatomia⁴⁴⁸, “já que a estrutura tende a refletir a função”⁴⁴⁹ e não se pode decompor a forma sem destruir o funcionamento. Em geral, os cientistas que podem ser citados como exemplos realizaram as duas atividades conjuntamente. A dependência dos conhecimentos,

mesmo indivíduo.” (DUNGLISON, R.: *A dictionary of medical science: with the accentuation and etymology of the terms, and the french and other synonyms*, p. 50).

⁴⁴³ (DUNGLISON, R.: *A dictionary of medical science: with the accentuation and etymology of the terms, and the french and other synonyms*, p. 50).

⁴⁴⁴ LAWRENCE, S. C. *Anatomy, Histology, and Cytology*, p. 266.

⁴⁴⁵ LAWRENCE, S. C. *Anatomy, Histology, and Cytology* (p. 265). In BOWLER, P. J. and PICKSTONE, J. V. (eds): *The Cambridge history of science Vol. 6* (p. 265-284). Cambridge University Press, 2008.

⁴⁴⁶ A escola jônica desempenharam uma influência importante em questões de cunho biológico e pode ser recuperada como importante na medida em que procuravam explicações baseadas em elementos naturais para os fenômenos naturais, entretanto, é possível encontrar um sistema de conhecimentos bem desenvolvidos sobre os seres vivos nos pensamentos pré-socrático, Hipócrates, Platão, Aristóteles e depois, por alexandrinos como Herófilo e Erasístrato.

⁴⁴⁷ MAGNER, L. M., *A History of the Life Sciences*, 2002. p. 205. Segundo Duglison, “anteriormente, a fisiologia significava o mesmo que a física, em sua extensa significação, agora faz. Nos dias atuais, inclui a ciência que trata das funções de animais ou vegetais; um conhecimento dos fenômenos, o agregado dos quais constituem a vida. É a ciência da vida. É dividido em animal - Zoofisiologia ou Zoobiologia; e vegetal - Fitofisiologia, ou Fitobiologia, segundo como considera a vida de animais ou de vegetais isoladamente. A fisiologia comparativa odeia ambos. A fisiologia é, também, geral ou especial, segundo como se trata de vida no abstrato ou em algumas espécies particulares. Para o último pertence a Fisiologia do Homem, Fisiologia Humana, chamada, também, Higiene, para distingui-la da Fisiologia ou Patologia.” (DUNGLISON, R.: *A dictionary of medical science: with the accentuation and etymology of the terms, and the french and other synonyms*, p. 794).

⁴⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., MVB, p. 97.

⁴⁴⁹ GRAAFF, V., *Anatomia Humana*, 2003, p. 02.

métodos, técnicas e inferências também da química e da física tornaram a fisiologia uma ciência interdisciplinar com uma estrutura curricular complexa e variada. A fisiologia animal muitas vezes também se vale da abordagem comparativa e da reflexão por analogia quando “íntegra e coordena relações funcionais que transcendem grupos especiais de animais.”⁴⁵⁰ Desse modo o investigador tem acesso as similaridades básicas entre as funções orgânicas dos seres vivos. Esforça-se para compreender as alterações (patológicas ou não) e o perfeito funcionamento das relações entre os órgãos de um animal em comparação com o mesmo fato em animais distintos na intenção de descobrir os princípios fisiológicos gerais da natureza viva, bem como o desenvolvimento de terapias e medicamentos para o tratamento das disfunções.⁴⁵¹ Parafraseando Carl G. Hempel, é possível dizer que o método comparativo também busca discernir um certo plano básico, ou seja,

um certo conjunto de leis que governam o primeiro fenômeno tem a mesma estrutura sintática de um conjunto correspondente de leis do segundo fenômeno; ou mais explicitamente, os termos empíricos (isto é, aqueles que não são lógicos ou matemáticos) que ocorrem no primeiro conjunto de leis podem ser colocados em correspondência biunívoca com aqueles do segundo conjunto de tal forma que, se em uma das leis do primeiro conjunto substituirmos cada termo por sua contraparte, obtemos uma lei do segundo conjunto e vice-versa.⁴⁵²

Conclui-se que os objetivos da fisiologia comparativa são:

(01) Descrever as diversas formas pelas quais diferentes tipos de animais cumprem seus requisitos funcionais; (02) Elucidar as relações evolutivas dos animais através da comparação de características fisiológicas e bioquímicas; (03) fornecer a base fisiológica da ecologia, descrevendo os mecanismos de tolerância ao estresse de habitats particulares e às adaptações funcionais subjacente a extensão do alcance de uma população; (04) Chamar a atenção para preparações animais particularmente adequadas para demonstrar funções específicas; e (05) levar à amplas generalizações biológicas decorrentes da

⁴⁵⁰ PROSSER, C. L. (Ed.) *Comparative animal physiology*. W. B. Saunders Company Philadelphia, London 1950. Sobre fisiologia comparativa ver também HOGBEN, L. T., *Comparative Physiology*. Sidgwick & Jackson LDA, London, 1926; AUTRUM, H. (ed.), *Comparative Physiology and Evolution of Vision in Invertebrates*. Springer-Verlag Berlin Heidelberg New York 1979; DANTZLER, W. H., *Comparative Physiology of the Vertebrate Kidney*. Springer-Verlag Berlin Heidelberg 1989; JENSEN-JAROLIM, E. (ed.), *Comparative Medicine Anatomy and Physiology*. Springer-Verlag Wien 2014; GARAMSZEGI, L. Z. (ed.) *Modern Phylogenetic Comparative Methods and Their Application in Evolutionary Biology Concepts and Practice*. Springer-Verlag Berlin Heidelberg 2014.

⁴⁵¹ Schopenhauer compreende como fisiologia comparada (*vergleichende Physiologie*) como teoria especial dos estímulos. São estudos comparativos sobre o funcionamento do organismo que supõe algumas semelhanças serão capazes de, em determinados casos, garantir semelhanças adicionais. Como exemplo podem ser citados os estudos comparativos sobre o efeito de drogas e tratamentos para doenças semelhantes em espécies diferentes. Sobre fisiologia comparativa em geral ver CARPENTER, W. B., *Principles of physiology, general and comparative*. London: John Churchill, Princes street, soho. 1851; PROSSER, C. L. (Ed.) *Comparative animal physiology*. W. B. Saunders Company Philadelphia, London 1950.

⁴⁵² HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, London, 1965, p. 436.

utilização de tipos de animais como uma variável experimental.⁴⁵³

Portanto, “as generalizações que emergem desta abordagem experimental são importantes como princípios biológicos que muitas vezes ajudam na resolução de problemas da fisiologia de grupos específicos de animais”.⁴⁵⁴

O estudo da fisiologia e da anatomia forneceram para a história da ciência “um dos seus primeiros casos de especialização disciplinar bem-sucedido do século XIX, uma característica central do que veio a ser chamado de ‘segunda revolução científica.’”⁴⁵⁵ Juntamente com a anatomia, são ciências que “envolvem alguns dos mistérios filosóficos centrais da biologia”⁴⁵⁶ e tiveram um amplo impacto na compreensão científica e filosófica da vida e do mundo natural em geral. As profundas implicações nascidas com o interesse pela forma e funcionamento do organismo se conectam diretamente com as concepções metafísicas que o ser humano tem sobre si, o que se espelha no seu comportamento e no seu relacionamento com a natureza a sua volta, em suma, na relação entre o micro e o macrocosmo. O método fundamental da anatomia e fisiologia, bem como o papel de ambas na história da Medicina e da Biologia se definem pela abordagem comparativa e reflexão por analogia.⁴⁵⁷ Neste sentido, são ciências que se aprofundaram e sofisticaram pela pesquisa do desconhecido a partir do conhecido dentro de uma visão sistêmica do organismo. Os resultados da pesquisa anatômica e fisiológica, por assim dizer, liquidaram alguns pressupostos metafísicos e ou religiosos implícitos nas cosmovisões que se desenvolveram desde o mundo antigo tornando-se centrais na ciência e filosofia do século XIX.

Uma breve consideração sobre a pesquisa científica dos organismos nos ajuda a traçar uma oscilação no método analógico no decorrer do tempo e a compreender, ainda que por um ângulo estreito, a posição de Schopenhauer a respeito da relação entre o micro e o macrocosmo e o contato entre ciência e filosofia mobilizado para solucionar o maior dos enigmas.

A anatomia e a fisiologia se relacionam profundamente com a filosofia a ponto de se confundirem com as visões cosmológicas mais gerais discutidas em cada momento da história com importantes implicações físicas, metafísicas, morais, éticas e estéticas. Se pensarmos em Platão e Aristóteles⁴⁵⁸ vemos um amplo aparato teórico e experimental iniciar uma longa

⁴⁵³ PROSSER, C. L. (Ed.) *Comparative animal physiology*. W. B. Saunders Company Philadelphia, London 1950, p. v.

⁴⁵⁴ PROSSER, C. L. (Ed.) *Comparative animal physiology*. W. B. Saunders Company Philadelphia, London 1950.

⁴⁵⁵ KREMER, R. L., *Physiology*. In: BOWLER, P. J. and PICKSTONE, J. V. (eds), *THE CAMBRIDGE HISTORY OF SCIENCE - The Modern Biological and Earth Sciences*, p. 343.

⁴⁵⁶ NYHART, L. K., *Biology takes form – Animal morphology and the German Universities, 1800-1900*, p.2.

⁴⁵⁷ NYHART, L. K., *Biology takes form – Animal morphology and the German Universities, 1800-1900*, p. 44.

⁴⁵⁸ Apesar dos conhecimentos de fisiologia e anatomia terem sido mobilizados em reflexões cosmológicas das antigas religiões na Índia e no Egito, segundo John Burnet, na Grécia filosófica a visão pitagórica de conexão

tradição de investigação dos fundamentos da vida. Os problemas e ideias suscitadas, por exemplo, no *Timeu* de Platão referentes à natureza dos seres vivos foram refletidas e reelaboradas criticamente por Aristóteles dando origem uma obra biológica excepcional. No tratado *Sobre a Alma* Aristóteles defende que esta é a forma, a substância e a causa de todo microcosmo que apresenta a vida, bem como o princípio de todo seu movimento. Aristóteles então apresenta a divisão dos seres conforme se segue: a) alma vegetativa que pertencente a todos os seres vivos, b) a alma sensitiva presente nos animais e c) a alma racional presente apenas no homem. Segundo Aristóteles,

a alma nutritiva pertence também aos outros seres vivos e é a primeira e mais comum faculdade da alma. Ela é, com efeito, aquela pela qual o viver pertence a todos os seres vivos. São funções suas a reprodução e a assimilação dos alimentos. [...] A alma é a causa e o princípio do corpo que vive. Estas designações são ditas em vários sentidos, mas a alma é causa, da mesma maneira, nas três acepções acima distinguidas. Assim, ela é causa enquanto aquilo de que o movimento, aquilo em vista do qual e também na qualidade de substância dos corpos animados.⁴⁵⁹

A alma vegetativa ou nutritiva apresenta a vontade na forma de impulso, ânimo e ira (*θυμος* – *Thumos*) enquanto a alma sensitiva o faz na forma de apetite (*επιθυμια* – *epithumia*) e a alma racional apresenta a vontade propriamente dita na forma de *βουλησις* – *Boulésis*, isto é, como vontade racional. Toda a natureza viva, portanto, se move em virtude da alma que apresenta uma “parte racional” e uma “irracional” inseparáveis, “na parte racional se gera à vontade, na irracional o apetite e o impulso. E se a alma tiver três partes, o desejo figurará em cada uma delas”.⁴⁶⁰

Aristóteles foi o primeiro a projetar sistematicamente um programa metodológico para estudo da natureza viva baseado em análises comparativas estabelecendo uma obra biológica de grande envergadura onde as relações entre as ciências biológicas, a exemplo da fisiologia e da anatomia, com os interesses cosmológicos da filosofia, são de grande repercussão para a cultura ocidental.⁴⁶¹ A reconfiguração das perspectivas sobre a relação entre o micro e o

entre o micro e o macrocosmo “marca o início de um interesse em questões fisiológicas”. (BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, p. 49). A partir disso, praticamente toda a filosofia da Grécia antiga foi motivada por tais questões fisiológicas.

⁴⁵⁹ ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, II – 4, 415a – 416a, p. 71-72.

⁴⁶⁰ ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, III – 9, 432b, p. 124-125.

⁴⁶¹ Em *Partes dos animais*, Aristóteles mostra a conexão entre o interesse na fisiologia humana e a reflexão cosmológica: “Será que o naturalista, à semelhança dos matemáticos nas observações que fazem em matéria de astronomia, deve começar por considerar os factos relativos aos animais, bem como as partes de cada espécie, e só depois se referir às suas razões e causas, ou proceder de outro modo?” Na sequência, diz que “Os antigos filósofos que primeiro se dedicaram ao estudo da natureza especularam sobre o princípio ou causa material, qual é e como funciona. Preocupava-os como, a partir dela, se formou o universo, procuravam saber o que teria originado o movimento, se por conflito, compatibilidade, inteligência ou acaso. Aceitavam que a matéria de base teria necessariamente uma determinada natureza; por exemplo, quente para o fogo, fria para a

macrocosmo, em Aristóteles, nasce não apenas das reflexões filosófico-matemáticas, mas, da observação direta do mundo animal e de conhecimentos e valiosas informações colhidas de pescadores, caçadores, criadores, agricultores e comerciantes que lidavam com animais.⁴⁶² A pesquisa empírico-comparativa permitiu avançar consideravelmente o conhecimento dos seres vivos e, segundo Lanza e Veggeti, “Aristóteles observou pessoalmente numerosos animais dissecados, e ele mesmo realizou muitas dissecações tanto em pequenos animais marinhos quanto, provavelmente, em algum quadrúpede, também no feto humano abortado e no cadáver de recém-nascidos.”⁴⁶³

A partir da observação de ovos de aves Aristóteles elaborou e disseminou a importante teoria denominada mais tarde por William Harvey (1578-1657) de *epigenesis*⁴⁶⁴, segundo a qual o desenvolvimento do embrião se dá a partir de uma primeira fase onde o ovo apresenta apenas uma massa indiferenciada e sem forma determinada que se diferencia e se desenvolve em etapas até formar o organismo. A noção *epigênica* da vida pressupõe que a geração das partes do organismo e a sua sustentação se dá por meio de uma mútua relação recíproca que é continuamente buscada e mantida durante a vida do organismo. Cabe lembrar que muitos séculos depois a teoria da epigênese foi ampla e profundamente discutida na chamada Escola de Göttingen, sobretudo na faculdade de Medicina, e se tornou o centro de uma oposição direta as teorias denominadas de preformismo da geração dos animais.

Na teoria da epigênese orgânica o primeiro órgão a apresentar atividade vital, ou, movimento é o coração, logo, Aristóteles se difere de Platão no que se refere a origem, princípio e fonte do movimento. Enquanto para Platão a parte controladora, o lugar da alma, isto é, a fonte do movimento voluntário era a cabeça, dada sua forma esférica e posição privilegiada para governar o corpo, para Aristóteles a fonte, o lugar ou princípio do movimento é o coração.

A própria posição é a que convém a um princípio; ocupa um lugar central, mais em cima do que em baixo, e mais à frente do que atrás. É nos lugares

terra, e ainda leve no primeiro caso, e pesada no segundo. Era assim que concebiam a formação do universo. Explicação semelhante deram para a gênese dos animais e das plantas, afirmando, por exemplo, que a água que circula no corpo dá origem ao estômago e a qualquer outro receptáculo destinado a receber alimentos ou excrementos; ou que a passagem do sopro dá origem à abertura das narinas. O ar e a água são a matéria constitutiva dos corpos; como é, entre esses naturalistas, consensual que a natureza se compõe do mesmo tipo de elementos. (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, 640b, p. 39). Para uma análise mais profunda da questão ver: ZELLER, E.; MONDOLFO, R., *La filosofia dei greci Nel suo sviluppo storico*, parte prima, volume 2. A cura di R. Mondolfo, La nuova Italia Editrice. Firenze, 1967.

⁴⁶² Conforme Lanza e Veggetti, “do ponto de vista da informação zoológica, [...], a contribuição que as técnicas relacionadas à natureza conferiram à biologia de Aristóteles certamente não é inferior àquela que veio da tradição filosófico-científica mais elevada”. LANZA, D; VEGGETTI, M., in ARISTOTELE, *Opere Biologiche* (introduzione), p. 21.

⁴⁶³ LANZA, D; VEGGETTI, M., in ARISTOTELE, *Opere Biologiche* (introduzione), p. 22.

⁴⁶⁴ HARVEY, W., *On animal generation*, p. 334. In *The Works of William Harvey*, Translated to the Latin by Robert Willis, Sydenham Society, London 1897.

privilegiados que a natureza instala os órgãos mais importantes, a menos que qualquer factor relevante o impeça. Esta realidade que acabo de referir é perfeitamente evidente no ser humano, mas também nos outros animais há uma tendência semelhante para que o coração esteja ao centro da zona necessária do corpo.⁴⁶⁵

Neste sentido,

Trata-se de circunstâncias que se tornam patentes nas dissecções e no estudo dos processos de desenvolvimento, onde se verifica que o coração, que é, de todos os órgãos, o primeiro a formar-se, tem desde logo sangue. Além disso, os impulsos causados pelo prazer e pela dor, numa palavra, pelas sensações no seu conjunto, é nele que têm princípio e fim, o que é razoável. Porque, sempre que possível, é vantajoso que haja um único princípio. Ora o centro detém a posição mais favorável, porque o meio é único e mais ou menos equidistante de todos os pontos.⁴⁶⁶

Conforme vimos no primeiro capítulo, Aristóteles foi também um proponente da analogia entre o micro e o macrocosmo. Se não há nada que exista fora da totalidade, então, “o que ocorre em um microcosmo (*μικρὸς κόσμος*) também poderá ocorrer em um macrocosmo (*μακράνθρωπος*)”.⁴⁶⁷ Os estudos de Aristóteles sobre a anatomia e fisiologia dos animais não apenas se desenvolveram por seu interesse zoológico, mas, principalmente porque permitiu uma compreensão do universo sobre uma base empírica.⁴⁶⁸ Muito mais próximo e mais acessível para a nossa investigação o microcosmo deve funcionar como uma chave interpretativa para a nossa compreensão sobre os domínios mais empiricamente distantes do mundo e mais intelectualmente inacessíveis da experiência, como por exemplo, o céu e o ser. A capacidade de dar início ao movimento a partir de si é uma característica animal que nos permite compreender o movimento circular na esfera celestial do divino. A teoria cardiocêntrica do movimento voluntário animal quando interpretada pela chave da antiga analogia entre o micro e o

⁴⁶⁵ ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 665b, p. 116.

⁴⁶⁶ ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 666a, p. 117. Clacídio menciona vários pensadores do mundo antigo no seu comentário ao *Timeu* de Platão, entre eles a teoria cardiocêntrica de Aristóteles: A faculdade racional, enquanto uma faculdade que supera as outras por sua excelência quase régia, possui aquela que, por assim dizer, é a fortaleza e o palácio do corpo, isto é, a cabeça, na qual reside a parte principal da alma; esta foi construída à semelhança do mundo, redonda e esférica, separada e não contaminada pelas impurezas que vem do alimento e da nutrição; precisamente neste palácio temos também os sentidos, que são os acompanhadores da razão, de tal modo que, evidentemente, tomarão uma decisão sobre essas coisas que são captadas pelos sentidos e interrogadas de perto e que, também o intelecto, chamado à reflexão, provém facilmente da lembrança de todas as coisas que uma vez conheceram e trouxeram da memória das imagens para a memória da representação da verdade. [...]. Pois, se a razão é uma testemunha das coisas que são observadas e estas, por sua vez, atuam como testemunhas da razão, em ambos os sentidos a doutrina de Platão é mostrada como sendo absolutamente digna de fé, segundo a qual a principal faculdade da alma está localizado na sede do cérebro. (CALCÍDIO, *Comentário al Timeo di Platone*, p. 495-497). Sobre a teoria aristotélica do movimento animal voluntário a partir do coração ver FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latim middle ages, 400 B. C-A.D.1300*.

⁴⁶⁷ ARISTÓTELES, *Física*, 252 B, p. 257.

⁴⁶⁸ FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latim middle ages, 400 B. C-A.D.1300*, p. 57-58. NUSSBAUM, M. C., *The Motu animalium and Aristotle's scientific method*, In *Aristotle's De Motu animalium*, p. 108-109.

macrocosmo permitiu a Aristóteles elaborar uma cosmologia onde o método da analogia e o estudo do organismo adquiriram uma pertinência filosófica distinta da professada por Platão, mas, não de menor importância.

Aristóteles explica que,

da mesma maneira que cada povo estabelece o valor da sua moeda face ao termo de comparação que lhe é mais familiar, o mesmo se passa nos outros domínios. Ora o homem é, de entre os animais, aquele que por força das circunstâncias nos é mais familiar. E as partes que o constituem não são inacessíveis a um conhecimento sensorial. Todavia, para que não haja omissões na exposição e para combinar o raciocínio com a observação, deve falar-se primeiro dos órgãos e só depois das partes homogêneas.⁴⁶⁹

Em *Parte dos animais* esclarece que

talvez o melhor método consista ainda em definir os traços comuns dentro de cada gênero, retomando os gêneros já corretamente estabelecidos nas classificações tradicionais, e em identificar os que possuem uma só e mesma natureza e cujas espécies não divergem muito, caso das aves e dos peixes, ou de qualquer outro grupo, mesmo sem designação própria, mas que comporte também, numa unidade global, as espécies que o constituem. Pelo contrário, todos os casos que não satisfaçam estes requisitos serão considerados individualmente, como acontece com o ser humano ou com qualquer outro do mesmo tipo. É praticamente pela configuração das partes e do corpo em geral, no caso de se registarem semelhanças, que se delimitam os gêneros. Assim se estabelecem os grupos das aves, dos peixes, dos cefalópodes e dos testáceos. Nestes grupos, as partes contrastam não por analogia (como entre o homem e o peixe no que se refere ao osso e à espinha, por exemplo), mas sobretudo pelas suas características corporais, como sejam a corpulência e a pequenez, a fragilidade e a rigidez, a macieza e a rugosidade, e assim por diante. Trata-se, numa palavra, de uma questão de excesso ou defeito. Clarificou-se então o método a seguir no estudo da natureza e o modo como a abordagem dos problemas se pode conduzir com fluência e sem maiores dificuldades.⁴⁷⁰

A abordagem comparativa e a reflexão por analogia empregadas no estudo do mundo vivo se definiu, na obra biológica de Aristóteles como o método com maior poder de generalização e, desse modo, é o mais capaz de fazer avançar a compreensão.

A investigação analógica do microcosmo vivo permitiu reorganizar a reflexão mais avançada e geral e “muitos aspectos da sua obra aparecem sob uma luz inteiramente nova”⁴⁷¹ quando pensados pelo viés do seu pensamento biológico. As “suas preocupações filosóficas

⁴⁶⁹ ARISTÓTELES, *A história dos animais*, p. 65.

⁴⁷⁰ ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, p. 52. Edmond Perrier indica que Aristóteles “fez uso de todas as diferentes abordagens pelos quais o reino animal pode e deve ser estudado: anatomia comparada, fisiologia, embriologia, comportamento animal, distribuição geográfica, e as inter-relações que estes fatores têm um com o outro. Todos estes eram temas de seus estudos, e sua pesquisa nos deixou um dos mais ricos tesouros de conhecimento que a mente humana jamais possuiu”. (PERRIER, E., *The Philosophy of Zoology Before Darwin*, p. 13)

⁴⁷¹ MAYR, E.: *O desenvolvimento do pensamento biológico – Diversidade Evolução e Herança*, p.181

centrais estavam intimamente relacionadas com os seus interesses biológicos”.⁴⁷² Segundo Diego Lanza e Mario Vegetti, “a elaboração epistemológica madura dos livros VII, VIII e IX da *Metafísica* foram provavelmente estimuladas a partir da temática biológica”. A análise conceitual das questões centrais da biologia,

tais como as relações entre órgão e função, entre corpo e o psíquico, entre percepção e funções psicológicas superiores; discussões penetrantes, retomadas incansavelmente de novos pontos de vista, sobre questões científicas centrais, tais como problemas de reprodução, sexo, fisiologia da percepção; sínteses comparativas poderosas que às vezes abrangem toda a natureza viva (continuidade para variações sucessivas de todas as formas biológicas, constância da estrutura do sistema digestivo em todos os animais, relações entre anatomia, fisiologia e *habitat* das formas vivas); identificação dos princípios da natureza.⁴⁷³

Dessa maneira,

As duas grandes categorias de organização dos animais e suas partes são, portanto, as da identidade e da diversidade. No procedimento dicotômico, eles correspondem a dois operadores recíprocos: o operador de diferenciação, isto é, a “diferença” (*διαφορά* - *diaphorá*) e o operador de identificação, ou seja, a semelhança (*ὁμοιότης* - *homoiotés*). Ambos os operadores tomam sua vez em três níveis; em outras palavras, existem três formas diferentes de diferenciação e similaridade entre os animais: a dos indivíduos, dentro da espécie-forma (*εἶδος* - *eidós*), entre espécies, dentro do gênero (o nível do “mais ou do menos”, isto é, das diferenças quantitativas) e entre os gêneros dentro do mundo animal (o nível de analogia).⁴⁷⁴

Esvaziadas de seu sentido platônico de proporção ontológica e constitutiva do real, o método comparativo-analógico fundado sobre as relações de semelhanças e diferenças, adquiriu em Aristóteles, uma função técnica classificatória na zoologia que indica o princípio racional das ciências da vida e outra filosófica mais abrangente, a saber, a função de compreender o universo e o ser a partir de modelos mais imediatamente iluminados pelo conhecimento.

Aristóteles ocupa uma posição de destaque no desenvolvimento das ciências da vida, bem como da analogia entre o micro e o macrocosmo e Schopenhauer o reconheceu como tal. Em comparação com Platão que busca sempre o fundamento e a essência una, Aristóteles apenas desliza permanecendo sempre na superfície das coisas⁴⁷⁵, entretanto, no que concerne à

⁴⁷² GRENE, M. and DEPEW, D., *The Philosophy of Biology: An episodic History*, p. 1

⁴⁷³ ARISTÓTELES, *Opere Biologiche, introduzione*, p. 12.

⁴⁷⁴ VEGETI, M., *Origini e metodi della zoologia aristotelica nella Historia Animalium*, p. 114. In ARISTOTELE, *Opere Biologiche*. Unione Tipografico- Editrice Torinese, Torino, 1971. O autor cita a seguinte passagem do texto aristotélico como exemplo: “Há, na Síria, os chamados onagros; trata-se de uma espécie distinta (*heteron*) da que resulta do cruzamento de um cavalo com um burro, mas com um aspecto parecido (*homoioi*), tal como os burros selvagens se parecem com os domésticos; o próprio nome denuncia a semelhança (*homoiotés*). Estes onagros são, de resto, tal como os burros selvagens, notáveis pela velocidade”. (ARISTÓTELES, *História dos animais* (580b, VI, 36, p. 396). (tradução revisada por Paula Lobo e editada por Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Rio de Janeiro, 2006, p. 307)

⁴⁷⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi I*, 16, p. 16.

consideração da natureza ORGÂNICA, o poder investigativo de Aristóteles é inegável, pois, “aqui é o seu campo, aqui o seu abundante conhecimento, a sua penetrante observação e, por vezes a sua profunda intelecção, nos assombram”.⁴⁷⁶

Depois de Platão e Aristóteles, dos desenvolvimentos durante a Idade Média e das mudanças de orientação no renascimento, as primeiras noções modernas de analogia e microcosmo, durante os séculos XV a XVII, tornaram-se mais estreitamente associadas, mesmo sofrendo uma grande transformação com o nascimento de uma perspectiva moderna de ciência. O aforismo “conheça a ti mesmo” (*γνώθι σεαυτόν* - *gnōthi seauton*; *Nosce te ipsum*) passa a se aplicar no desenvolvimento do estudos da anatomia e da fisiologia do microcosmo, isto é, da forma e função no organismo humano. Segundo Michel Weemans,

Aquilo que era interpretado como uma metáfora pronta para a ordem da criação foi retrabalhado em um sistema complexo que relaciona o corpo humano com o corpo do mundo. No processo, numerosos livros e imagens - diagramas cosmológicos, tratados ilustrados sobre botânica e zoologia, mapas, coleções de ornamentos, ensaios arquitetônicos, pinturas e gravuras alegóricas - baseavam-se na analogia antropomórfica. O resultado foi a disseminação não apenas da expressão antropomórfica, mas de um modo de pensar fundamentalmente antropomórfico.⁴⁷⁷

Considerando os pensamentos de Galileu, Descartes e Newton, perceberemos que o significado da analogia entre o micro e o macrocosmo, por intermédio de novas concepções cosmológicas, implicaram em novas maneiras de se compreender o organismo e, mesmo o caminho inverso pode ser pensado, isto é, novas descobertas da fisiologia levaram a transformações consideravelmente impactantes na compreensão do universo. As tensões entre “o mágico e o racional, o especulativo e o prático, o literal e o metafórico”, desde Nicolau de Cusa, resultaram em uma reavaliação da concepção grega de analogia e, conseqüentemente, do antigo hilozoísmo platônico, de modo tal que, não apenas uma nova maneira de representar graficamente a relação entre o humano e a natureza, mas, principalmente, uma forma diferente de produzir conhecimentos foi determinante para o desenvolvimento científico e filosófico da modernidade.

⁴⁷⁸ A analogia entre o microcosmo e o macrocosmo ganhou uma nova pertinência filosófica

⁴⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 26, p. 412.

⁴⁷⁷ MELION, W. S.; ROTHSTEIN, B.; WEEMANS, M.: *The Anthropomorphic Lens: Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts*, p. 1.

⁴⁷⁸ Conforme nos mostra Michel Weemans, “Numerosos tratados sobre filosofia e “ciências naturais”, entre outros assuntos, foram baseados nessa concepção. O *Liber de sapiente* (1509) de Charles de Bovelles desenvolve uma classificação e comparação da morfologia dos vários seres da criação com base na figura ideal do humano. O *Champfleury* (1529) de Geoffroy Tory compara o corpo humano com o macrocosmo e as letras do alfabeto, afirmando que tudo pode ser trazido de volta a princípios singulares e elementares cuja forma ideal é o modelo do corpo humano”. Pierre Belon, ainda em uma perspectiva tipicamente grega, “abre seu *Book of birds* (1555) com uma análise comparativa sistemática do esqueleto do humano e do pássaro, usando a definição aristotélica e matemática da analogia como uma relação entre duas ou mais proporções”. (MELION, W. S.; ROTHSTEIN, B.; WEEMANS, M.: *The Anthropomorphic Lens: Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early*

para a ciência e o domínio do mundo natural.⁴⁷⁹ Segundo a observação de Lloyd, “as teorias cosmológicas e biológicas exerceram profunda influência umas nas outras. Não apenas o macrocosmo foi apreendido em termos do microcosmo, mas o processo inverso também ocorreu, e a concepção do ser vivo individual foi influenciada pelas teorias sobre o cosmo como um todo.”⁴⁸⁰ Assim, no mundo moderno as leis mecânicas do cosmos passaram a desempenhar o papel de modelo explicativo do funcionamento do organismo.

Rene Descartes no seu *Discurso do método* descreve o corpo orgânico, assim como todo universo, como uma máquina submetida as mesmas leis da mecânica. Diz Descartes:

O que não parecerá de modo algum estranho aos que, sabendo quantos *autômatos*⁴⁸¹ diferentes, ou máquinas que se movem, o engenho dos homens pode fazer só empregando muito poucas peças, em comparação com a grande quantidade de ossos, músculos, nervos, artérias, veias, e todas as demais partes que há no corpo de cada animal, considerarão esse corpo como uma máquina que, feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem ordenada e tem em si movimentos mais admiráveis que qualquer uma das que podem ser

Modern Thought and Visual Arts, p. 8-9) Ainda muitos outros exemplos poderiam ser trazidos para ilustrar como o micro e o macrocosmo foram analogicamente explicados durante o primeiro período da modernidade. No que se refere ao desenvolvimento da biologia alemã do século de Schopenhauer, John Zammito nos explica que “Uma característica do Iluminismo tardio alemão é a tensão entre a imposição de modelos culturais franceses e a afirmação de uma cultura nacional alemã distinta”. Para compreender a gestação da Biologia na Alemanha é crucial perceber como a recepção crítica e criativa do modelo mecanicista cartesiano foi intensamente debatido na “Universidade de Halle, na Universidade de Göttingen, da Academia de Berlim e da Universidade de Jena”. ZAMMITO, J., *The gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Sthal to Schelling*, p. 4-5.

⁴⁷⁹ TYMIENIECKA, A. T., *The Perennial and Contemporary Significance of the Great Analogy: Microcosm and Macrocosm*, p. ix. In: *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, p. vi. Springer, Netherlands, 2006.

⁴⁸⁰ ver LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*, p. 296.

⁴⁸¹ MAGNER, L. M., *A History of the Life Sciences*, 2002, p. 207. A doutrina cartesiana dos animais tratados como autômatos, cujas atividades foram explicadas em termos puramente mecânicos, foi alvo de uma severa crítica de Schopenhauer. Os seres humanos que, segundo o cristianismo, judaísmo, Descartes e depois Kant, diferiam dos autômatos animais nos termos de uma alma racional considerada como agente do pensamento, da vontade, memória, imaginação e da razão, em Schopenhauer, não ocupam um lugar distinto ou privilegiado na natureza. Ao contrário, o argumento de analogia de Schopenhauer foi um esforço para construir uma interpretação de um significado uno para o mundo, inspirado não somente na ciência e na arte, mas também no pensamento oriental dos *Upanishads*. Homens e animais, micro e macrocosmo, são a expressão, distinta apenas na superfície, de uma unidade metafísica profunda e imanente, que reúne toda a comunidade biológica em uma ética biocêntrica que anuncia o *Tat twan asi* (isto és tu) para todos os seres vivos sem exceção. (SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 7, §115, p. 238). Segundo Schopenhauer, “tem-se de estar cego em todos os sentidos ou cloroformizados pelo ‘foetur judaicos’ para não reconhecer que o essencial e o principal é o mesmo no animal e no homem, e aquilo que os distingue não está no primário, no princípio, no arcaico, no ser íntimo, no âmago de ambos os fenômenos, que, como tal, tanto num como no outro, é a vontade do indivíduo, mas somente no secundário, no intelecto”. (SCHOPENHAUER, A., SFM p. 177-178). A compaixão em Schopenhauer pode ser interpretada como uma bioética por ser o reflexo de um biocentrismo metafísico que busca interpretar o mistério do mundo em geral a partir das atividades próprias do organismo. Portanto, se a vida é o foco daquela unidade metafísica, então, deve ela ser o melhor modelo analógico de interpretação do mundo em sua totalidade. Embora a tradição ocidental resumisse o discurso ético a uma tentativa de normatizar as relações entre os membros unicamente humanos da comunidade biótica, uma consciência moral extensa já estava expressa com clareza nos textos dos antigos indianos. Schopenhauer é severamente contra a artificialização da vida animal e, dessa maneira, redimensiona a ética expandindo-a para além daqueles limites estabelecidos pela tradição judaico-cristã, cartesiana e kantiana, a saber, das meras relações humanas.

inventadas pelos homens”.⁴⁸²

A analogia do organismo/universo-máquina determinou o paradigma científico de uma série de experimentos fisiológicos que desenvolveram a medicina e a ciência em geral com uma forte interferência do método analógico. Enquanto o organismo humano foi colocado no topo da longa série de seres vivos como um *analogon* do mundo, este mesmo mundo deveria ser analogicamente estruturado e, assim, ambos deveriam ser objeto de uma ciência rigorosa capaz de quantificar a mecânica do universo. A explicação do funcionamento do organismo adotou modelos mecânicos, por exemplo o hidráulico, para explicar o sistema circulatório, ganharam um significado científico, terapêutico, mas também, metafísico e filosófico. As qualidades naturais foram sendo substituídas por dados quantificáveis, submetidos ao raciocínio matemático, apodítico e dedutivo que, por sua vez, ofereciam explicações úteis sobre a mecânica própria do universo e do organismo. O racionalismo matemático-filosófico cartesiano “desafiou os cientistas a tratarem os aspectos físicos e mentais de seres humanos da mesma forma como todos os outros problemas científicos”.⁴⁸³ O conhecimento da fisiologia contida no pensamento cartesiano fez parte de uma compreensão sistemática da natureza e “forneceram uma base filosófica para uma abordagem mecanicista da fisiologia que influenciou muitas gerações de cientistas”.⁴⁸⁴

Concomitantemente, uma estrutura filosófica e uma concepção metafísica orientaram os estudos fisiológicos e anatômicos desde os tempos mais antigos até o presente, do mesmo modo que as descobertas dessas ciências conduziram a novas reflexões filosóficas sobre o mundo e sua história natural, ou seja, as descobertas das ciências biológicas transformaram a compreensão filosófica do mundo. Vitalismo, mecanicismo e teleologia, entre outros conceitos

⁴⁸² DESCARTES, R., *Discurso do método*, quinta parte, p. 62-63.

⁴⁸³ MAGNER, L. M., *A. History of the Life Sciences*, 2002, p. 212.

⁴⁸⁴ Muitas outras obras do período se dedicaram a estabelecer analogias entre o corpo humano e o universo, por exemplo, a pequena e famosa obra de Francesco Minniti em que se afirma que cada órgão do corpo humano representa um signo do zodíaco e, conseqüentemente, está intrinsecamente relacionada com os astros do cosmo. (MINNITI, F., *Armonia Astro-Medico-Anatomica, o sia colleganza degli'astri com il Microcosmo*. Gio. Francesco Valvasense, Venezia, 1690). Schopenhauer cita as obras de Robert Fludd (*De microcosmo et macrocosmo* - 1617) e Hermann Conring (*De hermética medicina* - 1650) para rastrear a origem do “profundíssimo dogma do *microcosmo* e do *macrocosmo*” que, segundo estes autores, “é possivelmente de origem egípcia”. As obras de Lubicz constituem um exemplo mais recente desta tese (Ver LUBICZ, R. A. S., *Il tempio dell'uomo* vols. I-II. A cura di Paolo Lucarelli, Edizioni Mediteranee, Roma, 2000; DE LUBICZ, I. S.; LAMY, L., *Her-Bak: The Living Face of Ancient Egypt*. Hodder and Staughton, 1954; DE LUBICZ, I. S.; LAMY, L., *Her-Bak: Egyptian Initiate*. Inner Traditions International, 1978). Existem, no entanto, autores que localizam a origem do dogma da conexão entre o micro e o macrocosmo na civilização da antiga Caldeia. (APPLEBAUM, W. (ed.), *Encyclopedia of the scientific revolution from Copernicus to Newton*, p. 588). Além dos autores mencionados mais acima, Filo de Alexandria (*Quis rerum divinarum heres sit*) e o médico Galeno (*De usu partium*) também são citados por Schopenhauer como proponentes do antigo dogma. (SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 841).

gerais, dividiram opiniões de filósofos e cientistas em cada período ditando a compreensão e o programa de pesquisa científica.⁴⁸⁵ Segundo John Zammito,

No decorrer do século XVIII, a "história natural", no seu sentido clássico de descrição natural (*Naturbeschreibung*), que havia encontrado uma brilhante sistematização na obra de Lineu, passou por uma mutação, a saber, para uma "história da natureza" (*Naturgeschichte*), isto é, o reconhecimento explícito de que a natureza mudou e se desenvolveu ao longo do tempo. Na verdade, quatro problemas fundamentais de "emergência" estavam levando a filosofia natural à historicização no século XVIII: em ordem decrescente de escopo, (1) o problema da origem das regularidades observadas no plano e direção orbital dos planetas no sistema solar.; (2) o problema da mudança geológica; (3) o problema do surgimento da vida e sua diferenciação em espécie; e (4) o problema da geração de seres vivos individuais.⁴⁸⁶

O deslocamento gradual de uma mera descrição classificatória dos elementos naturais para uma reflexão sobre os movimentos naturais de evolução e revolução, permitiu fazer da dinâmica da natureza um objeto tanto da Ciência quanto da Metafísica. Na geologia o estudo das catástrofes naturais e na fisiologia o estudo das deformações físicas sofrida por animais, tornaram mais evidente a dimensão temporal e dinâmica da natureza, a saber, a origem e o desenvolvimento das espécies em suas múltiplas interações com o meio ambiente material necessário para a sua manutenção. O estudo histórico da natureza denominado História Natural ao introduzir a temporalidade se constitui de uma pretensão científica de investigação empírica e conhecimento abstrato sobre o paralelismo entre o mecanismo e a teleologia, entre a matéria bruta e a matéria organizada⁴⁸⁷, ou melhor, entre o reino orgânico e o inorgânico, o biológico e o geológico, os vegetais e os animais⁴⁸⁸, o ontogenético e o filogenético⁴⁸⁹ e etc. A diferenciação e a integração das estruturas e funções dos organismos e a pretensão de descrever o referido paralelismo entre o micro e o macrocosmo exigiu, por seu turno, homogeneização resultante de uma dimensão metafísica analógica na medida em que tentou encontrar, a partir dos vestígios naturais, aquilo que permanece oculto na visão meramente empírica e materialista, para integrar a diversidade do real em um conceito iluminado pelo conhecimento direto e imediato. A tentativa de encontrar

⁴⁸⁵ Magner esclarece que "a filosofia mecânica afirma que todos os fenômenos da vida podem ser completamente explicados em termos das leis físico-químicas que governam o mundo inanimado. Os vitalistas afirmam que a entidade real da vida é a alma ou a força vital e que o corpo existe para e através da alma, uma entidade que é incompreensível em termos estritamente científicos. A Teleologia forneceu um outro princípio orientador fundamental para a compreensão das funções vitais dos seres vivos. De acordo com os princípios ideológicos estabelecidos por Aristóteles e Galeno, cada parte do corpo é formado por um propósito. Se a natureza age com sabedoria perfeita e não faz nada em vão, cada parte do corpo deve ter sido projetado para o seu funcionamento adequado. A função pode, por conseguinte, ser deduzida a partir do estudo da estrutura". (MAGNER, L. M., *A History of the Life Sciences*, 2002, p. 205-206)

⁴⁸⁶ ZAMMITO, J., *The gestation of German Biology*, p. 172.

⁴⁸⁷ Química orgânica.

⁴⁸⁸ Fisiologia e anatomia.

⁴⁸⁹ Fisiologia, anatomia, zoologia.

o elo perdido da natureza se desdobrou em múltiplos aspectos cada vez mais especializados do antigo mistério da analogia entre o micro e o macrocosmo e, aqui, as teorias das forças vitais formam uma parte significativa do problema. Blumenbach defendeu que a análise comparativa e a reflexão analógica são a “alma viva da história natural.”⁴⁹⁰ Conforme explica Michel Foucault,

Para estabelecer as identidades e as diferenças entre todos os seres naturais, seria preciso ter em conta cada traço que pôde ser mencionado numa descrição. Tarefa infinita que recuará o advento da história natural para um longínquo inacessível, se não existissem técnicas para contornar a dificuldade e limitar o trabalho de comparação. Pode-se, *a priori*, constatar que essas técnicas são de dois tipos. Ou se fazem comparações totais, mas no interior de grupos empiricamente constituídos, onde o número de semelhanças é manifestamente tão elevado que a enumeração das diferenças não demorará a perfazer-se e assim, pouco a pouco, o estabelecimento das identidades e das distinções poderá ser assegurado. Ou então se escolhe um conjunto finito e relativamente limitado de traços, dos quais se estudarão, em todos os indivíduos que se apresentarem, as constâncias e as variações. Este último procedimento é o que se denominou Sistema.⁴⁹¹

Enquanto um elemento comum na gestação da ciência da Biologia com as noções de evolução e revolução tanto quanto da elaboração da Metafísica da natureza, a História Natural e o método analógico, conforme foi nela empregado, criaram uma cosmovisão em que biologia e geologia se juntam com a filosofia para buscar a solução de um problema complexo cravado em pleno século XIX como o maior enigma da Filosofia.

Desde a segunda metade do século XVIII o otimismo sobre o poder explicativo da filosofia mecânica bem como o papel que a antiga ideia de alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) desempenha nesta explicação começaram a enfrentar resistência e os fenômenos do organismo, tais como reprodução, desenvolvimento embrionário, a digestão, nutrição e crescimento foram difíceis, ou mesmo impossíveis de conciliar com a compreensão meramente mecânica do princípio de causalidade. A adequação dos mistérios mais profundos dos fenômenos naturais aos modelos matemáticos de explicação e cálculo falharam porque certos conhecimentos do mundo natural

⁴⁹⁰ BLUMENBACH, J. F., *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, p. 5-6. Dentro da história do desenvolvimento do que hoje denominamos ciências biológicas, a epistemologia do método analógico conduziu os esforços dos pesquisadores a questionamentos e descobertas sobre a vida que, além de desfazer as bases metafísicas e ideológicas da ciência, nutrem a compreensão filosófica da natureza de modo geral. Perrier explica que, “muitas vezes, o método mais antigo, que os físicos às vezes se referem de modo um pouco desdenhoso como o método dos naturalistas, continua a introduzir discórdia sobre os princípios fundamentais e os corolários derivados deles. Ao estudar as obras de naturalistas famosos, fica-se impressionado pelas grandes diferenças entre os seus métodos e os dos físicos. Essas diferenças residem muito menos no uso de observações subjetivas em vez de experimentação objetiva do que na prática costumeira de físicos, que vão do simples ao complexo, em seus esforços para relacionar os efeitos às suas causas próprias. Por muitos anos, os naturalistas se limitaram a comparação, enquanto os cientistas físicos estavam se esforçando para explicar as coisas” (PERRIER, E. *The Philosophy of Zoology Before Darwin*, p. 18).

⁴⁹¹ FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 190-191.

não puderam ser deduzidos dos seus axiomas lógicos⁴⁹² e, neste sentido, a metafísica e a epistemologia que acomodavam a ideia do mundo visto como uma máquina sofre um abalo considerável exigindo uma revisão das bases filosóficas da ciência que se aplicava ao estudo dos seres vivos. A transformação metodológica que acompanhou o enfraquecimento do mecanicismo teve um forte impacto sobre a pesquisa e desenvolvimento de uma resposta para a questão sobre o que é a vida e como estudá-la e compreendê-la de forma adequada. Um acentuado ceticismo em relação aos poderes da razão para explicar a vastidão e as profundezas da natureza através de modelos matemáticos ganhou cada vez mais espaço nas investigações científicas.⁴⁹³ Segundo Peter H. Reill,

No meio do século XVIII a crítica céptica ao pensamento hipotético elevou o contingente sobre o coerente. Tornou-se um lugar comum a ideia de que todo o conhecimento humano era extremamente restrito, tanto por sua dependência das impressões sensoriais quanto por seu alcance limitado. Se os humanos fossem dotados de razão, seu poder de perfurar o véu do desconhecido estava muito circunscrito.⁴⁹⁴

O conceito de *força* se tornou central e passou a figurar nas discussões científicas e filosóficas. Na física vimos o desenvolvimento de teorias que tratam de forças como gravidade, eletricidade, magnetismo e um intenso aperfeiçoamento do aparato experimental que as envolve, na química se desenrolaram os conceitos de afinidade e oxidação e calor. As descobertas na química exigiram o necessário desenvolvimento de uma filosofia da natureza que desse conta de esclarecer os métodos e objetos da investigação científica.

Os experimentos do químico francês Antoine Laurent de Lavoisier (1743 - 1794), foram determinantes para uma revolução nas ciências biológicas e começaram a mudar a compreensão cosmológica e, conseqüentemente, trouxe novas perspectivas e ideias para explicar os fenômenos fisiológicos no século seguinte. Lavoisier é considerado um revolucionário na área química participando intensamente na reforma moderna sofrida por essa disciplina no século XVIII. Segundo Magner,

Com o programa experimental de Lavoisier, foi possível vincular a revolução química com a pesquisa fisiológica moderna. Adotando o princípio de que as mesmas leis naturais se aplicam às entidades vivas e não-vivas, Lavoisier iniciou a análise experimental energética dos sistemas vivos. [...] Lavoisier introduziu uma nova linguagem química que foi incorporada à ciência de

⁴⁹² Sobre as transformações ideológicas e filosóficas do mecanicismo ver ILTIS, C., *The Decline of Cartesianism in Mechanics: The Leibnizian- Cartesian Debates*. ISIS Vol. 64, No. 3, Setembro 1973, pp. 356-373.

⁴⁹³ David Hume defendeu que “após uma repetição de casos semelhantes, a mente é levada pelo hábito, quando um dos acontecimentos tem lugar, a esperar seu acompanhante habitual e a acreditar que ele existirá”. HUME, D., *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, Seção 7, p. 113.

⁴⁹⁴ REIL, P. H., *Analogy, comparison, and active living forces: Late enlightenment responses to the skeptical critique of causal analysis*. p. 205. In ZANDE, J. V. D., POPKIN, R. H. (eds.), *The skeptical tradition around 1800: Skepticism in philosophy, Science, and Society*. Springer Science, 1998.

diferentes Estados europeus com diferentes graus de satisfação e compreensão”.⁴⁹⁵

A química, “orgulho” do século XIX, foi, segundo Schopenhauer, organizada pela “grande inteligência de Lavoisier, numa teoria que é como a alma de todas as Ciências Naturais modernas, através das quais nossa época se ergue acima de todas as anteriores”.⁴⁹⁶ O papel de Lavoisier foi decisivo para os rumos das ciências da vida, principalmente na refutação da teoria do Flogísto. Lavoisier atribuiu o fenômeno da combustão ao oxigênio decompondo-o em dois elementos distintos. Essa descoberta teve um grande impacto na época e a nova Química de Lavoisier abalou possíveis questões metafísicas postas pela Química flogística e a fisiologia se desenvolveu em uma nova compreensão do organismo. A revolução na Química permitiu uma nova maneira de compreender a fisiologia e, portanto, revolucionou a medicina e as ciências da vida. Schopenhauer estudou Química em Berlim e se manteve atualizado sobre o tema. A Química foi importante para oferecer um modelo de reflexão e compreensão da natureza e um ponto de interrogação sobre a relação entre o micro o macrocosmo tanto do ponto de vista da ciência quanto da metafísica e, dessa maneira, o conceito de "afinidade química" auxiliou na compressão schopenhaueriana da matéria de modo geral e foi uma ferramenta decisiva para compreender como especificamente funciona o organismo. Schopenhauer nos diz que,

Lavoisier decompôs a água⁴⁹⁷, até então um elemento primário, em hidrogênio e oxigênio e, portanto, foi chamado à existência de uma nova era da física e da química. Mas eu dividi a *alma* (*Seele*) ou *espírito* (*Geist - ψυχη*) em duas coisas fundamentalmente diferentes, vontade e representação, com isso a verdadeira metafísica começou.⁴⁹⁸

O conceito de afinidade se tornou tão relevante quanto o de gravitação e, portanto, as descobertas de Lavoisier ocuparam um lugar privilegiado em relação a teoria de Newton no desenvolvimento da filosofia da Vontade. Marco Segala diz que Lavoisier tornou-se aos olhos de Schopenhauer “o modelo exemplar do descobridor”, isto é, “aquele que, único entre seus pares, é capaz de desvendar os segredos da natureza”.⁴⁹⁹

Cabe mencionar que Schopenhauer viu na revolução química de Lavoisier uma grande semelhança com a sua própria proposta metafísica, assim como Kant atribuiu à filosofia

⁴⁹⁵ MAGNER, *A History of the Life Sciences* 2002, p. 229.

⁴⁹⁶ Schopenhauer, sobre a visão e as cores, p. 21. Segundo Grigenti (2000, p. 68), os conhecimentos sobre Lavoisier chegaram até Schopenhauer por meio do curso de química de Friedrich Stromeyer em 1810 em Göttingen. Entretanto, considerando o fato de que a fisiologia e a história natural, enquanto ciências interdisciplinares, já reuniam alguns resultados da química de Lavoisier, nos parece plausível pensar que Blumenbach foi o primeiro a contribuir neste sentido e a falar de Lavoisier para Schopenhauer em 1809.

⁴⁹⁷ A descoberta do oxigênio foi fruto não apenas dos experimentos de Lavoisier, mas também de Carl Wilhelm Scheele (1742-1786) e Joseph Priestley (1733-1804), este último também citado por Schopenhauer.

⁴⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., MR IV, 19, p. 103-104.

⁴⁹⁹ SEGALA, M., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, p. 197.

transcendental um tipo de relação com a revolução copernicana.⁵⁰⁰ Uma *revolução lavoisieriana de Schopenhauer* pode parecer algo forçoso e indiscriminado, entretanto, chama a atenção o efeito construtivo e não meramente ilustrativo da comparação. A comparação não degenera sua relevância filosófica, desde que não se perca de vista os aspectos fundamentais do projeto schopenhaueriano de conectar as ciências à metafísica e decifrar o enigma da conexão entre o micro e o macrocosmo.

Leonel Ribeiro dos Santos esclarece que

Esse domínio de fenômenos começava a despertar na época um interesse completamente novo, e o debate de perspectivas teóricas a seu respeito viria a ser extremamente animado ao longo do século XVII, com novas descobertas, sobretudo no domínio da embriologia, que alterariam profundamente uma ciência menor, de estatuto epistêmico débil, chamada História Natural, a qual, partindo do interesse posto na descrição, na classificação taxinômica e na sistematização dos seres da natureza baseada na comparação das respectivas características exteriores, passaria progressivamente a atender preferencialmente ao fenômeno da geração dos seres orgânicos, vendo-se na necessidade de, para explicar, ultrapassar os pressupostos do mecanicismo filosófico e científico, que se revelavam incapazes de dar razão da peculiar estrutura e lógica que rege aqueles seres que a natureza tão profusamente oferece, nos reinos vegetal e animal [...].⁵⁰¹

O crescente ceticismo em relação aos poderes da explicação meramente mecânica do fenômeno vital e os experimentos e descobertas de Lavoisier são elementos cruciais para o desenvolvimento das ciências da vida e a pressuposição de que o organismo, isto é, o microcosmo, é o *locus* de um conjunto de forças que não se deixam explicar pela postura meramente quantitativa do mecanicismo.

As questões desenroladas no interior das ciências da vida fundamentaram em Schopenhauer uma necessidade metafísica que, se por um lado ultrapassa as ciências, por outro lado, encontrou nelas um elemento crucial para a metafísica da Vontade, a saber, uma acentuada ruptura com o modelo mecânico de explicação do micro e do macrocosmo e da concepção de analogia mobilizada para compreender a relação entre ambos. Os experimentos, observações e descobertas da fisiologia puderam evidenciar um aspecto mais dinâmico e ao mesmo tempo irregular e inusitado dos fenômenos naturais de tal modo que os modelos matemáticos uniformizantes da natureza de forma geral. Assim, as forças orgânicas como a irritabilidade, a sensibilidade, a contratilidade, *vis essentialis*, o impulso formativo e outros, são a própria indicação de uma limitação científica na difícil solução do enigma do micro e do macrocosmo.

Em 1774 Friedrich Casimir Medicus escreveu o texto *Von der Lebenskraft* onde a

⁵⁰⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, 2001 p. 20.

⁵⁰¹ SANTOS, L. R., *A formação do pensamento biológico de Kant*, p. 18-19.

concepção de força vital foi posta em oposição à noção de alma ($\psi\upsilon\chi\eta$). A ideia de que os humanos possuem uma alma racional e os animais uma alma sensível não era absolutamente plausível para Medicus.⁵⁰² Segundo Johnn Zammito, a definição da alma parecia estar em contradição com a ideia de uma alma animal. Medicus teria reconhecido a capacidade sensitiva dos animais, entretanto, isso era pouco para a concepção de alma dos muitos filósofos no decorrer da história. A questão perene da interação entre a alma e o corpo dividiu os "Médicos filosóficos", ou seja, enquanto “uma escola queria manter a alma, plenamente capaz de causar todos os movimentos do corpo, voluntária e involuntária. [...] A outra escola favorecia a interpretação de acordo com as leis estritamente mecânicas”.⁵⁰³ A própria concepção de alma exigia volição (*Boulésis*)⁵⁰⁴ e ação autoconsciente, “mas a maioria dos processos da vida (*die Geschäfte des Le Bens*) acontecia involuntariamente”⁵⁰⁵, desse modo, a demanda por outra “substância imaterial ou força” se consolidou na forma de “uma força estimulante (*belebende kraft*) ou *Lebenskraft*, o impulso ou ímpeto (*Triebfeder*) da vida orgânica”.⁵⁰⁶ Portanto, se, por um lado, todas as ações da alma foram consideradas autoconscientes e deliberadas racionalmente, por outro lado, isso aumentou a demanda por explicações para as ações orgânicas inconscientes fazendo com que a ideia de uma força vital fosse não apenas interessante, mas, necessária para se estabelecer um vitalismo distinto do antigo hilozoísmo platônico da alma racional. Na fisiologia, na história natural e na prática médica, um significado filosófico da Força vital oportunizou uma transformação do cenário acadêmico-científico, novas aplicações técnicas, além de importantes implicações para um amplo debate que fomentou o posterior nascimento da Biologia como ciência⁵⁰⁷ e das discussões filosóficas mais avançadas sobre a metafísica da natureza.

As ciências dos seres vivos renderam-se a concepção de que métodos adequados eram necessários para compreender a dinâmica do mundo natural, neste sentido, “a variedade e a semelhança substituíram a uniformidade e a identidade como termos mais associados aos produtos da natureza”.⁵⁰⁸ Novas ideias e métodos que respeitavam a variedade e a dinâmica da natureza foram desenvolvidos simultaneamente e ajudaram a transformar a pesquisa

⁵⁰² ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 247.

⁵⁰³ ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 247.

⁵⁰⁴ Parênteses acrescido pelo autor do presente texto.

⁵⁰⁵ ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 247.

⁵⁰⁶ ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 247.

⁵⁰⁷ ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 245.

⁵⁰⁸ REIL, P. H., *Analogy, comparison, and active living forces: Late enlightenment responses to the skeptical critique of causal analysis*. p. 205. In ZANDE, J. V. D., POPKIN, R. H. (eds.), *The skeptical tradition around 1800: Skepticism in philosophy, Science, and Society*. Springer Science, 1998

fisiológica⁵⁰⁹ em uma ciência autônoma dada a autonomia dos processos vitais em relação à matéria inorgânica. O contexto intelectual e acadêmico de desenvolvimento e reorganização das disciplinas que estudavam os seres vivos e que gestaram a ciência batizada de Biologia a partir de 1800 é contemporâneo ao declínio da concepção mecanicista do universo⁵¹⁰ e ao desenvolvimento de metodologias mais adequadas ao estudo da natureza viva. Se o mecanicismo possuía uma visão da causalidade como um princípio linear, o que sustentaria uma dedutibilidade e previsibilidade da dinâmica dos produtos naturais, as disciplinas que estudavam a vida, por outro lado, desenvolveram uma concepção de causalidade diferente onde “as forças ativas da vida não podiam ser diretamente observadas ou mensuradas”.⁵¹¹ As qualidades ocultas que se anunciavam no interior da dinâmica dos organismos não eram quantificáveis e não se submetiam à análise mecânica e matemática, mas exigiam uma abordagem comparativa e a reflexão por analogia como método de investigação. A análise comparativa e a reflexão por analogia possibilitaram a fisiologia e a anatomia encontrarem semelhanças qualitativas e paralelos entre as formas e entre as funções imanentes a uma diversidade de fenômenos orgânicos para subsumi-las em conceitos mais adequados e integrativos na compreensão da vida.

Sebastian Normandin e Charles Wolfe explicam que

somos levados a considerar, por exemplo, quais metáforas usamos para descrever os processos vivos à medida que nosso conhecimento deles muda, como também o fato de que alguns dos opróbios que cercam o termo "vitalismo" também são uma questão de linguagem: quais os termos que se usa para descreva um fenômeno (crescimento embrionário, homeostase, plasticidade fenotípica, etc.), de modo que não seja um *repoussoir*. [...] ⁵¹²

Vitalismo pode ser definido como a pressuposição de uma força, ímpeto ou impulso teleologicamente orientado que não pode ser encontrado fora do reino orgânico e que, portanto, não pode ser reduzido a explicações quantitativas e mecânicas do reino químico-físico. O vitalismo, ao reclamar a existência de forças orgânicas específicas e não análogas às forças mecânicas da matéria inorgânica, recoloca a interrogação sobre a analogia e como ela opera na relação entre o micro e o macrocosmo no centro do interesse filosófico e científico. A rejeição do hilozoísmo antigo, isto é, a ideia de que o universo, assim como o organismo, é dotado de

⁵⁰⁹ MAGNER, L. M., *A History of the Life Sciences*, 2002, p. 219.

⁵¹⁰ Ver BARSANTI, G.: *Lamarck and the birth of biology 1740-1810*, p. 47; NYHART, L. K., *Biology takes form – Animal morphology and the German Universities, 1800-1900*.

⁵¹¹ REIL, P. H., *Analogy, comparison, and active living forces: Late enlightenment responses to the skeptical critique of causal analysis*. p. 208.

⁵¹² NORMANDIN, S.; WOLFE, C.: *Vitalism and the scientific image: An introduction*, p. 2. In NORMANDIN, S.; WOLFE, C. (eds.): *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science 1800-2010*. Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, 2013.

propriedades vitais e de que, então, o macrocosmo é um ser vivo, foi o pivô de uma transformação na nossa visão do cosmo e, orientadas pelo pensamento de Kant, nas concepções sobre os poderes e os limites da razão na compreensão do universo.

O vitalismo está, portanto, sempre na fronteira do pensamento; um termo que, quando invocado, nos lembra da nossa ignorância ou cepticismo. De fato, o vitalismo implica nominalmente a aceitação do desconhecido como um fato central da vida. Com o vitalismo, mesmo o conhecido é sempre influxo.⁵¹³

Kant desempenhou um papel importante no desenvolvimento do pensamento biológico nas academias e fora delas. O impacto de suas ideias reverberou e moveu as bases da discussão sobre os mais relevantes e atualizados conhecimentos sobre os seres vivos pelos séculos XVIII e XIX. Já na *Crítica da Razão Pura* (1781), na construção planejada de uma arquitetônica do sistema de pensamento, Kant demonstrou um pensamento biológico subjacente e espelhado em uma concepção de organismo, o que mostra as suas primeiras reflexões sobre o tema da matéria organizada.⁵¹⁴

Entretanto, é na segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo* (1790) que tal conteúdo ganha o primeiro plano com a reflexão sobre os limites da compreensão que podemos ter dos seres vivos. Os organismos, para Kant, não se limitam a uma simples explicação a partir da causalidade mecânica e, neste sentido, a terceira crítica kantiana rejeita a ideia de uma analogia constitutiva entre o organismo e o restante do cosmo, entre micro e macrocosmo, entre orgânico e inorgânico. A complexidade constitutiva dos seres vivos pensados como totalidades organizadas exigem uma causalidade segundo fins ideais que deve ser aplicada hipoteticamente pelo juízo aos objetos dessa natureza. Sem esse recurso regulativo do juízo o organismo não é compreensível na sua especificidade. Os fenômenos da geração, do crescimento, da

⁵¹³ NORMANDIN, S.; WOLFE, C.: *Vitalism and the scientific image: An introduction*, p. 2. In NORMANDIN, S.; WOLFE, C. (eds.): *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science 1800-2010*. Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, 2013.

⁵¹⁴ Leonel Ribeiro dos Santos salienta que o “sutil entrelaçamento da metafórica arquitetônica com a metafórica orgânica”, produz “Um assim tão espontâneo e tão vasto uso de uma teoria biológica bem determinada (a da epigênese), sob o modo da analogia e da metáfora”, e que isto “revela a naturalidade e o à-vontade com que Kant se movimentava, nesse domínio de problemas, pois não se trata de comparações avulsas extraídas do domínio dos seres vivos, mas de uma comparação estruturada segundo um paradigma de racionalidade peculiar, à imagem da qual a razão se interpreta a si mesma e ao mesmo tempo ilumina os diferentes campos a que se aplica”. (SANTOS, L. RIBEIRO, *A formação do pensamento biológico de Kant*. p. 56). Ou seja, já na primeira *Crítica*, Kant “dirá que a experiência do que é a vida ou do que é um ser orgânico a temos diretamente em nós próprios, na percepção do nosso próprio organismo, seja nas funções vegetativas, seja nas funções animais ou espirituais”. (SANTOS, L. RIBEIRO, *A formação do pensamento biológico de Kant*. p. 24) Cabe lembrar que Schopenhauer na apresentação do seu pensamento no prefácio de sua obra principal adota um ponto de vista semelhante ao descrevê-lo como um “pensamento único” exposto em partes ordenadas segundo uma coesão 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, A., MVR I, *prefácio*, p. 19-20).

autoconservação, da reprodução, em suma, a economia geral do organismo se equilibra de modo totalmente distinto da causalidade mecânica. Diz Kant: “Um ser organizado é por isso não simplesmente máquina: esta possui apenas força motora (*bewegende*); ele, pelo contrário, possui em si força formadora (*bildende*) que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (o mecanicismo)”.⁵¹⁵ Por isso, de acordo com Kant,

até é bem certo que não chegamos a conhecer suficientemente os seres organizados a partir de princípios da natureza simplesmente mecanismo e ainda menos explicá-los. E isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou. [...]. Porém o certo é que, se devemos ao menos julgar segundo o que nos é dado compreender mediante a nossa própria natureza (segundo condições e limites da nossa própria razão), não podemos nada mais que colocar um ser inteligente como fundamento da possibilidade daqueles fins da natureza, o qual é adequado à máxima da nossa faculdade de juízo reflexiva e por consequência adequado a um fundamento subjetivo, mas intrinsecamente ligado à espécie humana”.⁵¹⁶

A ciência, restrita aos meros fenômenos, se acomoda a uma visão meramente mecânica e quantitativa do real. Ainda que isto possa colocar uma questão sobre o estatuto científico da própria biologia, a compreensão de Kant sobre o organismo e o estabelecimento de programa de pesquisa biológica ganhou grande destaque nas universidades alemãs, principalmente em Göttingen com o trabalho de Blumenbach.

Na segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo* (1790) o problema da analogia como método ganha o primeiro plano com a reflexão sobre os limites da compreensão que podemos ter dos seres vivos. Os organismos, para Kant, não se limitam a uma simples explicação a partir da causalidade mecânica e a sua complexidade constitutiva exigem uma causalidade segundo fins ideais que deve ser aplicada hipoteticamente pelo juízo aos objetos dessa natureza.

Com isso Kant chama a atenção para o fato de que os nossos conhecimentos sobre o organismo são inadequados e não podem servir em absoluto, pois,

Para falar com rigor, a organização da natureza não tem por isso nada de analógico com qualquer causalidade que conhecemos. [...] a *perfeição natural interna*, tal como a possuem aquelas coisas que somente são possíveis enquanto *fins naturais* e por isso se chamam seres organizados, não pode ser pensada e explicada segundo nenhuma analogia com qualquer faculdade física, isto é, natural, que nos seja conhecida nem mesmo através de uma analogia perfeitamente adequada à arte humana, já que nós próprios pertencemos à natureza no mais amplo sentido. O conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas no entanto pode ser um conceito regulativo

⁵¹⁵ KANT, I., *Crítica da faculdade do juízo*, § 65, p. 240.

⁵¹⁶ KANT, I., *Crítica da faculdade do juízo*, § 75, p. 269-270.

para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre os objetos desta espécie segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário, mas muito mais do conhecimento daquela faculdade racional prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins.⁵¹⁷

O vitalismo como concepção genuinamente científica permanece, no geral, sob a suspeita de um segundo problema, a saber, a proliferação das teorias vitalistas levaram a uma multiplicação das forças vitais que não podem ser reduzidas a uma explicação quantitativa do organismo. A própria noção de *força*, também nas suas aplicações fisiológicas, demonstra o limite da ciência, pois, embora específicas em se tratando de seres vivos, a força é inferida ou assumida, porém nunca explicada pelas vias próprias das ciências, são qualidades ocultas da matéria, organizada ou não. No que concerne ao nosso tema, Schopenhauer compreendeu que

Toda a *Crítica da faculdade de juízo* quer dizer apenas uma coisa: embora os corpos organizados necessariamente apareçam a nós como se fossem compostos segundo um conceito prévio de finalidade, de modo algum temos a autorização de assumir isto objetivamente. Pois nosso intelecto, ao qual as coisas são dadas de fora, e que portanto jamais conhece o interior delas (mediante o qual nascem e existem) mas só o seu lado exterior, não pode tornar apreensível uma certa índole própria aos produtos orgânicos da natureza, a não ser por analogia, na medida em que os compara com as obras humanas produzidas intencionalmente, cuja índole é determinada por um conceito de finalidade. Essa analogia é suficiente para nos tornar compreensível a concordância de todas as suas partes com o todo e assim serve como fio condutor para sua investigação, mas de maneira alguma a analogia pode ser tomada como fundamento de explanação da origem e da existência de tais corpos. A necessidade de assim os conceber é de origem subjetiva.⁵¹⁸

A aceitação de que a vida contém mistérios não desvendáveis pelas vias científicas conhecidas não foi, entretanto, suficiente para desorientar o acento fortemente empirista que reinava na Georgia Augusta e para a gestação da Biologia como ciência autônoma na Alemanha a partir de 1800.⁵¹⁹ A intensa produção acadêmica de Göttingen por vezes viu a necessidade de

⁵¹⁷ KANT, I., *Crítica da faculdade do juízo*, § 66, p. 241-242.

⁵¹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 660.

⁵¹⁹ Existe uma controvérsia sobre a introdução do termo Biologia na história da ciência. O mais provável é que o termo tenha sido cunhado de forma independente por alguns cientistas que tomaram os seres vivos como objeto de pesquisa. Em 1766 Michel Christoph Hanyoy utilizou o termo no título da obra *Philosophiae naturalis sive physicae dogmaticae: Geologia, biologia, phytologia generalis et dendrologia*. Em 1800 foi a vez de Karl Friedrich Burdach *Propädeutik zum Studien der gesammten Heilkunst*. Em 1802 o termo foi novamente usado por Jean-Baptiste Lamarck na obra *Hydrogéologie*. e por Gottfried Reinhold Treviranus que na obra *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur* define o uso moderno do termo: “Os objetos de nossa pesquisa serão as diferentes formas e manifestações da vida, as condições e as leis sob as quais esses fenômenos ocorrem e as causas pelas quais eles se manifestam. A ciência que lida com esses objetos é indicada pelo nome de biologia (*Biologie*) ou doutrina da vida (*Lebenslehre*)”. (TREVIRANUS, G. R., *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur, Erstes Capitel*, p. 4, *Erster Band*. Johann Friedrich Röwer, Göttingen, 1802). Sobre o nascimento da biologia ver: T. Lenoir 1981/82; L. K. Nyhart 1995; E. Mayr 1998; R. J. Richards 2002; L. M. Magner 2002. J. H. Zammito (2012)

encontrar um poder vital especial capaz de explicar o organismo e para isso, foi necessária uma intensa revisão nas bases epistemológicas e metafísicas da ciência.

No período entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do XIX o estudo da fisiologia na Alemanha buscou a institucionalização dessa ciência como disciplina independente e autossuficiente, tarefa esta que foi alcançada ainda no mesmo período através dos avanços próprios e como parte de um processo contínuo de especialização das ciências. A fisiologia, rica em descobertas e revolucionária na estrutura de sua metodologia descritivo-comparativa e reflexivo-analógica, favoreceu a ciência em “uma de suas primeiras histórias de sucesso de especialização disciplinar do século XIX” e isto foi central no que veio a ser chamado de “segunda revolução científica”.⁵²⁰ Foi nesse cenário acadêmico institucional de forte ideologia empirista e de independência que os “franceses e alemães forneceram as inovações conceituais e alemães as institucionais”.⁵²¹ Segundo Nyhart, “o papel da comparação na realização de um tipo de conhecimento científico que unia a razão com a experiência sensorial, continuou a dominar o pensamento sobre a forma animal na primeira metade do século XIX”.⁵²² Cientistas como Blumenbach e Carl Friedrich Kielmeyer⁵²³, entre outros, foram fundamentais para as múltiplas transformações metodológicas e para o desenvolvimento das ciências da vida na Alemanha.

Ao longo do século o químico Justus von Liebig introduziu novos elementos e reflexões importantes para o desenvolvimento das ciências da vida. A intensa colaboração entre a Química e a Fisiologia desenvolvida por ele nas obras *Química orgânica aplicada à Fisiologia e Patologia* (1842) e *Sobre a Química aplicada à agricultura e à Fisiologia* (1843) obteve resultados abrangentes para os planos teórico e prático de áreas como, fisiologia, medicina, farmácia, agricultura e história natural. A presença ativa de diversos elementos e reações químicas intrinsecamente envolvidas nos processos fisiológicos vitais como respiração e

⁵²⁰ KREMER, R. L., *Physiology*. p. 343. In BOWLER, P. J.; PICKSTONE, J. V. (Eds), *The Cambridge History Of Science vol. 6: The Modern Biological and Earth Science*. Cambridge University Press – New York, 2008.

⁵²¹ KREMER, R. L., *Physiology*. p. 344.

⁵²² NYHART, L. K., *Biology takes form – Animal morphology and the German Universities, 1800-1900*, p. 44.

⁵²³ Sobre o impacto da fisiologia de Kielmeyer na filosofia ver: GAMBAROTTO, A., *Vital forces and organization: Philosophy of nature and biology in Karl Friedrich Kielmeyer*. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 48 (2014) p. 12-20; COLEMAN, W., *Limits of the recapitulation theory. Carl Friedrich Kielmeyer's critique of the presumed parallelism of earth history, ontogeny, and the present order of organisms*. *Isis*, 63(3) (1973), p. 341-350. Sobre o papel da análise comparativa e da reflexão por analogia na obra de Kielmeyer ver: REIL, P. H., *Analogy, comparison, and active living forces: Late enlightenment responses to the skeptical critique of causal analysis*. In ZANDE, J. V. D., POPKIN, R. H. (eds.), *The skeptical tradition around 1800: Skepticism in philosophy, Science, and Society*. Springer Science, 1998. SCHUMACHER, I., *Karl Friedrich Kielmeyer, ein Wegbereiter neuer Ideen: Der Einfluß seiner Methode des Vergleichens auf die Biologie der Zeit*. *Medizinhistorisches Journal*, Franz Steiner Verlag. Bd. 14, H. 1/2 (1979), pp. 81-99. URL: <http://www.jstor.org/>

nutrição eram fundamentais para compreender a vida nas suas qualidades específicas bem com na sua relação com o ambiente natural. O desenvolvimento da química fisiológica ou orgânica de Liebig contribuiu intensamente para a reflexão e compreensão das indispensáveis interações entre o organismo e o ambiente não orgânico e, neste sentido, ele forneceu alguns elementos importantes para, no plano filosófico mais geral, pensar a conexão entre o micro e o macrocosmo, ao longo do século XIX.⁵²⁴

Liebig é considerado um caso peculiar no que concerne à questão sobre a oposição entre vitalismo e mecanicismo, como já indica os títulos de suas obras, ou seja, a posição intermediária que ele ocupa não autoriza a denominá-lo nem de vitalista nem de mecanicista em sentido pleno. Assim, a relação entre o micro e o macrocosmo pode ser pensada a partir de uma perspectiva inusitada, pois,

se os fenômenos vitais são considerados manifestações de uma força peculiar, os efeitos dessa força devem estar ligados a certas leis acessíveis à investigação, que estão em conformidade com as leis gerais de resistência e movimento que mantêm os corpos celestes, e o sistema dos corpos celestes em suas órbitas, a partir do qual as variações de forma e condição dos corpos são determinadas, independentemente da substância que se apresenta como portadora da força vital ou da forma em que a força vital se manifesta.⁵²⁵

Conforme Armando de Palma e Germana Pareti, Liebig “mostrou-se coerente em propor, de um lado, a sinergia entre a química e a fisiologia e, de outro lado, um paralelismo entre a força vital e as outras forças da natureza, em particular as energias químicas”.⁵²⁶ Segundo Schopenhauer, “Liebig comprovou o pressuposto da natureza orgânica e fez o balanço de suas despesas e receitas”⁵²⁷ e, desse modo, foi a ocasião para o filósofo pensar o papel da íntima conexão entre a Química e a Fisiologia na explicação das relações entre o micro e o macrocosmo, ou seja,

O problema mais nobre e sublime do espírito humano, a investigação sobre as

⁵²⁴ W. A. Shenstone explica que para Liebig “O animal é incapaz de assimilar os compostos armazenados em natureza inorgânica. Para torná-los aptos como suporte da vida animal, eles devem passar por um processo de preparação no interior da planta, onde as moléculas estáveis simples das substâncias minerais são convertidas em moléculas mais complexas e menos estáveis de uma ordem superior, a partir das quais podem depois, formar substâncias ainda mais complexas e ainda mais instáveis capazes de prestar serviço na formação e manutenção da vida do animal”. Sendo assim, “o desenvolvimento do animal começa onde termina a vida da planta. Deste ponto de vista, a planta ocupa uma posição intermediária entre os mundos mineral e animal”. A compreensão da relação entre o organismo e o reino inorgânico garantida aqui pelas plantas figura como uma das maiores conquistas da química orgânica que, conseqüentemente, conduzia a questões filosóficas mais profundas sobre as relações entre o reino orgânico e o reino inorgânico. A base para essa generalização, consiste “na estreita similaridade química entre os compostos nitrogenados encontrados nas plantas e aqueles que ocorrem no sangue dos animais”. (SHENSTONE, W. A.: *Justus von Liebig – His life and work (1803-1873)*, p. 136-137.

⁵²⁵ LIEBIG, J., *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie*, p. 200.

⁵²⁶ PALMA, A.; PARETI, G., *Vita – La fisiologia in Germania tra materialismo e vitalismo (1848-1935)*, p. 16.

⁵²⁷ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 6, § 95, p. 188.

leis da vida, não se pode resolver e nem pode ser pensado sem o conhecimento das energias químicas, isto é, das forças que não atuam à distância, que se manifestam de maneira análoga às causas últimas, das quais os fenômenos vitais são determinados e que se mostram ativas sobretudo onde entram em contato com diferentes substâncias.⁵²⁸

Diferenciando a força vital das outras forças que agem à distância, por exemplo o magnetismo a partir do qual se pensou, por analogia, a gravitação, Liebig, no seu livro *Química animal ou química orgânica aplicada à fisiologia e patologia*, diz que

a maneira como a força vital provoca os efeitos mecânicos no corpo do animal é completamente desconhecida e não podem ser nem mais nem menos descobertas por meio de experimentos [...], todas as explicações que se tentou dar foram sempre apenas imagens do fenômeno, descrições mais ou menos exatas e comparações de fenômenos conhecidos com desconhecidos; [...]. Assim é também com a força vital e com os fenômenos apresentados pelos corpos animados; sua causa não é a energia química, não é a eletricidade e não é o magnetismo: é uma força que possui as propriedades gerais de todas as causas do movimento, das mudanças de forma e condições da matéria e é uma força peculiar, porque apresenta manifestações que nenhuma das outras forças carrega em si mesma.⁵²⁹

A força vital se afirma como o maior mistério da biologia e um dos mais profundos enigmas cravados na relação entre o micro e o macrocosmo que, já desde Nicolau de Cusa, o método das analogias matemáticas dos antigos não mais dava conta de resolver. Schopenhauer reconheceu o imenso talento e competência técnica de Liebig e compatibilizou os resultados dela com a metafísica da Vontade, pois, para o filósofo, conforme dito anteriormente, somente a hipótese metafísica da vontade cega pode solucionar satisfatoriamente a questão da relação entre o micro e o macrocosmo.

LIEBIG, (*Chemie in Anwendung auf Agrkultur*, p. 501) diz: ‘Se introduzimos cobre umedecido no ar que contém ácido carbônico, ao contato com este a afinidade do metal com o oxigênio aumentará a um tal ponto que os dois combinam-se; a superfície do cobre é tomada de esverdeado óxido de cobre misturado com ácido carbônico. Porém, dois corpos que tem a capacidade de se combinar assumem opostos estados elétricos no momento em que se põe em contato. Por isso, se colocamos em contato o cobre com o ferro, mediante o estímulo de um particular estado elétrico, anula-se a capacidade do cobre de entrar em combinação com o oxigênio: e mesmo nas condições acima assinaladas ele permanece brilhante’. O fato é conhecido e de utilidade técnica. Eu o cito para dizer que aqui a vontade do cobre, absorvida e ocupada em sua oposição elétrica ao ferro, desperdiça a ocasião que lhe é oferecida para entrar em afinidade química com o oxigênio e o ácido carbônico. É exatamente o caso da vontade de uma pessoa que renuncia a uma ação, para a qual em outra circunstância sentir-se-ia movida, em vista de realizar uma outra que lhe é exigida por um motivo mais forte.⁵³⁰

⁵²⁸ LIEBIG, J., *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie*, p. x.

⁵²⁹ LIEBIG, J., *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie*, p. 236-237.

⁵³⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 361-362.

Apesar de soar estranha neste contexto, Schopenhauer opera aqui a interpretação analógica que conecta a lei da motivação àquela da causalidade, conforme veremos à frente. A tese de Liebig segundo a qual “todas as ações musculares e até mesmo todos os pensamentos do cérebro devem ser acompanhados por uma mudança nos tecidos” foi também compatibilizada por Schopenhauer mostrando o ponto de contato entre a ciência e a metafísica. Segundo o filósofo, toda força natural é um fenômeno da vontade, disso “segue-se que nenhuma força pode aparecer sem substrato material e, portanto, a manifestação de uma força sem alguma mudança material também não pode ocorrer”.⁵³¹

As descobertas e ideias nascidas na Química e na Fisiologia durante o século XIX facilitam a nossa compreensão de que é sob a rubrica das transformações metodológicas ocorridas no interior dessas ciências que Schopenhauer percebeu a importância da analogia, bem como os problemas ligados a ela na sua aplicação ao estudo dos fenômenos orgânicos e, conseqüentemente, como tal método de investigação, descoberta e reflexão poderia integrar uma concepção metafísica do universo que solucionasse o difícil enigma da conexão entre o micro e o macrocosmo. Para Schopenhauer, uma nova metafísica deveria trazer respostas para os novos problemas postos neste novo contexto científico a partir de novos métodos de investigação e explicação.

Como se observa, Schopenhauer conheceu de perto a discussão sobre o desenvolvimento da fisiologia e o cenário de transformações institucionais das universidades alemãs e, assim, cabe a questão: como o embate entre as concepções reducionistas mecânicas da natureza e aquelas que pressupõe uma força vital peculiar ao organismo afeta Schopenhauer metodologicamente?

O interesse científico pela forma e funcionamento da matéria organizada e uma profunda especulação sobre as forças naturais próprias do fenômeno orgânico, deslocaram o elemento metafísico da sua forma especulativa transcendente para a investigação do corpo orgânico que se apresenta na filosofia de Schopenhauer como o foco e mais contundente expressão do impulso universal, ou seja, como a chave da natureza em geral. Nesse sentido, o corpo, sua forma e funções orgânicas, ocupa papel central na obra de Schopenhauer, por conseguinte, ele se torna o modelo ou chave para a interpretação analógica ou decifração do mistério do universo. A anatomia e a fisiologia comparativas são ciências com as quais a metafísica da Vontade manteve uma intrínseca conexão, pois, “(n)ada conduz mais decididamente ao reconhecimento da identidade no essencial do fenômeno animal e do humano do que o ocupar-

⁵³¹ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 6, § 74, p. 134.

se com a zoologia e a anatomia”.⁵³² A perspectiva defendida aqui mostra que o desenvolvimento do pensamento de Schopenhauer passa pelos problemas, conteúdos e métodos de um pensamento biológico que se inicia no mundo antigo com Platão e Aristóteles, mas que alcança um extraordinário patamar de pesquisa científica e filosófica nas universidades alemãs dos séculos XVIII e XIX.

A porta de entrada de Schopenhauer para o problema da analogia na relação entre o micro e o macrocosmo, bem como da noção de impulso inconsciente ou ímpeto cego posta por ele como solução para a contradição entre o mecanicismo e o vitalismo foi, primeiramente, o contexto filosófico e científico do curso de medicina, principalmente com as obras e as aulas de Blumenbach que, como veremos, manteve um importante diálogo com a história da fisiologia e com o pensamento de Kant.

2.3 Schopenhauer e a faculdade de medicina de Göttingen

O interesse do filósofo pela cultura científica em geral pode ter começado ainda muito jovem durante a viagem com os pais entre 1803 e 1804. Na ocasião Schopenhauer teve a oportunidade de receber explicações do renomado astrônomo William Herschel (1738 – 1822) sobre seus telescópios em Londres.⁵³³ Em Paris, pouco tempo depois, conheceu o Museu de Ciências Naturais onde pôde contemplar uma exposição completa da história das ciências naturais.⁵³⁴

Sua formação acadêmica se inicia no ano de 1809, na faculdade de medicina de Göttingen, onde permaneceu por dois anos mudando-se para Berlim em 1811 com a finalidade de assistir as aulas do renomado filósofo Johann Gottlieb Fichte, na época professor de filosofia da Universidade de Berlim. A Universidade Georgia Augusta de Göttingen se destaca no contexto desta pesquisa por se tratar de um centro de grande relevância no desenvolvimento da pesquisa e do ensino das ciências naturais e, em especial das ciências biológicas.

Fundada em 1734 pelo rei inglês George Augusto II de Hannover, a universidade foi administrada por pesquisadores, que defenderam uma ênfase empirista e científica na formulação do programa educacional e na escolha de professores que, além da docência, ali deveriam se dedicar também à pesquisa científica pura. Gerlach Adolph von Münchhausen⁵³⁵ e

⁵³² SCHOPENHAUER, A., SFM, p. 177.

⁵³³ SCHOPENHAUER, A., *Diários de viagem*, p. 89.

⁵³⁴ SCHOPENHAUER, A., *Diários de viagem*, p. 117.

⁵³⁵ O Barão de Münchhausen foi um político alemão, um dos fundadores e o primeiro reitor da Universidade

Albrecht von Haller⁵³⁶ se destacam pela importância na criação do caráter científico da Universidade de Göttingen. A comunidade universitária contava também com uma estrutura física de grande relevo para alguns dos principais avanços científicos dos séculos XVIII e XIX.⁵³⁷ Luigi Marino mostra outro aspecto cultural importante de Göttingen, segundo o pesquisador, “Göttingen e Hannover eram muitas vezes mencionadas, como uma espécie de cunha Inglesa no mundo político e cultural da Alemanha”.⁵³⁸ A cultura inglesa tinha uma influência marcante em tudo que se produzia em termos de conhecimento na Universidade Georgia Augusta. Göttingen era “um centro de estudos ingleses” sem igual em toda a Alemanha, e basta lembrar que “a viagem para a Inglaterra, muitas vezes foi o complemento prático a educação de cada jovem de Hannover”.⁵³⁹

O trabalho dos professores cientistas tornou a Georgia Augusta um dos maiores centros de estudos em ciências físicas e biológicas da Alemanha desde a segunda metade do século XVIII, com destaque para o estabelecimento de um currículo médico de grande relevância na Europa do período. Segundo Timothy Lenoir, “Göttingen era desde o princípio organizada em torno da sua faculdade de ciências, e os primeiros dias em torno da faculdade de medicina em particular”, ou seja, “a consequência mais importante da ênfase no empirismo para o futuro desenvolvimento de Göttingen como um centro de pesquisa foi a estabelecimento do currículo médico”.⁵⁴⁰ A universidade decidiu “excluir toda teoria médica baseada em especulação incerta a favor de doutrinas que descansam sobre a *terra firma* da observação cuidadosa e da

Georgia Augusta à qual administrou de 1734 a 1770. Ver Marino, L., *I maestri della germania: Göttingen 1770-1820*, 1975.

⁵³⁶ Foi um renomado fisiologista e professor de anatomia, cirurgia e botânica na Universidade Georgia Augusta. Schopenhauer aprendeu as teorias de Haller através das aulas de Blumenbach que, segundo Fabio Grigenti, citava Haller “com um misto de admiração e temor” (GRIGENTI, F., *Natura e rappresentazione: Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, 2000, p. 65). De acordo com Marco Segala, a presença de Haller em Göttingen entre 1736 a 1753, contribuiu para “dar forma à figura do professor-pesquisador, de modo que a Georgia Augusta se tornou o modelo de universidade como um centro de pesquisa” (SEGALA, M., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*. 2009, p. 217). De acordo com Stefano Fabbri Bertoletti, “Haller diz que o corpo orgânico tinha duas propriedades vitais básicas: irritabilidade, como uma força inerente ao tecido muscular, o que faz o corpo com a capacidade de reagir a estímulos por contração e a sensibilidade, que também é a força vital de reação, inerente tecido nervoso. A fisiologia da Haller estava ligada à investigação anatômica: o problema da vida foi resolvido através do exame dessas duas forças vitais, que não eram nem mecânicas nem animistas, mas qualidades corporais da matéria organizada” (BERTOLETTI, S. F., *Impulso, formazione e organismo: Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*. 1990, p. 19).

⁵³⁷ Segundo Grigenti, a universidade em 1809 contava com um acervo bibliográfico de mais duzentos mil exemplares, de um museu (*Königliches akademisches Museum*), de um jardim botânico entre os mais importantes da Europa, laboratórios de química e física, e um observatório de grande relevância para a pesquisa astronômica. Com esse perfil o estudante de Göttingen podia contar com as mais avançadas técnicas e tecnologias disponíveis para pesquisa natural. (GRIGENTI, F., *Natura e rappresentazione: Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, p. 2000, p. 62-63).

⁵³⁸ MARINO, L. *I maestri della germania: Göttingen 1770-1820*, 1975, p. 13.

⁵³⁹ MARINO, L. *I maestri della germania: Göttingen 1770-1820*, 1975, p. 16.

⁵⁴⁰ LENOIR, T., *The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*, p. 115.

experimentação".⁵⁴¹ Ainda segundo Lenoir, as pesquisas científicas sobre os organismos formaram o que o historiador denominou de “Escola de Göttingen” onde duas ideias dominaram as discussões sobre a construção de um sistema natural que ecoou na cultura alemã através da obra de filósofos e cientistas:

A primeira foi a noção de que o único meio para a obtenção de um sistema natural era através de uma união de uma multiplicidade de sistemas artificialmente construídos em uma única ideia ; e a segunda foi a de que, relacionada a essa ideia única, apenas uma descrição completa da natureza, que reunia sob um único plano as leis dos fenômenos a partir de todos os vários domínios, poderia ter sucesso em compreender a natureza como ela é em si mesmo.⁵⁴²

Podemos mencionar que entre as ciências mais desenvolvidas na universidade, estão as denominadas ciências biológicas, a saber, a zoologia, a anatomia comparada e a fisiologia. O amplo contexto cultural das universidades alemãs permitiu às pesquisas sobre a vida em geral, atingir um patamar interdisciplinar capaz de reunir a física e a química⁵⁴³ e adentrar nas regiões mais obscuras do conhecimento da natureza, envolvendo nisso as especulações filosóficas que alimentaram uma transformação no cenário teórico e científico na Alemanha do século XIX.⁵⁴⁴

O que é a vida? Como ela surgiu e é gerada? Quais os processos e forças podem ser observados no fenômeno vital? Estes mesmos processos e forças podem ser igualmente observados nos fenômenos do reino inorgânico? É possível contar uma história da forma, do funcionamento e da variação dos organismos? Sob quais bases epistemológicas e quais os métodos mais adequados e eficientes podemos empregar para compreender o fenômeno vital? Como a linguagem científica pode descrever os processos fisiológicos? Qual o limite da investigação dos fenômenos vitais? Qual a relação entre as ciências da vida e a filosofia? Como podemos compreender a relação do micro com o macrocosmo e o papel desempenhado pela analogia no contexto cultural das ciências da vida na Alemanha?

Estas e outras questões, embora ultrapassem a mera observação dos fenômenos e a

⁵⁴¹ LENOIR, T., *The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*, p. 117.

⁵⁴² LENOIR, T., *The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*, p. 122. Segundo o pesquisador, essa ideia era proveniente das obras de Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, famoso e influente médico francês que teve suas ideias divulgadas em Göttingen por Albrecht von Haller e depois por Johann F. Blumenbach.

⁵⁴³ Por exemplo, “[a] aplicação dos princípios físico-químicos de equilíbrio, especialmente da cinética química e da lei de ação das massas, mostrou ter fundamental importância para a explicação dos processos fisiológicos. [...] É bem conhecida a importância do estudo cinético das reações enzimáticas, da respiração, da fermentação, etc. Igualmente, outros equilíbrios físico-químicos (distribuição, difusão, absorção, equilíbrio eletrostático) tem importância fisiológica fundamental” (BERTALANFFY, L., *Teoria geral dos sistemas: Fundamentos, desenvolvimento e aplicações*, p. 161).

⁵⁴⁴ Sobre as profundas transformações nas universidades alemãs do período ver, BROMAN, T., *University reform in medical thought at the end of the Eighteenth century*. In OSIRIS. 2nd series, 1989: 36-53; e BROMAN, T., *The transformation of German academic medicine, 1750-1820*. Cambridge University Press, UK, 1996.

ambição da aplicabilidade técnica dos saberes, foram capazes de orientar as pesquisas científicas e a reflexão sobre a vida na universidade de Göttingen de modo tal que podemos compreender como um movimento de revolução filosófico-científica em que o estatuto das analogias e metáforas é novamente posto em jogo.

Neste contexto, a Universidade Georgia Augusta faz parte da transformação cultural e do desenvolvimento e reorganização da fisiologia e da anatomia em torno da faculdade de medicina que favoreceram o posterior nascimento da Biologia como ciência independente e institucionalizada.⁵⁴⁵ A explicação por meio de modelos matemáticos, o mecanicismo, o reducionismo físico, o vitalismo, o espiritualismo, o animismo, teleologia entre outros, foram os modelos revistos e questionados em Göttingen. Segundo Thomas H. Broman, “o glamour que irradia de Göttingen e da reputação que seus estudiosos adquiriram entre o público forneceu um modelo de como as universidades podem preencher um papel cultural mais amplo”.⁵⁴⁶

Nos interessa aqui destacar que no cenário científico da universidade houve uma ampla difusão de pesquisas comparativas elevando o método analógico ao patamar de ferramenta científica mais adequada para o estudo da natureza, em especial da natureza viva, ou seja,

durante o século XIX, o método comparativo foi aplicado a uma ampla variedade de questões biológicas. Os resultados da anatomia comparada e da fisiologia comparativa foram subsumidos sob o estudo mais geral da história natural [...] com crescente aceitação e aplicação culminando no seu mais famoso uso – a apresentação da teoria evolucionária de Darwin (1859).⁵⁴⁷

Fabio Grigenti⁵⁴⁸, Marco Segala⁵⁴⁹ e Rüdiger Safranski⁵⁵⁰ dão conta de mostrar a decisão de Schopenhauer por Göttingen e a medicina ao invés de Jena e a teologia não foi acidental ou fortuita, mas revela o interesse por uma formação sólida de caráter científico como base para a futura reflexão propriamente filosófica. Schopenhauer passou dois anos em Göttingen e, segundo Safranski, foi na Georgia Augusta que o filósofo “iniciou o ritmo de vida que manterá até a velhice”⁵⁵¹. O currículo do filósofo revela seu intenso interesse e pesquisa sobre as ciências e a filosofia no período de formação em Göttingen. Schopenhauer nos

⁵⁴⁵ Segundo Lynn Nyhart, “Na Alemanha, uma ciência adquiria reconhecimento e legitimidade apenas se encontrasse representação no âmbito universitário. Este é um ponto crucial, pois a história da morfologia alemã no século XIX está intimamente ligada ao desenvolvimento das universidades”. NYHART, L. K., *Biology takes form – Animal morphology and the German universities, 1800-1900*, p. 12-13.

⁵⁴⁶ BROMAN, T., *The transformation of German academic medicine 1750-1820*. Cambridge University Press, 1996, p. 171.

⁵⁴⁷ STANFORD, G. M., LUTTERSCHMIDT, W. I. AND HUTCHISON, V. H., *The comparative method revised*, p. 833. In *BioScience* Vol 52 No. 9, p. 830-836. September 2002.

⁵⁴⁸ GRIGENTI, F., *Natura e rappresentazione: Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, 2000, p.62-63.

⁵⁴⁹ SEGALA, M., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, 2009, p.219.

⁵⁵⁰ SAFRANSKI, R., *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, 2011, p.190-196.

⁵⁵¹ SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, 2011, p. 194.

descreve que o período em que se dedicou às ciências,

não foi tempo perdido, pois as lições que assisti são muito necessárias e proveitosas para os filósofos. Durante os dois anos que vivi em Göttingen me consagrei aos estudos com a constante aplicação à qual já estava acostumado, sem deixar que o trato com os demais estudantes, me apartasse o mínimo dos estudos. [...] Durante esses dois anos assisti as lições de G. E. Schulze, sobre lógica, metafísica e psicologia; as de Thibaut sobre matemáticas; as de Heeren sobre história antiga e contemporânea, assim como história da etnologia e etnografia; as lições de Lüder sobre história política; as de Blumenbach sobre história natural, mineralogia, fisiologia e anatomia comparada; as de Hempel sobre a anatomia humana; as de química de Strohmeier; as de física e astronomia física de Tobias Maier e as de botânica de Schrader. A estes homens excelentes tenho que mostrar meu agradecimento pelo muito que aprendi em suas lições”.⁵⁵²

Schopenhauer mais tarde comparando Göttingen e Berlim, concluiu que a universidade Georgia Augusta era mais respeitável se referindo a ela como “a primeira universidade do mundo”.⁵⁵³ Neste cenário Blumenbach oportunizou a Schopenhauer um campo de pesquisa, descobertas científicas e reflexões ligadas a faculdade de medicina e um conjunto complexo de problemas filosóficos que foram aprofundados com as aulas de Schulze, os estudos de Platão e Kant e a mudança de Schopenhauer para a faculdade de filosofia. Arthur Hubscher defende que, no que concerne a Blumenbach, os cadernos de estudos e as transcrições e das aulas “não fornecem nenhuma indicação sobre o quão perto Schopenhauer chegou da ideia principal de seu professor de ciência natural, e em que medida isso poderia fornecer um ponto de referência em seu futuro confronto com as doutrinas de Schelling e Fichte”.⁵⁵⁴ Nos parece, no entanto, que o impacto do pensamento deste *Magister Germaniae* das ciências naturais de Göttingen foi decisivo para a formação intelectual de Schopenhauer e elaboração de aspectos centrais de sua metafísica. A percepção de Schopenhauer de que a contradição entre o mecanicismo e a teleologia só poderia ser decidida em solo metafísico, mas, que esta última deveria ser reestruturada nos fundamentos da crítica de Kant. Schopenhauer anota em seus manuscritos que “já em 1814 todos os dogmas de meu sistema já estavam consolidados”⁵⁵⁵. Podemos perceber que uma metafísica imanente estava sendo formulada a partir do contexto universitário de Schopenhauer naqueles anos e de que a importância dos conhecimentos e problemas conhecidos durante o curso de medicina e filosofia na Universidade Georgia Augusta de Göttingen foram determinantes.⁵⁵⁶

⁵⁵² SCHOPENHAUER, A., CC, p. 68. É conhecida a intensa crítica de Schopenhauer à filosofia da universidade, entretanto, é interessante notar que os professores de ciência recebem do filósofo reconhecimento e reverência.

⁵⁵³ HÜBSCHER, A., *Arthur Schopenhauer - Gesammelt Briefe.*, p. 43.

⁵⁵⁴ HÜBSCHER, A., In SCHOPENHAUER, A., MP II, p. ix.

⁵⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., MP I, p. 122.

⁵⁵⁶ Outros aspectos que julgamos importantes para pensar a formação e o desenvolvimento intelectual de

2.4 Johann Friedrich Blumenbach

Johann Friedrich Blumenbach nasceu em Gotha em 1752, filho de Heinrich Blumenbach, professor e reitor de uma escola secundária, e Charlotte Eleonore Hedwig Buddeus filha de um renomado advogado e neta de Johann Franz Buddeus importante filósofo e teólogo de Jena. Esse cenário familiar contribuiu para que Blumenbach estudasse medicina na Universidade de Jena e depois na Georgia Augusta de Göttingen (1772) onde se tornou professor de história natural, mineralogia, fisiologia e anatomia comparada da faculdade de medicina (1778), sendo professor de Schopenhauer neste curso entre os anos de 1809-1811. Sua presença foi crucial para o desenvolvimento da universidade como polo de pesquisas científicas e para torna-la “um ambiente cultural que poderia competir com as instituições acadêmicas que Schopenhauer tinha conhecido em Paris e Londres”⁵⁵⁷.

Denominado de “*magister Germaniae*”, Blumenbach foi um professor capaz de instigar as reflexões mais profundas em seus alunos e contribuir de forma ativa com outros pesquisadores. O carisma do naturalista aumentou consideravelmente sua fama e o poder de

Schopenhauer, bem como o papel disso para a sua filosofia, podem ser citados, como a formação de uma biblioteca de trabalho que foi sendo formada com os anos. A intensa leitura crítica de um impressionante volume de obras, por si só, ilustra o quadro geral de sua formação. Segundo o testemunho de Alexandre Foucher de Careil que se encontrou com Schopenhauer em 1839, a biblioteca do filósofo contava com “cerca de três mil volumes” (HÜBSCHER, A. *Gespräche*, p. 364). Esse número é controverso, Wilhelm Gwinner, testamentário e primeiro biógrafo do filósofo menciona um mil e quatrocentos e dez títulos. (GWINNER, W., *Schopenhauer's Leben*, Leipzig, Brockhaus 1910, p. 281). Na lista dos livros particulares de Schopenhauer publicada por Arthur Hübscher em *Handschriftlichen Nachlass*, Vol. V, se enumeram um mil e oitocentos e quarenta e oito títulos. Sandro Barbera detalha que a biblioteca do filósofo contava com “764 títulos de filosofia, teologia e estudos religiosos, que incluía praticamente todos os clássicos da filosofia antiga e moderna; 206 de ciência natural, embora em Frankfurt Schopenhauer tenha feito uso da biblioteca Seckenberg, especializada em literatura científica; 115 de visões de espíritos, hipnotismo, magnetismo animal e onirofantasia; 545 de literatura antiga e moderna; 145 nas culturas orientais e indianas, incluindo os volumes dos “*Asiatic Researches*” que ele havia adquirido em um leilão da biblioteca de August Wilhelm Schlegel, [...] O restante do volume é dividido entre as seções de história, geografia e livros de viagens. (BARBERA, S. *La biblioteca di Schopenhauer*, in *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, p. 100. Existe também uma lista de livros que Schopenhauer emprestou da biblioteca de Weimar publicada em *Schopenhauer Jahrbuch 1923-1925 que podem ser consultadas*) Do que restou dessa imponente biblioteca particular é possível observar as inúmeras marcações e anotações nas margens das páginas de cada obra com importantes informações sobre o modo como filósofo leu, dialogou e criticou cada uma delas. BARBERA, S. (2010), SEGALA, M. (2009) e APP, U. (2014), por exemplo, trabalham aspectos da gênese do pensamento de Schopenhauer e encontram nas marcações e anotações do filósofo nos volumes de estudo que revelam traços até então desconhecidos do desenvolvimento de sua obra. Isso nos mostra claramente que o desenvolvimento intelectual de Schopenhauer passa por um caleidoscópio de assuntos estudados com uma considerável atenção crítica. A filosofia, as ciências naturais, a arte e as religiões, entre outras, ocupam um lugar de destaque na gênese do seu pensamento, de modo que o desenvolvimento intelectual e científico do filósofo é relevante para os nossos propósitos. Destacamos as ciências naturais, mais especificamente a fisiologia e anatomia comparada, pois desempenham um papel fundamental no desenvolvimento de certos aspectos centrais da filosofia de Schopenhauer.

⁵⁵⁷ SEGALA, M. *Auf den Schultern eines Riesen Arthur Schopenhauer als Student Johann Friedrich Blumenbachs*. In: STOLLBERG, J. und BÖKER, W. (Hg.): „... die Kunst zu sehn“ *Arthur Schopenhauer's Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*, p. 24.

influência de seu pensamento sobre a comunidade de estudantes de Göttingen e sobre a cultura geral alemã do século XIX. A obra do cientista e professor são hoje reconhecidas como fundamentais não somente na Alemanha, mas suas sucessivas reedições e traduções mostram que o naturalista fez parte de uma ampla cena internacional de desenvolvimento da antropologia sendo inclusive reconhecido como um precursor da concepção evolucionista da vida.⁵⁵⁸

Blumenbach já em sua primeira obra argumenta para refutar a teoria da imutabilidade das espécies biológicas que atribui diferentes tipos humanos a atos específicos da criação. Ao “adotar um critério morfológico das espécies”, o naturalista “evita consequências poligenéticas latentes”⁵⁵⁹, ou seja, se a causa mais simples pode ser atribuída como explicação suficiente do fenômeno estudado, por exemplo, a degeneração como causa da variabilidade, então, causas complexas e sobressalentes devem ser evitadas⁵⁶⁰, assim, processos formativos e degenerativos foram vistos como as causas simples e suficientes para explicar a dinâmica de variação da matéria organizada.⁵⁶¹

A morfologia descritiva de Blumenbach integrou a pesquisa anatômica e fisiológica, metodologicamente orientadas por abordagem comparativa e reflexão por analogia, na “busca de um programa organizacional comum a todos os seres vivos, capazes de explicar a interação de funções orgânicas complexas”.⁵⁶² Dessa maneira, o naturalista se tornou um dos criadores da antropologia científica conforme nós hoje compreendemos essa denominação.

O organismo se torna o melhor modelo de explicação dos mistérios da história natural. Blumenbach precisou pressupor um tipo de efetividade formativa capaz de explicar as atividades orgânicas que observou em diversos seres vivos e o próprio desenvolvimento da vida em geral. A sua concepção epigênica da vida está ancorada no conceito de Impulso Formativo (*Bildungstrieb*), que foi desenvolvido na obra *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781) e aperfeiçoado ao longo dos anos em várias reedições corrigidas.

⁵⁵⁸ Schopenhauer considerou o evolucionismo como um tipo de erro que surge “de uma apreensão muito correta e profunda da natureza, é um engano genial, o qual merece ser honrado apesar de toda absurdidade por detrás dele” (SCHOPENHAUER A. SVN, *Anatomia comparada*, p. 95), ou seja, um equívoco típico da abordagem exclusivamente empírica da natureza.

⁵⁵⁹ BERTOLETTI, S. F., *The anthropological theory of Johann Friedrich Blumenbach*, 1994, p.109.

⁵⁶⁰ BLUMENBACH, J. F., *The Anthropological treatises of Johan Friedrich Blumenbach*, p. 191.

⁵⁶¹ Para Schopenhauer as variações dos seres humanos ocorrem por processos degenerativos, ou seja, conforme os homens foram alcançando as regiões mais frias do planeta tiveram que mudar seus hábitos alimentares e a usar vestimentas. A partir disso, inicia-se um processo de despigmentação da pele e transformações importantes no sistema digestivo. SCHOPENHAUER, A., P II, § 92, p.179 e SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 44, p. 652.

⁵⁶² BERTOLETTI, S. F., *The anthropological theory of Johann Friedrich Blumenbach*, 1994, p.104.

2.5 Blumenbach e o método analógico

Chama a atenção o fato de já na primeira obra, *De generis humani varietate nativa* (1775), Blumenbach aplicar o princípio da “comparação analógica” para encontrar semelhanças e diferenças entre os seres vivos. “A unidade da espécie humana”, que “está assegurada por uma afinidade morfológica, é alcançada por reflexão analógica” e pela possibilidade de explicar as variações humanas apenas através do processo degenerativo.⁵⁶³ A reflexão por analogia tem papel fundamental no esforço para encontrar uma origem das variações a partir da premissa da unidade biológica da espécie humana. Segundo Blumenbach, “não temos outra maneira”, a não ser “a analogia”, para solucionar os mistérios biológicos mais profundos, quais sejam, a geração, a variação, o desenvolvimento, a forma em relação à função, entre outros enigmas do organismo. Portanto, para se compreender efeitos naturais semelhantes, causas semelhantes devem ser postas como explicação.⁵⁶⁴ Segundo Fabio Grigenti, Blumenbach “foi o primeiro professor universitário a utilizar a anatomia comparada como parte integrante do seu método de ensino”⁵⁶⁵. Considerou a análise comparativa e a reflexão analógica implícitas no desenvolvimento de tais ciências como “alma viva da história natural”.⁵⁶⁶

A influência direta de Kant em relação à racionalidade e à metodologia científica e filosófica impulsionou Blumenbach e considerar que, destituído do poder intuitivo de conhecer diretamente a natureza interna e essencial das coisas, o pesquisador deve compreender que “o único caminho para o conhecimento é construir o sistema geral da natureza através de uma análise comparativa”.⁵⁶⁷ Assim, o método analógico proposto por Blumenbach fornecia um exame comparativo

a) da forma externa, b) da estrutura (*fábrica*) interna, c) da função da economia

⁵⁶³ BERTOLETTI, S. F., *The anthropological theory of Johann Friedrich Blumenbach*, 1994, p.108-109.

⁵⁶⁴ BLUMENBACH, J. F., *The Anthropological treatises of Johan Friedrich Blumenbach*, p. 190-191. Translated and edited by Thomas Bendyshe; LONGMAN, Londres, 1865. Blumenbach cita a Newton que recomenda essa mesma regra analógica para o estudo da natureza.

⁵⁶⁵ GRIGENTI, F., *Natura e rappresentazione: Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, 2000, p. 65.

⁵⁶⁶ BLUMENBACH, J. F., *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, p. 5-6. Dentro da história do desenvolvimento do que hoje denominamos ciências biológicas, a epistemologia do método analógico conduziu os esforços dos pesquisadores a questionamentos e descobertas sobre a vida que, além de desfazer as bases metafísicas e ideológicas da ciência, nutrem a compreensão filosófica da natureza de modo geral. Perrier explica que, “muitas vezes, o método mais antigo, que os físicos às vezes se referem de modo um pouco desdenhoso como o método dos naturalistas, continua a introduzir discórdia sobre os princípios fundamentais e os corolários derivados deles. Ao estudar as obras de naturalistas famosos, fica-se impressionado pelas grandes diferenças entre os seus métodos e os dos físicos. Essas diferenças residem muito menos no uso de observações subjetivas em vez de experimentação objetiva do que na prática costumeira de físicos, que vão do simples ao complexo, em seus esforços para relacionar os efeitos às suas causas próprias. Por muitos anos, os naturalistas se limitaram a comparação, enquanto os cientistas físicos estavam se esforçando para explicar as coisas” (PERRIER, E. *The Philosophy of Zoology Before Darwin*, p. 18).

⁵⁶⁷ LENOIR, T. *The Gottingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*, p. 120.

animal, d) dos dotes mentais, e) das doenças que são próprias do homem e, finalmente, f) da variedade de pontos de vista, (*vulgar et false*), que o próprio homem tinha elaborado sobre o seu relacionamento com os outros animais.⁵⁶⁸

Isto nos permite supor que Schopenhauer começou a formular sua interpretação analógica do mundo a partir dos conhecimentos e de um diálogo com o pensamento de Blumenbach. Além disso, o decidido imanentismo de Schopenhauer, isto é, a ideia de que os fatos naturais devem ser a *terra firma* ou o ponto de partida de qualquer compreensão filosófica significativa, tem sua origem mais remota e maior estímulo nas aulas de Blumenbach.⁵⁶⁹

A ciência de Blumenbach forneceu a visão de que a análise comparativa e a reflexão analógica poderiam concentrar a ciência e a metafísica em um elo metodológico capaz de, com a chave certa, produzir um conhecimento mais íntimo da natureza sem transcender os limites do fenômeno. Uma nova visão sobre o corpo orgânico também contribuiu para Schopenhauer estabelecê-lo como modelo interpretativo e como *locus* metafísico por excelência.

2.6 A fisiologia do impulso: *Bildungstrieb* como *qualitates occultae*

O texto *Instituições fisiológicas* de 1787 delimita o objeto próprio da fisiologia distinguindo-o inicialmente em três tipos de forças vitais imanentes responsáveis por todo o funcionamento do organismo, a saber, a contratilidade ou força do tecido da mucosa, a irritabilidade ou força muscular, a sensibilidade força dos nervos.

A contratilidade é encontrada em todo o corpo, no mesmo tecido mucoso que quase parece animar; de forma que, por esta razão talvez pudesse se chamar com o nome da *força do tecido mucoso*. Esta se manifesta com o simples e insensível esforço para contrair e atuar especialmente sobre o vapor seroso umedecido e a se dirigir ao sistema linfático. *A irritabilidade*, chamada propriamente de força Halleriana⁵⁷⁰, compete unicamente à fibra muscular. Manifesta-se pelo movimento oscilatório particular, e quase trêmulo, que se deve distinguir da ação da simples contratilidade, pois, se excita mais facilmente na presença de qualquer estímulo ácido e com uma contração mais visível. [...] a *sensibilidade* coincide com a medula dos nervos que se comunica com o sensorio, chama-se *força nervosa*, por meio da qual se consegue que as suas partes sejam irritadas por estímulos que atuem sobre os nervos, logo, resultam nas percepções da alma.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ MARINO, L. *I maestri della Germania – Göttingen 1770-1820*, p. 113-114.

⁵⁶⁹ Ver HÜBSCHER, A. *The philosophy of Schopenhauer in its intellectual context: Thinker against the tide*, p. 160-162; VOLPICELLI, I. A. *Schopenhauer: La Natura Vivente e le sue Forme*, p. 52.

⁵⁷⁰ Albrecht von Haller, um dos mais famosos fisiólogos alemães, professor de Blumenbach na Universidade Georg-Augusta de Göttingen.

⁵⁷¹ BLUMENBACH, J. F., *Física del cuerpo humano o rudimentos de fisiología*, p. 21-23. Percebemos aqui que

Segundo Blumenbach, “assim como as forças vitais são muito distintas das forças da matéria inorgânica, por outra parte devem também se distinguir do mesmo modo das faculdades da alma [...], ainda que entre estas e aquelas exista uma grande conexão”.⁵⁷² Por último Blumenbach distingue a mais universal e condicionante força vital denominada de impulso formativo (*Nisus Formativus- Bildungstrieb*).⁵⁷³ A substituição do conceito de força (*Kraft*) pelo conceito de impulso/ímpeto (*Trieb*), coloca o *Bildungstrieb* no centro da discussão sobre o organismo e as atividades próprias do fenômeno vital, Compreendido como o móbil (*Triebfeder*) da vida, o impulso formativo é um ímpeto vital peculiar e imanente que se manifesta em toda longa cadeia de seres vivos que é responsável pela geração, nutrição e reprodução, isto é, por todo o desenvolvimento e sustentação das formas de vida.

Este impulso (*Trieb*) confere inicialmente nos seres vivos a forma, em seguida, a preservação, e, se eles se ferirem, restaura sua forma original sempre que possível. Este impulso (*Trieb*) (ou tendência [*Tendenz*], ou esforço [*Bestreben*], ou como se quiser chamá-lo), que é completamente diferente das características comuns do corpo em geral; também é completamente diferente das outras forças (*Kraft*) especiais dos corpos organizados em particular. Ele mostra-se como uma das primeiras causas de toda a geração, nutrição e reprodução. A fim de evitar quaisquer mal-entendidos e para distingui-lo de todos os outros poderes naturais, dou-lhe o nome de Impulso formativo (*Bildunstrieb [nisus formativus]*)⁵⁷⁴.

O poder de reunir “o princípio mecânico com o teleológico”, designa a intenção do termo *impulso formativo* se referir a uma força peculiar, teleologicamente orientada, cujo efeito constante é reconhecido empiricamente a partir do fenômeno na experiência, mas que, no entanto, sua causa última nos resta desconhecida. Para Blumenbach, “isso não nos impede de forma alguma de tentar investigar os efeitos dessa força através de observações empíricas e para trazê-los sob uma lei geral.”⁵⁷⁵ Desse modo, através do conceito de impulso formativo se apresenta uma visão epigênica da geração dos organismos, segundo a qual,

Primeiramente foi preciso que o impulso formativo fosse eficaz antes que pudéssemos ter certeza da existência do feto recém concebido. Imediatamente atua a contractilidade no pequeno corpo gelatinoso do tenro embrião. Depois de formadas as carnes musculares vemos em suas fibras motrizes a irritabilidade. Em seguida, naqueles poucos órgãos, cujo movimento não se refere à contractilidade ou à irritabilidade, se manifesta a vida própria: por fim, ao recém-nascido, mais do que as forças mencionadas, se apresenta a

Blumenbach permanece com a antiga ideia de alma.

⁵⁷² BLUMENBACH, J. F., *Física del cuerpo humano o rudimentos de fisiologia*, p. 19.

⁵⁷³ BLUMENBACH, J. F., *Física del cuerpo humano o rudimentos de fisiologia*, p. 20-25.

⁵⁷⁴ BLUMENBACH, J. F., *Über den Bildungstrieb*, p. 32. Johhan Christian Dieterich, Göttingen, 1791.

⁵⁷⁵ BLUMENBACH, F. J., *Manuale della storia naturale in 6 Bde.* Recato in italiano sull'undicesima edizione tedesca pubblicata in Gottinga nel 1825 dal dottor C. G. Malacarne. Milano: Antonio Fontana, 1826-1830, p.33.

sensibilidade.⁵⁷⁶

Blumenbach rejeitou a teoria da pré-formação segundo a qual na geração do organismo todas as características do mesmo já estão disponíveis e determinadas em germes pré-formados e pré-determinados, porém invisíveis na primeira fase de desenvolvimento embrionário. “Não existem, segundo Blumenbach, “germes pré-formados” que possam ser encontrados no fenômeno da geração e, dessa maneira, o impulso formativo indica que a geração, nutrição e reprodução do organismo são processos gradativos, temporais e que se submetem ao influxo dos elementos do ambiente como a temperatura, a umidade e etc.

O impulso formativo é, portanto, uma metáfora científica com funções heurísticas e regulativas para as investigações biológicas, pois, descreve as múltiplas atividades próprias dos fenômenos da vida em geral e, por reflexão analógica, as reúne em um conceito único capaz de levar o pesquisador aos limites da explicação empírica e fornecer uma visão dos confins da natureza orgânica.⁵⁷⁷

Entretanto, no que concerne ao objeto dessa pesquisa cabe a questão: Como compreender a relação entre micro e macrocosmo na teoria blumenbachiana do impulso formativo?

Segundo John Zammito,

No decorrer do século XVIII, a atenção da História Natural se deslocou da tradicional divisão tripartite (animal, vegetal e mineral) para a fronteira entre o animado e o inanimado e para a questão da transição ou continuidade entre os domínios - isto é, a natureza e as origens da vida, a fronteira entre plantas e animais, e especialmente entre os animais e o homem. Caso houvesse unidade nas ciências da natureza, os limites precisavam ser explicados, e não apenas descritos. Apenas nessa medida, a história natural assumiu aspirações teóricas muito mais ambiciosas.⁵⁷⁸

Blumenbach explica que, embora não possa ser exclusivamente interpretado por um modelo meramente mecânico, o impulso formativo, assim como ocorre com os conceitos como atração e gravidade, significa “um poder constante cujo efeito é reconhecido pela experiência e cujas causas, como as causas do referido e os geralmente reconhecidos poderes naturais são,

⁵⁷⁶ BLUMENBACH: *Física del cuerpo humano o rudimentos de fisiología.*, p. 23.

⁵⁷⁷ Segundo Zammito, “Kant estava convencido de que a origem última da organização ou o impulso formativo requeria uma explicação metafísica, não física. Ele invocou Blumenbach para apoiar esta estipulação metafísica. O principal cientista da vida da época parecia estar afirmando apenas as mesmas discriminações metafísicas e metodológicas que o próprio Kant exigia”. (ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 234). Conforme ficará claro mais à frente, Schopenhauer, por sua vez, verá no impulso formativo uma qualidade oculta da matéria organizada que somente encontra o seu sentido na explicação por meio da hipótese (*Annahme*) de uma vontade metafísica (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 385) e, somente esta pode resolver o enigma da conexão entre o micro e o macrocosmo, ou mesmo a aparente contradição existente entre “o mecanismo e a técnica da natureza, em outras palavras, do mecânico com a explicação teleológica de seus produtos”. (SCHOPENHAUER, A. MP IV, 99, p. 233-224).

⁵⁷⁸ ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 188.

para nós, uma *qualitas occulta*".⁵⁷⁹ Aqui Blumenbach cita Newton para equiparar o caráter desconhecido do impulso formativo. Newton no final do tratado de ótica diz que: "Isso que eu chamo de atração pode ser produto de um impulso (*Impulse*) ou de qualquer outro meio por mim desconhecido. Eu aqui uso essa palavra para significar apenas qualquer Força em geral, pela qual os corpos tendem uns para os outros, seja qual for a causa".⁵⁸⁰ As forças vitais, embora distintas, compartilham da mesma característica das forças do reino inorgânico, qual seja, ambas são qualidades igualmente ocultas para a nossa cognição, isto é, a causa e a natureza última de ambas são "a mais oculta das qualidades".⁵⁸¹ Portanto, assim com a gravidade na mecânica newtoniana é uma qualidade pressuposta, mas, desconhecida e não explicável, o impulso formativo na fisiologia de Blumenbach tem o mesmo estatuto epistêmico, ou seja, não explica nada sobre o núcleo *em si* da natureza ou do fenômeno orgânico, ao contrário, permanece como conhecimento *a posteriori*, empírico, "cuja a existência é mais fácil de perceber e conhecer do que definir com palavras, da qual a definição não serve senão para

⁵⁷⁹ BLUMENBACH, J. F., *Über den Bildungstrieb*, p. 33. Johhan Christian Dieterich, Göttingen, 1791. O termo *qualitates occultae*, ou no singular *qualitas occulta*, teve seu desenvolvimento na filosofia medieval e, segundo Wouter J. Hanegraaff, o conceito "passou a desempenhar um papel fundamental no projeto de emancipar as ciências antigas do domínio da *superstitio*, e legitimando-o como *magia naturalis*. Isto forneceu um argumento científico convincente para afirmar que muitos "fenômenos maravilhosos da natureza", que as pessoas comuns tendem a atribuir à agência demoníaca ou sobrenatural, eram de fato puramente naturais. Em outras palavras longe de sugerir uma visão de mundo "ocultista" de acordo com o entendimento moderno desse termo, que era originalmente um instrumento de desencanto, usado para retirar o reino do maravilhoso do controle teológico e torná-lo disponível para o estudo científico". (HANEGRAAFF, W. J., *Esotericism and Academy: rejected knowledge in western culture*, 2012, p. 180) Na obra de Pierre Flourens intitulada *Fontenelle, ou, De la philosophie moderne relativement aux sciences physiques* (1847) constante na biblioteca particular de Schopenhauer, na página 21, o filósofo sublinha a seguinte passagem: "Les aristoteliciens, dit Newton, n'ont pas donné le nom de *qualités occultes* à des *qualités manifestes*, mais à des qualités qu'ils supposaient cachées dans les corps..", e, no topo da página Schopenhauer escreve: "F. substitue force pour qualité!" Schopenhauer estava ciente quanto a um possível abuso do termo e se opõe a ele de forma clara: "A essência comum e universal de todos os fenômenos de uma determinada espécie, aquilo sem cuja pressuposição a explanação por causas não teria sentido nem significação, é justamente a força da natureza em geral, que tem de permanecer na física como *qualitas occulta*, precisamente porque aí finda a explanação etiológica e começa a explanação metafísica". (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 203) Em Schopenhauer, *qualitas occulta* significa uma força natural (*Naturkraft*) originária, isto é, uma força que não se pode remeter a uma causa anterior e, desse modo, não está aberta à consideração da ciência e sim pressuposta nesta. Trata-se das manifestações mais primitivas da natureza que Schopenhauer compreenderá, segundo o assunto, como forças naturais, grau elementar de objetivação da vontade e Ideias platônicas. Segundo John Atwell, "a gravidade é uma *occulta qualitas* pelas duas razões exigidas: Primeiro, é uma força da natureza em que as explicações causais de certas ocorrências naturais esbarram e não podem explicar melhor e, segundo, porque pode ser 'pensada fora', o que significa que 'não procede da forma do conhecimento [ou seja, do princípio da razão suficiente] como algo necessário.' [...] Segue-se que, para Schopenhauer, "a gravidade exige imediatamente um esclarecimento metafísico (deve ser uma manifestação direta da vontade)". (ATWELL, *Schopenhauer on the character of the world: The metaphysics of Will*, p. 63-64) Schopenhauer teve como fonte para o uso do termo *qualitas occulta* a física de Newton, que compreende a gravidade como uma qualidade oculta da matéria e a fisiologia e anatomia comparativas de Blumenbach onde o impulso formativo (*Bildungstrieb*) é compreendido do mesmo modo.

⁵⁸⁰ NEWTON, I.: *Opticks*, III, part. I, § 31, p. 351.

⁵⁸¹ BLUMENBACH: *Física del cuerpo humano o rudimentos de fisiologia.*, p. 19.

obscurece-la ainda mais”.⁵⁸² Neste sentido, as forças vitais são totalmente distintas das forças do reino inorgânico, ou “forças mortas”⁵⁸³ não havendo passagem de um reino ao outro. Segundo Blumenbach existe um “abismo poderoso fixado pela natureza entre a criação viva e aquela sem vida, entre as criaturas organizadas e as não-organizadas”.⁵⁸⁴ O naturalista de Göttingen compartilhou com Kant a distinção entre força formativa (*Bildungskraft*) e impulso formativo (*Bildungstrieb*) e a rejeitou o antigo hilozoísmo platônico que atribuía vida ao corpo do universo físico avançando, deste modo, para “além dos escrúpulos epistemológicos” em direção a “uma distinção ontológica entre a ordem geral da natureza e a ordem específica do orgânico”.⁵⁸⁵

Isto não impediu Blumenbach de perceber “analogias” entre o reino inorgânico e o orgânico⁵⁸⁶, ou seja, também há no reino inorgânico um “um poder formativo” (*bildenden Krafte*)⁵⁸⁷ que se apresenta principalmente na regularidade do processo de cristalização de alguns minerais⁵⁸⁸, porém, “mesmo a demonstração de forças formativas do cristal na natureza não poderia capturar totalmente a singularidade da forma orgânica”.⁵⁸⁹ A relação entre o micro e o macrocosmo ganha uma nova abordagem nas teorias fisiológicas que viam no organismo um emaranhado de forças próprias e peculiares que não podem ser explicadas por modelos mecânicos universais e que se distinguem também das faculdades da alma, “ainda que entre estas e aquelas haja uma enorme conexão, segundo demonstram muitos fenômenos da economia animal”.⁵⁹⁰

Segundo Zammito,

Blumenbach rejeitou a ideia de tipos de transição entre plantas e animais ou entre reinos inorgânicos e orgânicos. Essas investigações de "elo perdido" haviam sido, de fato, objeto de sua própria pesquisa, não apenas em pólipos, que alguns sugeriram ser semelhantes a plantas, mas que ele estabelecera de maneira incontroversa como animal, mas também em musgos de água doce, que pareciam ter propriedades animais. mas eram distintamente formas de plantas. Isso levou Blumenbach a um argumento muito importante, que ele sustentou, versão após versão, do *Handbuch*: a saber, que a "cadeia do ser" ou a "lei da continuidade" nos objetos da natureza, [...] era apenas uma analogia heurística, útil para a busca do "sistema natural" ideal, mas em si mesmo falsa

⁵⁸² BLUMENBACH: *Física del cuerpo humano o rudimentos de fisiología.*, p. 17.

⁵⁸³ BLUMENBACH: *Física del cuerpo humano o rudimentos de fisiología.*, p. 18.

⁵⁸⁴ BLUMENBACH, J. F., *Über den Bildungstrieb*, p. 79.

⁵⁸⁵ ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 234.

⁵⁸⁶ ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 235.

⁵⁸⁷ BLUMENBACH, J. F., *Über den Bildungstrieb*, p. 80.

⁵⁸⁸ BLUMENBACH, J. F., *Über den Bildungstrieb*, p. 81

⁵⁸⁹ ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 188.

⁵⁹⁰ BLUMENBACH: *Física del cuerpo humano o rudimentos de fisiología.*, p. 18.

para a complexidade da natureza e a providência de Deus.⁵⁹¹

Reunindo as palavras formação (*Bildung*) e impulso (*Trieb*), os princípios mecânico e teleológico, o *Bildungstrieb* consegue esclarecer alguns dos principais mistérios da biologia⁵⁹², pois, o impulso formativo foi também usado para compreender não somente as variedades da espécie humana, mas toda a atividade orgânica que povoa a história natural da vida no planeta. Apesar desse salto, o conceito de impulso formativo traz consigo a indicação dos limites mais longínquos e significativos na compreensão da antiga correspondência isomórfica entre micro e macrocosmo. Blumenbach permanece fortemente conectado ao ceticismo kantiano em relação ao princípio de continuidade entre o micro e o macrocosmo, entre o orgânico e o inorgânico.

A relação entre Blumenbach e Kant permanece um caso interessante, controverso e um dos mais comentados⁵⁹³, pois o filósofo de Königsberg reconheceu o esforço e o avanço de Blumenbach na reunião de mecanicismo e teleologia, passando pelo conceito de impulso formativo (*Bilgungstrieb*) e a construção de um sistema eficiente de conhecimentos sobre os organismos. Kant foi responsável por uma divulgação positiva do conceito quando cita Blumenbach elogiosamente na sua *Crítica da faculdade do juízo* (1790)⁵⁹⁴, em uma nota ao texto *Acerca do uso de princípios teleológicos em filosofia* (1788), onde afirma que Blumenbach “trouxe luz à ciência da geração”⁵⁹⁵ e, em 05 de agosto de 1790, o filósofo envia uma carta a Blumenbach reconhecendo a “instrução” que recebera dos seus trabalhos.⁵⁹⁶ Nas palavras de Kant,

No que concerne a esta teoria da epigênese ninguém faz mais do que o senhor Hofr. Blumenbach, tanto no que toca às demonstrações daquela, como também no que toca à fundamentação dos verdadeiros princípios da sua aplicação, em parte através da restrição de um uso desequilibrado dos mesmos. Ele retira da matéria organizada toda a explicação física destas formações. É que ele explica com razão que não é racional que a matéria bruta se tenha formado a si mesma originalmente segundo leis mecânicas, que tenha

⁵⁹¹ ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 209.

⁵⁹² Isso foi reconhecido e profundamente influente na cultura filosófica alemã do século XIX em diferentes áreas, como filosofia, ciência, estética, psicologia e pedagogia. Ver MARINO, L.: *I maestri della Germania – Göttingen 1770-1820*, p. 65; 1975; LENOIR, T. *The Gottingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*, p. 115; VOLPICELLI, I. A. *Schopenhauer: La Natura Vivente e le sue Forme*, p. 20; BERTOLETTI, S. F., *Impulso, formazione e organism – Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*; GRIGENTI, F. *Natura e rappresentazione: Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, p. 65-66; SEGALA, M.: *Auf den Schultern eines Riesen Arthur Schopenhauer als Student Johann Friedrich Blumenbachs*. In: STOLLBERG, J. und BÖKER, W. (Hg.): „... die Kunst zu sehn“ *Arthur Schopenhauer's Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs* (1809–1811), p. 24.

⁵⁹³ Essa opinião não é consenso, existem discussões que atribuem um valor constitutivo e não meramente regulativo ao conceito de *Bildungstrieb*. Compare, por exemplo, T. LENOIR 1981/82; R. J. RICHARDS 2000; J. H. ZAMMITO 2011.

⁵⁹⁴ KANT, 2012, § 81, p. 299.

⁵⁹⁵ Apud SANTOS, L. R., *A formação do pensamento biológico de Kant*, 2012, p. 52

⁵⁹⁶ ZWEIG, A. *Immanuel Kant: Correspondence*. 1999, p. 354.

saído da natureza da vida inanimada e que a matéria tenha podido desenvolver-se a si mesma na forma de uma conformidade a fins que a si mesma se preserva. Mas, ao mesmo tempo, deixa ao mecanismo da natureza uma participação indeterminável e no entanto ao mesmo tempo indesmentível, sob este princípio para nós insondável de uma *organização* original. A esta faculdade da matéria (diferentemente da *força de formação*) <Bildungskraft> (simplesmente mecânica que em geral nela habita) chamou ele impulso de formação <Bildungstrieb> num corpo organizado (como se estivesse sob a direção e a instrução superiores da primeira).⁵⁹⁷

O reconhecimento positivo foi recíproco entre o naturalista e o filósofo, entretanto, é necessário perceber que a plena equiparação entre o trabalho de Blumenbach e Kant pode ser um equívoco histórico. Se Blumenbach estava em busca da origem da geração, Kant não acreditou que a biologia poderia se tornar uma ciência em sentido newtoniano.

Para os nossos propósitos no contexto desta pesquisa cabe apenas mencionar que, o problema da geração levou Blumenbach a observar nos confins da natureza orgânica um impulso formativo que explica a maquinaria do organismo que, em última instância, permanece como uma qualidade oculta da matéria orgânica, ou seja, é o ponto em que a sua ciência é obrigada a abandonar seu objeto onde e como ele aí está, isto é, o pressupõe, mas, deixa-os sem uma explicação, pois, o princípio das explanações científicas não pode ultrapassar jamais os seus próprios limites. Nas palavras de Schopenhauer, “é exatamente aí que a filosofia retoma as rédeas e considera as coisas segundo um modo específico, inteiramente diferente do científico”.⁵⁹⁸

A fisiologia de Blumenbach foi importante para Schopenhauer refletir, nos anos de gestação da sua metafísica da Vontade, sobre um dos maiores enigmas da biologia no século XIX, a saber, o que é a vida e como ela está relacionada ao ambiente não vivo. Como micro e macrocosmo podem ser compreendidos na perspectiva da fisiologia que vai às profundezas do organismo mostrar o “abismo poderoso fixado pela natureza entre a criação viva e aquela sem vida, entre as criaturas organizadas e as não-organizadas”⁵⁹⁹?

Cabe por último mencionar que, embora tenha sido G. E. Schulze a recomendar as leituras de Platão e Kant a Schopenhauer, este, entrou em contato com algumas ideias de Kant

⁵⁹⁷ KANT, I., *Crítica da faculdade do juízo*, § 81, p. 299.

⁵⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 15, p. 136. É preciso ainda enfatizar aqui que, para Schopenhauer, a filosofia quando também orientada pelo princípio de razão sempre a buscar o porquê das coisas pode, inclusive, nos conduzir ao dogmatismo e, conseqüentemente, ao erro. Desse modo, a proposta de Schopenhauer é uma correção na perspectiva filosófica, ou seja, a filosofia deve ser um estudo sobre o que é o mundo, e não a busca de suas causas ou o porquê dele. Já que não possuímos categorias para conhecer e demonstrar as causas transcendentais em suas relações com mundo, a filosofia deve interpretar as conexões internas do mundo consigo próprio, isto é, deve ser uma sabedoria das relações entre o conjunto das representações com o que nelas se manifesta.

⁵⁹⁹ BLUMENBACH, J. F., *Über den Bildungstrieb*, p. 79.

primeiramente por meio do “teleomecanicismo”⁶⁰⁰ de Blumenbach. Apesar de não haver uma aceitação consensual da obra de Kant na universidade de Göttingen⁶⁰¹, Blumenbach foi um dos professores e pesquisadores a introduzir as primeiras discussões sobre Kant e isso certamente teve um impacto inicial sobre Schopenhauer.

O desenvolvimento da teoria do impulso formativo e a reflexão por analogia aplicada ao estudo da história natural certamente foram determinantes para Blumenbach ampliar as discussões kantianas sobre a biologia na universidade de Göttingen. Pode-se dizer que as reflexões sobre a metodologia mais eficiente para a compreensão do universo, sobretudo no período em que Schopenhauer lá estudou, foram em grande parte derivadas da filosofia de Kant. Para Kant, a analogia é um princípio regulativo⁶⁰² importante para o estudo da natureza e Blumenbach se destaca como primeiro cientista de Göttingen a fazer uso desse método com resultados para as pesquisas sobre os seres vivos.

2.7 Schopenhauer e a fisiologia da vontade

Dentro do contexto da atual pesquisa, se nos impõe a já anunciada questão: qual o interesse de Schopenhauer por essas ciências? Quais resultados podem ser extraídos da relação entre a metafísica da Vontade e tais ramos das ciências médicas? Devemos concluir que a mudança de Schopenhauer da faculdade de medicina para a de filosofia implica no abandono dos conhecimentos e métodos obtidos pelos estudos científicos em Göttingen na gestação dos pilares da metafísica da Vontade?

Como já sugerimos, certamente não parece ser o caso. Entretanto, as duas primeiras questões ainda permanecem aqui abertas à nossa consideração. Queremos compreender que não apenas a descoberta do oriente e o contato com o misticismo romântico fornecem a explicação

⁶⁰⁰ Lenoir denomina teleomecanicismo a reunião dos dois modelos de interpretação da natureza, a saber, o reducionismo mecanicista e a teleologia. Segundo o intérprete, Kant e Blumenbach puderam contribuir mutuamente para o programa científico de Göttingen, ou seja, “a importância da obra de Kant não consistia em propor hipóteses ou um sistema da natureza orgânica para qual Blumenbach tentou fornecer suporte empírico; nem se pode argumentar que Blumenbach se imaginava um seguidor de Kant. O trabalho dos dois homens, ao contrário, era de apoio mútuo ao mesmo programa, o programa que eu chamo de *filosofia transcendental da natureza (transcendental Naturphilosophie)* da Escola de Göttingen” (LENOIR, T., *The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*, 1981, p. 144).

⁶⁰¹ Johann Friedrich Herbart e Gottlob Ernst Schulze sustentaram visões severamente críticas e céticas sobre Kant e o kantismo subsequente.

⁶⁰² KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, p. 210.

do contexto cultural determinante para o nascimento da analogia schopenhaueriana entre o micro e o macrocosmo.

O mergulho nos mistérios da biologia ofereceu a Schopenhauer um conjunto de problemas, ideias e métodos que se tornaram basilares em toda a extensão de sua obra. O contato crítico com a ciências biológicas em desenvolvimento através da faculdade de medicina e de obras importantes de fisiólogos e anatomistas estão entre as primeiras e mais relevantes fontes de reflexão e inspiração para Schopenhauer no que concerne ao estatuto epistemológico da analogia e ao sentido profundo do seu conceito de vontade. No interior de uma metafísica que se pretende fiel a imanência, sobretudo na concepção schopenhaueriana de natureza, segundo a qual a vontade única torna-se o objeto do sujeito em múltiplos graus determinados de aparência, foi necessário mobilizar e articular um conjunto questões, ideias e generalizações que esclarecem o interesse filosófico de Schopenhauer pelas ciência naturais, tanto quanto o papel determinante que elas desempenham na reflxão sobre alguns de seus conceitos centrais.

O complexo conceito schopenhaueriano de vontade foi gestado entre 1809 e 1814 e foi considerado como o substrato metafísico das atividades orgânicas. Paralelamente, uma intensa discussão metodológica e filosófica sobre a vida foi desenvolvida no limite entre a explicação meramente mecânica e aquela teleológica que, naqueles anos de formação da Biologia, ganhava cada vez mais força no cenário das ciências naturais da Alemanha universitária. A analogia pensada como método de descoberta e reflexão auxiliou na compreensão e no desenvolvimento do pensamento biológico de forma determinante e os mistérios do reino orgânico abriram uma problemática que fez parte das pretensões filosóficas centrais de Schopenhauer, a saber, solucionar o “maior dos enigmas”, qual seja, “a unidade do homem com a natureza, do microcosmo com o macrocosmo”.⁶⁰³

A fisiologia, como vimos, é aqui fundamental, pois, consiste no esforço para sistematizar os conhecimentos sobre as atividades típicas do organismo, obtidos pela exploração controlada das mesmas e, nesse sentido, consiste no mais favorável contexto teórico para a correção dos pressupostos metafísicos da ciência do período. Enquanto objeto de estudo, a fisiologia animal, mais especificamente a humana, pode conduzir o pesquisador até os limites da experiência possível e, na medida em que alcança as qualidades ocultas da matéria organizada, leva aos confins da natureza orgânica para aí entregar seu objeto à consideração metafísica da natureza.

Enquanto somos parte da natureza viva temos a oportunidade de compreender

⁶⁰³ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 838.

imediatamente os processos fisiológicos que movimentam este organismo e, assim, analogicamente, é possível integrar a pesquisa fisiológica com a compreensão metafísica do mundo. Em seu caderno de anotações às aulas de Blumenbach, Schopenhauer segue seu professor na compreensão de que a fisiologia foi a ciência com os maiores e mais significativos avanços, amplos desenvolvimentos e profundas reflexões sobre a natureza no decorrer dos séculos.⁶⁰⁴ Também em uma carta a Frauenstadt de 1852, Schopenhauer descreve a fisiologia como “o ponto mais elevado das ciências da natureza e ao mesmo tempo é a sua área mais obscura”.⁶⁰⁵ A base e o solo sobre os quais descansam todos os nossos conhecimentos e ciências, diz Schopenhauer, “é o inexplicável. Assim, a ele se refere toda explicação, através de mais ou menos membros intermediários”.⁶⁰⁶ Segundo Marco Segala,

A fisiologia representou perfeitamente as ambições e os limites das habilidades explicativas da ciência. Schopenhauer estava ciente de que a possibilidade de compreender o funcionamento do organismo vivo era uma condição essencial para eliminar as falsas explicações, religiosas ou pseudocientíficas, de que a humanidade permanecera na ignorância.⁶⁰⁷

A fisiologia e a anatomia comparativas, sistematizando os conhecimentos empíricos sobre o corpo e os impulsos (*Trieb*) viventes e atuantes nele, “abriram caminho”⁶⁰⁸ e “facilitaram o saber”⁶⁰⁹ na direção da decifração metafísica do mundo nos termos de uma essência íntima (*Innerstes Wesen*) ou substrato metafísico (*metaphysisches Substrat*)⁶¹⁰ atuante no corpo orgânico e reconhecida por nós pela palavra Vontade.⁶¹¹ Portanto, “a vontade não é, como o intelecto, uma função do corpo; mas O CORPO É SUA FUNÇÃO: portanto, *ordini rerum*, (na ordem das coisas – NT.), precede-lhe como seu substrato metafísico, como o em si

⁶⁰⁴ SCHOPENHAUER, A., MVB, p. 97.

⁶⁰⁵ Continua Schopenhauer: “Para estar à altura da discussão devemos, portanto, ter seguido todo o curso geral das ciências naturais na universidade e o mantido sob nossos olhos pelo resto de nossas vidas, só então poderemos realmente entender o que estamos discutindo, caso contrário, não. E eu assim o fiz: fiz com paixão anatomia sob a orientação de Hempel e Langenbeck, depois, anatomia do cérebro, escutei um seminário específico de Rosenthal no teatro anatômico do Pèpinière em Berlim, ouvi três vezes química, três vezes física, duas vezes zoologia, anatomia comparada, mineralogia, botânica, fisiologia, fisiologia geral, geografia, astronomia, etc., depois, durante toda a minha vida, acompanhei o progresso de todas essas ciências e estudei as principais obras, especialmente dos franceses e dos ingleses, como testemunha as cópias com anotações da minha biblioteca.” (FAZIO, D., *Arthur Schopenhauer: Carteggio com i discepoli* vol. I, p. 345).

⁶⁰⁶ SCHOPENHAUER, A. P II, cap I, p. 33.

⁶⁰⁷ SEGALA, M. *Fisiologia e metafísica in Schopenhauer*, p. 41.

⁶⁰⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 38, p. 527-528. Agradeço ao amigo Marcelo Ribeiro Rosa pelas valiosas observações referentes a esta passagem.

⁶⁰⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 14, p. 115

⁶¹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 302.

⁶¹¹ Marco Segala contribui para a discussão mostrando que a interpretação é enganosa, pois, de fato, “Schopenhauer não transforma argumentos filosóficos em argumentos fisiológicos. Ele introduziu a fisiologia, a fim de enriquecer o caso e estabelecer uma relação mais estreita entre ciência e metafísica. [...] De acordo com Schopenhauer, a verdade metafísica está vazia, sem conhecimento científico, o conhecimento científico é cego sem metafísica”. (SEGALA, M., *The role of physiology in Schopenhauer's metaphysics of nature*, 2012, p. 333)

da sua aparência.”⁶¹²

O trabalho da analogia em fisiologia e anatomia estão aqui intimamente conectados com as pretensões da metafísica de Schopenhauer, pois aquilo que a natureza apenas indica de maneira rudimentar em uma espécie animal, ela realiza inteiramente em outras.⁶¹³ Desse modo, nas ciências biológicas a analogia é o método eficiente para nos apresentar

figuras inumeráveis, infinitamente variadas, aparentadas por uma inegável semelhança de família, para nós representações, mas que por essa via permanecem eternamente estranhas, e que, se consideradas apenas nesses moldes, colocam-se diante de nós como hieróglifos indecifráveis”.⁶¹⁴

Para Schopenhauer, anatomia e fisiologia comparativas e o estudo da longa escala dos seres vivos permitiu a percepção de que entre todas as coisas existentes tem de se mostrar “aquela analogia inegável, mas também em cada coisa menos perfeita já tem de se mostrar o vestígio, a alusão, o dispositivo das coisas mais perfeitas”.⁶¹⁵ A analogia aplicada ao estudo dos organismos, a saber, na investigação da forma e na explanação das funções fisiológicas dos mesmos, ascende uma luz para a compreensão metafísica da unidade da vontade como coisa em si na medida em que mostra o enorme parentesco entre os produtos da natureza permitindo dar um passo em direção à unidade entre o micro e o macrocosmo. A conexão fundamental entre a metafísica e as ciências naturais ocorreu por meio da analogia da vontade, ou seja, ela é o reflexo teórico *in abstracto* da estrutura analógica *in concreto* da própria natureza e, neste sentido, a metafísica de Schopenhauer se garante como discurso imanente e jamais transcendente.⁶¹⁶ É a ideia de “UMA ÚNICA E MESMA VONTADE” que se manifesta em todas as coisas naturais que permite justificar de uma perspectiva metafísica a abordagem comparativa e a reflexão por analogia empregada nas ciências naturais, pois,

Em consequência, sua unidade também tem de ser reconhecida por intermédio de um parentesco interior entre todos os seus fenômenos. Tal parentesco se manifesta nos graus mais elevados de sua objetividade em que todo fenômeno é mais distinto, portanto nos reinos vegetal e animal, por meio da analogia geral prevalecente de todas as formas: o tipo fundamental que se reencontra em todos os fenômenos. Esse tipo se tornou o princípio condutor do admirável sistema zoológico iniciado pelos franceses neste século XIX e demonstrado mais completamente na anatomia comparada como *l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique*. Encontrar esse tipo fundamental é também a principal tarefa, ou, certamente, o esforço mais louvável dos filósofos da natureza da escola schellinguiana, que nesse aspecto possuem muito mérito, embora em muitos casos sua caça por analogias degenerem em meras sutilezas filigranas. Com acerto, entretanto, demonstraram aquele

⁶¹² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 259.

⁶¹³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 26, p. 399.

⁶¹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 153.

⁶¹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 207-208.

⁶¹⁶ HÜBSCHER, A., *Arthur Schopenhauer - Gesammelt Briefe*, 280, p. 290.

parentesco universal e semelhança de família também nas Ideias da natureza inorgânica, por exemplo entre eletricidade e magnetismo (cuja identidade foi posteriormente comprovada); entre atração química e gravidade; e assim por diante.⁶¹⁷

O pensamento analógico se constitui, para Schopenhauer, como o método mais adequado para mostrar que micro e macrocosmo estão em uma íntima conexão metafísica, pois, todos os infinitos e variados produtos físicos da natureza são metafisicamente idênticos. Schopenhauer busca analogias no campo da biologia para ilustrar o seu ponto de vista e fortificar a ideia de que é a vontade que subjaz no fundamento da vida, ou seja, assim como ocorre com alguns pólipos como o *veretillum* e a *funiculina*, onde “a parte da cabeça isola cada animal individual” e, por sua vez, “a parte inferior dotada de um estômago comum os vincula todos à unidade de um processo vital”⁶¹⁸, podemos pensar a todos os seres vivos como manifestações que são diferenciadas pelo intelecto, mas que, em sua raiz metafísica, são uma única e mesma vontade.

O QUE NA CONSCIÊNCIA DE SI, LOGO, SUBJETIVAMENTE, É O INTELLECTO, 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 O ORGANISMO EM SEU CONJUNTO.⁶¹⁹

É necessário ressaltar, no entanto, que a fisiologia, além de fornecer informações úteis sobre o funcionamento do organismo, apresenta com a maior clareza o problema da metafísica. Trata-se de uma ciência que, por um lado, conduz a investigação aos limites da natureza, por outro lado, não pode solucionar o difícil enigma do mundo. O mecanicismo nas ciências médicas pode pouco no que concerne à essência da vida, pois, “a força em virtude da qual uma pedra cai na terra, ou um corpo repele o outro, não é menos estranha e misteriosa em sua essência íntima do que aquela que produz os movimentos e o crescimento de um animal”⁶²⁰, assim, “a força pela qual tudo é mantido em constante movimento, a fisiologia não pode ulteriormente explicá-la. A fisiologia chama-a força vital e a razão a deixa como *qualitas occulta*”.⁶²¹ Segundo Schopenhauer,

a fisiologia explica seu objeto exatamente como os motivos explicam a ação. Por conseguinte, assim como a fundamentação da ação isolada a partir de motivos e de sua consequência necessária não coloca em questão o fato de que o agir em geral, segundo seu ser, é apenas fenômeno de uma vontade em si mesma sem-fundamento, assim também a explanação fisiológica da função

⁶¹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 207.

⁶¹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 392-393.

⁶¹⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 297.

⁶²⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 154.

⁶²¹ SCHOPENHAUER, A., MN, p. 61.

do corpo pouco compromete a verdade filosófica de que toda a existência do corpo e a série total de suas funções é somente a objetivação daquela vontade, que aparece em ações exteriores desse mesmo corpo segundo motivos. Se, porém, a fisiologia procura remeter até mesmo essas ações exteriores, os movimentos voluntários imediatos, a causas no organismo, por exemplo, explanando o movimento dos músculos por uma afluência de sucos (“semelhante à contração de uma corda quando se umedece”, como diz Reil em seu *Archiv für Physiologie*, v. 6, p. 153), e supondo-se que chegasse de fato a uma explanação última de tudo isso, ainda assim de modo algum seria suprimida a verdade imediatamente certa de que todo movimento voluntário (*functiones animales*) é fenômeno de um ato de vontade. Tampouco a explanação fisiológica da vida vegetativa (*functiones animales, vitales*), por mais longe que vá, pode suprimir a verdade de que toda vida animal a se desenvolver nesses moldes é ela mesma fenômeno da vontade. [...] por essa via a essência íntima do fenômeno permanece sempre infundada, sendo pressuposta por qualquer explanação etiológica, e apenas indicada pelo nome força, lei natural ou, caso se trate de ações, caráter, vontade.⁶²²

Somente “à Filosofia é reservada a tarefa de mostrar que a essência interior desta força é a vontade.” Por isso, conclui o filósofo, “todo impulso formativo, *nisus formativus*, *vis plastica*, é vontade cega”.⁶²³

Não se trata apenas de descrever a importância da fisiologia no interior da dinâmica filosófica de Schopenhauer, mas, antes de compreender que os conhecimentos e o discurso fisiológicos são intensamente mobilizados pelo filósofo para explicar a cega atividade da vontade nos seres vivos.

A VONTADE MESMA⁶²⁴ só é ativa na ação real, portanto, na ação muscular, por consequência, na IRRITABILIDADE: logo, nestes objetiva-se a VONTADE propriamente dita. O grande cérebro é o lugar dos motivos, é lá onde, através destes, a vontade torna-se arbítrio, isto é, torna-se precisamente determinada através de motivos. Tais motivos são representações, as quais originam-se por ocasião dos estímulos exteriores nos órgãos sensoriais e mediante as funções do cérebro e também são elaboradas em conceitos, em seguida em decisões. Quando produz-se um ato efetivo da vontade, esses motivos, cuja fábrica é o grande cérebro, fazem efeito por intermediação do cerebelo sobre a medula espinhal e os nervos motores que desta saem, os quais por sua vez fazem efeito sobre os músculos, todavia meramente como ESTÍMULO da sua irritabilidade; pois também estímulos galvânicos, químicos e até mecânicos podem provocar o mesmo efeito de contração que aquele produzido pelo nervo motor. Logo, o que no cérebro era MOTIVO, faz efeito, quando chega através dos condutos nervosos até os músculos, como puro ESTÍMULO. A sensibilidade em si é totalmente incapaz de contrair um músculo: isso só o músculo ele mesmo pode fazê-lo, e sua capacidade para isso chama-se IRRITABILIDADE, isto é, SUCETIBILIDADE A ESTÍMULO: é uma propriedade exclusiva do músculo; como a sensibilidade é uma propriedade exclusiva do nervo. O nervo, é verdade, dá ao músculo a

⁶²² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 20, p. 166-167.

⁶²³ SCHOPENHAUER, A., MN, p. 61.

⁶²⁴ Aqui Schopenhauer se refere à Vontade compreendida como o conceito de *Thélema*, isto é, “própria vontade em geral, como é conhecida no animal e no homem”. SCHOPENHAUER, A., *Sritti postumi*, 64, p. 283-284.

OCASIÃO para a sua contração; mas de modo algum é ele que o contrai mecanicamente: porém, isto acontece única e exclusivamente devido à IRRITABILIDADE, que é uma força própria do músculo. Esta, apreendida exteriormente, é uma *qualita occulta*; e apenas a consciência de si a revela como VONTADE.⁶²⁵

Na corrente de causas e efeitos exposta aqui pelo discurso caracteristicamente fisiológico, diz Schopenhauer,

A vontade não entra em cena como o último membro da cadeia; mas é o substrato metafísico da irritabilidade do músculo: logo, a vontade desempenha aqui exatamente o mesmo papel que desempenham as misteriosas forças naturais que estão no fundo do processo de uma cadeia física ou química, forças estas que como tais não são elas mesmas concebidas como membros da cadeia causal, porém conferem a todos os membros dessa cadeia a capacidade de fazer efeito; [...] Por isso também atribuiríamos à contração do músculo uma semelhante misteriosa força natural; caso essa contração não se desvelasse a nós por uma fonte de conhecimento inteiramente diferente, a consciência de si, como VONTADE.⁶²⁶

Podemos aqui claramente observar como os conhecimentos e o discurso fisiológicos obtidos primeiramente na faculdade de medicina com as aulas de fisiologia de Blumenbach facilitam o saber, ou mesmo fornecem a base para compreender como a vontade, considerada aqui como o substrato metafísico que se manifesta no tempo, isto é, no plano da representação, está ativa em todas as funções fisiológicas, sejam conscientes ou não. Tanto as que nascem das profundezas inconscientes do organismo, a saber, dos movimentos da vontade “sem a ajuda da representação”⁶²⁷, quanto aquelas atividades que surgem no cérebro que calcula, decide e age com consciência e deliberação são igualmente explanáveis a partir da unidade metafísica das forças vitais. Na observação da própria formação do organismo, diz o filósofo,

depreende-se que a vontade objetiva-se mais imediatamente no SANGUE, que originariamente cria e forma o organismo, completa-o pelo crescimento e depois o conserva continuamente, tanto pela regular renovação de todas as partes quanto pela restauração extraordinária das que porventura estejam feridas. Os primeiros produtos do sangue são os seus próprios vasos e depois os músculos, em cuja irritabilidade a vontade surge para a consciência de si, e, junto com aqueles, também o coração, que é simultaneamente vaso e músculo, por conseguinte, o verdadeiro centro e *primum mobile* de toda a vida. Para a vida individualizada e permanência no mundo exterior, a vontade precisa, porém, de dois sistemas auxiliares: a saber, UM para guiar e regular as próprias atividades interior e exterior, e um OUTRO para a contínua renovação da massa sanguínea; logo, um sistema que dirija e outro que mantenha. Daí a vontade criar para si os sistemas nervoso e intestinal: logo, às *functiones vitales*, que são as mais originárias e essenciais.⁶²⁸

⁶²⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 301-302.

⁶²⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 302.

⁶²⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 771.

⁶²⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 309.

A fisiologia permitiu a Schopenhauer compreender as engrenagens do organismo facilitando o saber que vai na direção da explicação e interpretação da experiência total, isto é, do mundo. A teoria blumenbachiana do impulso formativo, aqui presente, porém não explicitamente citada, nos mostra uma concepção epigênica de formação e manutenção do organismo, ou seja, o surgimento de todo organismo ocorre a partir de um impulso de formação que se apresenta no zigoto amorfo e vai se diferenciando em etapas teleologicamente orientadas. Aquilo que objetivamente é denominado pela fisiologia de Blumenbach como impulso formativo é subjetivamente reconhecido como a vontade metafísica de Schopenhauer. Assim, a fisiologia, enquanto

ciência da cega atividade da vontade no homem [...], nos permite conhecer todo o mecanismo interior a as funções graças as quais a vida existe e se conserva; ela descreve com precisão os vários processos e o modo segundo o qual se conectam uns aos outros e se favorecem reciprocamente.⁶²⁹

A “ANATOMIA e a FISILOGIA” são, portanto, ciências de facilitação e apoio, pois, “nos permitem ver como a vontade comporta-se para instituir o fenômeno da vida e mantê-lo por algum tempo”.⁶³⁰ A fisiologia da força vital defendeu a tese de que o primário do organismo é o impulso para vida e não o intelecto e a consciência que os acompanha, esta, por sua vez, é secundária no processo de formação do organismo e possui uma existência derivada, isto é, “não como causa, mas como produto e resultado da vida orgânica”.⁶³¹ A fisiologia permitiu Schopenhauer encontrar nas ciências biológicas um ponto de contato com a sua metafísica, pois, “a primazia da vontade sobre o intelecto no homem representa”, para o filósofo, “um dogma fundamental”.⁶³² Portanto, o intelecto está a serviço da vontade de vida, como um instrumento para a sua própria manutenção e conservação, é apenas uma função do cérebro responsável por regular as relações com o mundo exterior tanto quanto o agarrar é uma função da mão, como a digestão é uma função do aparelho digestivo e assim por diante⁶³³, ou seja,

a natureza dotou cada animal com os órgãos necessários para a sua conservação, com as armas necessárias para a sua luta. [...] por conseguinte, conforme a mesma escala (dos animais), ela outorgou a cada um o mais importante dos órgãos dirigidos para fora, o cérebro com sua função, o intelecto.⁶³⁴

Os conhecimentos oriundos do estudo crítico da fisiologia animal forneceram as condições discursivas para a exposição da mais original tese filosófica de Schopenhauer e, por

⁶²⁹ SCHOPENHAUER, A., MN, cap. 9, p. 61.

⁶³⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 358-359.

⁶³¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 40, p. 565.

⁶³² SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 339.

⁶³³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 298.

⁶³⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p. 337.

consequente, uma oposição crítica a toda a história da filosofia, em especial no que concerne ao problema da relação entre o micro e o macrocosmo. Assim, para a maioria dos filósofos,

no processo do conhecimento, o último produto dele, o pensamento abstrato, converteu-se no primeiro e originário, e dessa forma, como disse, aborda-se a coisa do lado invertido. Assim como, segundo a minha exposição, o intelecto brota do organismo e por isso da vontade, portanto, sem esta não poderia existir; assim também sem ela não poderia encontrar estofa e ocupação alguma: porque tudo o que é cognoscível é tão somente a objetivação da vontade.⁶³⁵

Enquanto a maioria dos filósofos ao "Colocar a carroça na frente dos cavalos"⁶³⁶, ou melhor, "inverteu-se o produto último pelo originário"⁶³⁷, fazendo do conhecimento, ou da alma racional, a *essência fundamental* e representando a vontade como o resultado ou corolário do conhecimento, a revolução schopenhaueriana propriamente dita consiste no oposto, isto é, fazer do ímpeto fisiológico para a vida que, na experiência interna o reconhecemos como vontade, o elemento originário e essencial, o "*ens primarium realissimum*"⁶³⁸ da vida em geral.

Uma tal caracterização é assim possível porque assim conhecemos, como essência íntima do mundo, algo que é absolutamente real e dado empiricamente. Ao contrário, a denominação 'alma cósmica, com a qual muitos se referiram àquela essência íntima, dá em vez desta apenas um mero *ens rationis*: pois 'alma' quer dizer uma unidade individual da consciência que manifestamente não convém àquela essência, e em geral o conceito de 'alma' não pode ser justificado nem empregado porque ele hipostasia o conhecer e o querer numa ligação inseparável e com isso independente do organismo animal. Essa palavra não deveria ser aplicada em outro sentido senão como o de um tropo (*tropischer Bedeutung*): pois ela de modo algum é tão inofensiva como a *ψυχη* ou anima, que como tal significam sopro.⁶³⁹

Toda filosofia, incluído a de Kant, que ignorar esse ponto de vista é, segundo Schopenhauer, "unilateral e justamente por isso insuficiente", pois, "abre entre o nosso saber filosófico e fisiológico um insondável abismo, diante do qual jamais podemos encontrar satisfação".⁶⁴⁰ Desse modo, fisiologia e filosofia crítica apresentam-se como condições insuperáveis para a decifração do problema da relação entre o micro e o macrocosmo na filosofia de Schopenhauer, ou seja,

Este ponto de vista fisiológico é, portanto, uma suplementação necessária às considerações transcendentais de Kant, uma vez que nos permite vê-las do ponto de vista que se situa no seu exterior; e nós descobrimos que, mesmo deste ponto de vista, que parece ser adequado ao assunto, na verdade, é

⁶³⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p. 335.

⁶³⁶ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 172.

⁶³⁷ SCHOPENHAUER, *Scritti Postumi* III, p. 346.

⁶³⁸ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 172.

⁶³⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 28, p. 421.

⁶⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p. 330.

necessário.⁶⁴¹

A vontade cega e geral se afasta da sua unidade inconsciente, intrínseca e própria e, pela ação do intelecto cerebral, do princípio de individuação e, desse modo, torna-se múltipla e determinada pelos motivos intuitivos e abstratos, isto é, se apresenta como vontade racional, aquilo que os gregos chamavam de *boulésis* humana e novamente é distribuída para os nervos gerando o movimento do corpo e espelhando os atos daquela vontade. A palavra vontade em Schopenhauer se opõe abertamente ao conceito de alma racional que, desde Anaxágoras, mas, principalmente, em Platão, foi postulada como o verdadeiro ser do organismo humano. Em uma parte significativa da história da Filosofia a alma racional e a vontade (*Boulésis*) pensada como corolário desta, permitiu a derivação de um antropomorfismo na relação entre o micro e o macrocosmo. Antropomorfismo que fora colocado entre parênteses com as teorias fisiológicas das forças vitais que, diferentemente de uma alma compreendida como volição autoconsciente e deliberativa, consistia precisamente no oposto, a saber, em “uma força estimulante (*belebende kraft*) ou *Lebenskraft*, o impulso ou ímpeto (*Triebfeder*) da vida orgânica”⁶⁴², ou seja, aquilo que, precisamente, se tornou o problema próprio da metafísica da natureza de Schopenhauer. O filósofo, então, identifica prontamente a vontade com a parte inconsciente e vegetativa do organismo e, com isso, se opõe à tradição filosófica, científica e religiosa.

No entanto, cabe compreender que a crítica schopenhaureiana do antropomorfismo não foi total, pois, compreender o mundo, a totalidade da experiência, o macrocosmo em função do microcosmo, consiste ainda em permanecer em uma perspectiva semelhante àquela antropomórfica, ainda que, o que nos projeta para fora dessa visão é fato de compartilharmos com o mundo um elemento que não é exclusivamente humano, ao contrário, compartilhamos com o universo o que experienciamos como substrato da vida em geral. Neste sentido, seria talvez mais adequado denominar a metafísica de Schopenhauer, bem como seus desdobramentos éticos, como um biocentrismo metafísico cujo o centro que reúne todos os raios consiste na cega vontade de viver.⁶⁴³ Portanto, se desde os tempos mais antigos, se falou do ser humano como um microcosmo, Schopenhauer, por sua vez, inverteu a proposição e declarou “o mundo como um macroantropo; já que a vontade e a representação esgotam o ser do mundo e do humano.”⁶⁴⁴ Aqui se vê uma perspectiva inversa, mas não menos antropomórfica da relação entre o micro e o macrocosmo. Não se trata mais de projetar uma racionalidade que conhecemos apenas nos seres humanos ao universo, mas de observar que

⁶⁴¹ SCHOPENHAUER, A. MR IV, § 19, p. 19.

⁶⁴² ZAMMITO, J.: *The gestation of German Biology – Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, p. 247.

⁶⁴³ Voltaremos a esse tema à frente.

⁶⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p.766.

aquilo que se apresenta como essência íntima da existência corporal que é vivenciada imediatamente na autoconsciência humana é precisamente o elemento metafísico comum que nos conecta a todas as coisas, ou seja, aquilo que é em si uno e indivisível em todas as coisas. Aquilo que o ser humano experimenta na sua autoconsciência é diferente apenas em graus daquilo que está em todas as coisas, não porque está no humano exclusivamente, mas porque está em todas as coisas e, assim, está também no ser humano, a saber, o mesmo ímpeto furioso, cego e destituído de conhecimento, que se apresenta no organismo como seu substrato metafísico e que, quando emerge das profundezas e atinge a autoconsciência, se apresenta mais imediatamente como vontade de viver. A inversão schopenhaueriana do antropomorfismo típico da relação micro e macrocosmo para uma metafísica imanente do macroantropo parece se encaixar no que M. Weemans e B. Prévost relatam como o grande desafio que se inicia no Renascimento, mas que atinge o seu mais alto grau de impacto, na crítica radical ao otimismo racionalista e mecanicista da modernidade que foi, em grande medida, solidário de uma metafísica transcendente que postulou o *Nous* (νοῦς) e o *Logos* (λόγος) como fundamentos originários do *Kósmos* (κόσμος), que concebeu a analogia (αναλογία) como uma relação de proporcionalidade matemática (*comparativo pro portione*) e compreendeu o conceito de vontade como *Boulésis* (βουλήσις), isto é, como um desejo racional uma “vontade deliberada, ‘*consilium*’, a vontade resultante de uma determinação de escolha”⁶⁴⁵, ou seja, de um desejo do bem que é posto em movimento mediante um raciocínio ou um pensamento pautado no modelo de racionalidade eterna e absoluta. Em Schopenhauer, se trata, no entanto, de “entender que inserir-se nas coisas não é necessariamente sinônimo de projeção, na medida em que são muitas coisas que existem em nós, independentemente de nossa capacidade de pensar ou representá-las”⁶⁴⁶.

Cabe lembrar que, enquanto para Platão o lugar correto de articulação entre o micro e o macrocosmo, bem como a fonte das atividades do organismo, era o cérebro e a cabeça, dada a sua forma circular e sua posição superior e privilegiada para governar o corpo, para Aristóteles, diferentemente, a fonte e o princípio do movimento era o coração a partir do qual os nervos se estenderiam pelo corpo, dada a sua primazia na formação epigênica do organismo e a sua posição central e equidistante das demais partes.⁶⁴⁷ Para Schopenhauer, por sua vez, existe “somente um único princípio uniforme, absoluto e sem exceção de todo movimento: sua condição interna é *vontade*, sua ocasião externa, *causa*, a qual pode, de acordo com as

⁶⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., *Sritti postumi*, 64, p. 283-284. Voltaremos a esta passagem mais à frente.

⁶⁴⁶ WEEMANS, M., PRÉVOST, B., *The Anthropomorphic Lens: Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts*, p. 7.

⁶⁴⁷ FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latin middle ages, 400 B. C.-A.D.1300*, p. 47.

determinações do movimentado, aparecer também sob a forma de estímulo ou motivo.”⁶⁴⁸ Assim, a única fonte de todo o movimento é a vontade que tem como órgão correspondente o sistema ganglionar⁶⁴⁹ e, conseqüentemente, é a partir dos centros das funções orgânicas vegetativas, e não do cérebro, que a força vital se estende pelos nervos.

No corpo, o órgão, ou representante material do *conhecimento*, é o *cérebro* e, da mesma forma, o *sistema ganglionar* corresponde à *vontade*. [...] A atividade do sistema ganglionar, que é a vida vegetativa, no estado normal, não atinge a consciência, ou seja, não é representação, não é objetividade da vontade, mas imediatamente a própria vontade: esta última é livre do *principium individuationis*, portanto, não conhece a distinção entre indivíduos e, em tudo, ela é uma só.⁶⁵⁰

Ou seja, “os centros nervosos estão subordinados a governar as funções orgânicas vitais e vegetativas: é a partir deles, e não do cérebro, que partem os nervos dos intestinos e dos vasos”⁶⁵¹. O sistema de enervação ganglionar responsável pela vida vegetativa aparece como independente do sistema nervoso central, “por isso só são sentidas as afecções daquelas partes cujos nervos vão até o cérebro, não daquelas cujos nervos pertencem ao sistema glandular”⁶⁵². Desse modo, “somente por meio de desvios lhe é possível uma comunicação complicada, fraca e indireta com o cérebro (de modo que, quando estamos saudáveis, não sentimos a intensa e incessante atividade da nossa vida orgânica).”⁶⁵³ O centro do sistema ganglionar chama-se plexo solar e se caracteriza por uma “densa rede de fibras e gânglios nervosos situada no nível da primeira vertebra lombar e é um dos grandes plexos vegetativos do corpo no que se combinam fibras nervosas do sistema simpático e parassimpático.”⁶⁵⁴ Segundo Schopenhauer, o sistema ganglionar “não está sujeito ao *principium individuationis*, a consciência relegada ao plexo solar está livre de toda limitação da individualidade”⁶⁵⁵.

O sistema nervoso central e periféricos são sensíveis aos estímulos externos e responsáveis pelo comportamento instintivo que aparece nos organismos mais complexos e com diferentes graus de cefalização. Segundo a fisiologia de Blumenbach,

O sistema nervoso tem principalmente dois officios: o primeiro serve para o movimento das demais partes e, em primeiro lugar, para o movimento dos músculos sujeitos a vontade [...] O segundo officio está destinado aos sentidos

⁶⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 141.

⁶⁴⁹ “Um gânglio é um agrupamento de corpos celulares dos neurônios encontrado fora do SNC (sistema nervoso central). Os gânglios aparecem como nódulos ou dilatações ao longo de um nervo. (O agrupamento de células nervosas dentro do SNC, equivalente a um gânglio periférico, é chamado de núcleo.)” (SILVERTHORN, D., *Fisiologia humana – uma abordagem integrada*, p. 233.)

⁶⁵⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scrirti Postumi* I, p. 502.

⁶⁵¹ SCHOPENHAUER, A., *Scrirti Postumi* III, p. 308.

⁶⁵² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 2, p. 30; SCHOPENHAUER, A., *Scrirti Postumi* III, p. 322.

⁶⁵³ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 266.

⁶⁵⁴ Nota da tradutora em SCHOPENHAUER, A., P I, p. 265.

⁶⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scrirti Postumi* I, p. 454.

e, para que os nervos, ao modo de um mensageiro, transportem aos sensores as impressões da sensibilidade que o corpo recebe, excitando ali a percepção, ou por correlação, dando margem a uma reação determinada.⁶⁵⁶

Para Schopenhauer, “portanto, no SISTEMA NERVOSO a vontade objetiva-se apenas mediata e secundariamente”⁶⁵⁷, já a enervação vegetativa ganglionar é a objetivação orgânica mais imediata e primária da vontade no corpo animal, “*todas as funções vitais e vegetativas são governadas pela vontade*”⁶⁵⁸, ou seja, o cérebro, responsável pela representação e pela consciência animal, não é o *primum mobile* da vida animal, mas, está fisiologicamente subordinado a ela. O primado da vontade sobre o intelecto encontra na fisiologia seu mais adequado correspondente empírico, a saber, o primado da vida orgânica vegetativa sobre o sistema nervoso.

Segundo Schopenhauer,

O sistema cerebral tem de estar nitidamente separado do ganglionar através de isolamento perfeito, de modo que esteja em perfeita oposição a este, com o que o cérebro leva a sua vida de parasita sobre o organismo de forma bem decidida, isolada, enérgica e independente. Com isso naturalmente o cérebro faz efeito hostil sobre o restante do organismo e, através de sua vida intensa e atividade sem descanso, cedo esgota o organismo, caso este não tenha enérgica força vital e seja bem constituído.⁶⁵⁹

O pleno desenvolvimento de um complexo sistema nervoso no organismo humano é responsável por regular e coordenar toda a economia fisiológica dos outros sistemas do corpo. Graças ao “*órgão imediato da vontade, que é o sistema ganglionar e o sistema vegetativo que dele depende, gera e regenera precisamente o cérebro*”.⁶⁶⁰ O cérebro é o ministério do exterior, como o sistema ganglionar é o ministério do interior.

O cérebro com sua função de conhecimento nada é senão uma SENTINELA posta pela vontade em vista de seus fins que são encontrados no exterior, sentinela que, lá da torre de observação, olha em redor de si pelas janelas dos sentidos para ver de onde vem o perigo e onde se encontram os benefícios, com o que, segundos seus informes, a vontade toma a sua decisão.⁶⁶¹

Ou seja,

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 surge de um só golpe

⁶⁵⁶ BLUMENBACH, *Física del cuerpo humano o rudimentos fisiológicos*, p. 114.

⁶⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 309.

⁶⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 307.

⁶⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 31, p. 470.

⁶⁶⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 503.

⁶⁶¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 292.

o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO com todas as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade.⁶⁶²

O agir instintivo (*Instinkt*) e os impulsos industriais (*Kunsttriebe*) do organismo são conduzidos principalmente pelo sistema ganglionar e, segundo Schopenhauer, “cai-se num absurdo quando se os considera como resultantes exclusivamente do cérebro, e assim se os quer explicar, pois é como usar uma chave falsa para abrir a porta”.⁶⁶³ O sistema ganglionar está nitidamente separado e está em perfeita oposição ao cérebro, este, por sua vez, “leva a sua vida de parasita sobre o organismo de forma bem decidida, isolada, enérgica e independente”⁶⁶⁴, porém, em última instância, existe um “predomínio do sistema glandular, isto é, SUBJETIVO, sobre o sistema OBJETIVO ou cerebral”.⁶⁶⁵ A vida vegetativa que se expressa na atividade do sistema ganglionar, na qual a consciência cerebral desaparece, “assemelha-se a um lótus que de noite afunda na corrente”, desse modo, se caracteriza como “uma vida comum a todos”⁶⁶⁶, pois “a vontade do homem tem exatamente o mesmo fim que a vontade do animal: nutrir-se e se reproduzir”⁶⁶⁷. De acordo com Schopenhauer,

Sabendo, pois, a partir da experiência mais segura, que nas ações acompanhadas de consciência e dirigidas pelo sistema nervoso central o verdadeiro agente é a *vontade*, a qual nos é dada na consciência mais imediata e de modo totalmente distinto do mundo exterior, então não poderíamos deixar de supor que as ações que partem desse mesmo sistema nervoso e que mantêm o processo vital continuamente em funcionamento, embora submetidas à direção de seus centros subordinados, sejam igualmente manifestações da vontade, sobretudo uma vez que a causa pela qual elas não são, como aquelas, acompanhadas de consciência, nos é totalmente conhecida, a saber: que a consciência tem sua morada no cérebro e que por isso está limitada às partes cujos nervos levam ao cérebro, e que também as deixa se esses nervos são cortados: com isso se explica perfeitamente a diferença entre o consciente e o inconsciente, e, com ela, a diferença entre o que há de arbitrário e de não arbitrário nos movimentos do corpo, e nenhuma razão permanece para se assumir duas fontes primárias totalmente distintas para o movimento; especialmente porque *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* [os princípios não devem ser multiplicados sem necessidade]. Isso tudo é tão esclarecedor que, refletindo-se sem preconceitos a partir desse ponto de vista, parece quase absurdo querer fazer do corpo um servo de dois mestres, derivando suas ações de duas fontes primárias fundamentalmente distintas, e atribuir o movimento de braços e pernas, dos olhos, lábios, garganta, língua e pulmões, dos músculos faciais e abdominais à vontade; e, por outro lado, deixar os movimentos do coração, das veias, os movimentos peristálticos nos intestinos, a absorção das vilosidades intestinais e das glândulas e todas as secreções partirem de um princípio totalmente distinto, desconhecido para nós e eternamente misterioso, o qual se designa por nomes como vitalidade,

⁶⁶² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 215.

⁶⁶³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 27, p. 415.

⁶⁶⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 31, p. 470.

⁶⁶⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 44, p. 645.

⁶⁶⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 303.

⁶⁶⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p.225.

Archäus [arqueu], *spiritus animales*, força vital, impulso formador; termos que, em conjunto, dizem tanto quanto x.⁶⁶⁸

O ponto compartilhado por todas as formas de vida animal, assim, o ponto de conexão metafísica entre o micro e o macrocosmo, é um é o ímpeto vital insaciável.

Se me perguntarem onde é possível adquirir *a consciência mais íntima* da essência do mundo, daquela coisa em si que chamo de *vontade de vida*, ou onde essa essência se torna consciente com a máxima evidência, ou ainda onde se revela a si mesma de modo mais puro, devo indicar *voluptuosidade no ato de copulação*. Não há dúvida! Esta é a verdadeira essência e núcleo de todas as coisas, o escopo e meta de toda existência; e é por isso que, para os seres vivos, é *subjetivo*, a meta de todo agir, a recompensa máxima, enquanto o *objetivo* é o que mantém o mundo, porque no conhecimento o mundo inorgânico depende do orgânico.⁶⁶⁹

A principal tese filosófica de Schopenhauer, a saber, o seu “dogma fundamental”⁶⁷⁰, qual seja, o primado da vontade sobre a razão encontra seu mais adequado apoio empírico nos estudos de anatomia e fisiologia uma conexão constitutiva da filosofia de Schopenhauer, qual seja, uma visão gangliocêntrica da vida animal. Segundo o filósofo, “nada se faz com toda a psicologia, porque não há nem psique nem alma e não se pode estudar os homens tomados por si mesmos, mas apenas em relação ao mundo, microcosmos e macrocosmos (*μικρὸςκόσμος και μακρὸςκόσμος*) contemporaneamente, como faço eu.”⁶⁷¹

A vida vegetativa do sistema ganglionar é uma senha fisiológica para compreensão da conexão entre o micro e o macrocosmo. Como bem observa Marco Segala,

Como o desenvolvimento do cérebro e a manutenção da atividade cerebral estão sujeitos à atividade do sistema ganglionar, podemos dizer que a atividade do conhecimento é um produto da atividade da vontade. Além disso, como em condições normais o cérebro não se comunica com os gânglios nervosos deduz-se que sob tais condições normais a atividade da vontade não pode ser objeto de conhecimento. O intelecto é a faculdade cognitiva exclusiva de acordo com as formas de espaço e tempo e não tem acesso à compreensão da vontade, porque age independentemente do espaço e do tempo, ou além do *principium individuationis*.⁶⁷²

O sistema ganglionar manifesta a vontade orgânica inconsciente e vegetativa como um ímpeto vital primário, cego, qualitativo e não reduzível as explicações meramente mecânicas.

Aquilo que no domínio objetivo da fisiologia se denominou de força vital, impulso formativo, *vis essentialis*, “*impetus faciens*, calor inato, espírito vital, presidente do sistema nervoso, princípio ativo, sensitivo, atração vital tônica”⁶⁷³, entre outros, na autoconsciência é

⁶⁶⁸ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 72-73.

⁶⁶⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 320.

⁶⁷⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 339.

⁶⁷¹ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio com i discepoli* vol. I, p. 343

⁶⁷² SEGALA, M., *I fantasmi, Il cervello, l'anima – Schopenhauer, l'occulto e la scienza*, p. 66.

⁶⁷³ BLUMENBACH, *Fisica del cuerpo humano o rudimentos fisiológicos*, p. 19.

reconhecido direta e imediatamente como vontade de viver, ou seja, o que “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 (*unmittelbares Innewerden*) de um DESEJO (*Verlangen*) e da variável satisfação e não satisfação deste em bem diferentes graus”.⁶⁷⁴

Segundo Schopenhauer,

A força vital é diretamente idêntica à vontade; de modo que aquilo que na autoconsciência aparece como vontade, na vida orgânica inconsciente, constitui seu *primum mobile*, que muito apropriadamente tem sido caracterizado como uma força vital. Pela simples analogia com esta inferimos que também as forças naturais restantes são no fundo idênticas a vontade, com a única diferença de que nestas é em um menor grau de objetivação. Por isso, tentar explicar a partir da *natureza inorgânica* a orgânica e, portanto, a vida, o conhecer e finalmente o *querer*, significa tentar deduzir a coisa em si do seu *fenômeno*, deste simples processo cerebral (*Gehirnphänomen*); é como tentar explicar o corpo a partir da sua sombra. Há apenas uma força vital que, enquanto força original, enquanto princípio metafísico, enquanto coisa em si, enquanto vontade - é incansável, a saber, não precisa de descanso. No entanto, suas formas fenomenais - irritabilidade, sensibilidade e função reprodutiva - se cansam e precisam de repouso; em realidade, simplesmente porque produzem, conservam e governam o organismo com base na superação dos fenômenos da vontade em seus graus inferiores, que têm um direito anterior sobre o mesmo assunto. O caso mais imediato em que isso pode ser apreciado é a da *irritabilidade*, que deve lutar continuamente contra a gravidade; portanto, é a que mais rapidamente se cansa, mas qualquer coisa que possa descansar, deitar, sentar ou cair serve como um descanso. Precisamente por essa razão, estes lugares de repouso favorecem o máximo esforço da *sensibilidade*, o pensamento; porque então a força vital pode ser aplicada inteiramente *a essa função*; especialmente quando não é reivindicada especialmente pela terceira, a reprodução, como acontece no momento da digestão.⁶⁷⁵

Assim como ocorre com a teoria das forças vitais na fisiologia, também a vontade metafísica de Schopenhauer significou a rejeição de que o cérebro e a razão tenham predominância sobre os impulsos vitais obscuros do organismo e de que este último possa ser explicado partindo de forças meramente mecânicas, ou seja, as leis e forças naturais do organismo não se reduzem a forças naturais da matéria bruta, inorgânica e não são resultados da atividade cerebral, mas da vida vegetativa profunda e obscura. Em resumo, a vontade, enquanto idêntica as atividades vegetativas inconscientes dos sistemas fisiológicos profundos do organismo, se apresenta, neste sentido, como o *primum mobile* compartilhado por todas as formas de vida.

O problema da relação entre o microcosmo e o macrocosmo não se resolve, portanto, pelas vias objetivas do fenômeno e da causalidade mecânica ou da fisiologia e muito menos

⁶⁷⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 246.

⁶⁷⁵ SCHOPENHAUER, A., P II, p. 184-185. SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 356.

pelo típico antropomorfismo que privilegia o racional em detrimento das forças obscuras do microcosmo. É necessário um complemento metafísico que atribua algum sentido ao discurso das ciências. “Com acerto”, diz Schopenhauer,

Kant diz que é um absurdo esperar por um Newton do ramo de relva, isto é, por aquele que reduza o ramo da relva a fenômenos de forças físicas e químicas, das quais o ramo seria uma concreção casual, por consequência um mero jogo da natureza [...].⁶⁷⁶

A fisiologia mecanicista que, por muitas vezes tentou explicar o organismo humano e seu agir como o termo final a partir das forças da natureza inorgânica que eram pretensamente as mais conhecidas é também criticada por Schopenhauer como um contrassenso materialista que confunde a matéria com a coisa em si. Para Schopenhauer, o reducionismo mecanicista da explicação meramente quantitativa do universo somente pode ser combatido diretamente e de modo eficiente pela

hipótese (*Annahme*) de que, assim como cada ser no mundo, se de um lado é aparência e é necessariamente determinado pela lei da aparência, de outro é em si VONTADE, e em verdade VONTADE absolutamente LIVRE, visto que toda necessidade nasce apenas através das formas que pertencem por inteiro à aparência, a saber, através do princípio de razão em suas diferentes figuras:[...] Somente através dessa hipótese (*Annahme*) é que tanta LIBERDADE é posta, como necessário é, para contrabalançar a inevitável e rigorosa NECESSIDADE que impera no curso do mundo.⁶⁷⁷

A hipótese analógica de uma essência metafísica imanente ao mundo, isto é, compreendida aqui como ímpeto cego que se manifesta em todos os fenômenos, tem como função principal solucionar, ainda que “com considerável limitação”⁶⁷⁸, ou “mesmo que até certo ponto”, a “oposição” (*Widerspruch*) entre “o mecanismo e a técnica da natureza, em outras palavras, do mecânico com a explicação teleológica de seus produtos”.⁶⁷⁹

Schopenhauer se posiciona de forma crítica na polêmica fisiológica corrente no século IX contra a pressuposição de uma *força vital*. Segundo o filósofo, “as funções fisiológicas jamais” podem “ser reduzidas a processos químicos ou físicos”⁶⁸⁰, neste sentido, a negação da

⁶⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 206.

⁶⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 385. Eduardo Ribeiro da Fonseca optou por traduzir a palavra alemã *Annahme* por “suposição” (SCHOPENHAUER, A., MVR II, vol. 1, cap. 25, p. 466).

⁶⁷⁸ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 40, p.202.

⁶⁷⁹ Schopenhauer defende que “o conhecimento da vontade como coisa em si, em contraste com sua aparência fenomênica, isto é, com a representação ou com o mundo da percepção intuitiva, inevitavelmente nos impele a compreender, mesmo que apenas até certo ponto, a compatibilidade (*Vereinbarkeit*)” de outras duas oposições (*Widerspruch*), a saber, “a liberdade da vontade em si com a necessidade universal de todas as ações de um indivíduo quando o caráter empírico e os motivos são dados. [...] a providência com o curso da natureza. SCHOPENHAUER, A. MP IV, 99, p. 233-224.

⁶⁸⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 208.

força vital deve ser considerada não apenas falsa, mas diretamente tola,

Pois quem nega a força vital nega no fundo sua própria existência, para poder glorificar-se de ter atingido o pico mais alto do absurdo. [...]. É óbvio que as forças físicas e químicas atuam no organismo animal: mas o que as mantém unidas e as dirige de tal forma que resulta e é mantido um organismo funcional - essa é a força vital: conseqüentemente, ela domina todas as forças e modifica sua ação que, aqui, é, portanto, apenas subordinada. Por outro lado, acreditar que dariam origem a um organismo em si não é simplesmente falso, mas, como eu disse, tolo. - Essa força vital é em si mesma a vontade.⁶⁸¹

Não se trata, no entanto, de negar completamente a utilidade da explicação mecânica do organismo, mas, de observar que no complexo do organismo uma qualidade oculta pressuposta e denominada pela fisiologia de força vital é tão necessária quanto problemática. Na explicação científica,

Sempre restarão forças originárias; sempre restará, como resíduo insolúvel, um conteúdo do fenômeno que não pode ser medido à sua forma; sempre restará, portanto, algo não mais explanável por outra coisa e em conformidade com o princípio de razão. Pois em cada coisa na natureza há algo a que jamais pode ser atribuído um fundamento, para o qual nenhuma explanação é possível, nem causa ulterior pode ser investigada. Trata-se do modo específico do seu atuar, ou seja, justamente a espécie de sua existência, sua essência.⁶⁸²

A metafísica da Vontade tem como um de seus objetivos primeiros a interpretação e explicação metafísica destas qualidades ocultas da natureza a partir de suas manifestações objetivas e orgânicas e subjetivamente na experiência interior. O filósofo considerou este o principal problema metodológico dos sistemas fisiológicos mecanicistas. As forças que agem no macrocosmo, isto é, no universo, não são as mais conhecidas e não se confundem com aquelas que se manifestam e agem no microcosmos orgânico, incluindo as fisiológicas. A longa passagem que destacamos a seguir esclarece a questão:

Com razão afirma (Kant) que jamais chegaremos a explicar a índole dos corpos orgânicos a partir de simples causas mecânicas, entre as quais entende o efeito não intencional e regular de todas as forças universais da natureza. Contudo, ainda uma lacuna se encontra ali. Kant nega essa possibilidade de explicação só no que tange à finalidade e à intencionalidade aparente dos corpos ORGÂNICOS. Nós, entretanto, achamos que também onde isso não tem lugar, os fundamentos de explanação não podem ser transferidos de UM domínio da natureza para outro, mas, tão logo entramos em um novo domínio, eles nos abandonam e, no lugar deles, entram em cena novas leis fundamentais, cuja explanação não se pode de maneira alguma esperar daquelas pertencentes ao domínio anterior. Assim, no domínio do mecânico propriamente dito regem as leis de gravidade, coesão, rigidez, fluidez, elasticidade, as quais em si (abstração feita da minha explanação de todas as forças da natureza como graus de objetivação da Vontade) existem como exteriorizações de forças não mais explicáveis, mas constituem elas mesmas

⁶⁸¹ SCHOPENHAUER, A. P II, cap 5, § 94, p. 183.

⁶⁸² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 24, P. 184-185.

os princípios de toda ulterior explicação, que consiste meramente numa remissão a elas. Caso deixemos esse domínio e passemos aos fenômenos do quimismo, eletricidade, magnetismo, cristalização, aqueles princípios não são mais utilizáveis, sim, aquelas leis não valem mais. Essas forças são dominadas por outras, e os fenômenos entram em contradição direta com elas, segundo novas leis fundamentais, que, precisamente como as primeiras, são originárias e inexplicáveis, isto é, não mais remissíveis a leis mais universais. Assim, por exemplo, jamais conseguiremos explicar, segundo as leis do mecanismo propriamente dito, a solução de um sal na água, para não mencionar os fenômenos mais complicados da química.⁶⁸³

Para Schopenhauer, no plano da representação há, portanto, um abismo entre o orgânico

⁶⁸³ Para marcar sua posição sobre a biologia em relação a de Kant, Schopenhauer continua: “Uma elucidação desse tipo, ao que me parece, teria sido de grande serventia na crítica da faculdade de juízo teleológica, e teria espalhado muita luz sobre o ali dito. Semelhante elucidação teria sido especialmente favorável à excelente indicação kantiana de que um conhecimento mais profundo da essência em si, cujo fenômeno são as coisas na natureza, indicaria, tanto no fazer-efeito mecânico (conforme leis) quanto no fazer-efeito aparentemente intencional da natureza, um único e mesmo princípio último, o qual poderia servir como fundamento comum para a explicação de ambos. Espero ter fornecido um tal princípio mediante o estabelecimento da Vontade como a coisa-em-si propriamente dita. Em geral, de acordo com isso, em nosso segundo livro e em seus complementos, mas sobretudo no meu escrito *Sobre a vontade na natureza* talvez tenha-se tornado mais clara e profunda a intelecção na essência íntima da aparente finalidade e na harmonia e consonância de toda a natureza. Eis por que nada mais tenho a falar aqui sobre o assunto.” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, *apêndice*, p. 661-662). Hans Driesch nos faz perceber que, ainda que não estajemos doutrinariamente comprometidos com o dogma da vontade como coisa em si, os problemas que a concepção geral de Schopenhauer sobre a natureza apresenta-se como uma reflexão filosófica de grande relevância para as ciências naturais, sobretudo a biologia de caráter vitalista. Segundo Driesch, “Essas reflexões não se harmonizam muito com o ideal de Kant de uma resolução de toda a Física em fenômenos de movimento, mas elas estão, no entanto, certas. Elas são, além disso, da maior importância, tanto para o método geral da ciência quanto para a biologia em particular. Essas reflexões são também estendidas na doutrina ulterior de Schopenhauer de que todas as leis elementares da natureza são tanto mais inteligíveis quanto mais pobres elas são em conteúdo, e menos inteligíveis tanto quanto mais ricas em conteúdo.” (DRIESCH, H., *The history and theory of vitalism*, p. 122-123) Aqui Driesch se refere à inversão proporcional entre o grau de inteligibilidade do fenômeno e o seu conteúdo volitivo, conforme Schopenhauer a desenvolve no texto *Sobre a vontade na natureza*. Segundo Schopenhauer “Tudo aquilo que nas coisas não se conhece mais que empiricamente *a posteriori* é em si vontade; pelo contrário, enquanto as coisas são determináveis *a priori*, pertencem tão só a representação, à mera fenomenalidade. Daí que reduza a inteligibilidade dos fenômenos naturais na mesma medida em que se manifeste claramente neles a vontade, isto é, segundo que estejam cada vez mais altos na escala dos seres; e, pelo contrário, é tanto maior sua inteligibilidade, quanto menor é o seu conteúdo empírico porque permanecem tanto mais no domínio da mera representação, cujas formas conhecidas por nós *a priori*, são o princípio mesmo da inteligibilidade.” (SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 139-140). No entanto, Schopenhauer, considera a Biologia “em um sentido vitalista como uma ciência independente com leis irreduzíveis especiais, embora a vida seja ao mesmo tempo apenas o último membro de uma série e de modo algum contrastada com o resto da natureza.” (DRIESCH, H., *The history and theory of vitalism*, p. 123). Neste sentido, ressaltamos aqui que a analogia schopenhaueriana da vontade entre o micro e o macrocosmo é precisamente a tese que faz emergir um sentido profundo da metafísica da vontade. Principalmente quando articulado em uma série de problemas gerais de método, por exemplo a analogia, e na concepção geral de natureza que, constantemente, se esforça para mostrar o ponto de contato entre a metafísica e a ciência, entre o físico e o metafísico. Assim, a analogia da vontade apresenta um valor gnosiológico e um valor metafísico de caráter estético-moral que revela o sentido moral imanente, porém profundo, das representações intuitivas. A reflexão acerca da analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo consiste, nas palavras do filósofo, em “Fazer a ligação da força que produz o fenômeno do mundo, portanto, que determina a sua índole, com a moralidade da disposição, e com isso demonstrar uma ordem MORAL do mundo como fundamento da ordem física.” (SCHOPENHAUER, MVR II, cap. 47, p. 704)”. Este é precisamente o problema que nos conduziu a considerar a *analogia da vontade* como a principal demanda investigativa da obra de Schopenhauer, pois, é precisamente dela que emerge a conexão entre o moral e o físico. Neste sentido, todo o percurso feito por esta pesquisa, consistiu no esforço esperançoso de trazer alguma luz para o problema.

e o inorgânico. Somente a distinção entre fenômenos e coisa em si e, unicamente na hipótese (*Annahme*) em que esta última seja considerada como a Vontade metafísica e imanente, poderia ser corrigida a perspectiva absurda de explicar o microcosmos a partir do macrocosmo, ou melhor, o organismo a partir de leis naturais mecânicas. Assim,

Até agora foram tomadas as forças da matéria bruta, as chamadas forças universais da natureza, em particular impenetrabilidade, "gravidade, densidade, rigidez, forças químicas, eletricidade e magnetismo, etc., como o elemento mais conhecido a partir do qual se explica o menos conhecido - e esse é o caminho correto da ciência da natureza. Com estas forças, desejava-se, enfim, explicar o organismo, o conhecer e o querer do homem; ter-se-ia, em seguida, a ciência da natureza na sua completude. Contentava-se exclusivamente com o fato de partir de *qualitates occultae*, à qual renunciava-se inteiramente o seu esclarecimento, visto que se intentava erigir sobre elas ao invés de esmiúça-las, desejava-se apenas observar o que delas se seguia, mas não se esperava poder explica-las ulteriormente. Um edifício deste gênero permaneceria sem fundamento e suspenso no ar; para qual finalidade me serve estes esclarecimentos, por mais sutis, justos e difíceis de encontrar a conexão que mantêm entre si, se no fundo não fizeram nada além de remeterem para algo tão desconhecido como o que deveria ser esclarecido por último? [...]. Permanece eles em um estranhíssimo erro, qual seja, que a coisa mais universal é também a mais conhecida: enquanto aquela apenas é a aparência cuja a nossa ignorância torna-se maior conforme a ela nos habituamos. Mas, o nexo causal deixa para sempre sem explicação a essência das coisas, na verdade, absolutamente não se ocupa delas. Apenas fornece a regra da ordem das coisas no espaço e no tempo (um em relação ao outro, portanto, neste momento e neste lugar, neste lugar e neste momento), o nexo causal não nos diz nada além disso. Tudo o que ele nos diz é que, assim que houver este estado de matéria, se assume infalivelmente esta aparência: [...]. Eu fui o primeiro que tomei a via completamente oposta. Como ele, eu também quero começar com o que é mais conhecido. [...] para mim o mais conhecido é a aparência natural que é mais próxima de meu conhecimento e, ao mesmo tempo, é o poder mais completo, mais alto que todos os outros, e, portanto, expressa da maneira mais clara e completa a essência de todos eles, a saber, o homem e seu agir.⁶⁸⁴

Portanto,

é apenas em comparação (*Vergleichung*) com o que acontece em meu próprio corpo quando realizo uma ação, e como isso se segue de um motivo, que posso compreender, segundo uma analogia (*Analogie*), como os corpos sem vida se modificam por meio de causas.⁶⁸⁵

Dessa maneira, o lado subjetivo, portanto, deve aqui fornecer a chave para a interpretação do lado objetivo⁶⁸⁶ e, quem assim proceder, diz Schopenhauer,

reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos *inteiramente semelhantes* ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a *reflexão continuada*, o levará a reconhecer que também [...]a força

⁶⁸⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi I*, p. 492.

⁶⁸⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi I*, § 575, p.431.

⁶⁸⁶ SCHOPENHAUER, A., *MVR II*, cap. 28, p. 425.

que atua poderosamente em toda a matéria, é diferente apenas no fenômeno, mas *conforme sua essência em si* é para ser reconhecido como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais íntimo, chama-se VONTADE.⁶⁸⁷

Desse modo,

até agora ninguém reconheceu a identidade da essência de cada força que se empenha e faz efeito na natureza com a vontade, e, por conseguinte, os múltiplos fenômenos variados, que são somente espécies diversas do mesmo gênero, não foram considerados como tal, mas como heterogêneos; com isso, palavra alguma poderia ser adequada para designar o conceito desse gênero. Eu, por conseguinte, nomeio o gênero de acordo com sua espécie mais distinta e perfeita, cujo conhecimento imediato está mais próximo de nós, conduzindo-nos ao conhecimento mediato de todas as outras.⁶⁸⁸

O conceito de vontade, compreendido aqui como uma chave metafísica de interpretação é, para Schopenhauer, a única hipótese (*Annahme*) possível capaz de solucionar, ainda que com limitações intrínsecas, o enigma da analogia entre o micro e o macrocosmo, pois,

é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido. Se, portanto, remetemos o conceito de FORÇA ao de VONTADE, em realidade remetemos algo desconhecido a algo infinitamente mais bem conhecido, àquilo que unicamente nos é conhecido de maneira imediata e completa e que amplia de maneira enorme o nosso conhecimento. Se, ao contrário, como ocorreu até hoje, subsumimos o conceito de VONTADE sob o de FORÇA, renunciamos ao único conhecimento imediato que temos da essência íntima do mundo: fazemos tal conhecimento se dissipar num conceito abstraído do fenômeno, com o qual nunca podemos ir além deste último.⁶⁸⁹

Este passo é importante para Schopenhauer que encontrou na *Crítica da razão pura* a ideia central de uma unidade sistemática das forças subsumida no conceito geral de *manifestação* (*Ausserung*). Kant diz que

A ideia de uma *faculdade fundamental* (*Grundkraft*), de que a lógica, aliás, não nos descobre a existência, é, pelo menos, o problema de uma representação sistemática da diversidade das faculdades. O princípio lógico da razão exige que se realize, tanto quanto possível, esta unidade e, quanto mais idênticos se encontrem os fenômenos de uma e de outra força, tanto mais verossímil é que sejam apenas diferentes manifestações (*Ausserungen*) de uma e a mesma força que se pode denominar (comparativamente) a sua *força fundamental*. O mesmo se passa com as forças restantes. As forças fundamentais comparativas deverão, por sua vez, comparar-se entre si para que, descobrindo-se a sua concordância, se aproximem de uma força fundamental única e radical, ou seja, absoluta. Porém, esta unidade da razão é

⁶⁸⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168.

⁶⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170.

⁶⁸⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 170-171.

meramente hipotética. Não se afirma que se verifique na realidade, mas sim que se procure no interesse da razão, ou seja, para estabelecer certos princípios para as diversas regras que a experiência nos fornece e, sempre que possível, conferir desta maneira unidade sistemática ao conhecimento.⁶⁹⁰

O “tosco materialismo” do século XIX, segundo Schopenhauer, ignorou a obra de Kant e recaiu em dois erros fundamentais:

Em primeiro lugar a estúpida negação da força vital, procurando explicar os fenômenos da vida partir de forças físicas e químicas e estas, por seu turno, a partir do fazer-efeito mecânico da matéria, posição, figura e movimento de átomos oníricos; em segundo lugar, desejando assim reduzir todas as forças da natureza a choque e contrachoque, que seriam a sua coisa em si.⁶⁹¹

É necessário, portanto, um sistema de colaboração entre o conhecimento fisiológico e o filosófico, Schopenhauer, então, identifica a força vital com a vontade orgânica como:

A força vital é idêntica à vontade; de modo que, aquilo que aparece na autoconsciência como vontade, na vida orgânica inconsciente, constitui seu *primum móbile*, que muito apropriadamente tem sido caracterizado como uma força vital. Pela simples analogia com isso, inferimos que também as outras forças naturais são, no fundo, idênticas à vontade, com a única diferença de que, nelas, ela é encontrada em um grau menor de sua objetivação. Portanto, tentar explicar, a partir da *natureza inorgânica*, que o orgânico e, portanto, a vida, o conhecer e, finalmente o *querer*, significa pretender deduzir a coisa em si do *fenômeno*, desse simples processo cerebral: é como querer explicar o corpo a partir da sombra.⁶⁹²

Evidencia-se que a analogia é o mecanismo, por assim dizer, de transferência de uma qualidade que se manifesta no corpo orgânico e que permanece pressuposta, porém oculta na explicação fisiológica da vida, para o restante da natureza. O problema da relação entre o micro e o macrocosmo foi interpretado por Schopenhauer por meio da analogia qualitativa de uma vontade metafísica, isto é, *toto genere* distinta da representação, e não sobre a base de uma força física que é pressuposta em todas as explicações causais por todas as ciências naturais, porém não ulteriormente explicada por elas. O conceito de analogia mobilizado aqui não consiste na relação de proporcionalidade matemática e a essência metafísica do mundo não pode ser encontrada pelo método de proporções, ou seja, “não ao modo de como a partir de três quantidades proporcionais é encontrada a quarta [...]”⁶⁹³, mas, ela tem aqui o seu significado filosófico mais profundo na semelhança com o seu uso na fisiologia vitalista que, a partir da observação comparativa, transfere a todos os organismos, uma qualidade vital que, no entanto, dentro de seus limites permanece oculta e problemática.

⁶⁹⁰ KANT, CRP, A 649 B 677 - A 650 B 678, p. 549-550.

⁶⁹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 24, p. 183.

⁶⁹² SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 6, § 94, p. 184-185.

⁶⁹³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

Desse modo, se percebe que Schopenhauer acompanha Blumenbach e Kant quanto à rejeição do antigo hilozoísmo do universo vivo⁶⁹⁴ que implicaria na ideia de *anima mundi* e, assim, o problema da relação entre o micro e macrocosmo somente se resolve pela hipótese metafísica da vontade:

Desde o início deste século desejou-se atribuir, até mesmo com certa frequência, uma *vida* ao inorgânico: de modo altamente errôneo. Vivo e orgânico são sinônimos; com a morte, o orgânico deixa também de ser orgânico. Pois não se traça, em toda a natureza, nenhuma fronteira tão nítida como aquela entre orgânico e inorgânico, quer dizer, entre aquilo em que a forma é o essencial e permanente, e a matéria o acidental e cambiável – e aquilo em que a relação é oposta. A fronteira não oscila aqui como talvez a entre animal e vegetal, sólido e líquido, gás e vapor: ou seja, querer suspendê-la significa trazer propositadamente confusão aos nossos conceitos. Que se deva, por outro lado, atribuir uma *vontade* ao inanimado, ao inorgânico, fui eu o primeiro a dizer. Pois para mim a vontade não é, como se afirmou até hoje, um acidente da cognição, e portanto da vida; mas, ao contrário, a própria vida é aparição da vontade.⁶⁹⁵ A cognição, por sua vez, é efetivamente um acidente da vida, e esta, um acidente da matéria. Mas a própria matéria é somente a perceptibilidade das aparições da vontade. Por isso é preciso reconhecer, em toda ânsia que parte da natureza de um ente material, constituindo efetivamente essa natureza ou manifestando-se e aparecendo por meio dela, um *querer*, e não há, portanto, nenhuma matéria sem manifestação da vontade. A manifestação mais baixa e por isso mesmo mais geral da vontade é a gravidade: por isso foi considerada uma força fundamental essencial à matéria.⁶⁹⁶

É importante também destacar que, procedendo a partir do conhecimento mais imediato, isto é, da vontade na autoconsciência, diz Schopenhauer,

não procedo com base na lei da causalidade, que nunca leva à essência das coisas, mas observo imediatamente o ser da aparência mais significativa do mundo, o homem; se prescindindo do fato de que é minha representação, descubro que o homem na totalidade é vontade: a vontade é isso que permanece como o em si mesmo de seu ser. [...] Assim, o corpo animal, por exemplo, não é o resultado do encontro contingente de uma pluralidade de forças físicas ou químicas, mas a vontade que neles apareceu renunciou, após um conflito com estas e, a partir daí, veio uma única aparição da vontade,

⁶⁹⁴ Essa ideia reverberou profundamente na cultura da época. Também Schelling no texto de 1799 *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (que Schopenhauer leu entre 1810-1811) faz de “cada indivíduo a expressão de toda a natureza”, ou seja, “assim como na natureza orgânica em cada indivíduo está presente a gradação da sensibilidade, da irritabilidade e do impulso formativo (*Bildungstrieb*) – que é o segredo da produção de toda a natureza orgânica – do mesmo modo, na sucessão gradual do magnetismo, da eletricidade e do processo químico - que é distinguível nos corpos singulares – está o segredo da produção de natureza por si mesma [de toda a natureza existente]”. (SCHELLING, F. W. J., *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. p. 75. Christian Ernst Gabler, Jena and Leipzig, 1799). Sobre o desenvolvimento da ideia de organismo como modelo de interpretação da natureza VER L. MARINO 1975, T. LENOIR 1981/82, I. VOLPICELLI 1988, S. F. BERTOLETTI 1990, M. SEGALA 1998/2009/2013, R. J. RICHARDS 2000/2002, F. GRIGENTI 2000.

⁶⁹⁵ Também em SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi III*, p. 181.

⁶⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 138-139.

incomparavelmente mais forte que a soma de todas as outras.⁶⁹⁷

Evidenciando-se a intrínseca relação entre a fisiologia e a filosofia na obra de Schopenhauer, poderemos compreender que um conjunto de problemas e métodos que se desenvolveram no interior das ciências da vida, chegaram ao século de Schopenhauer como um dos maiores enigmas encravados na relação do homem com o cosmos e que, desse modo, permitiram ao filósofo estruturar sua mais ousada proposta metafísica a saber, atribuir uma vontade metafísica cega do organismo como o elemento primário de toda a natureza em geral.

Lembrando que palavras como *análise*, *anatomia* e *analogia*, que começam todas com o mesmo prefixo *ana* (*ava*) e, de certo modo, envolvem um sentido de cortar em partes, separar para discernir o semelhante no dessemelhante e elevar-se ao conhecimento, fundamentam a filosofia de Schopenhauer no que concerne ao sentido do seu método próprio de reflexão. Em Schopenhauer, a filosofia se assemelha a uma dissecação do próprio mundo, ou, nas palavras de Schopenhauer,

A Filosofia tem uma grande semelhança com a anatomia do cérebro; uma falsa filosofia (ou seja, uma visão equivocada do mundo) e uma anatomia errada do cérebro, dissecam e separam aquilo que está unido em um todo e como um só. [...] A verdadeira filosofia e a anatomia adequada do cérebro, dissecam e analisam tudo corretamente, descobrem e deixam como uno o que é uno, e somente separam e expõe as peças que são heterogêneas.⁶⁹⁸

O metafísico imanente, neste sentido, é aquele que disseca e estuda a anatomia da experiência em geral para interpretar o funcionamento, por assim dizer, fisiológico do mundo. Schopenhauer não cria algo a partir de conceitos abstratos impostos como premissas ou axiomas, mas, segundo ele, procede apenas “por meio de distinções e separações, ensinando as diferenças do existente”⁶⁹⁹, ou seja, “simplesmente explicam o que este (mundo) é, decompondo-o em seus elementos últimos”⁷⁰⁰ e, desse modo, poderia, segundo sua opinião, receber o nome de “*criticismo*, no sentido originário da palavra”⁷⁰¹.

As obras de Platão, Kant e o estudo da fisiologia que se constitui a partir de ambas, entendida aqui como investigação sobre o microcosmo orgânico, permitiram a Schopenhauer uma profunda reflexão crítica sobre o conceito de vontade como substrato das forças naturais e a concepção de analogia mobilizada para explicar o enigma da relação entre o micro e o macrocosmo. Schopenhauer considerou a sua metafísica como uma reação a Platão e um passo

⁶⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 492.

⁶⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 47.

⁶⁹⁹ CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 172. Conforme nota da autora, *Criticismo* deriva de *crítica*, que significa: “distinguir, discernir, separar, escolher”.

⁷⁰⁰ SCHOPENHAUER, A., P I, §14, p. 159.

⁷⁰¹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, vol. III, p. 735-736.

adiante em relação ao criticismo kantiano que permitiu apenas um aspecto negativo na filosofia. Assim, o filósofo reestruturou os fundamentos da metafísica e ofereceu uma decifração para o maior dos enigmas da história humana que, de um lado evitou o antropomorfismo típico das cosmologias ocidentais e, de outro, corrigiu o conceito de vontade, até então interpretado como derivado e secundário em relação a alma racional.

O único ser verdadeiramente original é a vontade. Até agora os filósofos têm tomado o caminho errado, pois assumiram como dado essencial e originário uma *alma*, cuja função peculiar e natural seria o *pensar* e, precisamente o pensar abstrato, com conceitos que estão os mais distantes possível da intuição. [...] . Assim, o produto último foi trocado pelo original. Entretanto, quão pouco do intelecto poderia *ser* sem a vontade e a organização, tão pouco encontraria *matéria* e ocupação sem esta, já que não há nada para representar e compreender que não seja a vontade em sua objetivação.⁷⁰²

Marco Segala nota que a “Fisiologia também é amplamente empregada para fornecer analogias ou explicações para os conceitos fundamentais da sua filosofia - a vontade de viver, a vida como objetividade da vontade [...]”.⁷⁰³ Para além desse aspecto instrumental, queremos enfatizar que o ponto crucial do processo de desenvolvimento do pensamento de Schopenhauer é precisamente o conceito de vontade e o argumento de analogia, trata-se de compreender que ambos são constitutivos da metafísica da Vontade, ou seja, ambos os elementos são partes essenciais da própria estrutura desse pensamento, e não algo exterior a eles mobilizados apenas de forma heurística. Para tornar isso mais claro, podemos parafrasear Norman Campbell ao tratar da relação entre a analogia e as teorias científicas, e dizer que, “considerar a analogia como uma ajuda para a invenção de teorias é tão absurdo quanto a considerar a melodia como uma ajuda para a composição de sonatas”.⁷⁰⁴

As ciências biológicas desempenham um papel crucial no pensamento schopenhaueriano e o organismo se apresenta, desse modo, como um ponto de confronto entre a ciência e a metafísica, entre micro e macrocosmo, entre a experiência interior e a exterior. A anatomia e a fisiologia são as ciências que lidam precisamente com o *locus* metafísico sobre o qual a filosofia de Schopenhauer se debruça. A anatomia e a fisiologia comparativas, bem como as concepções de organismo que nasceram delas no século de Schopenhauer ofereceram a ele, para além de meros dados analógicos, uma metodologia analógica que, embora na metafísica e na ciência sejam absolutamente distintas no que concerne a causalidade e aos seus objetos *toto genere* diferentes, trata-se ainda do mesmo mecanismo de abordagem empírica comparativa

⁷⁰² SCHOPENHAUER, A., *Sceitti Postumi III*, p. 346.

⁷⁰³ SEGALA, M., *The role of physiology in Schopenhauer's metaphysics of nature*, 2012, p. 330.

⁷⁰⁴ CAMPBELL, N., *Physics the Elements*, 1920, p. 130.

dos fenômenos e de reflexão analógica qualitativa que dela se segue.

O cientista interessado no funcionamento de determinadas regiões do cérebro, ou alguma característica especial do funcionamento orgânico que não possa ser estudada diretamente sem o risco de distorcer, modificar ou mesmo danificar o fenômeno analisado, geralmente propõe que uma variável “Y” responde aos experimentos e às mudanças em outra variável “X” que seja semelhante em características fundamentais. Conseqüentemente, dadas as semelhanças através da análise comparativa, existirá alguma plausibilidade em correlacionar “Y” e “X” e pensar em algum grau de previsibilidade em “Y” quando testes forem feitos em “X” em situações diversas, ou mesmo, conforme Graham Bell, “quando Y e X são medidos em um grande número de espécies, é definitivamente descoberto um significado ou uma relação, e, nesta medida, uma hipótese é suportada”.⁷⁰⁵ Schopenhauer defende um raciocínio semelhante, ou seja, para o filósofo,

toda *compreensão* autêntica consiste em último termo em uma captação de relações (*un saisir de rapports*), mas cada relação se captará com maior clareza e pureza quando a reconhecemos como idêntica em cursos muito diferentes e entre coisas totalmente heterogêneas. Com efeito, quando eu conheço uma relação como existente em um só caso isolado, terei dela um conhecimento meramente individual, a saber, unicamente intuitivo. Mas assim que eu capto a mesma relação em dois casos diferentes, possuo um conceito de toda a *classe* dessa relação e, portanto, um conhecimento mais profundo e completo.⁷⁰⁶

Portanto, o que diferencia o método analógico usado nas ciências do método analógico usado na metafísica de Schopenhauer é a aplicação do princípio de causalidade que naquela é o fio condutor da investigação e nesta é objeto da reflexão metafísica. As ciências empíricas forneceram a Schopenhauer os dados para uma visão analógica do mundo, isto é, que percebe e interpreta, por meio de modelos analógicos, as semelhanças na diversidade dos fenômenos. A analogia entre micro e macrocosmo, dada a sua abrangência, obviamente não se esgota pela investigação científica, em verdade, será a maior clareza e profundidade da ciência que colocará mais clara e profundamente o problema da metafísica, a saber, que as forças naturais ou qualidade ocultas da natureza pressupostas por elas necessitam de uma justificativa metafísica mais profunda. Deste modo, uma concepção metafísica da analogia deverá ser aqui mobilizada para que tais fins sejam atingidos, conforme ficará claro à frente. Aqui, apenas cabe mencionar que a abordagem comparativa e a busca por relações de semelhanças entre os diversos e múltiplos produtos da natureza se mostrou profícua para a pesquisa, descoberta e teorias

⁷⁰⁵ BELL, G., *A comparative method*. In *The American Naturalist* Vol. 133, No. 4, April 1989.

⁷⁰⁶ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562.

científicas em geral e para a construção de uma metafísica não antropomórfica do mundo. A anatomia e a fisiologia comparativas, que descobriram as relações entre a organização e as funções vitais do corpo, conforme instituídas pela natureza, foram ciências essencialmente analógicas e desempenharam uma verdadeira revolução nos séculos XVIII e XIX no modo como compreender e reinterpretar o problema do micro e do macrocosmo em relação aos antigos. A estrutura orgânica e as funções internas do corpo são o foco de atenção tanto nas disciplinas empíricas das ciências, como da metafísica da Vontade de Schopenhauer. Portanto, não nos parece fruto de mera coincidência a presença da fisiologia e do raciocínio analógico no desenvolvimento de uma filosofia que estabelece a vontade cega do organismo como a “força vital metafísica” (*metaphysische Lebenskraft*).⁷⁰⁷ Schopenhauer elaborou sua principal tese filosófica no confronto crítico e na assimilação de conhecimentos e descobertas das ciências biológicas e, conseqüentemente, coincidiram também na concepção e no uso da reflexão por analogia. O emblemático caráter imanente da metafísica de Schopenhauer obviamente não desconsidera a imensa reflexão crítica sobre a ciência empreendida até a morte do filósofo em 1860. Posto o conhecimento científico de modo correto, teremos o problema metafísico claro e perfeitamente aberto à investigação e reflexão analógicas, assim pensava Schopenhauer sobre a relação entre ciência e metafísica. Quanto mais profunda for a consciência científica tanto mais claramente ela perceberá que o sentido essencial daquelas qualidades por ela pressupostas, continua a sobreviver oculto cada vez mais profundamente nas suas respostas. Schopenhauer não foi um mero enciclopedista da ciência contra as pretensões transcendentais vigentes na época, mas, ao contrário, conforme veremos, foi um intenso crítico da mesma de modo geral, especialmente contra a ingenuidade e a carência de uma inteligência filosófica de orientação kantiana.

Enquanto uma ciência interdisciplinar e não submetida aos modelos matemáticos típicos da mecânica racional, a fisiologia apareceu aos olhos de Schopenhauer como um importante ponto de inflexão metafísica. O mundo a se mover incessantemente se assemelha à vontade que dá sinal de si nos fenômenos fisiológicos do corpo. Dito de outro modo, tais atividades orgânicas são a expressão fenomênica daquilo que é alcançado direta e imediatamente na experiência interior, ou seja, é experimentado de forma pré-reflexiva como atos volitivos. A consideração analógica e os conhecimentos produzidos pelas ciências da vida são incorporados na consideração metafísica que busca a essência do mundo a partir do corpo que, por sua vez, é o espaço comum frequentado por ciência e metafísica no pensamento de Schopenhauer.

⁷⁰⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 707.

O ponto de contato entre ciência e metafísica necessário para a decifração do enigma da conexão entre o micro e o macrocosmo é uma ideia proveniente da relação de Schopenhauer com muitos pensadores e cientistas. Podemos citar Kant, Blumenbach, Schelling e Goethe, além de alguns dos mais importantes pensadores naturalistas, anatomistas e fisiologistas do século XIX, como Carl Friedrich Kielmeyer, Johann Christian Reil, Karl Friedrich Burdach, Pierre-Jean-Georges Cabanis, Marie François Xavier Bichat, Jean Marie Pierre Flourens, Georges Cuvier, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Alguns desses pensadores chagaram ao conhecimento de Schopenhauer a partir das aulas de fisiologia de Blumenbach, o que permite destacá-lo como um dos responsáveis pelo arsenal conceitual e metodológico que Schopenhauer então possuía sobre a cultura científica da época.⁷⁰⁸

2.8 Sobre Schopenhauer e Blumenbach

Em 1819, ano da primeira publicação de sua obra principal, Schopenhauer, interessado na carreira universitária, enviou uma carta onde expressa sua “admiração”⁷⁰⁹ por seu antigo mestre e, acompanhando o naturalista, veio a considerar a fisiologia como uma ciência capaz de conduzir a investigação aos limites da compreensão sobre os fenômenos naturais.⁷¹⁰ Muitos anos mais tarde, em conversa com Frauenstadt, Schopenhauer fez o seguinte comentário: “uma *viva vox* faz muito, especialmente nos jovens estudiosos. Um docente vivo e expressivo pode exercer uma influência muito poderosa”.⁷¹¹ Frauenstadt revela que Schopenhauer se referia especialmente a “Blumenbach e Schulze”. O testemunho de Carl Georg Bähr (1834-1893)⁷¹² em 1856 também é ilustrativo da presença de Blumenbach na reflexão de Schopenhauer.

⁷⁰⁸ Ver SEGALA, M.: *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*. Edizioni della Normale, Pisa, 2009; SEGALA, M.: *I fantasmi, Il cervello, L'anima: Schopenhauer, l'occulto e la scienza*. Leo S. Olschki, Firenze, 1998; SEGALA, M.: *The role of physiology in Schopenhauer's metaphysics of nature*. In Schopenhauer-Jahrbuch vol.93. Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2013.

⁷⁰⁹ SCHOPENHAUER, A. *Correspondance complète*, p. 55.

⁷¹⁰ As anotações de Schopenhauer referentes às aulas de Blumenbach sobre anatomia e fisiologia comparadas fornecem, neste ponto, os detalhes sobre a argumentação do cientista acerca da relevância dessas ciências e do método analógico para a elaboração de um conhecimento sistemático do funcionamento e desenvolvimento histórico da natureza e, desse modo, uma compreensão profunda sobre o mundo natural. (STOLLBERG, J. und BÖKER, W. „... *die Kunst zu sehn*“ *Arthur Schopenhauer's Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs* (1809–1811), p. 91)

⁷¹¹ HUBSCHER, A., *Gespräche*, p. 132.

⁷¹² Bähr foi jurista e um dos primeiros estudiosos de Schopenhauer. Escreveu um livro sobre o filósofo intitulado *Die Schopenhauer'sche Philosophie* (1857) e obteve o reconhecimento de Schopenhauer que em uma carta de 1 de março de 1857 lhe disse o seguinte: “li (seu livro) duas vezes com grande atenção, e não somente superou minhas expectativas, mas também me colocou em um estado de surpresa e admiração”. Apesar Schopenhauer apresentar algum desacordo com a interpretação de Bähr, lhe declara que o livro é o “mais substancial que foi escrito” (HÜBSCHER, A., *Arthur Schopenhauer - Gesammelt Briefe* p. 408) sobre sua filosofia.

Quando desejava recordar alguma lei concernente às ciências naturais ou à química, sempre pensava antes sobre o que Blumenbach havia dito a respeito ou (aqui nomeou a um químico), e nas leituras científicas comentava: ‘Ah, isto está em Blumenbach, em tal e tal lugar’. [,,] Referiu-se com nostálgica emoção ao interesse e entusiasmo que sentia pelas ciências durante seus anos de estudante.⁷¹³

Blumenbach foi uma figura importante na formação do filósofo e, conforme Bärh indica, “é óbvio que Schopenhauer seguiu aprendendo coisas novas, mas o que aprendeu ainda jovem forma o núcleo propriamente dito de seu saber”.⁷¹⁴ A anatomia e a fisiologia comparativas de Blumenbach formam o início de uma concepção de mundo construída a partir de reflexões por analogia que Schopenhauer reelabora em termos metafísicos. Marco Segala explica que “a comparação (*Vergleichen*) foi a chave para o acesso ao contexto e um conhecimento para além dos limites da mera descrição da natureza”.⁷¹⁵ A visão de Blumenbach sobre Kant, sobre o método analógico e o conceito de impulso formativo, são fatores fundamentais especialmente no que concerne à suposta solução schopenhaueriana de um problema que o filósofo abraçou definitivamente pouco tempo depois através de Schulze, a saber, o problema da coisa em si. Schulze, além de suas aulas de psicologia e metafísica, é reconhecidamente o responsável por indicar as leituras de Platão e Kant a Schopenhauer, bem como a sua mudança para a faculdade de filosofia. Portanto, a metafísica da Vontade, ou o seu núcleo propriamente dito, é posto como solução de alguns problemas que são assimilados por Schopenhauer em seus anos de formação universitária através do contato com as ciências médicas nas aulas de Blumenbach e com a filosofia nas aulas de Schulze.

Denominado “*magister Germaniae*”, Blumenbach foi um professor capaz de instigar as reflexões mais profundas em seus alunos e contribuir de forma ativa com outros pesquisadores. A impressão causada por Blumenbach sobre Schopenhauer na época da faculdade de medicina foi lembrada por muitos anos e, no que diz respeito aos caminhos da fisiologia, Schopenhauer anotou em sua última obra:

Quando eu estudava em Göttingen, Blumenbach nos falou no claustro de fisiologia com muita seriedade sobre os horrores das vivissecções e nos representou como eram cruéis e assustadores; por isso é que devem ser recorridos muito raramente e somente em investigações que têm uma utilidade muito importante e imediata; e, além disso, teriam de fazê-la com a maior publicidade, em grandes auditórios e depois de terem convidado todos os médicos, para que o sacrifício cruel no altar da ciência traga o maior lucro possível.⁷¹⁶

⁷¹³ HUBSCHER, A., *Gespräche*, p.235

⁷¹⁴ HUBSCHER, A., *Gespräche*, p. 235.

⁷¹⁵ SEGALA, M. *The Role of Physiology in Schopenhauer's Metaphysics of Nature*. In: Schopenhauer Jahrbuch, nº 93 (2012), p. 31.

⁷¹⁶ SCHOPENHAUER, A., P II, § 177, p. 385.

As descobertas do naturalista aumentaram consideravelmente sua fama e o poder de influência de seu pensamento sobre a comunidade de estudantes de Göttingen.⁷¹⁷ Segundo Marco Segala, foi “Blumenbach que sugeriu a Schopenhauer a ideia de uma íntima colaboração entre pesquisa fisiológica e especulação filosófica e forneceu as ferramentas conceituais para ler e compreender a literatura científica sobre fisiologia”.⁷¹⁸

Além das aulas que Schopenhauer assistiu, o filósofo possuía alguns dos mais importantes livros de Blumenbach em sua biblioteca particular⁷¹⁹ e, conforme Segala, estes manuais foram responsáveis por fornecer uma compreensão profunda e permanente sobre a fisiologia, além de “ideias e conceitos que alimentaram e enriqueceram seu discurso filosófico de uma maneira única”.⁷²⁰

Schopenhauer foi, no entanto, um crítico das ciências e, no que concerne a Blumenbach, que se autodenominava “*Physikus*” e não aceitava as elevadas abstrações da metafísica transcendente tradicional, o filósofo atribuiu dois problemas centrais, a saber, a atribuição de uma suficiência científica e uma concepção equivocada de vontade. Segundo Safranski, o

⁷¹⁷ Ver MARINO, L.: *I maestri della Germania – Göttingen 1770-1820*, p. 65; 1975; LENOIR, T. *The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*, p. 115; VOLPICELLI, I. A. *Schopenhauer: La Natura Vivente e le sue Forme*, p. 20; GRIGENTI, F. *Natura e rappresentazione: Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, p. 65-66; SEGALA, M.: *Auf den Schultern eines Riesen Arthur Schopenhauer als Student Johann Friedrich Blumenbachs*. In: STOLLBERG, J. und BÖKER, W. (Hg.): „... die Kunst zu sehn “Arthur Schopenhauer’s Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811), p. 24.

⁷¹⁸ SEGALA, M. *The Role of Physiology in Schopenhauer’s Metaphysics of Nature*. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, 93 (2012), p. 330.

⁷¹⁹ De acordo com o volume V da edição de Hubscher (1985, p. 239-240) para os manuscritos de Schopenhauer, o filósofo possuía em sua biblioteca particular as obras: *Ueber den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1791), *De generis humani varietate nativa* (1756), *Handbuch der vergleichenden Anatomie und Physiologie* (1805), *Handbuch der Naturgeschichte* (1807) e *Institutiones physiologicae* (1810).

⁷²⁰ SEGALA, M. *The Role of Physiology in Schopenhauer’s Metaphysics of Nature*. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, 93 (2012), p. 35 e 40. Ainda de acordo com o pesquisador (SEGALA, M. *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*; p. 220-221), Blumenbach, entre 1809 e 1810, ministrou um curso de história natural com exposição das teorias de A. Haller e Charles Bonnet, um curso de mineralogia sobre Jean André De Luc (1727-1817), René Just Haüy (1743-1822) e George Louis Leclerc conde de Buffon (1707-1788), um de anatomia comparada e fisiologia sobre A. Haller (1708-1777), Peter Camper (1722-1789), Franz Joseph Gall (1758-1828) e Johann Kasper Lavater (1741-1801) e um de fisiologia onde discutiu sobre vitalismo e materialismo “à luz das concepções de Johann Christian Reil (1759-1813), Johann Wilhelm Ritter (1776-1810), Paul Joseph Barthez (1734-1806), Jean Baptiste Duhamel (1624-1706), Hermann Boerhaave (1668-1738) e William Harvey (1578-1657). Além das aulas de Blumenbach, Segala descreve o conteúdo de outros cursos, com por exemplo, o curso de Johann Tobias Mayer sobre Newton, o curso de Botânica de Heinrich Adolf Schrader, de química de Friedrich Stromeyer (1776-1835) sobre Lavoisier e seu desenvolvimento em Humphry Davy (1778-1829), Joseph Louis Gay-Lussac (1778-1850), Claude-Louis Berthollet (1748-1822) e Jöns Jacob Berzelius (1779-1848), o curso de matemática de Bernhard Friedrich Thibaut (1775-1832), anatomia humana de Adolph Friedrich Hempel (1767-1834) e Conrad Johann Martin Langenbeck (1776-1851). Atualmente os apontamentos de Schopenhauer às aulas de Blumenbach estão organizadas e publicadas por STOLLBERG, J. e BÖKER, W. (2013). Além dos cientistas mencionados aqui e estudados por Schopenhauer em Göttingen e Berlim, somam-se ainda outros tantos que o filósofo estudou durante sua vida. A lista dos livros da biblioteca particular de Schopenhauer foi publicada por Arthur Hübscher em *Handschriftlichen Nachlass, Vol. V*, e contém 196 obras científicas divididas entre 161 autores. Existe ainda uma lista de livros que Schopenhauer emprestou da biblioteca de Weimar publicada em *Schopenhauer Jahrbuch 1923-1925* que podem ser consultadas.

naturalista considerava que a ciência era plenamente capaz de encontrar as respostas para todas as questões finais. “A física de Blumenbach pretendia satisfazer igualmente todas as questões propostas pela curiosidade metafísica”.⁷²¹ Isso se tornou um ponto de objeção do jovem estudante a seu mestre, pois, partindo do ponto de vista filosófico, Schopenhauer defendeu, no entanto, que a ciência que sustentar tais pretensões carecerá de uma visão geral sobre a natureza e padecerá por ignorância dos seus próprios pressupostos metodológicos. Além disso, Blumenbach, de certo modo, permaneceu atrelado a uma tradição filosófica com a qual Schopenhauer travou um intenso combate. Blumenbach considerou a vontade como uma “faculdade da alma” própria dos humanos que, “entre os muitos apetites e aversões dos objetos que se lhe apresentam a cada vez, escolhe os que lhe parecem, e também no exercício das funções do corpo que correspondem à certos fins, pode executar livremente as que quer”.⁷²²

Apesar destas importantes diferenças, o contato com Blumenbach ofereceu a Schopenhauer uma parte significativa do conteúdo cultural científico contido em sua reflexão sobre a natureza e o significado do mundo. Em 1819, ano da primeira publicação de sua obra principal, Schopenhauer enviou uma carta a seu antigo mestre onde expressa sua “veneração”⁷²³ e, acompanhando o cientista, considerou a fisiologia como uma ciência interdisciplinar capaz de conduzir a investigação aos limites da compreensão sobre os fenômenos naturais.⁷²⁴ Foi Blumenbach que, de acordo com Marco Segala, “sugeriu a Schopenhauer a ideia de uma íntima colaboração entre pesquisa fisiológica e especulação filosófica e forneceu as ferramentas conceituais para ler e compreender a literatura científica sobre fisiologia”.⁷²⁵ Ainda segundo bem observa o pesquisador, Schopenhauer aceita o conceito blumenbachiano de *Bildungstrieb* como um conceito derivado da experiência e capaz de descrever a força vital no processo de geração. Além disso, Schopenhauer

também discutiu a plausibilidade com referência à analogia que o próprio Blumenbach já havia preparado: o *Bildunstrieb* explicou o comportamento dos fenômenos generativos, mas não expressou nenhuma hipótese sobre a causa original da atividade orgânica. Assim como a gravidade, também o *nisus formativus* era cientificamente sustentado pelo modelo metodológico

⁷²¹ SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia*, p. 195.

⁷²² BLUMENBACH: *A física del cuerpo o rudimentos fisiológicos*, p. 36-37.

⁷²³ SCHOPENHAUER, A. *Correspondance complète*, p. 55.

⁷²⁴ As anotações de Schopenhauer referentes às aulas de Blumenbach sobre anatomia e fisiologia comparadas fornecem, neste ponto, os detalhes sobre a argumentação do cientista acerca da relevância dessas ciências e do método analógico para a elaboração de um conhecimento sistemático do funcionamento e desenvolvimento histórico da natureza e, desse modo, uma compreensão profunda sobre o mundo natural. (STOLLBERG, J. und BÖKER, W. , ... *die Kunst zu sehn “Arthur Schopenhauer’s Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*, p. 91)

⁷²⁵ SEGALA, M. *The Role of Physiology in Schopenhauer's Metaphysics of Nature*, 2012, p. 330.

newtoniano que, por sua vez, precisava ser explicado pela metafísica.⁷²⁶

As obras do naturalista de Göttingen foram responsáveis por fornecer uma compreensão profunda e permanente sobre a metodologia científica e enriquecer com ela o seu discurso filosófico, nos resta saber, no entanto, qual a concepção de analogia sustentada por Schopenhauer e em que sentido ela fornece o elo perdido entre o micro e o macrocosmo. A anatomia e a fisiologia comparativas de forma geral são ciências com as quais a metafísica manteve uma intrínseca relação, uma conexão sem a qual, segundo Schopenhauer, a ciência comete erros por ignorância e a metafísica por arrogância. Schopenhauer compartilhou com Blumenbach e Kant a perspectiva de que a científica não era suficiente para conhecer a natureza interna das coisas e o teleomecanicismo blumenbachiano, consumado pelo conceito de impulso formativo, embora negasse essa pretensão, foi um dos problemas centrais da metafísica da natureza no século XIX, isto é, um dos principais enigmas do mundo natural encravado na relação entre o micro e o macrocosmo. Somente a metafísica da Vontade considerada como coisa-em-si em contraste com a sua aparência fenomênica, pode, segundo o seu autor, nos levar a compreender uma “compatibilidade” entre “o mecanismo e a técnica da natureza, em outras palavras, do mecânico com a explicação teleológica de seus produtos”.⁷²⁷

Para compreender a questão de forma mais profunda é também necessária uma atenção a outro problema filosófico de grande envergadura como o qual Schopenhauer travou contato durante o período de Göttingen, a saber, através do “sábio conselho” de Gottlob Ernst Schulze para ler Kant e Platão e “se dedicar exclusivamente a filosofia”⁷²⁸, Schopenhauer adentra no problema da coisa em si e do fundamento do conhecimento.

⁷²⁶ SEGALA, M., *Fisiologia e metafísica in Schopenhauer*, p. 61-62.

⁷²⁷ SCHOPENHAUER, A. MP IV, 99, p. 233-224.

⁷²⁸ SCHOPENHAUER, A., *Epistolário de Weimar*, p. 258.

03 CAPÍTULO III: KANT, SCHULZE E O PROBLEMA DA COISA EM SI

Ainda em Göttingen Schopenhauer assistiu às aulas de Metafísica, Psicologia e Lógica de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) que lhe abriu as portas para o mais expressivo problema filosófico em voga na época, a saber, a coisa em si kantiana.

Schulze foi um importante filósofo e professor da Universidade Georgia Augusta de Göttingen autor de uma influente obra intitulada: *Enesidemo, ou sobre os fundamentos da Filosofia Elemental oferecida pelo Sr. Professor Reinhold de Jena. Acompanhado de uma defesa do ceticismo frente as pretensões da Crítica da Razão (1792)*.⁷²⁹ Esta obra, apesar de não trazer o nome do autor e aparecer sem a indicação do lugar de impressão, foi determinante, pois, concentrou um arsenal crítico e as principais objeções à tentativa de Kant em responder ao problema do conhecimento levantado por David Hume. O *Enesidemo* de Schulze contrasta fortemente com a construção sistemática que foi a marca do kantismo e se insere em uma intensa discussão sobre as bases da filosofia transcendental com uma conclusão cética de que Kant se esforçou para combater o ceticismo de Hume assumindo tacitamente aquilo que Hume combateu.

O contato com Schulze foi decisivo para Schopenhauer não apenas por ter sido o seu maior incentivador no que concerne à escolha pela filosofia, as leituras de Platão e Kant e sua mudança para Berlim estudar com Fichte⁷³⁰, mas também, por oportunizar uma reflexão que em grande medida definiu os caminhos da filosofia alemã do período. Em uma carta de Schopenhauer a Johann Eduard Erdmann em 1851 o filósofo declara que G. E. Schulze foi o responsável pelo “sábio conselho” de mudar seus estudos particulares exclusivamente para Platão e Kant e, até que tivesse compreendido profundamente a ambos, a não olhar para nenhum outro, em especial Aristóteles e Spinoza. O conselho foi seguido à risca de um tal modo que o conhecimento prévio das obras de Platão e Kant se tornou condição para entendimento adequado do projeto schopenhaueriano⁷³¹, vale dizer, para a compreensão do intenso uso e

⁷²⁹ SCHULZE, G. E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* (1792). O autor também tratou da filosofia transcendental em outra obra intitulada *Crítica da Filosofia teórica (Kritik der theoretischen Philosophie – 1801)*.

⁷³⁰ Schopenhauer quando questionado por optar por uma carreira insegura na filosofia responde “a vida é uma coisa miserável e eu decidi gastá-la pensando sobre isso”. HÜBSCHER, A., *Gespräche*, p. 22.

⁷³¹ No prefácio de *O Mundo* Schopenhauer cita também o pensamento oriental contido no *Upanishads* como importante para a compreensão da sua filosofia e no prefácio de *Sobre a vontade na natureza* acrescenta ainda outra condição para compreensão de sua obra, a saber, “partindo do puramente empírico, das observações de pesquisadores da natureza que seguem imparcialmente os caminhos de suas ciências específicas” se permite alcançar a “fundamentação mais precisa e específica, penetrando a compreensão também de modo mais nítido, apreensível e preciso” do seu pensamento. (SCHOPENHAUER, A., SVN, *prefácio*, p. 23).

significativa recomendação da reflexão por analogia como “regra para o método de toda filosofia”⁷³² e, em especial para o problema da coisa em si e seu desenvolvimento na filosofia alemã.

3.1 Kant: coisa em si e o problema da afecção

Segundo Schopenhauer, a grande conquista da filosofia de Kant consiste na distinção entre os fenômenos e a coisa em si.

Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, uma verdade demonstrada e incontestável; já Platão e os indianos, por seu turno, fundamentaram suas afirmações meramente sobre uma intuição geral do mundo, [...] expondo mais mítica e poeticamente que filosófica e distintamente [...]. Tal conhecimento distinto e exposição tranquila e clarividente dessa índole onírica do mundo inteiro é propriamente a base de toda filosofia kantiana, a sua alma e o seu maior mérito.⁷³³

Entretanto, o próprio Kant incorporou inconsistências⁷³⁴ e confusões⁷³⁵ no modo como introduziu o conceito de coisa em si a partir de uma aplicação inadequada e por ele proibida do princípio de causalidade para além dos fenômenos, isto é, para além do seu único e restrito ambiente de legitimidade.

Retornando a Kant para compreender o núcleo da questão, vemos que na *Crítica da razão pura*, a busca por um fundamento para o conhecimento leva à afirmação da *afecção* dos objetos sobre os sentidos e, a partir disso, se dá a produção de nossas representações, ou seja, segundo Kant,

que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início.⁷³⁶

Mais à frente Kant diz que

Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o

⁷³² SCHOPENHAUER, A., PR § 1, p. 29.

⁷³³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 528.

⁷³⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 547.

⁷³⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 552.

⁷³⁶ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, p. 36.

objeto afetar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade.⁷³⁷

Em estado de coisa diferente do que aqui é proposto, diz Kant, “seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse”.⁷³⁸

Entretanto, as afirmações kantianas parecem se revolver sobre si mesmas quando os resultados da analítica transcendental atestam à única aplicação legítima da causalidade, a saber, aos fenômenos e nunca às coisas-em-si-mesma. O nosso único modo de conhecer os objetos é por meio de condições transcendentais, ou melhor, “não poderemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível”, isto é, “como fenômeno”.⁷³⁹

Maria Lucia Cacciola explica que a coisa em si de Kant visa cumprir dois papéis importantes na *Crítica*:

o da possibilidade de uma moral, ou seja, de ações realizadas fora do campo onde vige o determinismo natural e onde a liberdade é pensada sem contradição, e o da exigência de estabelecer por meio da reflexão um limite para o conhecimento das ciências, a experiência possível, descartando-se de todo modo o conhecimento do suprassensível.⁷⁴⁰

Segundo Schopenhauer,

Kant jamais fez da coisa em si um tema de exame crítico especial ou de uma inferência clara. Sempre que precisa, logo vai buscar a coisa em si pela conclusão de que o fenômeno, portanto o mundo visível, de fato deve ter um fundamento, uma causa inteligível que não é fenômeno e, por conseguinte, não pertence a nenhuma experiência possível. [...] A inacreditável inconsequência ali cometida por Kant foi logo notada por seus primeiros adversários e por eles utilizada para ataque: contra os quais sua filosofia não podia oferecer resistência alguma.⁷⁴¹

Kant foi interpretado, entre críticas e defesas, no contexto de recepção de sua obra por vários pensadores que levantaram, alimentaram e se posicionaram sobre o debate a respeito do

⁷³⁷ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, p. 61. E em *Prolegômenos* Kant diz que: “O idealismo consiste na afirmação de que não existem outros seres excepto os seres pensantes; as restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objecto exterior. Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objectos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenómenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao affectarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenómeno deste objecto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real. Pode a isto chamar-se idealismo? É precisamente o seu oposto”. (KANT, I., *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. p. 58)

⁷³⁸ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, p. 51.

⁷³⁹ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, p. 51.

⁷⁴⁰ CACCIOLA, M. L., *A coisa-em-si e seus avatares*, p. 164.

⁷⁴¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 625.

conhecido *problema da coisa-em-si* e ou *problema da afecção*. A dificuldade se resume em compreender que, se a causalidade tem aplicabilidade exclusiva na relação entre os fenômenos, como afirma a *Crítica* de Kant, então ela não pode ser invocada para pressupor as coisas-em-si-mesmas, ou seja, pensá-las como estando fora dos limites do nosso conhecimento e ao mesmo tempo como causadoras das nossas impressões consiste em um resultado contraditório da *Crítica da Razão Pura*.

3.2 Jacobi e Reinhold

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), foi o primeiro a descobrir tais dificuldades e problemas que a *Crítica da razão pura* de Kant deixa subsistir e a formular o argumento que, de certo modo, guiou a primeira rejeição do argumento kantiano na sua interpretação subjetivista. Jacobi cita a *Crítica* kantiana tentando mostrar, segundo sua opinião, o subjetivismo radical a que ela encerra.

O que nós realistas então chamamos de objetos reais ou coisas independentes das nossas representações são para os idealistas transcendentais unicamente seres internos *que não mostram nada que talvez esteja fora de nós, ou para o qual se refere a aparência* [217]. *Ao invés disso, tais seres internos são apenas determinações subjetivas da mente, inteiramente vazios de qualquer conteúdo verdadeiramente objetivo.* “...Representações, [esses objetos] *nada são além de meras representações*, que, na forma como estão representados, como seres externos, ou como uma série de alterações, não possuem existência independente e fora de nossos pensamentos. [A 491] “[...] esses objetos que são apenas aparências, que não exibem nada em absoluto objetivo, mas em apenas eles mesmos, "são o mero jogo de nossas representações, e, enfim, se reduzem a determinações do sentido interior. [A 101].⁷⁴²

Levando isto às últimas consequências, não poderíamos, segundo Jacobi, “penetrar no sistema (kantiano) sem aquele pressuposto (coisa-em-si) e, com ele, não podemos aí permanecer”⁷⁴³, ou seja, nenhuma coisa em si pode ser trazida ao discurso ou inferida a partir

⁷⁴² JACOBI, F. H., 1994, p. 334.

⁷⁴³ Continua Jacobi: “Com este pressuposto é simplesmente impossível permanecermos no sistema porque a base desse pressuposto é a convicção da validade objetiva da nossa percepção dos objetos fora de nós como coisas em si e não como fenômeno meramente subjetivos, e também a convicção da validade objetiva das nossas representações das relações necessárias desses objetos entre si e das suas correspondências essenciais, enquanto determinações objetivamente reais. Afirmações que de forma alguma se coadunam com a filosofia kantiana, visto que esta se serve inteiramente delas para provar que tanto os objetos como as suas relações são entidades puramente subjetivas, meras determinações do próprio eu, e que não existem de forma alguma fora de nós. Pois se segundo a filosofia kantiana se pode igualmente admitir que a essas entidades puramente subjetivas, determinações apenas do nosso próprio ser, possa corresponder qualquer coisa de transcendental como causa, fica-se envolvido na mais profunda treva sobre onde reside essa causa e de que espécie seria a sua relação com

das determinações subjetivas postas pela *Crítica* de Kant. Segundo Nicolai Hartmann, Jacobi evidencia uma problemática insolúvel e traz à tona uma série de dificuldades que a *Crítica* kantiana deixa subsistir, a saber, o sistema de Kant é um subjetivismo puro e, se isto

é o sentido próprio e último da *Crítica*, então ela deve repelir este resto de objetivismo. Não pode deixar nada de pé perante o sujeito; neste sentido tem que ser niilismo. Se se deixa, pelo contrário, subsistir as coisas-em-si de acordo com Kant, então a *Crítica* cai em contradição consigo mesma, pois toda a construção se alicerça sobre a dualidade de espontaneidade e receptividade e a última exige uma existência fora do sujeito.⁷⁴⁴

Jacobi, portanto, defende que o idealismo transcendental se desenvolve em um tipo de subjetivismo ou solipsismo absoluto e a contradição evidenciada por ele se tornou um guia na interpretação da filosofia de Kant no contexto de sua recepção.

Schopenhauer faz duras críticas a essa interpretação e a Jacobi que, tomado como um “espírito antifilosófico”⁷⁴⁵ que faz uso de expedientes retóricos ou, por assim dizer, “moedas falsas” na filosofia⁷⁴⁶, induziu a reflexão sobre a obra de Kant ao erro e à confusão e, assim, abriu o caminho para o egoísmo teórico dos idealistas. Segundo Schopenhauer,

Nada é mais duradouro e reiteradamente mal compreendido, por mais que seja discutido, que o IDEALISMO, na medida em que é interpretado como negação da realidade EMPIRICA do mundo exterior. Nisso baseia-se o recorrente retorno da apelação ao entendimento saudável, que entra em cena em versão e roupagens as mais variadas, por exemplo como “CONVICÇÃO FUNDAMENTAL” na Escola Escocesa, ou como jacobiana crença na realidade do mundo exterior. Mas este de modo algum se dá simplesmente a crédito, como Jacobi o expõe, e assim é por nós tomado com confiança e fé: se dá como aquilo que é, e realiza imediatamente o que promete. Temos de lembrar que Jacobi – que estabeleceu um semelhante sistema de crédito e assim felizmente financiou alguns professores de filosofia que por trinta anos filosofaram confortavelmente às suas custas e lucraram -foi o mesmo que certa vez denunciou LESSING como espinosano e depois SCHELLING como ateu, tendo recebido deste o conhecido e merecido castigo. Em conformidade com o seu ardor, na medida em que reduziu o mundo exterior a um artigo de fé, queria apenas abrir a portinhola à crença em geral e preparar o crédito para aquilo que posteriormente o humano deveria de fato adquirir a crédito: como se, para emitir papel-moeda, fosse preciso insistir em que o valor da moeda corrente é lastreado unicamente na estampa que o Estado lhe imprime. Jacobi, em seu filosofema sobre a realidade do mundo exterior baseada na crença, é exatamente o “realista transcendental que brinca de idealista empírico”, censurado por Kant (*Crítica da razão pura*, I. ed., p.

o efeito. Aliás, já vimos que não temos acesso, nem de longe nem de perto, a qualquer existência desse algo transcendental e que de forma alguma dele podemos aperceber minimamente, mas que todos os objetos da experiência são meros fenômenos, cuja matéria e conteúdo real no todo não são mais do que a nossa própria sensação”. (JACOBI, F. H. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de escritos (1786-1844)*, 1992, p. 107.

⁷⁴⁴ HARTMANN, N., *A filosofia do Idealismo Alemão*, 1983, p. 39.

⁷⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 31.

⁷⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 147.

369).⁷⁴⁷

Entre os defensores de Kant, Karl Leonhard Reinhold se empenha em encontrar um fundamento seguro para a origem do conhecimento. O argumento se resume do seguinte modo:

a coisa em si e as suas qualidades, distintas da forma da representação, não só não são nada impossíveis, como até são algo indispensável à mera representação, porque nenhuma mera representação é pensável sem matéria, e nenhuma matéria sem algo exterior à representação e desprovido da forma da representação, ou seja, sem a coisa em si.⁷⁴⁸

Entretanto nos parece que o problema da afecção não se supera com o argumento de Reinhold e, segundo E. Cassirer, a “reincidência em dogmatismo é inegável, pois com isso o que se abandona é precisamente o pensamento crítico fundamental segundo o qual as condições do ser não são determináveis senão por meio das condições do saber”.⁷⁴⁹

3.3 Schulze e o ceticismo da coisa em si

Schulze, entra no debate reelaborando um argumento direcionado mais especificamente a Reinhold, mas que reforça o ceticismo em relação à teoria kantiana da coisa-em-si. No que concerne ao problema do fundamento do conhecimento Schulze considera o idealismo transcendental como um novo tipo de dogmatismo e argumenta que

O objeto para além das nossas representações (coisa em si) que, segundo a crítica da razão, terá fornecido o material das intuições através do influxo sobre a nossa sensibilidade, por sua vez, também não é em si uma intuição ou uma representação sensível, mas deve ser algo de *realiter* distinto e independente das mesmas; não pode, portanto, aplicar-se a esse objeto, segundo os próprios resultados da crítica da razão, nem o conceito de causa, nem tampouco o conceito da realidade e se é certa a dedução transcendental das categorias que a crítica da razão apresentou, também é errado e falso um dos princípios fundamentais da mesma: que todo o conhecimento começa com a ação de objetos objetivos sobre o nosso ânimo.⁷⁵⁰

Na inferência causal que leva à consideração da coisa-em-si como fundamento ontológico do conhecimento, “é mister se explicar o conhecido pelo desconhecido”, ou seja, “nada se explica e fica-se perante um vazio *idem per idem*”⁷⁵¹, pois o fundamento do conhecimento é concebido como uma causa em si que afeta os sentidos e produz a

⁷⁴⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 1, p. 10.

⁷⁴⁸ REINHOLD, K. L., In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*, 1992, p. 194.

⁷⁴⁹ CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, 1957, p. 74.

⁷⁵⁰ SCHULZE, G. E. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*: 1992, p. 262-263.

⁷⁵¹ HARTMANN, N., *A filosofia do Idealismo Alemão*, 1983, p. 25.

representação, algo expressamente vetado pela própria crítica, por consequência, somente pode ser pressuposto “a modo de petição”.⁷⁵² Segundo Schulze,

O nosso conhecimento recebe realidade, como também a própria crítica da razão admite, só na medida em que as representações, de que ela consta, se encontram numa conexão com algo exterior às mesmas. Ora, se as coisas em si nos são totalmente desconhecidas, também a conexão das nossas representações com aquelas, e mesmo a possibilidade de uma tal conexão, nos serão necessariamente de todo desconhecidas. Quem tal admite deve, se quiser ser conseqüente no pensar, também isto reconhecer. Pois, o que me é totalmente, e em todos os seus atributos e propriedades, desconhecido, também dele não posso saber que existe, que se encontra realmente numa qualquer ligação comigo e que é capaz de efetuar ou produzir algo.⁷⁵³

O problema da coisa em si ganha destaque e se aprofunda, pois, enquanto ela é externa as categorias, não pode ser a causa da afecção, caso contrário, seríamos levados a afirmar a sua cognoscibilidade, o que está diretamente vetado pelos resultados da *Crítica*; ou então, afirmamos a sua incognoscibilidade absoluta e, desse modo, não podemos conhecê-la como causa da afecção.

Na medida, portanto, em que a crítica da razão nega a realidade e a possibilidade de todo o conhecimento das coisas em si, além disso, também explica o princípio de causalidade (cuja aplicabilidade a coisas em si é o que unicamente nos permite ainda demonstrar que as nossas representações têm causas da sua emergência fora de si) como um princípio que apenas tem a ver com a conexão subjetiva das nossas intuições empíricas no entendimento, não constituindo lei objetiva das próprias coisas, nessa medida a crítica da razão contesta também a possibilidade de um conhecimento da conexão das nossas representações com algo exterior a elas, e nessa medida, segundo ela, a aceitação de uma realidade em certas representações nossas é uma simples ilusão.⁷⁵⁴

Em concordância com isso, a *Crítica* de Kant conduz a conclusões contra si mesma e abre a guarda para o ceticismo, ou seja, “se aderimos ao resultado da crítica da razão, somos forçados a repudiar o seu método; se aderimos ao seu método, somos forçados a repudiar o resultado”.

⁷⁵⁵ Maria Lucia Cacciola explica que

se a *Crítica* fosse um edifício sólido, teria de ter mostrado que a mente não é a única fonte de nossos conhecimentos, mas não o fez, e ainda afirma ter demonstrado que o pensamento de um objeto fora da experiência é apenas um pensamento, negando o que previamente afirmara, isto é, que o conhecimento começa com a ação de objetos objetivos na mente. Ao considerar que é a coisa-em-si que produz a afecção, Schulze desestabiliza o edifício da *Crítica*: esta, além de apoiar-se numa petição de princípio, torna tal petição contraditória

⁷⁵² SCHULZE, G. E. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de escritos (1786-1844)*, 1992, p. 262-262.

⁷⁵³ SCHULZE, G. E. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*: 1992, p. 264.

⁷⁵⁴ SCHULZE, G. E. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*: 1992, p. 264.

⁷⁵⁵ CASSIRER, E., *Storia della filosofia moderna III*, p. 96

com seus resultados, decorrentes da própria revolução no modo de pensar.⁷⁵⁶

O dilema da *Crítica* levou Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) também a apresentarem interpretações discrepantes da coisa em si de Kant e a elaborarem formas distintas do que ficou conhecido como idealismo alemão, isto é, deram lugar deferentes tipos de solipsismo, algo já anunciado por Jacobi como sendo uma consequência da *Crítica* e que foi severamente combatido por Schopenhauer. Segundo Cacciola,

Fichte, retomando a crítica de Jacobi, busca o que pensa ser o verdadeiro espírito da filosofia de Kant e sugere o abandono da noção de coisa-em-si, sinal de um dogmatismo ainda contido na letra de Kant devido à inabilidade deste em expor sua concepção mais verdadeira, ou seja, o espírito adequado ao idealista transcendental. [...] Operador desnecessário, portador de resquícios de dogmatismo, a coisa-em-si deve ser abandonada para que se revele o verdadeiro espírito do idealismo transcendental.⁷⁵⁷

Fichte, de acordo com Schopenhauer, “suprimiu o elemento essencial e mais meritório de doutrina de Kant, ou seja, a *diferença*, finalmente manifesta, entre o conhecimento *a priori* e o *a posteriori* e, depois, entre a aparência e a coisa em si”. Schelling, em seguida, “inventou a identidade absoluta do subjetivo e objetivo, misturando novamente o que primeiro Locke e depois Kant haviam separado, fazendo uso intenso de sua inconcebível artimanha”, sendo assim,

se Fichte, com palavras altissonantes, havia cancelado a grande descoberta de Kant da diferença entre o conhecimento *a priori* e o *a posteriori* - considerando tudo como *a priori* -, Schelling, por sua vez, argumentou o contrário: é correto compreender a doutrina de Kant como o conhecimento da diferença absoluta entre o subjetivo e o objetivo, o ideal e o real, entre a aparência e o que a coisa em si.⁷⁵⁸

O ato conclusivo e mais representativo desse erro, de acordo com Schopenhauer, se dá na “filosofia hegeliana do sem sentido absoluto”.⁷⁵⁹

Foi Jacobi que, segundo a opinião de Schopenhauer, com seu “espírito antifilosófico”⁷⁶⁰ e expedientes retóricos ou, por assim dizer, “moedas falsas” na filosofia⁷⁶¹, induziu a reflexão

⁷⁵⁶ CACCIOLA, M. L., *A coisa-em-si e seus avatares*, p. 166. Também Cassirer enxerga a dificuldade do seguinte modo: “Kant não chega jamais a perder, nem descartar a fê neste algo incondicionado e imediato, e este elemento de fê, e somente ele, é o que lhe infunde a firme convicção de que os fenômenos não podem existir sem algo que, como tal, se manifeste. Afirma-se, com isso, uma conexão originária, base de todo conhecimento, entre a representação e o irrepresentável, relação que de modo algum pode ser compreendida pelos meios conceituais e especulativos de que dispõe a Crítica da razão pura, os únicos que essa admite”. (CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, 1957, p. 43-44).

⁷⁵⁷ CACCIOLA, M. L., *A coisa-em-si e seus avatares*, p. 165-166.

⁷⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 890.

⁷⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 890.

⁷⁶⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 31.

⁷⁶¹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 147.

filosófica de seu tempo ao erro e à confusão e abriu o caminho para o egoísmo teórico dos idealistas.

Nada é mais duradouro e reiteradamente mal compreendido, por mais que seja discutido, que o IDEALISMO, na medida em que é interpretado como negação da realidade EMPIRICA do mundo exterior. [...] Jacobi, em seu filosofema sobre a realidade do mundo exterior baseada na crença, é exatamente o “realista transcendental que brinca de idealista empírico”, censurado por Kant (*Crítica da razão pura*, I. ed., p. 369).⁷⁶²

A despeito de uma possível injustiça aos filósofos mencionados, Schopenhauer também se insere na disputa tentando redirecionar a interpretação da *Crítica* kantiana substituindo o idealismo simples pelo transcendental e dando um passo em retorno a Kant para deixar “intocada a realidade EMPIRICA do mundo”. Trata-se de assegurar que “todo OBJETO, portanto o real empírico em geral”, seja “duplamente condicionado pelo sujeito”, a saber,

primeiro MATERIALMENTE, ou como OBJETO em geral, visto que uma existência objetiva só é pensável em face de um sujeito e sua representação; segundo, FORMALMENTE, na medida em que o MODO de existência do objeto, isto é, de ser representado (espaço, tempo, causalidade), depende do sujeito, está pressuposto nele.⁷⁶³

Nessa perspectiva, não há, portanto, objeto sem sujeito ou sujeito sem objeto, ambos são mutuamente relacionados e autorreferentes. A intuição, permanece, desse modo, exclusivamente como um processo subjetivo, ou seja, condicionado pelo sujeito das duas maneiras descritas, não cabendo espaço para, através dessa via, trazer uma coisa em si ao discurso filosófico.

Schopenhauer entrou no campo do conflito sobre a coisa-em-si e na questão sobre o fundamento do conhecimento defendendo que os erros da *Crítica* kantiana geraram uma interpretação equivocada pelos idealistas, pois, não ofereceu uma resposta satisfatória ao ceticismo de Schulze. Segundo Schopenhauer,

A possibilidade de que as coisas existam como tais fora da nossa representação não faz sentido algum e é inconcebível, uma vez que se trata de um conceito para o qual nenhuma intuição pode ser o conteúdo. [...]. É impossível que Kant tenha pensado objetos entre as coisas em si, isso necessariamente resulta do fato de que o espaço não concerne as coisas em si, mas é meramente uma forma da nossa intuição: na verdade, o que não está no espaço não é um objeto. Portanto, o ser em si de tal coisa não pode ser algo objetivo, mas *toto genere* diverso, ou seja, puramente metafísico. Portanto, na tese segundo a qual 'o espaço é uma forma ligada à nossa intuição' já está contido a tese de que nenhum objeto existe sem um sujeito, a saber, o mundo objetivo como tal somente existe como nossa representação.⁷⁶⁴

⁷⁶² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 1, p. 10.

⁷⁶³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 1, p. 10-11.

⁷⁶⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 735-736.

Schopenhauer conclui que “os arquivos relativos à coisa em si de Kant ainda não estão concluídos”⁷⁶⁵ e que o egoísmo teórico, ainda que não possa ser “refutado com demonstrações”, não pode ser tomado a sério, pois, se na filosofia “foi empregado apenas como sofisma cético, ou seja, como encenação, [...], enquanto convicção séria, ao contrário, só pode ser encontrado nos manicômios; e, como tal, precisa não tanto de uma refutação mas de uma cura”.⁷⁶⁶ O objeto intuído no espaço e no tempo,

tem de ser algo EM SI MESMO e não meramente ALGO PARA OUTRO: pois, do contrário, ele seria exclusivamente apenas representação, e nós teríamos um idealismo absoluto, que no fim seria egoísmo teórico, no qual toda realidade desaparece e o mundo torna-se um mero fantasma subjetivo.⁷⁶⁷

O discurso sobre a coisa-em-si deve ser reformulado de modo a evitar as inconseqüências de Kant e Reinhold, a corrigir a perspectiva do idealismo de Fichte, Schelling e Hegel sobre o conhecimento e, neste sentido, a responder o ceticismo de Schulze, já que, segundo Schopenhauer, o significado mais profundo da doutrina kantiana, a saber, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, permanece intacto para a consideração filosófica.⁷⁶⁸ Segundo Eduardo Brandão, Schopenhauer tentou resolver “em solo kantiano, a questão apontada por Schulze – ou seja, trata-se de não recorrer a uma causa transcendente para explicar o fenômeno –, e nesse mesmo movimento insere-se o estabelecimento daquilo que seria uma metafísica imanente: a da Vontade”.⁷⁶⁹

O grande desapontamento de Schopenhauer com a direção que tomou o engenhoso argumento cético de Schulze, se refere ao uso inadequado desse argumento para negar a existência da coisa-em-si no idealismo alemão, ou seja, “eles (os idealistas) usam o argumento contra a demonstração da coisa-em-si kantiana para negar existência da coisa-em-si”.⁷⁷⁰ Houve de fato uma confusão sobre a essência do assunto,

se tomou o que no fundo não eram mais que *argumenta ad hominem* por *argumenta ad rem* e, assim, como resultado daqueles ataques de Schulze, se considerou como insustentável a filosofia kantiana. Com isso o campo foi deixado aberto para os sofistas farsantes.⁷⁷¹

Pois,

no que tange à demonstração da coisa-em-si, passou-se com Kant exatamente a mesma coisa que na demonstração da *aprioridade* da lei de causalidade. As duas doutrinas são corretas, porém sua prova é falsa; portanto fazem parte das

⁷⁶⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 302, p. 886.

⁷⁶⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §19, 162.

⁷⁶⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 233.

⁷⁶⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 302, p. 711-722, SCHOPENHAUER, A., P I, § 13, p. 112-158.

⁷⁶⁹ BRANDÃO, E., *Schopenhauer leitor de Schulze: a questão do dogmatismo*. In *Dogmatismo & Antidogmatismo, Filosofia crítica, Vontade e Liberdade*, p. 214.

⁷⁷⁰ SEGALA, M., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, p. 109.

⁷⁷¹ Schopenhauer se refere à Fichte, Schelling e Hegel. SCHOPENHAUER, A. P I, § 13, p. 126.

conclusões corretas a partir de premissas falsas. Conservei as duas doutrinas, no entanto as fundamentei de modo completamente diferente.⁷⁷²

Apesar de Schopenhauer ter uma posição crítica em relação a Schulze é inegável a importância deste para a gestação e o desenvolvimento do seu pensamento. Schulze é crucial porque, além de uma crítica contundente ao problema dos “resquícios dogmáticos” de Kant e a sua equivocada dedução da coisa em si, também oportunizou uma reflexão filosófica mais ampla e profunda que Schopenhauer interpreta como uma necessária reentrada da coisa em si de Kant no discurso filosófico. A partir das aulas de Schulze, Schopenhauer de um ponto de vista filosófico reforça a ideia, adquirida primeiro com Blumenbach, de que o corpo orgânico deve desempenhar um papel central na construção do conhecimento. Para Schopenhauer e Schulze muitos filósofos se esforçaram para demonstrar a existência do mundo exterior deduzindo a maneira pela qual o conhecimento surge na consciência sem pensar que esta origem, na verdade, não passa de uma hipótese pouco confiável. A motivação maior desse esforço consiste na separação “conceitual entre o “eu” e o “órgão da alma” (*Seele von Organ*), ou seja, o corpo (*Körper*)”. No caderno de anotações às aulas de metafísica de Schulze Schopenhauer faz um importante apontamento que permite antever alguns dos aspectos fundamentais da Metafísica da Vontade.

Assim, graças a esse dualismo, a existência de um “eu” desprovido de realidade material é pressuposta, que, por causa de sua natureza espiritual, pode ter desta realidade apenas representações. Toda essa sabedoria cai por terra não apenas quando se lança um olhar sobre a consciência do “eu” que, de fato *é também consciência do corpo*. É verdade que essa consciência resume todas as partes do corpo, mas unicamente aquelas cujos movimentos são determinados a partir do arbítrio da alma (*Willkühr der Seele*). *Todavia, a consciência destas partes se nos impõe com tanta força e evidência quanto aquela consciência do “eu” que conhece, percebe e quer (wollenden) em nós.* Somente uma natureza humana estremecida em sua estrutura fundamental pode duvidar da existência efetiva do seu corpo e do mundo que lhe pertence e nenhum idealismo seja crítico ou dogmático poderá transformar esta dúvida em uma verdadeira convicção. O conhecimento que cada “eu” possui do ser do seu corpo e do mundo material que com ele interage pode, portanto, com direito se definir como uma revelação (*Offenbarung*), em particular, a mais originária e misteriosa da qual participa o homem. Desde o momento em que sabemos que possuímos aquele conhecimento, mas não sabemos o modo pelo qual chegamos a ele, este “como” restará oculto tanto quanto a ligação que une o espiritual ao corpóreo.⁷⁷³

A rejeição da filosofia exacerbadamente abstrata, que mais se parece a uma “cabeça de anjo alada e destituída de corpo”⁷⁷⁴, se tornou a marca do pensamento schopenhaueriano.

⁷⁷² SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 626.

⁷⁷³ D’ALFONSO, M. V., *Schopenhauers Kollegnachrichten der Metaphysik und Physiologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-1811)*, p. 76-77.

⁷⁷⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 156.

Schopenhauer se empenhou na reelaboração dos fundamentos da metafísica e na solução do problema da coisa em si a partir de reflexões oportunizadas durante as aulas de Blumenbach e Schulze. Se para Schulze a união entre o “eu” e o “corpo” resta oculta para a consideração filosófica, em Schopenhauer, a identidade entre a vontade e o corpo visto como objeto imediato da consciência, se torna o ponto focal da imanência da metafísica, ou seja, na autoconsciência a vontade é identificada como fundamento das atividades fisiológicas do corpo e, portanto, é aqui que Schopenhauer opera uma reviravolta na perspectiva do idealismo transcendental de Kant. Se isso marca uma diferença entre Schulze e Schopenhauer, não se pode negar que a posição cética sobre a fundamentação do conhecimento e a o problema da coisa em si conduz Schopenhauer a uma reelaboração do argumento kantiano por uma via totalmente diversa.

A mudança para a filosofia foi obviamente motivada por questões mais amplas que aquelas que o filósofo encontrava nas aulas de ciência, entretanto não se pode esquecer que, tais questões, entre outras fontes, são também articuladas após certos problemas científicos serem postos.

Cabe também lembrar que Schopenhauer, mesmo interessado definitivamente pela filosofia a partir do contato com Schulze, Kant e Platão, nunca abandonou o estudo das ciências naturais vindo a conjugar conhecimentos científico com os problemas filosóficos. Seu currículo nos dá o testemunho disso:

Por volta de 1811 me mudei para Berlim onde passei a formar parte da massa de estudantes. Na populosa escola dos famosos professores dessa Universidade se aperfeiçoaram com entusiasmo meu espírito e meu ânimo. Assisti as lições de Wolf sobre os poetas gregos e romanos, sobre a Grécia antiga e sobre a história da literatura grega; também as lições de história da filosofia de Schleiermacher; com grande prazer assisti igualmente as conferências públicas de Erman sobre magnetismo e eletricidade; depois, durante três semestres, assisti aos *Collegia* de Lichtenstein sobre zoologia; pela segunda vez, assisti as lições de química experimental de Klaproth, e também as de física com Fischer; astronomia com Bode; as de geognosia de Weiss; fisiologia geral de Horkel, e as de anatomia do cérebro humano com o professor Rosenthal. O muito que aprendi desses homens insuperáveis não esquecerei nunca”.⁷⁷⁵

Blumenbach foi importante, pois, já começara a apresentar os primeiros traços da compreensão que Schopenhauer veio a formular sobre a totalidade da experiência. Blumenbach foi responsável por oferecer uma reflexão sobre as ciências naturais, sobre o papel do organismo e da fisiologia na pesquisa da História natural e forneceu um primeiro exemplo bem-sucedido e entusiástico do uso da comparação e da reflexão por analogia aplicada à compreensão da natureza. Schulze, por sua vez, oportuniza um problema filosófico de grande profundidade e

⁷⁷⁵ HÜBSCHER, A., *Arthur Schopenhauer - Gesammelt Briefe*, p. 52-53.

envergadura e uma reflexão sobre o corpo e a analogia vista como método. Vale observar que Blumenbach e Schulze apresentaram, respectivamente, uma visão simpática e uma cética em relação à doutrina de Kant. O conhecimento sobre as ciências naturais e o método analógico compõem o retorno de Schopenhauer ao discurso sobre a coisa-em-si a partir de uma constante atenção e reflexão sobre o papel do corpo. O conhecimento científico, ainda que insuficiente para responder a questão sobre a coisa-em-si e o sentido do mundo, “facilita o saber”⁷⁷⁶ e “levanta” o problema da metafísica “de forma clara, correta e completa”⁷⁷⁷, possibilitando à metafísica dar um passo além da consideração meramente científica sem extrapolar os limites da possibilidade do conhecimento impostos pela *Crítica* kantiana.

A partir dessa nova composição de problemas e perspectivas, Schopenhauer reformulou a metafísica em termos analógicos a partir da imanência das atividades fisiológicas do organismo, ou seja, “não há lótus sem caule”⁷⁷⁸, e a coisa-em-si deve ser corretamente recolocada na filosofia, esse é o esboço do projeto schopenhaueriano. Declara Schopenhauer que,

Que as grandes realizações de Kant também tivessem de ser acompanhadas de grandes erros, já se deixa demonstrar, apenas historicamente, pelo fato de que, embora ele tivesse levado a efeito a maior revolução na filosofia e colocado um fim à escolástica (que, entendida no sentido mais amplo antes indicado, durou quatorze séculos), para então se iniciar efetivamente uma nova era mundial na filosofia, ainda assim o resultado imediato da entrada em cena de Kant foi quase sempre apenas negativo, não positivo. Na medida em que não estabeleceu um sistema novo e acabado ao qual seus partidários pudessem aderir ao menos por um curto espaço de tempo, todos notaram que algo muito grandioso acontecera, contudo, ninguém sabia direito o quê.⁷⁷⁹

O mérito de Kant não foi completo, “mas foi investido de muitos defeitos e teve de ser negativo e unilateral”.⁷⁸⁰ Portanto,

No que me diz respeito, vim para conceber a coisa em si por um caminho pessoal e totalmente diferente de conhecimento objetivo, ou da representação: Na verdade eu me voltei para a autoconsciência do sujeito que sempre se manifesta apenas como um indivíduo e, portanto, enquanto o em si da sua própria aparência, encontra na autoconsciência a *vontade*, da qual, por analogia (*Analogie*), se podem extrair conclusões ulteriores.⁷⁸¹

Como veremos adiante, ao adentrar a problemática da coisa em si Schopenhauer também se expôs às mais diversas críticas que vieram a considerar a sua resposta ao problema precisamente como a parte mais vulnerável do seu pensamento. Aqui cabe apenas mencionar

⁷⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 14, p. 115

⁷⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 216.

⁷⁷⁸ SCHOPENHAUER, A., P I, § 13, p. 122.

⁷⁷⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 535.

⁷⁸⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 536.

⁷⁸¹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 302, p. 886.

que, desse modo, a vontade na autoconsciência e a analogia pela qual se conclui a essência da experiência humana em sua totalidade se constituem, por assim dizer, como o mais embaraçado nó de sua filosofia e ao mesmo tempo sua principal contribuição para a história. A solução schopenhaueriana se inicia pela elaboração de uma teoria da representação que inclui a dissertação sobre o princípio de razão e o primeiro e terceiro livros de *O mundo como Vontade e como representação*.

PARTE II

A SOLUÇÃO

04 CAPÍTULO IV: O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

4.1. Princípio de razão, conhecimento e ciência

Em 1813 Schopenhauer começa a delinear sua teoria da ciência no texto *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*. A reflexão se desdobrou no esforço para fundamentar o conhecimento e um princípio que conduza a ciência pelo mundo material e pelas leis do pensamento e do agir. Neste texto, que ganhou uma segunda edição modificada e aumentada em 1847⁷⁸², Schopenhauer defende que toda ciência parte sempre e sem exceção de dois dados básicos e fundamentais, a saber, “o princípio de razão numa de suas figuras, como *órganon*” e do “objeto específico de cada uma delas, como problema”.⁷⁸³ Através do princípio de razão é possível questionar pela determinação causal de algo e, neste sentido, a causalidade é a “mãe de todas as ciências”.⁷⁸⁴ Assim, as ciências da natureza

tem a matéria como problema, e a lei de causalidade como *órganon*, logo, seu fim último é, pelo fio condutor da causalidade, remeter um ao outro todos os possíveis estados da matéria e, ao fim, a um único estado, e novamente derivar tais estados uns dos outros, para, finalmente, derivá-los de um único estado. Dois estados se dão para ela como extremos contrários: o estado da matéria no qual esta é o menos possível objeto imediato do sujeito, e o outro no qual ela é o máximo possível objeto imediato: noutros termos, a matéria morta e bruta, estofo primário fundamental, e em seguida o organismo humano. O primeiro é procurado pela ciência da natureza enquanto química, o segundo pela ciência da natureza enquanto fisiologia.⁷⁸⁵

O princípio de causalidade tem validade *a priori*, portanto, é condição do conhecimento pela causa e não pode ser legitimamente aplicado às questões metafísicas. Enuncia-se do seguinte modo: “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Nada existe sem uma razão pela qual é”.⁷⁸⁶ Assim:

Nossa consciência cognoscitiva, manifestando-se como sensibilidade exterior ou interior (receptividade), entendimento e razão, se divide em sujeito e objeto, não contendo nada mais que isto. Ser objeto para o sujeito e ser nossa

⁷⁸² Ver WHITE, F. C., *On Schopenhauer's fourfold root of the principle of suficiente reason*, 1992.

⁷⁸³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 7, p. 73.

⁷⁸⁴ SCHOPENHAUER, A., PR § 4, p. 33.

⁷⁸⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 7, p. 75.

⁷⁸⁶ SCHOPENHAUER, A., PR § 5, p. 33.

*representação é o mesmo. Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Todavia, acontece que todas as nossas representações estão relacionadas umas com as outras em um enlace regular e determinável a priori no que se refere à forma, em virtude do qual nada que existe por si e independente, e tampouco nada de singular nem de separado, pode fazer-se objeto para nós.*⁷⁸⁷

Schopenhauer concebeu o referido princípio dividido em quatro raízes ou quatro tipos de objetos para um sujeito, conforme se segue: 1) Princípio de razão de devir (entendimento/causa/objetos naturais); 2) Princípio de razão do conhecer (razão/ conceitos abstratos); 3) Princípio de razão do ser (intuições puras/ tempo e espaço); 4) Princípio de razão do agir (autoconhecimento/sujeito volitivo).

As quatro raízes delineiam a teoria da ciência e da representação onde se estabelece como indissociável a relação entre sujeito e objeto, sendo essa a forma geral da representação. Cada ciência tem por fio condutor uma das formas do princípio de razão que a distingue do mero agregado de conhecimentos pelo entrelaçamento sistemático dos seus resultados. Assim, escreve Schopenhauer,

na matemática pura o fio condutor dominante é a razão de ser (se bem que a exposição das demonstrações proceda unicamente pela razão de conhecimento); na matemática aplicada aparece também a lei de causalidade, e esta alcança toda a soberania na física, na química, na geologia, etc. O princípio de razão do conhecer encontra forte aplicação absolutamente em todas as ciências, posto que em todas elas o particular é conhecido pelo geral. Por isso o fio condutor dominante, e quase exclusivo, na botânica, na zoologia, na mineralogia e demais ciências classificatórias. A lei da motivação, quando se tomam todos os motivos e máximas, sejam quais forem, como dados pelos quais se explicam as ações, é o fio condutor dominante da história, da política, da psicologia pragmática, etc. mas caso se tomem por objeto de investigação os motivos e as máximas mesmas, segundo seu valor e origem, a lei de motivação constituirá o fio condutor da ética.⁷⁸⁸

As ciências se classificam segundo as raízes do princípio de razão como se segue:

I. Ciências puras *a priori*

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

II. Ciências empíricas ou *a posteriori*

Todas, segundo a razão do devir, isto é, a lei de causalidade, e em verdade segundo os seus três modos.

1. A doutrina das causas:
 - a) universal: mecânica, hidrodinâmica, hidráulica, física, química.

⁷⁸⁷ SCHOPENHAUER, A., PR, § 16, p. 59.

⁷⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., PR, § 51, p. 222-223.

b) particular: astronomia, mineralogia, geologia, tecnologia, farmácia.

2. A doutrina dos estímulos:

a) universal: fisiologia das plantas e dos animais, junto com sua ciência auxiliar, a anatomia.

b) particular: botânica, zoologia, zootomia, fisiologia comparada, patologia, terapia.

3. A doutrina dos motivos:

a) universal: ética, psicologia.

b) particular: doutrina do direito, história.⁷⁸⁹

Schopenhauer mostra aqui a classificação das ciências empíricas e puras segundo sua doutrina correspondente e, desse modo, estabelece o limite das explanações científicas, se opõe a qualquer tipo de transcendência pressuposta na filosofia e evita aquilo que considerou o erro de Kant, a saber, o modo como ele introduz a noção de coisa-em-si no seu discurso. Schopenhauer busca corrigir a extensão de validade na aplicação da lei de causalidade à sua única esfera de atuação possível, a saber, o mundo dos fenômenos contidos na consciência animal. Assim, “a lei de causalidade, pois, encontra aplicação EM todas as coisas do mundo, porém não no mundo mesmo: pois tal lei é IMANENTE ao mundo, não transcendente: COM ELE é posta e COM ELE é suprimida”.⁷⁹⁰ A ciência está, portanto, limitada às explicações pela causalidade, isto é, ao *porquê* dos fenômenos naturais.

O projeto filosófico de Schopenhauer exigiu o desenvolvimento de uma teoria da representação que se divide em: uma teoria fisiológica da intuição, uma teoria dos conceitos e uma teoria da verdade com um critério regulativo, de modo tal que, conforme Vojislav Bozickovic, “devido a essas interligações, o exame de sua visão do conhecimento científico também precisa ser um exame deste princípio (de razão) e da concepção de Schopenhauer sobre o conhecimento em geral”.⁷⁹¹

Aqui se contempla um breve comentário sobre a estrutura da realidade empírica de acordo com o princípio do conhecimento e de todas as ciências estabelecido por Schopenhauer. Dividimos nossa exposição em representações intuitivas e abstratas, bem como a relação entre ambas para melhor discernir a concepção de ciência desenvolvida pelo filósofo bem com suas relações com a metafísica da Vontade.

⁷⁸⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 12, 154.

⁷⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 4, p. 52.

⁷⁹¹ VOZICKOVIC, V., *Schopenhauer on scientific knowledge*, 2012, p. 12. In VANDENABEELE, B.: *A companion to Schopenhauer*, Wiley – Blackwell, Blackwell Publishing Ltd – 2012

4.2. O mundo como representação

Para Schopenhauer o mundo é representação de um sujeito e isso “vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata”.⁷⁹² Se a filosofia, para Schopenhauer, é uma soma de juízos universais que encontram fundamento imediatamente no próprio mundo em sua completude, isto é, tudo o que se encontra na consciência humana, então ela “será uma REPETIÇÃO COMPLETA, POR ASSIM DIZER, UM ESPELHAMENTO DO MUNDO EM CONCEITOS ABSTRATOS, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em UM conceito, e separação do diferente em outro”.⁷⁹³ Esta passagem mostra claramente a analogia e as relações de semelhança como condição da metafísica e traz consigo importantes informações que servirão como guia para compreender o que Schopenhauer oferecerá como solução ao enigma do mundo.

Trataremos primeiramente de compreender a concepção de representações intuitivas que abrange uma descrição da argumentação do filósofo sobre a *aprioridade* do tempo, do espaço e da causalidade, bem como a intelectualidade desta última. Neste mesmo caminho é necessário um exame, ainda que breve, do conceito de matéria que resultará na compreensão da teoria da realidade empírica e das representações intuitivas. O próximo passo lógico da exposição de Schopenhauer consiste em uma descrição das representações abstratas que, condicionadas pelas intuições, trazem consigo um aspecto fundamental para a construção da ciência e da metafísica da Vontade, a saber, a significação dos conceitos envolvidos. A metafísica, enquanto repetição *in abstracto* ou espelhamento do mundo intuitivo deve conter uma teoria da significação dos conceitos, uma teoria do juízo e da verdade que serão aqui brevemente reconstruídas.

Segundo nossa ótica, a questão sobre a linguagem e o seu significado está implícita na teoria da representação como fundação teórica necessária para compreender o discurso metafísico sobre a Vontade. Por essa razão, a teoria da representação é um aspecto fundamental e necessário para a consecução de seu projeto filosófico como um todo, assim como na compreensão coerente do mesmo. É preciso compreender também que se as palavras e a linguagem são representações abstratas, espelhamento ou reflexo do mundo intuitivo, a metafísica da Vontade não se esgota no dizer do filósofo, mas se fundamenta na realidade do corpo e dos seus atos experimentados de forma imediata.

⁷⁹² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 1, p. 43.

⁷⁹³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §15, p. 137-138.

4.3. Sobre as representações intuitivas

Schopenhauer decompõe realidade empírica em fenômenos e coisa-em-si, e considera o mundo da experiência como resultado de condições transcendentais subjetivas e fisiológicas sem as quais nenhum conhecimento é possível. Esta é a verdade empírica, a realidade, o mundo e, segundo o filósofo, tal verdade é semelhante a um axioma de Euclides, ou seja, uma proposição que cada um tem que reconhecer como verdadeira enquanto a compreende ou a eleva à consciência abstrata. Assim, as ciências podem somente explicar os fenômenos segundo suas relações recíprocas e a regulação dos processos causais imanentes à natureza material. A filosofia moderna, especialmente através de Berkeley e Kant, percebeu que todo o mundo contido na consciência do sujeito é tão somente e essencialmente um fenômeno fisiológico sumamente complicado que ocorre no cérebro animal e do qual resulta uma representação no seu interior, *toto genere* distinta do que a coisa representada possa ser em si mesma. O mundo como um “FENÔMENO CEREBRAL”,

implica tão amplas, múltiplas e variadas condições SUBJETIVAS, que a sua pretensa realidade absoluta desaparece e deixa espaço para uma ordem de mundo inteiramente diferente, que estaria na base do fenômeno, isto é, referir-se-ia a este como a coisa em si mesma que se refere àquilo que meramente aparece.⁷⁹⁴

As representações intuitivas são a fundação da estrutura de nosso sistema conceitual sobre o mundo ou as primeiras peças com as quais construímos o conhecimento. São hierarquicamente as informações que recebemos da existência através da experiência, ou seja, “(a) INTUIÇÃO é não apenas a FONTE de todo conhecimento, mas é em si mesma o conhecimento (por excelência [NT]), o único autêntico, incondicionalmente verdadeiro, digno por completo do seu nome”.⁷⁹⁵ Deste modo, “a primeira classe de objetos possíveis de nossa faculdade representativa constituem as representações *intuitivas, completas, empíricas*”.⁷⁹⁶ Elas são intuitivas, pois são opostas aos conceitos que são abstratos e constituem o material do pensamento. São completas, pois contém tanto a parte formal quanto a material dos fenômenos. São empíricas, pois nascem sempre de um processo de estímulo da sensação de nosso corpo sensitivo. Nesse sentido, os processos fisiológicos do corpo ocupam o ponto de partida da nossa compreensão do mundo. Todo o complexo de relações entre os fenômenos que constituem a realidade material, objetiva, unicamente podem atestar sua realidade em relação a este corpo sensitivo que será a perspectiva do conhecimento do mundo. Assim, “(o) mundo inteiro dos

⁷⁹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 1, p. 5.

⁷⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 7, 92.

⁷⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. IV, § 17, p. 61.

objetos é e permanece representação, e precisamente por isso, sem exceção e em toda eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental”.⁷⁹⁷ Portanto, “apesar de toda idealidade TRANSCENDENTAL, o mundo objetivo conserva realidade EMPÍRICA: de fato, o objeto não é a coisa em si; contudo, como objeto empírico é real”.⁷⁹⁸ O mundo se oferece como representação de um sujeito,

e em verdade como uma série de representações cujo vínculo comum é o princípio de razão. Assim, o mundo, como tal, é compreensível para o entendimento saudável, mesmo em sua significação mais íntima, e lhe fala uma linguagem perfeitamente clara.⁷⁹⁹

Segundo Schopenhauer, as formas das intuições são o sentido interno e o externo, a saber, tempo e espaço respectivamente. Entretanto, estes são perceptíveis unicamente em conjunto e nunca isoladamente. O tempo é responsável pela sucessão, sem ele nada permanece ou tem duração. O espaço é responsável pela simultaneidade fenomênica, sem ele não haveria sucessão e, logo, não haveria nenhuma mudança.⁸⁰⁰ Portanto, a simultaneidade e sucessão do mundo empírico pressupõem a união entre ambas as formas da representação intuitiva realizada pelo princípio de causalidade que, por sua vez, permanece inteiramente *a priori* em qualquer intuição.

A perceptibilidade do tempo-espaço é a matéria que tem como sua essência o seu fazer-efeito (*Wirklichkeit*), isto é, uma capacidade de afecção sobre si mesma manifesta pela causalidade. Segundo Schopenhauer,

as representações empíricas correspondentes ao ordenado complexo da realidade nos aparecem sobre as duas formas de uma só vez; e inclusive a condição da realidade é uma *íntima união* de ambas, que emana delas, em certo modo, como um produto de seus fatores. O que cria esta *união* é o entendimento que, por meio de sua função peculiar, enlaça aquelas formas heterogêneas da sensibilidade (espaço e tempo) de modo que, de sua mútua compenetração, surge e aparece, ainda que só para o mesmo, a realidade empírica como uma representação global, a qual forma um complexo mantido graças às formas do princípio de razão.⁸⁰¹

A intuição do mundo é um produto fisiológico do cérebro ou do entendimento, resultado de um processo intelectual de aplicação do princípio de causalidade que, por sua vez possui um caráter transcendental sempre pressuposto em toda experiência empírica possível e, neste sentido,

toda INTUIÇÃO não é somente sensual, mas também intelectual, ou seja, puro CONHECIMENTOPELO ENTENDIMENTO DA CAUSA A PARTIR DO

⁷⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 5, p. 57.

⁷⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 2, p. 23

⁷⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 5, p. 57.

⁸⁰⁰ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. IV, § 18, p. 62-63.

⁸⁰¹ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. IV, § 18, p. 63.

EFEITO, por consequência, pressupõe a lei de causalidade, de cujo conhecimento depende toda intuição, logo, toda experiência segundo sua possibilidade primária e completa.⁸⁰²

Cabe ressaltar, porém, que a intuição intelectual da qual fala Schopenhauer não se confunde como a suposta capacidade da razão transcender os limites do entendimento. Para Schopenhauer a intuição intelectual significa que uma intuição só é possível com a aplicação da causalidade pelo entendimento.⁸⁰³ O processo intuitivo se dá,

Somente quando o entendimento [...] entra em atividade, aplicando sua única forma, a lei de causalidade, se opera uma poderosa transformação, porque da sensação subjetiva se faz a intuição objetiva. [...], o entendimento apreende a dada sensação do corpo como um efeito [...], efeito que, como tal, deve ter necessariamente uma causa. Ao mesmo tempo chama em seu auxílio a forma do sentido exterior, que reside igualmente predisposta no intelecto, isto é, no cérebro: o espaço, para colocar dita causa fora do organismo.⁸⁰⁴

Sendo assim, toda intuição tem de ser intelectual.⁸⁰⁵ O sentido da visão é considerado como o conhecimento do objeto propriamente dito, pois, é capaz de captar as impressões

⁸⁰² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 4, p. 55.

⁸⁰³ A questão sobre a intuição intelectual é problemática e não há um consenso quanto a isso. Jair Barboza defende que a intuição intelectual, negada por Schopenhauer como sendo o traço dogmático do idealismo absoluto, “foi em seus traços marcantes, de experiência estética do absoluto, recebida e assimilada por Schopenhauer, isto é, foi lida primeiro no sentido de consciência melhor, depois como puro sujeito do conhecer como correlato da ideia” (BARBOZA, J., *Infinitude subjetiva e estética: Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, 2003, p. 232). Esse estado estético, que por um instante intui a verdade metafísica ou a ideia, “leva à conclusão de que há na obra principal de Schopenhauer um Platão estetizado que passa pela *Naturphilosophie* e as concepções mítico-transcendentais sobre o belo que caracterizam a estética schellinguiana. As lentes de Schopenhauer focalizadas no Platão artístico são assim como que polidas por Schelling” (BARBOZA, J., *Infinitude subjetiva e estética: Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, 2003, p. 233). Já Philonenko, atribui a Kant a influência de Schopenhauer, ou seja, “não é insensato ver na metafísica do belo uma teoria da liberdade e da liberação que Kant, demasiado ocupado pela doutrina do juízo reflexionante estético, havia podido somente pressentir” (PHILONENKO, A., *Schopenhauer: Uma filosofia de la tragédia*, 1989, p. 163). Para este intérprete, o que vemos por detrás das páginas de Schelling e Hegel é “uma atração pela noção de logos (*Geist*), cujas dimensões religiosas, teóricas, metafísicas constituíam o verdadeiro texto de suas reflexões. [...] Muito distinto é o procedimento de Schopenhauer” (PHILONENKO, A., *Schopenhauer: Uma filosofia de la tragédia*, 1989, p. 169-170). Para Maria Lúcia Cacciola “(é) no próprio núcleo da filosofia transcendental, na concepção de razão, que Schopenhauer localiza o germe que teria sido responsável pelo retorno ao dogmatismo. A saber, esta razão, investida do poder de, a partir de si mesma, produzir ideias e buscar legitimamente o incondicionado, teria, de certo modo, 'esquecido' as limitações que ela mesma se impôs no domínio teórico, transformando-se, no interesse prático, na fonte de uma causalidade por liberdade, donde emanaria um dever moral absoluto, o imperativo categórico. Para Schopenhauer essa hipóstase da razão teórica numa razão prática já tinha sido possibilitada pelos poderes conferidos à razão no domínio teórico, isto é, pela sua inclinação natural a buscar o incondicionado”. (CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p. 20) Trata-se aqui do germe da intuição racional ou intelectual nos filósofos idealistas.

⁸⁰⁴ SCHOPENHAUER, A., PR §21, p. 91-92.

⁸⁰⁵ Com isso, Schopenhauer acreditou refutar também a Hume para quem o conhecimento da causalidade é extraído da experiência, entretanto, de acordo com o esquema acima, a causalidade está sempre pressuposta em toda representação intuitiva. Apesar de que Kant já havia concluído a *aprioridade* e o estatuto transcendental da lei de causalidade, é certo que Schopenhauer introduz modulações no argumento distintas da prova kantiana, a começar pela redução do entendimento a uma única função, a saber, ir do efeito à causa. Ressalta-se, no entanto, que a leitura que Schopenhauer fez da filosofia de Hume não é um ponto pacífico e que existem sérias controvérsias sobre o tema. Agradeço ao professor Dr. Aguinaldo Pavão pelos esclarecimentos quanto a esse assunto.

externas mais apuradas e mais variadas, entretanto, a sensação da retina ocular, somente se torna visão “através da aplicação do intelecto”.⁸⁰⁶ Desse modo, “a visão surge aqui à medida que o intelecto relaciona imediatamente a impressão sentida na retina com sua causa, que assim se apresenta no espaço sob a forma de visão concomitante, enquanto objeto”.⁸⁰⁷ A intuição é sempre uma conclusão do intelecto que vai da sensação à sua causa localizada no espaço conhecido *a priori* e

ocorre antes de mais nada pelo fato de que o *intelecto* relaciona toda a impressão que o corpo recebe à sua *causa*, colocando-a num espaço visto *a priori* de onde advém o efeito, reconhecendo assim a causa como atuante, como *real*, isto é, como uma representação do mesmo tipo e classe que o corpo.⁸⁰⁸

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

embora a percepção de suas sensações seja inteiramente imediata, não por isso o corpo se apresenta a si mesmo como objeto, mas sim até aí tudo segue sendo subjetivo, quer dizer, sensação. A presença imediata das representações desta classe na consciência depende segundo isto, do lugar que ocupam no encadeamento de causas e efeitos que o vincula a tudo, com relação ao corpo correspondente do sujeito que o conhece tudo.⁸⁰⁹

Pode-se dizer que as representações do corpo orgânico são imediatamente presentes, pois, são conhecidas não somente na união intelectual entre tempo e espaço, mas principalmente na forma do sentido interno.

A concepção de experiência empírica de Schopenhauer tem como pretensão corrigir a extensão da validade na aplicação da lei de causalidade à sua esfera possível, a saber, o mundo dos fenômenos contidos na consciência animal. Segundo Schopenhauer, aplicar o princípio de razão para além dos fenômenos tem como intenção, ilegítima do ponto de vista do filósofo, a sustentação do argumento cosmológico sobre a causa primeira do mundo. Entretanto, essa suposta causa transcendente não pode ser encontrada pela aplicação do princípio de causalidade já que o mesmo nunca vai além do próprio fenômeno constituído por ela, por consequência não se pode invocar a causalidade quando se trata de algo diferente do fenômeno. Schopenhauer diz então que a filosofia deve ser uma incidência vertical que capta o objeto livre da cadeia horizontal de causas e efeitos onde se aloja. O questionamento metafísico correto é, então, aquele que busca *o que é* o mundo, e não mais *o porquê* dele.

⁸⁰⁶ SCHOPENHAUER, A., VC § 1, p.32.

⁸⁰⁷ SCHOPENHAUER, A., VC § 1, p. 34.

⁸⁰⁸ SCHOPENHAUER, A., VC, § 1, p. 29

⁸⁰⁹ SCHOPENHAUER, A., PR, § 22, p.133.

Isso não quer dizer que a cadeia causal não ofereça conhecimentos úteis, ao contrário, na explicação das conexões causais aprendemos muito sobre o mundo, no entanto, não deciframos seu interior ou suas qualidades ocultas, pois esbarramos no seu limite. A ciência, regida pelo princípio de razão, fica limitada às explicações pela causalidade. Tais explicações causais estão num plano unilateral do mundo e, desse modo, necessita-se de algo que as complemente, interpretando o conteúdo dessas representações. O outro lado só pode ser informado pela metafísica que adota outro procedimento.

Como a ciência não chega ao núcleo metafísico que confere realidade às coisas, a pergunta fundamental da metafísica, segundo Schopenhauer, se traduz na seguinte: *O que é o mundo?* O método da resposta metafísica consiste em sair do imediatamente conhecido em direção ao desconhecido, isto é, sair da experiência imediata que temos de nós mesmos, da vivência corporal e seus fenômenos fisiológicos internos, em direção àquilo que se manifesta na experiência que temos das outras coisas e que do ponto de vista da ciência permaneceria sem explicação. Cabe ainda investigar seu aspecto material que se desenvolve, precisamente pelo correlato empírico do entendimento, a saber, a matéria.

4.4. Sobre a matéria

O conceito de matéria desenvolve-se de modo complexo no cruzamento entre as teorias da representação e da metafísica da Vontade, e assume em cada ponto de vista uma funcionalidade distinta. Se da perspectiva da teoria da representação a matéria é o correlato do entendimento e pertence à parte formal das representações sendo pressuposta como condição da experiência, da perspectiva da metafísica a matéria é descrita como visibilidade da vontade e sustenta o argumento da analogia. Eduardo Brandão esclarece que

(a) matéria ocupa um lugar central na filosofia de Schopenhauer: peça chave na metafísica e na metafísica da natureza, seu estatuto constituiu-se a partir do cruzamento entre uma tradição aristotélica e o idealismo transcendental de Kant. Ao mesmo tempo, ela se torna um elemento fundamental na crítica de Schopenhauer ao idealismo alemão. Nesse percurso, nela cristalizam-se os seus dois significados, cuja operacionalização, por um lado, exige uma mudança da teoria das representações de Schopenhauer, e por outro possibilita não só o discurso filosófico e um estatuto efetivo para a sua metafísica da natureza, como também a articulação – mesmo que problemática – da visão de mundo do filósofo nos seus diferentes níveis: natureza, moral e estética”.

Brandão mostra que os dois significados do conceito de matéria, a saber, *Materie* ou *matéria prima* e *Stoff* ou *matéria signata*, recebem múltiplas influências no seu desenvolvimento da teoria dos graus de objetivação da Vontade, da relação entre os fenômenos e as ideias, da relação entre a substância e o acidente, da relação entre o ato e a potência, da relação entre o sujeito e o objeto, entre outras influências. Platão, Plotino, Aristóteles, Suarez, Tomás de Aquino, Giordano Bruno, Kant e Schelling teriam oferecido a Schopenhauer a ocasião de uma concepção bastante ampla e complexa, com múltiplas funções distribuídas segundo cada assunto discutido por Schopenhauer. Brandão conclui que o “ideal-materialismo” de Schopenhauer teve como principais objetivos a depuração do que o filósofo considerou os *restos dogmáticos de Kant* e a rejeição às teorias do idealismo absoluto. Assim, o conceito de matéria tem como objetivo combater o que Schopenhauer considerava como dogmatismo transcendente. Entretanto, nesse percurso Brandão conclui que a filosofia de Schopenhauer “não tem uma arquitetura bem ordenada – é cheia de armadilhas”.⁸¹¹

Do ponto de vista do tópico específico da teoria da representação intuitiva, Schopenhauer considera a matéria como parte *a priori* de nossas representações, isto é, como condição da experiência. Ela é o ponto de conexão entre o tempo e o espaço, entretanto, como parte *a priori* do conhecimento ela pode unicamente ser pensada como conceito, abstração e não intuída. Desse modo, a essência da matéria é pensada como atividade em geral e *in abstracto*, isto é, precede a forma específica de sua ação, “Portanto, onde é feito efeito, existe matéria, e o que é material, é o que faz efeito em geral”.⁸¹²

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

substrato permanente de todas as aparências passageiras, logo, de todas as exteriorizações das forças naturais e de todos os seres vivos, substrato necessariamente criado pelas formas do nosso intelecto, no qual expõe-se o mundo como REPRESENTAÇÃO.⁸¹³

Segundo mostra Brandão, é preciso enxergar na noção de *Materie* de Schopenhauer “uma estrutura *aporética*, em que cada lado é realçado conforme o inimigo a ser combatido: se o materialismo, a matéria é abstração, *ens rationis*, fenômeno; se o idealismo absoluto – Berkeley incluso – o fenômeno, a *matéria*, o objeto precisa ser algo *em si*”.⁸¹⁴

⁸¹⁰ BRANDÃO, E., *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, 2009, p. 327.

⁸¹¹ BRANDÃO, E., *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, 2009, p. 334.

⁸¹² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 24, p. 368.

⁸¹³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 24, p. 368.

⁸¹⁴ BRANDÃO, E., *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, 2009, p. 329-330. Sobre esse ponto ver

Portanto, a representação intuitiva tem como sua parte formal conhecida *a priori* a conexão entre espaço e tempo dada pelo entendimento. O entendimento, por sua vez, tem como sua função essencial ir do efeito à causa, isto é, aplicar a causalidade para projetar no espaço o objeto material como causa da sensação. Sendo assim, o objeto tem como sua condição de possibilidade o tempo, o espaço e a causalidade e ou matéria (*Materie*) *in abstracto*, recolocada pelo pensamento como atividade em geral e pressuposta como substrato da experiência. Toda esta estrutura transcendental dá condições de existência ao mundo empírico e, como veremos, constitui toda a base empírica para o discurso da ciência e das abstrações da filosofia vista como espelhamento *in abstracto* do mundo *in concreto*. Os conceitos constituem “o material da filosofia, mas não a sua fonte, esta não é outra que a intuição, isto é, a experiência, o mundo empiricamente dado”.⁸¹⁵

A ciência enquanto explicação causal precisa receber confirmação da experimentação controlada, da intuição do mundo natural empreendida com um elevado grau de rigor, para poder, por meio do raciocínio analógico, levar o conhecimento até as qualidades ocultas da matéria, seu limite, e onde se detêm para dar lugar às explicações da metafísica que não seguirá a orientação da causalidade, mas tomará a própria experiência como objeto de consideração filosófica. Aqui também a reflexão analógica terá seu espaço e função garantida como forma investigativa por excelência, isto é, a única capaz de nos levar à decifração e compreensão do mundo como este possa ser em si mesmo.

4.5. Sobre as representações abstratas

Para Schopenhauer o ser humano está em uma analogia natural com os demais animais, entretanto, se diferencia deles pela produção racional da linguagem abstrata ou conceitos e pela presença destes em sua consciência. Enquanto a característica geral dos animais dotados de um sistema nervoso e de um cérebro é o conhecimento intuitivo dos fenômenos, somente os humanos possuem linguagem e representações abstratas através das quais podem formular um sistema conceitual organizado e coordenar as suas ações. Se por um lado, Schopenhauer faz os animais em geral objetos de consideração e preocupação éticas, por outro somente os humanos podem elaborar conhecimentos permanentes ou modificáveis sobre si mesmos e o mundo. O

SCHOPENHAUER, A., MR I, § 328, p. 224-226 – 1814.

⁸¹⁵ SCHOPENHAUER, A., MR III, § 27, p. 454.

traço distintivo dos seres humanos é a presença da faculdade da razão que tem como sua função essencial a formulação da linguagem e dos conceitos abstratos fixados e veiculados através dela.⁸¹⁶ O saber em geral, significa,

ter determinados juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária, juízos este que tem algum tipo de fundamento suficiente de conhecer exteriores a si mesmos, isto é, são VERDADEIROS. Unicamente o conhecimento abstrato, pois, é um saber, que, portanto, é condicionado pela razão. Dos animais não podemos propriamente dizer que SABEM algo, embora possuam conhecimento intuitivo, para o qual também dispõem de recordação e até mesmo de fantasia, comprovadas por seus sonhos. Atribuímos aos animais consciência, conceito este que, embora seja derivado de saber, coincide com o de representação em geral, não importa o seu tipo. Eis por que atribuímos vida às plantas, mas não consciência. – SABER, numa palavra, é a consciência abstrata, o ter-fixo em conceitos da razão aquilo que foi conhecido em geral de outra maneira”.⁸¹⁷

As abstrações conceituais que constituem a linguagem humana compreendem um número indefinido de coisas particulares sob si mesmas, tornam-se uma soma delas e podem ser definidas também como “representações de representações, pois para formá-las, a faculdade da abstração decompõe as representações em suas partes constituintes, para isolá-las e conhecê-las cada uma por si mesma como qualidades ou relações diferentes das coisas”.⁸¹⁸

O trabalho com os conceitos chama-se pensamento, “pois, fazendo-o capaz de pensar mil coisas com um conceito, ainda que sempre somente o essencial de cada uma delas”.⁸¹⁹ A utilidade do conceito está na capacidade de pensar através de características gerais e panorâmicas com as quais podemos deliberar e planejar as ações, em suma, pensar sobre o mundo e agir nele através de um método. A faculdade racional do homem no processo de formação da representação abstrata precisa abandonar o que há de particular em cada objeto compreendido por ela, para assim construir um saber mais universal sobre os objetos. As representações de representações se qualificam como abstrações gerais do mundo concreto e intuitivo presentes na consciência e se formam por meio de um processo que envolve as relações de semelhança e os raciocínios analógicos.

Durante a produção de representações abstratas, estas,

perdem necessariamente sua perceptibilidade, como a água, quando decomposta em suas partes constituintes, perde a fluidez e a visibilidade, pois toda qualidade, isolada (ou abstraída) deste modo, pode ser pensada por si só, mas não ser percebida por si só. A formação de um conceito se realiza, em geral, separando muitas das propriedades de uma percepção dada, para, deste modo, poder conhecer as demais, então será algo menos o pensado do que o

⁸¹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 8, p. 85.

⁸¹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 10, p. 99-100.

⁸¹⁸ SCHOPENHAUER, A., PR, V, § 26, p. 146.

⁸¹⁹ SCHOPENHAUER, A., PR, V, § 27, p. 152.

percebido. Se os objetos percebidos são considerados diferentes, se separam dele tudo o que têm de diferente e conserva o que há de comum a todos eles, este será o gênero de uma determinada espécie. Segundo isto, o conceito de gênero será o conceito de cada uma das espécies compreendidas nele, restando-lhe tudo o que não é comum a todas as espécies. Agora, todo conceito possível pode ser concebido como um gênero, por isso, é sempre uma generalização, e, enquanto tal, não pode ser percebido pelos sentidos.⁸²⁰

A linguagem é, portanto, formada não de sensações particulares, mas de conceitos universais e abstratos fixados por meio de palavras podendo unicamente deste modo, serem pensados com algum significado e transmitidos a outros, constituindo assim um tipo distinto de conhecimento sobre o mundo. Conhecimento este capaz de estabelecer, em seus produtores e portadores, uma motivação especial e distinta da intuitiva. O conceito será, então, uma generalização possível pela união do semelhante e a separação do diferente, isto é, “a construção dos conceitos se baseia no fundo em similitudes, uma vez que resultam da captação do semelhante e a eliminação do diferente nas coisas”.⁸²¹ Schopenhauer conceitua que,

(e)m geral, o uso dos conceitos pelo intelecto, ou a sua presença na consciência, é o que verdadeiramente se chama pensar, em sentido estrito. Também se designa com a palavra reflexão, empregando uma metáfora emprestada da ótica, e que expressa o secundário e derivado desse modo de conhecimento.⁸²²

Embora os conceitos sejam, “desde o fundamento, diferentes das representações intuitivas, ainda assim se encontram numa relação necessária com elas, sem as quais nada seriam. Relação que, por conseguinte, constitui toda a sua essência e existência”.⁸²³ Porém, “o conceito mais particular já é quase o indivíduo, portanto, quase real: e o conceito mais universal, por exemplo, o ser (isto é, o infinitivo da cópula), quase nada é senão uma palavra”.⁸²⁴ Toda filosofia verdadeira, para Schopenhauer, “tem que ter por núcleo íntimo ou raiz uma concepção intuitiva. Esta, embora momentânea e única, comunica depois a toda explanação, por mais minuciosa que for espírito e vida”.⁸²⁵

O ser humano, dotado da faculdade racional, cria a linguagem que é formada por conceitos abstratos que são fixados por meio do uso das palavras, sendo estas, uma espécie de telégrafo a transmitir o conhecimento e o pensamento tornando-os possíveis. Os conceitos são os materiais próprios das ciências, isto é, o conhecimento do particular pelo geral.⁸²⁶

F. C. White explica essa ideia como sendo um “princípio de verificabilidade dos

⁸²⁰ SCHOPENHAUER, A., PR, V, § 26, p. 146-147.

⁸²¹ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562.

⁸²² SCHOPENHAUER, A., PR, V, § 27, p. 151.

⁸²³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 9, p. 87.

⁸²⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 06, p. 77.

⁸²⁵ SCHOPENHAUER, A., PR, V, § 28, p. 158.

⁸²⁶ SCHOPENHAUER, A., PR, V, § 27, p. 154.

conceitos”⁸²⁷, ou seja, um conceito é verdadeiro e genuíno no caso em que se possa “perceber o objeto ou atributo do qual é o conceito”.⁸²⁸ Schopenhauer defende que

a representação abstrata possui sua essência, inteira e exclusivamente, em sua relação com uma outra representação que é seu fundamento de conhecimento. [...] Em verdade, o mundo todo da reflexão estriba sobre o mundo intuitivo como seu fundamento de conhecer. Eis por que a classe das representações abstratas possui como distintivo em relação à classe das representações intuitivas o fato de nestas o princípio de razão sempre exigir apenas uma referência à outra representação da MESMA classe, enquanto naquelas exige, ao fim, uma referência a uma representação de OUTRA classe.⁸²⁹

Os conceitos devem ser orientados e confirmados pela consideração correta da realidade intuitiva. G. S. Neeley (2003) concorda nesse ponto com White e compreende o princípio de verificabilidade como um método de significação.

A teoria da linguagem de Schopenhauer e a concomitante demanda para a verificabilidade perceptual dos conceitos dão origem a um método para isolar e eliminar os pseudo-conceitos e declarações absurdas. Desde que conceitos derivam todo o significado de sua última referência à representação da percepção, segue-se que todos os conceitos não fundamentados são realmente pseudo-conceitos, e as palavras que os representam são apenas "cascas vazias".⁸³⁰

A filosofia da linguagem de Schopenhauer engloba também uma concepção de razão, compreendida como essencialmente secundária e produtora de conceitos, uma teoria do juízo e uma teoria da verdade que se constitui como a relação do abstrato com a percepção encontrada pelo juízo. Esta teoria pode, a nosso ver, indicar o melhor caminho interpretativo para a compreensão da própria metafísica de Schopenhauer, ou seja, quando os parâmetros postos aqui forem examinados e pensados em função da metafísica da Vontade, podem revelar o seu sentido mais profundo, consistência mais sólida e coerência mais orgânica, assim como o limite dos seus resultados importantes.

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

permanece então em seu próprio campo, ou toca os limites das representações intuitivas, para colocar-se em acordo com elas, com a intenção de que o dado

⁸²⁷ WHITE, F. C., *On Schopenhauer's fourfold root of the principle of suficiente reason*, 1992, p. 91.

⁸²⁸ WHITE, F. C., *On Schopenhauer's fourfold root of the principle of suficiente reason*, 1992, p. 91.

⁸²⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §9, p. 88.

⁸³⁰ NEELEY, G. S., *Schopenhauer: A consistent Reading*. 2003, p. 57. Tal método tem como alvo parte importante da tradição filosófica ocidental. A tendência filosófica abusiva de se operar com conceitos gerais e demasiadamente amplos começa, segundo Schopenhauer, com Aristóteles (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 4, p. 48), passam pelos escolásticos e desembocam nas filosofias do absoluto. Estas últimas teriam encontrado algum apoio nos supostos resquícios dogmáticos de Kant quando define a filosofia como “uma ciência a partir de meros conceitos”. (SCHOPENHAUER, A., P II, cap. I § 9, p. 38)

empiricamente e apreendido intuitivamente seja posto em relação com conceitos abstratos claramente pensados a fim de possuí-los assim por inteiro.[...] O juízo é, segundo isto, o mediador entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato, ou entre o entendimento e a razão. [...] O pensar que opera com a ajuda das representações intuitivas é o núcleo genuíno de todo o conhecimento, porque retorna à fonte, ao fundamento de todos os conceitos. [...] ao entendimento pertencem certos pensamentos que, rondando muito tempo em torno ao cérebro, vão e vêm, ora se revestem de uma intuição, ora de outra, até que finalmente alcançam a evidência, se fixam em conceitos e encontram palavras.⁸³¹

O princípio de razão do conhecer enuncia, portanto, que para um juízo expressar um conhecimento verdadeiro sobre um objeto de consideração deve ter uma razão suficiente, “em virtude desta propriedade recebe o predicado de *verdadeiro*. A verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, que se chama sua razão, e que, admite uma significativa variedade de espécies”.⁸³² As razões sobre as quais se apoiam os juízos podem se dividir em quatro e, desse modo, serão também de quatro tipos as verdades que o juízo contém. São elas: verdade lógica, verdade empírica, verdade transcendental e verdade metalógica.

Uma verdade lógica ocorre quando o juízo tem sua razão suficiente em outro juízo, este último pode possuir como seu apoio uma verdade material ou conduzir a uma verdade material através de uma cadeia. A verdade empírica acontece quando um juízo tem como sua razão suficiente uma verdade material, isto é, nascida por meio dos sentidos ou da experiência intuitiva do mundo objetivo. A verdade transcendental acontece quando o juízo tem como fundamento ou razão suficiente não a experiência, mas as condições transcendentais da mesma, isto é, quando o seu fundamento de conhecimento são as intuições do espaço, do tempo e da causalidade conhecidas por nós *a priori*. Uma verdade metalógica acontece quando um juízo tem como fundamento as condições formais do pensamento que residem na razão, o próprio princípio de razão suficiente é uma verdade metalógica, já que sem ele não podemos pensar de forma coerente e significativa.

A teoria da verdade de Schopenhauer postula um critério de correspondência que aponta sempre para algo externo à própria verdade que se quer fundamentar, ou seja, pode corresponder às leis da lógica, à experiência objetiva, às condições de possibilidade da mesma e às regras

⁸³¹ SCHOPENHAUER, A., PR, V, § 28, p. 156-157.

⁸³² SCHOPENHAUER, A., PR, V, § 29, p. 159. Os parâmetros estabelecidos aqui podem lançar luz sobre a argumentação de Schopenhauer quando desenvolve a identificação das noções de Vontade e coisa-em-si. O conceito de Vontade considerado como coisa-em-si possui seu estribo na experiência interna que, *toto genere* diferente e mais imediatamente conhecida que as representações externas, se torna o modelo analógico através do qual podemos fazer algum uso significativo da noção abstrata de coisa-em-si, podendo pensá-la dentro dos limites da linguagem. O juízo tem como função fundamental estabelecer uma dependência da abstração (coisa-em-si) em relação ao mundo objetivo (vontade conhecida no sentido interno) e entrelaçar, separar e ou subsumir dois ou mais conceitos em um mais geral e, assim, permitir pensar significativamente o conceito de coisa-em-si criando, desse modo, uma conectividade necessária desta noção abstrata com o mundo dos fenômenos.

formais da possibilidade do pensamento.⁸³³ É preciso compreender que a verdade remete-se sempre aos juízos, ou seja, não há verdade ou falsidade na mera percepção ou na representação intuitiva, somente o juízo que se pode dizer que é verdadeiro ou falso.

A tarefa do juízo saudável e correto é, portanto, encontrar a conectividade entre o conhecimento abstrato e o conhecimento intuitivo por meio de uma dependência de sentido do abstrato em relação ao intuitivo.

4.6. Sobre as limitações da ciência

O procedimento científico, então, consiste no emprego da lei de causalidade e na conectividade entre o universal e o particular. A ciência se pergunta sempre o “por que” de determinado fenômeno, entretanto, tal questionamento sempre esbarra em qualidades às quais a ciência não pode explicar pelo fio do princípio de razão. Schopenhauer sustenta que, enquanto fio condutor da investigação científica, a causalidade pode trazer conhecimentos importantes e uma compreensão útil da vida, mas, possui duas limitações essenciais calcadas na natureza de seu procedimento que a restringe em uma perspectiva unilateral e insuficiente, pois, “assim como o fundo ou conteúdo mais universal de toda ciência não consiste em provas, nem no que é provado, porém no improvável sobre o qual se apoiam as provas e que em última instância é

⁸³³ As teorias da verdade tem sido, de Aristóteles a Tarski, campo de batalhas entre cientistas, filósofos e lógicos durante os séculos, pois, trazem consigo sérios problemas filosóficos. A definição mais irrepreensível de verdade se encontra em Aristóteles na *Metafísica*: “Verdadeiro é dizer que o ser é e que o não ser não é”. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 179). Essa definição ficou conhecida como teoria da correspondência da verdade, pois a verdade de uma crença, proposição ou sentença é garantida pela correspondência a um fato no mundo objetivo. “contudo, se se deve fornecer uma completa teoria da verdade, e se ela deve ser mais do que certa maneira meramente pitoresca de afirmar todos os casos de ‘a crença em que p é verdadeira se e somente se p’, então ela deve ser completada com a descrição daquilo que os fatos são, e o que é para uma crença corresponder a um fato; e estes são os problemas nos quais a teoria da correspondência da verdade tem tropeçado” (HORWICH, *Verdade*, In: *Dicionário de filosofia de Cambridge*, 2006, p. 978) A obra *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente e o idealismo transcendental* como um todo, já desde seu criador, podem ser compreendidos como uma resposta a estas questões e Schopenhauer, como um representante desse tipo de idealismo, afirma que o fato, ou o estado de coisas, não podem ser independentes das condições transcendentais da experiência, porém, não deixam, por conta disto, de serem fatos e ou estado de coisas, isto é, de manterem seu estatuto de realidade empírica. Nesse sentido, as condições transcendentais da experiência ao garantirem a objetividade do mundo, conseqüentemente, garantem aos juízos que estes possam ser portadores da verdade ao encontrarem (ou estabelecerem) a correspondência do abstrato ao intuitivo. Há certas propriedades constantes em nossa experiência, isto é, fatos ou estados de coisas, aos quais nossos juízos se correspondem, porém, esses fatos só o são mediante certas condições transcendentais e não como realidades em si. Em Schopenhauer a similitude significa uma congruência, isto é, um espelhamento *in abstrato* do mundo *in concreto*, ou seja, a verdade será a repetição do mundo em conceitos que se alcança pela união do essencialmente idêntico e separação do diferente. (SCHOPENHAUER, A., MVR I, §15, p. 137-138).

apreensível apenas intuitivamente”.⁸³⁴

A primeira dessas limitações consiste na impossibilidade de, mediante a cadeia de causas e efeitos, encontrar uma primeira causa que seja capaz de explicar a cadeia completamente, ou seja, descendendo na série causal não se pode nunca chegar a um início, pois a mesma tende ao infinito. A segunda limitação encontra-se no fato de que

Todas as causas que fazem efeito, a partir das quais tudo se explica, baseiam-se sempre sobre algo completamente inexplicável, a saber, sobre as QUALIDADES originárias das coisas e sobre as FORÇAS NATURAIS que nestas se manifestam, devido às quais aquelas fazem efeito de uma maneira determinada.⁸³⁵

Schopenhauer divide o vasto campo das ciências naturais em dois grupos, a saber, morfologia e etiologia. Segundo o autor,

A ciência da natureza é ou descrição das figuras, que denomino MORFOLOGIA, ou explanação das mudanças, que denomina de ETIOLOGIA. A primeira considera as formas permanentes; a segunda, a matéria que muda segundo a lei de sua transição de uma forma a outra. A primeira é aquilo que inapropriadamente se denomina história natural em todo o seu perímetro; em especial, botânica e zoologia nos ensinam a conhecer, em meio à mudança incessante dos indivíduos, diversas figuras orgânicas permanentes, determinadas de modo fixo, e que constituem grande parte do conteúdo da representação intuitiva. Essas figuras são classificadas, separadas, unidas, ordenadas pela história natural segundo sistemas naturais e artificiais, depois são subsumidas em conceitos, o que torna possível uma visão panorâmica e um conhecimento do todo. Em seguida é também demonstrada uma analogia infinitamente nuançada no todo e nas partes a qual atravessa todas essas figuras (*unité de plan*), em virtude da qual se assemelham a diferentes variações de um tema não especificado. [...]. Caso nos dediquemos ao aprendizado das ciências, logo perceberemos que a informação principal procurada não é fornecida pela etiologia nem pela morfologia. Esta última nos apresenta figuras inumeráveis, infinitamente variadas, aparentadas por uma inegável semelhança de família, para nós representações, mas que por essa via permanecem eternamente estranhas, e que, se consideradas apenas nesses moldes, colocam-se diante de nós como hieróglifos indecifráveis.⁸³⁶

Observe-se aqui o papel da reflexão analógica como método científico de espelhamento da estrutura também analógica do mundo natural implícito nas atividades de cada um dos ramos das ciências naturais e ao mesmo tempo o caráter problemático que etiologia e morfologia apresentam à consideração mais geral e profunda da natureza, a saber, à metafísica da natureza.

⁸³⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 7, p. 92.

⁸³⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 210. Toma-se como exemplo a física clássica newtoniana que tudo explica pelo conceito de gravidade, entretanto, deixa-a pressuposta e sem explicação. Segundo Schopenhauer, todas as explicações físicas nos ensinam muito sobre o universo, porém, esbarram sempre em limites os quais não podem ultrapassar, nem sequer se fosse esse seu objetivo. As verdades das ciências são, desse modo, insuficientes para saciar a necessidade metafísica do homem e relativas unicamente ao fio que as conduz pela investigação.

⁸³⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 152-153.

Do assombro causado pela consciência das mazelas da vida, da certeza da morte e da insuficiência da explicação científica do mundo surge no homem que segundo Schopenhauer é um “*animal metaphysicum*”, a metafísica que, enquanto ponto de vista superior, reúne os resultados fundamentais de cada ciência sintetizando-os segundo uma perspectiva mais geral. Neste sentido, “(n)enhuma ciência pode ser absolutamente demonstrável, tampouco quanto um edifício pode sustentar-se no ar. Todas as suas demonstrações têm de ser remetidas a algo intuitivo, por conseguinte não mais demonstrável”.⁸³⁷ Essa concepção de ciência concorda, portanto, com uma teoria dos conceitos e com o princípio de verificabilidade construído no interior da teoria da representação que afirma a referência de qualquer conceito a uma intuição, ou seja, “o que vale para os conceitos vale também para os juízos construídos a partir deles, e para todas as ciências”.⁸³⁸

A metafísica, segundo o modo como Schopenhauer a concebeu, busca acrescentar algo ao saber meramente físico, suprimindo nele uma insuficiência e no homem uma carência. A relação entre física e metafísica é, segundo nossa compreensão, de complementaridade e apoio mútuo. Schopenhauer aponta para esta complementaridade quando se questiona “se este mundo não é nada além de representação [...]. Ou ainda se é algo outro, que o complemento”.⁸³⁹ A questão se esclarece por meio do critério de verdade que Schopenhauer assume, a saber, “a verdade mais universal tem de poder ser comprovada pelas verdades específicas”.⁸⁴⁰

A ideia de *confirmação* é de “singular importância” para a filosofia de Schopenhauer na medida em que é o “núcleo mesmo” da metafísica da Vontade, conforme anunciada no prólogo da segunda edição da obra *Sobre a vontade na natureza* em 1854. Esta obra foi muitas vezes recomendada pelo filósofo, pois nela está exposta “com maior clareza que em nenhuma outra parte o núcleo”⁸⁴¹ da metafísica da Vontade.⁸⁴² Desse modo, as reflexões de Schopenhauer sobre a relação entre ciência e metafísica, expressas nessa obra, levantam sérias desconfianças

⁸³⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 14, p. 117.

⁸³⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 14, p. 117.

⁸³⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §17, p. 155.

⁸⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 12, p. 155. Para Schopenhauer, as abstrações da metafísica devem ser acompanhadas pelas proposições referentes a experiência possível, mantendo com elas uma harmonia, ou seja, as verdades universais precisam ser confirmadas pelas particulares. Assim, o critério de verdade de uma filosofia deve ser “a geral consequência e concordância de todos os princípios de um sistema está acompanhada a cada passo por uma concordância igualmente generalizada com o mundo da experiência, sem que entre ambos seja perceptível uma só dissonância” (SCHOPENHAUER, A., P I, § 12 p. 102). Schopenhauer critica os sistemas teístas, panteístas e materialistas por não se harmonizarem perfeitamente com o mundo da experiência. O materialismo deixa sem resposta a questão de como da matéria, dotada de propriedades meramente mecânicas, surge o conhecimento que se apresenta nela. Segundo Schopenhauer, também os sistemas teístas e panteístas são inconciliáveis com a corrupção moral e o sofrimento.

⁸⁴¹ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 06, §71, p.129.

⁸⁴² SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 06, §71, p.129.

quanto à compreensão que o filósofo possuía sobre a ciência de sua época.

Santiago G. Noriega pensa que

O intenso paranoidismo do pensador havia se acentuado no decorrer dos anos em razão do isolamento ao qual sua obra se via condenada; daí que toda aproximação entre os meios científicos da época e as teses básicas da metafísica de Schopenhauer seja acolhida por este não somente com agrado, mas inclusive com uma pressa excessiva que muitas vezes deixa de lado a mais elementar exigência de rigor e leva a se apoiar em analogias expressivas para poder apresentar escritos contemporâneos como puras confirmações de seus acertos.⁸⁴³

Patrick Gardner, por sua vez, pensa que “o conhecimento de Schopenhauer da estrutura detalhada das teorias contemporâneas de física e química não era muito exato ou profundo, e que muitas de suas afirmações referentes a estas teorias pecam por incompreensão.”⁸⁴⁴

É um fato conhecido o isolamento da obra de Schopenhauer nos primeiros anos após a sua publicação e o possível impacto disso sobre o filósofo. Entretanto, o grande interesse e a “pressa com que o filósofo abraça” o conhecimento científico se mostram como traços emblemáticos das preocupações de Schopenhauer no que concerne à relação entre a metafísica da Vontade e o cenário científico europeu dos anos de vida do filósofo. Quando pensadas pela perspectiva da própria metafísica da Vontade e consideradas pelo prisma da similaridade estrutural básica da realidade empírica, as “analogias expressivas” descritas por Schopenhauer na obra *Sobre a Vontade na natureza* não são apenas expressivas, mas essencialmente explicativas. A formação científica que Schopenhauer obteve em Göttingen e Berlim nos parece suficiente para construir sua filosofia, entretanto, é preciso perceber que o filósofo pensa a ciência pela perspectiva da metafísica. Schopenhauer desenvolveu uma fundamentação do conhecimento em geral e, com isso, especificou o papel do princípio de razão para a atividade e compreensão científica do mundo, porém, é importante compreender especificamente sua teoria da ciência e, neste caminho precisar o papel da analogia e a significação da ciência de forma geral.

4.7. O sentido da ciência: facilitação e confirmação

Schopenhauer não foi somente um entusiasta do conhecimento científico, mas suas reflexões também contêm críticas e limitações impostas às ciências, além de possuir outras

⁸⁴³ NORIEGA, 2006, p. 7. In *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Tradução de Miguel de Unamuno, Prólogo e notas de Santiago González Noriega. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

⁸⁴⁴ GARDNER, P., *Schopenhauer*, 1997, p. 132.

pretensões metafísicas. O princípio de causalidade, fio condutor da investigação científica, não pode conduzir a um resultado metafísico verdadeiro já que sua aplicação legítima se limita à relação entre as representações e não ao seu significado geral. Portanto, para Schopenhauer, pensar que o mundo tenha “um significado meramente físico é o erro máximo, o mais funesto e fundamental”.⁸⁴⁵ Um sentido metafísico é fortemente exigido e, portanto, o método e a forma das ciências em geral não podem conduzir a uma solução satisfatória para o mais importante problema da filosofia. Uma explicação do mundo meramente “FÍSICA, em geral e enquanto tal, ainda precisa de uma explicação METAFÍSICA que forneça a chave para todos os seus pressupostos”.⁸⁴⁶ Há um momento em que as explanações científicas abandonam seu objeto como ele ali está, ou seja, como qualidades ocultas dos fenômenos para as quais a metafísica é posta por Schopenhauer como solução. As formas transcendentais do conhecimento exigem um conteúdo e,

é exatamente aí que a filosofia retoma as rédeas e considera as coisas segundo um modo específico, inteiramente diferente do científico. [...] O que as ciências pressupõem como fundamento e limite das suas explanações é justamente o verdadeiro problema da filosofia, que consequentemente, principia lá onde as ciências se detêm.⁸⁴⁷

Note-se que aqui, embora a ênfase esteja sobre a insuficiência da ciência na decifração do enigma do mundo, não se oculta a importância do conhecimento científico para a consecução dessa tarefa, a ciência e a metafísica possuem uma conexão necessária para a solução do problema.⁸⁴⁸ A ciências empíricas possuem um valor gnosiológico importante para Schopenhauer. O método da abordagem comparativa e da reflexão analógica na ciência consiste em separar o incontável da experiência e recolhe-lo em conceitos de espécies,

e estes, por sua vez, em conceitos de gênero, com o que abre o caminho para um conhecimento do universal e do particular, conhecimento que também abarca as inumeráveis coisas singulares, na medida em que ele vale para tudo, sem que tenhamos que considerar cada coisa por si mesma. Com isso a ciência promete repouso ao espírito que investiga. Assim, as ciências colocam-se uma ao lado da outra e por sobre o mundo real das coisas singulares que elas repartiram entre si.⁸⁴⁹

À filosofia será endereçada a tarefa de assumir um ponto de vista superior e percorrer um caminho diferente, ou seja, dadas as limitações e insuficiência das ciências no que concerne a uma solução para o enigma da experiência, diz Schopenhauer, é necessária uma metafísica

⁸⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 8, §109, p. 221.

⁸⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 211.

⁸⁴⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 15, p. 135-136.

⁸⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., VN 2013, p. 43.

⁸⁴⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 38, p. 527-528. Agradeço ao amigo Marcelo Ribeiro Rosa pelas valiosas observações referentes a esta passagem.

que lhe “forneça a chave para todos os seus pressupostos, mas que precisamente por isto teria de percorrer um caminho totalmente diferente”.⁸⁵⁰ Assim como em uma visão a partir das alturas, isto é, acima de todas as ciências, “paira a filosofia como o saber mais universal e, por conseguinte, o mais importante, que promete o esclarecimento para o qual as outras apenas prepararam o caminho.”⁸⁵¹ Entretanto, cabe observar que o que difere a metafísica da ciência não é o uso da analogia, mas o emprego do princípio de causalidade e a extensão da experiência que ambas querem explicar. Não parece razoável, portanto, concluir que as ciências naturais ocupam um lugar lateral ou consistem apenas “em um momento particular”⁸⁵² da metafísica de Schopenhauer. Ao contrário, já no prefácio do texto *Sobre a vontade na natureza* o filósofo diz que,

partindo do puramente empírico, das observações de pesquisadores da natureza que seguem imparcialmente os caminhos de suas ciências específicas, chego, aqui, sem mediações, ao cerne mesmo de minha metafísica, estabeleço os pontos de interseção dela com as ciências naturais e forneço, assim, de certo modo, a prova real do meu dogma fundamental, o qual, justamente por isso, obtém também a sua fundamentação mais precisa e específica, penetrando a compreensão também de modo mais nítido, apreensível e preciso do que em qualquer outra parte.⁸⁵³

São possíveis, portanto, discernir dois sentidos para a ciência na obra de Schopenhauer: O primeiro é o de “facilitação do saber”⁸⁵⁴, assim “os maiores progressos da FÍSICA tornam sempre mais sensível a necessidade de uma METAFÍSICA”.⁸⁵⁵ A metafísica que, assim como as ciências empíricas, se construiu sobre o pensamento analógico que discerne as semelhanças implícitas, “são de grande valor na medida em que reduzem uma relação desconhecida a outra conhecida”. A própria “construção dos conceitos se baseia no fundo em similitudes, uma vez que resultam da captação do semelhante e a eliminação do diferente nas coisas”, neste sentido, tanto nas ciências quanto na filosofia, as analogias “são uma alavanca potente para o conhecimento, a apresentação de similitudes surpreendentes e bem-sucedidas são o testemunho de um entendimento profundo.”⁸⁵⁶

Por fim resta apontar o valor de confirmação que a ciência assume na metafísica de Schopenhauer, a saber, a crença de que os dados fornecidos pela experiência significaram uma *confirmação*⁸⁵⁷ às ideias metafísicas centrais de Schopenhauer. A ideia de *confirmação* é de

⁸⁵⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 211.

⁸⁵¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 38, p. 527-528.

⁸⁵² VECCHIOTTI, I., *La dottrina di Schopenhauer*, p. 554.

⁸⁵³ SCHOPENHAUER, A., SVN, *prefácio*, p. 23.

⁸⁵⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 14, p. 115.

⁸⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 216.

⁸⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562.

⁸⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., VN, p. 23.

“singular importância” para a filosofia de Schopenhauer, na medida em que é o “núcleo mesmo” da metafísica da Vontade, conforme anunciada no prólogo da segunda edição da obra *Sobre a vontade na natureza* em 1854. Esta obra foi muitas vezes recomendada pelo filósofo, pois, nela está exposta “com maior clareza que em nenhuma outra parte o núcleo” da metafísica da Vontade.⁸⁵⁸ Isso certamente torna a relação entre metafísica e ciência algo ainda mais interessante e problemático, já que pressupõe o desenvolvimento de um modelo teórico de confirmação e uma filosofia da ciência no interior da Metafísica da Vontade.

4.8. Sobre a necessidade metafísica da ciência

O sentido e o papel da ciência são importantes para Schopenhauer primeiro porque

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.⁸⁵⁹

Assim, de um lado

O corrigido, ampliado e mais fundamentado conhecimento da natureza, sempre mina e por fim invalida as suposições metafísicas até então válidas, de outro, apresenta de um modo mais distinto, correto e completo o problema da metafísica mesma, separando-o nitidamente de tudo o que é meramente físico, e, ademais, o conhecimento mais completo e preciso do ser das coisas individuais exige com mais urgência a explicação do todo e universal que, quanto mais correta, fundamental e completamente é conhecido pela experiência, tanto mais enigmático expõe-se.⁸⁶⁰

A ciência facilita o saber na medida em que sistematiza os resultados em conceitos e, assim, também promove a abertura da investigação metafísica. A ciência, de acordo com o filósofo, também pode fornecer um apoio empírico às abstrações da metafísica, ou seja, a metafísica precisa manter uma conexão com os problemas e as pesquisas empíricas para não transcender o limite do conhecimento possível postulando dogmaticamente *idem per idem* o desconhecido como explicação para o desconhecido. A metafísica, para Schopenhauer, deve dar um passo além da mera consideração causal, entretanto, não pode ser um discurso vazio e sem

⁸⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 06, §71, p.129.

⁸⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 217.

⁸⁶⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 216.

significado. Ela precisa da ciência para que não paire no ar sem sustentação transcendendo o limite do conhecimento e se apoiando em dogmas infundados “como absoluto, substância absoluta, Deus, infinito, finito, identidade absoluta, ser, essência e assim por diante, paira no ar sem apoio, logo, jamais pode conduzir a um resultado real”.⁸⁶¹ Por seu turno, “as ciências empíricas que seguem seu próprio caminho sem uma tendência filosófica, são como um rosto sem olhos”⁸⁶² e, neste sentido, a relação entre a ciência e metafísica sugerida pelo filósofo é de complementaridade e apoio mútuo.

Assim, o critério de verdade de uma filosofia deve ser “a geral consequência e concordância de todos os princípios de um sistema está acompanhada a cada passo por uma concordância igualmente generalizada com o mundo da experiência, sem que entre ambos seja perceptível uma só dissonância”.⁸⁶³ A relação entre metafísica e ciência é, portanto, o registro sobre o qual a tese da Vontade considerada como coisa-em-si adquire algum significado para o discurso filosófico, já que a Vontade “esta última somente é a coisa em si em um sentido relativo, isto é, em sua relação com o fenômeno”.⁸⁶⁴

Neste contexto é oportuno lembrar que a reflexão analógica desempenhou um importante papel na decifração do enigma da experiência, na unificação entre micro e macrocosmo e no discurso schopenhaueriano sobre a coisa-em-si. Além disso, a abordagem comparativa e a reflexão analógica coincidentemente desempenharam um papel decisivo na ciência. Nas ciências biológicas, em especial na fisiologia e anatomia comparativas, a analogia foi essencial para o processo de desenvolvimento científico em geral. Schopenhauer nos diz que,

Este ponto de vista fisiológico é, portanto, uma suplementação necessária às considerações transcendentais de Kant, uma vez que nos permite vê-las do ponto de vista que se situa no seu exterior; e nós descobrimos que, mesmo deste ponto de vista, que parece ser adequado ao assunto, na verdade, é necessário.⁸⁶⁵

A fisiologia corrigiu, ampliou e fundamentou melhor a ciência e, conseqüentemente, invalidou os pressupostos metafísicos ilegítimos vigentes e levantou com maior clareza e de forma mais correta e completa o problema próprio da metafísica.

⁸⁶¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 7, p. 99.

⁸⁶² SCHOPENHAUER, A., MR III, § 31, p. 92.

⁸⁶³ SCHOPENHAUER, A., P I, § 12 p. 102.

⁸⁶⁴ FAZIO, D., *Arthur Schopenhauer: Carteggio con I discepoli* vol. I, p. 337.

⁸⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. MR IV, § 19, p. 19.

4.9. Sobre a analogia na ciência e na filosofia

No centro da discussão sobre a relação entre metafísica e ciência no pensamento de Schopenhauer há uma coincidência metodológica da observação comparativa e da reflexão analógica tanto nas teorias científicas quanto na metafísica da Vontade. Embora os métodos específicos da ciência e da filosofia sejam “inteiramente diferentes”⁸⁶⁶, não se exclui que também é parte das pretensões do filósofo estabelecer um ponto de contato entre ambas. A reflexão analógica coincide como um recurso metodológico fundamental do projeto filosófico de Schopenhauer, tanto quanto no desenvolvimento das ciências por ele conhecidas.

A concepção de que a analogia pode concorrer à altura dos modelos hipotético-dedutivos foi defendida e fez parte de uma transformação na visão sobre a ciência ao longo do século XIX. A analogia participa intrinsecamente da ciência de forma geral como um elemento essencialmente constitutivo e central⁸⁶⁷. O mesmo certamente pode ser dito quanto à participação da analogia na filosofia da Vontade. Neste ponto a ciência e a analogia foram cruciais no caminho da mudança no discurso sobre a coisa-em-si em relação a Kant. Não nos parece sem propósito pensar que a anatomia e fisiologia comparativas estudadas pelo filósofo forneceram um imenso conteúdo analógico à filosofia de Schopenhauer.⁸⁶⁸ É importante perceber que “Göttingen e seus professores” foram cruciais, pois “lançaram as bases para a compreensão de Schopenhauer de métodos e conteúdos da ciência”.⁸⁶⁹ Entretanto, é precisamente como foco *metodológico* que o raciocínio analógico coincide na pesquisa científica e na Metafísica da Vontade de modo mais enigmático. A analogia, enquanto elemento metodológico comum aparece como uma herança do contato de Schopenhauer com as ciências naturais e com as especulações filosóficas sobre a natureza que se praticava em Göttingen.⁸⁷⁰

Em 1813 o filósofo deu sinal claro da coincidência da analogia na ciência e na sua

⁸⁶⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 15, p. 135-136.

⁸⁶⁷ Ver, HESSE 1970, VOSNIADOU e ORTONY 1989, ORTONY 1993, ITKONEN 2005, BARTHA 2013.

⁸⁶⁸ SEGALA, M., *The role of physiology in Schopenhauer's metaphysics of nature*, 2012, p. 330.

⁸⁶⁹ SEGALA, M., *Auf den Schultern eines Riesen Arthur Schopenhauer als Student Johann Friedrich Blumenbachs*, 2013, p.15.

⁸⁷⁰ Não se pode perder de vista o fato de que o uso da analogia na produção do conhecimento e dos diferentes discursos sobre o mundo é vasto. O uso desse tipo de reflexão por parte de Schopenhauer foi também inspirado em Platão, Kant, Goethe e na *Naturphilosophie* de Schelling, no misticismo, na arte, nas religiões, entre muitas outras possíveis fontes. Parece-nos útil, porém, encontrar, nos anos de formação, os primeiros direcionamentos e reflexões que colocaram Schopenhauer no caminho para o desenvolvimento da metafísica da Vontade como coisa-em-si que, segundo o filósofo, já estava formulada em 1814. A hipótese de que a formação científica teve uma importância crucial nessa direção já foi levantada e demonstrada por muitos estudiosos. O que falta precisar é o sentido e o papel que a analogia desempenha na Metafísica da Vontade e em que medida isso coincide com aspectos metodológicos gerais das ciências naturais estudadas por Schopenhauer. Durante o período de formação Schopenhauer certamente assimilou e refletiu sobre a abordagem comparativa e a reflexão analógica, comuns na pesquisa científica de Göttingen, de forma determinante para sua filosofia.

concepção de metafísica em uma interessante anotação:

A Filosofia tem uma grande semelhança com a anatomia do cérebro; uma falsa filosofia (ou seja, uma visão equivocada do mundo) e uma anatomia errada do cérebro, dissecam e separam aquilo que está unido em um todo e como um só. [...] A verdadeira filosofia e a anatomia adequada do cérebro, dissecam e analisam tudo corretamente, descobrem e deixam como uno o que é uno, e somente separam e expõe as peças que são heterogêneas”.⁸⁷¹

Note-se que a comparação entre a anatomia do cérebro e a filosofia é mais que apenas expressiva, trata-se de um recurso para esclarecer uma *coincidência metodológica*.

Conforme observa Marco Segala, “é importante não subestimar a afinidade entre a metodologia schopenhaueriana e aquela dos cientistas alemães conhecidos por ele. [...] A diferença entre ciência e metafísica era de outra espécie e envolveu um conteúdo diferente”.⁸⁷² Se é necessário, por um lado, distinguir entre o uso científico e o uso metafísico da analogia, por outro lado, não se pode deixar de perceber que se trata do mesmo mecanismo de reflexão. A distinção metodológica entre a ciência e a metafísica envolve a aplicação da causalidade e não exatamente a utilização da abordagem comparativa e a reflexão analógica. A causalidade, que, segundo o filósofo, deve ser o objeto da metafísica, nas questões próprias da ciência possui um valor determinante na construção das teorias, das hipóteses e da abordagem comparativa na experimentação controlada dos fenômenos, porém, sua aplicação na metafísica conduz a equívocos filosóficos. Entretanto, não se exclui a afinidade metodológica entre a ciência e a metafísica de Schopenhauer no que concerne ao uso de analogias, ou seja, são outros os aspectos responsáveis por separá-las em metodologias distintas.

Cabe por último ressaltar que não se trata de defender uma fusão ou híbrido entre o método científico e método filosófico de Schopenhauer, mas compreender o sentido da coincidência da analogia na ciência e na metafísica da Vontade. A atenção que o filósofo dispensou à investigação empírica da natureza não deve deixar de aguçar a curiosidade e suscitar uma dupla problemática para o interessado em Schopenhauer, a saber, a) a analogia como instrumento de reflexão metafísica que descobre a essência do mundo a partir do corpo e seus estados fisiológicos internos, atribuindo um sentido moral às representações intuitivas e à experiência em sua totalidade; e b) a concordância desse sentido metafísico do mundo com os conhecimentos obtidos pelo trabalho da investigação empírica da natureza, especificamente as ciências alcançadas pela reflexão analógica.

⁸⁷¹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi I*, p. 47.

⁸⁷² SEGALA, M., *I fantasmi, Il cervello, L'anima: Schopenhauer, l'occulto e la scienza*, p. 49-50.

05 CAPÍTULO V: O MUNDO COMO VONTADE: O MACROANTROPO

5.1 A concepção schopenhaueriana de Filosofia

Nossa reflexão exige aqui uma perspectiva particular sobre o conceito de Filosofia de Schopenhauer, nos interessa identificar a sua fonte originária para compreender o significado da analogia da vontade na dinâmica teórica da relação entre o micro e o macrocosmo. A caracterização schopenhaueriana da condição humana aparece como elemento motivador da atividade filosófica. A espécie dominante no planeta é precisamente a mais sensível aos sofrimentos e as dores do mundo e, neste sentido, mais inclinada à miséria física e moral. Todavia, é a única em que o cérebro e o sistema nervoso se desenvolveram para a reflexão abstrata com o conceito e com a linguagem.

O assombro com a simples existência do micro e do macrocosmo é suficiente para converter a relação entre eles no principal problema filosófico, a saber, a complexa questão: “O que é o mundo?” O espanto (*Verwunderung*)⁸⁷³ com o mundo é tanto mais sério e profundo quanto mais a consciência estiver “EM FACE DA MORTE”, isto é, da “finitude de toda existência” e do *non sense* contido em todo esforço.

Com essa introspecção e com esse espanto nasce, portanto, a NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA, própria apenas do humano: este é pois um *animal metaphysicum*. No princípio de sua consciência ele também toma a si como algo que se entende por si mesmo. Mas isso não dura muito; muito cedo, simultaneamente com a primeira reflexão, surge aquele espanto, que um dia deverá converter-se em mãe da metafísica. [...]. A disposição filosófica propriamente dita consiste, antes de tudo, na capacidade de nos espantarmos diante daquilo que é comum e cotidiano, com o que justamente temos a ocasião de fazer do UNIVERSAL da aparência um problema nosso.⁸⁷⁴

Portanto, “é o saber em torno da morte e, junto com este, a consideração do sofrimento e da miséria da vida, o que dá o mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a interpretação metafísica (*metaphysischen Auslegungen*⁸⁷⁵) do mundo”⁸⁷⁶, ou seja, apesar da

⁸⁷³ Eduardo Ribeiro da Fonseca optou por traduzir a palavra *Verwunderung* para o Português ‘Assombro’ (SCHOPENHAUER, A., MVR II, vol. 1, cap. XVII, p. 249.)

⁸⁷⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 195-196.

⁸⁷⁵ Eduardo Ribeiro da Fonseca optou por traduzir a expressão *metaphysischen Auslegungen* para o Português: ‘explicações metafísicas’ (SCHOPENHAUER, A., MVR II, vol. 1, cap. XVII, p. 250). A palavra *Auslegungen* pode também ser vertida por ‘exegese’. É importante ressaltar que a expressão é indicativa de uma hermenêutica da experiência em Schopenhauer.

⁸⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 195-196.

fonte existencial, “a necessidade metafísica é, sobretudo, teórica, isto é, intelectual”⁸⁷⁷. A imediata percepção de si e a direta observação do mundo fazem da exegese metafísica da experiência uma consequência direta do sofrer.

A fonte da angústia metafísica que move a humanidade em busca de um fundamento último e absoluto do mundo aumenta na proporção direta da percepção dos estreitos limites epistêmicos em que estamos encerrados. A compreensão de que não há causa para além das nossas representações, e que o núcleo dos fenômenos resta sem um fundamento próprio, potencializa a necessidade metafísica que nasce do assombro e da perplexidade diante da vida e, em última instância, de que o conjunto da experiência possível se apresenta a cada indivíduo sob o auspício do absurdo, do desnecessário e do despropósito.⁸⁷⁸ A busca sem tréguas por uma compreensão da relação entre o micro e o macrocosmo está enraizada na história da angústia humana diante de si e do mundo tanto mais quanto intrinsecamente se sente que, no final das contas, “A VIDA É SOFRIMENTO.”⁸⁷⁹ Saber que o mundo existe de um modo tão terrivelmente “sombrio”, eis o *punctum pruriens* da metafísica, o problema que coloca a humanidade numa inquietude que não pode ser aliviada nem por ceticismo nem por criticismo.”⁸⁸⁰

Considerado como *animal metaphysicum*,⁸⁸¹ o ser humano simplesmente não se furta da questão e cada indivíduo parece repetidamente buscar uma consolação segundo a sua fé, a sua intelectualidade e os conceitos que desenvolver e possuir. No fundo o mundo é o

Palco de seres atormentados e angustiados, que só conseguem subsistir se se entredevoram, mundo em que, portanto, cada animal voraz é a sepultura viva dos milhares de outros e a própria autoconservação é uma cadeia de martírios, mundo em que a capacidade de sentir a dor aumenta com o conhecimento, capacidade que, portanto atinge o seu mais alto grau no humano, e tanto mais quanto mais inteligente ele é.⁸⁸²

Assim,

Tudo na vida nos ensina que a felicidade terrena é destinada a desaparecer-se

⁸⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli* Tomo I, p.189.

⁸⁷⁸ Como bem observa G. Invernizzi, “a vida inevitavelmente dá origem a um excedente de dor, não compensado ou justificada por uma vida após a morte consoladora, se a felicidade é o fim da vida humana, isso mostra que a vida é inútil e sem sentido. [...] esta infelicidade não depende das condições sociais ou históricas particulares em que o homem se encontra vivendo: esse progresso não pode alterar substancialmente a condição humana e, na verdade, só pode trazer mais claramente a impossibilidade estrutural do homem para alcançar a felicidade.” INVERNIZZI, G., *Il pessimismo tedesco dell'ottocento Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainlander e i loro avversari*, p. 3.

⁸⁷⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 56, p. 400.

⁸⁸⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 210.

⁸⁸¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 195.

⁸⁸² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 46, p. 693.

ou ser reconhecida como uma ilusão. Os dispositivos para isso encontram-se profundamente na essência das coisas. Assim, a vida da maioria das pessoas é breve e calamitosa. As pessoas comparativamente felizes o são na maioria das vezes apenas aparentemente, [...]. A vida apresenta-se como um engodo constante, tanto nas pequenas quanto nas grandes coisas. [...] Em conformidade com isso, a felicidade está sempre no futuro, ou ainda no passado, o presente podendo ser comparado a uma pequena nuvem escura que o vento sopra sobre a planície ensolarada: [...]. Por consequência, o presente é sempre insuficiente, o futuro, incerto, o passado, irrecuperável. A vida, com suas contrariedades de cada hora, diárias, semanais, anuais, contrariedades pequenas, médias, grandes, com as suas ilusórias esperanças e seus acidentes que desfazem todos os cálculos, porta tão claramente a marca de algo que deveria nos desgostar que é difícil conceber como não reconhecemos isso, e nos deixamos enganar pensando que a vida existe para agradecidamente ser gozada, e o ser humano para ser feliz.⁸⁸³

Não há, para Schopenhauer, um deus ou uma causa primeira que possa ser buscada nos domínios da intuição direta do mundo ou da reflexão consequente com esta. A “vida é como um episódio inútil e incômodo dentro do abençoado repouso do nada”, segundo o qual, quanto mais vivo se estiver, mais clara será a percepção de que, no geral, a vida é uma “decepção, ou mesmo uma fraude.”⁸⁸⁴ Esse mundo em que vivemos, não é apenas o pior dos mundos possíveis pela sua própria essência, mas torna-se ainda mais dramático com a crueldade da espécie humana. Embora tenha sido especialmente construída pela natureza para sentir a dor de uma vida de infelicidade real, a massiva maioria dos homens vive o sofrimento apenas como espelho do seu egoísmo, ou seja, “a fonte principal dos males mais graves que atingem o ser humano é o próprio humano: *homo homini lupus*. Quem corretamente apreende isto, vê o mundo como um inferno que supera o de Dante pelo fato de aí um ter de ser o diabo do outro”⁸⁸⁵ A origem do mal e a simples existência do sofrimento poderia nos levar a considerar a morte ou mesmo o suicídio como o que é mais desejável e, neste sentido, diz Schopenhauer, “*defunctus* é uma bela expressão.”⁸⁸⁶ Entretanto, isso contradiz o motor próprio da vida, isto é, uma vontade-de-viver cega e insaciável que nos impulsiona a mantê-la a todo custo. Portanto há “algo em nós diz que não é bem assim; que não se tem aí o fim das coisas, que a morte não é de maneira alguma uma aniquilação absoluta.”⁸⁸⁷ O suicídio é um ato inútil e não oferece a redenção do mundo⁸⁸⁸, pois,

longe de ser negação da Vontade, é um acontecimento que vigorosamente a afirma. Pois a essência da negação da Vontade reside não em os sofrimentos

⁸⁸³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 46, p. 684.

⁸⁸⁴ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 13, § 156, p. 315.

⁸⁸⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 46, p. 689.

⁸⁸⁶ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 13, § 156, p. 315.

⁸⁸⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 59, p. 417-418.

⁸⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 65, P. 467.

mas em os prazeres repugnarem. O suicida quer a vida; porém está insatisfeito com as condições sob as quais a vive.⁸⁸⁹

A existência, portanto, é a tragédia universal e o mundo um imenso vale de lágrimas e, “De fato, não podemos assinalar outro fim a nossa existência senão o de aprender que seria melhor que não existíssemos. Esta é a mais importante de todas as verdades.”⁸⁹⁰

O pessimismo schopenhaueriano é um artigo de grande interesse entre os estudiosos e intérpretes de do seu legado dada a importância que ele ocupa em sua obra.⁸⁹¹ Ressaltamos aqui que, segundo Schopenhauer, o sofrimento universal não condiciona e motiva apenas a atividade filosófica, também a religião, a arte e a ciência compartilham do mesmo fundamento. A beleza que se expressa na obra de arte, a complexa engenhosidade das teorias científicas e a assustadora grandiosidade dos monumentos religiosos dão testemunho da carência humana de uma interpretação metafísica da existência. A acentuada preocupação moral se constitui como o elemento motivacional, por assim dizer, de toda a filosofia de Schopenhauer, isto é, o próprio coração da sua metafísica, precisamente aquele órgão responsável pelo fluxo de sentido das demais partes da obra. O caráter moral que a filosofia da Vontade proclama para si mesma a mais séria consideração, “dedicará a essa parte, mesmo às expensas de outras, a sua mais séria atenção.”⁸⁹² Em 1852 Schopenhauer declarou que “pensar que o mundo tem um significado

⁸⁸⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 69, p. 504.

⁸⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, § 48, p. 722.

⁸⁹¹ O pessimismo de Schopenhauer é, por si só, bastante questionável, ou seja, porque o otimismo não poderia ser fonte de reflexões filosóficas significativas? Para responder a essa questão é preciso ter em mente que a rejeição do otimismo faz parte de um procedimento crítico que busca restabelecer o uso legítimo do princípio de causalidade ao seu único âmbito adequado de aplicação, a saber, os fenômenos, e encontrar outro caminho para a metafísica, já que este procedimento atinge o núcleo da metafísica racionalista que atribui um *Logos* como fundamento do mundo. Observa-se a filosofia de Schopenhauer como um dos marcos entre a modernidade e a contemporaneidade, estabelecendo-se, desse modo, como uma das filosofias da gênese do pensamento e da cultura contemporâneos. Talvez o fato que mais contribuiu para isso foi a severa e radical crítica ao racionalismo que constitui uma das primeiras e mais profundas reações ao paradigma moderno de racionalidade vista como suporte do modo de ser dos humanos e da natureza em geral que, desde a antiguidade, era compreendida como uma espécie de *logos* a se manifestar e organizar a existência em uma ordem lógica e transcendente. Segundo Crisp, a palavra *logos* pode significar entre outras coisas: (1) Regra, princípio, lei, Por ex., no estoicismo o *logos* é a ordem divina, e no neoplatonismo as forças reguladoras inteligentes que se manifestam no mundo sensível. Depois no cristianismo, o termo passou a referir-se à Palavra de Deus, à instanciação da ação na criação e, no Novo Testamento, à pessoa de Cristo. [...] (CRISP, R., *LOGOS* em *Dicionário de Filosofia de Cambridge*, p.592). Dentro do cristianismo a analogia entre o micro e o macrocosmo desempenhou um papel determinante na ideia de *Imago Dei*, isto é, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus e que o elemento divino no homem é a sua alma racional. Schopenhauer acreditava que a metafísica, quando alicerçada no racionalismo e no otimismo, e que busca transcender o uso legítimo do princípio de razão, incorporava diversas inconsistências em seus argumentos, procedimentos, resultando em um *nonsense* descabido. Consideramos que a rejeição do otimismo é um traço fundamental de todo o projeto filosófico de Schopenhauer e ainda será examinado sob outras perspectivas nessa pesquisa. Ver John Atwell (1990 cap. III), Gerard Mannion (2003, cap. I) Christopher Janaway (1999, p. 318, In *Cambridge Companion to Schopenhauer* e Blackwell: *A companion to Schopenhauer* 2012, p. 280, Ivan Soll (em *Blackwell: A companion to Schopenhauer* 2012, p.300), entre outras obras sobre o assunto.

⁸⁹² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 53, p. 353.

meramente físico e não moral é o erro máximo, o mais funesto, o fundamental; é a verdadeira perversidade do ânimo e, no fundo, constitui aquilo que a fé personalizou no Anticristo.”⁸⁹³ Entretanto, já em 1813 estava convicto daquilo que se tornaria um aspecto emblemático de sua obra: “Entre minhas mãos, ou melhor, em meu espírito, está se formando uma obra, uma filosofia onde a ética e a metafísica serão uma só coisa.”⁸⁹⁴ A metafísica da Vontade, segundo o autor, possui uma grande vantagem, a saber, ser construída sem recorrer à conceitos transcendentais e, neste sentido,

um sistema que coloca na *vontade* a realidade de toda a existência e a raiz de toda a natureza, mostrando nela o coração do mundo, é um sistema que tem ao menos o prejuízo contra ele, uma vez que atinge por um caminho direto e simples e até tendo-o já à mão, antes de ir à ética, o que buscaram os demais por meio de rodeios, saindo-se sempre mal. [...] Só é a base efetiva e imediata da ética aquela metafísica que é já originariamente ética, construída da matéria da ética, a vontade [...].⁸⁹⁵

Podemos assinalar que o objetivo da metafísica é, para Schopenhauer, corrigir e alargar a nossa compreensão da hostil experiência da existência. Seu ponto de partida tem de ser, portanto, sempre o próprio mundo, pois,

Não parece diretamente contrário à verdade que para decifrar o enigma da experiência, isto é, do único mundo posto diante de nós, tenhamos de desviar totalmente os olhos dele, ignorar o seu conteúdo e adotar e utilizar como nosso estofo apenas as formas vazias das quais estamos conscientes *a priori*? Não seria antes mais apropriado assumir que a CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA EM GERAL (*Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt*) e como tal é também haurida da experiência? Não é contrassenso, que quem fala da natureza das coisas, não deva olhar para as coisas mesmas, mas apenas ater-se a certos conceitos abstratos?⁸⁹⁶

Trata-se aqui de interpretar a experiência a partir de sua própria fonte ou o mundo dado pela intuição. A CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA EM GERAL enquanto tal, deve lidar com conceitos abstratos, no entanto, estes “não podem ser o primeiro em nenhum conhecimento, pois são sempre abstraídos de alguma intuição.”⁸⁹⁷ Não se pode dizer nada sobre o conteúdo de um recipiente que acabamos de esvaziar, ou seja, os “conceitos não são em absoluto originários – como caídos do céu – nem inatos, mas sim, igualmente a todos os conceitos, foram abstraídos de intuições.”⁸⁹⁸

Schopenhauer, dessa maneira, concebe o problema da metafísica como algo dado

⁸⁹³ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 8, §109, p. 221.

⁸⁹⁴ SCHOPENHAUER, A., MR I, 92, p. 55.

⁸⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., VN, cap. 8, p. 198-199.

⁸⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 220.

⁸⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 218.

⁸⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 218.

empiricamente. Trata-se de uma “teoria da consciência e seu conteúdo em geral”⁸⁹⁹ que deve ser constituída como um saber extraído da própria experiência, a única matéria de sua interpretação. Para Schopenhauer o erro de Kant foi pensar que “a fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser hauridos da experiência, nem interna nem externa”. Contudo, para a fundamentação dessa afirmação cardeal, todavia, nada é invocado senão o argumento etimológico da palavra metafísica [...]. No entanto, em vista disso, teria sido preciso primeiro demonstrar que o estofo para a solução do enigma do mundo não pode absolutamente estar contido nele mesmo, [...]. Porém, enquanto isso não é provado, não temos razão alguma para estancar a nós mesmos a mais rica de todas as fontes de conhecimento, a experiência interna e externa, e operar unicamente com formas vazias de conteúdo.⁹⁰⁰

Schopenhauer pretendeu basear sua metafísica “inteiramente sobre a *observação* e a *experiência*, tanto interna quanto externa”⁹⁰¹ e dirigiu sua total atenção à representação intuitiva, buscando conhecer seu conteúdo, suas “determinações mais precisas e as figuras” que nos exibem, sendo de

especial importância obtermos um esclarecimento sobre a significação própria dessas imagens, para que elas – como teria de ser se sua significação fosse, ao contrário, apenas sentida – não passem diante de nós por completo estranhas e insignificantes, mas nos falem diretamente, sejam entendidas e adquiram um interesse que absorva todo nosso ser.⁹⁰²

Para que esse empreendimento seja exequível, foi necessário envolver uma reflexão sobre seus aspectos metodológicos, procedimentais, argumentativos e estratégicos. A analogia é um objeto de preocupação filosófica de primeira ordem na obra de Schopenhauer.

Definida a fonte da metafísica como o sofrimento universal e seu o objeto como a experiência interna e externa, a necessidade de uma breve explanação sobre o método da metafísica se impões para avançar na investigação da compreensão schopenhaueriana de filosofia. A característica distintiva da filosofia é a orientação para o universal, isto é, para o pensamento sobre a experiência em termos gerais e essenciais⁹⁰³, entretanto, de acordo com Schopenhauer, não deve ela guardar, desviar ou ocultar nenhuma questão, “mesmo que a

⁸⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 12, p. 162-163.

⁹⁰⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 537 – 538. Kant teria também misturado representações intuitivas com abstratas gerando grandes problemas à argumentação da Crítica da Razão Pura. Após a detalhada discussão, na estética transcendental, sobre as FORMAS universais de toda intuição, seria de esperar recebermos algum esclarecimento sobre o CONTEÚDO delas, a maneira como a intuição EMPÍRICA chega à nossa consciência, e como nasce nosso conhecimento de todo este mundo. Tão real e importante para nós. Porém quanto a isso, todo o ensinamento de Kant não contém propriamente nada senão a expressão vazia e tantas vezes repetida ‘o empírico da intuição é DADO de fora’. SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 552.

⁹⁰¹ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 158.

⁹⁰² SCHOPENHAUER, A., MVR I, §17, p. 151.

⁹⁰³ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 1, p. 34.

humanidade, igual a um doente tocado em sua úlcera pelo médico, grite bem alto.”⁹⁰⁴

A filosofia floresce no espírito que não está comprometido com fins previamente estabelecidos pela vontade e deve converter tudo o que se entende por si mesmo em um problema, entretanto, deve se dedicar por inteiro aos ensinamentos que lhe comunicam o mundo intuitivo e a própria consciência, pois, “(a) compreensão e o conhecimento só se podem enriquecer realmente com a consideração própria das coisas.”⁹⁰⁵ A metafísica

não só conhece, ordena e examina em sua conexão o existente, a natureza, senão que a concebe como um fenômeno dado, mas de alguma maneira condicionado, no qual se apresenta um ser distinto do mesmo que seria, por conseguinte, a coisa-em-si. A metafísica busca conhecer esta mais de perto; os meios para isso consistem, por uma parte, em unir a experiência externa com a interna; e, por outra, em alcançar uma compreensão da totalidade do fenômeno através da descoberta do seu sentido e conexão; - é comparável à leitura dos caracteres, até o momento enigmáticos, de um escrito desconhecido. Por essa via chega, desde o fenômeno, ao que se manifesta, ao que se esconde atrás dele.⁹⁰⁶

É também característica do método metafísico de Schopenhauer a rejeição e abandono do princípio de causalidade como fio condutor da investigação do conteúdo íntimo das representações intuitivas. Como já foi dito, Schopenhauer foi crítico do uso abusivo desse princípio que, do ponto de vista transcendental, só possui aplicação legítima na esfera dos fenômenos não podendo, desse modo, ir mais além da experiência. Esse princípio explica o evento por sua causa, mas descendendo na ordem das condições nunca se encontrará a primeira causa ou incondicionado, logo, é inadequado para encontrar o elemento metafísico que busca a filosofia, pois a própria ideia de causa primeira ou incondicionado é, por si só, problemática. Desse modo, a filosofia não poderia ir aonde pretende fazendo uso de um condutor que transita unicamente nas vias da experiência externa. Clement Rosset nos fornece uma bela imagem que esclarece melhor o ponto: o princípio de causalidade é como um jogo de espelhos que nos conduz de aparência em aparência até o infinito.⁹⁰⁷

Schopenhauer diz então que a filosofia deve ser uma incidência vertical que capta o objeto livre da cadeia horizontal de causas e efeitos onde se aloja. O questionamento metafísico correto, segundo isso, é aquele que busca o que é o mundo, e não mais o porquê dele. Isso não quer dizer que a cadeia causal não ofereça conhecimentos vantajosos, ao contrário, na explicação das conexões causais aprendemos muito sobre o mundo, no entanto, não deciframos seu interior ou suas qualidades ocultas, pois esbarramos no seu limite. Para Schopenhauer, as

⁹⁰⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 6, p. 82.

⁹⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 7, p. 38.

⁹⁰⁶ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 21, p. 48.

⁹⁰⁷ ROSSET, C., *Escritos sobre Schopenhauer*, p. 64.

explicações causais estão num plano unilateral do mundo, a saber, das meras representações, desse modo, necessita-se de algo que as complemente, interpretando o conteúdo dessas representações. O outro lado será informado pela metafísica que adotará outro procedimento.

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

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

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

as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente - eis a tarefa da filosofia. [...]. Em consequência, a filosofia será uma soma de juízos bastante universais, cujo fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo mesmo em sua completude, sem nada excluir; portanto, tudo o que se encontra na consciência humana.⁹⁰⁸

A filosofia interpreta o mundo em relação ao que nele se manifesta e mediante a organização coerente de suas relações internas e intrínsecas, neste sentido, ela deve receber sua certificação e o seu crédito em si mesma, recorrendo apenas a conceitos que tragam a marca da intuição e não aqueles totalmente transcendentais, abstratos e sem conteúdo intuitivo. Segundo Schopenhauer, a filosofia procura dar coerência até aos mais heterogêneos fenômenos, de modo que se resolva as contradições entre eles, “pois toda falsa decifração, mesmo que sirva para

⁹⁰⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §15, p. 137-138.

algumas aparências, entrará numa contradição tanto mais flagrante com as demais.”⁹⁰⁹ Assim, a filosofia deve possuir um pensamento fundamental aplicável a todos os fenômenos do mundo como sua chave de interpretação e compreensão dando coerência e concordância à diversidade e multiplicidade dos fenômenos.

Em Schopenhauer a metafísica e ou a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo será a remissão de “algo desconhecido a algo infinitamente mais bem conhecido”⁹¹⁰, entretanto, sem atingir o sentido absoluto, ou seja, “é impossível um entendimento pleno, até o último fundamento e que satisfaça toda demanda, da existência, essência e origem do mundo.”⁹¹¹ A analogia em Schopenhauer é a indicação de que “a solução verdadeira, positiva do enigma do mundo tem de ser algo que o intelecto humano é completamente incapaz de aprender e pensar”⁹¹² e “o ponto de partida necessário para todo o autêntico filosofar é a profunda sensação socrática: ‘só sei que nada sei.’”⁹¹³

Entretanto, Schopenhauer compreende a metafísica de tal modo que a confusão e a controvérsia não se afastaram das interpretações de sua obra. Segundo o autor, a metafísica e

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 ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível.⁹¹⁴

Eis o dilema e o problema: o mundo, com toda a maldade, miséria, sofrimento que lhe cabe, demanda uma decifração metafísica, porém, o elemento capaz de responder ao problema *de maneira absoluta e definitiva*, a saber, a causa transcendente e originária do mundo está excluída das possibilidades intelectuais humanas. Cabe, portanto, a questão: “como pode uma ciência haurida da experiência (*Erfahrung*) conduzir para além desta e assim merecer o nome da METAFÍSICA?”⁹¹⁵

Schopenhauer se empenhou para reestruturar os próprios fundamentos do problema e, a partir de uma exegese da experiência, formular uma “hipótese” (*Annahme*) sobre a “significação própria” (*eigentliche Bedeutung*)⁹¹⁶ e mais profunda, de modo a “decifrar” (*Entzifferung*) o enigma do mundo, dando “concordância e conexão” (*Übereinstimmung*) à

⁹⁰⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

⁹¹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 170-171.

⁹¹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 766.

⁹¹² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 225.

⁹¹³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 227.

⁹¹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 200.

⁹¹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

⁹¹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 151.

diversidade e multiplicidade dos fenômenos que o compõe⁹¹⁷ sem, no entanto, saltar para o além do mundo ou transcender as condições intrínsecas do conhecimento. O objetivo primário de Schopenhauer foi, portanto, “espalhar uma luz uniforme sobre todas as aparências do mundo e também colocar o mais heterogêneo em concordância, de tal modo que seja resolvida a contradição até entre o que há de mais contrastante.”⁹¹⁸

O mundo não é um mero fantasma vazio, mas deve possuir um significado, então, os fenômenos devem “indicar e ser expressão de algo que não é mais, como eles mesmos, objeto, representação, [...] e sim uma COISA EM SI”⁹¹⁹, ou seja, “aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação.”⁹²⁰

A resposta para o enigma do micro e do macrocosmo passa necessariamente pela compreensão de que todo objeto intuído,

tem de ser algo EM SI MESMO e não meramente ALGO PARA OUTRO: pois, do contrário, ele seria exclusivamente apenas representação, e nós teríamos um idealismo absoluto, que ao fim seria egoísmo teórico, no qual toda a realidade desaparece e o mundo torna-se um mero fantasma subjetivo.⁹²¹

Portanto, a filosofia de Schopenhauer parte da ideia de que “NÓS MESMOS estamos entre os seres a serem conhecidos, NÓS MESMOS SOMOS A COISA EM SI.”⁹²² e, assim, a resposta metafísica do enigma do mundo somente pode ser suficientemente formulada percorrendo um caminho estreito aberto na própria subjetividade, ou seja,

Uma via DO INTERIOR está aberta a nós para aquela essência própria e íntima das coisas que não podemos penetrar DO EXTERIOR, algo assim como uma passagem subterrânea, um contato secreto que, como por traição, introduz-nos rapidamente na fortaleza que desde fora era impossível tomar por ataque.⁹²³

Esta afirmação certamente coloca o leitor crítico de *O mundo como vontade e como representação* em um estado de delicada perplexidade e exige uma atenção quanto ao sentido da mesma no contexto total da obra do filósofo. Restaria, para Schopenhauer, ainda um “último passo”, para além da ciência, do ceticismo, do criticismo e do idealismo absoluto, qual seja,

⁹¹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

⁹¹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

⁹¹⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 24, p. 179.

⁹²⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §17, p. 155.

⁹²¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 233. Esta passagem parece oferecer uma importante informação sobre o escopo da filosofia de Schopenhauer, a saber, aquilo que o filósofo chama de egoísmo teórico. A preocupação moral em Schopenhauer ganha uma dimensão fundamental e a insistência em se manter o discurso sobre a coisa-em-si traz consigo o objetivo de compreender o fenômeno ético na vida humana encontrando para este uma fundamentação adequada.

⁹²² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

⁹²³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 236.

encontrar a última fronteira e fixar ali a bandeira da reflexão filosófica.

Quem, assim, “observou-se tão profundamente e se perdeu na intuição da natureza”, diz Schopenhauer, perceberá, conseqüentemente e com a mesma clareza, que “interioriza em si a natureza, de tal maneira que a sente tão-só como um acidente do seu ser.”⁹²⁴ A famosa inscrição do Templo de Apolo em Delfos: “conhece a ti mesmo” (*γνωθι σεαυτόν* - *Gnothi seauton* - em latim: *Nosce te ipsum*)⁹²⁵ indica a única maneira pela qual podemos compreender a essência do mundo, pois, “os últimos mistérios fundamentais são portados pelo ser humano em seu interior, e este é-lhe acessível do modo mais imediato; por isso só aqui tem a esperança de encontrar a chave para o enigma do mundo e captar em um fio condutor a essência de todas as coisas”⁹²⁶, ainda que, “como veremos, com uma considerável limitação.”⁹²⁷

A marca de distanciamento de Schopenhauer em relação à tradição ocorre por meio da afirmação de que a fonte da metafísica é empírica, portanto, sua tarefa não deveria ser a de

⁹²⁴ Continua Schopenhauer, “Neste sentido diz BYRON: ‘Não são as montanhas, ondas e céus partes de mim e de minha alma, assim como sou parte deles?’ [...]. Antes compreenderá o sentido profundo da sentença dos *Upanixades*: ‘*Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* (Oupnekhat, I, 122) (Todas essas criaturas sou eu mesmo e exteriormente a mim não há outros seres.)” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 34, p. 249.)

⁹²⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 302, p. 899. O aforismo “conhece a ti mesmo” tem suas origens mais remotas nos textos sagrados dos Vedas e no Templo de Luxor no antigo Egito onde estava escrito “o reino dos céus está dentro de você; e todo aquele que conhecer a si mesmo o encontrará.” (MASSEY, G., *Ancient Egypt the light of the world* vol. I, Celephaïs Press, 2008, p. 437) A enorme estrutura arquitetônica de pedra que caracteriza o Templo de Luxor tinha uma função determinada na complexa religião egípcia. Localizado estrategicamente no corpo do Egito, Luxor é uma estrutura que simbolizava o corpo físico do ser humano denunciando a preocupação com o tema da analogia entre o micro e o macrocosmo no antigo Egito. Trata-se de um híbrido de habitação, templo religioso e biblioteca contendo os costumes, os conhecimentos especializados e a cultura religiosa para a formação dos sacerdotes e transmissão de informações básicas sobre Deus e o universo dirigidas ao aperfeiçoamento geral do povo. Os egípcios consideravam o organismo humano como uma imagem do organismo universal e, conseqüentemente, o Templo de Luxor deveria expressar essa ideia arquitetonicamente. Cada salão do templo simbolizava uma parte do corpo e continha em suas paredes inscrições sobre o funcionamento dos órgãos. (Sobre o templo de Luxor ver LUBICZ, R. A. S., *Il tempio dell'uomo* vols. I-II. A cura di Paolo Lucarelli, Edizioni Mediterranee, Roma, 2000; DE LUBICZ, I. S.; LAMY, L., *Her-Bak: The Living Face of Ancient Egypt*. Hodder and Staughton, 1954; DE LUBICZ, I. S.; LAMY, L., *Her-Bak: Egyptian Initiate*. Inner Traditions International, 1978; WILKINS, E. G., *Know Thyself in Greek and Latin Literature*. George Banta publishing Company. 1917). A ideia do Templo representando a analogia entre o micro e o macrocosmo foi repetida no decorrer da história em muitas culturas conhecidas. Foi no Oráculo de Delfos que o aforismo “conheça a ti mesmo”, que expressa implicitamente a analogia entre o micro e o macrocosmo ganhou sua inscrição ocidental mais célebre. Pausanias, no seu monumental *Descrição da Grécia*, nos diz que o aforismo *Gnóthi sautón* estava inscrito no pátio do Templo de Apolo em Delfos e que fazia parte dos ensinamentos de todos os gregos. (PAUSANIAS, *Description of Greece*, vol. IV, X – 24, p. 507.) Sobre o aforismo “*γνωθι σεαυτόν*” ver WILKINS, E. G., *Know Thyself in Greek and Latin literature*. University of Chicago Libraries, 1917; WILKINS, E. G., *The Delphic maxims*. University of Chicago Libraries, 1929; ROSSELINI, I., *Know Thyself: Western identity from classical Greece to the Renaissance*. Doubleday, New York, 2018. Marco Vitruvio Polião, arquiteto romano do século I a.C., por exemplo, “baseia sua teoria arquitetônica na ideia de correspondência proporcional entre o corpo humano, o templo e o universo”. (KOIVISTO, I., N., *Microcosm-Macrocosm analogy in Rasā'Il Ikhwān aş-Safā' and certain related texts*, p. 18). Novamente a ideia de micro e macrocosmo se observou na estrutura arquitetônica de algumas catedrais europeias que expressavam o corpo de Cristo como a recapitulação do universo. (ver cap. 01, 1.5, p. 62 desta pesquisa.

⁹²⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 218.

⁹²⁷ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 40, p.202.

“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.”⁹²⁸ Schopenhauer denomina sua filosofia de dogmatismo imanente⁹²⁹, onde suas teses e abstrações são sustentadas “imediatamente pelo mundo intuitivo”⁹³⁰ e onde as “verdades importantes descobertas por Kant, contudo, com as quais os primeiros sistemas metafísicos foram demolidos, fornecem os dados e os materiais ao meu sistema.”⁹³¹ Por dogmatismo imanente se compreende uma metafísica construída com teses dogmáticas (interpretação da diversidade fenomênica mediante a unificação desta num conceito único), “mas que não transcendem o mundo dado na experiência, mas sim que simplesmente explicam o que este é, decompondo-o em seus elementos últimos.”⁹³² Sendo assim, consiste no acordo natural dos conceitos com sua fonte verdadeira de conhecimentos, isto é, “a captação intuitiva do mesmo objeto considerado sucessivamente desde distintos aspectos, a saber, do mundo real em todos seus fenômenos, atendendo à consciência em que se apresenta.”⁹³³ Por conseguinte, o caminho para a metafísica não será guiado pelo princípio de razão, mas será o mundo mesmo observado pelo ângulo do autoconhecimento e da contemplação estética da ideia, não obstante, sua exposição será em conceitos abstratos. Seus objetos não serão as experiências particulares, mas a experiência apreciada em sua totalidade ou tomada de modo geral, pois assim considerada “nunca mudará seu caráter por um novo.”⁹³⁴ O método adequado não deverá ser o da simples dedução lógica, pois, como já havia demonstrado Kant, as leis por nós conhecidas *a priori* não podem nos conduzir a ultrapassar a experiência, ao contrário, o método da metafísica deve ser o reconhecimento das semelhanças no nível máximo da generalidade, alcançada mediante a reflexão analógica continuada que articula a experiência interna com a externa, ou melhor, o macro com o microcosmo.

Em consequência, a filosofia nada é senão a compreensão correta e universal da experiência mesma, a exegese verdadeira do seu sentido e conteúdo. Este é o metafísico, isto é, meramente vestido na aparência e envolto nas suas formas, é aquilo que está para a aparência como o pensamento está para as

⁹²⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 538.

⁹²⁹ Schopenhauer entende por essa expressão uma metafísica construída com teses dogmáticas (interpretação da diversidade fenomênica mediante a unificação desta num conceito único), “mas que não transcendem o mundo dado na experiência, mas sim que simplesmente explicam o que este é, decompondo-o em seus elementos últimos” (SCHOPENHAUER, A., P §14, p. 158). Sendo assim, um dogmatismo imanente consiste no acordo natural das proposições com sua fonte de conhecimentos, isto é, “a captação intuitiva do mesmo objeto considerado sucessivamente desde distintos aspectos, a saber, do mundo real em todos seus fenômenos, atendendo à consciência em que se apresenta” (SCHOPENHAUER, A., P §14, p. 160).

⁹³⁰ SCHOPENHAUER, A., P, §14 p. 159.

⁹³¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 539.

⁹³² SCHOPENHAUER, A., P I, §14, p. 159.

⁹³³ SCHOPENHAUER, A., P I, §14, p. 159-160.

⁹³⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

palavras.⁹³⁵

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

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

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

Para Schopenhauer, filosofia e ciência são interdependentes, ou seja, conforme explica Marco Segala “a filosofia da natureza definia o nexo de conexão entre as formas naturais e a coisa em si e, portanto, também poderia estabelecer a relação entre o conhecimento das formas naturais e a metafísica.”⁹³⁶ Assim, a filosofia de Schopenhauer busca construir um ponto de contato entre metafísica e ciência, uma conexão de sentido entre os pontos de vista da Vontade,

⁹³⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 223-224.

⁹³⁶ SEGALA, M., *Fisiologia e metafísica in Schopenhauer*; p. 36.

considerada como coisa-em-si e o ponto de vista do mundo como representação, neste sentido, a filosofia não pode prescindir da ciência, pois, conforme visto,

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.⁹³⁷

A filosofia é considerada como um “momento de reunião da verdade intuitiva e da verdade expressa conceitualmente” ou como um ponto de encontro entre ambas.⁹³⁸

Para reconstituir e classificar a partir das Ideias, conceitos completos e adequados, que carregam o selo de sua origem, e reuni-los, em um todo sistemático, em uma recepção do mundo no material da faculdade da razão, isto é, em conceitos, este é o *método* pelo qual tenho a intenção de criar uma *filosofia*. Inversamente a isso, os homens até então sempre tiveram a esperança de encontrá-lo através da aplicação do princípio da razão suficiente ou fundamento, mas isso é de uso exclusivo da ciência, a filosofia, por outro lado, é uma arte.⁹³⁹

A filosofia se constitui como um meio caminho, ou ainda como ponto de convergência entre ciência e arte, pois,

enquanto não é conhecimento de acordo com o princípio da razão, mas conhecimento da *ideia*, a *filosofia* pode, certamente, ser computada entre as artes. No entanto, ela não apresenta a ideia como ideia, do mesmo modo como as outras artes, ou seja, *intuitivamente*, mas *in abstracto*. E uma vez que tudo o que é fixado em conceitos se constitui como um *saber*, então, como tal, a filosofia é uma *ciência*. Em realidade é intermediária entre a arte e a ciência, ou melhor, reúne arte e ciência.⁹⁴⁰

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

Entre a experiência e a ciência há a mesma relação que há entre a *poesia* e a *filosofia*. A experiência conhece a aparência no particular e com exemplos; a ciência na sua globalidade e universalidade. A poesia conhece as Ideias e, então, a essência interna das coisas e com exemplos, a filosofia na sua globalidade e universalidade, isto é, *in abstracto*.⁹⁴¹

Quando a filosofia reúne a ideia intuitiva obtida por contemplação estética do mundo com um conceito abstraído dela, converte-se, desse modo, em um sistema conceitual

⁹³⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 217.

⁹³⁸ SEGALA, M., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, p. 151.

⁹³⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi I*, p. 185.

⁹⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi I*, p. 649-650. Marco Segala explica que a atribuição da filosofia como ponto intermediário entre ciência e arte é uma assimilação do pensamento de Goethe sobre a afinidade entre ambas. Sobre isso, ver SEGALA, M., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, p. 150; p. 228-236.

⁹⁴¹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi III*, p. 54.

compreendido como sapiência, assim oferece a ocasião de uma libertação do sofrimento da vida pela renúncia do interesse próprio.

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

Schopenhauer compreende que:

Um *filósofo teórico* é aquele que, a partir da representação de todas as classes, pode fornecer uma cópia em conceitos e, portanto, para a faculdade da razão, assim como pintor cópia sobre a tela o que ele viu, o escultor em mármore, e o poeta em imagens para a imaginação (o que, no entanto, ele dá apenas na semente dos conceitos, a partir dos quais eles primeiro foram brotados). Um *filósofo chamado prático*, por outro lado, é aquele que faz o oposto e controla as suas ações de acordo com os conceitos, *assim como forma e transfere a vida em conceitos, de modo que mais tarde transporta conceitos para a vida*. [...] O filósofo teórico enriquece sua faculdade da razão e dá-lhe algo, o filósofo prático toma algo de sua faculdade da razão e deixa-a servi-lo.⁹⁴²

Schopenhauer desenvolve um elaborado paradigma metafísico de caráter estético e com implicações éticas, que busca comunicar, pela linguagem conceitual, um pensamento único, coerente consigo mesmo, porém, “quando se levam em conta os diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja Metafísica, seja Ética, seja Estética. E naturalmente ele tinha de ser tudo isso, caso fosse o que, como já mencionado, o considero.”⁹⁴³

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

⁹⁴² SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi I*, p. 149.

⁹⁴³ SCHOPENHAUER, A., *MVR I*, p. 19.

5.2 Autoconsciência, Vontade e analogia

As questões mais rápidas que se pode fazer ao filósofo no contexto dessa pesquisa são: como o conceito de vontade se tornou o emblema da filosofia de Schopenhauer? o que justifica filosoficamente o uso de um argumento de analogia no *punctus pruriens* da metafísica da Vontade? Como podemos compreender o aforismo “conhece a ti mesmo” (*γνωθι σεαυτόν - gnōthi seauton; Nosce te ipsum*) no pensamento de Schopenhauer e como ele instaura uma filosofia em que o conhecimento fisiológico e a especulação metafísica se conectam para decifrar o enigma da analogia entre o micro e o macrtocosmo?

A resposta para tais questões envolve o status epistemológico de “verdade filosófica” atribuído à descoberta da vontade como fundamento das ações conscientes e inconscientes do corpo orgânico, ou melhor, da identidade do sujeito do querer com o sujeito cognoscente na vida do organismo, isto é, o nó do mundo e, portanto, o inexplicável. “Aquele que tenha presente o inexplicável dessa identidade, a chamará comigo o milagre por excelência.”⁹⁴⁴ O sujeito “[...] se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, [...] é no todo, intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo.”⁹⁴⁵ A identidade radical entre o corpo e a vontade permite a Schopenhauer se posicionar sobre o problema da inferência causal entre fenômenos e coisa em si diluindo aquilo que em Kant restava insolúvel.

Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento do seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexa da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma e mesma coisa, apenas dadas de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição.⁹⁴⁶

O papel do corpo, e das funções fisiológicas deste, na filosofia de Schopenhauer é nuclear, pois é a partir dele que uma interpretação do mundo se faz possível em termos de essência e coisa-em-si. O corpo do sujeito é de natureza peculiar e um ponto decisivo para a reflexão filosófica.

Enquanto classe de objetos para o sujeito, o corpo

não compreende mais que um só objeto para cada indivíduo, a saber, o objeto

⁹⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 42, p. 205-206.

⁹⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p.156.

⁹⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p.156.

imediatamente do sentido interno, o sujeito da volição, que é objeto para o sujeito cognoscente que, em verdade, se dá unicamente no sentido interno e, por isso, aparece somente no tempo, não no espaço, e aqui também, como veremos, com uma considerável limitação.⁹⁴⁷

Percebe-se que neste ponto a metafísica se direciona às *qualitates occultae* do fenômeno fisiológico da vida consciente ou para a experiência do sujeito com seu próprio corpo, sendo este o objeto imediato da reflexão filosófica e “intermediário para a intuição de todos os demais objetos.”⁹⁴⁸ Schopenhauer adverte que a expressão objeto imediato deve valer unicamente do modo impróprio

Pois embora a percepção de suas sensações seja inteiramente imediata, não por isso o corpo se apresenta a si mesmo como objeto, mas sim até aí tudo segue sendo subjetivo, quer dizer, sensação. A presença imediata das representações desta classe na consciência depende segundo isto, do lugar que ocupam no encadeamento de causas e efeitos que o vincula a tudo, com relação ao corpo correspondente do sujeito que o conhece tudo.⁹⁴⁹

O corpo é o objeto do mundo mais diretamente conhecido do sujeito e, enquanto tal, servirá também como ponte, ou domínio fonte, para a interpretação analógica do desconhecido, a saber, as manifestações essenciais dos objetos do mundo dado na experiência externa e considerado no conjunto.

Cabe ressaltar, entretanto, que o autoconhecimento não é absolutamente simples, mas se divide também em um conhecido e um cognoscente. Aqui, segundo o filósofo, se nos aparece, então, “o conhecido completa e exclusivamente como vontade”⁹⁵⁰, ou seja, a palavra do enigma é dada ao sujeito de modo direto ou imediato como vontade. “Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para o seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos”⁹⁵¹, deixando claro o papel da fisiologia e anatomia comparada para a metafísica da Vontade. O problema da analogia como um elemento fundamental no desenvolvimento da filosofia ocidental, bem como no progresso do pensamento biológico, tomado aqui como um conhecimento sobre o microcosmo, desembocou, no século de Schopenhauer, como um dos mais intrincados enigmas na relação do homem com o cosmos.⁹⁵² O sujeito do conhecimento possui na consciência a existência

⁹⁴⁷ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 40, p.202.

⁹⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. IV § 22, p. 132-133.

⁹⁴⁹ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. IV § 22, p.133.

⁹⁵⁰ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 41, p. 202.

⁹⁵¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 156-157.

⁹⁵² Com a revolução científica o mundo ocidental preconizou sobretudo uma mentalidade externa à especulação relativas ao micro e o macrocosmo e, ainda que possamos pensar que isso cancela o assunto, vemos que não foi o caso. Anna - Teresa Tymieniecka explica que “sem se destacar como um objeto de investigação filosófico / metafísico, o tema da analogia entre microcosmos e macrocosmos adquiriu nova relevância em uma era em que a ciência fez um enorme progresso ao investigar o infinitamente pequeno, no reino de a vida em particular, e o infinitamente grande, no universo em expansão. A invenção tecnológica nos permitiu lançar uma ponte

desse “como aquilo conhecido imediatamente por cada um e identificado (*bezeichnet*) pela palavra VONTADE.”⁹⁵³ É também importante ressaltar aqui que a vontade quando denota aquilo que é experienciado no sentido interno não se reduz ao querer consciente ou o decidir, no sentido estrito do termo,

mas também todo esforço (*Streben*), desejo (*Wünschen*), fuga, esperança, temor, amor, ódio, numa palavra, tudo o que constitui imediatamente o próprio bem-estar e mal-estar, prazer e desprazer, é manifestamente apenas afecção da vontade, é agitação, modificação do querer e não querer; é justamente aqui que, quando faz efeito na direção do exterior, expõe-se como ato da vontade propriamente dito.⁹⁵⁴

Toda agitação ou modificação do querer é designada pelo ato vontade imediatamente manifesta no corpo, apesar disso, não nos parece próprio compreender tal palavra como a designação de uma entidade ontológica, mas o amplo espectro da vivência íntima de uma atividade.⁹⁵⁵ A reflexividade imediata ou *espelhamento* entre os atos de vontade conhecidos subjetivamente pelo agente e o que é objetivamente localizado no espaço e no tempo como ações do corpo levam Schopenhauer a defender que o

Nosso QUERER é de fato a única oportunidade que temos para compreender simultaneamente desde seu interior qualquer processo que se exponha exteriormente, portanto, o querer é o único algo que nos é IMEDIATAMENTE conhecido, e não, como tudo o mais, algo dado meramente na representação. Logo, aqui encontra-se o único *datum* apropriado a tornar-se a chave de todos os demais, ou, como eu disse, a única, estreita porta para a verdade. Em conformidade com isso, temos que compreender a natureza a partir de nós mesmos, e não o contrário, nós mesmos a partir da natureza. O que nos é imediatamente conhecido tem de permitir-nos a exegese do que é apenas mediatamente conhecido, não o contrário. Por acaso compreendemos mais profundamente a rolagem de uma esfera que recebeu um choque do que o movimento de uma pessoa por motivo percebido? Chegaremos entretanto à intelecção de que em ambos os processos mencionados o essencial é idêntico, embora tão idêntico quanto o é o tom mais grave audível da harmonia como o

entre esses dois infinitos, "domesticar" alguns dos medos que provocam e, à medida que os segredos se desdobram, significam significados impressionantes.” (TYMIENIECKA, A. T., *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, p. ix. Springer, Netherlands, 2006.

⁹⁵³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 157. No texto sobre a vontade na natureza Schopenhauer esclarece que a este conhecimento da vontade identifica com o corpo não pode ser compreendida em sentido figurativo, ou seja, “A linguagem, portanto, essa expressão mais imediata de nossos pensamentos, dá sinais de que necessitamos pensar todo impulso interno como um querer, mas sem conferir de modo algum também cognição às coisas. A concordância talvez sem exceções das línguas nesse ponto evidencia que não se trata de um mero tropo [figura de linguagem], mas que, ao contrário, uma sensação profundamente arraigada da essência das coisas determina aqui a expressão.” SCHOPENHAUER, A., VN, p. 156.

⁹⁵⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 244-245.

⁹⁵⁵ Se o ato de vontade e a ação do corpo “não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade;” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 157), então, se torna claro como a fisiologia e a anatomia comparadas, sistematizando os conhecimentos empíricos sobre o corpo orgânico e os impulsos (*Trieb*) viventes e atuantes nele, abre caminho e facilita o saber na direção da decifração metafísica do mundo em termos de essência íntima (*Innerstes Wesen*) e coisa-em-si (*Ding an sich*).

seu homônimo situado dez oitavas mais alto.⁹⁵⁶

Entretanto,

o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno do meu corpo e de qualquer objeto.⁹⁵⁷

A experiência, em Schopenhauer, como observamos, não é somente o que se pode determinar com precisão no tempo, no espaço e submetido à causalidade, mas todo um amplo espectro da vivência íntima do corpo, ou seja, “tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO (*Gefühl*) abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato”⁹⁵⁸.

Se, não satisfeito com o *sentido negativo* implícito no conceito de *sentimento* (*Gefühl*) tomado em sua totalidade, buscamos o *sentido positivo* desse conceito, poder-se-ia dizer que este seja a percepção imediata (*unmittelbare Wahrnehmung*) dos múltiplos movimentos de sua vontade. Essa percepção não é uma *representação*, uma vez que esta última é sempre *toto genere* distinta da vontade, de modo que nenhuma representação pode ser chamada apropriadamente de sentimento; ainda que a percepção seja, em certo sentido, diferente do movimento da vontade que é percebida por ela, em outras palavras, ela é distinguível, mas não separável da vontade; a percepção ocupa portanto um lugar intermediário entre a vontade e a representação, porém em uma linha fronteira que pode lhe ser negada qualquer extensão: Trata-se do simples *ponto de passagem do movimento da vontade para a representação*, isto é, do perceber aquele movimento inseparável do movimento da vontade e, ainda assim, desejando distingui-lo: a autoconsciência.⁹⁵⁹

O autoconhecimento, segundo o filósofo, é uma percepção imediata (*unmittelbares Innewerden*) de um DESEJO (*Verlangen*) e da variável satisfação e não satisfação deste em bem diferentes graus⁹⁶⁰. A tarefa da reflexão e do discurso filosófico será, neste contexto, esclarecer e elevar a um conhecimento in abstrato e conceitual o que é vivenciado in concreto pelo sujeito cognoscente e a transferência analógica desse conhecimento aos demais fenômenos do mundo.

A informação de que o corpo, conhecido no sentido interno, nada mais é do que a vontade objetivada, é denominada por Schopenhauer de “verdade filosófica”, isto é, não se pode incluí-la nas rubricas do princípio de razão,

pois agora a verdade não é como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que

⁹⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236-237.

⁹⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 159.

⁹⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §15, p. 137-138.

⁹⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 480.

⁹⁶⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 246.

uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber, a vontade. Gostaria, por conta disso, de destacar essa verdade de todas as demais e denominá-la VERDADE FILOSÓFICA por excelência.⁹⁶¹

A identidade radical entre corpo e vontade é o elemento teórico que sustenta a analogia entre o micro e o macrocosmo na metafísica de Schopenhauer, pois, na medida em que o domínio fonte da analogia (corpo) é imediatamente iluminado pelo conhecimento o domínio alvo (mundo) receberá uma *interpretação analógica* também imediatamente clara, ainda que, como veremos, isso significa para Schopenhauer, concluir “com uma considerável limitação”.⁹⁶² A vontade, enquanto vivência fisiológica do organismo, é o elemento epistemológico mais relevante, a informação mais clara, direta e imediata possível na limitada experiência humana. Na mesma direção, é esta mesma vontade o que fornece o mais alto grau possível de plausibilidade para o esquematismo analógico de Schopenhauer, ou seja, é o elemento que faz deste esquematismo a repetição exaustiva em conceitos abstratos daquilo que se apresenta *in concreto* à consciência, a saber, aquilo que o filósofo chamou de “verdadeira filosofia.”⁹⁶³ Consequentemente, nos diz o autor,

a verdadeira filosofia (*wahre Philosophie*) tem sempre de ser IDEALISTA; do contrário, não é honesta. Pois nada é mais certo que isto: pessoa alguma pode sair de si mesma para identificar-se imediatamente com as coisas diferentes de si; tudo aquilo de que alguém está seguro, isto é, de que tem percepção imediata, reside no interior de sua consciência. Por conseguinte, para além desta não pode haver certeza IMEDIATA alguma: esta, todavia, todos os primeiros princípios de uma ciência têm de possuir. [...] Apenas a CONSCIÊNCIA é data imediatamente, por isso, o fundamento DA FILOSOFIA está limitado aos fatos da consciência, isto é, a filosofia é essencialmente IDEALISTA.⁹⁶⁴

Se a filosofia se limita à percepção imediata do conteúdo da consciência como seu fundamento e a analogia entre o corpo e o mundo pretende necessariamente ultrapassar o solipsismo radical do princípio de individuação, então, esta analogia deve possuir um valor epistemológico diferente de uma “certeza IMEDIATA”, sem que isso, no entanto, se inviabilize o seu uso significativo no interior da metafísica da Vontade. Considerando o problema com atenção, a primeira questão que nos vêm à mente é a seguinte: como compreender a função que a analogia entre o corpo e o mundo desempenha, bem como o seu sentido mais próprio, no interior de uma “filosofia essencialmente IDEALISTA”?

A dificuldade da questão aumenta com a percepção dos estreitos limites nos quais a

⁹⁶¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 160.

⁹⁶² SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 40, p.202.

⁹⁶³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 52, p. 347.

⁹⁶⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 1, p. 7.

razão filosófica se encerra e a compreensão de que a *essência-em-si* do mundo ou a solução definitiva e absoluta do problema se apresenta como uma “fortaleza fechada” impossível de se conquistar a partir do exterior. O reducionismo científico da mera observação empírica sem orientação filosófica e a pretensa transcendência de uma intuição do sentido absoluto, foram rejeitados por Schopenhauer por serem incapazes de conduzir a uma solução efetiva e ineficientes para fornecer à filosofia uma certificação própria. O mundo e a nossa própria existência, portanto, “apresentam-se a nós, necessariamente como um enigma”⁹⁶⁵, algo semelhante a um código secreto ou um “escrito”, cujo alfabeto permanece, em última análise, desconhecido para nós.⁹⁶⁶

Schopenhauer se empenhou para reestruturar os próprios fundamentos do problema e, a partir de uma exegese da experiência, formular uma “hipótese” (*Annahme*) sobre a “significação própria” (*eigentliche Bedeutung*)⁹⁶⁷ e mais profunda, de modo a “decifrar” (*Entzifferung*) o enigma do mundo, dando “concordância e conexão” (*Übereinstimmung*) à diversidade e multiplicidade dos fenômenos que o compõe⁹⁶⁸ sem, no entanto, saltar para o além do mundo ou transcender as condições intrínsecas do conhecimento. Neste sentido, o objetivo primário de Schopenhauer foi “espalhar luz uniforme sobre todas as aparências do mundo e também colocar o mais heterogêneo em concordância, de tal maneira que seja resolvida a contradição até entre o que há de mais contrastante.”⁹⁶⁹

Para que o mundo não seja também considerado como um mero fantasma vazio, mas possuir um significado, “então tem de indicar e ser expressão de algo que não é mais, como eles mesmos, objeto, representação, [...] e sim uma COISA EM SI”⁹⁷⁰. Quem, assim, “observou-se tão profundamente e se perdeu na intuição da natureza”, diz Schopenhauer, perceberá, conseqüentemente e com a mesma clareza, que “interioriza em si a natureza, de tal maneira que a sente tão-só como um acidente do seu ser.”⁹⁷¹ A famosa inscrição do Templo de Apolo em Delfos: “conhece a ti mesmo” indica a única maneira pela qual podemos compreender a essência do mundo, pois, “os últimos mistérios fundamentais são portados pelo ser humano em seu interior, e este é-lhe acessível do modo mais imediato; por isso só aqui tem a esperança de encontrar a chave para o enigma do mundo e captar em um fio condutor a essência de todas as

⁹⁶⁵ SCHOPENHAUER, A., CK, p. 537.

⁹⁶⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

⁹⁶⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 151.

⁹⁶⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

⁹⁶⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

⁹⁷⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 24, p. 179.

⁹⁷¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 34, p. 249.

coisas”⁹⁷², ainda que, “como veremos, com uma considerável limitação.”⁹⁷³

Neste contexto, o corpo, isto é, o microcosmo, encerra em si o *locus metaphysicum* da investigação filosófica. Todavia, a experiência corporal e a consciência de si não são absolutamente simples, pois, assim como qualquer outro conhecimento possível, se divide em um conhecido e um cognoscente. O sujeito “[...] se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, [...] é no todo, intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo.”⁹⁷⁴ O sujeito do conhecimento não está entre os objetos do mundo a serem conhecidos, no entanto, o corpo que une sujeito do conhecimento e vontade oferece esta última como objeto para o primeiro. Entretanto, segundo Schopenhauer, a identidade do sujeito da vontade com o sujeito do conhecimento “é o nó do mundo e, portanto, inexplicável”, aquele que tenha presente o inexplicável dessa identidade, a chamará comigo o milagre por excelência.⁹⁷⁵

A experiência interior apresenta o corpo “completa e exclusivamente como vontade”⁹⁷⁶ e somente esta “fornece-lhe a chave para o seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos.”⁹⁷⁷ O enigma do micro e do macrocosmo encontra no autoconhecimento imediato do corpo uma chave de reflexão filosófica e compreensão metafísica do universo. Conforme Cícero, “aquilo que não se pode perceber com os olhos, ouvidos ou com a ajuda dos nossos ouvidos, somente podemos compreender com a imaginação da nossa mente.”⁹⁷⁸ De um modo semelhante, quando o mistério se coloca diante de nós, diz Schopenhauer, “é lícita toda hipótese (*Annahmen*) que conduza a uma compreensão, ainda que seja esquemática ou analógica (*analogischem*)”⁹⁷⁹, pois, “certas coisas que não podemos atingir diretamente, temos de apreendê-las por uma analogia (*Analogie*).”⁹⁸⁰ A analogia levada aos confins da experiência pelo exercício da “reflexão continuada”⁹⁸¹ é mobilizada para responder à questão: “Que é este mundo intuitivo tirante o fato de ser minha representação?”⁹⁸²

Schopenhauer, então, articulou a experiência interna com a externa e formulou o seu

⁹⁷² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 218.

⁹⁷³ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 40, p.202.

⁹⁷⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p.156.

⁹⁷⁵ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 42, p. 205-206.

⁹⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., PR cap. VII, § 41, p. 202.

⁹⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 18, p. 156-157.

⁹⁷⁸ CICERONE, *Oratore* 8-9, p. 799. In CICERONE, M. T.: *Opere Retoriche*. A cura di Giuseppe Norcio. U.T.E.T., Torino, 1970.

⁹⁷⁹ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 285.

⁹⁸⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 27, p. 416.

⁹⁸¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168.

⁹⁸² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 5, p. 62.

controverso argumento de analogia nos seguintes termos:

Apenas em comparação (*Vergleichung*) com o que acontece em meu próprio corpo quando realizo uma ação, e como isso se segue de um motivo, posso compreender, segundo uma analogia (*Analogie*), como os corpos sem vida se modificam por meio de causas [...]. Isso é possível porque o meu próprio corpo é a única coisa da qual eu conheço o segundo lado, e que denomino *a potiori* de vontade.⁹⁸³

O macrocosmo “*somente*⁹⁸⁴ pode ser compreendido em função do microcosmo”⁹⁸⁵, assim, “a partir do fenômeno mais poderoso, significativo, e distinto queremos compreender os fenômenos mais débeis e menos complexos.”⁹⁸⁶ Desse modo,

todos os objetos que não são nosso corpo, [...] serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, [...] conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE.⁹⁸⁷

A “*cognitio intima*”⁹⁸⁸ do corpo consiste na “causalidade vista de dentro” e, segundo isto, não pode haver mais que um princípio único para todo movimento, “sua condição interna é a *vontade*, e sua ocasião externa a *causa*.”⁹⁸⁹ Schopenhauer declara que “em toda parte em que houver causalidade, haverá vontade; e nenhuma vontade age sem causalidade.”⁹⁹⁰ Por conseguinte, “a partir da lei de motivação tenho de aprender a compreender a lei de causalidade em sua significação íntima.”⁹⁹¹

O corpo se deixa conhecer de duas maneiras *toto genere* distintas, a saber,

uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre os objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e identificado (*bezeichnet*) pela palavra VONTADE.”⁹⁹²

Assim,

a chave para a compreensão da essência em si das coisas, que só poderia ser dada pelo conhecimento imediato da nossa própria essência, também tem de ser aplicada aos fenômenos do mundo inorgânico, que são o mais distante de nós. [...], então não custará grande fadiga à imaginação (*Einbildungskraft*) reconhecermos de novo a nossa própria essência até mesmo em tão grande distância. Precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nos mais tênues dos seus fenômenos, esforça-se de

⁹⁸³ SCHOPENHAUER, A., MP I, § 575, p.431.

⁹⁸⁴ Grifo nosso.

⁹⁸⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, vol. III, § 302, p. 888-889.

⁹⁸⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 24, p. 186.

⁹⁸⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 19, p. 162-163.

⁹⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, vol. III, 62, p. 140.

⁹⁸⁹ SCHOPENHAUER, A., VN, cap.4, p. 139.

⁹⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., SVN p.151.

⁹⁹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 24, p. 187.

⁹⁹² SCHOPENHAUER, A., MVR I § 18, p. 157.

maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável. Mas em toda parte, ela é uma única e mesma. Tanto quanto os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia têm o mesmo nome de luz do sol, assim também cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o nome de VONTADE, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos.⁹⁹³

Portanto, se desde os tempos mais antigos, se falou do ser humano como um microcosmo, Schopenhauer inverteu a proposição e declarou “o mundo como um macroantropo; já que a vontade e a representação esgotam o ser do mundo e do humano.”⁹⁹⁴

Quando compreendemos que há um primado da vontade em relação a razão, isto é, que a essência íntima do corpo não é o intelecto ou a racionalidade humana, mas, um impulso cego que coloca o corpo em movimento desde as profundezas, veremos também que é aquela mesma vontade que movimenta não apenas as aparências imediatamente similares a nossa, mas a totalidade do mundo.

A VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for.⁹⁹⁵

Quem assim refletir reconhecerá o mundo como um *analogon* do corpo, visto que também “transmitirá” a mesma vontade

a todos aqueles fenômenos que não lhe são dados, como o seu próprio, em conhecimento imediato e mediato, mas só neste último, portanto, só parcialmente como REPRESENTAÇÃO. Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos *inteiramente semelhantes* ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a *reflexão continuada*, o levará a reconhecer que também [...] a força que atua poderosamente em toda a matéria, [...] é diferente apenas no fenômeno, mas *conforme sua essência em si* é para ser reconhecido como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais íntimo, chama-se VONTADE.⁹⁹⁶

Assim, a reflexão analógica nos leva a reconhecer a mesma aspiração, o mesmo impulso cego em toda a atividade do mundo material e, mesmo a mais elementar e universal das manifestações volitivas, isto é, “a gravidade ou peso, pelo qual se chamou de força essencial da matéria”⁹⁹⁷, é interpretado metafisicamente como manifestação daquela atividade fundamental que reconhecemos imediatamente no corpo pela palavra vontade.

Observe-se que a analogia desempenhou um papel de mostrar em conceitos abstratos a

⁹⁹³ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 23, p. 177-178.

⁹⁹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 766.

⁹⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 22, p. 170.

⁹⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168.

⁹⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., VN, cap. 4, p. 137.

vontade como o elemento de ligação ou a essência comum tanto do micro quanto do macrocosmo e, neste sentido, estabeleceu uma conexão entre o sentido do corpo e o sentido do mundo. Somente assim, defende Schopenhauer, “posso saber do mundo e de toda a sua aparência algo mais além do fato de que é minha representação.”⁹⁹⁸ Esse emprego da reflexão é o único “que não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à COISA-EM-SI” que, entretanto, “é apenas a VONTADE.”⁹⁹⁹ Segundo Schopenhauer, “uma realidade que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto em si (como a coisa-em-si de Kant, que infelizmente degenerou em suas mãos), é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia”¹⁰⁰⁰, pois, “um ser em si, independente do ser conhecido, isto é, do apresentar-se a um intelecto, só é pensável como um *querer*.”¹⁰⁰¹

Entretanto cabe aqui a questão: Dada a complexidade do conceito de vontade, bem como das suas variadas especificações históricas, qual é o sentido profundo e a originalidade da concepção de vontade na metafísica de Schopenhauer?

5.3 O conceito de vontade

Todas as teses de Schopenhauer constituem-se como variações de um mesmo pensamento único que se desdobra em uma metafísica da natureza, uma metafísica do belo e uma metafísica dos costumes articuladas em uma estrutura teórica de coesão orgânica. A centralidade e relevância do conceito de vontade se anuncia na sua posição epistemológica privilegiada que é constantemente deslocada, refletida, ampliada e articulada no interior de uma dinâmica conceitual que vai do autoconhecimento à uma cosmovisão metafísica plena de implicações gnosiológicas, filosóficas e impregnada de valor moral. Schopenhauer anuncia que

a VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e

⁹⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scriti Postumi*, vol. I, 575, p. 525.

⁹⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168.

¹⁰⁰⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 1, p. 45.

¹⁰⁰¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p. 315.

compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for.¹⁰⁰²

Apesar do privilégio epistêmico atribuído aqui ao conceito em questão, foi uma preocupação constante do autor evitar a incompreensão do mesmo, o que nos permite pensar em algum grau de indeterminação e complexidade que escapa de uma consideração isolada da superfície. Não é uma tarefa simples compreender o complexo significado do conceito schopenhaueriano de vontade, sobretudo em seus apêndices mais obscuros, sua origem mais remota e suas implicações mais profundas. Trata-se de um conceito que é constatemente alvo de debates e controvérsias entre os estudiosos. Dada a extensão cada vez mais ampla e a profundidade cada vez mais obscura que o conceito de vontade adquire na reflexão do autor, torna-se uma tarefa delicada e, muitas vezes, frustrante interpretar o seu significado profundo para compreender a sua complexidade própria. Nos termos existenciais descritos pelo autor isso exige, por um lado, um mergulho solitário de cada um na própria subjetividade ao mesmo tempo em que, por outro lado, articula essa perspectiva em uma reflexão de caráter analógico que é continuamente refeita sobre o panorama da experiência humana. Nos termos do pesquisador da obra do filósofo, a interpretação do seu conceito de vontade exige, por um lado, uma cuidadosa, mas, intrometida, investigação dos textos de Schopenhauer ao mesmo tempo em que, por outro lado, articula isso com um olhar panorâmico sobre a história da cultura com a qual Schopenhauer debateu para especificar o significado do seu conceito.

Em seu texto *Sobre a vontade na natureza* que, segundo o próprio autor, é o que melhor expõe o núcleo de sua filosofia e, portanto, sua posição na história do pensamento, Schopenhauer declara que:

O traço fundamental de minha doutrina, que a distingue de todas as que jamais existiram, é a separação completa da vontade em relação à cognição (*Erkenntnis*), as quais todos os filósofos que me antecederam viram como inseparáveis, e até mesmo a vontade como condicionada pela cognição, que seria o material básico de nossa essência espiritual, chegando a vê-la, na maioria dos casos, como mera função desta. [...]. Para mim, o eterno e indestrutível no ser humano, o qual, portanto, também constitui o seu princípio vital, não é a alma, mas, para me utilizar de uma expressão química, o radical da alma – a vontade. A assim chamada alma já é composta: ela é a conexão da vontade com o intelecto. Esse intelecto é o secundário, o *posterius* do organismo e, enquanto mera função cerebral, condicionado por este. A vontade, por outro lado, é primária, é o *prius* do organismo, sendo este condicionado por ela.¹⁰⁰³

Para compreender o que aqui está em jogo é, portanto, fundamental

saber distinguir vontade de arbítrio e compreender que a primeira pode existir

¹⁰⁰² SCHOPENHAUER, A., MVR I, §22, p. 170.

¹⁰⁰³ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 66.

sem o último; o que de fato é pressuposto por toda a minha filosofia. Arbítrio é a vontade ali onde ela é iluminada pela cognição, onde, portanto, motivos, isto é, representações, agem como sua causa motora: quer dizer, expresso de modo objetivo, onde a ação externa que causa o ato é mediada por um *cérebro*.¹⁰⁰⁴

O resultado deste ponto de partida consiste em uma ampla e complexa concepção de vontade que, por meio de uma reflexão analógica continuada, faz as vezes para nós da coisa em si¹⁰⁰⁵, isto é, da essência imanente do mundo.

Doravante, temos de separar de maneira pura em nosso pensamento a essência mais íntima, imediatamente conhecida desse fenômeno, e em seguida transmiti-la a todos os fenômenos mais débeis, menos nítidos da mesma essência, pelo que consumaremos a pretendida ampliação do conceito de vontade.¹⁰⁰⁶

É importante observar que, ao distinguir sua teoria de “todas as que jamais existiram”, Schopenhauer evidencia um longo e abrangente diálogo com a história do pensamento que, conforme a hipótese de pesquisa já anunciada anteriormente, se esclarece no jogo de alternâncias entre as perspectivas da metafísica e das ciências naturais, sobretudo as de caráter biológico. A nova e complexa pertinência metafísico-moral do conceito de vontade que, quando ampliado e aplicado por analogia com macrocosmo, subverteu o hilozoísmo e antropomorfismo típico de algumas metafísicas religiosas, de outras tantas de caráter filosófico, do animismo transcendente típico em alguns tipos de misticismo, bem como do reducionismo mecanicista ou do materialismo de algumas teorias científicas.

As bases históricas e filosóficas mais remotas da ampla e complexa concepção schopenhaueriana de vontade podem ser rastreadas até as antigas religiões da Índia e do Egito e Grécia. Entretanto, tal conceito alcançou na filosofia grega um desenvolvimento teórico crucial para o modo como o autor o compreendeu. Schopenhauer encontrou uma doutrina importante para a sua reflexão no pessimismo do filósofo pré-socrático, médico de Agrigento e místico da purificação, Empédocles, que, além de profundo combatente do mecanicismo de Demócrito e do intelectualismo de Anaxágoras¹⁰⁰⁷, se destaca por ter desenvolvido alguns dos aspectos mais desconcertantes e influentes da relação entre a filosofia, a medicina e a mística

¹⁰⁰⁴ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 68. Também e, SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 740-741.

¹⁰⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 238-239.

¹⁰⁰⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 170.

¹⁰⁰⁷ Ambos também proponentes da conexão analógica entre o micro e o macrocosmo na filosofia grega: Demócrito com a ideia de que aquilo que “pode ocorrer no interior do animal, o que impede que as mesmas coisas ocorram na totalidade da realidade? Se algo pode acontecer no mundo pequeno (microcosmo), pode acontecer também no mundo grande (macrocosmo)”. DEMOCRITO, *Raccolta dei frammenti*, p. 107. Anaxágoras, por sua vez, com a ideia de que “tudo está em tudo” indica que o universo está presente em cada partícula e, por menor que esta seja, ela recapitula o universo. (ANASSAGORA, *Testimonianze i frammenti*, p. 209).

da religião na antiguidade grega.¹⁰⁰⁸ Schopenhauer considerou Empédocles como um antecessor de muitos aspectos decisivos de sua metafísica da vontade. Neste sentido, se associou ao pensador de Agrigento e para se considerar, junto dele, como antípodas diretos de toda uma tradição cosmológica que se desenvolveu filosoficamente na história, a partir de Pitágoras e Anaxágoras, ganhou em Platão e Aristóteles a mais exuberante e elaborada expressão, passando por toda a filosofia grega posterior, sobretudo com Plotino e os neoplatônicos, adentrando o misticismo e o cristianismo medievais e avançando pela modernidade até o século XIX como um dos mais intrincados mistérios cravados nas fronteiras entre a metafísica e as ciências, a saber, a conexão entre o micro e o macrocosmo, bem como o conceito de vontade que a acompanha em cada etapa desse desenvolvimento.

Na biologia, conforme visto anteriormente, a relação entre o corpo vivo e a coisa não vivo ou inanimada, entre o mecânico e o vital, entre o organismo e o habitat e etc., os elementos da experiência empírica se apresentam na forma sistemática para aprofundar a compreensão que temos dos mecanismos, das forças e das suas relações intrínsecas. Deste modo, a ciência facilita o saber e mostra com discernimento uma imagem do mundo material que, para o filósofo se converte em um problema metafísico sobre o qual reflete com a intensão de decifrar o seu código, compreendendo o sentido profundo das representações a partir da chave de todos os pressupostos da experiência humana com o mundo e, assim, estabelecer o ponto de conexão entre o físico e o metafísico.

Entre os filósofos gregos a demarcação entre metafísica e ciência não era tão precisa quanto foi para um filósofo do século XIX, e, neste sentido, a articulação que Schopenhauer fez entre Empédocles e Anaxágoras diz respeito ao sentido profundo, originário e remoto de sua metafísica imanente.

Segundo a interpretação de Schopenhauer, ao defender a ideia de que o mundo e as coisas “surgiram em virtude de um entendimento diferenciador”, Anaxágoras

acredita que o primário do qual tudo se origina é um *νοῦς (Nous)*, uma inteligência, um conhecimento, de modo que o mundo surgiria de uma *representação*: ele existiu primeiro como uma simples *representação* e, em seguida, na *realidade*. Eu sustento o oposto: o mundo existe como uma realidade antes da possibilidade de toda representação e inteligência, mas existe como uma vontade sem conhecimento. A representação aparece apenas durante o desenvolvimento de sua existência, e a vontade compreende o que ela quer. Afirmo, portanto, que todo o conhecimento, todas as representações são de natureza secundária, derivada, e que a coisa em si é antes de ser

¹⁰⁰⁸ Ver FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latin middle ages, 400 B. C.-A.D.1300*, p. 69.

conhecida ou representada, e não representada antes de ser como afirma Anaxágoras. [...]. Ele coloca as homeomerias¹⁰⁰⁹ como partes infinitamente pequenas da matéria orgânica, como carne, ossos, etc., e os quatro elementos seriam apenas uma simples mistura de tais homeomerias e que, extraídos delas, viriam a conciliar os contraditórios orgânicos! No entanto, deve ser reconhecido que ele tinha um lugar, antes de Aristóteles, o *νοῦς* como o princípio supremo, embora no curso de seu trabalho ele não o citasse mais.

Embora a referência direta seja a Anaxágoras, as mesmas palavras caberiam a outros filósofos, por exemplo, Platão que, neste contexto (salvo as diferenças já comentadas nesta pesquisa), diz que o mundo existe por obra de um artífice inteligente (demiurgo) que, mirando o modelo de racionalidade eterna, *quer* (βουλήσις *boulésis*) criar uma ligação analógica perfeitamente proporcional (αναλογία), boa e bela, entre os quatro elementos dando origem, assim, a estrutura ontológica do micro e do macrocosmo.

Empédocles, por sua vez, defende que todos os corpos existentes no universo estão em uma espécie de analogia estrutural plena, pois surgem da mistura (μίξις – *mixis*; διάλλαξις-*diallaxis*) e das diferentes composições dos elementos, terra, água, fogo e ar. Se para Anaxágoras o mundo advem de um princípio, o intelecto (νοῦς), para Empédocles, dois são os poderes cósmicos, a saber, o Amor (φιλία - *philia*) e o Ódio (νεῖκος - *neikos*), ambos realizam as composições e decomposições dos elementos primordiais para formar e decompor os corpos em geral alternar a quietude e o movimento, o uno e o múltiplo, o ser e o devir num ciclo infínivel. Amor e Ódio unem e separam respectivamente os elementos em diferentes arranjos e proporções e, segundo Empédocles,

Na Cólera tudo é de diferentes formas e está separado, mas no Amor todas as coisas se unem e se desejam (θέλημα-*Thélema*) umas às outras. Delas procede tudo o que existiu, existe e existirá no futuro - surgiram as árvores e os homens e as mulheres, as feras e as aves e os peixes que na água se criam, e também os deuses de longa vida, superiores em honrarias. Pois só estes existem, mas, correndo uns através dos outros, tomam formas diversas: de tal modo os altera a sua mistura.¹⁰¹⁰

Desse modo,

¹⁰⁰⁹ A palavra homeomeria deriva de *Homoios* (ομοίωσιν) que significa semelhança, similaridade, similitude que, segundo o dicionário de Anthony Preus, consistiu em uma tendência do pensamento grego em raciocinar a partir das relações de semelhanças constituindo-se como uma categoria da compreensão e racionalidade. (PREUS, A., *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, p. 138). A palavra foi também amplamente empregada no Novo Testamento e de acordo com o *Léxico do Novo Testamento Grego/Português* de F. W. Gingrich e F. W. Danker, *ομοίωσιν* - *homoios* significa “da mesma natureza, igual, similar, com pessoa ou coisa comparada, tão poderoso como, igualmente importante, igual a; *Ομοιότης*: semelhança, similaridade, à semelhança de, do mesmo modo. *Ὁμοιόω*: igualar, fazer igual; tornar-se igual, semelhante, ser semelhante, igual. *Ὁμοίωμα*: semelhança, imagem, cópia, forma, aparência. *Ὁμοίως*: semelhantemente, similarmente, assim, dessa maneira. *Ὁμοίωσις*: semelhança.” (GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, p. 146.)

¹⁰¹⁰ EMPÉDOCLES, *Da Natureza*, 355, p. 307.

Assim que a Discórdia atingiu as mais baixas profundezas do remoinho, e o Amor se encontra no meio do vórtice, é então que todas as coisas se congregam para serem uma só, não de súbito, mas reunindo-se a partir de diferentes direcções, de acordo com a sua vontade (θέλημα-*Thélema*). E à medida que se misturavam, brotavam incontáveis tribos de coisas mortais.¹⁰¹¹

Empédocles, aquele que revela os mistérios ocultos da natureza, explica que o Uno e o múltiplo nascem um do outro, mas são privados de uma vida duradoura e, como eles nunca deixam de substituir um ao outro sem cessar, são eternos num ciclo cósmico. Segundo a opinião de Schopenhauer,

Empédocles é, em suma, um homem e seu Amor e Ódio é baseado em um profundo e verdadeiro *apperrçu*. Já na natureza inorgânica, vemos que as substâncias são procuradas ou evitadas, combinadas ou separadas de acordo com as leis da afinidade eletiva. Mas, as que mostram a mais intensa a se combinarem quimicamente – inclinação que, não obstante, pode ser satisfeita no estado líquido, entram na mais clara oposição elétrica quando se colocam em estado sólido; então, divergem em polaridades opostas para logo voltarem a se buscar e se abraçar. E qual, em geral, é a oposição polar que aparece continuamente em toda a natureza sob as mais diversas formas, em uma divisão sempre renovada seguida por uma reconciliação ardentemente desejada? Assim, Amor e Ódio estão realmente presentes em todos os lugares, e somente de acordo com as circunstâncias, cada um aparecerá em qualquer dos casos. Consequentemente, nós mesmos podemos em um momento ter amizade ou inimizade com cada homem que nos aborda: a disposição para ambas as coisas está lá e aguarda as circunstâncias.¹⁰¹²

Interessa aqui destacar o uso da palavra θέλημα que é de fundamental importância, pois, indica a origem remota e profunda do conceito schopenhaueriano de vontade, a saber, um ímpeto geral da natureza, um impelir cego e abafado, obscuro e distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento¹⁰¹³ e que, de acordo com Schopenhauer, tem seu foco mais distinto na sexualidade. Na interpretação schopenhaueriana, Empédocles,

em vez de inumeráveis homeomerias, mantinha apenas quatro elementos, dos quais as coisas viriam mais tarde como produtos e não como eductos (dedução), como era o caso em Anaxágoras. O papel unificador e separador, isto é, ordenador do *Nous*; ele desempenha em *Amor e Ódio*. Isso é muito mais sensato. Com efeito, ele não confia a disposição das coisas ao intelecto (*Nous*), mas à vontade, e as diferentes substâncias não são, como em Anaxágoras, meras eductos, mas produtos reais. Se para Anaxágoras surgiram em virtude de um entendimento diferenciador, para Empédocles nascem de um impulso cego, isto é, de uma vontade sem conhecimento.¹⁰¹⁴

Na medida em que a vontade (θέλημα) é o elemento primário e fundamental na ação do Amor e do Ódio para compor e decompor os corpos e o universo, um sentido moral da existência se

¹⁰¹¹ EMPÉDOCLES, *Da Natureza*, 360, p. 310.

¹⁰¹² SCHOPENHAUER, A., P I, p. 70.

¹⁰¹³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 214.

¹⁰¹⁴ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 71.

desdobra em profundo pessimismo em relação à vida. O destino do homem está selado em um ciclo de culpa originária. Para Empédocles, este mundo, é “...uma terra ingrata, onde se encontra a matança e a raiva e, de outros enlutados, as doenças ardentes e podres”, pois, para os pobres demônios que “vagam pela escuridão”, esse mundo nada mais é do que “um rio parado nas pradarias do erro (Ατης λειμων).”¹⁰¹⁵, Empédocles, desse modo,

reconhece plenamente a miséria da nossa existência, e o mundo é para ele, como para os verdadeiros cristãos, um vale de lágrimas. [...]. Em nossa existência terrena, vê um estado de exílio e miséria onde o corpo é a prisão da alma. Estas almas uma vez se encontraram em um estado de felicidade infinita e através de sua própria culpa e pecado caíram na perdição presente, na qual estão cada vez mais imersos pela queda pecaminosa, ao mesmo tempo que estão mais encerradas no círculo da metempsicose (*Mentepsychose*); de modo diverso, elas podem retornar ao estado anterior com a virtude e a pureza dos costumes, o que inclui também a abstenção da alimentação animal, bem como o distanciamento dos prazeres e desejos terrenos.¹⁰¹⁶

Para Schopenhauer, isso por si somente fez de Empédocles um filósofo de grande capacidade de investigação e compreensão das coisas e da vida. Entretanto, no que concerne a teoria schopenhaueriana da indestrutibilidade da vontade, não se admite plenamente a ideia antiga de uma mentepsicose, ou transmigração das almas. Segundo Schopenhauer,

É certo que não podemos obter a representação de tudo o que foi dito acima sem conceitos de tempo: estes, no entanto, devem ser excluídos quando se trata da coisa em si. Mas pertence aos limites insuperáveis do nosso intelecto que este não pode se libertar por completo do tempo como a forma primeira e mais imediata de todas as suas representações e assim operar sem ela. Daí decerto sermos conduzidos aqui a uma espécie de mentepsicose não diz respeito à inteira Ψυχή (Alma), vale dizer, não diz respeito ao SER QUE CONHECE, mas apenas à VONTADE, assim, muitos absurdos que acompanham a doutrina da mentepsicose são descartados. [...] De acordo com isso, a palavra palingenesia é mais precisa do que mentepsicose para designar essa doutrina. Esses contínuos renascimentos continuariam então a sucessão dos sonhos de vida de uma vontade em si indestrutível, até que ela, instruída e melhorada mediante tantos e tão diversos conhecimentos sucessivos, em sempre novas formas, se suprimisse a si mesma.¹⁰¹⁷

No entanto, enquanto nas tradições religiosas Indo-egípcias, assim como entre outros vários filósofos gregos, o ser eterno que é transferido por mentepsicose para outros corpos, é a alma (Ψυχή – *psychè*), e ainda mais especificamente a alma racional divina, no pessimismo de

¹⁰¹⁵ EMPEDOCLE, *Poema ilustrale*, 109, p. 81. (edição italiana). Na edição portuguesa: “Chorei e gemi ao avistar o lugar desconhecido, onde o Homicídio e a Cólera e as tribos de outros Mortos ... eles [Os *dáimones*] vagueiam na escuridão pelo prado da Fatalidade. Ai, pobre e infeliz raça dos mortais, de que discórdias e lamentos vós nascestes! De que elevada condição e de que altura da felicidade ... Penetrámos nesta gruta por um tecto abrigada. Ali se encontravam a Terra e o longevidente Sol, a sangrenta Discórdia e a serena Harmonia, a Formosura e a Fealdade, a Pressa e a Lentidão, a amável Verdade e a cega Obscuridade. revestindo [se. o *dáimon*] com uma alheia túnica de carne.” (EMPÉDOCLES, *Purificações*, 402-407, p. 331-332).

¹⁰¹⁶ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 70.

¹⁰¹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 41, p. 600.

Empédocles, ao contrário, trata-se de um demônio (δαίμων – *daemon*), ou seja, os seres que, exilados da bem-aventurança, permanecem mergulhados na escuridão, cheios de culpa por um crime voluntário, devem migrar e, “como demônios (δαίμων – *daemon*) de vida longa, renascem através do tempo em múltiplas formas de corpos mortais, percorrendo os caminhos tempestuosos da própria existência”¹⁰¹⁸. Neste sentido, questionamos se, também no caso de Empédocles, palingenesia seria uma palavra mais adequada que mentepsicose, pois, segundo o próprio Schopenhauer:

Essa visão do mundo (como um lugar de penitência) também encontra sua justificativa teórica e objetiva, não apenas em minha filosofia, mas também na sabedoria de todos os tempos; em particular, no Bramanismo, no Budismo, em Empédocles e em Pitágoras; Cícero também aponta (*Fragmenta de philosophia*, vol. 12, p. 316 ed. Bip) que, por parte dos antigos sábios e na iniciação nos mistérios, "o homem está tão cheio de misérias que, se não desgostasse à religião cristã, eu ousaria dizer: se os demônios existem, eles expiam as penas por seus crimes transmigrados nos corpos dos homens."¹⁰¹⁹

É importante notar que o poema de Empédocles sobre a *physis*, *Da Natureza*, representa a vontade (θέλημα) que se manifesta na assimilação eletiva dos elementos que se amam, se agregam e se misturam para compor os corpos mortais, como sendo a obra de Afrodite¹⁰²⁰. Apesar do amor em Empédocles ser descrito com a palavra φιλία – *philia* e não com a palavra Ἔρως – *Eros*, Afrodite é descrita como a deusa da mistura (μίξις – *Mixis*) dos corpos, do amor sensual, da beleza, sexualidade e fertilidade.

Entretanto, a representação de Afrodite foi assimilada de maneiras distintas em outros

¹⁰¹⁸ EMPEDOCLE, *Poema ilustrale*, 103, p. 77. Na edição portuguesa: “Há um oráculo da Necessidade, antigo decreto dos deuses, eterno, selado com amplos juramentos: quando algum destes dáimones, espíritos a quem cabe uma longa vida, peca e polui os seus próprios membros com derramamento de sangue e pelo seu erro falseia o juramento que fez, anda errante, longe dos bem-aventurados, três vezes dez mil anos, nascendo durante esse tempo em toda a casta de formas mortais, que mudam de um para outro dos penosos caminhos da vida. A força do ar [lit.: *aither*] persegue- o até ao mar, o mar o cospe para a superfície da terra, a terra O lança para os raios do Sol resplendente, e o Sol para os redemoinhos do ar; um recebe-o do outro, mas todos o odeiam. Desse número também eu agora faço parte, desterrado dos deuses e errante, por ter confiado na tresloucada Discórdia.” (EMPÉDOCLES, *Purificações*, 401, p. 330). Segundo Eric Dodds, “esse demônio nada tinha a ver com a percepção ou o pensamento, que Empedocles acreditava ser mecanicamente determinado; a função do demônio é a de carregar a divindade potencial do homem e de sua atual culpa. De certos pontos de vista, ele se aproxima do espírito que habita no xamã, que o herda de outros xamãs, do que à "alma" racional na qual Sócrates acreditava; mas é então moralizado como portador de culpa, e o mundo dos sentidos se tornou o Hades, no qual sofre tormento. Tormento descrito por Empédocles em poemas religiosos entre os mais estranhos e mais comoventes que a antiguidade nos transmitiu.” (DODDS, E., *I greci e l'irrazionale*, p. 201-202).

¹⁰¹⁹ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 12, p. 318.

¹⁰²⁰ Segundo Empédocles: “Pois todos estes - o Sol brilhante e a terra e o céu e o mar estão em perfeita harmonia com as suas próprias partes, que estão disseminadas pelas coisas mortais. Mas do mesmo modo, todas as coisas, que são mais adequadas para se misturarem, tomam-se semelhantes por acção de Afrodite e amam-se mutuamente, ao passo que bem hostis são todas aquelas que mais diferem entre si no tocante ao nascimento, mistura e formas modeladas, totalmente desabitadas a nirem-se e renitentes ao máximo às sugestões da Discórdia, por lhes ter dado origem.” (EMPÉDOCLES, *Da Natureza*, 388.p. 322.; EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, 5. 21).

pensadores contendo diferenças importantes por cada um. Empédocles defendeu que que todas as coisas que são formadas por obra do amor de Afrodite possuem a sua inteligência própria e que a mistura mais perfeita dos elementos no corpo do homem, a saber, o sangue que circunda o coração, é onde se encontra o seu pensamento.¹⁰²¹ Em Platão isso foi substituído pela tese de que a inteligência e a razão são exclusividades da alma e não das próprias coisas. Plotino, por sua vez, identificou a Afrodite de Empédocles como um análogo da Alma do mundo de Platão¹⁰²². Conforme esclarece Ettore Bignone, “assim como em Empédocles, para Afrodite, os seres ‘possuem pensamentos de amor’, também em Platão, tudo o que é racional e inteligível no mundo surge da alma cósmica”¹⁰²³. Entretanto, ao identificar o Amor cósmico de Empédocles com a Alma cósmica de Platão, Plotino parece ver um híbrido entre o amor sensual com o elemento racional da alma, tese controversa que Schopenhauer combateu severamente e contra a qual desenvolveu todo o seu projeto filosófico, ou seja, para Schopenhauer, a βουλησις de Platão¹⁰²⁴ “é a vontade deliberada, ‘*consilium*’, a vontade resultante de uma determinação de escolha”, enquanto o θέλημα de Empédocles, por sua vez, “é a própria vontade em geral, como é conhecida no animal e no homem”¹⁰²⁵ e, dadas as dessemelhanças entre as duas concepções, não devem ser confundidas com uma e mesma vontade. Do mesmo modo, o *deus* (Θεός -*Theós*)¹⁰²⁶ platônico, o demiurgo, é descrito como uma entidade superior, perfeita e dissociada das divindades da religião grega, por exemplo, de Afrodite.¹⁰²⁷

Portanto, não nos parece adequado confundir a vontade schopenhaueriana, ainda que de maneira apenas alegórica, com a Afrodite que Plotino atribui a Platão, isto é, a Alma racional cósmica. Ainda que com ressalvas, a vontade schopenhaueriana estaria mais próxima do sentido

¹⁰²¹ EMPÉDOCLES, *Da Natureza*, 394.p. 326.

¹⁰²² PLOTINO, *Eneadas* vol. 2, III, 5, p. 71.

¹⁰²³ BIGNONE, E., *Empedocle*, p. 617.

¹⁰²⁴ PLATÃO, *Timeu*, 30a -30c, p. 97-98.

¹⁰²⁵ SCHOPENHAUER, A., *Sritti postumi*, 64, p. 283-284.

¹⁰²⁶ PLATÃO, *Timeu*, 31a, p. 99.

¹⁰²⁷ Segundo Rodolfo Lopes na introdução da edição portuguesa do *Timeu* platônico, “logo no início da narrativa, após a anuência de Sócrates, *Timeu* começa por definir o agente que constituiu o mundo como um deus (*theos*: 31a2) bom (*agathos*: 29e1) e absolutamente livre de inveja (*peri oudenos oudepote phthonos*: 29e2), a melhor das causas (*o d’aristos tôn aitiôn*: 29a6); daí que o que produza seja o mais belo (*to kalliston*: 30a7). Como é evidente, o estatuto divino do demiurgo não coincide de forma alguma com o das divindades tradicionais do Olimpo grego. Ao contrário destes, que protagonizam episódios de adultério (Afrodite e Ares), guerras (a revolta dos Gigantes) e manifestam atributos opostos à bondade como a ganância (de Cronos e, posteriormente, de Zeus), bem como interferem em certa medida com a acção quotidiana dos homens – os Poemas Homéricos são bom exemplo disso –, o demiurgo é todo ele bom e, após ter criado a sua obra, retira-se, não interferindo mais. É, pois, um agente divino que se situa num patamar superior ao das outras divindades tradicionais. Isso é bastante evidente tendo em conta os dois tipos de demiurgia que a narrativa apresenta: a primeira, que diz respeito ao mundo e à parte divina do Homem, é da autoria do demiurgo; já a segunda, que trata das coisas mortais (a parte mortal da alma do Homem, inclusive), foi delegada às divindades criadas por si”. (LOPES, R., Introdução, p. 38. In PLATÃO, *Timeu*).

alegórico do amor de Afrodite¹⁰²⁸ conforme aparece primeiramente na *Teogonia* de Hesíodo e nos *Hinos Homéricos*, a saber, a “Afrodite de ouro que fez nascer o doce desejo (*Ιμερος* - *Imeros*) nos deuses e submeteu a raça dos homens mortais, dos pássaros vindos de Zeus e todas as feras selvagens que a terra nutre em grande número tanto quanto o mar”¹⁰²⁹, ou seja, “a Afrodite que ama o pênis” porque veio do pênis¹⁰³⁰, conforme indica o nome latino *Vênus* que tem o sentido de sensualidade, paixão sexual ou amor carnal, erótico ou venéreo. A vontade schopenhaueriana tem também um sentido semelhante ao *Eros* (Ἔρωϛ), filho de Afrodite, ou melhor, o “desejo irresistível que Afrodite é capaz de suscitar em todos os seres vivos e a qual a deusa deve a

¹⁰²⁸ Schopenhauer faz uma interpretação alegórica das religiões e a figura de Afrodite lhe serve como um exemplo antropológico daquilo que ele compreende filosoficamente como um elemento metafísico, neste sentido, a associação entre a vontade schopenhaueriana e Afrodite deve necessariamente respeitar este preceito. A comparação que nesta pesquisa se leva adiante está assentada na hipótese de que se possa facilitar a compreensão na busca pelo sentido profundo do conceito schopenhaueriano e de suas origens históricas remotas. É necessário destacar também que Schopenhauer compreende o conceito de vontade a partir de uma indicação de caráter moral bastante distinto do modo como os gregos e os romanos compreendiam o significado universal e cultuavam a deusa Afrodite. Neste sentido, o pessimismo metafísico de Schopenhauer, segundo os critérios do próprio autor, deve ser diferenciado da teogonia grega ou de qualquer outra religião sobre a qual escreveu precisamente nos aspectos mencionados. A partir dessas ressalvas, no entanto, a comparação pode nos indicar as marcas teóricas com as quais o complexo conceito schopenhaueriano de vontade foi construído como elemento metafísico e compreendido como um ímpeto cego.

¹⁰²⁹ RIBEIRO JR., W. A., (org.), *Hinos homéricos*, p. 96. HESÍODO, *Teogonia*, 195, p. 113. Segundo Flavia R. Marquetti, o Nascimento de Afrodite é descrito em duas tradições: “Em uma delas, Afrodite é a filha de Zeus e de Dione; na outra, a deusa nasceu dos órgãos sexuais de Urano, cortados por Crono, os quais caíram no mar e a geraram.” (MARQUETTI, F. R., *Afrodite*, p. 124. In RIBEIRO JR., W. A., (org.), *Hinos homéricos*). A Afrodite que emerge do mar gerada pelo genitais de Urano, conforme descrita nos *Hinos homéricos*, “se compraz com a companhia dos lobos cinzentos, dos leões, dos ursos e das rápidas panteras; todos lhe fazem festa e ela incute-lhes o desejo de se unirem nas sombras dos vales. [...] Como Senhora das feras, Afrodite conjuga não só o terror a destruição, mas também a fecundidade e a fertilidade. A paixão pelas feras culmina na união sexual destas para celebrar sua alegria.” (p. 125). Ainda segundo a autora, o convite de Afrodite ao prazer carnal “é também um convite a descer as profundezas da terra, às suas entranhas, uma vez que Afrodite é, como Cítéria, a terra negra e profunda que guarda o grão/semente em sua morte cíclica para depois o fazer renascer.” (p. 127). Afrodite é tanto a Senhora da fecundidade quanto da morte, assumindo “o seu lado negro, devorador, que exige uma compensação aos dons ofertados por ela. Essa face negra é a de Afrodite Melaina, deusa sombria que, por seu rancor, corresponde à Hera, a Negra, à Deméter Erinia ou, ainda, a Nêmesis, variações da Mãe terrível que, em sua beleza e fecundidade, revela o mundo subterrâneo e a dicotomia primordial, vida/morte.” (p. 127). Afrodite, deusa da sexualidade, Senhora soberana dos homens e das feras, é responsável por revelar os mistérios do mundo subterrâneo. Portanto, segundo Monica S. Cyrino, três elementos principais se destacam no significado originário da deusa Afrodite: “a) ἄνοδος (*Anodos*) ou “subindo, elevando-se”. Afrodite é a deusa que emerge do mar para o céu, que é revelada em toda a sua beleza imortal e radiante, cuja divindade é inconfundível mesmo sob um disfarce astucioso. A ideia da epifania de Afrodite, especialmente o imediatismo de sua aparência impressionante, é central para seu significado e poder. Ela é a *Anadyomene*, do verbo grego *anaduomai*, “elevar-se, levantar”, a deusa que se ergue diante de nossos olhos atônitos; b) κόσμησις (*Kosmésis*) ou “adorno”. A aparência adorável e a fisicalidade potente de Afrodite são fundamentais para entender sua função e significado imortais. Nas antigas fontes gregas, a epifania da deusa é acompanhada por intrincadas e detalhadas representações de suas joias de ouro, roupas brilhantes, coroa de flores e a fragrância de perfume e incenso. Tal adorno físico aumenta a influência de Afrodite sobre os domínios da atração erótica e da sedução; c) μίξις (*Mixis*) ou “mistura”. Afrodite é a deusa da *mixis*, da mistura dos corpos em contato físico íntimo, tanto sexual quanto marcial. Como a encarnação divina do *mixis*, Afrodite também representa a união do mar, terra e céu, enquanto ela expressa sua capacidade de mediação dentro desses cruzamentos elementares. Onde quer que esses reinos se toquem e se misturem, onde quer que os limites entre eles estejam obscurecidos ou borrados, é aí que você encontrará Afrodite.” (CYRINO, M., S., *Aphodite*, p. 5).

¹⁰³⁰ RIBEIRO JR., W. A., (org.), *Hinos homéricos*, p. 98. HESÍODO, *Teogonia*, 200, p. 113.

sua potência”.¹⁰³¹ Neste sentido,

em virtude de a essência Íntima da natureza, a Vontade de vida, expressar-se da maneira mais forte no impulso sexual, os poetas e filósofos antigos, dentre eles Hesíodo e Parmênides, disseram bastante significativamente que EROS é o primeiro, o criador, o princípio do qual provêm todas as coisas (cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 4). Péricles disse: "Deus, quando quis criar o mundo, transformou-se a si mesmo em Eros." (N. T.) [...]. Os genitais, mais do que qualquer outro membro externo do corpo, estão submetidos meramente à Vontade e de modo algum ao conhecimento. Sim, a Vontade mostra-se aqui quase tão independente do conhecimento quanto nas outras partes que, por ocasião de simples excitação, servem à vida vegetativa, à reprodução e nas quais a Vontade faz efeito cegamente como o faz na natureza destituída de conhecimento. [...] Em conformidade com tudo isso, os genitais são o verdadeiro FOCO da Vontade; conseqüentemente, são o polo oposto do cérebro, este representante do conhecimento, vale dizer, do outro lado do mundo, o mundo como representação. Os genitais são o princípio conservador vital, assegurando vida infinita no tempo. Com semelhante qualidade foram venerados entre os gregos no *phallus* e entre os hindus no *linga*, os quais, portanto, são o símbolo da afirmação da Vontade.¹⁰³²

O ser humano, segundo isso, “é impulso sexual concretizado em corpo”¹⁰³³ e a vontade de vida em Schopenhauer aproxima-se também do modo como Empédocles compreendeu Afrodite, a saber, como um ímpeto geral da natureza que, na deusa romana equivalente denominada de *Vênus Anadiomene* (*Ἀφροδίτη Ἀναδυομένη* - *Vênus que se eleva ou emerge do mar*), era concebida como a deusa da sexualidade e da fertilidade, e da mistura dos corpos. Portanto, o conceito de vontade em Schopenhauer encontra equivalência naquilo que, para os gregos, apresenta-se como o irracional da existência.

Para além do que foi dito até aqui, cabe lembrar que Empédocles foi também um proponente da analogia como princípio do conhecimento na conexão entre o micro e o macrocosmo na história da filosofia. É precisamente no interior da mística da semelhança que Empédocles encontra as fronteiras entre a filosofia, a ciência e a religião. Segundo Empédocles, “apenas pelo o igual é o igual reconhecido”¹⁰³⁴ e, em verdade, “com a terra conhecemos a terra, e com a água, a água, e com éter o éter divino, e com o fogo o fogo destruidor; o amor com o amor, e a discórdia com a triste discórdia”¹⁰³⁵. Somente com a ação do Amor e do Ódio os

¹⁰³¹ FERRARI, F., *Inni Omerici*, p. 244. Segundo nota do tradutor italiano.

¹⁰³² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 60, p. 424. Também em SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 491; *Idem*, p. 549.

¹⁰³³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 42, p. 613.

¹⁰³⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 45, p. 298.

¹⁰³⁵ EMPEDOCLE, *Poema físico e lustrale, Esordio-55*, p. 13. A tradução utilizada aqui encontra-se em ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 1000b, p. 113. Na edição portuguesa: “E acerca do pensamento e da ignorância a sua teoria é a mesma. Pensar é do semelhante pelo semelhante, ignorância, do dissemelhante pelo dissemelhante, sendo o pensamento ou idêntico ou aparentado com a percepção. É que, depois de ter enumerado como se conhece cada coisa por intermédio do seu equivalente, acrescentou no final que foi a partir destas coisas que todas as coisas se harmonizaram umas com as outras e se construíram, e é por seu intermédio

elementos se misturam voluntariamente vindos de todos os lados e configuram a obra de Afrodite. Neste sentido, para Empédocles, o Amor (φιλία) é o princípio da união e da unidade enquanto o Ódio (νεῖκος - *neikos*) é da desunião e da multiplicidade. No plano do conhecimento, isso é representado pelo discernimento da semelhança na diferença.

Em Schopenhauer, isso aparecerá sob o registro de aplicação das leis de homogeneidade e especificação, ou seja, sobre “a antiga sentença de Empédocles: o igual só pode ser conhecido pelo igual [...], se baseia em última instância a possibilidade de todo nosso conhecimento efetivo, isto é, o mundo como representação, ou a objetividade da Vontade. Pois o mundo é o autoconhecimento da Vontade.”¹⁰³⁶

A mística da semelhança vem articulada com a ideia de mundo como mistério ou enigma a ser decifrado e revelado, pois a experiência humana esconde algo naquilo que ela apresenta e, neste sentido, a questão da analogia entre o corpo humano e a natureza ganha um contorno conceitual delicado, já que é precisamente nele que, paradoxalmente, se vê encerrado o filósofo nos estreitos limites da razão. Interpretar o mundo nos termos de uma vontade cega terá implicações gnoseológicas e morais que, embora possuam semelhanças como a cosmologia grega, são fundamental e essencialmente distintas e desenvolvidas no ponto médio entre a mística e a ciência, entre a crítica e o dogmatismo.

Para Schopenhauer, conforme já dito, é fundamental discernir vontade de arbítrio e

que elas pensam e sentem prazer ou dor. Por isso, é sobretudo com o sangue que elas pensam; já que é no sangue, mais do que nas demais partes, que os elementos estão misturados. Pois é com a terra que nós vemos a terra, com a água, a água, com o ar, o ar divino, com o fogo, o fogo destruidor; com o Amor nós vemos o Amor, a Discórdia com a funesta Discórdia. [O coração] que habita no pélago de sangue, que flui e reflui, sendo nele que está especialmente aquilo a que os homens chamam pensamento; é que o sangue, que circunda o coração dos homens, é o seu pensamento.” (EMPÉDOCLES, *Da Natureza*, 392, p. 326). Cabe mencionar aqui que, de acordo com Frampton, a doutrina de Empédocles sobre o coração e o sangue encontra um importante eco no plano da fisiologia cardiocêntrica de Aristóteles sobre o movimento voluntário animal. FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latin middle ages, 400 B. C.-A.D.1300*, p. 69). A teoria cardiocêntrica de Empédocles e Aristóteles, apesar das ressalvas já mencionadas nesta pesquisa, também encontram equivalências no pensamento fisiológico do próprio Schopenhauer sobre o coração e o sangue. Na observação da própria formação do organismo, diz Schopenhauer, “depreende-se que a vontade objetiva-se mais imediatamente no SANGUE, que originariamente cria e forma o organismo, completa-o pelo crescimento e depois o conserva continuamente, tanto pela regular renovação de todas as partes quanto pela restauração extraordinária das que porventura estejam feridas. Os primeiros produtos do sangue são os seus próprios vasos e depois os músculos, em cuja irritabilidade a vontade surge para a consciência de si, e, junto com aqueles, também o coração, que é simultaneamente vaso e músculo, por conseguinte, o verdadeiro centro e *primum mobile* de toda a vida. Para a vida individualizada e permanência no mundo exterior, a vontade precisa, porém, de dois sistemas auxiliares: a saber, UM para guiar e regular as próprias atividades interior e exterior, e um OUTRO para a contínua renovação da massa sanguínea; logo, um sistema que dirija e outro que mantenha. Daí a vontade criar para si os sistemas nervoso e intestinal: logo, às *functiones vitales*, que são as mais originárias e essenciais. (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 309).

¹⁰³⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 71, p. 517.

perceber que o elemento de analogia entre o homem e o universo, o nexa entre o micro e o macrocosmo, não é o intelecto (o *Nous* - νοῦς)¹⁰³⁷ ou a razão (o *Logos* - λόγος), não é Deus (*Θεός*, *Dei*) ou qualquer inteligência amorosa, não é uma *anima mundi* que contém a alma humana como seu reflexo e etc., mas, aquilo que se expressa com mais clareza na sexualidade, na vida vegetativa do corpo vivo, ou, em certo sentido, no que os gregos denominaram de *anima vegetativa* (*ψυχὴ θρεπτική* - *Psychē threptikē*)¹⁰³⁸, o que conhecemos através dos apetites, a *epithumia* (*ἐπιθυμία*), ou que, em termos gerais é o *thélema* (*θελήμα*) vital primário, isto é, a vontade inconsciente e em geral, profundamente irracional, cega e destituída de conhecimento, a saber, o ímpeto que reconhecemos mais imediatamente na vontade humana que tem como foco orgânico a atividade do sistema ganglionar, base primordial do organismo animal, da nutrição, do apetite sexual e da reprodução.

A alegoria de Afrodite, segundo Schopenhauer, se apresenta na aspiração recíproca que dois amantes apresentam já na primeira troca de olhares. Aí se exprime a primeira manifestação de um novo indivíduo, nesta relação se manifesta as duas gradações alegóricas daquilo que os gregos chamaram de a deusa da sexualidade, a saber, a Afrodite Pandemos e a Urânia.¹⁰³⁹

Acima de tudo, a força e a beleza dos pais os afetam e, conseqüentemente, também a sua juventude, porque em primeiro lugar a vontade aspira a moldar o caráter genérico da espécie humana como base da individualidade (e no amor cotidiano comum, Afrodite Pandemos, a coisa finaliza nisto, mas, depois, a verdadeira alma da paixão nascente é a consonância entre as duas individualidades, em virtude da qual a vontade do pai e o conhecimento da mãe criam precisamente aquele novo indivíduo em quem a vontade em si (o que é a mesma em todos) aspira a se expressar.¹⁰⁴⁰

Desse modo Schopenhauer compreende a Vontade como uma potência que se manifesta com maior clareza no fenômeno da vida, sobretudo, na sexualidade¹⁰⁴¹ que quer secretamente

¹⁰³⁷ Segundo Schopenhauer, “Um intelecto, ou um νοῦς, que fosse em si e para si, seria então uma ficção igualmente arbitrária de uma matéria livre de gravidade ou, com maior razão, de uma gravidade desprovida de matéria pesada.” (SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 490).

¹⁰³⁸ Segundo Preus, “Em Aristóteles, essa é a parte ou a faculdade da alma preocupada em manter a vida corporal do indivíduo, compartilhada por todos os seres vivos, incluindo as plantas. Aristóteles diz que essa parte da alma também é responsável pela geração de novos indivíduos da espécie: *De Anima* II.4, 416a19.” (PREUS, A., *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, p. 183).

¹⁰³⁹ Schopenhauer se refere à Platão que no diálogo *O Banquete* distingue entre duas Afrodites e, conseqüentemente, dois Eros: “Poder-se-ia duvidar que existam duas deusas? Há uma Afrodite, a mais velha, que não tem mãe e é filha de Urano e a ela damos o nome de Urânia; e há outra, a mais moça, que é filha de Zeus e Dione, e a ela chamamos Pandemica, a Popular. E a estas duas, deve paralelamente corresponder um Eros vulgar e outro Eros celeste, que ambas servem. [...]. A Afrodite popular faz jus a seu nome; é verdadeiramente vulgar e se realiza como que por acaso; e é esse o amor com que os homens inferiores amam, Estes, com efeito, [...], amam mais o corpo do que a alma e, enfim, amam com o maior desvario que podem, dirigidos apenas pela concupiscência (*μιασμοῦ* – *miasmou* – *ἐπιθυμία* - *epithumia*).” (PLATONE, *Tutti gli Scritti*, p. 493).

¹⁰⁴⁰ SCHOPENHAUER, A. *Scritti Postumi* III, p. 185-186.

¹⁰⁴¹ Segundo Schopenhauer, “o impulso sexual também se confirma como a mais decidida e forte afirmação da

perpetuar a si mesma a todo custo e a todo sofrimento, ou seja,

o apetite sexual possui um caráter bem diferente de qualquer outro: não é somente mais forte, mas é até mesmo de tipo mais específico e mais poderoso que todos os outros. É em toda parte implicitamente pressuposto como necessário e inevitável, e não é, como os outros desejos, uma questão de gosto e humor. Porque ele é o desejo que constitui a essência mesma do ser humano. Não há motivo algum tão forte que tem a sua vitória assegurada ao entrar em conflito com esse desejo. Que tanto é a coisa principal para nós, que nenhum outro gozo compensa a privação da sua satisfação: também por sua causa, animal e humano enfrentam qualquer perigo, qualquer luta. Uma expressão bem ingênua desse sentimento natural é a célebre inscrição nas portas de *fornix* de Pompeia, adornadas com um falo: *Heic habitat felicitas* (Aqui mora a felicidade – N. T.); isso era ingênuo para os que ali entravam, irônico para os que dali saíam, e em si mesmo humorístico. – Com seriedade e dignidade, ao contrário, o excessivo poder do impulso de procriação (*Zeugungstriebes*) é expresso na inscrição que Osiris gravara numa coluna por ele consagrada aos deuses imortais: (segundo THEON de Esmirna, *De musica*, cap. 47) ‘Ao Espírito, ao Céu, ao Sol, à Lua, à Terra, à Noite, ao Dia. E ao pai de tudo que é e será, Eros’; - excessivo poder que é ingenuamente expresso pela bela apóstrofe com que LUCRÉCIO abre a sua obra: *Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas, Alma Venus etc.* (‘Mãe dos *Enéadas*, prazer de homens e deuses. Ó Vênus nutriz etc.’-N. T.).¹⁰⁴²

Schopenhauer interpreta a mitologia grega como uma alegoria, onde Urano representa o espaço, Cronos o tempo e Zeus a matéria.¹⁰⁴³ A natureza, após perder a sua força geradora ao produzir as novas formas naturais, diz Schopenhauer,

tornou-se a Afrodite, que nasce da espuma produzida pelos genitais amputados de Urano ao cair no mar, e é justamente a procriação sexual de meros indivíduos com vistas à conservação de espécies existentes; porque agora algo novo não pode mais surgir. Como companheiros e assistentes de Afrodite

vida pelo fato de, para o homem natural, como para o animal, ele ser o fim último, o objetivo supremo de sua vida.” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 60, p. 423). No segundo tomo da obra: “Assim como o impulso sexual é o mais veemente dos apetites, o desejo dos desejos, a concentração de todo nosso querer e, portanto, a sua satisfação que corresponda exatamente ao desejo individual de alguém dirigido a um indivíduo determinado é o auge e coroamento da sua felicidade, o fim último dos seus esforços naturais, satisfação cujo alcanceamento lhe é semelhante a tudo ter alcançado e cuja perda lhe é semelhante a tudo ter perdido; - também como correlato fisiológico disso encontramos, na vontade objetivada, logo, no organismo humano, o esperma como a secreção das secreções, a quintessência de todos os sucos, o resultado final de todas as funções orgânicas, e nisto, ademais, temos uma prova renovada de que o corpo é apenas a objetividade da vontade, isto é, da vontade mesma sob a forma da representação”. (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 42, p. 614). Ver também SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 491.

¹⁰⁴² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 42, p. 612-613. Lucrécio continua dizendo que: “sob as estrelas e em corrida tácita pelo céu, (a Vênus) deu a vida no mar cheio de navios, nas férteis terras do trigo, pois, por obra tua todas as espécies de seres animados foram concebidas e, nascendo, veem a luz do sol.” (LUCREZIO, T.: *La Natura*, p. 69, A cura di Armando Fellin. U.T.E.T., Milano, 2004). Conforme explica Flavia R. Marquetti, “Afrodite, aqui como a Grande Deusa Mãe, é a Senhora dos limites e das fronteiras, uma vez que é responsável pelo equilíbrio do Cosmos e, mais especificamente, pelo equilíbrio existente entre o homem, o mundo civilizado e a natureza.” (MARQUETTI, F. R., *Afrodite*. Nota à página 125. In RIBEIRO JR., W. A., (org.), *Hinos homéricos*).

¹⁰⁴³ Cabe aqui lembrar que a única interpretação da mitologia aceita por Schopenhauer é a interpretação alegórica da mesma. Ver o capítulo 18 do segundo volume dos Parerga intitulado: *Algumas considerações mitológicas*. (SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 18, p. 421-427).

nessa finalidade surgem *Eros* e *Himeros*.¹⁰⁴⁴

Cabe lembrar que Afrodite ou a Vênus que representa o amor sexual, para Schopenhauer, “é a mais perfeita exteriorização da Vontade de vida, o seu tipo mais característico”,¹⁰⁴⁵ o próprio “substrato metafísico da vida”¹⁰⁴⁶, isto é, a Afrodite/Vênus, cujo filho Eros, impregna todas as coisas e seres com o desejo erótico. O ato de procriação é o que concentra o grau máximo da vontade de viver, por isso, é posto como o primário da existência. A vontade sexual “é o *punctum saliens* do ovo do mundo e a questão fundamental”, em resumo, “é o nó do mundo”¹⁰⁴⁷.

O *neikos* (νεῖκος), ou o Ódio descrito por Empédocles, por sua vez, encontra sua correspondência na filosofia de Schopenhauer com a tese do conflito da vontade consigo mesma. Segundo Schopenhauer,

Esse conflito pode ser observado em toda a natureza. Em verdade, esta só existe em virtude dele: “Pois, se o conflito não fosse inerente às coisas, tudo seria uno, como diz Empédocles” (Aristóteles, Met. B, 5). Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais - em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria, na qual uma Idéia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro. Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso.¹⁰⁴⁸

Portanto, o mundo é vontade de vida, cujos aspectos são, por um lado, a sua aparência mais nítida, isto é, o amor sexual que atrai e mistura os corpos e, por outro lado, o conflito dessa vontade consigo mesma que faz desse mundo algo tão sombrio, isto é, a expressão de uma vontade que devora a si mesma. Em ambos os aspectos observamos que, para Schopenhauer,

o mundo não é feito com ajuda da cognição, e conseqüentemente tampouco a partir de fora, mas de dentro; e assim estaremos nos esforçando em apontar o *punctum saliens* [ponto de saliência] do ovo cósmico. Por mais que o pensamento físico-teológico, segundo o qual deve ter sido um intelecto que ordenou e modelou a natureza, agrade ao entendimento cru, ele não deixa, com isso, de ser fundamentalmente absurdo. Pois o intelecto nos é conhecido apenas a partir da natureza animal, e conseqüentemente como um princípio totalmente secundário e subordinado no mundo, um produto de origem tardia: ele não pode, portanto, jamais ser a condição de sua existência; nem pode um *mundus intellegibilis* [mundo inteligível] anteceder o *mundus sensibilis*

¹⁰⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., P II, cap 18, p. 423. Também em SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 373.

¹⁰⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 42, p. 614.

¹⁰⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 42, p. 610.

¹⁰⁴⁷ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 14, p. 331.

¹⁰⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 211.

[mundo sensível], uma vez que ele recebe deste último todo o seu material. Não foi um intelecto que trouxe a natureza à existência, mas a natureza o intelecto. A vontade, por outro lado, por preencher tudo e em tudo se manifestar imediatamente, determinando-o assim como aparição sua, aparece em toda parte como o primordial.¹⁰⁴⁹

O *Ἕν καὶ Πᾶν* (*hen kai pan*) schopenhaueriano, ou a essência una e indivisível de todas as coisas, é um ímpeto cego inconsciente e a origem remota da sua compreensão sobre o significado do termo vontade, isto é, do seu “dogma fundamental”, bem como o método analógico podem ser encontrados não apenas na história das religiões antigas¹⁰⁵⁰, mas, sobretudo, no ponto de conexão entre a filosofia e as ciências biológicas.

Neste contexto, a metafísica de Schopenhauer consiste precisamente em inverter o postulado das tradições e instaurar o primado da vontade sobre o intelecto:

o primário, o originário é, porém, tão-somente a Vontade, a θέλημα (*Thélema*) e não a βουλησις (*Boulésis*): a confusão entre esses dois termos, para os quais só existe uma palavra alemã, é a fonte da incompreensão da minha doutrina. θέλημα é a própria vontade em geral, como é conhecida no animal e no homem. βουλησις, porém, é a vontade deliberada, ‘*consilium*’, a vontade resultante de uma determinação de escolha; aos animais não se atribui nenhuma βουλησις, mas sim θέλημα: é porque nas novas línguas só existe uma palavra para ambas que os filósofos não estão de acordo sobre se devem, ou não, atribuir vontade aos animais; os que concedem pensam na θέλημα, os que não, na βουλησις.¹⁰⁵¹

Seguindo na mesma direção, Schopenhauer ainda declara que a “*anima vegetativa* (*ψυχή θρεπτική - Psychē threptikē*)¹⁰⁵² é a vontade como coisa em si, a *anima sensitiva* (*ψυχή αἰσθητική*) e a *anima rationalis* (*νοῦς*) são produtos daquela e, conseqüentemente, são secundárias. Portanto, todos os seres vivos possuem a primeira, os animais a segunda e somente o homem possui a terceira”.¹⁰⁵³ A “vida vegetativa, no estado normal não atinge a consciência, isto é, não é representação, não é objetividade da vontade, mas imediatamente a própria

¹⁰⁴⁹ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 98.

¹⁰⁵⁰ Segundo o próprio Schopenhauer, “É provável que a mesma relação remota entre o grego e o latim com o sânscrito também seja encontrada na *mitologia dos gregos e dos romanos com a dos hindus* e do egípcio com ambos. (É o copta da raiz judaica ou semítica?) Zeus, Poseidon e Hades são talvez Brahma, Visnu e Shiva: este último tem um tridente cujo propósito não é claro em Poseidon. A chave do Nilo, *crux ansata*, símbolo de Vênus, é exatamente o *linga* e *yoni* dos sivaita. Osiris ou Isis é talvez Isvara, Senhor e Deus. Tanto os egípcios como os hindus veneram o lótus. (SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 16, p. 413). Segundo nota da tradutora: “*Ahnk*, também chamado de a *crux ansata* ou a chave do Nilo, entre outras denominações: no antigo Egito, símbolo da vida e da imortalidade. Foi composto por uma cruz em forma de T coroada por um pequeno círculo e era semelhante ao símbolo do planeta Vênus.”

¹⁰⁵¹ SCHOPENHAUER, A., *Sritti postumi*, 64, p. 283-284.

¹⁰⁵² “Em Aristóteles, essa é a parte ou a faculdade da alma preocupada em manter a vida corporal do indivíduo, compartilhada por todos os seres vivos, incluindo as plantas. Aristóteles diz que essa parte da alma também é responsável pela geração de novos indivíduos da espécie: *De Anima* II.4, 416a19.” (PREUS, A., *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, p. 183).

¹⁰⁵³ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 97.

vontade”¹⁰⁵⁴, portanto, a atividade do sistema ganglionar bem como a fisiologia do impulso sexual constituem, para Schopenhauer, o ponto de analogia entre o micro e o macrocosmo. A metafísica e a fisiologia do impulso vital se complementam, se esclarecem mutuamente e, tirante a natureza alegórica das religiões¹⁰⁵⁵, isto é,

mito e símbolo à parte, a veemência do impulso sexual, o vivo ardor e a seriedade profunda com que cada animal, igualmente o humano, persegue as exigências desse impulso testemunham que, pela função destinada a satisfazê-lo, o animal pertence àquilo em que reside própria e principalmente o seu verdadeiro ser, a saber, na ESPÉCIE; enquanto todas as outras funções e os órgãos servem de modo imediato somente ao indivíduo, cuja existência é no fundo apenas secundária..¹⁰⁵⁶

A metafísica e a ciência se reúnem, logo, “cabe aqui uma observação fisiológica” que, nas palavras do próprio Schopenhauer: “lança uma luz sobre a minha doutrina fundamental exposta no segundo livro”.¹⁰⁵⁷ Os conhecimentos sobre a anatomia e a fisiologia do organismo, aqui compreendidos como o microcosmo, são indispensáveis para o modo como Schopenhauer compreendeu o mundo a partir de uma noção especificamente complexa do conceito de vontade.

Entretanto, ainda que, aos olhos de Schopenhauer, seja um “autentica blasfêmia”¹⁰⁵⁸ comparar a *Iliada* dos gregos aos *Nibelungos* dos alemães, ele mesmo reconheceu que, em termos de conhecimentos de anatomia e fisiologia do organismo, os alemães em vantagem. O estágio de desenvolvimento dos antigos gregos em relação à ciência do organismo, apesar de fundamentais para compreender a questão, eram insuficientes e demasiadamente rudimentares, portanto, estavam obviamente muito distantes do avançado estágio de desenvolvimento científico que os europeus do século XIX conseguiram alcançar. Isso se explica, segundo Schopenhauer,

porque essas coisas requerem mais tempo, paciência, método e experiência que os altos poderes espirituais. Assim, na maioria das obras de ciências naturais dos antigos, podemos aprender pouca coisa a mais do que as coisas que eles não conheciam. Quem quer saber o quão incrivelmente grande é a *ignorância* dos antigos em física e fisiologia que leia os *Problemata* de *Aristóteles*: eles são um verdadeiro *espécime ignorantiae veterum* (Espécime da ignorância dos antigos). Certamente, os problemas são corretamente concebidos principalmente, e em parte de uma maneira sutil: mas a maioria de suas soluções são muito pobres, uma vez que eles não conhecem mais

¹⁰⁵⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scrirti Postumi* vol I, 501, p. 454.

¹⁰⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 203.

¹⁰⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 42, p. 611.

¹⁰⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 42, p. 614.

¹⁰⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 17, p. 419.

elementos de explicação do que o calor e o frio, o seco e o úmido.¹⁰⁵⁹

O discurso schopenhaueriano sobre a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo, portanto, discutirá mais aberta e diretamente com a moderna ciência europeia da fisiologia das forças vitais que, segundo o próprio filósofo, é “o ponto mais elevado das ciências da natureza e ao mesmo tempo é a sua área mais obscura.”¹⁰⁶⁰

A independência e a primazia do sistema ganglionar, isto é, o caráter originário e o papel mantenedor desempenhado pela complexa rede de gânglios no interior da economia do organismo, onde os impulsos vitais vegetativos e a sofisticada trama psico-fisiológica da sexualidade se sobressaem em relação as especializadas e dispendiosas atividades do cérebro e do sistema nervoso central, constituem, desse modo, um valioso material para a reflexão e compreensão schopenhaueriana sobre o conceito de vontade de viver, sua objetivação no organismo e função teórica na metafísica imanente.

Assim que se tenha chegado, portanto, a diferenciar vontade de arbítrio, e a ver o último como uma categoria específica ou uma forma de aparição da primeira, não se terá dificuldades para vislumbrar a vontade também em processos desprovidos de cognição. Que todos os movimentos de nosso corpo, também os meramente vegetativos e orgânicos, partam da *vontade* não quer dizer de modo algum que eles sejam arbitrários, pois isso significaria que são determinados por motivos; motivos, porém, são representações, e sua morada é o cérebro; apenas as partes dotadas de seus nervos podem ser movimentadas a partir dele, ou seja, por motivos: e somente esse movimento chama-se arbitrário. Os da economia interna do organismo, por outro lado, são guiados por *estímulos*, como os das plantas; com a diferença de que a complicação do organismo animal, assim como fez necessário um aparato sensitivo externo para a apreensão do mundo exterior e para a reação da vontade a ele, também exigiu um *cerebrum abdominale* [cérebro abdominal], o sistema nervoso simpático, para dirigir a reação da vontade também de acordo com os estímulos internos. O primeiro pode ser comparado ao ministério do exterior, o último, ao do interior: a vontade, porém, permanece autárquica e onipresente.¹⁰⁶¹

Schopenhauer associa o tema às questões fisiológicas do seu tempo citando, por exemplo, Albrecht von Haller, cujas obras e a ideias conheceu com as aulas de Blumenbach na faculdade de medicina de Göttingen. O impacto dessas aulas e obras sobre o jovem

¹⁰⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 17, p. 418.

¹⁰⁶⁰ Continua Schopenhauer: “Para estar a altura da discussão devemos, portanto, ter seguido todo o curso geral das ciências naturais na universidade e o mantido sob nossos olhos pelo resto de nossas vidas, só então poderemos realmente entender o que estamos discutindo, caso contrário, não. E eu assim o fiz: fiz com paixão anatomia sob a orientação de Hempel e Langenbeck, depois, anatomia do cérebro, escutei um seminário específico de Rosenthal no teatro anatômico do Pèpinière em Berlim, ouvi três vezes química, três vezes física, duas vezes zoologia, anatomia comparada, mineralogia, botânica, fisiologia, fisiologia geral, geografia, astronomia, etc., depois, durante toda a minha vida, acompanhei o progresso de todas essas ciências e estudei as principais obras, especialmente dos franceses e dos ingleses, como testemunha as cópias com anotações da minha biblioteca.” (FAZIO, D., *Arthur Schopenhauer: Carteggio con i discepoli* vol. I, p. 345).

¹⁰⁶¹ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 70-71

Schopenhauer foram, conforme visto, determinantes;

Os avanços da fisiologia desde Haller comprovaram que não somente as ações externas acompanhadas de consciência (*functiones animales*), mas também os processos vitais totalmente inconscientes (*functiones vitales et naturales*) ocorrem em sua totalidade sob direção do *sistema nervoso*, e que a diferença em termos do tornar-se consciente repousa unicamente sobre o fato de as primeiras serem direcionadas por nervos que partem do cérebro e os últimos, porém, por nervos que não se comunicam diretamente com o sistema nervoso central, o qual está voltado principalmente para fora, mas com pequenos centros subalternos, os nódulos nervosos, gânglios e seus tecidos, os quais podem ser comparados a governadores das distintas províncias do sistema nervoso que guiam os processos internos de acordo com estímulos internos, do mesmo modo que o cérebro guia as ações externas de acordo com motivos externos; que apreendem, portanto, impressões do interior, reagindo de acordo com elas, assim como o cérebro obtém representações e toma decisões com base nelas; com a diferença de que esses centros subalternos estão limitados a um campo de atuação mais estreito. A isso deve-se a *vita propria* [vida própria] de todo sistema, com vistas à qual já dizia *Van Helmont* que todo órgão tem como que seu próprio eu.¹⁰⁶²

Schopenhauer menciona também os pontos de contato de sua metafísica com as teorias do biólogo Gottfried Reinhold Treviranus, um dos naturalistas responsáveis por estruturar o que se tornou o currículo da nova e grande ciência do século XIX batizada por ele, entre outros, de Biologia. Segundo Schopenhauer, apesar de Treviranus se equivocar ao pensar duas fontes distintas do movimento animal,

não posso deixar de citar o dito de um excelente biólogo dos nossos tempos que coincide exatamente com a minha doutrina. G. R. TREVIRANUS é quem, em sua obra *Über die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens*, 1832, sec. I, p. 49, diz 'É, no entanto, possível pensar numa forma de vida na qual o efeito do exterior sobre o interior ocasiona meros sentimentos de prazer e desprazer e, conseqüentemente, APETITES. Tal é a VIDA DAS PLANTAS. Nas formas mais elevadas de vida ANIMAL o exterior é sentido como algo objetivo.' TREVIRANUS fala aqui a partir de uma pura e imparcial apreensão da natureza e está tão pouco consciente da importância metafísica do seu dito quanto da *contradictio in adjecto* que subjaz ao conceito de 'sentido como algo objetivo', que ele até mesmo desenvolve amplamente. Ele não sabe que toda sensação é essencialmente subjetiva, qualquer coisa objetiva, entretanto, é intuição, portanto produto do entendimento. Isto, entretanto, não provoca prejuízo algum ao verdadeiro e importante do seu dito.¹⁰⁶³

Conforme observado até aqui, a reflexão metafísica de Schopenhauer não se furtou ao debate aberto e crítico com muitos cientistas da natureza, sobretudo aqueles interessados por Biologia, tanto no rico contexto cultural da Universidade Geórgia de Göttingen quanto nos estudos intensos e sempre atualizados durante toda a vida de Schopenhauer.

No que concerne propriamente aos filósofos que Schopenhauer estudou e, em especial

¹⁰⁶² SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 71-72.

¹⁰⁶³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 355-356.

aqueles que refletiram sobre o problema do micro e do macrocosmo, a sua opinião foi crítica e mais subversiva. Os filósofos, segundo a opinião de Schopenhauer, colocaram “a carroça na frente dos cavalos”¹⁰⁶⁴ fazendo do conhecimento racional da inteligência a *essência fundamental do mundo* e delegando à vontade uma posição secundária, ou seja, como o resultado ou corolário do conhecimento. Ainda que os juízos dos filósofos antigos sejam articulados com alguns conhecimentos das áreas científicas em questão, por exemplo, a fisiologia do movimento voluntário animal em Platão (encéfalo-cêntrica) e Aristóteles (cardio-cêntrica), a revolução schopenhaueriana consiste, precisamente, em fazer o oposto desses e outros pensadores, isto é, Schopenhauer concebeu para a vontade cega em geral, o ímpeto irracional pela vida, um papel de elemento originário e essencial, o “*ens primum realissimum*”¹⁰⁶⁵. Assim, Schopenhauer explicou a natureza a partir da articulação da subjetivo com o objetivo, do interno com o externo, do micro com o macrocosmo, sempre fazendo da autoconsciência da vontade a chave de compreensão das representações do exterior. Segundo Schopenhauer: “este é o meu princípio revolucionário”.¹⁰⁶⁶ Na base deste princípio revolucionário está o conhecimento de que os impulsos fisiológicos do sistema ganglionar, enquanto este for tomado como a representação material e objetiva da vontade no organismo, constituem o ponto de contato da ciência com sua teoria metafísica, ou seja, do principal dogma metafísico de Schopenhauer, a saber, o primado da vontade (a *θέλημα*) sobre o intelecto (o *νοῦς*).

Entretanto, isto nos conduz diretamente à questão: como Schopenhauer evita o antropomorfismo típico das antigas teorias da unidade do micro com o macrocosmo? Maria Lúcia Cacciola explica que, quando a Vontade é pensada como um impulso cego, ela impede que “por meio de uma analogia com os produtos humanos, se forje o conceito de uma inteligência ordenadora ou de uma Vontade transcendente que decretasse seus fins ao mundo”.¹⁰⁶⁷ Ou seja, toda forma de “fiscoteologia é”, para Schopenhauer, “o coroamento do erro oposto à verdade, a saber, de que o mais perfeito tipo de produção das coisas é o intermediado por um INTELECTO. Por isso, precisamente, ela põe a perder toda exploração mais profunda da natureza”.¹⁰⁶⁸ Atribuir um intelecto como elemento metafísico do mundo consiste em erro porque o intelecto e a razão se encontram apenas no ser humano, a vontade, ao contrário, se apresenta como vida em geral, se objetiva em todos os seres vivos e não é uma qualidade exclusivamente humana, mas, algo como a “Afrodite que fez nascer o desejo nos

¹⁰⁶⁴ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 172.

¹⁰⁶⁵ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 172.

¹⁰⁶⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 567.

¹⁰⁶⁷ CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 176.

¹⁰⁶⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 21, p. 325-326.

homens mortais, nos pássaros e em todas as feras selvagens que a terra nutre em grande número tanto quanto o mar¹⁰⁶⁹. Segundo Schopenhauer, somente a *vontade* (a θέλημα) é o material comum de todos os seres vivos: “portanto, temos em comum com todos e cada um dos homens também a tem em comum com os animais, e mesmo com os seres inferiores. Nela, como tal, somos todos iguais, na medida em que todos e cada um dos seres estão cheios e transbordando de vontade”, portanto, ela é o único “elemento universal das coisas”.¹⁰⁷⁰

O termo grego θέλημα que aqui se destaca com insistente ênfase, sofreu alterações cada vez mais radicais ao longo da história com distintos nuances em muitos autores e tradições diferentes, no entanto, Schopenhauer reteve dele o sentido de uma vontade geral, cega e, em si mesma livre das determinações, um ímpeto inconsciente, uma atividade vegetativa, primária e independente do intelecto e da razão.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁹ RIBEIRO JR., W. A., (org.), *Hinos homéricos*, p. 96. HESÍODO, *Teogonia*, 195, p. 113. Segundo Flavia R. Marquetti, o Nascimento de Afrodite é descrito em duas tradições: “Em uma delas, Afrodite é a filha de Zeus e de Dione; na outra, a deusa nasceu dos órgãos sexuais de Urano, cortados por Crono, os quais caíram no mar e a geraram.” (MARQUETTI, F. R., *Afrodite*, p. 124. In RIBEIRO JR., W. A., (org.), *Hinos homéricos*). A Afrodite que emerge do mar gerada pelo genitais de Urano, conforme descrita nos *Hinos homéricos*, “se compraz com a companhia dos lobos cinzentos, dos leões, dos ursos e das rápidas panteras; todos lhe fazem festa e ela incute-lhes o desejo de se unirem nas sombras dos vales. [...]. Como Senhora das feras, Afrodite conjuga não só o terror a destruição, mas também a fecundidade e a fertilidade. A paixão pelas feras culmina na união sexual destas para celebrar sua alegria.” (p. 125). Ainda segundo a autora, o convite de Afrodite ao prazer carnal “é também um convite a descer as profundezas da terra, às suas entranhas, uma vez que Afrodite é, como Citereia, a terra negra e profunda que guarda o grão/semente em sua morte cíclica para depois o fazer renascer.” (p. 127). Afrodite é tanto a Senhora da fecundidade quanto da morte, assumindo “o seu lado negro, devorador, que exige uma compensação aos dons ofertados por ela. Essa face negra é a de Afrodite Melaina, deusa sombria que, por seu rancor, corresponde à Hera, a Negra, à Deméter Erínia ou, ainda, a Nêmesis, variações da Mãe terrível que, em sua beleza e fecundidade, revela o mundo subterrâneo e a dicotomia primordial, vida/morte.” (p. 127). Afrodite, deusa da sexualidade, Senhora soberana dos homens e das feras, é responsável por revelar os mistérios do mundo subterrâneo. Portanto, segundo Monica S. Cyrino, três elementos principais se destacam no significado originário da deusa Afrodite: “a) άνοδος (*Anodos*) ou “subindo, elevando-se”. Afrodite é a deusa que emerge do mar para o céu, que é revelada em toda a sua beleza imortal e radiante, cuja divindade é inconfundível mesmo sob um disfarce astucioso. A ideia da epifania de Afrodite, especialmente o imediatismo de sua aparência impressionante, é central para seu significado e poder. Ela é a *Anadyomene*, do verbo grego *anaduomai*, “elevar-se, levantar”, a deusa que se ergue diante de nossos olhos atônitos; b) κόσμησις (*Kosmésis*) ou “adorno”. A aparência adorável e a fisicalidade potente de Afrodite são fundamentais para entender sua função e significado imortais. Nas antigas fontes gregas, a epifania da deusa é acompanhada por intrincadas e detalhadas representações de suas joias de ouro, roupas brilhantes, coroa de flores e a fragrância de perfume e incenso. Tal adorno físico aumenta a influência de Afrodite sobre os domínios da atração erótica e da sedução; c) μίξις (*Mixis*) ou “mistura”. Afrodite é a deusa da *mixis*, da mistura dos corpos em contato físico íntimo, tanto sexual quanto marcial. Como a encarnação divina do *mixis*, Afrodite também representa a união do mar, terra e céu, enquanto ela expressa sua capacidade de mediação dentro desses cruzamentos elementares. Onde quer que esses reinos se toquem e se misturem, onde quer que os limites entre eles estejam obscurecidos ou borrados, é aí que você encontrará Afrodite.” (CYRINO, M., S., *Aphodite*, p. 5).

¹⁰⁷⁰ SCHOPENHAUER, A., P II, p. 610.

¹⁰⁷¹ Lembrando que o termo *Thelematos* (θέλημαός) foi utilizado por Plotino para designar a vontade do Uno e depois largamente empregado no Novo Testamento com três sentidos diferentes, a saber, vontade de Deus, vontade do homem e vontade do diabo. (ver capítulo I, 1.5) O *Léxico do Novo Testamento Grego/Português* de F. W. Gingrich e F. W. Danker apresenta as seguintes definições para a palavra: “θέλημα – vontade; desejo; θέλησις – vontade; θέλω - querer (de desejo), querer ter, desejar.” (GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico*

Cícero, por exemplo, verteu o termo grego *Boulésis* para o Latim *voluntas* na sua tradução ao *Timeu* platónico com o significado de desejo que ocorre com “sabedoria e ponderação”. O próprio Cícero explica também que Aristóteles e os Estoicos “chamavam esse ato de desejar de vontade (*boulésis/voluntas*), pois, acreditavam que isso ocorre exclusivamente no homem sábio, assim, lhe deram a seguinte definição: “a vontade (*boulésis*) é o desejo de acordo com a razão”.¹⁰⁷² Observe-se que não se trata apenas de uma opção sem consequências, mas de uma tentativa de manter o sentido platónico do conceito originário. Segundo Terrence Irwin,

podemos entender o termo *boulésis* como um desejo que não se forma sob o estímulo de alguma dor imediata, necessidade ou provocação do tipo que produz os desejos de apetite e espírito”, neste sentido, *boulésis* pode “ser chamado de "desejo sem dor" (cf. ARISTÓTELES, *Órganon, Tópicos* 146b1, p. 488). 'Velle' e 'voluntas' capturam o aspecto não-urgente de 'boulesthai' e 'boulesis' bastante bem em latim.¹⁰⁷³

Da mesma forma, conforme nos mostra Alessandro Novembre, o termo *Thélema* oriundo do Novo Testamento fora, por sua vez, traduzido também pela palavra latina *voluntas* e, neste sentido,

o verbo *thelein* e seu substantivo *thélema* - que na *Vulgata* são vertidos respectivamente como *volo* e *voluntas*, e na versão de Lutero como *wollen* e *Wille* - indicam tanto a vontade divina, que decreta a Criação do mundo (cf. Ap 4:11) e visa salvação do homem (cf. Mt 6:10; Mc 3:31-35), quanto a vontade humana, que pode conformar-se ou não a divina (cf. Mt 21:29; Lc 22:42), determinando-se, assim, respectivamente, ao bem ou ao mal. [...] Já nos manuscritos de 1808-09, entretanto, a vontade humana, enquanto possa ser em geral determinada tanto para o mal como para o bem, deve necessariamente ser entendida como *Thélema*, não como *Boulesis*. Esta especifica a compreensão do *Wille*, certamente mais em conformidade com a tradição judaico-cristã do que com a perspectiva da filosofia grega antiga, é o que podemos chamar de pré-compreensão da vontade schopenhaueriana.¹⁰⁷⁴

Além disso, vimos também que o uso do termo *Thélema* em Empédocles, em Plotino, que nos parece ser também uma fonte importante da reflexão de Schopenhauer, parecem aprofundar a compreensão que temos do seu complexo conceito de vontade. No âmbito de uma metafísica do primado da vontade (*thélema-voluntas*) cega, independente do intelecto e da razão, a palavra deve ser destituída do caráter teológico cristão e, além disso, não se deve perder de vista a intrínseca associação do termo à noção de força vital vegetativa do sistema ganglionar oriundas das ciências biológicas de caráter vitalista no século XIX, nas palavras de Schopenhauer, o

do Novo Testamento Grego / Português, p. 96.)

¹⁰⁷² CICIRONE, M. T., *Opere politiche e filosofiche – Discussioni Tuscolane*, IV, 6, 12, p. 407.

¹⁰⁷³ IRWIN, T., *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study Volume I: From Socrates to the Reformation*, cap. 97 *Wish and Will*, p. 173. Oxford University Press, 2007.

¹⁰⁷⁴ NOVEMBRE, A., *Il Giovane Schopenhauer – L'origine della metafisica della Volontà*, p. 64-66.

substrato metafísico (*metaphysisches Substrat*)¹⁰⁷⁵ da atividade orgânica vegetativa, ou melhor, a “força vital metafísica” (*metaphysische Lebenskraft*)¹⁰⁷⁶. Desse modo, a vontade, em um primeiro momento, explica, além dos sentimentos e da tendência a autopreservação, também os processos e funções fisiológicas profundas e inconscientes do organismo, ou seja, ela é diretamente vivida e pensada como substrato metafísico cego que explica também os mais misteriosos processos internos da biologia, como por exemplo, aquilo que Blumenbach entendia por “geração, nutrição e reprodução”.¹⁰⁷⁷ O *Thèlema/voluntas* é a palavra que exhibe a engrenagem interior de ser, do agir, de todos os movimentos¹⁰⁷⁸, ela é o agente de todas as funções orgânicas, tanto quanto o é nas ações externas¹⁰⁷⁹, ou seja, o sujeito do conhecimento, identificado com o corpo, possui na consciência a existência desse corpo “[...] como aquilo conhecido imediatamente por cada um e identificado (*bezeichnet*) pela palavra VONTADE”.¹⁰⁸⁰

Schopenhauer, no desenvolvimento de sua metafísica imanente que, entre muitas fontes, diálogos e inspirações, foi capaz de reunir a filosofia, a arte e a ciência para compreender o profundo significado da palavra *vontade* e revolucionar a história da cosmologia, pois,

a VONTADE que encontramos em nosso interior não procede, antes de tudo, como a filosofia até agora admitiu, do conhecimento, nem é uma mera modificação deste, logo, não é secundária e derivada, nem, como o próprio conhecimento, algo condicionado pelo cérebro; porém é o *prius* do conhecimento, o núcleo de nosso ser e a força originária (*Urkraft selbst*) mesma que cria e mantém o corpo animal, na medida em que executa tanto as suas funções conscientes quanto inconscientes; - este é o primeiro passo no conhecimento profundo da minha metafísica.¹⁰⁸¹

O conceito ganha aqui um alargamento importante do seu ambiente de legitimidade e a conotação mais ampla produzida na história da filosofia, ou seja, desde a sua origem grega, passando pelo cristianismo e pelo misticismo pagão, pelo desenvolvimento do estudo da fisiologia, o profundo significado da vontade já dava sinais de si. Entretanto, foi na filosofia de Schopenhauer que ganhou a sua maior envergadura.

Não apenas o querer e decidir, no sentido estrito do termo, mas também todo esforço, desejo, fuga, esperança, temor, amor, ódio, numa palavra, tudo o que constitui imediatamente o próprio bem-estar e mal-estar, prazer e desprazer, é manifestamente apenas afecção da vontade, é agitação, modificação do querer e não querer, é justamente aquilo que, quando faz efeito na direção do exterior,

¹⁰⁷⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 302.

¹⁰⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 707.

¹⁰⁷⁷ BLUMENBACH, J. F., *The Anthropological treatises of Johan Friedrich Blumenbach*, p. 20.

¹⁰⁷⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 18, p. 156-157.

¹⁰⁷⁹ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 67.

¹⁰⁸⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 18, p. 157.

¹⁰⁸¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 353.

expõe-se como ato da vontade propriamente dito.¹⁰⁸²

O intérprete da obra de Schopenhauer “estaria sempre numa renovada incompreensão quem não fosse capaz de levar a bom termo a aqui exigida ampliação do conceito de VONTADE, entendendo por esta palavra tão-somente a espécie designada até agora pelo termo.”¹⁰⁸³

Entretanto, cabe aqui uma questão central: Como Schopenhauer consegue realizar a exigida ampliação do conceito de vontade?

Conforme vimos anteriormente, para Schopenhauer, “temos de separar de maneira pura em nosso pensamento a essência mais íntima, imediatamente conhecida desse fenômeno, e em seguida transmiti-la a todos os fenômenos mais débeis, menos nítidos da mesma essência, pelo que consumaremos a pretendida ampliação do conceito de vontade.”¹⁰⁸⁴ Destaca-se, portanto que, é precisamente por meio de uma reflexão de caráter analógico que o termo vontade pode ter o seu âmbito de legitimidade ampliado.

O significado da vontade enquanto manifestação íntima e própria das atividades inconscientes do organismo é, através da *reflexão analógica continuada que discerne o semelhante no dessemelhante*, transmitida não apenas aos fenômenos *inteiramente semelhantes* a nós, mas também a todas as forças que poderosamente agem na natureza¹⁰⁸⁵ para, assim, reconhecermos a mesma vontade como *essência íntima do mundo*¹⁰⁸⁶, isto é, como substrato metafísico das representações em geral. O organismo é, portanto, o *locus* paradoxal onde se reúnem os interesses tanto da investigação filosófica quanto da científica, pois, é objeto imediato da consciência e, ao mesmo tempo, foco da vontade de viver que conecta o micro e o macrocosmo. O antigo problema é solucionado por Schopenhauer com a ideia de que a Vontade cega e irracional (*Thèlema/voluntas*) é a essência do mundo, ou seja,

já que a vontade e a representação esgotam o ser do mundo e do humano, [...] é mais correto ensinar a entender o mundo a partir do humano, que o humano a partir do mundo: pois, a partir do que é imediatamente dado, logo, a partir da consciência de si, temos de explicar o que é mediatamente dado [...] ¹⁰⁸⁷

Schopenhauer, então, denomina o mundo de “macroantropo”¹⁰⁸⁸, termo este que, desde

¹⁰⁸² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 244-245.

¹⁰⁸³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §22, p. 170.

¹⁰⁸⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §22, p. 170.

¹⁰⁸⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 19, p. 162-163.

¹⁰⁸⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168)

¹⁰⁸⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 766

¹⁰⁸⁸ George Conger em seu *Theories of Macrocosms and microcosms In the history of philosophy* (p. xviii) cita o texto de Fritz Mauthner *Worterbuch der Philosophie* (MAUTHNER, F., *Worterbuch der Philosophie*, Leipzig, 1910; vol. II, p. 88.) para explicar que o termo “microcosmo no fundo está subsumida a uma concepção mecanicista aplicada ao homem, enquanto o termo macroantropo é uma concepção pampsíquica aplicada ao mundo. Do ponto de vista moderno, a ideia de um macrocosmo é apenas uma extravagância poética e o conceito

a antiguidade foi pensado como alternativa ao mecanicismo. Nos séculos XVIII e XIX, a crítica ao mecanicismo foi intimamente associada com a biologia vitalista que, por sua vez, se desenvolveu em oposição direta à explicação reducionista da vida e através de um conceito de impulso vital não mecânico que se tornou chave para Schopenhauer compreender os processos vitais do microcosmo. A analogia foi precisamente a operação, ou melhor, o princípio da investigação que pretendeu alcançar os confins da experiência e os limites últimos do conhecimento sobre a conexão entre o organismo e a natureza¹⁰⁸⁹, seja pelas vias objetivas da História Natural, seja pelas vias subterrâneas da metafísica da natureza.

Schopenhauer buscou um “modo de pensar incomum”¹⁰⁹⁰, ou melhor, “pensar aquilo que ninguém pensou a respeito daquilo que todo mundo vê”¹⁰⁹¹ para, através do exercício dedicado da “reflexão continuada”¹⁰⁹², ampliar o conceito de vontade¹⁰⁹³ e estabelecê-lo como a essência da natureza, tanto do micro quanto do macrocosmo. A vontade denominada *a potiori* e “fazendo as vezes para nós da coisa em si”¹⁰⁹⁴, ampliou o sentido do conceito e, conseqüentemente, da compreensão que se pode ter da experiência humana em geral.

Somente assim, diz Schopenhauer, podemos “ir mais fundo no mistério”¹⁰⁹⁵ e encontrar a “significação própria”¹⁰⁹⁶ do mundo, isto é, “saber do mundo e de toda a sua aparência algo mais além do fato de que é minha representação”¹⁰⁹⁷, ainda que com uma considerável limitação¹⁰⁹⁸ e apenas de uma certa maneira (*gewissermaßen*)¹⁰⁹⁹. Ou seja,

há um limite até o qual a reflexão pode ir e assim pode iluminar MAIS ADIANTE a noite da nossa existência, apesar de o horizonte sempre permanecer sombrio. Minha doutrina alcança esse limite na Vontade de vida, que, em sua própria aparência, se afirma ou se nega. Querem, no entanto, ir mais além disso é, aos meus olhos, como querer voar para além da atmosfera. Temos de nos manter ali; mesmo que dos problemas resolvidos surjam

de um microcosmo apenas uma inversão mecanicista disso.” Cabe, no entanto, ressaltar que obviamente Schopenhauer não configura um exemplo de cosmologia panpsíquica, mas um panvoluntarismo cosmológico.
¹⁰⁸⁹ Lembrando que “durante o século XIX, o método comparativo foi aplicado a uma ampla variedade de questões biológicas. Os resultados da anatomia comparada e da fisiologia comparativa foram subsumidos sob o estudo mais geral da história natural [...] com crescente aceitação e aplicação culminando no seu mais famoso uso – a apresentação da teoria evolucionária de Darwin (1859)”. (STANFORD, G. M., LUTTERSCHMIDT, W. I. and HUTCHISON, V. H., *The comparative method revised*, p. 833. In *BioScience* Vol 52 No. 9, p. 830-836. September 2002.)

¹⁰⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 24.

¹⁰⁹¹ SCHOPENHAUER, A., *A arte de envelhecer*. (p. 156-157) Martins Fontes, São Paulo, 2012.

¹⁰⁹² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168.

¹⁰⁹³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 170.

¹⁰⁹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p.238-239.

¹⁰⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 383.

¹⁰⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 151.

¹⁰⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 525.

¹⁰⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 40, p.202.

¹⁰⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 208.

outros.¹¹⁰⁰

O sentido profundo do conceito schopenhaueriano de vontade tem uma origem remota e esteve presente na história da cultura. Afrodite, a Vênus, o Eros na mitologia, a *anima vegetativa*, *epithumia* e o *thélema* da metafísica, bem como a força vital, “impulso formativo, *nisus formativus*, *vis plástica*” na história da fisiologia¹¹⁰¹, segundo Schopenhauer, são alegorias ou modos diferentes de considerar uma mesma força vital metafísica, a vontade cega que se apresenta em tudo que existe.¹¹⁰² Portanto, o sentido profundo do complexo conceito de vontade e a articulada concepção de analogia pensada como método de reflexão que reduz o desconhecido ao conhecido, encontra na relação entre a metafísica e a ciência do organismo, os elementos primordiais e originários de sua elaboração. Foi com Schopenhauer que, pela primeira vez na história das ideias, se estabeleceu a tese do primado da vontade cega sobre o intelecto como o ponto de conexão entre o micro e o macrocosmo. Isso significou, por um lado, ampliar e aprofundar nossa compreensão sobre o ser humano e o universo e, por outro lado, indicar “a pedra limite (*Grenzstein*) além da qual nunca podemos ir”.¹¹⁰³

5.4 Sobre a *Denominatio a potiori*

A partir da compreensão de Schopenhauer sobre o conceito de vontade, a reflexão analógica continuada a estabeleceu no seu sentido determinado, como a essência comum de toda a natureza conferindo, assim, um “apoio à compreensão”¹¹⁰⁴ sobre a complexa e problemática noção de coisa em si. No interior da dinâmica teórica interna e dos critérios schopenhauerianos de significação do discurso filosófico, a analogia da vontade é precisamente o elemento que fornece algum grau de plausibilidade para o discurso sobre a coisa-em-si. A vontade, enquanto domínio fonte imanente da relação analógica entre o micro e o macrocosmo, mantém a compreensão schopenhaueriana da coisa em si como algo imanente aos fenômenos e não transcendente. Trata-se de compreender que a filosofia “em parte separa, em parte une, e assim vê de modo sumário toda a diversidade do mundo em geral conforme o seu ser, e a

¹¹⁰⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 47, p. 706. Também em SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p.348; SCHOPENHAUER, A., MVR I, *apêndice*, p. 538.

¹¹⁰¹ Ver BLUMENBACH, *Física del cuerpo humano o rudimentos fisiológicos*, p. 19.

¹¹⁰² SCHOPENHAUER, A., MN, p. 61.

¹¹⁰³ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 78.

¹¹⁰⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170.

transmite como saber em poucos conceitos abstratos.”¹¹⁰⁵ Por conseguinte, Schopenhauer nomeia o gênero “de acordo com sua espécie mais distinta e perfeita, cujo conhecimento imediato está mais próximo de nós, conduzindo-nos ao conhecimento mediato de todas as outras”¹¹⁰⁶ O filósofo então faz a ressalva mais relevante de sua filosofia:

Essa COISA-EM-SI, (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto, de algo dado de certa forma objetivamente, por consequência de um de seus fenômenos. Este, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a VONTADE humana. Todavia, é preciso observar que aqui obviamente empregamos somente uma *denominatio a potiori*,¹¹⁰⁷ mediante a qual o conceito de vontade adquire uma maior envergadura que a possuída até então. Ora, o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, é justamente, como Platão amiúde observa, a condição da filosofia. No entanto, até agora ninguém reconheceu a identidade da essência de cada força que se empenha e faz efeito na natureza com a vontade, e, por conseguinte, os múltiplos fenômenos variados, que são somente espécies diversas do mesmo gênero, não foram considerados como tal, mas como heterogêneos; com isso, palavra alguma poderia ser adequada para designar o conceito desse gênero. Eu, por conseguinte, nomeio o gênero de acordo com sua espécie mais distinta e perfeita, cujo conhecimento imediato está mais próximo de nós, conduzindo-nos ao conhecimento mediato de todas as outras.¹¹⁰⁸

Segundo o dicionário de Latim Oxford a palavra latina *Denominatio* significa “metonímia (*μετωνυμία*), derivação”¹¹⁰⁹ enquanto *Potior* significa “ter o controle, ter grande poder, o mais poderoso, o mais forte, o mais efetivo, como maior peso, com maior fundamento, melhor intitulado, mais qualificado, com maior razão de ser, com maior valor, preferível, mais precioso, mais desejável”.¹¹¹⁰ Cícero em sua *Retórica a Herênio*, define a metonímia (*μετωνυμία - denominatio*) como uma subclasse da metáfora e se caracteriza como uma

figura que extrai de um objeto semelhante ou associado a uma expressão que sugere o objeto, mas não é chamado pelo seu nome próprio. [...] substituir o nome da coisa inventada pelo nome do inventor. [...] a causa pelo efeito. [...] O continente pelo conteúdo. [...] O conteúdo pelo continente. [...] É mais difícil distinguir todas essas metonímias ao ensinar o princípio do que encontrá-las, pois o uso de metonímias desse tipo é abundante não apenas

¹¹⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 15, p. 137.

¹¹⁰⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170.

¹¹⁰⁷ “Denominação conforme o mais distinto, perfeito” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169, NT.).

¹¹⁰⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170. Também em SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 98, p. 50-52.

¹¹⁰⁹ Oxford Latin Dictionary, Oxford University Press, 1968, p. 515. A expressão *denominatio a potiori* admite as seguintes variações: *Denominatio fit a praedominanti* e *denominatio fit a natura praedominante*.

¹¹¹⁰ Oxford Latin Dictionary, Oxford University Press, 1968, p. 1418.

entre os poetas e oradores, mas também nos discursos cotidianos.¹¹¹¹

A *denominatio a potiori* de Schopenhauer significa a substituição nominativa, ou transnomação, segundo um nome exemplar, isto é, segundo o nome mais adequado, mais forte e com a maior razão de ser e, neste sentido, trata-se, portanto, de um deslocamento do nome e conceito que, por sua vez, causa uma transferência da significação metonímica. Isso ocorre, pois, Schopenhauer compreende e delimita que, no caso em questão, a saber, a coisa em si como vontade, não é possível empregar a palavra em seu sentido literal, pois há algo nela que escapa da literalidade de uma apreensão direta da coisa. A *denominatio a potiori* da coisa em si como vontade não apenas precisa obedecer ao limite aqui estabelecido para manter-se imanente, mas, principalmente, está precisamente indicando e impondo tal limite para o pensamento filosófico de modo geral. Aparece aqui claramente uma dificuldade fundamental do pensamento schopenhaueriano: de um lado existe a força metafísica da afirmação de que a vontade é a coisa em si, isto é, uma suposta função transcendente da linguagem não literal que tem como objetivo superar a compreensão exclusivamente empírica e literal do mundo dos objetos e, de outro lado, o acentuado poder limitador dessa afirmação, ou seja, se estabelece com ela um limite para a filosofia do qual não podemos ultrapassar com a linguagem. O ímpeto cego, a vontade destituída de consciência e pensada como substrato metafísico imanente na efetividade, é o marco-limite do pensamento filosófico compreendido como hermenêutica da experiência.¹¹¹²

A recomendação das regras da homogeneidade e da especificação se dá em referência a Platão e Kant. Nos diálogos *Sofista* e *Político*¹¹¹³ o personagem do estrangeiro diz que: Aquele que “filosofa em toda pureza e justiça”, ou seja,

Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligada à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis.¹¹¹⁴

Portanto,

¹¹¹¹ “*Denominatio est quae ab rebus propinquis et finitimis trahit orationem qua possit intellegi res quae non suo vocabulo sit appellata.*” (CICERO, *AD C. Herennium de ratione dicendi (rhetorica ad Herennium)* XXXII, p. 335-337).

¹¹¹² Este problema será tratado mais detalhadamente à frente.

¹¹¹³ Conforme o fichamento para as obras de Platão que Schopenhauer fez nos seus cadernos de estudante encontramos as seguintes referências: “*Sophista*: p. 274. A *dialética* genuína é aquela que percebe o uno em muitos e o variado no uno. *Politicus*: p. 63. Princípio de homogeneidade e especificação.” (SCHOPENHAUER, A., MR IV, *Plato II*, p. 439).

¹¹¹⁴ PLATÃO, *Sofista*, p. 293.

A regra exata seria, quando nos apercebemos de que um certo número de coisas possui algo em comum, não abandoná-las antes de haver distinguido, naquilo que tem em comum, todas as diferenças que constituem as espécies; e, com relação às dessemelhanças de toda espécie, que podemos observar numa multidão, não nos desencorajarmos nem delas nos separarmos, antes de havermos reunido, em uma única similitude, todos os traços de semelhança que elas encerram, reunindo-as na essência de um gênero. Basta o que fica dito quanto a esse problema e quanto às faltas e aos excessos: observemos apenas que aqui encontramos dois gêneros de medida, lembrando-nos dos caracteres que lhes atribuímos.¹¹¹⁵

Portanto, a *denominativo a potiori* schopenhaueriana demonstra que “a capacidade para a filosofia consiste justamente naquilo apontado por Platão, isto é, o conhecimento do uno no múltiplo e do múltiplo no uno.”¹¹¹⁶

Compreender a tese da coisa em si como vontade implica discernir o estatuto da analogia, da linguagem metafórica, da relação entre a espécie e o gênero e entre o uno e o múltiplo. Schopenhauer as entende como figuras de significação, pois, a transposição não é apenas do nome, mas, principalmente, do seu significado determinado, ou melhor, do conteúdo conceitual dos nomes. A espécie mais distinta, clara e forte, a saber, a VONTADE humana imediatamente iluminada pelo conhecimento e conforme é percebida no sentido interno, fornece um “ponto de apoio (*ποῦ στῶ*)”¹¹¹⁷ empírico para a denominação e significação do gênero, qual seja, a abstração metafísica mais elevada: a Vontade cósmica. Schopenhauer busca aqui um sentido imanente para a expressão kantiana de coisa em si, pois, “um objeto em si (como a coisa-em-si de Kant, que infelizmente degenerou em suas mãos), é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia”¹¹¹⁸, ou seja, “um ser em si, independente do ser-conhecido, isto é, do expor-se-a-si num intelecto, só é pensável como um QUERER”.¹¹¹⁹ Dessa maneira, o recurso à analogia e a denominação metonímica constituem o método de reflexão metafísica por excelência, já que são os únicos que podem elevar o pensamento ao gênero mais alto possível.

Entretanto, somente podemos conhecer a nossa vontade em seus atos sucessivos, quer dizer, no tempo, e não diretamente como coisa em si, pois, tudo o que é *conhecido*, o é unicamente como fenômeno. Schopenhauer afirma então que,

a vontade é a coisa-em-si, mas o conhecimento da vontade é já fenômeno. Porque se trata de conhecimento. Entretanto, a cognitio intima que cada um tem de sua própria vontade é o ponto onde a coisa-em-si ingressa com mais

¹¹¹⁵ PLATÃO, *Político*, p. 390.

¹¹¹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 15, p.137.

¹¹¹⁷ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli*, tomo I, p. 332.

¹¹¹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 1, p. 45.

¹¹¹⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p. 331.

clareza no fenômeno e por isso tem de ser o intérprete de qualquer outro fenômeno.¹¹²⁰

Estas declarações são notadamente significativas e mesmo extremamente problemáticas, pois, para Schopenhauer, “somente quando se conhece a vontade como uma coisa em si, se obtém a identidade do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, *maximi et minimi*, do macrocosmos e do microcosmos, e se unem os dois polos opostos do conhecimento”¹¹²¹, isto é, sujeito e objeto.

A *denominatio a potiori* utilizada por Schopenhauer no ponto crucial do seu pensamento, embora identificada com a *metonímia*, coincide também com a compreensão do que se chamou de *metáfora* e é precisamente por esse processo que o filósofo consegue ampliar o sentido do termo vontade e aplicá-la, por analogia, à diversidade e variedade fenomênica considerando-a, assim, como a coisa-em-si.

Para Aristóteles, “a metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie de outra, ou por analogia.”¹¹²² A única diferença entre metáfora e o modo como Schopenhauer denomina a coisa-em-si de Vontade é que, nesta última, o gênero recebe o nome da espécie mais clara e distintamente conhecida não deixando, porém, de ser uma denominação *metafórica*, já que recebe de empréstimo o nome de uma parte sua e *intrínseca*, pois trata-se da parte essencial mais claramente conhecida. O processo desenvolvido por Schopenhauer pode ser considerado por seu significado e contexto de aplicação do nome da parte mais essencial é doado e, assim, estendido, alargado ou hipercontextualizado para significar o gênero do qual o nome antes denotava apenas uma espécie extraordinária. Aristóteles considerou ainda o emprego das metáforas como um “engenho natural do poeta; com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças.”¹¹²³ Assim, por meio de metáforas “podemos obter algo novo”¹¹²⁴, e na filosofia, “um intelecto muito acurado perceberá semelhanças mesmo nas coisas mais distintas.”¹¹²⁵

A definição aristotélica faz da metáfora a figura mais extensa, ou seja, contém os movimentos de transferência de nomes e significados designados de metonímia e sinédoque. Cícero explica que a metáfora é

aquela figura em que a palavra deriva de outro conceito, segundo a relação de

¹¹²⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 139-140.

¹¹²¹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 260.

¹¹²² ARISTÓTELES, *Poética*, cap. XXI, 128 - p. 462.

¹¹²³ ARISTÓTELES, *Poética*, cap. XXI, 144 - p. 465.

¹¹²⁴ ARISTÓTELES, *Retórica*, Livro III, cap. 10, p. 165.

¹¹²⁵ ARISTÓTELES, *Retórica*, Livro III, cap. 11, p. 169.

semelhança, para fins de ornamentação ou porque falta o termo próprio; A metonímia é a figura em que, em vez do termo próprio, introduzimos outro de significado análogo, derivado de outro conceito, de acordo com a relação de dependência. Esta figura também consiste em uma transposição de palavras; [...]. Os retóricos chamam essa figura de hipálage (*υποαλλαγία*), porque existe uma substituição de palavras, os gramáticos chamam de metonímia (*μετωνυμία*) porque existe uma transposição de palavras. Aristóteles dá o nome de metáfora a todas essas figuras, [...]. Quando, pois, várias metáforas seguem-se uma após a outra, o resultado do discurso é certamente diferente e os gregos lhe denominam de *alegoria* (*αλληγορία*): excelentemente quanto à denominação, no entanto, quanto a classificação faz melhor Aristóteles, que chama todos estas figuras de metáforas.¹¹²⁶

A metáfora, em conformidade com a posição de Aristóteles e Cícero, pode ocorrer por meio de movimentos de transferência analógica, metonímica, sinedóquica e etc., e, neste sentido, pode gerar os mais variados efeitos, por exemplo, efeitos pictóricos, estéticos, poéticos, retóricos, com implicações, emocionais, conceituais, reflexivas e etc. Para Aristóteles, no entanto, “palavras estrangeiras, metáforas ornatos e todos os outros nomes de que falamos elevam a linguagem acima do vulgar e do uso comum, enquanto os termos correntes lhe conferem a clareza.”¹¹²⁷, ou seja, quanto as palavras estrangeiras, metáforas e outras espécies de nomes raros, “ver-se-á que dizemos a verdade, se as substituirmos por palavras de uso comum.”¹¹²⁸. A metáfora é compreendida como um desvio conceitual, tendo em vista a estilização do discurso, e não como uma transmissora da verdade ou criadora do sentido. Essa postura consiste no melhor exemplo da base epistemológica empirista que via na metáfora um certo *non sense*. O paradigma consiste em se considerar que o sistema conceitual humano é essencialmente literal e, desse modo, a linguagem literal é a maneira mais adequada de se dizer a verdade e se compreender o mundo. Os discursos figurativos podem ser, na melhor das hipóteses, uma forma alternativa de expressão, utilizada apenas para fins retóricos e ou embelezamento estilístico. Mark Johnson acertadamente denomina essa postura de “paradigma

¹¹²⁶ CICERONE, *Orator*, 91-95, p. 847-849. In CICERONE, M. T.: *Opere Retoriche*. A cura di Giuseppe Norcio. U.T.E.T., Torino, 1970. A discussão atual sobre as semelhanças e diferenças entre a metáfora e metonímia é vasta e complexa. Roman Jakobson, por exemplo, optou por enfatizar as diferenças e muitos outros autores podem ser aqui citados para reforçar a visão de que, “A metáfora, baseada na semelhança, é o tropo fundamental da poesia, já que a poesia é dominada por relações de similaridade de vários tipos”, enquanto a “metonímia, baseada na contiguidade, é a principal figura da prosa, uma vez que a prosa utiliza relações de contiguidade.” (JAKOBSON, R., *Two aspects of language and two types of aphasic disturbances*, p. 115. In WAUGH, L. and MONVILL-BURSTON, M. (eds.) (1990) *On Language: Roman Jakobson*. Cambridge, Harvard University Press, 115–33.) Entretanto, conforme Jannette Littlemore, “a linha divisória entre metáfora e a metonímia não é clara”, pois, a “metonímia e metáfora são melhor vistas como um *continuum* que vai da linguagem literal à metáfora, com metonímia localizada no meio.” (LITTLEMORE, J., *Metonymy: Hidden Shortcuts in Language, Thought and Communication*, p. 14). Parece não haver consenso sobre a linha de demarcação entre a metáfora e a metonímia, de modo que a compreensão de Aristóteles e Cícero podem aqui ocupar um lugar importante na discussão.

¹¹²⁷ ARISTÓTELES, *Poética*, cap. XXI, 138 - p. 464.

¹¹²⁸ ARISTÓTELES, *Poética*, cap. XXI, 142 - p. 464.

da verdade literal”¹¹²⁹.

Entretanto, a teoria aristotélica da metáfora, que se tornou canônica desde o mundo antigo, se transforma, nas mãos de Schopenhauer, em um dispositivo capaz de conferir significado ao discurso sobre a coisa-em-si, já que esta deve sempre apoiar-se no conhecimento imediato, caso contrário, subsistiria sem sustentação, ou seja, como um fantasma da imaginação exorbitante do homem. Portanto, a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo, bem como a denominação metafórica da coisa em si que dela advém, consistem na atividade propriamente filosófica de conceituar um domínio não imediatamente acessível por meio de outro imediatamente iluminado pelo conhecimento. A *denominatio a potiori*, isto é, a denominação do gênero pela espécie mais forte ou claramente conhecida, consiste em uma metáfora com movimento de transferência metonímica, ou mesmo sinedóquica, que traduz ou abrevia, no discurso schopenhaueriano, a complexa e detalhada analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo que se desdobra em implicações estéticas, morais e metafísicas de grande valor e pertinência conceitual e filosófica.

Dada uma tal importância à linguagem e às figuras de pensamento dentro do contexto da concepção de filosofia como uma arte dos conceitos, ou ainda algo entre a arte e a ciência, é fácil supor que a metáfora, no sentido mais amplo, ocupe uma posição de grande interesse para a consecução da metafísica da Vontade. Embora Schopenhauer não tenha teorizado larga e especificamente sobre ela, ainda assim é possível examinar o seu modo de pensar. O esclarecimento sobre o estatuto da metáfora no pensamento de Schopenhauer é, em verdade, imprescindível, pois, lança luz sobre uma etapa crucial de sua argumentação, a saber, no procedimento de identificação entre a vontade e a coisa-em-si que constitui o coração, por assim dizer, de sua filosofia, precisamente aquele órgão responsável pelo fluxo de sentido das demais teses do autor. Além de esclarecer o procedimento de identificação entre vontade e coisa-em-si a passagem é importante, pois também revela a exigência de que a coisa-em-si, para manter algum significado para linguagem da filosofia, precisa ser pensada nos termos de um domínio fonte diretamente iluminado pelo conhecimento. Uma conexão ou relação com o mundo como representação é necessária como condição de significação da noção de coisa-em-si. Esta, em última análise, não poderia ser trazida ao discurso conceitual sem um apoio ou estribo retirado da experiência objetiva. A filosofia de Schopenhauer, conforme vimos anteriormente,

enquanto não é conhecimento de acordo com o princípio da razão, mas conhecimento da *ideia*, [...] pode, certamente, ser computada entre as artes. No entanto, ela não apresenta a ideia como ideia, do mesmo modo como as

¹¹²⁹ JOHNSON, M., *Philosophical perspectives on metaphor*, p.11-12.

outras artes, ou seja, *intuitivamente*, mas *in abstracto*. E uma vez que tudo o que é fixado em conceitos se constitui como um *saber*, então, como tal, a filosofia é uma *ciência*. Em realidade é intermediária entre a arte e a ciência, ou melhor, reúne arte e ciência.¹¹³⁰

Fixada deste modo, a filosofia de Schopenhauer, enquanto síntese entre a arte e a ciência, elevou a vontade conhecida *in concreto* na experiência interna, ao plano do discurso conceitual abstrato, onde será denominada, *a potiori*, de Vontade como a coisa-em-si.

O conhecimento mais perfeito e autossuficiente é o intuitivo: contudo, está limitado ao inteiramente particular, individual. A visão sumária do plural e diverso em UMA representação só é possível através do CONCEITO, isto é, através do desprezo do que é diferente, com o que o conceito é uma forma muito imperfeita de representação.¹¹³¹

Neste caminho, a analogia e a metáfora serão as ferramentas através das quais Schopenhauer construiu um discurso metafísico conceitual sobre a experiência em geral. Se a analogia e a metáfora desempenham papéis fundamentais tanto em ciência como na arte, será então o instrumento mais eficaz e consistente para a metafísica de Schopenhauer por possuírem um profundo valor estético e com resultados conceituais significativos. Schopenhauer concebe um papel decisivo para a analogia e a metáfora, qual seja, de instrumento de significação do discurso sobre a coisa-em-si, logo, de apoio à compreensão da experiência em geral. A metáfora, em Schopenhauer, não deve ser apressadamente reduzida a uma substituição com objetivos exclusivamente estéticos, ao contrário, ela é filosoficamente pertinente à metafísica da Vontade como interpretação do mundo. Cabe aqui a questão óbvia de saber se, dadas as características conceituais gerais da filosofia de Schopenhauer, não haveria um decréscimo em termos conceituais na medida em que ela reduz uma relação desconhecida a uma conhecida? Qual a relação entre metáfora e conceito em Schopenhauer? Sobre isso o filósofo explica que a metáfora (*Metaphor*), a analogia (*Alanogie*), a similaridade (*Gleichnisse*) e a linguagem figurativa (*Bildersprache*), em geral expressam um conceito que é assimilado por um obra de arte e transformado por ela em uma Ideia intuitiva.¹¹³² Este aspecto, por assim dizer, gnosiológico da metáfora e da analogia desempenha um papel semântico importante na metafísica do autor, qual seja, elas participam da própria formação dos conceitos da linguagem.¹¹³³ A verdade de um conceito depende sempre da referência que ele faz a algo

¹¹³⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 649-650.

¹¹³¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 15, p. 172.

¹¹³² SCHOPENHAUER, A. *Scritti Postumi* I, p. 436.

¹¹³³ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562; SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 392; SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562; SCHOPENHAUER, A., HN I, 484, p.356; SCHOPENHAUER, A., HN I, 514, p. 380; SCHOPENHAUER, A., HN III, 71, p. 185; I, 89, p. 190; SCHOPENHAUER, A., HN IV, 51, p. 35; SCHOPENHAUER, A., CC, 202, p. 278.

intuitivo diferente de si mesmo e, neste sentido, envolve fundamentalmente os movimentos metafóricos, metonímicos, sinedóquicos, analógicos, comparativos do pensamento e linguagem figurativas em geral. Assim, Schopenhauer declara, por exemplo, que,

Na poesia, ao contrário, o conceito é o material, o dado imediatamente e, por conseguinte, pode ser sem problemas abandonado para produzir, algo intuitivo, por completo diferente dele, no qual o alvo propriamente dito é atingido. No encadeamento de uma poesia muitos conceitos ou um pensamento abstrato podem ser imprescindíveis, contudo em si mesmos e imediatamente não são intuíveis. Com isso são frequentemente trazidos à intuição mediante um exemplo particular subsumido a eles. Isso já ocorre em cada expressão figurada (*tropischen Ausdruck*), em cada metáfora (*Metapher*), comparação (*Gleichnisse*), parábola (*Parabel*) e alegoria (*Allegorie*), todas as quais se diferenciam apenas pela extensão e pelo detalhamento de exposição. Eis por que alegorias e comparações nas artes discursivas são de efeito esplêndido. Note-se o quanto Cervantes fala belamente do sono, ao exprimir que nos alivia de todos os sofrimentos espirituais e corporais: "O sono é um manto que encobre por completo o homem". O quão belamente expressa Kleist, de maneira alegórica, com os seguintes versos, o pensamento de que os filósofos e investigadores iluminam o gênero humano: *Aqueles cuja lâmpada noturna ilumina o globo terrestre*.¹¹³⁴

O carácter gnosiológico conceitual que as metáforas e analogias possuem na metafísica de Schopenhauer são observáveis também no alargamento, extensão e ampliação que efetuam na esfera dos conceitos utilizados na argumentação. Pensando nesta dificuldade foi que o autor advertiu:

estaria sempre numa renovada incompreensão quem não fosse capaz de levar a bom termo a aqui exigida ampliação do conceito de VONTADE, entendendo por esta palavra tão-somente a espécie designada até agora pelo termo, acompanhada de conhecimento segundo motivos, e motivos abstratos, logo, exteriorizando-se a si mesma sob a condição da faculdade racional que, como foi dito, é apenas o fenômeno mais nítido da Vontade.¹¹³⁵

A vontade como essência em si do micro e do macrocosmo é uma metáfora conceitual que expressa, ou melhor, espelha, o mundo da experiência, isto é, o mundo *in concreto* da intuição. É preciso, no entanto, compreender que, conforme explica Arthur Hübscher,

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

¹¹³⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 50, p. 318.

¹¹³⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 170.

dois métodos diferentes de observação.¹¹³⁶

Se Schopenhauer concorda com Platão, afirmando que a filosofia consiste no conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, então, é em oposição às implicações extraídas da concepção aristotélica da metáfora como mero ornamento estético que Schopenhauer desenvolveu sua metafísica do conceito de Vontade considerada como coisa em si. Neste contexto, concebeu uma nova pertinência para o estatuto da linguagem figurada e das analogias para pensar o problema da conexão entre o micro e o macrocosmo. Não é possível compreender a complexidade e profundidade próprias da metafísica da vontade sem antes examinar, tão precisamente quanto possível, o estatuto das metáforas e analogias, o significado próprio delas, suas funções e valores que assume na filosofia do autor, caso contrário, estaríamos sempre renovando a incompreensão e o erro.

Poderíamos, neste contexto, questionar se a metáfora schopenhaueriana da Vontade como coisa-em-si obedece a algum critério que determina a sua adequação, ou seja, uma metáfora sempre corre o risco de não ser totalmente adequada ao que se pretende. Por exemplo, supondo que quiséssemos explicar a natureza do tempo, torná-la mais apreensível e mais compreensível, nos pareceria mais adequado compará-lo a um rio e o fluxo de suas águas do que a uma pedra ou qualquer coisa estática. Dadas as semelhanças sensíveis entre o rio e o tempo, a metáfora neste caso aprofunda nossa compreensão do seja um rio tanto quanto do que é o tempo. Então, cabe questionar: qual é o critério de adequação da metáfora da Vontade como coisa-em-si e o que a torna capaz de enriquecer e aprofundar nossa compreensão da conexão entre o micro e o macrocosmo?

Para responder a esta questão é preciso lembrar a forte inclinação de Schopenhauer pela experiência como a única fonte de uma filosofia verdadeira e, desse modo, este é o mais importante critério de adequação de uma metáfora ou analogia. Portanto, também a Vontade considerada como coisa-em-si, enquanto é o elemento primordial da metafísica deve ter suas raízes de sustentação na experiência interna e externa, sobretudo, “no lugar correto”¹¹³⁷ onde ambas se articulam. Pensar a *vontade como coisa em si* como um conceito abstrato significativo e capaz de ampliar o conhecimento sobre o mundo exige, “em apoio à compreensão”¹¹³⁸, a conexão disso com um domínio fonte imediatamente “iluminado pelo conhecimento”¹¹³⁹.

¹¹³⁶ HÜBSCHER, A., *Philosophy of Schopenhauer in its intellectual context*, cap. XI, p. 381.

¹¹³⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

¹¹³⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170.

¹¹³⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170. Também em SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 98, p. 50-52.

Schopenhauer esclarece que,

o conceito de VONTADE, ao contrário, é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido. Se, portanto, remetemos o conceito de FORÇA ao de VONTADE, em realidade remetemos algo desconhecido a algo infinitamente mais bem conhecido, àquilo que unicamente nos é conhecido de maneira imediata e completa e que amplia de maneira enorme o nosso conhecimento.¹¹⁴⁰

Logo, “esse algo outro, como *toto genere* diferente da representação nada pode ser senão a VONTADE, a qual, neste sentido, é propriamente (*eigentliche*) a COISA-EM-SI.”¹¹⁴¹. Portanto, o critério de adequação e validade da metáfora da Vontade como coisa-em-si para o discurso metafísico imanente de Schopenhauer deve apontar sempre para a experiência, neste caso, a experiência imediata da vontade, já que é compreendida como o mais real dos conhecimentos do sujeito, a verdade filosófica por excelência.¹¹⁴²

Em Schopenhauer, se a analogia é mobilizada para compreender a similaridade entre duas coisas que se têm à mão, por exemplo, meu corpo e os outros corpos, indo até o nível máximo de generalidade que estabelece a vontade como a essência subjetiva comum em todos os produtos da natureza, a *denominatio a potiori*, por sua vez, transporta o nome e o conteúdo significativo do conhecimento imediato para a coisa em si permitindo redimensionar o sentido desta expressão tanto quanto a compreensão do termo vontade. A *denominatio a potiori* cria uma conexão de sentido entre a representação e a coisa-em-si na filosofia de Schopenhauer, ou seja, é precisamente a noção de vontade que prende as duas pontas do argumento, como uma abotoadura que conecta as duas perspectivas teóricas por meio das quais o filósofo decifra o enigma do micro e do macrocosmo. Desse modo, Schopenhauer pode redimensionar a própria estrutura sistemática e conceitual da experiência em geral e o aspecto fundamental ao qual nos referimos concerne à capacidade da metáfora e da analogia transferirem uma informação intraduzível e, conseqüentemente, produzir algum discernimento sobre o real.

¹¹⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, 22, p. 170-171.

¹¹⁴¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, 29, p. 228.

¹¹⁴² Neste caso cabe lembrar que “o sucesso de uma metáfora repousa simplesmente em sua capacidade de gerar uma rota (*leads*) mais ou menos produtiva, estratégias e modelos para se envolver, representando, agindo sobre, e, portanto, compreendendo as características do mundo as quais nos tornamos interessados. Em um dado momento e num dado contexto científico, uma metáfora específica pode, de fato, se mostrar produtiva, improdutiva ou mesmo contraproducente. Todas as metáforas, no entanto, estão sujeitas a uma nova descrição dentro de contextos diferentes ou mudança ao longo do tempo: conseqüentemente, as metáforas em si mesmas evoluem, produzem deslocamento de significados e executam diferentes tipos de trabalho para acessar e mapear certos aspectos da natureza.” (Bono 2004 apud BURKHARDT and NERLICH, *Tropical truth: the epistemology of metaphor and other tropes*. 2010, p. 8-9).

Para compreender a “verdade fundamental paradoxal” da filosofia de Schopenhauer, a saber, de que a coisa em si kantiana, “esse substrato de toda aparição (e, com isso, de toda natureza), nada mais é que aquilo que nos é imediatamente conhecido e precisamente confiado, que encontramos dentro de nosso próprio eu como *vontade*”¹¹⁴³, é exigido do leitor um “modo de pensar incomum”¹¹⁴⁴, qual seja, “aquela analogia impressionante e inquestionável entre todas as produções da natureza”¹¹⁴⁵ e a posterior denominação *a potiori* da coisa em si como vontade.

Dessa perspectiva, é modificada a doutrina de KANT da incognoscibilidade da coisa em si, por outro termos, a coisa não é absoluta e exaustivamente cognoscível, todavia podemos conhecer a mais imediata das suas aparências, que, através dessa imediatez, diferencia-se *toto genere* de todas as demais, fazendo as vezes para nós da coisa em si, de modo que assim temos de remeter todo o mundo das aparências àquela em que a coisa em si se expõe no velamento mais tênue, permanecendo aparência tão somente na medida em que o meu intelecto, único capaz de conhecimento, sempre permanece diferente de mim na minha condição de ser volitivo, e também porque mesmo na percepção INTERNA o intelecto não se desfaz da sua forma cognoscitiva do TEMPO.¹¹⁴⁶

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

A proposta schopenhaueriana, no entanto, não foi recebida com entusiasmo pelos contemporâneos do filósofo se tornando alvo fácil das mais variadas críticas no decorrer da história. Apesar disso sua obra foi determinante de uma influência, profunda e, por vezes, subterrânea não apenas sobre a denominada “Escola de Schopenhauer”¹¹⁴⁷, composta por discípulos e críticos do filósofo, mas, também sobre a cultura contemporânea de modo geral.¹¹⁴⁸ O pensamento de Schopenhauer ocupa uma posição ambígua na história da filosofia, qual seja, a de um pensador extremamente profundo e inspirador, porém, severamente contraditório e problemático no que concerne precisamente à sua solução da coisa em si kantiana. Cabe, portanto, examinar, ainda que apenas panoramicamente, as críticas mais comuns a sua verdade

¹¹⁴³ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 44.

¹¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 24.

¹¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 28, p. 219-22.

¹¹⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 238-239.

¹¹⁴⁷ FAZIO, D., *La scuola di Schopenhauer testi e contesti*. A cura del Centro interdepartamentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Pensa Multimedia, Lecce-Itália, 2009.

¹¹⁴⁸ Uma enorme lista de pensadores, cientistas e artistas de diferentes países podem ser aqui mencionados em apoio a esta afirmação. A título de ilustração destacamos os nomes de Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, Sigmund Freud, Albert Einstein, Erwin Shrödinger, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Richard Wagner, Gustav Mahler, Franz Kafka, Leon Tostói, Georg Trakl, Thomas Mann, Jorge Luis Borges, Machado de Assis, Augusto dos anjos, entre muitos outros.

fundamental paradoxal.

5.5 Sobre as interpretações da metafísica da Vontade

As críticas ao conceito schopenhaueriano de vontade como coisa em si remontam à intensa correspondência com Julius Frauenstädt¹¹⁴⁹, no entanto, foi Friedrich Nietzsche quem popularizou a denúncia de uma contradição explícita na estratégia de Schopenhauer. Segundo Nietzsche, Schopenhauer exigiu um pensamento objetivo para algo que não pode ser um objeto. Esse algo desconhecido, diz Nietzsche, é adornado com predicados retirados da experiência objetiva e, subsequentemente, passa a se considerar aqueles predicados como a coisa-em-si. Desse modo, o conceito kantiano é furtivamente abandonado e outro nos é sub-repticiamente posto às mãos¹¹⁵⁰.

Nossa compreensão atual do problema nos conduz à suspeita de que, subjacente à esta abordagem crítica, se sustenta a opinião de que a Vontade como coisa-em-si é a expressão conceitual de uma pretensão frustrada e contraditória de Schopenhauer em se demonstrar um conhecimento ontológico da coisa-em-si, compreendida como equivalente de um ser absoluto, ainda que o próprio autor tivesse por muitas vezes negado tal possibilidade e demonstrado o vazio de um discurso sobre tal coisa¹¹⁵¹. Schopenhauer não aceitou essa opinião sobre sua filosofia e, mesmo que tentou dissipar tal impressão, como fica claro no esforço contínuo abundante, porém poucas vezes examinado com suficiência, em demarcar um limite para a filosofia em geral.

¹¹⁴⁹ Christian Martin Julius Frauenstädt (1813-1879) foi um amigo e estudioso da filosofia de Schopenhauer, referido pelo filósofo como seu “*apostolus activus, militans, strenuus et acerrimus*” (SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discerpoli*, Tomo I, p. 193) ou seu “arqui-evangelista” (*Erz-Evangelist*) (SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discerpoli*, Tomo II, p. 447) com quem trocou várias cartas de grande relevância teórica e conceitual para o interessado na vida e obra do filósofo. Foi o responsável pela publicação póstuma da obra de Schopenhauer em 6 volumes 1873-74, 2d ed. 1877. Publicou também vários outros textos sobre o filósofo incluindo cartas e comentários. Segundo Domenico Fazio “Frauenstädt não só contribui para divulgar o pensamento de Schopenhauer, mesmo fora do círculo restrito de especialistas, que até aquele momento na maioria dos casos, e salvo algumas exceções notáveis, havia mostrado para com ele desconfiança e suspeita, mas também encaixa Schopenhauer no contexto da história da filosofia alemã do século XIX, valorizando a dimensão racionalista do seu sistema”. (FAZIO, D. *La scuola di Schopenhauer I contesti*. In *Schopenhaueriana – La Scuola di Schopenhauer Testi e Contesti*. Pensa Multimedia, Lecce, Italia, 2009).

¹¹⁵⁰ NIETZSCHE, *Zu Schopenhauer*, [1868] in C. Janaway (ed.) *Willing and nothingness*, Oxford, Clarendon, 1998, p. 262. GARDINER 1997, p. 172. Neste caminho poderíamos ainda citar, fazendo as ressalvas necessárias, outros comentadores importantes como S. S. Colvin (1897), D. W. Hamlyn (1980), F. C. White (1992), J. Young (1995), G. Mannion (2003), entre outros.

¹¹⁵¹ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VIII, p. 218-219.

Essas contradições e inconsistências ocorrem quando Schopenhauer é interpretado segundo parâmetros epistemológicos ora kantiano ora idealista no sentido do absoluto ou da alma do mundo de Schelling. A leitura, por assim dizer, dogmatizante da obra de Schopenhauer não é incomum e ganha muitos nuances de sutileza em cada autor. A interpretação corrente, sobretudo em comentadores de língua inglesa, guardadas as devidas diferenças, pensam na filosofia de Schopenhauer como uma tentativa frustrada de ontologizar a coisa em si de Kant, ou seja, se a coisa-em-si está além de qualquer apreciação humana então Schopenhauer não pode dizer que a coisa-em-si é a vontade. Podemos mais recentemente citar Christopher Janaway para quem

Schopenhauer afirma não só que podemos saber que há uma coisa-em-si, mas também que podemos saber qual a sua natureza. Além disso, ele (Schopenhauer) está preparado para usar evidências empíricas para confirmar o conhecimento metafísico de a coisa-em-si¹¹⁵².

Janaway representa a típica interpretação dogmatizante que atribui uma contradição entre teoria da representação e metafísica da Vontade e uma conseguinte inconsistência dessa última.

Parece que Schopenhauer só pode avançar para o conhecimento da coisa em si, negando esta parte central da teoria da representação. Schopenhauer nunca fornece uma resposta satisfatória a esta preocupação.¹¹⁵³

Patrick Gardiner, por sua vez, interpreta a questão na forma de um “dilema”, ou seja,

Se Schopenhauer afirma que na experiência interior estamos diretamente conscientes de nós mesmos como vontade, segue-se que a vontade está dentro do intervalo de nossa experiência. Mas não deve, então, ser "ideia" (representação) no sentido schopenhaueriano do que é apresentado a um sujeito cognoscente? E, em caso afirmativo, como ele pode afirmar que a nossa familiaridade com ela nos dá acesso à coisa-em-si? Porque esta última, por definição, está além do reino da aparência, além do reino ilusório de representação que (segundo o pensamento indiano), ele às vezes chama de "o véu de Maya". Se, por outro lado, a vontade não é a ideia, mas o numenal, como ele pode afirmar que temos experiência dela? E o que fica então de sua metafísica empiricamente fundamentada, de sua crença de que havia fornecido uma explicação do mundo como um todo, explicação que não estava exposta às críticas kantianas contra a pura especulação? Sua teoria da significação conceitual não exclui a interpretação de seu conceito explicativo principal como ilegítimo?¹¹⁵⁴

Praticamente toda literatura em torno da obra de Schopenhauer atentam para os problemas relacionados ao argumento analógico empregado pelo filósofo.

¹¹⁵² JANAWAY, C., *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, 188-189.

¹¹⁵³ JANAWAY, C., *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, p. 192-193. Essa tendência crítica é seguida por outros comentadores como Julian Young (2005), D. Hamlyn (2009) F. Copleston (1947).

¹¹⁵⁴ GARDINER, P. *Schopenhauer*, p. 172.

John Atwell constitui um caso interessante, pois, surpreendentemente o autor nega a existência efetiva de um argumento por analogia na filosofia de Schopenhauer, ou seja, “a transferência de autoconhecimento para o mundo, a compreensão não ocorre por meio de um argumento de analogia.”¹¹⁵⁵ O ser humano não teria outro modo disponível para conhecer qualquer coisa do mundo, “simplesmente não há alternativa - exceto, claro, deixá-lo absolutamente desconhecido ou relegá-lo a uma mera representação.”¹¹⁵⁶ Atwell, provavelmente se baseou na seguinte declaração de Schopenhauer:

não podemos encontrar em nenhuma parte realidade outra para atribuir ao mundo dos corpos. Assim, se este ainda deve ser algo mais que mera representação, temos de dizer que, exceto a representação, portanto em si e conforme sua essência íntima, ele é aquilo que encontramos imediatamente em nós como vontade. Digo, “conforme sua essência mais íntima.”¹¹⁵⁷

Entretanto, mesmo na ausência de um consenso quanto a isso, não nos parece fácil ignorar a presença de um raciocínio analógico no pensamento de Schopenhauer, já que os corpos estão em uma analogia estrutural onde a semelhança é precisamente o que permite uma explanação metafísica do mundo. No fio da analogia com nossa própria essência, devemos ser capazes de decifrar também o restante.¹¹⁵⁸ A analogia tem ainda implicações éticas importantes para o pensamento de Schopenhauer, ou seja, a semelhança permite supor os sofrimentos de todos os seres humanos e também dos animais, neste sentido,

o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no Veda e Vedanta pela fórmula mística erigida *tat twam asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo [...], denominando-se então o *Mahavakya*, o grande verbo.¹¹⁵⁹

Apesar da intrigante posição de Atwell sobre o estatuto da analogia, o autor fornece uma alternativa interessante ao criticismo da obra de Schopenhauer. Segundo sua interpretação, existem várias coisas erradas neste criticismo que confundem aspectos importantes da filosofia de Schopenhauer. Primeiro, o uso de termos estritamente kantianos que próprio Schopenhauer nunca ou poucas vezes utilizou, como por exemplo, o *númeno* e que atestariam uma leitura kantiana da obra de Schopenhauer, entretanto, a posição de ambos é em muitas questões consideravelmente distintas. Em segundo lugar, a consciência que temos dos nossos sentimentos e atos da vontade não são do mesmo tipo que as representações do mundo material submetidas ao tempo, espaço e causalidade. Em terceiro, que Schopenhauer não está

¹¹⁵⁵ ATWELL, J., *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, cap. 4, p. 102.

¹¹⁵⁶ ATWELL, J., *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, cap. 4, p. 102.

¹¹⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 19, p. 163.

¹¹⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p. 331.

¹¹⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., P II, § 115, p. 107.

construindo uma ciência cognitiva, mas, uma estratégia interpretativa da nossa experiência e, desse modo, o conhecimento interpretativo é diferente do conhecimento direto”. Quarto, Schopenhauer não é um dualista que afirma a existência de dois mundos diferentes, mas, nos fornece um duplo ponto de vista sobre o único mundo presente na consciência, isto é, um modo cognitivo de observá-lo e um modo interpretativo de considerá-lo¹¹⁶⁰.

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

Atwell crítica ainda a posição de Julian Young que defende a ocorrência de uma tricotomia ontológica sobre a questão da coisa-em-si na filosofia de Schopenhauer, isto é, para Young, existe a vontade, a coisa-em-si e a representação¹¹⁶¹. Atwell crítica a posição de Young para concluir que, em verdade, há uma dupla *concepção* de coisa-em-si na filosofia de Schopenhauer, a saber, uma coisa-em-si que só pode ser considerada em relação ao fenômeno ou a coisa-em-si na aparência (*in appearance*) e, assim, ela é vontade, e uma outra concepção denominada de mística na qual a coisa-em-si é a inefável e absolutamente desconhecida realidade última, o ser incondicionado e totalmente transcendente sobre o qual nada se pode pensar, saber ou dizer. Segundo Atwell,

de uma forma muito real, a concepção mística da coisa-em-si corresponde a uma insistência sobre a possibilidade de haver algo que o intelecto humano não pode alcançar, ou, em outras palavras, isso equivale a um insistência na finitude do intelecto humano ... (n)ada pode ser dito filosoficamente sobre tal coisa-em-si (exceto, talvez, que é uno do múltiplo, portanto, algo totalmente indeterminado). Mas Schopenhauer mantém que, quando e se ocorrer a completa negação da vontade de vida em qualquer indivíduo humano, então este indivíduo perde toda a sua individualidade e, por assim dizer, torna-se um com o Uno - toda a divisão, a separação e distinção desaparece, e obtêm-se apenas a coisa-em-si.¹¹⁶²

Entretanto, o próprio Schopenhauer já havia advertido contra o perigo de uma interpretação semelhante em uma carta a Frauentädt de 12 de setembro de 1852. É necessário vigilância para não interpretar a sua filosofia a partir de

uma espécie de *aeon* gnóstico, colocando atrás da coisa em si uma segunda, da qual a primeira seria o fenômeno. Tendo atingido um certo ponto, aquele do *velle* e do *nolle*, da afirmação e da negação, não devemos ainda depositar na base destes uma substância, mas reconhecer *que os limites do conhecimento*

¹¹⁶⁰ ATWELL, J., *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, p. 118-119.

¹¹⁶¹ YOUNG, J., *Willing and Unwilling*, p. 28-35, *apud* Atwell 1995, p. 119).

¹¹⁶² ATWELL, J., J., *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, p. 126.

*humano foram alcançados [...]. Aqui está a sabedoria única e podemos reivindicá-la com dignidade depois de termos mostrado como os limites surgem, pois mostramos a origem do intelecto, [...]: o órgão pelo qual um animal caça o sua a presa.*¹¹⁶³

Tal concepção supostamente mística, a nosso ver, representa antes o estabelecimento de um limite radicalmente crítico para o conhecimento e para o discurso filosófico, então, a insistência de Schopenhauer sobre a possibilidade de uma realidade última se baseia na incapacidade de se decidir sobre a *existência ou não* de tal realidade. Para evitar o dogmatismo transcendente, Schopenhauer sustenta que, quando a vontade se negou não resta nada para o discurso filosófico. Atwell também considera que

apenas faz sentido falar de aparência em relação ao que aparece, ou seja, à coisa-em-si, por isso faz sentido falar da coisa-em-si apenas em relação a aparência, como por exemplo, a essência da aparência. [...] Uma vez que representação e vontade não são, literalmente, duas coisas diferentes, não podem, literalmente, estar em uma relação um ao outro.¹¹⁶⁴

Atwell, então, conclui que:

Primeiro, que não há nenhum sentido literal para falar da coisa-em-si *simpliciter*, ou seja, para além de sua relação com aparência e, conseqüentemente, a expressão adequada é "a coisa-em-si na aparência. [...] Segundo, não faz sentido considerar a coisa-em-si como um item ontológico, uma entidade, um objeto, uma coisa. Terceiro, que somos incapazes de conhecermos (*acquaintance*) qualquer coisa como ela é em si, o que quer dizer que nunca podemos ter acesso à essência de qualquer coisa ou a essência da totalidade do mundo como aparência. Mas, com base no conhecimento direto (*acquaintance*) dos atos de vontade (em nós mesmos), somos colocados em posição de interpretar a essência de toda a aparência como vontade.¹¹⁶⁵

Acrescentamos à conclusão do comentador apenas que a relação de interdependência entre Vontade como coisa-em-si e mundo como representação é criada pela denominação metafórica intrínseca ou *denominatio a potiori* pela qual a coisa-em-si encontra um apoio na vontade à qual estamos diretamente consciente no sentido interno, isto é, dentro do intervalo da experiência possível.

A discussão sobre o tema é fértil e controversa. Gerard Mannion (2003) defende que,

a interpretação correta envolve algo parecido com a compreensão de Young da doutrina da vontade como um quadro explicativo para os fenômenos naturais. Isto também lembra a ideia de Atwell da vontade como sendo a coisa-em-si *na aparência*. Schopenhauer só se atreve a avançar ainda mais em sua especulação quando fala da virtude, da santidade e da salvação. O que realmente nos dá um esclarecimento de que a natureza da realidade última *não* é a experiência interior, que só nos ajuda a compreender que existe uma coisa-em-si por trás da nossa experiência, mas não revela nada sobre isto como é

¹¹⁶³ FAZIO, D., *Arthur Schopenhauer: Carteggio con I discepoli* vol. I, p. 343

¹¹⁶⁴ ATWELL, J., *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, p. 115-116.

¹¹⁶⁵ ATWELL, J., *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, p. 122-123.

an-sich. Em vez disso, Schopenhauer finaliza no caminho místico, ao invés do caminho da introspecção. Este último pode trazer conhecimento do que podemos falar, o primeiro, não.¹¹⁶⁶

Mannion sugere, então que, em se tratando da ética da compaixão e de uma doutrina da salvação que finaliza no místico, a filosofia de Schopenhauer se assemelha a um sistema de religião, o que permite questionar a suposta militância ateuista e um pessimismo absoluto atribuídos ao filósofo.

Entretanto, a leitura dogmatizante não é a única maneira de compreender a filosofia de Schopenhauer. Arthur Hübscher representando outra tendência explica que

há uma confluência do sentido real e do sentido pictórico que confere à apresentação de Schopenhauer, o verdadeiro brilho e clareza [...]. Cada local revela seu verdadeiro significado último apenas na interdependência de sentido, quando retirado do contexto [...], torna-se ambígua, errôneo e falso. As objeções contra o sistema, as dificuldades e contradições que as pessoas quiseram encontrar nele, são sempre novamente rastreáveis para a alternância entre os dois métodos diferentes de observação.¹¹⁶⁷

Maria Lúcia Cacciola esclarece que “o ponto de vista da representação em seus dois aspectos exige o da Vontade, cujas duas facetas, a afirmativa e a negativa, só tem sentido em relação ao da representação”. Cacciola identifica uma relação de complementaridade entre as perspectivas da vontade e da representação e “aquilo que sua obra deve comunicar, não é para ser lido como expressão de um monismo da Vontade ou como a afirmação de uma Vontade absoluta tomada como fundamento”¹¹⁶⁸. Cacciola mostra que a organização do pensamento de Schopenhauer, visto como um organismo onde as partes se sustentam mutuamente, mostra uma alternância de perspectivas que se complementam. Schopenhauer evita, dessa maneira, o dogmatismo antropomórfico que decifra o mundo fazendo do conhecimento a *essência fundamental*, pois, conforme Cacciola, pensada como um impulso cego, a Vontade, ao contrário, impede que “por meio de uma analogia com os produtos humanos, se forje o conceito de uma inteligência ordenadora ou de uma Vontade transcendente que decretasse seus fins ao mundo”.¹¹⁶⁹ Desta maneira percebemos que Schopenhauer se opõe severamente a toda forma de “fisicoteologia” que, em seu sentido fundamental não passa do “coroamento do erro oposto à verdade, a saber, de que o mais perfeito tipo de produção das coisas é o intermediado por um INTELLECTO. Por isso, precisamente, ela põe a perder toda exploração mais profunda da natureza”.¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁶ MANNION, G., *Religion and morality*, p. 238-239.

¹¹⁶⁷ HÜBSCHER, *The Philosophy of Schopenhauer in its intellectual context* 1989, p. 381.

¹¹⁶⁸ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 25.

¹¹⁶⁹ CACCIOLA, M., L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 176.

¹¹⁷⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 21, p. 325-326.

Eduardo Brandão também acrescenta que “a ideia de Vontade como coisa-em-si muitas vezes passa por não ser nada além de uma interpretação grosseira de Kant, posição esta que esconde o embate que Schopenhauer trava com o idealismo alemão.”¹¹⁷¹ Para Brandão,

ao estabelecer que a causalidade (*Kausalität*) divide-se em causalidade (*Ursachlichkeit*) no reino inorgânico, excitação (*Reiz*) no reino orgânico (nas plantas e nos movimentos inconscientes dos animais) e motivo (*Motiv*) no reino animal, Schopenhauer fornece o esquema sobre o qual se propaga a ideia de *analogia* estabelecida nos primeiros parágrafos do segundo livro de *O Mundo*.¹¹⁷²

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

Apesar de apresentarem divergências importantes, entre principais estudos dedicados à obra de Schopenhauer que atentaram ao sentido metafórico embutido no argumento de identificação entre a Vontade e a coisa-em-si, podemos destacar os trabalhos de G. Invernizzi (1984); F. C. White (1992), D. Jacquette (1996), M. Nicholls (1999), M. Segala e N. De Cian (2002), S. Neeley (2003) e S. Shapshay (2009).

Segundo Giuseppe Invernizzi,

Já no primeiro volume do *Mundo*, no qual se fala sem hesitação da vontade como a essência de nosso corpo, Schopenhauer mostra certa cautela ao usar o termo "vontade" para indicar a essência de toda a realidade, a coisa em si mesma no seu sentido mais geral. É neste contexto que se usa a fórmula frequentemente citada *denominatio a potiori*, para sublinhar (*sottolineare*) que se trata da extensão analógica para toda a realidade, de um conhecimento válido no sentido próprio apenas para o homem.¹¹⁷³

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

Schopenhauer fala que o númeno deve ser interpretado como uma metáfora. [...]. Entretanto, [...] não pode ser aplicada literalmente para o númeno, nem se pode autorizar que se fale literalmente do numênico, desde que o númeno é imperceptível.¹¹⁷⁴

White está certo quanto à impossibilidade de um discurso denotativo ou literal sobre o

¹¹⁷¹ BRANDÃO, E., *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 338.

¹¹⁷² BRANDÃO, E., *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 226-227.

¹¹⁷³ INVERNIZZI, G., *Il problema della cosa in sé e la concezione della metafisica nella filosofia di Schopenhauer*,

¹¹⁷⁴ WHITE, F., *On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, p. 91.

número a não ser que se suponha equivocadamente uma percepção do mesmo, cabe salientar que, segundo a nossa perceptiva, parece ser precisamente essa a compreensão de Schopenhauer sobre o assunto, ou seja, a metáfora é o único dispositivo capaz de apoiar um discurso filosófico sobre a coisa-em-si. Schopenhauer bem percebeu na metáfora um poder conceitual capaz de sustentar o discurso sobre a coisa-em-si.

Dale Jacquette compreende a questão do seguinte modo:

A coisa-em-si é o mundo como ele é intrinsecamente ou em si mesmo, para além da sua apreensão pelo pensamento. Kant afirma que a coisa-em-si é estritamente desconhecida, uma vez que existe sem a mente. Schopenhauer, no entanto, fala metaforicamente da coisa-em-si como Vontade, por que ele quer dizer um impulso monstruoso e cego, uma força ou poder indivisível ou um esforço sem direção e sem finalidade. [...] Schopenhauer admite que estritamente não podemos saber sobre a coisa-em-si. Mas podemos caracterizar metaforicamente como Vontade em termos emprestados da nossa experiência do mundo como representação.¹¹⁷⁵

Assim, segundo Jacquette, falar sobre o mundo pelo conceito de vontade como um esforço cego e insaciável é algo semelhante ao que os gregos chamavam de *Eros*. Entretanto,

O mundo como vontade é indescritível, fora das categorias de espaço, tempo e causalidade de Kant e de quantidade, qualidade, relação e modalidade. Não podemos saber o que o mundo é, na realidade, porque não podemos saber nada de concreto sobre Vontade. Mas, de uma forma não-discursiva e não-científica, podemos chegar pelo menos a reconhecer que o mundo, na realidade, é a Vontade. [...] A cidade do conhecimento proibido do mundo como Vontade é invadida pelo cavalo de Troia do querer individual. Podemos levantar o véu de Maya para adquirir um conhecimento não-representacional do mundo real transcendental através de experiência empírica do desejo ou vontade o qual Schopenhauer chama a vontade-de-viver.¹¹⁷⁶

Segundo Jacquette, quando Schopenhauer chama metaforicamente a coisa-em-si de Vontade ele “tenta expressar em uma linguagem discursiva metafórica algo que é apenas não-representacionalmente revelado, em algo como uma experiência mística.”¹¹⁷⁷

Aqui nos parece mais correto compreender que a vontade como fundamento das ações do corpo não é um exemplo de uma experiência mística conforme Jacquette sugere. Trata-se de uma vivência do corpo que, se ocorre apenas sob o véu do tempo, isto é, do modo mais imediato possível, por outro lado, não significa que está além de toda a possibilidade da experiência. Em verdade, o impulso ou esforço que se mostra no movimento que faço com meu braço para acender o abajur sobre a mesa ou em qualquer outro movimento do meu corpo é uma experiência ou vivência muito cotidiana do corpo e não uma experiência mística, algo muito

¹¹⁷⁵ JACQUETTE, D., *The philosophy of Schopenhauer*, p. 3-4.

¹¹⁷⁶ JACQUETTE, D., *The philosophy of Schopenhauer*, p. 4-5.

¹¹⁷⁷ JACQUETTE, D., *The philosophy of Schopenhauer*, p. 6 -7.

mais raro. A vivência imediata do corpo é levada pela reflexão à consciência abstrata e reconhecemos, por reflexão analógica, a mesma vontade como essência interna dos mais diversos fenômenos. Assim, Schopenhauer acredita estar autorizado a denominar metaforicamente a coisa-em-si de Vontade. Trata-se, portanto de uma experiência corriqueira do corpo uma vivência imediata dos seus impulsos e sentimentos que é, depois de um processo de reflexão analógica e metafórica, elevada e fixada como uma abstração da metafísica, isto é, a Vontade considerada como coisa-em-si.

Moira Nicholls, por sua vez, identificou mudanças importantes no pensamento de Schopenhauer entre a primeira (1819) e a segunda (1844) publicação de *O mundo como Vontade e como representação*, fruto do desenvolvimento de uma influência que recebida do pensamento Oriental. Nicholls identificou “seis passagens em que Schopenhauer afirma que a coisa-em-si só pode ser descrita como vontade, mas apenas em um sentido metafórico. Destes, três estão em seu início e três em suas obras posteriores.”¹¹⁷⁸ Entretanto, Nicholls não enfatiza o processo metafórico de *denominatio a potiori* que já estava presente na primeira edição da obra capital do filósofo.

G. S. Neeley se opõe à interpretação de White e busca a harmonia interna ou a consistência do pensamento de Schopenhauer, sobretudo ao núcleo da metafísica e o estatuto da metáfora destacando a chamada *Incremental metaphor*, como sendo a que melhor se encaixa nos procedimentos de Schopenhauer, ou seja, é “o único veículo cognitivo que nos permite dizer coisas que não podem ser ditas de nenhuma outra maneira”¹¹⁷⁹ trazendo, precisamente dessa maneira, a harmonia procurada. Para Neeley,

O termo "vontade", derivado por meio da percepção interior, literalmente denota a vontade humana guiada por motivos. Mas, a vontade da qual tenho consciência é apenas a parte final do espectro; a vontade não precisa ser (e geralmente não o é) acompanhada pela consciência. Portanto, Schopenhauer estende o alcance do termo "vontade" para incluir, *inter alia*, todas as forças da natureza desprovidas de motivos. No entanto ao fazê-lo, Schopenhauer não se limita a estender a denotação do termo. Na verdade, se esse fosse o caso, seria ainda sugerir que a coisa-em-si pudesse, de alguma forma, ser perceptível. Em vez disso, Schopenhauer redireciona o alcance do termo

¹¹⁷⁸ NICHOLLS, M., *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself*, p. 174. In JANAWAY, C., *The Cambridge Companion To Schopenhauer*, 1995.

¹¹⁷⁹ Poder-se-ia questionar se Schopenhauer compreendia a metáfora dessa maneira, isto é, como veículo de significação conceitual. O escopo da atual pesquisa consiste precisamente em demonstrar que Schopenhauer pode ser considerado como aquele que buscou uma significação do mundo por meio de um procedimento conceitual metafórico entendida conforme as perspectivas contemporâneas da metáfora. Se na concepção canônica da metáfora ela sempre pode ser reduzida à linguagem literal sempre que se queira dizer a verdade de modo direto e claro, na visão de Schopenhauer e de algumas teorias contemporâneas, ao que nos parece, esse tipo de recurso é visto como um veículo de significação de domínios mais abstratos da experiência para os quais não possuímos palavras literais.

"vontade" para longe dos fenômenos distintos, e de volta em direção ao que não é racional, é impessoal, a uma luta cega que está na raiz de todos os fenômenos e que pode ser fracamente apreendido como estando (parcialmente) em nossos próprios desejos inconscientes. Desta forma, o termo "vontade" funciona como uma metáfora de incremento e Schopenhauer fornece, desse modo, o único e necessário aparato cognitivo pelo qual interpretamos o mundo.¹¹⁸⁰

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

O aspecto fundamental da definição do mundo como Vontade é o conhecimento imediato dos desejos do nosso próprio corpo como essência e da conceituação deste conhecimento imediato. De acordo com o § 9º da principal obra de Schopenhauer, conceitos oferecem o conhecimento abstrato, discursivo, universal (não individualizado no tempo e no espaço) e, conseqüentemente, não “determinado consistentemente” Esta é uma definição muito importante, porque torna clara a natureza semântica e sintática da expressão de Schopenhauer "coisa-em-si". Nada é predicável da coisa-em-si como absoluta. Pelo contrário, podemos qualificar o conceito da coisa-em-si, porque ele entra no mundo discursivo. De acordo com o princípio da razão suficiente, é um conceito explicado quando se considera "em relação a uma outra ideia, que é seu fundamento de conhecimento", e quando a cadeia conceitual leva a uma representação empírica. Qual é a diferença entre o conceito, ou seja, o conhecimento racional, e outras formas de conhecimento?¹¹⁸¹

Schopenhauer responde:

Eis por que a classe das representações abstratas possui como distintivo em relação à classe de representações intuitivas o fato de nestas o princípio de razão sempre exigir apenas uma referência a outra representação da MESMA classe, enquanto naquelas exige, ao fim, uma referência a uma representação de OUTRA classe.¹¹⁸²

Ainda segundo Segala e De Cian, a “ambição de Schopenhauer é comunicar a verdade sobre o mundo, estar consciente de que apenas o conceito de essência é transmissível e não a essência em si mesmo”, Portanto,

O discurso conceptual sobre a vontade é, como Schopenhauer explica, uma passagem incessante de uma classe de Representações para outra e seus

¹¹⁸⁰ NEELEY, S., *Schopenhauer: A consistent Reading*, p. 73-74.

¹¹⁸¹ SEGALA, M. and DE CIAN, N., *Whats is Will?* In, *Schopenhauer Jahrbuch 83*, 2002.

¹¹⁸² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 9, p. 88.

escritos são uma alternância incessante de expressões literais e não-literais, em particular, analogias e metáforas. Neeley nota alguns aspectos deste ponto de vista. Ele descreve o uso de Schopenhauer da metáfora como "*incremental*", capaz de ampliar o conhecimento e desenvolver discurso sobre a coisa-em-si sem violar os limites kantianos. É uma sugestão interessante com um limite intrínseco: considera a coisa-em-si do discurso de Schopenhauer como sendo a hipóstase de um conceito, e não simplesmente um conceito. Talvez seja melhor dizer que o uso que Schopenhauer faz da metáfora é explicativo, isto ajuda a compreensibilidade e a comunicação da verdade metafísica.¹¹⁸³

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

Quando Schopenhauer diz que "a vontade é a coisa-em-si", ele expressa uma verdade filosófica através de um conceito. Como tal, isto "não é completamente definido". Isto não implica uma forma de agnosticismo em relação à coisa-em-si nem a relativização (nem ontológica nem gnosiológica) da coisa-em-si. Admitir dois sentidos para a coisa-em-si é errado se isto põe em jogo duas entidades (a coisa-em-si absoluta e a relativa) na metafísica de Schopenhauer. Existe uma essência (que não é uma substância nem uma entidade transcendente) e a vontade revela-a dentro e de acordo com os limites da linguagem conceptual.¹¹⁸⁴

Os argumentos e conclusões de Segala e De Cian são fortemente persuasivos, e certamente encontraríamos nestes argumentos um importante apoio para nosso trabalho. Entretanto, enquanto Segala interpreta a metafísica da Vontade como um monismo rigoroso e radical¹¹⁸⁵, nós entendemos que os conceitos que compõem a filosofia de Schopenhauer assumem certa relativização e suas teses e mais importantes demonstram uma dupla perspectiva sobre o mundo, ou seja, tanto o micro quanto o macrocosmo são "de um lado inteiramente REPRESENTAÇÃO" e, do outro, "inteiramente VONTADE."¹¹⁸⁶

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

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

¹¹⁸³ SEGALA, M. and DE CIAN, N., *Whats is Will?* In, *Schopenhauer Jahrbuch 83*,

¹¹⁸⁴ SEGALA, M. and DE CIAN, N., *Whats is Will?* In, *Schopenhauer Jahrbuch 83*,

¹¹⁸⁵ SEGALA, M., *Schopenhauer, la filosofia, le schienze*, p. 295-298, 2009.

¹¹⁸⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 1, p. 45.

e especialmente com o reconhecimento da beleza como símbolo da boa moral.¹¹⁸⁷

Shapshay observa que Schopenhauer

adota um meio semelhante ao de Kant para fazer meramente pensável um conceito sensato, mas sem ser capaz de fornecer qualquer intuição direta do mesmo, e segundo, como ele também se transforma a relação simbólica kantiana (entre a beleza e o moralmente bom) em algo que vou chamar 'metonímico'. [...] Schopenhauer faz acreditar que o conhecimento filosófico avança por meio de uma visão poética, mas a verdade de tal conhecimento é concedida por meio de outras bases racionais, e, assim Schopenhauer forja uma simbiose original entre a percepção estética e a argumentação filosófica.¹¹⁸⁸

Com o argumento de que a metafísica da Vontade se constitui como um híbrido entre arte e filosofia, Shapshay, certamente destaca elementos de suma importância na estratégia argumentativa e no projeto geral da filosofia de Schopenhauer. Entretanto, a nosso ver, ao focalizar com grande ênfase aos traços estéticos e ou poéticos desse procedimento, Shapshay toma a metafísica da Vontade como uma espécie de filosofia poética que, embora não esteja em desacordo com o filósofo, parece não abarcar as suas intenções conceituais. Cabe lembrar que, para Schopenhauer, “uma vez que tudo o que é fixado em conceitos se constitui como um *saber*, então, como tal, a filosofia¹¹⁸⁹ é uma *ciência*. Em realidade a filosofia é intermediária entre a arte e a ciência, ou melhor, reúne arte e ciência”¹¹⁹⁰, se distingue de ambas, porém, sem tomar distância ou dar as costas ao mundo da experiência em geral, pois, mantém com ele uma profunda conexão.

Shapshay compreende a *denominatio a potiori* como recurso retórico de caráter mais especificamente metonímico. Segundo a autora,

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

¹¹⁸⁷ SHAPSHAY, S., *Poetic intuition and the bounds of sense: Metaphor and metonymy in Schopenhauer's Philosophy*, p. 58. In JANAWAY, C., and NEIL, A., *Better consciousness: Schopenhauer's philosophy of value*.

¹¹⁸⁸ SHAPSHAY, S., *Poetic intuition and the bounds of sense: Metaphor and metonymy in Schopenhauer's Philosophy*, p. 58.

¹¹⁸⁹ Schopenhauer considera a metafísica que “tem sua certificação interior a si” como aquilo “que é denominado de FILOSOFIA”. (SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap. 17, p. 207)

¹¹⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi I*, p. 649-650.

para o conhecimento do mundo como ele é em si mesmo.¹¹⁹¹

Conforme vimos, a metáfora e a metonímia são dois conceitos estreitamente relacionados. Enquanto a metáfora tem sido analisada como a “estruturação de um domínio da experiência (geralmente, um domínio mais abstrato, intangível) em termos de um domínio mais concreto, e mais diretamente experimentado. [...] metonímia, em contraste, diz respeito a elementos dentro de um único domínio.¹¹⁹²”

Segundo nos informa R. Dirven,

metonímia e metáfora compõem o sistema fundamental de conceituação e do comportamento humano. A metáfora é uma operação paradigmática baseada na seleção, substituição, exploração da similaridade e contraste, a metonímia é uma operação sintagmática baseada na combinação, textura e exploração da contiguidade.¹¹⁹³

Sandra Shapshay, na busca de uma maior especificidade da estratégia de Schopenhauer evidencia o deslocamento metonímico como o tipo específico de metáfora empregada, pois, segundo sua opinião, a vontade e a coisa-em-si estão em relação de contiguidade, isto é, “o modo de pensar em que a parte (sensível) representa o todo (supra-sensível)”¹¹⁹⁴ e, neste sentido, poderíamos mencionar também a sinédoque e talvez ainda outras figuras. Se a contiguidade estiver sendo compreendida pela autora como uma relação de proximidade, vizinhança ou adjacência, então, isto nos parece problemático ou mesmo insuficiente para compreender o sentido completo da identificação da Vontade com a coisa-em-si por meio de uma *denominatio a potiori*. Embora Schopenhauer se expresse em termos de maior proximidade (*Nächste*) entre atos de vontade e coisa-em-si¹¹⁹⁵, não nos parece, por outro lado, afirmar apenas que somos contíguos ou vizinhos à coisa-em-si. Ao contrário, a coisa-em-si deve ser pensada como núcleo do fenômeno, ou seja, “NÓS MESMOS SOMOS A COISA EM SI”¹¹⁹⁶, vista segundo o princípio da multiplicidade aparente ou *principio individuationes*. Parece-nos uma opção melhor pensar em relações de semelhança ou similaridade (*gleischnisse*)¹¹⁹⁷, ao invés de relações de contiguidade.

¹¹⁹¹ SHAPSHAY, S., *Poetic intuition and the bounds of sense: Metaphor and metonymy in Schopenhauer's Philosophy*, p. 65.

¹¹⁹² TAYLOR, J. R., *Cognitive Semantics in Encyclopedia of Language and Linguistics* - KEITH BROWN, p. 572.

¹¹⁹³ DIRVEN, R. *Metonymy and metaphor: Different mental strategies of conceptualisation*. In *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast* – 2003.

¹¹⁹⁴ SHAPSHAY, S., *Poetic intuition and the bounds of sense: Metaphor and metonymy in Schopenhauer's Philosophy*, p. 67.

¹¹⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 238.

¹¹⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

¹¹⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 392; SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562; SCHOPENHAUER, A., HN I, 484, p.356; SCHOPENHAUER, A., HN I, 514, p. 380; SCHOPENHAUER, A., HN III, 71, p. 185; I, 89, p. 190; SCHOPENHAUER, A., HN IV, 51, p. 35; SCHOPENHAUER, A., CC, 202, p. 278.

Ainda que possamos concluir que o procedimento de Schopenhauer compreende a utilização de metáfora em seus tipos específicos, a saber, metonímia e sinédoque, poderíamos, no entanto, permanecer com Cícero ou ainda com Aristóteles que chama todas estas figuras de metáforas.¹¹⁹⁸

A relação de contiguidade metonímica parece ainda apresentar um problema já que a coisa-em-si nunca é conhecida em si, mas apenas a sua expressão ou manifestação, sendo assim, não são possíveis a analogia e a metonímia entre fenômeno e coisa-em-si, mas apenas a metáfora daria conta do desafio de qualificar tal relação. A única maneira de se pensar a existência em si do mundo, para que este não seja um mero fantasma da consciência do animal cognitivo, é através de um recurso que seja capaz de apoiar a compreensão de algo que permanece em si desconhecido para nós. Schopenhauer afirma que somente através de uma denominação metafórica intrínseca podemos pensar a coisa-em-si, ou seja, somente a linguagem metafórica é adequada para apoiar a compreensão, pois, transporta o significado de algo conhecido para algo desconhecido¹¹⁹⁹ e, assim, alarga o significado transportado.

Estes nos parecem ser alguns dos traços paradigmáticos e metodológicos de Schopenhauer. Constituem o seu modo schopenhaueriano de reação ao paradigma moderno de produção de conhecimento e, segundo bem observa Shapshay, “para Schopenhauer, conceitos, lógica e argumentação racional não são refinados o suficiente para revelar o verdadeiro caráter e o que é mais importante na vida humana, valor estético e ético.”¹²⁰⁰

Desse modo, consideramos que a *denominatio a potiori* é melhor compreendida como denominação metafórica intrínseca, única através da qual a coisa-em-si pode ser pensada e descrita pelo discurso da filosofia de modo epistemologicamente significativo ao invés de uma metonímia por relação de contiguidade ou vizinhança entre fenômenos e coisa-em-si. Conforme o próprio Schopenhauer, “decerto caímos aqui numa linguagem místicas figurada (*mystische Bildersprache*): mas ela é a única na qual alguma coisa ainda pode ser dita sobre esse tema completamente transcendente.”¹²⁰¹ Assim,

A relação da vontade para com a representação é, entretanto, *toto genere* diferente de todas as relações que as representações mantêm entre si, isto é, não se ajusta ao princípio de razão. Por isso somente pode ser qualificada de

¹¹⁹⁸ CICERONE, *Orator*, 91-95, p. 847-849.

¹¹⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562, SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 435-436; SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 462; SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 225; SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 232.

¹²⁰⁰ SHAPSHAY, S., *Poetic intuition and the bounds of sense: Metaphor and metonymy in Schopenhauer's Philosophy*, p. 70.

¹²⁰¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 392. Também em SCHOPENHAUER, A., MR IV, 51, p. 35)

relação em sentido metafórico (*metaphorisch*).¹²⁰²

Portanto, nossa posição na discussão envolvendo a metáfora na metafísica da Vontade é a de que a *denominatio a potiori* mediante a qual a Vontade é denominada de coisa-em-si se harmoniza com a teoria da significação dos conceitos e reconhece os limites do sentido considerando a coisa-em-si sempre em conexão ou relação (metafórica) com o mundo dos fenômenos. Desse modo, a *denominatio a potiori* funciona como um recurso que caracteriza os traços mais elementares do paradigma metodológico de Schopenhauer tendo em vista uma superação do racionalismo e do empirismo modernos para, assim, doar uma nova significação metafísica-estética-ética à experiência humana. Schopenhauer se opõe ao paradigma epistemológico da verdade literal compartilhado por muitos filósofos desde Aristóteles, trazendo a lume uma nova pertinência para as analogias e metáforas vistas como veículos de sustentação e significação do nosso sistema conceitual do mundo, pois, para o filósofo, “certas coisas que não podemos atingir diretamente, temos de apreendê-las por uma analogia”¹²⁰³ enquanto que metáforas reduzem relações desconhecidas a outras intimamente conhecidas. A própria estrutura da representação e a construção de todo o conhecimento conceitual se funda sobre as relações de semelhanças e, assim, “até mesmo a construção de conceitos no fundo se baseia na similaridade, pois é o resultado da captação do semelhante e da eliminação do diferente nas coisas.”¹²⁰⁴

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

A metáfora da esfera retirada de Plotino pode ainda esclarecer alguns aspectos da argumentação que sustenta a interpretação proposta por esta pesquisa.

A Vontade como coisa-em-si é total e indivisível em cada ser, assim como o centro do círculo é uma parte integrante de cada raio e está inteiramente envolvido neles, ainda que também existam por si mesmos. - Plotino, *Enneada IV, lib. 1, c. 1 & lib. 2, c. 1*, diz algo muito similar.¹²⁰⁵

¹²⁰² SCHOPENHAUER, A., *Scrutti Postumi* I, 467.

¹²⁰³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 27, p. 416.

¹²⁰⁴ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562.

¹²⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., MR IV, 53, p. 125-126.

A existência de uma conexão de sentido entre a Vontade como coisa-em-si e o mundo como representação se demonstra como no caso da esfera, ou seja, assim como o centro da esfera pressupõe uma superfície e esta, por sua vez, pressupõe o centro, as perspectivas da Vontade como coisa-em-si e do mundo como representação são articuladas pela mesma interdependência de sentido que os vincula e, desse modo, os tornam significativos para o discurso conceitual da filosofia. Sendo assim,

Entre o *ser em si* do mundo e o *fenômeno*, o único que conhecemos sob a forma da representação, há uma relação similar à que existe entre o corpo terrestre (tridimensional) e a superfície que conhecemos do mesmo.¹²⁰⁶

Dirigindo a nossa atenção “inteiramente à representação intuitiva” que nos exhibe as figuras do mundo material e logrando “conhecer o seu conteúdo, suas determinações mais precisas”, será fundamental obtermos uma compreensão e um esclarecimento sobre

a significação própria dessas imagens, para que elas – como teria de ser se sua significação fosse, ao contrário, apenas sentida – não passem diante de nós por completo estranhas e insignificantes, mas falem diretamente, sejam entendidas e adquiram um interesse que absorva todo o nosso ser.¹²⁰⁷

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

A conexão de sentido à qual nos referimos é criada, segundo nossa perspectiva, precisamente pelo recurso da analogia e da metáfora ou, nas palavras de Schopenhauer, da *denominatio a potiori*, onde a coisa-em-si toma de empréstimo o nome de algo que é vivenciado de modo concreto e imediato, isto é, em referência à “verdade filosófica.” A vivência intracorporal nos revela algo que, no entanto, não é uma mera representação espaço-temporal entre outras, mas algo real que fundamenta as ações do corpo¹²⁰⁸, ou seja, precisamente aquilo que

¹²⁰⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 731.

¹²⁰⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 151.

¹²⁰⁸ “Que a *vontade* que encontramos em nosso interior não procede do conhecimento, tal e como tem suposto até agora a filosofia, nem é uma modificação do mesmo, algo secundário e derivado, nem está, como o conhecimento mesmo, condicionada pelo cérebro; mas sim que é o *prius* do conhecimento, o núcleo de nosso ser e a força originária que cria e mantém o corpo animal ao realizar tanto as suas funções conscientes como as inconscientes.” (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 334) É preciso esclarecer que o conhecimento da vontade no sentido interno não é já uma metáfora, ao contrário, “não é nenhum tropo, mas sim que se determina aqui a expressão de um sentimento das coisas profundamente arraigado” (SCHOPENHAUER, A., VN, cap. 5, p.153), mas, será esse conhecimento imediato o apoio ou sustentação para o discurso filosófico sobre a Vontade como coisa-em-si.

na experiência interna reconhecemos pela palavra vontade e que, por um processo de reflexão analógica continuada, pode ser estendida aos demais fenômenos conhecidos unicamente no sentido externo como meras representações e, assim, nos levar até à coisa-em-si. Cada ser humano é, portanto, o próprio universo,

é o microcosmo que encontra as duas partes do mundo completa e plenamente em si mesmo. Aquilo que conhece como o próprio ser esgota, em verdade, a essência do mundo inteiro, do macrocosmo, pois o mundo, tanto quanto a pessoa mesma, é absolutamente Vontade e absolutamente representação e nada mais.¹²⁰⁹

Note-se que no caminho do estabelecimento da Vontade como coisa-em-si Schopenhauer encontra, por reflexão analógica, uma relação de similaridade estrutural entre o micro e o macrocosmo, a Vontade e a representação ocorrem como únicas perspectivas possíveis, tanto no micro, quanto no macrocosmo, e “nada mais”. Ou seja, “uma realidade que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto em si (como a coisa-em-si de Kant, que infelizmente degenerou em suas mãos), é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia”¹²¹⁰, “um ser em si independente do ser conhecido, isto é, do expor-se-a-si num intelecto, só é pensável como um QUERER.”¹²¹¹ Schopenhauer esclarece que somente conhecemos nossa vontade como fenômeno e não como coisa-em-si, porém, em seguida afirma que a vontade é a coisa-em-si, mas, segundo sua opinião,

Isto não se contradiz. Tudo o que é *conhecido*, é unicamente como fenômeno. [...] Eu afirmo: *a vontade* é a coisa-em-si, mas o conhecimento da vontade é já fenômeno. Porque se trata de *conhecimento*. Entretanto, a *cognitio intima* que cada um tem de sua própria vontade é o ponto onde a coisa-em-si ingressa com mais clareza no fenômeno e por isso tem de ser o intérprete de qualquer outro fenômeno.¹²¹²

Dessa forma, a funcionalidade da *denominatio a potiori* é crucial para Schopenhauer, pois, dessa maneira, se modifica a teoria kantiana da incognoscibilidade absoluta da coisa-em-si. Esse tipo de recurso permitiu a transnominção, pois reduz o desconhecido por meio de uma palavra que indica algo conhecido, ou seja, a vontade faz as vezes *para nós* da coisa em si. Somente desta maneira poderemos compreender a totalidade do macrocosmo em termos de uma essência imanente.

A denominação *a potiori* é o principal dispositivo utilizado por Schopenhauer para apoiar um sentido discursivo para a noção de coisa-em-si, já que estabelece uma conexão entre esta e a Vontade. A vontade filosófica a qual estamos conscientes diretamente, é o limite crítico

¹²⁰⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 29, p.229.

¹²¹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 1, p. 45.

¹²¹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p. 331.

¹²¹² SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 139-140.

e a única condição de possibilidade do discurso epistemologicamente significativo sobre a coisa-em-si que, neste contexto, deve ser pensada sempre em relação ao fenômeno, isto é, em suas conexões de sentido com a representação, logo, *como* Vontade (*als Wille*), ou seja, como uma metáfora que conecta os distintos pontos de vista da vontade e da representação e fornece um apoio para o pensamento filosófico sobre a coisa-em-si. Uma metáfora que, com efeito, é adequada e válida segundo os critérios previamente estabelecidos por Schopenhauer para a discussão. Em suma, a metáfora é a luz possível que nos ilumina o caminho naquela “passagem subterrânea” ou “contato secreto”¹²¹³ pelo qual o discurso sobre a coisa-em-si se torna possível já que estabelece uma conexão de sentido entre os distintos planos da vontade e da representação na obra de Schopenhauer.

¹²¹³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

06 CAPÍTULO VI: O sentido filosófico da analogia da Vontade em Schopenhauer

Observamos até aqui que a analogia conecta o dado imediato da consciência de si com a experiência do mundo, isto é, conecta o micro e o macrocosmo, para, assim, se constituir como uma revolução no modo de pensar ocidental. A “verdade fundamental paradoxal” de Schopenhauer somente é estabelecida “mudando de ponto de vista”¹²¹⁴ ou a partir de um “modo de pensar incomum”¹²¹⁵, qual seja, o de que a coisa em si, “esse substrato de toda aparição (e, com isso, de toda natureza), nada mais é que aquilo que nos é imediatamente conhecido e precisamente confiado, que encontramos dentro de nosso próprio eu como *vontade*”¹²¹⁶. Para o filósofo, somente por esta via se justifica filosoficamente “aquela analogia impressionante e inquestionável entre todas as produções da natureza.”¹²¹⁷

Conforme já exposto, a analogia integra a filosofia de Schopenhauer como um elemento fundamental e indispensável em toda a sua argumentação. A tese da vontade pensada como a essência em si da natureza, o conhecimento não submetido ao princípio de razão, bem como a moral do “*tat twam asi* (isto és tu)”¹²¹⁸ que, segundo Schopenhauer, “se identifica totalmente com o conhecimento da unidade metafísica da vontade”¹²¹⁹, são algumas das muitas implicações da analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo na metafísica de Schopenhauer. Todavia chama a atenção o fato de que, apesar do método da analogia emergir como cerne de sua metafísica, Schopenhauer não se delongou em uma análise detida e isolada do tema, apenas indiretamente se pode extrair e recolher as consequências mais importantes da sua concepção de analogia. Questionar Schopenhauer sobre a concepção de analogia que a sua filosofia advoga torna-se, neste sentido, uma demanda investigativa de primeira ordem na compreensão de toda a sua obra.

Sabe-se que nas relações de similaridade, implícitas na reflexão por analogia, partimos de um domínio que é diretamente conhecido, em geral denominado domínio *fonte* ou de origem, e transferimos uma informação a outro domínio apenas parcial e indiretamente conhecido que se apresenta como o problema e é denominado domínio *alvo*. O esquema exploratório que a analogia cria nos permite considerar aquilo que permanece no crepúsculo do conhecimento possível, a saber, na fronteira entre a ciência e a metafísica. Diante do mistério, diz

¹²¹⁴ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 125.

¹²¹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 24.

¹²¹⁶ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 44.

¹²¹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 28, p. 219-22.

¹²¹⁸ SCHOPENHAUER, A., P II, § 115, p. 107.

¹²¹⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 375.

Schopenhauer, “é lícita toda hipótese (*Hypothese*) que conduza a uma compreensão, ainda que seja esquemática ou analógica (*analogischem*)”¹²²⁰, ou seja, “certas coisas que não podemos atingir diretamente, temos de apreendê-las por uma analogia (*Analogie*)”¹²²¹. O valor epistemológico ou gnosiológico das relações de semelhança e da reflexão que as estabelece produz um modo compreensivo da realidade, em geral, porque “não nos é dado apreender as verdades mais profundas e ocultas de um modo diferente das imagens e comparações”.¹²²² Por isso, diz Schopenhauer,

Devemos tentar, tanto quanto possível, reduzir a uma imagem intuitiva o que queremos incorporar na memória, imediatamente ou ao modo de exemplo (*Beispiel*), de similitude (*Gleichniss*), de analogia (*Analogon*) ou qualquer outra coisa; porque tudo o que é intuitivo permanece gravado muito mais firmemente do que o que é simplesmente pensado em palavras abstratas ou simples. É por isso que mantemos muito melhor o que vivemos do que o que lemos.¹²²³

Assim, a analogia é posta em relação imediata com aquilo que *vivemos* nos permitindo, dessa maneira, avançar até os confins da experiência, pois, para Schopenhauer,

Para se compreender algo real e verdadeiramente é necessário concebê-lo *intuitivamente*, receber dele uma clara imagem (*Bild*), se possível da própria realidade (*Realität*) ou, se não, através da fantasia (*Phantasie*). Mesmo o que é muito grande ou muito complicado para ser coberto por um olhar, para realmente compreendê-lo deve-se apresentá-lo intuitivamente, seja parcialmente ou por um representante abrangente; Mas aquele que nem isso admite, deve tentar torná-lo compreensível ao menos através de uma imagem intuitiva e de uma similitude (*Gleichnisse*): Até aqui, todo o nosso conhecimento está embasado na intuição.¹²²⁴

Neste sentido,

As similitudes (*Gleichniss*) são de grande valor na medida em que reduzem uma relação desconhecida a outra conhecida. [...]. Inclusive a construção dos conceitos se baseia no fundo em similitudes, uma vez que resultam da captação do semelhante e a eliminação do diferente nas coisas. Além disso, toda *compreensão* autêntica consiste em último termo em uma captação de relações (*un saisir de rapports*), mas cada relação se captará com maior clareza e pureza quando a reconhecemos como idêntica em cursos muito diferentes e entre coisas totalmente heterogêneas. Com efeito, quando eu conheço uma relação como existente em um só caso isolado, terei dela um conhecimento meramente individual, a saber, unicamente intuitivo. Mas assim que eu capto a mesma relação em dois casos diferentes, possuo um *conceito* de toda a *classe* dessa relação e, portanto, um conhecimento mais profundo e completo. Precisamente porque as similitudes são uma alavanca potente para o conhecimento, a apresentação de similitudes surpreendentes e bem-

¹²²⁰ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 285.

¹²²¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, 27, p. 416.

¹²²² SCHOPENHAUER, A., P II, p. 236.

¹²²³ SCHOPENHAUER, A., P II, p. 619.

¹²²⁴ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 3, p. 77.

sucedidas são o testemunho de um entendimento profundo.¹²²⁵

Segundo esse argumento, as relações de semelhança implícitas na reflexão por analogia são *formas* filosóficas por excelência, onde a similaridade estrutural básica e transcendental da realidade empírica é fundamental para permitir e sustentar um *argumento* de analogia capaz de

¹²²⁵ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562; Dada a importância do assunto, essa ideia volta a aparecer em várias obras do autor, em especial em seus manuscritos (HN I, 484, p.356; HN I, 514, p. 380; HN III, 71, p. 185; HN III, 89, p. 190; HN IV, 51, p. 35). Schopenhauer nas linhas que se seguem à passagem destacada aqui, cita a Poética e a Retórica de Aristóteles, optando por traduzir o termo *μεταφορά* do grego para o alemão *Gleichnisse*. Observe-se a questão envolvendo as palavras *Gleichniss*, *Parabel* e *Allegorie*. Podemos traduzir *Gleichnisse* para o português pelo termo parábola. Por isso é possível dizer, como nos informa Rubens Torres Filho, “as *Gleichnisse* do Novo Testamento” (1987, p. 125). Conforme o próprio Schopenhauer, “Uma alegoria é uma obra de arte que significa algo outro que o exposto nela. Contudo, o intuitivo, por conseguinte, a Ideia, exprime-se a si por inteiro, imediata e perfeitamente, e não precisa da intermediação de algo outro para ser indicado. O que desse modo é indicado e representado por algo inteiramente outro, visto que não pode por si mesmo ser trazido à intuição, é sempre um conceito. Portanto, pela alegoria sempre deve ser indicado um conceito e, em consequência, o espírito do espectador é desviado da representação intuitiva exposta e conduzido a uma outra representação, não intuitiva, mas abstrata, e que reside por completo fora da obra de arte.” SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 50, p. 314. Entretanto, só se têm uma *Gleichniss* quando se compara duas coisas ou se reconhece uma relação de semelhança, enquanto isso, o termo *Parabel*, que também é traduzível pelo termo parábola ou até por alegoria, é uma história curta, geralmente de cunho religioso, que transporta certos princípios morais e ou éticos que são justapostos a um plano de apreensão mais compreensível. *Allegorie*, que é traduzível para o português por alegoria se caracteriza por uma “referência ao outro, e esse sentido que se esgota na relação é o que define – e se inscreve na própria palavra ‘alegoria’” (FILHO 1987, p. 126). Segundo Schopenhauer, “toda parábola (*Parabel*), similitude (*Gleichniss*) e boa alegoria (*Alllegorie*) reconduzem qualquer relação à sua representação mais simples, intuitiva e apreensível”. Na poesia, por exemplo, as três “se distinguem apenas pela extensão da sua representação”. Na filosofia, no entanto, existe uma distinção importante, a saber, ainda que a alegoria possua uma estrutura analógica, conforme Enzo Melandri, ela não é um conceito em si mesmo analógico: “toda alegoria é analógica, mas nem toda analogia é alegórica”. (MELANDRI, E., *La linea e il circolo*, p. 76). A alegoria possui um elemento externo à analogia que não pode ser totalmente esclarecido analogicamente. Em Schopenhauer a analogia da vontade será mobilizada no interior do problema da conexão entre o micro e o macrocosmo como uma solução conceitual filosófica e não alegórica. Segundo Cheryl Foster, a “metáfora desenha diretamente na experiência percebida, alegoria desenha sobre a conceitualização aprendida. [...]”, enquanto a alegoria pressupõe um aspecto cultural adquirido (FOSTER, C, 1996, p. 146 em *Schopenhauer, philosophy, and the arts*. Editado por Dale Jacquette em 2005). É importante perceber que o texto de Schopenhauer finaliza a passagem destacada com duas citações das obras *Poética* e *Retórica* de Aristóteles onde se utiliza a palavra *metáfora* (*μεταφορά*). (ARISTÓTELES, *De poetica*, c. 22. / *Rhet. III, 11*). Haveria a palavra alemã *Metapher* que deriva do grego *μεταφορά* que é traduzível por metáfora e compreendida como um tropo ou figura de linguagem poética ou retórica baseada nas relações de semelhanças conforme descrita por Aristóteles. Apesar da opção de Schopenhauer em traduzir a palavra grega *μεταφορά* para a alemã *Gleichnisse* introduzir um complicador na compreensão do seu pensamento, nos parece que o filósofo buscou com isso enfatizar as relações de semelhança implícitas na analogia. Talvez isso tenha levado Mario Carpitella a optar por traduzir *Gleichniss* para o italiano “*similitudini*”, similitude ou similaridade em vez de metáfora. Essa também foi a opção de E. F. J. Payne para a tradução em inglês. Pilar López de Santa Maria optou por traduzir *Gleichniss* para o termo espanhol *metáfora*, provavelmente por guardar a referência de Schopenhauer a Aristóteles. Schopenhauer refletiu sobre a questão das *Gleichnisse* também em outras passagens importantes das quais destacamos a seguinte: “a relação entre a vontade e a representação não se ajusta ao princípio de razão. Por isso somente pode ser qualificada de relação em sentido metafórico (*metaphorisch*)”. SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 467. Matthias Kossler nos faz perceber que na mesma passagem da primeira edição de O Mundo em 1819 Schopenhauer muda o termo *metaphorisch* por *gleichnißweise*”. (KOSSLER, Matthias. *A vida é apenas um espelho – o conceito crítico de vida de Schopenhauer*, p. 26. In: *Ethic@*. Florianópolis, 30 de julho de 2012, vol. 11, nº 2). Posteriormente, na segunda edição da mesma obra em 1844, Schopenhauer retira a passagem inteira, o que indica a preocupação do filósofo com complexidade da questão. Optamos aqui por traduzir *Gleichniss* por Simile ou Similitude, já que, segundo nossa compreensão atual do problema, isto está mais próximo da ideia de “espelhamento” que Schopenhauer introduz como característica de sua filosofia. (SCHOPENHAUER, A. MVR I, §15, p. 137-138).

conduzir um discurso possível sobre a coisa-em-si¹²²⁶, ou seja, esse emprego da reflexão é o único “que não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à COISA-EM-SI” que, entretanto, “é apenas a VONTADE.”¹²²⁷ A analogia tem a intensão de estabelecer uma conexão de sentido entre os distintos planos da vontade e da representação, logo, do micro com o macrocosmo.

Obviamente isso poderia nos conduzir a uma interpretação dogmatizante da obra de Schopenhauer, ou seja, de que o filósofo afirma dogmaticamente um conhecimento adequado da coisa em si, o que levaria a uma contradição, qual seja, de que, por um lado, ela é incognoscível e, por outro, possa ainda assim ser nomeada de vontade. Todavia, segundo minha compreensão, tal interpretação privilegia apenas um aspecto da tese schopenhaureiana e, no geral, não reflete o seu sentido profundo. Mas, qual é, então, o sentido da analogia na obra de Schopenhauer? Quais os valores que a analogia assume na dinâmica teórica interna da proposta schopenhaureiana de decifração da conexão entre o micro e o macrocosmo? Se a filosofia é a reunião “entre a arte e a ciência”¹²²⁸ e a analogia é a forma filosófica por excelência, então quais os valores estético e heurístico que ela assume na *Metafísica da Vontade*? Se a filosofia nasce do assombro causado pela consciência das mazelas da vida, da certeza da morte e da insuficiência da explicação científica do mundo fazendo surgir no “*animal metaphysicum*” a necessidade de uma metafísica, então, qual o significado e o valor moral que a analogia assume na obra de Schopenhauer? Em suma, qual o sentido profundo da analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo?

Como foi dito na introdução dessa pesquisa, dois problemas saltam à nossa frente: a) a existência de uma fenda aberta e poucas vezes explorada entre o *uso determinante da analogia* e a *justificativa filosófica capaz de acomodá-la* em sua metafísica e, b) o sentido profundamente dramático que se esconde naquela fenda, qual seja, a ideia de que o mundo é o multifacetado reflexo físico de um mal metafísico que em si é uno e indivisível. É fundamental questionar o estatuto da analogia e os valores que ela assume em cada etapa da metafísica da Vontade para discernir os aspectos em que ela pode ser pensada como bem-sucedida no interior da dinâmica teórica da obra de Schopenhauer. Uma resposta satisfatória para o problema exige uma consideração múltipla. Deve-se retornar sobre suas formulações da analogia schopenhaureiana

¹²²⁶ Segundo Eduardo Brandão, “ao estabelecer que a causalidade (*Kausalität*) divide-se em causalidade (*Ursachlichkeit*) no reino inorgânico, excitação (*Reiz*) no reino orgânico (nas plantas e nos movimentos inconscientes dos animais) e motivo (*Motiv*) no reino animal, Schopenhauer fornece o esquema sobre o qual se propaga a ideia de *analogia* estabelecida nos primeiros parágrafos do segundo livro de *O Mundo*”. (BRANDÃO, E., *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 226-227).

¹²²⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168.

¹²²⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 649-650.

em distintos momentos, de modo que as palavras do próprio filósofo devem reaparecer sempre que for necessário algum esclarecimento adjacente. Aqui, portanto, cabe apenas mencionar os aspectos funcionais do esquematismo de transferência analógica, enquanto o seu sentido propriamente filosófico, isto é, seu valor gnosiológico, estético e moral, exigirá ainda outras abordagens na sequência do nosso texto.

6.1 Valor gnosiológico-metafísico da analogia: a reflexão sobre a unidade

Em sua tese de doutorado, Schopenhauer se junta a Platão e a Kant “na recomendação de uma regra para o método de toda filosofia, e ainda de todo saber em geral. Tem-se que satisfazer por igual duas leis: a da homogeneidade e a da especificação, sem abusar de uma com prejuízo da outra.¹²²⁹ A lei de homogeneidade observa a semelhança e concordância das coisas, apreendendo suas variedades e reunindo-as em espécie, depois em gênero até que, por fim, se alcance um conceito supremo sobre o qual toda realidade seja subsumida. A lei de especificação é responsável pela distinção das espécies unidas no conceito do gênero e, por sua vez, as variedades inferiores compreendidas em tais espécies, sendo cada conceito capaz de ser dividido em conceitos inferiores. A filosofia, neste sentido, “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.”¹²³⁰

A homogeneidade e a especificação são traços típicos do pensamento analógico, de tal modo que podemos pensá-lo como uma articulação da semelhança e da diferença ou, nas palavras de Mario Ferreira dos Santos, como uma espécie de “síntese da semelhança e da diferença”.¹²³¹ A analogia é, nesta concepção, um poderoso método de investigação que se baseia em relações de semelhança válidas e úteis para o conhecimento em geral que se impõe sobre os modelos hipotético-dedutivos. Segundo John Maynard Keynes, “quase toda a ciência empírica repousa sobre eles (argumentos analógicos). E as decisões ditadas pela experiência na condução normal da vida geralmente dependem delas (analogias).”¹²³² A opção por uma

¹²²⁹ SCHOPENHAUER, A., PR § 1, p. 29.

¹²³⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §15, p. 137.

¹²³¹ SANTOS, M. F., *Filosofia concreta vol. I*, p. 125. Também Mary Hesse sustenta a ideia de que uma análise profunda da semelhança deve ser feita em termos de identidade e diferença. (HESSE, M., *Models and analogies in Science*, p. 71).

¹²³² KEYNES, J. M., *A treatise on probability*, p. 250.

metafísica construída sobre a base da reflexão analógica mostra uma radical transformação que Schopenhauer pretendeu impor sobre a história da filosofia e da ciência. Cabe também ressaltar que a diferença entre os métodos da ciência e da metafísica, para o filósofo, envolve fundamentalmente o uso da causalidade como fio condutor das investigações, mas não completamente a reflexão por analogia. conforme se estabelece na recomendação da homogeneidade e da especificação. A analogia, pressuposta na aplicação das duas leis, são o melhor caminho para o conhecimento em geral, desde que o domínio fonte da analogia seja epistemologicamente autossustentado, isto é, imediatamente iluminado pelo conhecimento. Desse modo, a analogia da vontade é, posta por Schopenhauer como a melhor maneira para compreender a natureza e tomar de assalto o “castelo” do conhecimento do mundo¹²³³, pois, consiste em comparar para identificar e discernir, em uma palavra, conhecer, aquilo que a totalidade da experiência apresenta de desigual e de comum, isto é, entre a diferença e a identidade, entre o uno e o múltiplo, entre o micro e o macrocosmo.

Segundo Schopenhauer, a filosofia que articular “no lugar correto” a experiência externa com a interna, fazendo “desta a chave daquela”¹²³⁴, garantirá a imanência exigida como condição de verdade da metafísica, pois, “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”.¹²³⁵ Esta passagem mostra claramente a analogia e as relações de semelhança como condições de uma metafísica imanente e traz consigo informações que servirão como guia para compreender o que Schopenhauer ofereceu como sentido da expressão “solução do enigma do mundo”. Assim, a sorte de uma tal metafísica imanente dependerá sempre do modo como se concebe e compreende o estatuto da analogia no que concerne aos seus poderes e limitações próprias.

A analogia é, precisamente, a luz de uma tocha que nos conduz por uma “passagem subterrânea” ou “contato secreto”¹²³⁶ até o núcleo do mundo, no entanto, ela somente pode iluminar parcialmente, pois, para Schopenhauer, é impossível conhecimento do sentido absoluto do mundo e, neste caso, “a solução verdadeira, positiva do enigma do mundo tem de ser algo que o intelecto humano é completamente incapaz de aprender e pensar”¹²³⁷. Portanto, “o ponto de partida necessário para todo o autêntico filosofar é a profunda sensação socrática:

¹²³³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 156.

¹²³⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

¹²³⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §15, p. 137-138.

¹²³⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

¹²³⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 225.

‘só sei que nada sei’”.¹²³⁸ Isto nos conduz à seguinte questão: se o procedimento analógico não nos permite conhecer, *diretamente, positivamente, literalmente e absolutamente* a natureza íntima do mundo, então, qual o sentido da denominação schopenhaueriana da coisa em si como vontade?

Diante da questão cabe lembrar a elaboração de Schopenhauer do controvertido argumento de analogia entre o micro e o macrocosmo:

Apenas em comparação (*Vergleichung*) com o que acontece em meu próprio corpo quando realizo uma ação, e como isso se segue de um motivo, posso compreender, segundo uma analogia (*Analogie*), como os corpos sem vida se modificam por meio de causas [...]. Isso é possível porque o meu próprio corpo é a única coisa da qual eu conheço o segundo lado, e que denomino *a potiori* de vontade.¹²³⁹

No texto *Os dois problemas fundamentais da ética* Schopenhauer explica que:

descobrimos que a motivação é totalmente análoga às outras duas formas de relação causal explicadas acima e é apenas o nível superior em que elas se elevam em um trânsito totalmente gradual. No nível inferior da vida animal, o *motivo* está, todavia, em um parentesco próximo com o *estímulo*: os zootipos, os radiários em geral e os acéfalos dentro dos moluscos, têm apenas um débil crepúsculo de consciência, tanto quanto é necessário para perceber seu alimento ou sua presa e dela se apoderar quando ela é oferecida, assim como para mudar o seu lugar para outro mais favorável: portanto, nesse nível inferior, a ação do motivo parece-nos tão clara, imediata, decisiva e indubitável como a do estímulo.¹²⁴⁰

A descoberta de que a motivação é totalmente análoga às outras formas de relação causal se dá através da noção de um ímpeto cego e esforço destituído de conhecimento que, em um sentido fundamental do termo e numa a relação de semelhança, é capaz de aproximar os dois domínios da analogia, isto é, os fenômenos orgânicos dos inorgânicos, o micro do macrocosmo. Nas palavras do filósofo:

Resta-nos ainda dar o último passo e estender o nosso modo de consideração a todas as forças que fazem efeito na natureza segundo leis universais, imutáveis, em conformidade com as quais se seguem os movimentos de todos os corpos que, destituídos de órgãos, não possuem suscetibilidade alguma à excitação, nem conhecimento para o motivo. Portanto, a chave para a compreensão da essência em si das coisas, que só poderia ser dada pelo conhecimento imediato da nossa própria essência, também tem de ser aplicada aos fenômenos do mundo inorgânico, que são os mais distantes de nós. - Assim, ao considerá-los com olhar investigativo, ao vermos o ímpeto poderoso irresistível com que a massa d' água se precipita nas profundidades, a persistência com a qual o ímã sempre se volta ao polo norte, o anelo com que o ferro é atraído pelo ímã, a veemência com que os polos da eletricidade se esforçam por reunir-se e que, precisamente como os desejos humanos, é

¹²³⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 227.

¹²³⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, I, p. 524-525.

¹²⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., E, p. 70.

intensificada por obstáculos; ao vermos a formação rápida e repentina do cristal numa regularidade de configuração que manifestamente indica um decisivo e preciso esforço de expansão em diversas direções, subitamente paralisado; ao notarmos a escolha com que os corpos se procuram, ou se evitam, se unem ou se separam, quando colocados livres no estado fluído e subtraídos ao vínculo da gravidade; por fim, ao sentirmos de maneira completa e imediata como o esforço de uma carga para continuar a sua própria tendência à superfície da terra atrapalha o movimento do nosso corpo, li incessantemente pressionando-o e comprimindo-o; - então não custará grande fadiga à imaginação reconhecermos de novo nossa própria essência até mesmo em tão grande distância. Precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nos mais tênues de seus fenômenos, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável. Mas, em toda parte, ela é uma única e mesma. Tanto quanto os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia têm o mesmo nome de luz do sol, assim também cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o nome de VONTADE, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos.¹²⁴¹

Mais à frente:

Assim vimos aqui em seus graus mais baixos a Vontade expor-se como um ímpeto cego, um ímpetu abafado, obscuro, distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento. Trata-se da espécie mais simples e débil de sua objetivação. Como ímpeto cego (*blinden Drang*) e esforço (*Treiben*) destituído de conhecimento, a Vontade também aparece em toda a natureza inorgânica, ou seja, em todas as forças originárias, cuja investigação e descoberta de suas leis é tarefa da física e da química, sendo que cada uma dessas forças se expõe para nós em milhões de fenômenos similares e regulares, sem vestígio algum de caráter individual, meramente multiplicadas por tempo e espaço, isto é, pelo *principium individuationis*, parecidas a uma imagem multiplicada pelas facetas de um vidro.¹²⁴²

A vontade no organismo, como vimos anteriormente, não designa apenas aquilo que Platão e Aristóteles chamaram de *Boulésis* (*βουλευσις*), que Cícero traduziu por *consilium*¹²⁴³ no sentido de *actus electivus* e deliberação e Schopenhauer entendeu como arbítrio ou, “a vontade resultante de uma determinação de escolha”¹²⁴⁴. Segundo o filósofo,

Pois não apenas o querer e decidir, no sentido estrito do termo, mas também todo esforço (*Streben*), desejo (*Wünschen*), fuga, esperança, temor, amor, ódio, numa palavra, tudo o que constitui imediatamente o próprio bem-estar e mal-estar, prazer e desprazer, é manifestamente apenas afecção da vontade, é agitação, modificação do querer e não querer; é justamente aqui que, quando faz efeito na direção do exterior, expõe-se como ato da vontade propriamente dito.¹²⁴⁵

Então, conclui-se que não se trata de explicar, “de acordo com o método usual, o mais eficaz e

¹²⁴¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 23, 178.

¹²⁴² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 214.

¹²⁴³ CICERONIS, M. T., *Timaeus*, p. 187.

¹²⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., *Sritti postumi*, 64, p. 283-284.

¹²⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 244-245.

mais claro, acumulando e combinando os fenômenos fracos e imperfeitos”¹²⁴⁶, ao contrário, diz o filósofo,

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.¹²⁴⁷

Na filosofia a analogia “é propriamente a tentativa de conhecer, através da representação aquilo que não é mais representação e que, no entanto, também deve se encontrar em nós mesmos, caso contrário, seríamos uma mera representação.”¹²⁴⁸

Estamos aqui diante de uma concepção metodológica de transferência de uma informação epistemologicamente privilegiada entre os domínios colocados como o maior dos enigmas filosóficos, a saber, a consciência e a totalidade da experiência, isto é, entre o micro e o macrocosmo. Isso revela uma concepção de analogia que, se por um lado, parece exorbitante no seu espectro filosófico, por outro lado, consiste em um dispositivo estratégico que denuncia o fracasso de toda e qualquer tentativa de ultrapassar o limite que ela impõe ao discurso da filosofia. Ou seja, se a analogia tem o poder de ferramenta explicativa capaz de formular e apoiar hipóteses, decifrar enigmas, solucionar problemas, descobrir, alargar nosso sistema conceitual sobre a experiência humana e melhorar nossa compreensão da efetividade do mundo e daquilo que nele se manifesta, ilustrar, instruir, inspirar etc., ao mesmo tempo ela indica um caminho obscuro, estreito e acidentado que leva a conclusões apenas comparativas, incompletas, aproximativas e que deixam muitas questões sem resposta.

A imanência emblemática da filosofia de Schopenhauer é garantida pela analogia da vontade que, enquanto conhecimento indireto, fruto da reflexão continuada, parte do que nos é mais imediatamente conhecido e iluminado para “espalhar luz uniforme sobre todas as aparências do mundo e também colocar o mais heterogêneo em concordância, de tal maneira que seja resolvida a contradição até entre o que há de mais contrastante”.¹²⁴⁹ Isso somente se torna possível na medida em que a “analogia inegável” entre os produtos da natureza, dá

¹²⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., MN, cap. 10 p. 85.

¹²⁴⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 24, p. 186.

¹²⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 245-246.

¹²⁴⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

vestígios de si, pois, “em cada coisa menos perfeita já tem de se mostrar o vestígio, a alusão, o dispositivo das coisas mais perfeitas”¹²⁵⁰ e, desse modo, o que faz da metafísica da Vontade uma “verdadeira filosofia” é precisamente a concepção de vontade que ela estabelece comparativamente como a essência do mundo.

Assim como o conhecimento da unidade da Vontade como coisa-em-si em meio à infinita diversidade e variedade dos fenômenos é o único que nos fornece o verdadeiro esclarecimento sobre aquela analogia impressionante e inquestionável entre todas as produções da natureza, sobre aquela semelhança de família, que nos permite considerar a estas como variações do mesmo tema não dado.¹²⁵¹

A analogia da vontade permite, portanto, o reflexo teórico, ou melhor, o espelhamento *in abstracto* da estrutura analógica *in concreto* da própria natureza, ou seja, se o corpo humano identificado como expressão objetiva da vontade é um análogo do universo, é porque o próprio mundo é analogicamente estruturado.¹²⁵² No caso de Schopenhauer, Eduardo Brandão esclarece que

é através da ideia de *atividade* que se constitui a base da ideia de *analogia* entre o corpo e os demais fenômenos [...] Ao apresentar o corpo como objetividade da Vontade, e estender aos outros fenômenos o que se observa em nós mesmos – O *ato* do corpo é o *ato* da Vontade objetivada -, Schopenhauer pretende fundamentar que é a mesma Vontade que se manifesta em todas as representações, esclarecendo, especificamente, o conteúdo das representações intuitivas (ou seja, da primeira classe de representações). A estratégia então consiste em notar a mesma Vontade por trás da atividade física, orgânica ou animal.¹²⁵³

Se a analogia é alcançada pela noção de atividade, então, a similaridade envolvida nela é estrutural e não material, já que o que é similar entre os fenômenos do mundo é a mesma articulação entre espaço-tempo por meio da causalidade que ocorre no nível máximo da generalidade estrutural da realidade empírica, bem como a mesma noção de atividade que perpassa o real empírico total. Por essa razão,

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

¹²⁵⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 207-208.

¹²⁵¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 28, p. 219-220.

¹²⁵² Para mais detalhes deste raciocínio em outros pensadores ver WEEMANS, M., PRÉVOST, B., *The Anthropomorphic Lens: Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts*, p. 8.

¹²⁵³ BRANDÃO, E., *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 225-226.

ordem moral do mundo – ela formaliza a ideia de analogia na filosofia de Schopenhauer¹²⁵⁴.

A metafísica de Schopenhauer permanece, portanto, imanente e jamais transcendente, pois parte daquilo que é mais claramente conhecido na autoconsciência para explicar o X de toda aparência. Assim, ela é o método mais adequado para transferir a *verdade filosófica* para todos os produtos naturais, no entanto, o que faz disso uma filosofia genuína é a identidade radical da vontade com o corpo que é o domínio fonte não-problematizado na relação analógica, ou melhor, é o mais iluminado elemento da consciência. Schopenhauer defendeu que a eficiência da analogia é garantida pelo status epistemológico da vontade entendida como fundamento das ações do corpo. A unidade entre vontade e corpo, que é denominada de “verdade filosófica”¹²⁵⁵, reforça o valor epistemológico da analogia na decifração do enigma da experiência. O corpo aparece como ponto central para o qual convergem a representação e a vontade, ele é o ponto de perspectiva no qual a metafísica da Vontade se articula com a ciência para se tornar um discurso sobre a essência do mundo e decifrar o enigma da conexão entre o micro e o macrocosmo. Assim, a vontade é estabelecida como a essência da natureza em sua totalidade e, desse modo, somente em virtude da analogia de todos os corpos com o meu próprio corpo, declara o filósofo, “posso saber do mundo e de toda a sua aparência algo mais além do fato de que é minha representação.”¹²⁵⁶

Abre-se, portanto, o estreito caminho pelo qual Schopenhauer acredita ter solucionado o enigma da problemática e controversa noção de coisa em si, a saber, o diamante na coroa de Kant e ao mesmo tempo a sua grande ferida aberta. A analogia tem, portanto, um sentido flutuante e se sedimentou em um núcleo de problemas e polêmicas sobre o estatuto do próprio discurso e limites filosóficos e, no que respeita a Schopenhauer, sobre a noção de coisa em si. Entretanto, as discussões sobre o tema das analogias na produção de conhecimento e na legitimidade ou efetividade dos discursos metafísicos são densas e carregadas de implicações filosóficas, às quais oscilaram entre concepções favoráveis e não favoráveis ao uso desse recurso. A incerteza sobre a analogia é motivo das mais diferenciadas concepções filosóficas sobre o estatuto da metafísica e da ciência, bem como a epistemologia e metodologia que os acompanha em cada caso. Trata-se, muitas vezes, de discussões implícitas e demasiadamente obscuras sobre o estatuto real da analogia que motivou alguns pensadores a corroborarem com a visão negativa sobre o seu uso. As múltiplas consequências extraídas do assunto tornam a

¹²⁵⁴ BRANDÃO, E., *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 226-227.

¹²⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 160.

¹²⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scriti Postumi* I, p. 525.

analogia um objeto de enorme dificuldade de compreensão. Apesar disso, podemos entender a filosofia de Schopenhauer, indiretamente, como um tratado sobre a analogia na medida em que se reconhece a importância do tema da conexão entre o micro e o macrocosmo.

O reflexo do mundo em abstrações da razão só é possível “pela união do essencialmente idêntico em UM conceito, e separação do diferente em outro”¹²⁵⁷ onde a causalidade está para a modificação dos corpos sem vida assim como a motivação está para os movimentos do meu corpo. O conhecimento imediato do corpo na experiência interna, que Schopenhauer denomina “*cognitio intima*”¹²⁵⁸, consiste na “causalidade vista de dentro” e, segundo esta perspectiva, não pode haver mais que um princípio único para todo movimento, “sua condição interna é a *vontade*, e sua ocasião externa a *causa*”.¹²⁵⁹ Schopenhauer declara que “em toda parte em que houver causalidade, haverá vontade; e nenhuma vontade age sem causalidade”.¹²⁶⁰

A vontade manifesta de maneira mais íntima a significação própria do corpo, pois “mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos”¹²⁶¹, neste sentido, ela é o agente de todas as funções orgânicas, tanto quanto o é nas ações externas.¹²⁶² A *reflexão analógica continuada* nos levará a reconhecer a mesma *essência íntima (Innerstes Wesen)*¹²⁶³, a saber, o mesmo impulso cego, não apenas nos atos singulares da vontade que figuram na representação como ações do corpo e nos fenômenos *inteiramente semelhantes* a nós, mas também em todas as forças que poderosamente agem na natureza.¹²⁶⁴ O organismo é, portanto o *locus* paradoxal da investigação filosófica já que é objeto imediato da consciência.

A analogia permite conduzir a investigação da experiência e a compreensão do mundo nos termos do que nos é mais imediatamente conhecido e íntimo e, desse modo, atingir o grau máximo de generalização do conceito. Assim, enquanto “alavanca potente para o conhecimento”¹²⁶⁵, o valor gnosiológico da analogia na metafísica de Schopenhauer se divide em dois aspectos complementares, quais sejam, um aspecto científico e empírico, que poderia se denominar de analogias horizontais, e um outro de caráter propriamente metafísico que poderia se denominar de analogia vertical¹²⁶⁶. Segundo Schopenhauer, através da abordagem comparativa e da reflexão analógica é possível reconhecer o “parentesco interior” entre todos

¹²⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I §15, p. 137-138.

¹²⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, III, 62, p. 140.

¹²⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., VN, cap.4, p. 139.

¹²⁶⁰ SCHOPENHAUER, A., SVN p.151.

¹²⁶¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 18, p. 156-157.

¹²⁶² SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 67.

¹²⁶³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 21, p. 168)

¹²⁶⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 19, p. 162-163.

¹²⁶⁵ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562. Ver nota 1181 deste texto.

¹²⁶⁶ Agradeço ao Prof. Fabio Ciraci pela valiosa interlocução e apontamentos sobre este tema.

os fenômenos da vontade dada a similaridade estrutural da experiência em geral. Dessa maneira, valor gnosiológico da analogia na metafísica da vontade em seu aspecto, por assim dizer, científico e horizontal consiste em separar o incontável da experiência e recolhe-lo em conceitos de espécies,

e estes, por sua vez, em conceitos de gênero, com o que abre o caminho para um conhecimento do universal e do particular, conhecimento que também abarca as inumeráveis coisas singulares, na medida em que ele vale para tudo, sem que tenhamos que considerar cada coisa por si mesma. Com isso a ciência promete repouso ao espírito que investiga. Assim, as ciências colocam-se uma ao lado da outra e por sobre o mundo real das coisas singulares que elas repartiram entre si.¹²⁶⁷

Consequentemente, aquele parentesco interior pode ser rastreado pelo exercício do método analógico nas ciências naturais em busca do conceito de gênero, como por exemplo, ocorreu com a teoria fisiológica do impulso formativo de Blumenbach e, continua Schopenhauer,

Tal parentesco se manifesta nos graus mais elevados de sua objetividade (vontade) em que todo fenômeno é mais distinto, portanto nos reinos vegetal e animal, por meio da analogia geral prevalecente de todas as formas: o tipo fundamental que se reencontra em todos os fenômenos. Esse tipo se tornou o princípio condutor do admirável sistema zoológico iniciado pelos franceses neste século XIX e demonstrado mais completamente na anatomia comparada como *l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique*.¹²⁶⁸

Entretanto, dadas as limitações e insuficiência das ciências, já mencionadas nesta pesquisa, no que concerne a uma solução para o enigma da experiência, diz Schopenhauer, é necessária uma metafísica que lhe “forneça a chave para todos os seus pressupostos, mas que precisamente por isto teria de percorrer um caminho totalmente diferente”¹²⁶⁹, ou seja, “acima de todas (as ciências) paira a filosofia como o saber mais universal e, por conseguinte, o mais importante, que promete o esclarecimento para o qual as outras apenas prepararam o caminho.”¹²⁷⁰ Por isso,

Encontrar esse tipo fundamental é também a principal tarefa, ou, certamente, o esforço mais louvável dos filósofos da natureza da escola schellinguiana, que nesse aspecto possuem muito mérito, embora em muitos casos sua caça por analogias degenera em meras sutilezas filigranosas. Com acerto, entretanto, demonstraram aquele parentesco universal e semelhança de família também nas Ideias da natureza inorgânica, por exemplo entre eletricidade e magnetismo (cuja identidade foi posteriormente comprovada); entre atração química e gravidade; e assim por diante. [...] Sim, justamente porque todas as coisas do mundo são a objetividade de uma única e mesma Vontade, consequentemente idênticas segundo a sua essência Íntima, não apenas tem de

¹²⁶⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 38, p. 527-528. Agradeço ao amigo Marcelo Ribeiro Rosa pelas valiosas observações referentes a esta passagem.

¹²⁶⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 207.

¹²⁶⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 211.

¹²⁷⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 38, p. 527-528.

haver entre elas aquela analogia inegável, mas também em cada coisa menos perfeita já tem de se mostrar o vestígio, a alusão, o dispositivo das coisas mais perfeitas. Contudo, visto que todas essas formas pertencem apenas ao mundo como REPRESENTAÇÃO, é até possível assumir que, mesmo nas formas mais universais da representação, nos vīgamentos propriamente ditos do mundo fenomênico, portanto no espaço e no tempo, pode-se encontrar e demonstrar o tipo fundamental, a indicação, o dispositivo de tudo aquilo que preenche as formas. Parece que foi uma noção obscura disso o que deu origem à cabala e a toda a filosofia matemática dos pitagóricos, bem como à filosofia chinesa do I-Ching. Também na escola de Schelling encontramos, em meio aos seus variados esforços para trazer a lume a analogia entre todos os fenômenos da natureza, muitas tentativas, embora infelizes, de deduzir leis naturais de meras leis do espaço e do tempo. No entanto, não se pode saber quando alguma vez uma cabeça genial levará a bom termo tais esforços.¹²⁷¹

Portanto, somente por meio da analogia da vontade, enquanto “hipótese” (*Annahme*)¹²⁷² metafísica mais consistente e coerente sobre a “significação” (*Bedeutung*) da experiência em geral¹²⁷³, “posso saber do mundo algo mais além do fato de que é minha representação”¹²⁷⁴ e, assim, romper o isolamento subjetivo do indivíduo sem que, no entanto, tenha sido necessário saltar para o além do mundo ou transcender as condições intrínsecas do conhecimento. O objetivo primário de Schopenhauer foi, conforme vimos, “espalhar luz uniforme sobre todas as aparências do mundo e colocar mesmo os mais heterogêneos em concordância, de tal maneira que seja resolvida a contradição até entre o que há de mais contrastante.”¹²⁷⁵

No caminho que leva até este grau máximo de generalização vemos o desdobrar de um aspecto científico e outro metafísico intrinsecamente relacionados ao valor de descoberta da analogia da vontade na filosofia de Schopenhauer, isto é, aquilo que aqui denominei de valor gnosiológico da analogia na obra de Schopenhauer. Assim, é no interior da concepção do conhecimento filosófico que a analogia desempenha precisamente o seu valor gnosiológico-metafísico primordial, a saber, o de garantir que a interpretação (*Auslegung*)¹²⁷⁶ ou o espelhamento in abstracto do mundo que se consolida na noção de coisa em si como vontade, esteja intrinsecamente conectada com a realidade mais essencial do corpo, qual seja, a vontade experienciada como substrato metafísico (*metaphysisches Substrat*)¹²⁷⁷ da atividade orgânica vegetativa, ou melhor, como a “força vital metafísica” (*metaphysische Lebenskraft*)¹²⁷⁸. Dessa maneira se produz, ao menos discursivamente, a imanência exigida por Schopenhauer como

¹²⁷¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 207.

¹²⁷² SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap. 25, p. 385.

¹²⁷³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

¹²⁷⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 525.

¹²⁷⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

¹²⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, III, 94, p.163.

¹²⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 302.

¹²⁷⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 707.

condição da verdade da metafísica. Somente assim o juízo analógico pode ser pensado como bem-sucedido no interior da dinâmica teórica de Schopenhauer, ou seja, a representação abstrata somente “possui substância e significação exclusivamente em sua referência à representação intuitiva”.¹²⁷⁹ Em resumo, o valor gnosiológico da analogia da vontade se divide nos seguintes aspectos: a) mostrar a estrutura analógica da efetividade (analogia na ciência, ou analogia horizontal); b) alcançar o gênero das distintas espécies pela espécie mais distinta e, assim, descobrir a vontade como a essência comum da natureza, o ímpeto cego como substrato metafísico da representação tanto do micro quanto do macro (analogia na metafísica da natureza, ou vertical); c) apoiar a denominação *a potiori* (metafórica, metonímica) vontade como a coisa em si, aqui compreendida como um conceito cujo significado deve ser sempre posto em relação as aparências do mundo. Dessa maneira, a analogia garante a conexão entre os conceitos abstratos que compõe o discurso da metafísica e da filosofia com o mundo concreto das intuições, ou seja, aquilo que Schopenhauer ilustrou como o espelhamento do mundo ou, dizendo propriamente, o caráter imanente da metafísica da vontade. Em resumo, o discernimento do semelhante no dessemelhante permite decompor os elementos fundamentais da experiência em geral e, assim, estar em condições de interpretá-la corretamente, isto é, compreender a experiência pelos termos de um dos seus elementos, neste caso, um que seja imediatamente iluminado pelo conhecimento, precisamente a autoconsciência da vida como um ímpeto cego que denominamos de vontade. Desse modo, o mundo, ou o domínio alvo da relação analógica, carrega necessariamente a marca indelével do seu modelo de interpretação, isto é, do seu domínio fonte, precisamente a vontade orgânica que, a partir do trabalho da analogia, é vista como o elemento comum à todas as formas de vida, ou melhor, como a força vital metafísica (*metaphysische Lebenskraft*)¹²⁸⁰ do próprio corpo que, enquanto tal, é idêntica ao substrato metafísico (*metaphysisches Substrat*)¹²⁸¹ da representação em geral.

6.2 Valor estético: Analogia como intuição da unidade da Ideia

A relevância gnosiológica da analogia se desdobra também em seus aspectos estéticos

¹²⁷⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 151.

¹²⁸⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 707.

¹²⁸¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 302.

elementares como o conhecimento das Ideias platônicas.¹²⁸² A Vontade se objetiva na natureza em graus determinados como propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos ou forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza. As Ideias platônicas, diz Schopenhauer,

os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO. Menciono aqui de passagem a palavra IDÉIA para doravante poder usá-la neste sentido. Ela deve, em minha obra, ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão. [...]. Entendo, pois, sob IDÉIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos.¹²⁸³

As Ideias “se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares, com os quais se relacionam como os modelos se relacionam com suas cópias”¹²⁸⁴, então, se em Platão, a cópia e o arquétipo mantêm entre si “uma relação de verossimilhança e analogia”¹²⁸⁵, em Schopenhauer, a analogia explica o primeiro grau de suspensão da individualidade que permite o conhecimento das Ideias de Platão.¹²⁸⁶ O esforço volitivo que acompanha o conhecimento comum desaparece para que o sujeito conheça as Ideias como perfeita objetividade da Vontade e,

¹²⁸² Em Platão a analogia é “invocada para dizer de uma unidade ou de uma conexão ontológica do múltiplo, por assim dizer, de uma ordem que envolve a própria natureza das coisas e que está muito além de uma consideração extrínseca de seus relacionamentos”. (MELCHIORRE, V., *L'analogia in Aristotele*. In Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 85, No. 2/4 (aprile-dicembre 1993), pp. 230-255) No *Timeu* Platão defende que a analogia cria uma conexão indissociável, um nexu metafísico do real, ou seja, “o mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da proporção (*analogia*). Sempre que de três números, sejam eles inteiros ou em potência, o do meio tenha um carácter tal que o primeiro está para ele como ele está para o último, e, em sentido inverso, o último está para o do meio como o do meio está para o primeiro; o do meio torna-se primeiro e último e o último e o primeiro passam ambos a estar no meio, sendo deste modo obrigatório que se ajustem entre si e, tendo-se assim ajustado uns aos outros entre si, serão todos um só”. (PLATÃO, *Timeu*, 31c – 32^a, p. 100).

¹²⁸³ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 25, p. 191.

¹²⁸⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 30, p. 235.

¹²⁸⁵ PLATÃO, *Timeu*, 29a, C, p. 96.

¹²⁸⁶ Na metafísica da Vontade a expressão “IDEIAS DE PLATÃO” tem o significado de “GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE”. “Ela deve, em minha obra, ser entendida na sua significação originária, estabelecida por Platão. De modo algum se deve pensar com ela nas produções abstratas da razão escolástica dogmatizante, para cuja descrição Kant usou tão mal como ilegítimamente a referida palavra, apesar de Platão já ter tomado posse dela e a ter utilizado de maneira apropriada. Entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é a coisa em si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos”. Schopenhauer cita Diógenes Laércio (II, 12) como aquele que forneceu a expressão mais breve e sucinta do dogma platônico da ideia: ‘Platão ensina que as Ideias da natureza existem como protótipos, já as demais coisas apenas se assemelham a elas e são suas cópias’”. (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 25, p.191).

desse modo, se torne o “PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO”.¹²⁸⁷ Somente assim “a coisa particular se torna a IDEIA de sua espécie”¹²⁸⁸ e “o indivíduo que conhece e o que é conhecido não são mais diferenciáveis como coisa-em-si.¹²⁸⁹ Neste sentido, a analogia extrapola o campo da proporção matemática, da igualdade de relações proporcionais, para se tornar um princípio não apenas da ciência, mas, sobretudo, da arte e do tipo de conhecimento que dela advém.

Vimos anteriormente que, para compreender a “verdade fundamental paradoxal” da filosofia de Schopenhauer, a saber, de que a coisa em si kantiana, “esse substrato de toda aparição (e, com isso, de toda natureza), nada mais é que aquilo que nos é imediatamente conhecido e precisamente confiado, que encontramos dentro de nosso próprio eu como *vontade*”¹²⁹⁰, é exigido do leitor um “modo de pensar incomum”¹²⁹¹, qual seja, “aquela analogia impressionante e inquestionável entre todas as produções da natureza”¹²⁹² e a posterior denominação *a potiori* da coisa em si como vontade. Segundo o autor,

A transição possível - embora, como dito, só como exceção - do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Ideias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro -sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação.¹²⁹³

Desse modo,

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

¹²⁸⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 34, p. 246.

¹²⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 34, p. 247.

¹²⁸⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 34, p. 248.

¹²⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 44.

¹²⁹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 24.

¹²⁹² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 28, p. 219-22.

¹²⁹³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 34, P. 245.

assaltada por uma única imagem intuitiva. Quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a Vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a IDÉIA, a forma eterna, a objetividade imediata da Vontade neste grau. Justamente por aí, ao mesmo tempo, aquele que concebe na intuição não é mais indivíduo, visto que o indivíduo se perdeu nessa intuição, e sim o atemporal PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO destituído de Vontade e sofrimento.¹²⁹⁴

Pode-se encontrar, no estudo da estética de Schopenhauer, uma boa maneira de compreender os métodos e resultados de sua filosofia de modo geral, pois, o próprio autor identifica a filosofia parcialmente, porém fortemente, com a arte. Nesse sentido, consideramos sua visão sobre a arte e teoria estética como imprescindível, podendo ser a descrição genética da metafísica da Vontade. Assim, poderíamos dizer que a contemplação estética é o ponto de partida tanto do artista, quanto do filósofo e “o Gênio é o nome dado ao microcosmo que é igual ao macrocosmo: cada um, quando atinge a consciência distinta, tem tudo dentro de si e se identifica com tudo”.¹²⁹⁵ A analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo apresenta o seu valor estético de conhecimento das Ideias, isto é, conhecimento não submetido ao princípio de razão, mas que é capaz de perceber o semelhante no dessemelhante e estabelecer o gênero das distintas espécies.

Na estética de Schopenhauer concentra-se o ponto mais original de seu pensamento e, como bem observa Cheryl Foster¹²⁹⁶, a experiência estética é precisamente aquela capaz de apreender a verdade metafísica, o QUÊ do macrocosmo. A verdade metafísica é a única a possuir o estatuto de conhecimento legítimo e genuíno por excelência em oposição às verdades unicamente relativas das ciências naturais. As ciências naturais, como vimos anteriormente, pesquisam as relações entre os fenômenos que resultam em descobertas e generalizações importantes sobre o mundo, porém, insuficientes no que concerne à decifração ou interpretação da experiência considerada em geral. Neste contexto, a experiência estética é compreendida por Schopenhauer como a perspectiva privilegiada capaz de compor o sentido da metafísica da Vontade no que se refere aos seus procedimentos e resultados.

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

¹²⁹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 34, P. 246.

¹²⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* vol. III, p. 120.

¹²⁹⁶ FOSTER, C., *Ideas and Imagination Schopenhauer on the Proper Foundation of Art*, in: JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (1999, p. 213).

*maneira bastante fundamental o conhecimento estético.*¹²⁹⁷

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

ambos representam, como unidade, uma pluralidade de coisas efetivas, [...], entretanto, [...], O CONCEITO é abstrato, discursivo, completamente indeterminado no interior de sua esfera, determinado apenas segundo seus próprios limites, alcançável por qualquer um que tem razão, comunicável por palavras sem ulterior intermediação, esgotável por inteiro em sua definição. A IDEIA, ao contrário, embora se possa defini-la como representante adequada do conceito, é absolutamente intuitiva e, apesar de representar uma multidão infinita de coisas isoladas, é, todavia, inteiramente determinada.¹²⁹⁸

A Ideia, segundo Schopenhauer, é a forma permanente e o elemento puramente objetivo do fenômeno e que, deste modo, não é idêntica à essência da coisa em si,

precisamente porque origina-se do conhecimento de meras relações; no entanto, como resultado da soma de todas as relações, [...]. A Ideia é o ponto de enraizamento de todas essas relações e, portanto, a APARÊNCIA a aparência completa e perfeita ou, como exprimi no texto, a objetividade adequada da vontade neste grau de seu aparecimento.¹²⁹⁹

O conceito, ao contrário não é totalmente determinado, sendo possível melhorá-lo, esclarecê-lo, transformá-lo para assim aperfeiçoar nossa compreensão do mundo e da existência humana. Essa característica permitirá à filosofia trabalhar com os conceitos de forma criativa, sempre partir das intuições e nunca a partir dos próprios conceitos.¹³⁰⁰ Da forma como concebe o autor, o correlato empírico da Ideia é a espécie ou tipo, isto é, “a Ideia é *species*, mas não *genus*”¹³⁰¹. Schopenhauer também nos diz que a ideia não é fenômeno individual nem essência das coisas em si, mas é eterna e imutável. É necessário lembrar a afirmação de que as ideias são graus diferentes de manifestação do metafísico no físico, podendo ser reduzidos a dois: o inorgânico e o orgânico.¹³⁰²

¹²⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., MB, cap. 01, p. 26-27

¹²⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I §49, p. 310-311

¹²⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II cap. 29, p. 436.

¹³⁰⁰ Schopenhauer inclui Kant em uma tradição a qual critica por terem considerado que a filosofia trabalha a partir de conceitos quando deveria sempre partir de intuições para assim melhorar nossa compreensão do mundo. Segundo Schopenhauer, Kant “deveria ter verdadeiramente investigado o que é em geral um CONCEITO. Infelizmente, porém, também essa investigação tão necessária foi omitida; o que muito contribuiu para a mistura nociva de conhecimento intuitivo com abstrato”. (CFK, p. 545) Sobre a teoria dos conceitos trataremos mais adiante.

¹³⁰¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II cap. 29, p. 437.

¹³⁰² A arte da qual se fala terá características naturalistas e figurativas. Na medida em que se concebe a arte como fiel reflexo do mundo, isto é, dirigida à nossa intuição, percebe-se os traços da arte grega com seu ideal de perfeição como exemplo da arte que fala Schopenhauer.

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

Na medida em que as apreendemos não mais segundo suas relações, mas conforme aquilo que são em e para si mesmas, e então percebemos subitamente, fora a sua relativa, também a sua existência absoluta (*absolutes Daseyn*). De imediato todo individuo torna-se representante da sua espécie, com o que apreendemos agora o universal de cada ser.¹³⁰³

É preciso que o sujeito esteja distraído da relação que o objeto assume com seus interesses pessoais, isto é, o objeto já não é visto como um meio para alcançar a satisfação de um interesse pessoal, mas sim em sua objetividade pura. Neste momento se percebe a importância da perspectiva estética para Schopenhauer, ou seja, a estética terá então profundas relações com a ética, pois seria um primeiro e pequeno sinal da libertação do jugo da Vontade.¹³⁰⁴ Schopenhauer afirma que a novidade e raridade de um objeto favorecem sua apreensão estética, o que

Isso explica por que certos objetos provocam no estrangeiro ou simples viajante o efeito do pictórico ou do poético que são incapazes de provocar no habitante nativo: assim, por exemplo, a vista de uma cidade totalmente estranha faz amiúde no viajante uma impressão especialmente agradável, a qual de maneira alguma é produzida no habitante daquela, pois essa impressão nasce de o viajante, ao estar à margem de qualquer relação com essa cidade e os seus habitantes, intuí-la de maneira puramente objetiva.¹³⁰⁵

A captação do objeto puro só se dá quando o examinamos sob a perspectiva do estrangeiro, isto é, sem nenhum interesse pessoal ou preocupação, pois os interesses pessoais turvam, falseiam, desfiguram e ou deformam o objeto de acordo com seus objetivos. Toda essa descrição do ponto de vista do artista genial nos informa, como claramente se pode observar, que se trata da mesma perspectiva com que o filósofo inicia sua reflexão. Em última instância,

¹³⁰³ SCHOPENHAUER, A., MVR II cap. 30, p. 446. Jair Barboza defende que a intuição intelectual, tão rechaçada por Schopenhauer, “foi em seus traços marcantes, de experiência estética do absoluto, recebida e assimilada por Schopenhauer, isto é, foi lida primeiro no sentido de consciência melhor, depois como puro sujeito do conhecer como correlato da ideia” (BARBOZA, 2003, p. 232). Esse estado estético, que por um instante intui a verdade metafísica ou ideia, “leva à conclusão de que há na obra principal de Schopenhauer um Platão estetizado que passa pela *Naturphilosophie* e as concepções mítico-transcendentais sobre o belo que caracterizam a estética schellinguiana. As lentes de Schopenhauer focalizadas no Platão artístico são assim como que polidas por Schelling” (BARBOZA, 2003, p. 233). Já Philonenko, atribui a Kant a influência de Schopenhauer nesse ponto de vista, “não é insensato ver na metafísica do belo uma teoria da liberdade e da liberação que Kant, demasiado ocupado pela doutrina do juízo reflexionante estético, havia podido somente pressentir” (PHILONENKO, 1989, p. 163). Para este intérprete de Schopenhauer, o que vemos por detrás das páginas de Schelling e Hegel é “uma atração pela noção de logos (*Geist*), cujas dimensões religiosas, teóricas, metafísicas constituíam o verdadeiro texto de suas reflexões. [...] Muito distinto é o procedimento de Schopenhauer” (PHILONENKO, 1989, p. 169-170).

¹³⁰⁴ Ver ATWELL, J., *Art as liberation: a central theme of Schopenhauer's philosophy*; In: JACQUETTE, D., *Schopenhauer, philosophy, and the arts*, 1996, p. 81-106.

¹³⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II cap. 30, p. 443-444.

filósofo e artista veem o mundo do mesmo modo ou da mesma perspectiva. Ambos desprezam os fenômenos individuais e buscam a Ideia (platônica) que, por sua vez, não é um conceito nem a essência das coisas conforme são em si mesmas, mas o mais alto grau de manifestação do metafísico, portanto, o mais adequado representante daquilo que se manifesta nos fenômenos. O filósofo terá como função fundamental espelhar em conceitos o mundo visto como somatória de todas as relações entre fenômenos particulares, isto é, visto como Ideia. Filósofo e artista genial partem do mesmo ponto, mas, enquanto artista retrata ou representa a ideia de modo figurativo, o filósofo, por outro lado, deve traduzir o mundo observado pela contemplação das ideias em um pensamento conceitual capaz de dar coerência à diversidade da experiência humana. Já é possível, então, perceber e compreender o papel da imaginação na produção da filosofia, e como as analogias e metáforas ocuparão o cerne dessa produção. Conceitos abstratos ou tratados de estética não fazem gênios, mas é a intuição do uno no múltiplo a sua constituição essencial. A superação epistemológica do princípio de razão e do paradigma filosófico da modernidade é o traço mais característico da estética de Schopenhauer.

Entretanto, Schopenhauer não pôde evitar toda a ambiguidade de sua teoria estética, tornando-a alvo de muitas divergências. A perspectiva do conhecimento não submetido ao princípio de razão e ao jugo dos interesses pessoais suscita muitos problemas de interpretação, entre eles pode-se destacar a problemática relação do existente com a Ideia, segundo Philonenko¹³⁰⁶, a maior dificuldade de seu pensamento.

Para Schopenhauer, o artista tem ante sua mirada a Ideia universal, isto é, não tem como preocupação os objetos individuais. Contudo, quanto maior o grau de objetivação da Vontade, tanto mais individual será o objeto. Assim, o homem considerado como o grau mais elevado é, conseqüentemente, o ser mais individual; o que é expresso pelo fato de a fisionomia humana ser única e exclusiva a cada indivíduo. Então, ao contemplarmos, por exemplo, a Monalisa, de Leonardo Da Vinci, o que vemos é a Ideia universal ou apenas o fenômeno individual? Quando contemplamos um rosto humano podemos considerá-lo como representante da espécie ou unicamente como um fenômeno singular? Seria legítimo considerarmos um alto grau de individuação como representante do universal? Por outro lado, deveríamos então não considerar o homem como uma Ideia e destituí-lo de sua individualidade? Não parece ser o caso. Para Philonenko, Schopenhauer ao justapor Ideia e caráter inteligível se viu encurralado por *aporias* de extrema gravidade. Poder-se-ia, no entanto, atenuar a *aporia*

indicando que o alcance da arte, inclusive neste nível, não é teórico: compreendemos um rosto, não o definimos matematicamente. [...]. Desde o

¹³⁰⁶ PHILONENKO, A., *Una filosofia de la tragédia*, p. 207.

ponto de vista teórico, caráter inteligível e caráter empírico se oporiam segundo o princípio de *individuação*, [...]. Desde o ponto de vista estético, se esboçaria uma compreensão nascida nos pensamentos do coração.¹³⁰⁷

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

se serve do alcance teórico para apoiar sua doutrina da arte; sem a teoria do fenômeno o tema das ideias meta-temporais, que constitui o fundamento de sua doutrina estética, desapareceria, mas, ao contrário, se fundou na apreensão da arte para sustentar a ideia de caráter inteligível, raiz da manifestação no mundo.¹³⁰⁸

O problema revela uma contradição formal ou lógica no sistema schopenhaueriano. Todavia, se faz a ressalva de que, mesmo que a dificuldade seja profunda, Schopenhauer estava ciente do problema dizendo que, depois dele talvez alguém possa iluminar esse abismo ou dissolver o paradoxo. Para Reinach, a posição de Schopenhauer é antes a de um artista e não a de um lógico, tendo acertadamente definido sua filosofia como mais próxima da arte do que da ciência *a priori*. “Enquanto um lógico não tenha acabado sua operação, aos seus olhos não têm valor e quer, pois acabá-la. O artista pode permanecer indeciso sobre este ponto, mas, seguro do valor de seu quadro, não se atreverá a acabá-lo”.¹³⁰⁹

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

embora no homem, como Ideia (platônica), a Vontade tenha encontrado sua objetivação mais distinta e perfeita, esta sozinha não podia expressar a sua essência. A Ideia de homem, para aparecer na sua atual significação, não podia se expor isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico.¹³¹⁰

Contudo, a maneira de se resolver a questão sobre como é possível a apreensão da Ideia de homem, será lembrar que a sua mais adequada expressão se encontra na poesia e não nas artes plásticas. Neste caso, a poesia seria mais eficaz, em parte pela complexidade no detalhamento, pela riqueza e profundidade da expressão; e por outra, pela superior capacidade de transmitir compreensão do movimento. Nisso concorda Bryan Magee¹³¹¹ com Philonenko. No entanto, quanto à existência de uma aporia ou paradoxo, estranhamente parece não ocorrer o mesmo, mas ao contrário, Magee parece ver na solução de Schopenhauer uma coerência lógica que se explicita na medida em que à hierarquia das artes corresponde a hierarquia da

¹³⁰⁷ PHILONENKO, A., *Una filosofía de la tragedia*, p. 207-208.

¹³⁰⁸ PHILONENKO, A., *Una filosofía de la tragedia*, p.208.

¹³⁰⁹ PHILONENKO, A., *Una filosofía de la tragedia*, p. 210.

¹³¹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I §28, p.218-219

¹³¹¹ MAGEE, B., *The philosophy of Schopenhauer*, p. 195.

natureza. Note-se que para Magee, não há contradição do ponto de vista lógico, em virtude da preocupação com a consistência. É o ponto de vista artístico de Philonenko¹³¹² que, estranhamente, denuncia a existência de uma falha ou contradição. Para Philonenko, o problema existe, pois, não é feita uma diferenciação entre a arte e a filosofia da arte, ou seja, como objeto de uma teoria filosófica sobre o belo.

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

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

poder-se-ia afirmar, por mais paradoxal que soe, que, caso se alcançasse uma explicitação perfeitamente correta e completa, em detalhes, da música, portanto se exprimisse em conceitos o que ela exprime em tons – seria dada de imediato uma explicitação e repetição suficientes em conceitos do próprio mundo, e assim teríamos a verdadeira filosofia. Por conseguinte, a partir dessa perspectiva, podemos parodiar o dito de Leibniz [...] e afirmar: [...] (a música é um exercício oculto de filosofia, no qual a mente não sabe que está filosofando)¹³¹³.

A música é, portanto, em seu todo “a melodia da qual o mundo é o texto”¹³¹⁴. A analogia entre música e a estrutura natural do mundo revela de modo claro o poder da metáfora na linguagem conceitual da filosofia, conforme veremos mais à frente. É importante perceber que a filosofia estaria entre a arte e a ciência como o vértice está para o ângulo e que isso terá implicações metodológicas decisivas em Schopenhauer. Na intuição estética a analogia não é mais o fruto de uma elaboração teórica, mas a apreensão direta, a partir da vida e do mundo, daquele elemento universal particularizado na obra de arte.

É interessante notar que a analogia entre a música e o mundo deixa entrever a concepção

¹³¹² PHILONENKO, A., *Una filosofia de la tragédia*, p. 209.

¹³¹³ SCHOPENHAUER, A., MB, p. 238.

¹³¹⁴ SCHOPENHAUER, A., MB, p. 235.

geral de analogia de Schopenhauer. A música é para Schopenhauer “A CÓPIA DA VONTADE MESMA”¹³¹⁵, por consequência, ela mantém com o mundo uma relação “imitativa”,

pressupostas necessariamente por analogia, que é por inteiro suficiente para mim e minha investigação [...]. No entanto, tal explanação é do tipo que nunca pode ser comprovada, pois leva em conta, e estabelece, uma relação da música, como uma representação, com algo que essencialmente nunca pode ser representação, pretendendo assim ver na música a cópia de um modelo que, ele mesmo, nunca pode ser representado imediatamente. Portanto, a minha explanação apresenta a música como a cópia de um modelo que ele mesmo nunca pode ser trazido à representação. [...] nada resta senão apresentar a mencionada explanação (que me é suficiente) sobre a maravilhosa arte dos tons, ficando a cargo do leitor concordar ou rejeitar, de acordo com o efeito nele provocado em parte pela música, em parte por todo o pensamento comunicado neste escrito.¹³¹⁶

Em concordância com esse ponto de vista, a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo desenvolve seu valor estético em um conhecimento da unidade universal da Ideia platônica, isto é, em um conhecimento não submetido ao princípio de razão, que culminará na descoberta de um significado moral do mundo.

6.3 Valor moral: Analogia como sentimento da unidade universal do sofrimento

A dupla consciência que cada sujeito possui do seu próprio corpo é a única oportunidade que se tem de conhecer e compreender o mundo por uma perspectiva não apenas gnosiológica, mas também por uma consideração estritamente ética. O seu valor filosófico-moral consiste no reconhecimento da unidade universal do sofrimento quando vê uma única e mesma Vontade em tudo que vive e aparece. Para Schopenhauer, quem, dessa maneira, se observou tão profundamente, se perdeu na intuição da natureza, e existe como puro sujeito que conhece, tornou-se de imediato consciente da inegável analogia¹³¹⁷ entre todas as coisas e seres, ou seja, somos todos filhos da mesma mãe.¹³¹⁸ Quem sentir a unidade universal do sofrimento, afirma Schopenhauer, “compreenderá o sentido profundo da sentença dos *Upanixades*: “Todas essas criaturas sou eu mesmo”.¹³¹⁹ Schopenhauer, então, assim esclarece:

Os leitores da minha ética sabem que nela o fundamento da moralidade é, em

¹³¹⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 52, p. 338.

¹³¹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 52, p. 337-338.

¹³¹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 207-208.

¹³¹⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 34, p. 249. Schopenhauer cita o questionamento de BYRON: “Não são as montanhas, ondas e céus partes de mim e de minha alma, assim como sou parte deles?” (N.T.).

¹³¹⁹ N. T. (SCHOPENHAUER, A., MVR I § 34, p. 249).

última análise, baseado nessa verdade que nos Vedas e no Vedanta encontra sua expressão na fórmula mística *tat twam asi* (isto és tu), que é pronunciada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, e é chamado *Mahavakya*, a grande palavra. De fato, pode-se considerar as ações realizadas de acordo com ela, por exemplo, as de caridade, como o início do misticismo. Toda boa ação dispensada com intenção pura mostra que aquele que a exerce, em contradição direta com o mundo dos fenômenos, no qual o outro indivíduo está totalmente separado dele, se conhece como idêntico a ele. Por conseguinte, toda boa ação totalmente desinteressada é uma ação misteriosa, um mistério: por isso, para dar conta deste, teve-se que recorrer a ficções de todos os tipos.¹³²⁰

Para Schopenhauer existem dois modos distintos de se estar consciente da própria existência, o primeiro apresenta-nos o corpo na intuição externa, isto é, conforme nos é apresentado no tempo, no espaço e submetido à causalidade, neste modo o sujeito se conscientiza da própria existência como sendo uma entre as outras pequenas partes do mundo. O segundo modo ocorre “quando se mergulha no próprio interior e se torna consciente de que se é tudo em tudo e, propriamente, se é o único ser real que, além disso, se vê nos demais que lhe são dados de fora, como em um espelho”¹³²¹. Isso ocorre, segundo o autor, pois, “a coisa em si, a vontade de viver, está presente completa e indivisa em cada ser, até no mais insignificante, tão plenamente quanto em todos os que alguma vez foram, são e serão considerados em conjunto.”¹³²² Portanto, o conhecimento analógico da vontade como essência íntima da vida,

no indivíduo purificado e enobrecido pelo sofrimento mesmo, atinge o ponto no qual o fenômeno, o véu de Maia, não mais ilude. Ele vê através da forma do fenômeno, do *principium individuationis*, com o que também expira o egoísmo nele baseado.¹³²³

A reflexão que articula a experiência interna com a externa, e que mostra a Vontade cega e insaciável como essência do mundo, adquire assim o status moral de elisão do egoísmo e atenuante das tensões metafísicas mais fundamentais do ser humano.¹³²⁴ A verdadeira sabedoria (*wahre Weisheit*) consiste em compreender perfeitamente a essência das coisas¹³²⁵ e, neste sentido, a analogia traduz o significado de um confronto direto do aceta místico com o impulso que impele toda a vida insaciavelmente a se alimentar de si mesma¹³²⁶, ou seja, “também é

¹³²⁰ SCHOPENHAUER, A., P II §115, p. 238-239.

¹³²¹ SCHOPENHAUER, A., P II §115, p. 240.

¹³²² SCHOPENHAUER, A., P II §115, p. 240.

¹³²³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 51, p.333.

¹³²⁴ Segundo Lefranc, “A conversão do querer tem sempre como condição a conversão do intelecto. Que a libertação seja alcançada, na maioria das vezes, pela experiência direta, perturbadora, do sofrimento, não implica de maneira alguma que o querer-viver possa ser abolido antes de ser reconhecido como um erro. A salvação é uma *gnose*” (LEFRANC, *Compreender Schopenhauer*, p. 171).

¹³²⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 25, p. 190-191.

¹³²⁶ “Minha visão de mundo [...] encara a própria existência como algo que melhor seria se não fosse, como uma espécie de extravio do qual o conhecimento deveria nos desviar” (SCHOPENHAUER, A., P II § 172a, p. 336)

desse conhecimento (unidade e indivisibilidade da vontade em todos os fenômenos) que procede aquela disposição de espírito, única que conduz à verdadeira santidade e à redenção do mundo”.¹³²⁷ Para aqueles que alcançaram o conhecimento da unidade universal do sofrimento, diz Schopenhauer,

A elas se revelou no excesso de dor o último mistério da vida, vale dizer, por mais que o padecimento e a maldade, o sofrimento e o ódio, o torturado e o torturador se mostrem diferentes segundo o conhecimento que segue o princípio de razão, em si mesmos são unos, fenômenos daquela Vontade de vida que objetiva seu conflito consigo mesma via *principii individuationis*: conheceram ambos os lados, a maldade e o padecimento em sua plena intensidade e, quando notam em última instância a identidade de ambos, rejeitam-nos simultaneamente, negam a Vontade de vida. Como dissemos, é totalmente indiferente por quais mitos e dogmas esse conhecimento intuitivo, imediato, e essa conversão são relatados à sua faculdade racional.¹³²⁸

A analogia que revela a unidade universal do sofrimento, “atua como QUIETIVO da Vontade, produz a resignação, a renúncia, não apenas da vida, mas de toda a Vontade de vida mesma”.¹³²⁹

Ora, após o exposto no segundo livro sobre a ligação de todos os fenômenos da Vontade, acredito poder assumir que, com o fenômeno mais elevado da Vontade, também o mais abaixo dela seria abolido, ou seja, o mundo animal. Do mesmo modo que a penumbra também desaparece ao desaparecer a plena luz do dia. Acompanhando a completa supressão do conhecimento, também o resto do mundo desapareceria no nada, pois sem sujeito não há objeto. [...] Sacrifício significa resignação em geral, e o restante da natureza tem de esperar sua redenção do homem, que é o sacerdote e o sacrifício ao mesmo tempo.¹³³⁰

O valor moral da analogia da vontade, portanto, se expressa na ideia de que a renúncia do microcosmo, pensada pelo viés da distinção entre fenômeno e coisa em si, equivale a renúncia do macrocosmo, neste sentido, seu valor moral será a capacidade de explicar a afirmação da vontade ou a sua autonegação como condenação a absurdidade do mundo ou salvação (*σωτηρίας* – *Soterian/Soteriós*) do mesmo. A moral analógica, quando levada ao seu grau máximo de realização, implica na superação da multiplicidade e diversidade dos fenômenos pelo conhecimento da vontade como essência da natureza, pela intuição da Ideia e pelo sentimento de unidade do sofrimento. A superação discursiva da diferença e da semelhança será, conseqüentemente, a superação do conhecimento e da experiência comum, pois recai necessariamente na mística, portanto, uma passagem para o nada ao qual o filósofo se refere sempre e apenas em sentido relativo e negativo.

¹³²⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 53, p. 357.

¹³²⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 68, p. 498-499.

¹³²⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 51, p.333.

¹³³⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §68, p. 483.

O metafísica da Vontade cria aqui um aparente paradoxo: ou nunca sequer existiu alguém que tivesse negado a vontade de vida, o que seria uma negação das premissas antropológicas implícitas, já que o mundo ainda existe como representação e vontade, ou negar a vontade não implica em negar o mundo, pois a vontade, diferentemente do que quer Schopenhauer, não é o mundo. O filósofo estaria, dessa maneira, negando suas próprias palavras. Segundo minha compreensão atual do assunto, trata-se de uma ilusão transcendental que aparece sempre que se afasta tanto da distinção entre fenômeno e coisa em si quanto do sentido relativo que cada polo precisa assumir no discurso. Ou seja, conforme Maria Lúcia Cacciola esclarece, “o ponto de vista da representação em seus dois aspectos exige o da Vontade, cujas duas facetas, a afirmativa e a negativa, só tem sentido em relação ao da representação”¹³³¹ O próprio Schopenhauer respondeu à questão diretamente ao seu principal evangelista com as seguintes palavras:

A negação da vontade da vida não é a aniquilação de um objeto ou de um ser, mas simplesmente um não querer que resulta de um *quietivo*. Compreenda-o e lembre-se. Todavia, eu não ensinei nada sobre o que *antecede* a afirmação e a *consequência* da negação da vontade (que, para mim, não se apresenta como uma *substância* persistente, isto é, como matéria); em vez disso, no final do quarto livro eu disse (e repito aqui, porque seus olhos estão mais entupidos do que o meu ouvido direito), que *para nós* a eliminação da vontade é uma passagem para o nada. Logo, o que a coisa possa ser *fora* do que conhecemos apenas como vontade de viver e núcleo deste fenômeno, isto é, possa *não mais ser*, ou *ainda não ser*, é um problema *transcendente*, um daqueles, cuja solução as *formas* de nosso intelecto, que são meras funções de um cérebro determinado a serviço do fenômeno individual da vontade, não são capazes de compreender e pensar, de tal maneira que, se nos fosse *revelado*, não entenderíamos nada. [...] Quanto à questão sobre o porquê, em virtude da unidade metafísica da vontade, um anjo não suprimiria o mundo, devemos antes de tudo dizer o porquê esta unidade é metafísica e, em segundo lugar que devemos ser capazes de responder melhor à pergunta "até onde chegam na coisa em si as raízes da individualidade?", um problema que levantei, mas o abandonei como algo transcendente e, portanto, insolúvel.¹³³²

Arthur Hübscher explica que,

Há uma confluência do sentido real e do sentido pictórico que confere, à apresentação de Schopenhauer, o verdadeiro brilho e clareza, chegando às camadas mais profundas, e que ainda exige sempre uma atenção especial. Cada local revela seu verdadeiro sentido último apenas na interdependência de sentido, quando retirado do contexto, entra em relações estranhas, estranhos planos de fundo, torna-se ambígua, errôneo, falso. As objeções contra o sistema, as dificuldades e contradições que as pessoas quiseram encontrar nele, são sempre novamente rastreáveis para a alternância entre os dois métodos diferentes de observação.¹³³³

¹³³¹ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 25.

¹³³² SCHOPENHAUER, A., *Carteggio com i discepoli*, vol. I, p. 337-338.

¹³³³ HÜBSCHER, *The Philosophy of Schopenhauer in its intellectual context*, p. 381.

Portanto, o valor moral da analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo, do ponto de vista da filosofia considerada como uma reflexão que pretende espelhar o mundo concreto em conceitos abstratos, deve permanecer imanente e subsidiária das ressalvas que isto implica. Para tal, é necessária uma análise das funções transcendentais e funções críticas que a analogia desempenha no pensamento de Schopenhauer, sem a qual, o sentido da analogia da vontade subsiste incompreendida.

6.4 Função transcendente da analogia: o mais além da experiência

A analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo possui, portanto, um valor gnosiológico metafísico de descoberta da vontade como essência do mundo, um valor estético de conhecimento intuitivo da Ideia platônica, ou seja, conhecimento não submetido ao princípio de razão, e um valor moral que se apresenta como uma sabedoria sobre o sentimento de unidade universal do sofrimento.

Entretanto, existe uma postura com relação aos poderes das analogias e metáforas que significam uma ambiguidade constitutiva do pensamento de Schopenhauer, a saber, um poder implícito de estratégia usada para tornar os assuntos que transcendem o fenômeno mais acessíveis à nossa consideração. O que aqui denomino de ambiguidade constitutiva da concepção schopenhaueriana de analogia como discernimento do semelhante no dessemelhante foi reconhecida pelo próprio filósofo em um comentário muito significativo sobre Empédocles:

seria mais correto dizer: ‘apenas pelo diferente é o diferente conhecido’, em vez de, como diz EMPÉDOCLES, ‘apenas pelo igual é o igual’ conhecido, que *era um princípio bastante oscilante e ambíguo*¹³³⁴; embora também se possa conceber pontos de vista a partir dos quais ele é verdadeiro. [...]. Porém, por outro lado, sabemos de novo que, inversamente, a pluralidade do que é congênere só é possível mediante tempo e espaço, logo, mediante as formas de nosso conhecimento.¹³³⁵

Schopenhauer afirma que o conhecimento exclui a compreensão da unidade absoluta e somente é possível na pluralidade e na diferença. No que se refere à coisa em si uma e absoluta,

¹³³⁴ Grifo meu.

¹³³⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p. 332. Segundo Empédocles, em verdade, “com a terra conhecemos a terra, e com a água, a água, e com éter o éter divino, e com o fogo o fogo destruidor; o amor com o amor, e a discórdia com a triste discórdia” (EMPÉDOCLE, *Poema físico e lustrale*, Esordio-55, p. 13. A tradução utilizada aqui encontra-se em ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 1000b, p. 113.)

não pode haver conhecimento algum.

Deve-se disto concluir que para além da aparência, no ser em si de todas as coisas, que tem de ser alheio a tempo e espaço, e por conseguinte também alheio à pluralidade, também não deve existir conhecimento algum. Por conseguinte, um ‘conhecimento da coisa em si’, no sentido estrito do termo, seria impossível, porque onde começa o ser em si das coisas, termina o conhecimento, e todo conhecimento já em sua essência própria dirige-se apenas a aparências. Pois nasce de uma limitação, através da qual é tornado necessário, em vista de ampliar os limites.¹³³⁶

Portanto, segundo o filósofo, quando falamos da unidade absolutamente *em si* da vontade,

Decerto caímos aqui numa linguagem mística figurada (*mystische Bildersprache*): mas ela é a única na qual alguma coisa ainda pode ser dita sobre esse tema completamente transcendente.¹³³⁷ Logo, também podemos admitir essa parábola (*Gleichniss*), a saber, que podemos representar figurativamente o gênero humano como um *animal compositum* (animal composto), forma de vida da qual exemplos são fornecidos por muitos pólipos, em especial os flutuantes, como *veretillum*, *funiculina* e outros”.¹³³⁸

Também em uma carta a Johann August Becker Schopenhauer revela uma função transcendente da analogia e das metáforas:

Eu não declarei que o caráter inteligível do homem seja um ato da Vontade fora do tempo como uma verdade objetiva ou como um conceito adequado das relações entre a coisa em si e o fenômeno, seria mais uma mera imagem e comparação (*Bild und Gleichniss*), ou ainda uma expressão figurada (*figürlichen Ausdruck*) da coisa, sublinhando que poderia ser pensada dessa maneira para torná-la mais compreensível. [...]. Ao contrário, descrever os processos reais da coisa em si seria transcendente: eu, porém, fico no imanente [...]. Até a expressão “negação da vontade de vida” é nova, porque eu precisava conotar a coisa de maneira concisa.¹³³⁹

Quando o filósofo elabora uma intrincada analogia entre a música e estrutura do mundo natural também nos permite entrever a sua concepção geral de analogia. A música é, para Schopenhauer, “A CÓPIA DA VONTADE MESMA”¹³⁴⁰, neste sentido ela mantém com o mundo uma relação “imitativa”,

pressupostas necessariamente por analogia (*Analogie*), que é por inteiro suficiente para mim e minha investigação [...]. No entanto, tal explanação é do tipo que nunca pode ser comprovada, pois leva em conta, e estabelece, uma relação da música, como uma representação, com algo que essencialmente nunca pode ser representação, pretendendo assim ver na música a cópia de um

¹³³⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p. 332-333.

¹³³⁷ Grifo meu.

¹³³⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 392.

¹³³⁹ FAZIO, D., *Um epistolário filosófico: a correspondência entre Schopenhauer e Johann August Becker*. In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia – periodicos.ufsm.br/voluntas - Santa Maria - Vol. 9, n. 1, jan.-jun. 2018, p. 31. SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, p. 160.

¹³⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 52, p. 338.

modelo que, ele mesmo, nunca pode ser representado imediatamente. Portanto, a minha explanação apresenta a música como a cópia de um modelo que ele mesmo nunca pode ser trazido à representação. [...] nada resta senão apresentar a mencionada explanação (que me é suficiente) sobre a maravilhosa arte dos tons, ficando a cargo do leitor concordar ou rejeitar, de acordo com o efeito nele provocado em parte pela música, em parte por todo o pensamento comunicado neste escrito.¹³⁴¹

Em outras passagens semelhantes Schopenhauer concebe a analogia e a linguagem figurativa como uma capacidade de ver nas coisas individuais o que elas têm de universal.

É possível afirmar que, assim como o artista mostra a Ideia por meio de uma obra intuitiva, o filósofo fala por meio das analogias e metáforas aquilo que não poderia ser dito de modo literal. A “linguagem figurada (*Bildersprache*)”, em geral, *é a única* forma pela qual algo *completamente transcendente* pode ser dito pela filosofia ou considerada pelo pensamento.”¹³⁴²

O valor transcendente da analogia Schopenhauer parece colocar um problema para a interpretação de seu pensamento. Apesar de todo o sentido positivo e mesmo o caráter indispensável descrito nos capítulos anteriores, a analogia foi muitas vezes vista com desconfiança o que coloca o seu significado em tensão permanente em cada caso. Platão, por exemplo, fez um uso intensivo e com pretensões metafísicas avançadas, no entanto, recomendou precaução no uso das analogias e “semelhantes comparações”¹³⁴³. Aristóteles nos diz que em se tratando de símiles, analogia, metáforas ou outras figuras nominativas de substituição, “ver-se-á que dizemos a verdade, se as substituirmos por palavras de uso comum”.¹³⁴⁴ Ainda outros nomes poderiam ser aqui mencionados como exemplo de desconfiança sobre os perigos da analogia.

A atribuição de um poder estratégico implícito na analogia para especular sobre o transcendente, tentando torná-lo mais acessível à nossa consideração demonstra uma função metafísica dogmática que geralmente é trazida à luz e largamente enfatizada nas interpretações do pensamento do filósofo como uma contradição aberta em suas pretensões, dado que, em diversas outras passagens Schopenhauer impossibilita de tal coisa. Todavia, conforme ficará claro no próximo tópico deste texto, isto coloca em evidência apenas um dos polos do sentido filosófico mais profundo da analogia da vontade. Ainda que uma certa ambiguidade será tributável da concepção filosófica de analogia da vontade, o outro polo do seu sentido filosófico será tão importante quanto este e deverá ser considerado com atenção para que a metafísica da

¹³⁴¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 52, p. 337-338. Grifo meu.

¹³⁴² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 392.

¹³⁴³ PLATÃO, *Sofista*, 231a.

¹³⁴⁴ ARISTÓTELES, *Poética*, cap. XXI, 142 - p. 464.

Vontade não reste incompleta ou mesmo distorcida e transfigurada em uma pretensa transcendência metafísica absoluta depois da *Crítica* kantiana.

6.5 Função crítica da analogia: os confins da experiência como limite extremo do conhecimento

A funcionalidade da analogia consiste, de uma parte, em articular a experiência externa com a interna para compreender a totalidade da experiência se valendo da descoberta do seu significado e conexão e, de outra parte, estabelecer um vínculo entre a possibilidade e o sentido da metafísica com experiência direta de si e do mundo. Schopenhauer também foi um proponente da analogia como forma filosófica, no entanto, não se pode afirmar que tenha sido incauto sobre o problema das limitações desse recurso. É parte fundamental desta pesquisa discernir que, apesar dos valores atribuídos à analogia, bem como a sua função transcendente, Schopenhauer paradoxalmente limita o seu alcance na filosofia. A “caça por analogias”¹³⁴⁵, semelhanças e contrastes na natureza, diz o filósofo, é certamente importante, no entanto, por si somente uma analogia não pode conduzir a um resultado real e uma verdadeira filosofia. Schelling teria sido o primeiro a colocar corretamente o problema da metafísica, porém teria permitido elementos dogmáticos que inviabilizariam sua proposta. Segundo Schopenhauer,

A verdadeira e própria *filosofia da natureza*, posta primeiramente por Schelling, é apenas uma busca por analogias e oposições na natureza: a observação em si interessante e que aqui e ali pode se tornar útil, mas que nunca fornece uma filosofia. Também por essa razão, Schelling teve de propor várias tentativas dogmáticas, independentes dessa maneira de considerar a natureza, às quais não deu outro fundamento além da intuição intelectual, cujo caráter de contos de fadas saltou nos olhos.¹³⁴⁶

É preciso perceber que o domínio fonte de uma relação analógica pode ser tão ou mais desconhecido quanto o domínio alvo e, então, pretender-se-ia equivocadamente decifrar o enigma, isto é, o domínio alvo, por meio de algo ainda mais enigmático, transcendente e abstrato, algo como o “Absoluto, a substância absoluta, Deus, o Infinito, o Finito, a Identidade absoluta, o Ser, a essência, etc., etc.,” tudo isso, para Schopenhauer, “paira no ar sem apoio, logo, jamais pode conduzir a um resultado real (*wirklichen Ergebnis*)”.¹³⁴⁷

¹³⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 27, p. 207.

¹³⁴⁶ SCHOPENHAUER, A. *Scritti Postumi* I, p. 487.

¹³⁴⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 7, p. 99.

Portanto, se uma analogia por si somente não faz uma filosofia no sentido pleno da palavra, então, o que poderia fazer de uma analogia uma filosofia verdadeira? Quais são os critérios que poderíamos usar para discernir uma analogia filosófica de uma não filosófica segundo Schopenhauer?

Obviamente a questão é complexa e mobiliza uma série de elementos, dos quais poderíamos isolar um: em “apoio à compreensão”¹³⁴⁸, ou melhor, o que fornece um “ponto de apoio (*ποῦ στῶ*)”¹³⁴⁹ sobre o qual se assenta e do qual depende toda a força explicativa e interpretativa da analogia da vontade, ou seja, a vontade, conforme se apresenta à autoconsciência, é “o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a VONTADE humana”¹³⁵⁰. O corpo conhecido no sentido interno é o que fornece força interpretativa e explicativa com algum grau de plausibilidade para a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo e, assim, garante as condições pelas quais a analogia da vontade é pensada como bem-sucedida no interior da dinâmica conceitual de Schopenhauer. A vontade compreendida como fundamento das atividades fisiológicas e ações do corpo é o conhecimento mais cristalino e imediato do domínio fonte e, neste sentido, nosso melhor modelo de interpretação do sentido da escritura desconhecida do mundo. O corpo identificado com a vontade fornece um grau de suporte epistêmico para interpretar o mundo no mesmo termo, ou seja, a “verdadeira filosofia”, deve, além da análise comparativa e da reflexão analógica, possuir uma chave de leitura capaz de fazer dela um recurso viável e se harmonizar com a experiência do mundo e com a consideração científica da natureza, portanto, deve ser imanente, abdicando de pretensões apodíticas e de qualquer transcendência.¹³⁵¹

Schopenhauer, por seu turno, está consciente desta característica da analogia e o estatuto da sua metafísica da vontade. Segundo o filósofo,

A acusação de falta de certeza passar à metafísica, em virtude da qual todo sistema metafísico sempre deixa margem para dúvidas, pelo menos, se poderia rejeitar observando que, com exceção de matemática e lógica, a dúvida afeta todas as ciências; [...]. Uma vez que tem uma origem empírica, a metafísica não é totalmente certa nem isenta de dúvida.¹³⁵²

O conhecimento mais elevado e completo da essência do mundo não é a declaração de um saber absoluto sobre um suposto fundamento último do mesmo e não apresenta uma regulamentação

¹³⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170.

¹³⁴⁹ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli*, tomo I, p. 332.

¹³⁵⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170. Também em SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 98, p. 50-52.

¹³⁵¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 223.

¹³⁵² SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 204.

apriorística e apodítica dessa conclusão. Na filosofia a analogia exclui a proporcionalidade matemática ($a:b::c:d$) e, conseqüentemente, “priva-se do tipo de certeza apodítica que é possível exclusivamente através do conhecimento *a priori*: certeza que permanece propriedade da lógica e da matemática”.¹³⁵³ Dessa maneira, “a metafísica renuncia a uma antiga pretensão”, qual seja, de se constituir como uma ciência a partir de meros conceitos abstratos que se interconectam por meio de analogias de proporcionalidades lógicas e matemáticas, muito menos se caracteriza como um “sistema de inferências a partir de princípios *a priori*”¹³⁵⁴. Uma tal pretensão, de acordo com Schopenhauer, baseia-se no mal-entendido sobre o que é a metafísica e, portanto, sobre o que é uma analogia. A metafísica deve possuir uma base empírica e ir além dela, no entanto, declara Schopenhauer, “vai além da experiência *apenas de uma certa maneira (gewissermaßen)*”¹³⁵⁵, em verdade nunca se destaca do todo, mas permanece como mera interpretação e explicação deste, nunca fala da coisa em si, exceto em relação à aparência.”¹³⁵⁶ Segundo Schopenhauer, “postados firmemente no ponto de vista da filosofia, temos aqui de nos contentar com o conhecimento negativo, satisfeitos por ter alcançado o último marco-limite (*letzten Gränzstein*) do conhecimento positivo”¹³⁵⁷, ou seja, “reconhecendo na vontade o limite extremo (*äußerste Gränzstein*) do conhecimento”¹³⁵⁸. Aquilo que está para além disso é completamente incognoscível e impensável para a razão humana, “é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação (*annahme*) é um fogo fátuo da filosofia”¹³⁵⁹.

Caso quiséssemos saber sobre o que acontece após a total negação da vontade, isto é, sobre o *além absoluto*, por meio de uma concepção mística de Deus, diz Schopenhauer cometeríamos um erro, pois,

Empregar velhas expressões para definir novos conceitos é, no entanto, fonte de confusões, e, além disso, seria *errado*, dado que Deus, neste caso, seria aquele que *não* quer o mundo, enquanto o conceito de Deus implica que ele quer o ser do mundo. [...] De um Deus similar a este, não poderíamos ter outra teologia, a não ser aquela fornecida por Dionísio Areopagita na sua *Theologia Mystica*, a qual consiste unicamente na demonstração de que todos os predicados de Deus possam ser negados, mas, nenhum possa ser afirmado, sendo ele superior a todos os seres e externo a todo o conhecimento: uma condição que Dionísio chama de *mais além (επέκεινα – epekeina)*”¹³⁶⁰, definindo-o como algo absolutamente inacessível ao nosso conhecimento.

¹³⁵³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

¹³⁵⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 223.

¹³⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 208.

¹³⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 208.

¹³⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §71, p. 518.

¹³⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 735-736.

¹³⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 1, p. 45.

¹³⁶⁰ Segundo o *Léxico do Novo Testamento Grego/Português* a palavra *επέκεινα*, significa.” *mais longe, além.*” (GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*, p. 79).

Esta é a única teologia verdadeira, no entanto, priva-se de todo conteúdo, de fato não diz e não ensina nada.¹³⁶¹

O discurso apofático da teologia negativa de Dionísio Areopagita parece ter suas raízes em Platão¹³⁶² e nos neoplatônicos, por exemplo, em Proclo de Constantinopla que em sua *Teologia platônica* nos faz perceber que já em Platão existem dois métodos de ascensão ao Uno, a saber, “por analogia e por via apofática ou negativa”¹³⁶³, precisamente as duas maneiras pelas quais Schopenhauer trata da questão do conhecimento ou do discurso sobre a coisa em si como vontade. As facetas afirmativa e negativa da vontade de viver, permanecem como limite imanente da metafísica.

Como última curiosidade teórica da necessidade metafísica do homem poderia surgir a questão: o que é a vontade absolutamente em si e mais além do fato de se expor para nós como vontade? Esta questão somente encontraria resposta em uma iluminação mística interior, intuição intelectual, consciência superior, em uma *Unio mystica rationalis*, na consciência imediata do ser em si ou de Deus, e outras coisas semelhantes, nestes casos, a resposta seria uma doutrina da onisciência, impossível para a filosofia¹³⁶⁴. A filosofia deve ser um conhecimento comunicável pela linguagem, mediante conceitos abstraídos do autoconhecimento, da experiência intuitiva direta do mundo e do substrato metafísico do organismo. Schopenhauer nos diz que a filosofia, enquanto conhecimento comunicável por meio de conceitos, tem de ser um racionalismo, no entanto,

ainda que na conclusão eu tenha apontado o âmbito da iluminação como algo existente, evitei andar um passo sequer dentro dele; por outro lado, não tentei

¹³⁶¹ SCHOPENHAUER, A. *Scritti Postumi* III, p. 459-460. Segundo Dionísio Areopagita, “quanto mais nos elevamos ao alto, tanto mais as palavras se contraem pela visão geral das coisas inteligíveis. Então, agora, penetrando no nevoeiro que está sobre a inteligência, encontraremos não a brevidade das palavras, mas a absoluta falta de palavras e pensamentos. Lá o discurso, descendo do mais alto ao mais baixo, de acordo com a medida de sua descida, se alarga sobre uma extensão proporcional, mas, subindo das coisas mais baixas para isso que está acima de tudo, se eleva e gradualmente é abreviado; e quando toda a ascensão termina, ela se torna completamente silenciosa e se unirá totalmente ao inexprimível. Mas por que, talvez você diga, enquanto as afirmações divinas partem do mais alto, o procedimento negativo começa dos últimos? Porque quando afirmamos algo sobre aquele que supera todas as afirmações, *devemos fazer apenas de maneira hipotética e partindo do que está mais próximo a ele*, mas quando falamos com procedimento negativo daquele que está além de qualquer possível negação, começamos negando o que é mais distante dele. Talvez porque Deus não seja mais vida e bondade do que ar e pedra? E não é mais verdade dizer que não é intemperante e não se zanga do que dizer que não fala e não pensa?” (DIONÍGIO AREOPAGITA: *Teologia mística*, 1033A – 1033D, p. 609-611. In DIONÍGIO AREOPAGITA: *Tutte le opere*. A cura di Piero Scazzoso ed Enzo Bellini. Bompiani, Milano, 2009). Sobre isso que é independente e absolutamente metafísico, que está além de todo e qualquer possibilidade de conhecimento, também estará além de todo e qualquer discurso, ou seja, além da afirmação e da negação, além da verdade e da falsidade. Se quisermos falar sobre algo parecido, “devemos fazer apenas de maneira hipotética e partindo do que está mais próximo a ele”, isto é, de um modo esquemático e analógico, aproximativo, conjectural e etc. Segundo Dionísio, a “causa perfeita” de todas as coisas, que está absolutamente além do conhecimento e do discurso literal e, neste sentido, também além do micro e do macrocosmo.

¹³⁶² PLATÃO, *A república*, 509b – 510, pp. 309-311. PLATÃO, *Parmênides*, 141a-142a, p. 391-392.

¹³⁶³ PROCLO, *La teologia platônica* II, cap. V, p. 151.

¹³⁶⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 538-539.

oferecer explicações últimas sobre a existência do mundo, mas somente cheguei o mais longe possível no caminho racionalista objetivo. Deixei para a iluminação o seu espaço livre lá onde que possa alcançar a solução de todos os enigmas, sem que, com isso me corte o caminho ou tenha de polemizar comigo.¹³⁶⁵

Aquele *mais além* (*επέκεινα* – *epekeina*) da representação e da vontade recebe a resposta mais óbvia, ou seja, a partir da perspectiva da metafísica da vontade imanente,

esta pergunta NUNCA poderá ser respondida: porque, como eu disse, o ser conhecido mesmo já contradiz o ser em si, e todo conhecido já é como tal apenas aparência. Porém, a possibilidade dessa pergunta mostra que a coisa em si, que conhecemos o mais imediatamente na vontade, pode, totalmente à margem de todas as possíveis aparências, ter determinações, propriedades, modos de existência, os quais são para nós absolutamente incognoscíveis e inapreensíveis, e que então permanecem como o ser da coisa em si, quando esta, como será exposto no quarto livro, suprimiu-se livremente como VONTADE, portanto, emergiu completamente da aparência, e, ao nosso conhecimento, isto é, em referência ao mundo das aparências, transitou ao nada vazio. Se a vontade fosse a coisa em si absoluta e estritamente; então também esse nada seria um nada ABSOLUTO; em vez de, como é o caso, dar-se a nós ali expressamente apenas como um nada RELATIVO.¹³⁶⁶

O filósofo trata, então de distinguir sua reflexão do misticismo:

*A minha filosofia difere do misticismo pelas seguintes razões: enquanto o ponto de partida deste último é a interioridade, o meu é a exterioridade. O místico se move a partir de sua experiência individual interior, na qual ele se reconhece como o centro do mundo e o ser único e eterno. Mas nada disso é comunicável a não ser algumas declarações nas quais se deve acreditar na palavra: portanto, ele não pode ser convincente. Eu, ao contrário, parto da mais simples aparência universalmente compartilhada, que pode ser o objeto de uma reflexão perfeitamente comunicável; e, como se trata apenas de uma questão de experiências universalmente compartilhada, neste caso é possível ser convincente. Por outro lado, no seu ponto mais elevado, a minha filosofia assume um caráter negativo, e fala apenas do que deve ser negado e abandonado, ao mesmo tempo em que deve considerar nulo e vazio o que se olha e se obtém em contrapartida, acrescentando aquela consolação que se trata apenas de um nada relativo e não absoluto. O místico, por outro lado, procede de maneira positiva.*¹³⁶⁷

Segundo Schopenhauer, “eu não me conheço como coisa em si, *homo noumenon*, sujeito absoluto, mas como *homo phaenomenon* e este, precisamente porque eu o conheço, é um objeto”¹³⁶⁸.

Entretanto, uma vez que a metafísica não tem como objeto a experiência singular ou particular, mas a totalidade da experiência, ela compartilha com as ciências *a priori* o caráter de imutabilidade, dado que, a experiência em sua totalidade ou considerada de modo geral,

¹³⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. P II, cap. 1, p. 40.

¹³⁶⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 239.

¹³⁶⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 461-462.

¹³⁶⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 38-39.

“nunca mudará seu caráter por um novo.”¹³⁶⁹ Uma vez alcançada a correta compreensão da experiência enquanto tal, a metafísica não sofrerá alterações a cada nova experiência particular. A metafísica, neste sentido, é uma ciência e, portanto, *a posteriori*, da experiência em geral, no entanto, compartilha com as ciências *a priori* uma característica comum, a saber, a estabilidade de seu conteúdo, pois, a analogia, forma da reflexão metafísica por excelência, por um lado, não garante a certeza apodítica da conclusão e, por outro lado, se caracteriza pela imutabilidade do seu traço essencial de modelo, isto é, a conclusão de uma analogia nunca muda o seu caráter dada uma nova descoberta a ela contraposta, restaria, neste caso, trocar de analogia por outra mais adequada.

As múltiplas conseqüências extraídas do assunto tornam a analogia um objeto de enorme dificuldade de compreensão, mas, apesar disso, podemos entender a filosofia de Schopenhauer, indiretamente, como um tratado sobre o estatuto da analogia na medida em que se reconhece a importância e as múltiplas implicações filosóficas do assunto para a metafísica da vontade. Diante dessa perspectiva, Schopenhauer afirma que

é modificada a doutrina de Kant da incognoscibilidade da coisa em si, por outros termos, a coisa em si não é absoluta e exaustivamente cognoscível, todavia podemos conhecer a mais imediata das suas aparências, que, através dessa imediatez, diferencia-se *toto genere* de todas as demais, fazendo as vezes para nós da coisa em si, de modo que assim temos de remeter todo o mundo das aparências àquela aparência em que a coisa em si se expõe no velamento mais tênue, permanecendo aparência tão somente na medida em que o meu intelecto, único capaz de conhecimento, sempre permanece diferente de mim na minha condição de ser volitivo, e também porque mesmo na percepção INTERNA o intelecto não se desfaz de sua forma cognoscitiva do TEMPO.¹³⁷⁰

Necessita-se refletir e perceber que o valor gnosiológico, estético e moral da analogia somente são plenamente compreendidos em seu significado schopenhaueriano se, no entanto, a Vontade, *toto genere* distinta da representação e, portanto, considerada como coisa em si, for imanente a este mundo e não considerada como um *ens absolutum extramundanum*, ao contrário, a coisa em si deve sempre ser pensada “em suas relações e referências à aparência mesma.”¹³⁷¹ Schopenhauer explica claramente o ponto em uma famosa carata ao seu maior evangelista Julius Frauenstädt em 6 de agosto de 1852, onde o filósofo escreve:

A coisa em si deve sempre e somente buscá-la no fenômeno, como presente apenas em relação a ele, e não no país da cucolândia das nuvens (*Wolkenkukuksheim*)¹³⁷² que você frequentemente contempla: ali não

¹³⁶⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

¹³⁷⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p.238-239.

¹³⁷¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 222.

¹³⁷² Referência de Schopenhauer ao texto de Aristófanes intitulado *As aves*.

podemos. Isso significa que é transcendente. Deve-se sempre ter em mente o que é o intelecto: um simples instrumento para os propósitos miseráveis de um fenômeno individual da vontade. Kant, portanto, demonstrou os seus limites. Eu, no entanto, demonstrei a origem dessa limitação. Ele por uma via subjetiva, eu por uma via objetiva, porque com a vontade eu ganhei um “ponto de apoio (*ποῦ στῶ*)”¹³⁷³ Minha filosofia não pretende esclarecer como um mundo como este poderia ter surgido, mas apenas nos orienta a como dizer o que ele é.¹³⁷⁴

Diante da resistência de Frauenstädt, Schopenhauer repete a resposta em 21 de agosto do mesmo ano.

Minha filosofia nunca fala do reino da cucolândia das nuvens, mas apenas *deste mundo*, isto é, é *imane*nte, não transcendente. Ela lê o mundo dado como uma tábua hieroglífica (cuja chave encontrei na vontade) e, em todos os lugares mostra a sua coerência. Ensina o que é o fenômeno e o que é a coisa em si. Esta última, porém, somente é a coisa em si em *sentido relativo (relativ)*, isto é, em sua relação com o fenômeno. Para além disso, o fenômeno é apenas um fato cerebral. O que seja a coisa em si fora dessa relação, eu nunca disse porque não sei, mas, no interior desta relação ela é a vontade de viver. Que possa ser anulada, provei empiricamente e deduzi que, juntamente com a coisa em si deve cair também o seu fenômeno. A negação da vontade da vida não é a aniquilação de um objeto ou de um ser, mas simplesmente um não querer que resulta de um quietivo. Compreenda-o e lembre-se. Todavia, eu não ensinei nada sobre a antecedência da afirmação e a consequência da negação da vontade (que, para mim, não se apresenta como uma substância persistente, isto é, como matéria); em vez disso, no final do quarto livro eu disse (e repito aqui, porque seus olhos estão mais entupidos do que o meu ouvido direito), que para nós a eliminação da vontade é uma passagem para o nada. Logo, o que a coisa possa ser fora do que conhecemos apenas como vontade de viver e núcleo deste fenômeno, isto é, possa não mais ser, ou possa não ser, é um problema transcendente, um daqueles, cuja solução as formas de nosso intelecto, que são meras funções de um cérebro determinado a serviço do fenômeno individual da vontade, não são capazes de compreender e pensar, de tal maneira que, se nos fosse revelado, não entenderíamos nada. [...] Quanto à questão sobre o porquê, em virtude da unidade metafísica da vontade, um anjo não suprimiria o mundo, devemos antes de tudo dizer o porquê esta unidade é metafísica e, em segundo lugar que devemos ser capazes de responder melhor à pergunta "até onde chegam na coisa em si as raízes da individualidade?", um problema que levantei, mas o abandonei como algo transcendente e, portanto, insolúvel.¹³⁷⁵

Uma resposta semelhante foi enviada a Johann August Becker em 23 de agosto de 1844:

Nunca escrevi a história da coisa em si como ela é fora do tempo, mas somente

¹³⁷³ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli*, tomo I, p. 332.

¹³⁷⁴ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli*, tomo I, p. 332.

¹³⁷⁵ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con I discepoli* vol. I, p. 337. Novamente em correspondência com Frauenstädt em 12 de setembro de 1852 Schopenhauer expressa a preocupação e o cuidado que se deve ter em propor “uma espécie de *aeon* gnóstico, colocando atrás da coisa em si uma segunda, da qual a primeira seria o fenômeno. Tendo atingido um certo ponto, aquele do *velle* e do *nolle*, da afirmação e da negação, não devemos ainda depositar na base destes uma substância, mas reconhecer *que os limites do conhecimento humano foram alcançados [...]. Aqui está a sabedoria única e podemos reivindicá-la com dignidade depois de termos mostrado como os limites surgem, pois mostramos a origem do intelecto, [...]: o órgão pelo qual um animal caça a sua presa.*” (SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli* vol. I, p. 343).

da coisa em si que se objetiva no tempo, no qual entra como Vontade de vida. Provei o fenômeno da afirmação e da negação da Vontade que entra no tempo. Mostrei que o ser do mundo é o fenômeno da sua afirmação, não da sua negação: “Nenhuma Vontade, nenhuma representação, nenhum mundo – para nós, nada”. Não fui além desta verdade negativa: senão teria sido obrigado a me tornar transcendente. Por isso só interpretei a aparência e a pus em relação àquilo que aparece, a coisa em si. Nunca ousei construir processos dentro da coisa em si e é justamente esta a diferença entre eu e os três famosos sofistas, cuja inteira filosofia procura construir o chamado Absoluto.¹³⁷⁶

A analogia schopenhaueriana não é, portanto, a declaração de uma intelecção direta ou um conhecimento absoluto da coisa em si ou da unidade e completude transcendente da Vontade. As funções críticas da analogia da vontade devem ser trazidas à tona em conjunto com aquelas dogmáticas descritas acima. Privilegiar apenas um destes aspectos em detrimento do outro implica em uma interpretação dogmatizante e unilateral da filosofia de Schopenhauer. Não se pode perder de vistas que a analogia foi a proposta de um método capaz de escavar a experiência humana até aquele *marco-limite*¹³⁷⁷, que é, por seu turno, alcançado com “miradas isoladas, as quais nos permitem conhecer a referida unidade (da vontade) nesta ou naquela relação de coisas, ora no subjetivo, ora no objetivo, com o que no entanto sempre são suscitados novos problemas”.¹³⁷⁸ A analogia da vontade não resulta, portanto, em uma conclusão absoluta, mas, apenas comparativa e aproximativa. Schopenhauer cita a 1ª Epístola de Horácio *A Mecenas* para ilustrar que a Vontade deve ser reconhecida como “o limite extremo do nosso conhecimento.”¹³⁷⁹

Nunca, todavia, pretendi instituir uma filosofia que não deixasse questão alguma sem resposta. Num sentido destes, a filosofia é realmente impossível: ela seria doutrina da onisciência. Mas ‘é possível avançar até um certo ponto, mesmo se não se pode ir além’ (*est quadam prodire tenus, si non datur ultra*): há um limite até o qual a reflexão pode ir e assim pode iluminar MAIS ADIANTE a noite da nossa existência, apesar de o horizonte sempre permanecer sombrio. Minha doutrina alcança esse limite na Vontade de vida, que, em sua própria aparência, se afirma ou se nega. Querer, no entanto, ir mais além disso é, aos meus olhos, como querer voar para além da atmosfera. Temos de nos manter ali; mesmo que dos problemas resolvidos surjam outros.¹³⁸⁰

Aqui temos o que, segundo minha compreensão atual, é uma das ressalvas mais significativas da obra de Schopenhauer. O filósofo não cria algo novo a partir de conceitos

¹³⁷⁶ FAZIO, D., *Um epistolário filosófico: a correspondência entre Schopenhauer e Johann August Becker*. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia – periodicos.ufsm.br/voluntas* - Santa Maria - Vol. 9, n. 1, jan.-jun. 2018, p. 32. SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con I discepoli* vol. I, p. 161.

¹³⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §71, p. 518.

¹³⁷⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 389.

¹³⁷⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, vol. III, p. 735-736.

¹³⁸⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 47, p. 706. Também em SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p.348; SCHOPENHAUER, A., MVR I, *apêndice*, p. 538.

abstratos, mas, apenas procede, “por meio de distinções e separações, ensinando as diferenças do existente”¹³⁸¹ e, desse modo, poderia, segundo sua opinião, receber o nome de “*criticismo*, no sentido originário da palavra”¹³⁸², pois parte da compreensão de que a filosofia “não é um saber plenamente acabado e “não importa o número de tochas que acendamos e o espaço que elas iluminem; o nosso horizonte sempre permanecerá cercado por profunda noite”.¹³⁸³ “A essência-em-si além do mundo e, conseqüentemente, para além da vontade não está aberta a investigação”¹³⁸⁴, não é algo que se possa conceber ou saber, está para além de toda possível consideração humana¹³⁸⁵, ou seja,

só se pode assimilar essa essência de modo bastante imperfeito. Eis por que é impossível um entendimento pleno, até o último fundamento e que satisfaça toda demanda, da existência, essência e origem do mundo. É o suficiente sobre os limites (*Gränzen*) da minha e de toda filosofia.¹³⁸⁶

A analogia em Schopenhauer é a indicação de que “a solução verdadeira, positiva do enigma do mundo tem de ser algo que o intelecto humano é completamente incapaz de aprender e pensar”.¹³⁸⁷ Coisa-em-si, isto é, “o ser puramente subjetivo”¹³⁸⁸ é, portanto, apenas a VONTADE imanente¹³⁸⁹, para além desse limite, apenas o nada resta diante de nós,¹³⁹⁰ querer ultrapassar este marco limite é algo sem sentido, “o reto é silêncio”¹³⁹¹. Em outras palavras, “a vontade de vida é algo metafísico e é, em todos os aspectos, a pedra limite (*Grenzstein*) além da qual nunca podemos ir”.¹³⁹²

A analogia tem o seu significado forte, portanto, localizado entre dois extremos, a saber, de um lado a força metafísica da afirmação de que a Vontade é a coisa em si e de outro o acentuado poder limitador dessa afirmação. É possível chegar a uma certa compreensão do mundo e da essência das coisas, entretanto, isso só acontece de forma indireta, “servindo-se de um desvio”, ou melhor, de uma reflexão limite que articula a ligação artificial (*künstliche Verknüpfung*) do conhecimento objetivo com os dados da consciência de si. Contudo, para Schopenhauer, essa compreensão “será bastante limitada, totalmente mediata e relativa, a saber,

¹³⁸¹ CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 172. Conforme nota da autora, *Criticismo* deriva de *crítica*, que significa: “distinguir, discernir, separar, escolher”.

¹³⁸² SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, vol. III, p. 735-736

¹³⁸³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 225.

¹³⁸⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, III, p. 96.

¹³⁸⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, III, p. 96.

¹³⁸⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 766.

¹³⁸⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 225.

¹³⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 4, p. 120.

¹³⁸⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 21, 168.

¹³⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 71, p. 518.

¹³⁹¹ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio com i discepoli* vol. I, p. 201.

¹³⁹² SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 78.

uma tradução em parábolas (*parabolische*), nas formas do conhecimento”.¹³⁹³

Os significados filosóficos da *Gleichnisse* e da *Analogie* ganha destaque também em outras passagens, por exemplo, em 1816 Schopenhauer escreve que “a relação entre a vontade e a representação não se ajusta ao princípio de razão. Por isso somente pode ser qualificada de relação em sentido metafórico (*metaphorisch*).”¹³⁹⁴ Nos últimos manuscritos e nos *Parerga*, Schopenhauer parece formular a sua concepção definitiva sobre as relações de semelhança (*Gleichniss*):

Devemos tentar, tanto quanto possível, reduzir a uma imagem intuitiva o que queremos incorporar à memória, seja de maneira imediata ou com o exemplo, com a similitude (*Gleichniss*), analogia (*Analogon*) ou qualquer outra coisa; porque tudo o intuitivo permanece gravado muito mais firmemente do que simplesmente pensado *in abstracto* ou com meras palavras. É por isso que mantemos muito melhor o que vivemos do que o que lemos.¹³⁹⁵

Neste sentido,

A VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for.¹³⁹⁶

Ao longo da vida Schopenhauer se ocupou das muitas nuances envolvendo o uso de analogias e sua preocupação com a importância do problema foi constante, indicando que a ideia de “espelhamento”¹³⁹⁷ analógico introduz dificuldades significativas na sua obra, no entanto, poucas vezes o tema foi convertido no foco das análises de sua obra. Os aspectos dogmáticos da analogia da vontade foram em geral a perspectiva da vez nas interpretações críticas de sua metafísica. Desconsiderar a função crítica aqui evidenciada nos parece, no entanto, descuidado, arrisca-se, desse modo, a distorcer o sentido imanente de sua metafísica.

O significado da analogia da vontade traz consigo, portanto, uma ambiguidade medular, ou melhor, a concepção de analogia de Schopenhauer parece flutuar num movimento pendular entre duas posturas distintas, quais sejam, o “*criticismo*, no sentido originário da palavra”¹³⁹⁸

¹³⁹³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p.348. Eduardo Ribeiro da Fonseca optou pela seguinte tradução: isto só se torna possível de uma forma indireta, por meio de ampla reflexão e pela ligação engenhosa do conhecimento objetivo dirigido para o exterior com os dados da autoconsciência, para chegar a certo entendimento do mundo e da essência interior das coisas, esta será, no entanto, apenas uma compreensão muito limitada, totalmente indireta e relativa. Uma tradução alegórica para as formas de conhecimento [...]”. (SCHOPENHAUER, A., MVR II, vol. 1, cap. 22, p. 423).

¹³⁹⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 522.

¹³⁹⁵ SCHOPENHAUER, A. P II, § 350. p. 619.

¹³⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 22, p. 170.

¹³⁹⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §15, p. 137-138.

¹³⁹⁸ SCHOPENHAUER, A. *Scritti Postumi*, III, p. 735-736.

e “dogmatismo.” Portanto o qualificador “imane[n]te”¹³⁹⁹ deve aqui indicar o sentido desse ponto médio indeterminado.

O que importa verdadeiramente a Schopenhauer são os aspectos profundos do sentido da palavra vontade, isto é, a essência íntima, o ímpeto cego e esforço destituído de conhecimento e que, no caso do autoconhecimento, não se trata de uma mera fantasia da nossa linguagem, mas, algo que é imediatamente reconhecido na experiência interior e subjetiva como real. Nos diz Schopenhauer que “em muitas, talvez em todas as línguas, também a ação dos corpos desprovidos de cognição, e mesmo dos inanimados, é expressa por meio do querer, atribuindo-lhes, portanto, antecipadamente uma vontade, mas jamais um conhecer, representar, pensar.”¹⁴⁰⁰ A linguagem, portanto,

dá sinais de que necessitamos pensar todo impulso interno como um querer, mas sem conferir de modo algum também cognição às coisas. A concordância talvez sem exceções das línguas nesse ponto evidencia que não se trata de um mero tropo [figura de linguagem], mas que, ao contrário, uma sensação profundamente arraigada da essência das coisas determina aqui a expressão.¹⁴⁰¹

Isso parece confrontar diretamente o fato de a vontade ser pensada como essência do mundo indiretamente e por meio de uma analogia e que a essência deste mundo só é denominada desse modo por *empréstimo*, “é preciso observar que aqui obviamente empregamos somente uma *denominatio a potiori*,¹⁴⁰² mediante a qual o conceito de vontade adquire uma maior envergadura que a possuía até então.”¹⁴⁰³

Entretanto, exatamente por se tratar do “mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento”, ou seja, “exatamente a VONTADE humana” é que o sentido profundo da filosofia de Schopenhauer deve ser buscado no ponto médio entre o dogma e a crítica.

Apesar das distintas implicações práticas, morais, religiosas, científicas e filosóficas provenientes da consideração dos elementares dos discursivos de uma teoria ou cultura, distinguir entre o uso metafórico e o uso literal de um termo em certos contextos determinados, bem como o grau de compreensão que se tem da metáfora em questão, pode ser uma tarefa delicada e complexa, dependendo, no mais das vezes, do grau de consciência que o próprio

¹³⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., P I, §14 p. 159-160.

¹⁴⁰⁰ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 153.

¹⁴⁰¹ SCHOPENHAUER, A., SVN, p.156.

¹⁴⁰² “Denominação conforme o mais distinto, perfeito” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169, NT.).

¹⁴⁰³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170. Também em SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 98, p. 50-52.

autor possui dos elementos constitutivos dos seus discursos. G. Lloyd, por exemplo, mostra que a metáfora do destino descrito como um processo de fiação, tecelagem ou costura tem implicações distintas nos costumes dependendo da forma como são consideradas pelas pessoas.¹⁴⁰⁴ O sentido literal e o sentido metafórico por vezes se misturam a um ponto em que somente a filosofia pode decompor novamente a mistura e explicitar os diferentes sentidos de um discurso.

Transferindo isso especificamente para o nosso caso em questão, a saber, a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo na filosofia de Schopenhauer, podemos concluir que, apesar do autor ter deixado explícito o sentido *a potiori* e metafórico em que discursa sobre a coisa em si como vontade, parece acreditar, no entanto, que isso não reduz o valor conceitual do seu discurso. Não reduz também o poder atribuído à analogia e à linguagem figurativa de se referir significativamente àquilo que se esconde por detrás dos fenômenos¹⁴⁰⁵ e, desse modo, transcender o limite do egoísmo teórico e prático sem, no entanto, extrapolar os limites transcendentais do conhecimento do mundo. Assim,

Isso que se esconde e cintila como mistério insondável e jamais pode a natureza de qualquer coisa transpassar plenamente e sem reserva ao conhecimento, menos ainda pode-se construir *a priori* um real, como se constrói *a priori* um real matemático. Logo, a inescrutabilidade empírica de todos os seres da natureza é uma prova *a posteriori* da idealidade e mera realidade aparente de sua existência empírica.¹⁴⁰⁶

O significado forte da analogia da vontade sustenta, portanto, uma tensão, a saber, de um lado a força metafísica da afirmação de que a Vontade é a coisa em si e de outro o acentuado poder limitador que esta afirmação traz para as pretensões da filosofia e da ciência. Enquanto *interpretação* do mundo *nos termos* da consciência de si, a analogia schopenhaueriana é um pêndulo que oscila entre a pretensa onisciência dos dogmáticos e o desespero da crítica kantiana¹⁴⁰⁷, ou seja, entre a consciência de que “*conhecer a coisa em si é uma contradição, porque todo conhecimento é representação*”¹⁴⁰⁸, e a compreensão de que “a filosofia é propriamente a tentativa de conhecer, através da representação, aquilo que *não é* representação e que também deve estar em nós mesmos, caso contrário, seríamos uma mera representação”¹⁴⁰⁹.

¹⁴⁰⁴ LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*, p. 192-193.

¹⁴⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 21, p. 48.

¹⁴⁰⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 236.

¹⁴⁰⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 539.

¹⁴⁰⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 237.

¹⁴⁰⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 245-246.

A analogia da vontade, por um lado, tem um poder de “iluminar MAIS ADIANTE”¹⁴¹⁰ e dizer algo sobre aquilo que transcende os limites da aparência, por outro, ela irremediavelmente traz consigo o indicativo do seu ambiente de legitimidade, a saber, “há um limite até o qual a reflexão pode ir”¹⁴¹¹ e, neste sentido, a analogia da vontade é uma ferramenta essencialmente explicativa a partir de relações de semelhança.

Portanto, toda filosofia é, acima de tudo, um *dogmatismo*. Após a sua falha e a prova de tal falha, que é *ceticismo*, assume a consciência de que as formas da aparência não são adequadas para construir a existência como tal, de que a aparência é, por assim dizer, a mera superfície: esta consciência é a Crítica da razão pura. Então, tudo o que resta é prover primeiro a demonstração da aparência como tal, com todas as suas leis, depois, a da coisa em si no ponto em que ela entra na aparência e se torna, como tal, cognoscível e, finalmente, *a interpretação (Deutung)* da totalidade da aparência em relação a este ponto, assim, à coisa em si: esta é a exposição do mundo como vontade e representação.¹⁴¹²

Neste último caso Schopenhauer declarou a sua filosofia como um “dogmatismo imanente”, isto é, as “verdades importantes descobertas por Kant, contudo, com as quais os primeiros sistemas metafísicos foram demolidos, fornecem os dados e os materiais ao meu sistema”¹⁴¹³. Por dogmatismo imanente, cabe destacar novamente, Schopenhauer compreende uma metafísica construída com teses dogmáticas (interpretação da diversidade fenomênica mediante a unificação desta num conceito único), “mas que não transcendem o mundo dado na experiência, mas sim que simplesmente explicam o que este é, decompondo-o em seus elementos últimos”¹⁴¹⁴. Sendo assim, consiste no acordo natural dos conceitos com sua fonte verdadeira de conhecimentos, “a captação intuitiva do mesmo objeto considerado sucessivamente desde distintos aspectos, a saber, do mundo real em todos seus fenômenos, atendendo à consciência em que se apresenta”¹⁴¹⁵. O modo analógico incomum de pensar, enquanto *interpretação* do mundo *nos termos* da consciência de si, isto é, como conexão entre o micro e o macrocosmo, pois, transita entre a racionalidade crítica e o elemento irracional do dogmatismo. A analogia da vontade pretendeu construir um conhecimento que, por um lado, avança para além do princípio de individuação, do egoísmo (teórico e prático), para além da mera aparência, do conhecimento a serviço da vontade presente tanto no cotidiano do homem comum quanto sistematizado nas mais avançadas teorias científicas e, assim, “ir desde o

¹⁴¹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 47, p. 706.

¹⁴¹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 47, p. 706.

¹⁴¹² SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 255.

¹⁴¹³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 538-539.

¹⁴¹⁴ SCHOPENHAUER, A., P I, §14, p. 159.

¹⁴¹⁵ SCHOPENHAUER, A., P I, §14, p. 159-160.

fenômeno, ao que se manifesta, ao que se esconde atrás dele”¹⁴¹⁶, no entanto, por outro lado, demonstra a impossibilidade de responder questões transcendente marcando um ponto limite intransponível para a consideração metafísica. Conforme Giuseppe Riconda,

o sentido da finitude humana emerge aqui na inquietude de um pensamento que, ao reconhecer suas limitações, próprias pela sua absoluta fidelidade à experiência que nestes limites e através desses limites se revela, reconhece que não pode ser acalmado neles e ao mesmo tempo não ser capaz de transcendê-los.¹⁴¹⁷

A analogia não pode transcender os limites do conhecimento e postular a vontade como a coisa em si de forma absoluta, mas apenas em relação ao fenômeno, no entanto, essa mesma vontade deve oferecer uma solução nos limites da razão para o enigma da unidade do micro com o macrocosmo. Trata-se, daquilo que, para explicar a *Frauentädt*, Schopenhauer denominou de os “limites extremos do conhecimento humano (*äußersten Grenze*), onde o dia se confunde com a noite, ou seja, ‘tão perto estão, nessa altura, os caminhos do dia e da noite’¹⁴¹⁸. Deve-se ter o cuidado, diz Schopenhauer, para não interpretar sua filosofia a partir de

uma espécie de *aeon* gnóstico, colocando atrás da coisa em si uma segunda, da qual a primeira seria o fenômeno. Tendo atingido um certo ponto, aquele do *velle* e do *nolle*, da afirmação e da negação, não devemos ainda depositar na base destes uma substância, mas reconhecer *que os limites do conhecimento humano (Schranken der menschlichen Erkenntnis) foram alcançados [...]. Aqui está a sabedoria única e podemos reivindicá-la com dignidade depois de termos mostrado como os limites surgem, pois mostramos a origem do intelecto, [...]: o órgão pelo qual um animal caça a sua presa.*¹⁴¹⁹

A analogia deve indicar o marco último do conhecimento fornecendo o “*ποῦ στῶ* (ponto de apoio)”¹⁴²⁰ na flutuação entre o dogmatismo e a crítica. Conforme explica Matthias Kossler,

O subjetivo como chave para interpretar o mundo não é o eu como princípio abstrato, tal como no transcendentalismo, mas sim o ser humano como ser corpóreo. Ele está inseparavelmente ligado com o objetivo, com a matéria, não ao modo de uma correlação, mas na relação da expressão com o expresso. A corporeidade do ser humano que o expõe ao sofrimento e que impede a satisfação duradoura é a medida que “a chave para o enigma do mundo” (MVR II, p. 278) tem de respeitar. A vontade, na metafísica de Schopenhauer, não é nem um princípio ontológico nem uma substância energética; não é nada de objetivo, mas algo puramente subjetivo. Mas o sujeito é o que tem sede e se revolta. Já que a natureza se expõe por meio dessa subjetividade, ela é duplamente mediada: por um lado, o sujeito determina a objetividade e a

¹⁴¹⁶ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 21, p. 48.

¹⁴¹⁷ RICONDA, G., *Il criticismo compiuti di Arthur Schopenhauer*, p. 315. In *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di Alfredo Marini, 1991.

¹⁴¹⁸ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con I discepoli* tomo I, p. 341. Segundo nos informa Fazio, a citação utilizada por Schopenhauer é de Homero. (OMERO, *Odissea*, a cura di F. Ferrari, Torino 2001, 10, 86, p. 365. Edição brasileira: HOMERO, *Odisseia*, canto X, 86, p. 136. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Ediouro, São Paulo.

¹⁴¹⁹ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli*, tomo I, p. 343

¹⁴²⁰ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli*, tomo I, p. 332.

materialidade; por outro, a sua essência (da natureza) é determinada pela subjetividade que sente e se esforça.¹⁴²¹

A analogia do corpo/vontade com o mundo revela aspectos importantes da totalidade e nos permite pensar os níveis desconhecidos e não reflexivos da experiência humana em função dos seus aspectos mais imediatamente conhecidos e guiar a pesquisa, a investigação e a reflexão até níveis mais altos da experiência da descoberta, da significação e do saber. Ainda que Schopenhauer recuse o valor de demonstrabilidade apodítica, a analogia na filosofia conserva implicações importantes para o conhecimento reflexivo e conceitual, por exemplo, o valor de interpretação e explicação de certos traços considerados importantes da nossa experiência como o genialidade, a moralidade e o ascetismo. Se na filosofia não há isomorfismo estrutural capaz de garantir o mais alto grau de certeza das conclusões, não quer dizer que a analogia não possua valor filosófico-conceitual pleno e legítimo. Ao contrário, é precisamente discernindo os valores e funções da analogia que se compreende a proposta de Schopenhauer que, apesar de se construir em meio a tensões irreduzíveis, impõe tais tensões como limites do conhecimento filosófico em geral.

A analogia do corpo/vontade com o mundo não está exclusivamente ligada ao contexto heurístico¹⁴²² da descoberta da vontade como coisa em si, se assim fosse, a analogia schopenhaueriana seria como a escada de Wittgenstein¹⁴²³, ou seja, um instrumento que serve apenas para ascender ao nível superior e que pode ser dispensado após isso ser alcançado. A analogia da vontade não é algo que se possa abandonar no interior da filosofia de Schopenhauer, ao contrário, ela deve sempre ser refeita a cada vez que a vontade for compreendida como a essência do mundo a fim de reafirmar tanto o seu sentido visionário de identificação da vontade com a coisa em si quanto o poder delimitador do seu ambiente de legitimidade. Se a cada passo compreendemos o valor crítico constitutivo da analogia na tese da vontade como coisa em si, bem como a sua função de transcender o conhecimento meramente empírico, então estaremos

¹⁴²¹ KOSSLER, M., *A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt*. (p. 102). Tradução de Maria Lúcia Cacciola em Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer – Vol. 5, Nº 2, 2014, pp. 92-104.

¹⁴²² Enzo Melandri fala do átomo de Demócrito como exemplo de analogia heurística: “a ideia de que todos os corpos são o resultado de diferentes combinações de algumas espécies de átomos - originalmente foi concebido por analogia com as infinitas combinações de palavras que permitem poucas sílabas ou fonemas de uma linguagem”. (MELANDRI, E. *La linea e il circolo*, p. 16) Aqui, “a analogia para no primeiro passo, o da concepção da hipótese: depois disso sua função é perdida, uma vez que a analogia “sílabas-átomos” não representa desenvolvimentos adicionais e é útil apenas como acesso a uma solução teórica inovadora” (BONFANTI, A., *Le forme dell'analogia - Studi sulla filosofia di Enzo Melandri*, p. 129), se assim fosse, a analogia schopenhaueriana seria como a escada de Wittgenstein, isto é, um instrumento que serve apenas para ascender ao nível superior e que pode ser dispensado após isso ser alcançado. (WITTGENSTEIN, L., *Tratado lógico-filosófico*, 6.54, p. 142). A metáfora do caminho de degraus que leva ao nível superior é também expressa no *Banquete* de Platão (B -211, p. 517).

¹⁴²³ WITTGENSTEIN, L., *Tratado lógico-filosófico*, 6.54, p. 142. A metáfora do caminho de degraus que leva ao nível superior é também encontrada no *Banquete* de Platão (B -211, p. 517).

em condições de compreender sua função orgânica de modo tal que a metafísica de Schopenhauer seja ajuizada segundo seus próprios alicerces.

Schopenhauer não apenas utiliza de forma não canônica um método filosófico de reflexão e descoberta, mas, com isso modifica a maneira própria de compreender a especificidade da filosofia, permitindo, assim, um confronto direto com a sua história, ou seja, a opção metodológica de Schopenhauer é também uma reação uma crítica radical a um tipo de pensamento expresso na cosmologia clássica e se caracteriza pela busca e compreensão da causa transcendente do mundo. A analogia é também a maneira schopenhaueriana de confrontar as concepções metafísicas e científicas do seu tempo na medida em que responde, com a indicação do marco último do conhecimento, à presumida pretensão de uma intuição intelectual dos processos hiperfísicos e de uma razão absoluta que percebe o suprassensível e pensa a si mesma.¹⁴²⁴ Deslocada da proporcionalidade matemática e apodítica para a atribuição qualitativa, a analogia é posta, por Schopenhauer, como solução da necessidade de fundamentação metafísica para a qualidade dinâmica e oculta da natureza em contraponto a uma explicação pautada exclusivamente na causalidade mecânica e quantitativa do mundo material.¹⁴²⁵

Dito de outro modo, “a filosofia não é um problema matemático”¹⁴²⁶ e o real não se reduz ao mecânico e, em Schopenhauer, a analogia renuncia à proporcionalidade matemática e apodítica permitindo não apenas fundamentar metafísica de forma dogmaticamente imanente a passagem de uma visão quantitativa e mecânica para uma visão qualitativa e dinâmica do mundo e da vida, mas, também é responsável por fornecer as bases metodológicas, epistemológicas e críticas para postular, a partir do sentimento de unidade universal do

¹⁴²⁴ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 9, p. 37.

¹⁴²⁵ Para Schopenhauer, “a aplicação de hipóteses explicativas mecânicas, por seu turno, para além do demonstrável mecanicamente, no que se inclui, por exemplo a acústica, é totalmente injustificada, e jamais acreditei que até mesmo a mais simples combinação química, ou ainda a diversidade dos três estados de agregação, ou com mais forte razão as propriedades da luz, do calor e da eletricidade, possam ser explicadas mecanicamente. Estas admitirão sempre apenas uma explicação dinâmica, isto é, uma tal que explica as aparências a partir de forças originárias, que são completamente diferentes daquelas do choque, da pressão, do peso etc., por conseguinte o tipo mais elevado, ou seja, são objetivações mais distintas da vontade, que em todas as coisas chega à visibilidade”. (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 363). Para Schopenhauer, aqueles que atribuem um sentido meramente mecânico à matéria recaem no dogmatismo por apegarem-se “tão firmemente a uma hipótese no todo transcendente, que sobrevoa toda possibilidade da experiência, consolando-se assim em erigir construções no amplo céu azul. [...] Por isso para eles a COISA EM SI é propriamente a MATÉRIA, a partir de cujas propriedades fundamentais, como impenetrabilidade, figura, dureza e demais *primary qualities*, todo no mundo tem de ser em última instância explicável: disso não se deixam dissuadir, e sua pressuposição tácita é a de que a matéria só pode ser movimentada por forças mecânicas. Na Alemanha, a doutrina de KANT obstou a pressuposição dos absurdos da atomística e da física puramente mecânica.” (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 364).

¹⁴²⁶ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 9, p. 39.

sofrimento, o pessimismo como uma “SABEDORIA DE MUNDO”.¹⁴²⁷

Schopenhauer interpreta o mistério da relação entre micro e macrocosmo pela perspectiva do idealismo transcendental que distingue fenômenos e coisa em si, mas que coloca a vontade imanente e fisiologicamente descrita como o primário em relação ao intelecto, ou seja, “a visão fisiológica é, portanto, uma suplementação necessária das considerações transcendentais de Kant”.¹⁴²⁸ Assim,

somente quando se sabe a vontade como uma coisa em si, capta a identidade do infinitamente grande e infinitamente pequeno, máximo e mínimo, de macrocosmos e microcosmos, e os dois polos opostos do conhecimento (sujeito e objeto) se unem.¹⁴²⁹

A denominação *a potiori* da vontade, por se tratar de experiência imediatamente vivenciada na autoconsciência do corpo orgânico, isto é, do conhecimento direto e imediatamente iluminado que temos do microcosmo articulado com a observação não voluntária das Ideias como modelo epistemologicamente mais adequado para conhecer o macrocosmo. É precisamente a tese da conexão indissociável entre sujeito e objeto/matéria que Schopenhauer compreende a conexão indissociável entre micro e macrocosmo. Não pode haver sujeito sem objeto assim como não pode haver objeto sem sujeito, do mesmo modo não pode haver o mundo sem o intelecto individual assim como não pode haver intelecto individual sem o mundo. A matéria, para Schopenhauer,

é a VONTADE mesma, porém não em si, mas enquanto é INTUÍDA, isto é, na medida em que assume a forma da representação objetiva” na consciência de um sujeito do conhecimento enraizado em um corpo orgânico, “logo, o que objetivamente é a matéria, subjetivamente é a vontade.¹⁴³⁰

Dotado de uma grandeza intelectual intensiva, o filósofo, enraizado pelo corpo no solo do mundo, observa os fenômenos que são evidentes e acessíveis a todos e, através de uma analogia com seu próprio corpo, busca “pensar aquilo que ninguém pensou a respeito daquilo que todo mundo vê”¹⁴³¹, ou seja, que somos filhos da mesma mãe, a saber, uma colossal vontade irracional, cega e sádica, entretanto, que somos todos os seus filhos não nascidos, pois, habitamos ainda no fundo doloroso do seu ventre escuro. Diante disso, é necessário, no entanto, considerar atentamente que a analogia não é total e ainda “deixa muitas questões sem resposta”¹⁴³², em Schopenhauer, portanto, ela não apenas pretendeu atingir o marco extremo do

¹⁴²⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 228.

¹⁴²⁸ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 19.

¹⁴²⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 260.

¹⁴³⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 24, p. 371

¹⁴³¹ SCHOPENHAUER, A., *A arte de envelhecer*. (p. 156-157) Martins Fontes, São Paulo, 2012.

¹⁴³² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 763.

conhecimento na vontade, mas também, impor o limite que isso indica ao discurso da filosofia e da ciência de modo geral.

O valor gnosiológico metafísico da analogia consiste na capacidade de conduzir a investigação aos confins da experiência elaborando uma compreensão do mundo nos termos do que nos é mais imediatamente conhecido e íntimo e indicando um limite para a pretensão filosófica em transcender absolutamente o mundo. A própria construção de todo o conhecimento conceitual se funda “em semelhanças, porque resulta da captação do semelhante e do diferente nas coisas.”¹⁴³³ Dessa maneira, a analogia se mostra como um método de reflexão que pode conduzir a metafísica para além da mera aparência, isto é, para além do conhecimento a serviço da vontade. A metafísica, por meio da analogia da vontade, vai além da compreensão meramente empírica ou física da *physis*, para além do princípio de individuação, para além do egoísmo (teórico e prático), em suma, a analogia permite “ir desde o fenômeno, ao que se manifesta, ao que se esconde atrás dele”¹⁴³⁴ e, portanto, se constitui como uma *interpretação*¹⁴³⁵ daquilo que se esconde na *physis* (*μετά τα φυσικά*¹⁴³⁶), ou melhor, que se apresenta na *physis* como *qualidades ocultas* da mesma.

Apesar do uso exuberante, ou mesmo exorbitante, da analogia, a pretensão de explicar o mundo a partir da consciência imediata de si, isto é, da experiência corporal imediata da vontade, no entanto, conviveu com a preocupação constante de Schopenhauer sobre os limites argumentativos e filosóficos da analogia, gerando tensões e problemas para a sua proposta. Entretanto, o filósofo estava consciente de duas limitações: primeiro de que “a filosofia não é um problema matemático”¹⁴³⁷ ou um saber plenamente acabado, portanto, nela a analogia não pode se acomodar à ideia de proporcionalidade matemática como muitas vezes fora na história, conseqüentemente, priva-se “do tipo de certeza apodítica que é possível exclusivamente através do conhecimento *a priori*.”¹⁴³⁸ A conclusão de uma analogia na filosofia será sempre comparativa e nunca uma verdade absoluta deduzida de axiomas. Para Schopenhauer o enigma do mundo nunca será resolvido a maneira das ciências puras *a priori*, então, “não ao modo de como a partir de três quantidades proporcionais é encontrada a quarta [...]”¹⁴³⁹. A analogia na filosofia terá, portanto, como seu valor gnosiológico-metafísico fundamental, um caráter

¹⁴³³ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562.

¹⁴³⁴ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 21, p. 48.

¹⁴³⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 163.

¹⁴³⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 335.

¹⁴³⁷ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 9, p. 39.

¹⁴³⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

¹⁴³⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

essencialmente explicativo, comparativo e não uma relação de proporcionalidade matemática.

Schopenhauer explica que o conhecimento que temos da vontade, “embora imediato”, não se separa do conhecimento que temos do corpo, ou seja, “conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno do meu corpo e de qualquer objeto.”¹⁴⁴⁰ O conhecimento que cada um tem de si, conforme destacado anteriormente,

não é uma intuição (pois toda intuição é espacial), nem é vazio; antes, é mais real que qualquer outro. Também não é um conhecimento *a priori* como o meramente formal, porém, inteiramente *a posteriori*; por isso não podemos antecipá-lo no caso particular, mas aqui amiúde estamos sujeitos ao erro sobre nós mesmos.¹⁴⁴¹

O autoconhecimento também não ocorre por meio de deduções, pois é de natureza indemonstrável, não possuímos nenhum outro conhecimento mais imediato ou anterior a este e não se pode extraí-lo dedutivamente de nenhum modo ou fundamento anterior.

Em contrapartida a estes aspectos limitadores, foi por meio de uma analogia que Schopenhauer ofereceu uma solução imanente e própria do enigma do mundo. Solução que, segundo o filósofo, nasce do próprio mundo, pois pensa o corpo orgânico como o *locus* paradoxal da investigação filosófica e onde a articulação analógica da experiência interna com a externa adquire o status moral de quietivo das tensões metafísicas mais fundamentais do ser humano.

Na filosofia de Schopenhauer a analogia afirma a imanência e mantém “uma atitude puramente contemplativa”¹⁴⁴², ela nada mais pode fazer senão interpretar e explicar o existente, a essência do mundo – que se expressa de maneira compreensível *in concreto*, isto é, como sentimento a 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.”¹⁴⁴³ A analogia é o método para pensar o que está além da mera aparência empírica, isto é, para pensar a vontade como “substrato metafísico (*metaphysisches Substrat*)”¹⁴⁴⁴ “de toda aparição (e, com isso, de toda natureza)”¹⁴⁴⁵ a partir do ponto de apoio do organismo, mas, com isso, também indicar um limite do discurso metafísico.

¹⁴⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 18, p. 159.

¹⁴⁴¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 237.

¹⁴⁴² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 53, p. 353.

¹⁴⁴³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 53, p. 354.

¹⁴⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 302.

¹⁴⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 44.

Considerações finais

O aspecto fundamental da metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer consiste no sentido de verdade e realidade atribuído a “tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO (*Gefühl*) abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato”¹⁴⁴⁶, incluindo, portanto, os impulsos inconscientes e os apetites cegos, destituídos de conhecimento, que emergem das profundezas do organismo e se elevam à autoconsciência quase sem mediação do intelecto. No autoconhecimento vemos a causalidade a partir do interior e somente a forma transcendental do tempo faz a mediação, desse modo, podemos ter a única e mais fiel notícia sobre o núcleo metafísico das aparências.

A vida é o espelho da vontade que, quando aparece para a consciência individual, isto é, entra na forma do tempo, é vivida e reconhecida no corpo orgânico como o seu substrato metafísico. Trata-se de uma atividade cega e abafada que se torna a mais clara imagem refletida no límpido espelho do mundo.

Portanto, não devemos querer reconduzir a nós mesmos e a nossas ações as coisas que nos são dadas apenas como uma representação e as leis válidas apenas para representações, mas, explicar essas últimas coisas de acordo com a sua analogia conosco, pois, nos encontramos em primeiro lugar como representação e em segundo lugar como vontade.¹⁴⁴⁷

Segundo o filósofo, “nossos atos serão” algo como “um espelho de nós mesmos”¹⁴⁴⁸ e, transferida por reflexão analógica continuada para todas as demais aparências, a vontade se torna o sentido profundo das representações intuitivas. A analogia da vontade extrapola a mera heurística de sua descoberta para revelar-se nos seus intrínsecos valores estético e moral e, dessa maneira, explicar o mundo como “o autoconhecimento da vontade”¹⁴⁴⁹.

¹⁴⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 15, p. 137-138. Se, não satisfeito com o *sentido negativo* implícito no conceito de *sentimento* (*Gefühl*) tomado em sua totalidade, buscamos o *sentido positivo* desse conceito, poder-se-ia dizer que este seja a percepção imediata (*unmittelbare Wahrnehmung*) dos múltiplos movimentos de sua vontade. Essa percepção não é uma *representação*, uma vez que esta última é sempre *toto genere* distinta da vontade, de modo que nenhuma representação pode ser chamada apropriadamente de sentimento; ainda que a percepção seja, em certo sentido, diferente do movimento da vontade que é percebida por ela, em outras palavras, ela é distinguível, mas não separável da vontade; a percepção ocupa portanto um lugar intermediário entre a vontade e a representação, porém em uma linha fronteira que pode lhe ser negada qualquer extensão: Trata-se do simples *ponto de passagem do movimento da vontade para a representação*, isto é, do perceber aquele movimento inseparável do movimento da vontade e, ainda assim, desejando distingui-lo: a autoconsciência. (SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 480). O autoconhecimento, segundo o filósofo, é uma percepção imediata (*unmittelbares Innewerden*) de um DESEJO (*Verlangen*) e da variável satisfação e não satisfação deste em bem diferentes graus” (SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 246.)

¹⁴⁴⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 525.

¹⁴⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 55, p. 390.

¹⁴⁴⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 71, p. 517.

A experiência interna é de “natureza peculiar” e desempenha uma função reconhecida pelo próprio autor como fundamental para o desenvolvimento da sua analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo. Porém, é importante ressaltar que a reflexão filosófica sobre o autoconhecimento sempre é acompanhada do anúncio explícito de suas limitações fundamentais e inescapáveis, pois, “o objeto imediato do sentido interno, o sujeito volitivo, que é objeto para o sujeito cognoscente e, em verdade, somente se oferece ao sentido interno e, por isso, aparece somente no tempo, não no espaço, e aqui também, conforme veremos, com uma considerável limitação.”¹⁴⁵⁰

Em oposição a consciência de si, a experiência externa, ou a consciência das outras coisas, apresenta para a consciência individual um *macrocosmus* que, pleno em sua multiplicidade e diversidade de aparências, vem mediado não pela exclusiva forma transcendental do tempo, mas, neste caso, também pela forma do espaço e princípio de causalidade. Trata-se do *principium individuationis* que encobre o real com o véu da ilusão¹⁴⁵¹, conseqüentemente, o mundo e nossa própria existência “apresentam-se a nós, necessariamente como um enigma”¹⁴⁵², algo semelhante a uma “fortaleza fechada”, ou ainda algum tipo de código secreto, cujo alfabeto permanece, em última análise, desconhecido para nós.¹⁴⁵³ Segundo Schopenhauer, a própria força que se exterioriza, a essência íntima dos fenômenos que aparecem em conformidade com as leis da natureza, “permanece um eterno mistério, algo completamente estranho e desconhecido, no que se refere tanto ao fenômeno mais simples quanto ao mais complexo.”¹⁴⁵⁴ Assim, “a qualidade de cada corpo inorgânico é exatamente tão plena de mistério quanto a vida nos viventes”¹⁴⁵⁵ e a compreensão disso está diretamente relacionada a reflexão sobre o absurdo da vida, de modo tal que, “quanto mais baixa é uma pessoa em termos intelectuais, tanto menos de enigmático tem a existência mesma para ela: antes, para tal pessoa, tudo o que existe, e como existe, parece entende-se por si mesmo”¹⁴⁵⁶. O sentido último e absoluto da experiência fecha-se em si para oferecer-se como *mysterium mundos* a cada indivíduo em sua solidão metafísica. Enquanto interpretação do código secreto da experiência a partir da unidade fundamental dos seus próprios elementos, a metafísica de Schopenhauer constitui um esforço para articular no lugar certo a experiência interna com a

¹⁴⁵⁰ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 40, p. 202.

¹⁴⁵¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 3, p. 49.

¹⁴⁵² SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 537.

¹⁴⁵³ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 224.

¹⁴⁵⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 17, p. 154.

¹⁴⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 212.

¹⁴⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 196.

externa e, assim, compreender o sentido moral das representações e da conexão entre o humano e o universo, o micro e o macrocosmo, ou seja, o organismo em sua autoconsciência é o *nodus et vinculum mundi*. O filósofo então afirma 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; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores.¹⁴⁵⁷

O enigma da experiência humana foi, portanto, resolvido por Schopenhauer já que sua metafísica vai além da experiência, no entanto, isso acontece *apenas de uma certa maneira (gewissermaßen)*¹⁴⁵⁸, pois, em verdade, nunca se desliga do todo, mas “permanece como mera interpretação e explicação deste e nunca fala da coisa em si, exceto em relação à aparência”¹⁴⁵⁹, logo, com uma considerável limitação”¹⁴⁶⁰. O discurso metafísico de Schopenhauer sobre a vontade precisa necessariamente se manter imanente, isto é, relativo ao mundo, analógico e, neste sentido, aproximativo, essencialmente interpretativo, explicativo, e sem pretensões apodíticas, absolutas e definitivas. A analogia se torna um método metafísico viável do ponto de vista heurístico a partir da compreensão de que resta ainda uma passagem secreta, um caminho subterrâneo e subjetivo, por meio do qual podemos “ir mais fundo no mistério”¹⁴⁶¹, atingindo o limite extremo do conhecimento e, ali cravar a bandeira da filosofia certos de que, embora não possamos ultrapassar este marco último, podemos jogar alguma luz mais adiante no fundo sem fundo de nossa existência.

Obviamente isto não deve significar que se possa conhecer direta e imediatamente o em si absoluto de qualquer coisa que seja, muito menos que os problemas todos da filosofia poderão encontrar finalmente seu repouso, ao contrário, Schopenhauer foi enfático em afirmar que muitas questões permanecem abertas. Trata-se de compreender que, quanto menos encoberto pelo véu da individuação e da multiplicidade, isto é, quanto menos mediado pelo intelecto e pela razão, mais próximo se estará do núcleo metafísico da experiência, ainda que o “*ens*

¹⁴⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 537-538.

¹⁴⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 208.

¹⁴⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 208.

¹⁴⁶⁰ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 40, p.202.

¹⁴⁶¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 383.

primarium realissimum”¹⁴⁶² da existência não possa ser atingido pelo pensamento abstrato, já que conhecimento e coisa em si se contradizem. A metafísica não é uma doutrina da onisciência, no entanto, o *locus metafisicum* do problema do micro e do macrocosmo que se encontra na autoconsciência do corpo vivo é, para Schopenhauer a única oportunidade que se tem de compreender o a essência do mundo. Neste sentido,

Somente o outro lado do nosso ser pode nos fornecer uma explicação sobre o outro lado do ser das coisas, e este é o caminho que eu segui em minha obra, mostrando como o macrocosmo pode ser entendido apenas em relação ao microcosmo - sendo este último o único dado imediato - e precisamente, em relação a totalidade do microcosmo, isto é, em seus dois lados, e não de um modo unilateral, negligenciando o seu outro lado. Como poderia o indivíduo, cuja peculiaridade é a universalidade do conhecer, ter notícia da essência em si de um mundo dado a ele como mera representação em sua mente, se isso não acontece em virtude da consciência que o macrocosmo, do qual ele também é uma parte infinitamente pequena, é da mesma natureza daquela parte que, enquanto um microcosmo, é mais conhecida por ele?: “conhece a ti mesmo” (*Γνωθι σεαυτόν - Gnothi seauton*)¹⁴⁶³

Conforme vimos, o esquema geral desta resposta não é uma novidade na história humana, trata-se, em verdade, de um traço fundamental do imaginário que foi constantemente reelaborado em sistemas divergentes e independentes em muitas culturas conhecidas. Desde a Índia, Egito, Grécia e Europa as religiões, as filosofias, o misticismo em geral, bem como as ciências naturais, em todos os períodos, cada qual à sua própria maneira, suas próprias condições, limitações, e com toda singularidade que lhes cabem, propuseram uma interpretação do mundo a partir do modelo humano que, por sua vez, considerado como uma metáfora do universo, isto é, como um microcosmo, compreendeu a si mesmo ora como semelhante e ora como dessemelhante deste mesmo universo. Segundo Lubicz, subjacente a analogia entre o micro e o macrocosmo, perdura a recomendação que diz: “estuda o ouvido para conhecer o som, estuda o olho para conhecer a luz...”¹⁴⁶⁴ e etc. Consequentemente, certos conhecimentos sobre a anatomia e a fisiologia do organismo animal foram mobilizados como indispensáveis na reflexão cosmológica, conectando, entre outras coisas, a reflexão metafísica com o conhecimento da medicina para produzir uma imagem filosófica da existência que, enquanto fruto da reflexão analógica continuada, se deixou dizer plenamente na linguagem tanto do místico quanto do cientista, tanto do filósofo quanto do poeta.

A palavra analogia (*αναλογία*) denota, no entanto, um tipo de pensamento que, por um lado, teve uma vasta aplicação e, por outro, sempre esteve envolto em uma profunda

¹⁴⁶² SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 172.

¹⁴⁶³ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 898-899.

¹⁴⁶⁴ LUBICZ, *La scienza sacra dei faraoni*, p. 176.

controvérsia filosófica que vai do racionalismo ao empirismo, do intelectualismo ao voluntarismo, do materialismo ao idealismo e etc. Nos fundamentos da cultura grega, por exemplo, a analogia ganhou uma compreensão filosófica que desempenhou um importante papel no horizonte das crenças e expectativas do ocidente e se tornaram uma importante fonte de pesquisa e reflexão por parte de Schopenhauer.

Caso o aprofundamento possa aqui significar um resgate daqueles fundamentos para compreender o objeto de investigação e reflexão que esta pesquisa destacou, cabe especular que a palavra analogia. Vimos, por exemplo que, assim como a Vênus *Anadiomene*, o prefixo *ana* tem o sentido de movimento de baixo para cima e significa emergir, elevar-se a partir de um apoio ou estribo.¹⁴⁶⁵ Quando o prefixo grego vem associado ao substantivo *logos* (λόγος) que, conforme o próprio Schopenhauer reconheceu, tem um sentido profundo e complexo na cultura grega sendo, talvez, “a palavra mais crucial e usada da filosofia grega antiga”¹⁴⁶⁶, torna-se um intrincado problema filosófico. Platão, por exemplo, disse: “o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão (λόγος) e pelo pensamento”¹⁴⁶⁷ e, desse modo, querendo que todas as coisas fossem boas e perfeitas criou a mais bela analogia na construção ontológica tanto do micro quanto do macrocosmo. Em muitos outros autores a palavra *logos* parece trazer consigo, entre outros, a ideia de *razão*, *ordem racional*. É possível especular que a palavra analogia fora compreendida muitas vezes como uma espécie de ordem racional (λόγος) que emerge e se eleva (*ana*) das profundezas do cosmos (κόσμος) em direção à luz da consciência e da iluminação, ou seja, ela é precisamente aquilo que rompe as correntes da ignorância e da obscuridade e retira o homem da sua miséria pessoal para lhe mostrar a luz do conhecimento e do bem. Porém, exige cautela e perícia e nas mãos de falsos “sábios”, torna-se um instrumento perigoso e enganador. Neste sentido, a *αναλογία* significa, entre muitas outras coisas, a perfeita proporção entre *logos* do filósofo com o *logos* do próprio mundo, ou melhor, o discurso espelha o ser.

Contudo, o antropomorfismo típico contido na compreensão do mundo a partir de uma analogia com o ser humano, isto é, aquele que faz do intelecto e ou da razão (*Nous-νοῦς/Logos-λόγος*) o elemento primário e a *essência fundamental* do mundo, foi severamente contestado

¹⁴⁶⁵ Segundo Henrique Graciano Murachco o prefixo *ana* significa: “Levantar de baixo para cima, acima num plano inclinado (o movimento do cavaleiro com um pé apoiado no estribo e lançando o corpo para cima); esforço repetido de baixo para cima, a partir do contato com a superfície, esforço repetido, recomeçando (daí um sentido distributivo, extensivo), subindo, percorrendo.” (MURACHCO H. G.: *Língua grega -Visão Semântica, Lógica, Orgânica e Funcional*, v. I, 3ª ed., p. 537. Petrópolis - São Paulo: Vozes - Discurso Editorial, 2001 e 2003).

¹⁴⁶⁶ PREUS, A., *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, p. 158.

¹⁴⁶⁷ PLATÃO, *Timeu*, 29a, p. 96.

com a ideia schopenhaueriana de um primado da vontade cega (*thélema-θέλημα/Voluntas/Wille*) sobre o intelecto que, neste sentido, significa uma divergência fundamental com as teorias da conexão entre o micro e o macrocosmo conforme foram desenvolvidas até então. Maria Lúcia Cacciola explica que, pensada desse modo, a vontade impede que “por meio de uma analogia com os produtos humanos, se forje o conceito de uma inteligência ordenadora ou de uma Vontade transcendente que decretasse seus fins ao mundo.”¹⁴⁶⁸ Desde que se compreenda o sentido do seu conceito de vontade e as complexas implicações gnoseológicas, metafísicas, estéticas e morais que o filósofo extrai dele, fica claro que, ainda que a relação entre o micro e o macrocosmo é mantida como um esquema geral de compreensão e reflexão, a resposta de Schopenhauer é fundamentalmente divergente em relação às tradições. A vontade, declara o filósofo,

longe de, como supunham todos os filósofos até agora, ser inseparável da cognição e mesmo um mero resultado da mesma – dela, que é totalmente secundária e tardia –, é fundamentalmente distinta e plenamente independente desta, e que conseqüentemente essa vontade pode também existir e se manifestar sem ela, o que é realmente o caso em toda a natureza, dos animais para baixo; que essa vontade, como a única coisa em si, o único verdadeiramente real, o único primordial e metafísico em um mundo onde todo o resto é somente aparência, quer dizer, mera representação, fornece a todas as coisas, quaisquer que venham a ser, a força graças à qual elas podem existir e atuar; que, portanto, não somente as ações arbitrárias de entes animais, mas também o maquinário orgânico de seu corpo vivente, até mesmo a sua forma e constituição, mais além também a vegetação das plantas, e finalmente no próprio reino inorgânico a cristalização e toda força originária em geral que se manifesta em aparições físicas e químicas, até mesmo a própria gravidade – são, em si e fora da aparição (o que significa, simplesmente: fora de nossa cabeça e de sua representação), absolutamente idênticos àquilo que encontramos em nós mesmos como *vontade*, da qual possuímos o conhecimento mais imediato e íntimo possível; [...].¹⁴⁶⁹

A analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo é uma oposição ao antropomorfismo da razão ordenadora, ou melhor, a negação de uma alma racional como essência do mundo, em suas múltiplas manifestações culturais ao longo da história, e o estabelecimento de um ímpeto cego como essência imanente do mundo significa uma reação a uma vasta e antiga ideia presente na cultura humana de modo geral, a saber, o antropomorfismo da razão ordenadora na analogia entre o micro e o macrocosmo. Segundo Schopenhauer,

Todos os filósofos tornaram o conhecimento a *essência fundamental* e representaram a *Vontade*, mais ou menos expressivamente como algo que brota do conhecimento, como o resultado e o corolário deste. Este é o maior "*colocar a carroça na frente dos cavalos*" que se é possível fazer. Em algum dia desses, os homens reconhecerão meu mérito de ter feito fundamentalmente

¹⁴⁶⁸ CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 176.

¹⁴⁶⁹ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 44-45.

o oposto disso. Eu, portanto, fiz uma mudança nos *fundamentos* da filosofia, pois, em primeiro lugar, estabeleci *a vontade como sendo independente do conhecimento e como o primário*, a verdadeira coisa em si metafísica. Em segundo lugar, expliquei o corpo como a mera visibilidade da vontade, o conhecimento primeiramente aparece como a terceira coisa na medida em que é uma função do corpo animal, embora o corpo como visibilidade, como objeto, exista apenas para o conhecimento e, portanto, está condicionado por isso. O corpo e o conhecimento se condicionam mutuamente, ainda que de maneiras muito diferentes; esta é uma revolução tão decisiva e fundamental na filosofia que deve necessariamente indicar um período principal. Para todos os sistemas idealistas e materialistas, antigos e modernos, a vontade é um dos últimos resultados, comigo é o primeiro de todos, de fato, é a primeira coisa, o *ens primum realissimum*, e por isso lido tanto com todos os argumentos a seu favor.¹⁴⁷⁰

A revolução propriamente schopenhaueriana consiste em postular o primado da vontade sobre o intelecto, isto é, fazer da vontade vegetativa, geral e cega (*Thèlema/voluntas*) o elemento originário e essencial. Quem assim compreender,

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE. Esse emprego da reflexão é o único que não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à COISA-EM-SI. Fenômeno se chama representação, e nada mais. Toda representação, não importa seu tipo, todo OBJETO é FENÔMENO. COISA-EM-SI, entretanto, é apenas a VONTADE. Como tal não é absolutamente representação, mas *toto genere* diferente dela. É a partir daquela que se tem todo objeto, fenômeno, visibilidade, OBJETIDADE. Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão-somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece.

Portanto, todo teísmo é antropomórfico¹⁴⁷¹ faz de Deus e do mundo preconceitos humanos,

consiste não apenas na barba, nas mãos, braços e nos olhos de Deus, mas no seu intelecto e na sua vontade que é guiada por ele, pois, estes são fenômenos que conhecemos apenas em humanos, ou, geralmente em animais na natureza e que se pode conceber claramente apenas como qualidades e atributos desta mesma natureza. Entretanto, se também abolimos esse antropomorfismo, não

¹⁴⁷⁰ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 172-173.

¹⁴⁷¹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 464.

nos resta nenhum Deus e damos nome a coisas bem diferentes.¹⁴⁷²

O contato de Schopenhauer as ciências da natureza, em especial aquelas que se interessam pelo organismo e pela vida em geral, foi crucial para o desenvolvimento de sua analogia da vontade. A faculdade de medicina da Universidade Georgia Augusta de Göttingen, com destaque para as aulas e obras de Blumenbach, oportunizaram a Schopenhauer um amplo panorama cultural sobre um mistério milenar enraizado na fronteira entre a ciência e a metafísica, a saber, a conexão do micro com o macrocosmo vista pelo viés da medicina.

Segundo minha compreensão atual, Schopenhauer elaborou uma complexa concepção de vontade considerada metaforicamente como a coisa em si, a partir de uma analogia com o substrato metafísico das atividades vegetativas do organismo e em oposição a atividade cerebral que, por sua vez, é o representante material do conhecimento, em resumo, tendo como base a fisiologia das forças vitais não mecânicas. Para Schopenhauer, “a vontade de viver tem sua expressão mais forte no prazer sexual e na procriação, ou seja, aquilo que, de fato, assegura continuamente a vida à vontade de viver”¹⁴⁷³ e não o intelecto e a razão. Os representantes materiais da vontade de viver são, neste caso, o sistema ganglionar e os órgãos genitores. Logo, a razão (*τό λόγιμον, λόγος, ratio*) e o intelecto (*νοῦς, διάνοια, intellectus*) não podem se constituir como os elementos de ligação entre o homem e o mundo, pois, não expressa um elemento de semelhança entre eles. O intelecto, a razão e, mesmo a vontade racional (*Boulésis*), são exclusividades humanas, por isso, somente a vontade cega, o impulso (*streben/ blinden Drang/Treiben*), ou o *thélema* geral na natureza pode constituir o ponto de analogia entre o micro e o macrocosmo.

Foi uma parte importante dos esforços desta pesquisa destacar que a concepção schopenhaueriana do conceito de vontade coincide com aquilo que objetivamente e do ponto de vista da ciência, sobretudo a fisiologia de caráter vitalista, designou de força vital (*Lebenskräfte*) e que Blumenbach, professor de fisiologia de Schopenhauer em Göttingen, denominou de impulso formativo (*Bildungstrieb*). Para Schopenhauer “todo impulso formativo, *nisus formativus, vis plastica, é vontade cega*”¹⁴⁷⁴. A metafísica imanente da analogia da vontade carrega, portanto, a marca indelével de suas fontes empíricas, a saber, a fisiologia do impulso vital. A vontade é o ímpeto que dá forma ao corpo e o mantém pela atividade do sistema ganglionar vegetativo, ou seja, é o substrato metafísico (*metaphysisches Substrat*)¹⁴⁷⁵ ou a “força

¹⁴⁷² SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 178.

¹⁴⁷³ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi I*, p. 221.

¹⁴⁷⁴ SCHOPENHAUER, A., MN, p. 61.

¹⁴⁷⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 20, p. 302.

vital metafísica” (*metaphysische Lebenskraft*)¹⁴⁷⁶ que é “fundamentalmente distinta e plenamente independente”¹⁴⁷⁷ da cognição. Assim, a vontade enquanto vivência orgânica no sentido amplo do termo, imprime, *ipso facto*, uma similitude de caráter essencialmente biológico na metafísica imanente da cósmica vontade de viver. Micro e macrocosmo são essencialmente idênticos àquilo que na experiência interior nós conhecemos como vontade de viver, portanto, observa-se aqui o ponto de contato da filosofia de Schopenhauer com as ciências naturais, exigida pelo autor como condição de verdade da metafísica imanente.

Segundo Fábio Ciraci,

ele (Schopenhauer) havia oferecido uma definição da vontade, muitas vezes referindo-se às posições e ao método apofático dos místicos, como o Anônimo de Frankfurt e Angelus Silesius, bem como Plotino e Böhme. Dessa maneira, Schopenhauer apoiou a sua definição por *via negativa* na experiência imediata da vontade.¹⁴⁷⁸

Por outro lado,

Schopenhauer confortara sua pesquisa com o estudo da natureza, com a leitura contínua e profunda dos escritos científicos, de modo que o elemento romântico de sua reflexão, a vontade, fosse contido e guiado pelas luzes das ciências naturais, e estivesse constantemente sendo corrigido, por assim dizer, por uma inclinação empirista.¹⁴⁷⁹

O estudo das ciências biológicas e da mística filosófica permitiu a Schopenhauer desenvolver uma visão analógica do universo que flutua entre dois planos teóricos distintos. As ciências, sobretudo da anatomia e fisiologia, ofereceram um vasto material analógico sobre o organismo, isto é, sobre o microcosmo, abrindo o caminho e facilitando a reflexão na direção de uma visão profundamente pessimista da vida. O “ponto de vista fisiológico é, portanto, uma suplementação necessária às considerações transcendentais de Kant”¹⁴⁸⁰, ou seja, a anatomia e a fisiologia comparativas permitiram observar a assinatura das coisas na natureza e, portanto, a dissecação e observação dos seres vivos foi de grande valor gnosiológico para o filósofo:

a autópsia puramente contemplativa das formas dos seres naturais e, em particular, das plantas e animais; da contemplação de animais - em seu estado natural e sem perturbações - pela observação de seu comportamento e da sua forma; a partir desta decifração da verdadeira *signatura rerum*, o filósofo reconhece os múltiplos graus e modalidades das manifestações da vontade, que é uma só e a mesma em todos os seres, que em todos os lugares quer a mesma coisa, precisamente aquilo que se objetiva como vida em formas tão diferentes, todas ajustadas a várias condições externas e que se assemelham a muitas variações de um único tema. Todos revelam o mundo como uma

¹⁴⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 707.

¹⁴⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., SVN, p. 44.

¹⁴⁷⁸ CIRACÌ, F., *Verso l'Assoluto nulla: La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, p. 323-324.

¹⁴⁷⁹ CIRACÌ, F., *Verso l'Assoluto nulla: La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, p. 322.

¹⁴⁸⁰ SCHOPENHAUER, A. MR IV, § 19, p. 19.

representação em todas as suas ideias: a sua essência mais íntima, o filósofo o reconhece através do *sopatkit tatoumis*¹⁴⁸¹ que ele repete para todos os seres.¹⁴⁸²

A compreensão fisiológica da supremacia orgânica do sistema ganglionar, compreendido como o órgão da vontade, sobre o sistema nervoso central, que, por exemplo, Platão compreendeu como sede da alma racional e fonte do movimento voluntário, consiste, segundo nossa compreensão atual, em um “ponto de apoio (*ποῦ στῶ*)”¹⁴⁸³ imanente, ou o estribo da analogia que estabelece o dogma filosófico schopenhaueriano fundamental, a saber, o primado da vontade cega sobre o intelecto que, neste contexto, significa uma oposição crítica ao antropomorfismo típico da analogia entre o micro e o macrocosmo na cosmologia clássica.

Schopenhauer observou que o “conheça a ti mesmo” nos dá apenas o querer como o elemento primário¹⁴⁸⁴ e, neste sentido, se ocupou de “uma mudança nos fundamentos da filosofia”, precisamente porque colocou “a vontade como independente do conhecimento e como a primeira coisa, a verdadeira metafísica da coisa em si.”¹⁴⁸⁵ Assim, o autor desenvolveu uma metafísica em que o conceito de vontade ganha um dos mais dramáticos tratamentos filosóficos da história, impactando significativamente em importantes pilares de boa parte da produção cultural da humanidade, pois,

a VONTADE que encontramos em nosso interior não procede, antes de tudo, como a filosofia até agora admitiu, do conhecimento, nem é uma mera modificação deste, logo, não é secundária e derivada, nem, como o próprio conhecimento, algo condicionado pelo cérebro; porém é o *prius* do conhecimento, o núcleo de nosso ser e a força originária (*Urkraft selbst*) mesma que cria e mantém o corpo animal, na medida em que executa tanto as suas funções conscientes quanto inconscientes; - este é o primeiro passo no conhecimento profundo da minha metafísica.¹⁴⁸⁶

Portanto,

Não apenas o querer e decidir, no sentido estrito do termo, mas também todo esforço, desejo, fuga, esperança, temor, amor, ódio, numa palavra, tudo o que constitui imediatamente o próprio bem-estar e mal-estar, prazer e desprazer, é manifestamente apenas afecção da vontade, é agitação, modificação do querer e não querer, é justamente aquilo que, quando faz efeito na direção do exterior, expõe-se como ato da vontade propriamente dito. Mas em todo conhecimento, o que é conhecido é o elemento primeiro e essencial, não o que conhece; na medida em que aquele é o ‘protótipo’ e este o ‘éctipo’. Por isso também a consciência de si o que é conhecido, portanto a vontade, tem de ser o primeiro

¹⁴⁸¹ Segundo nota do tradutor, trata-se da corrupção da fórmula ritual *tat twan asi* (isto és tu) no *Oupnekhat*. In SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 725.

¹⁴⁸² SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 571.

¹⁴⁸³ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli*, tomo I, p. 332.

¹⁴⁸⁴ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 173.

¹⁴⁸⁵ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 173.

¹⁴⁸⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 23, p. 353.

e originário; o que conhece, ao contrário, apenas secundário, o acrescido, o espelho. Eles estão aproximadamente um para o outro como o corpo com a luz própria está para o que a reflete; ou ainda, como a corda que vibra está para a caixa de ressonância, e neste caso o tom resultante seria a consciência.¹⁴⁸⁷

Enquanto uma potência que se apresenta com maior clareza no fenômeno da vida no fenômeno da sexualidade¹⁴⁸⁸, isto é, o querer cego da vontade de vida, da perpetuação de si mesmo a todo custo e sofrimento, portanto, a vontade se expõe no seu sentido mais fundamental e dramático como um “ímpeto cego (*blinden Drang*), um impelir abafado (*dumpfes Treiben*), obscuro, distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento.”¹⁴⁸⁹ Destituída de intelecto e independente da cognição e da razão a vontade é apenas uma “força obscura que impele” (*finstere treibende Kraft*)¹⁴⁹⁰, isto é, “ela o é na parte vegetativa (*vegetativen*) do fenômeno animal, em sua geração e formação, e na manutenção da economia interna dele, em que são ainda as meras excitações o que determina necessariamente o seu fenômeno (*Erscheinung*)”¹⁴⁹¹, ou seja, aqui ela é “ativa exclusivamente em sua essência originária (*ursprünglichen Wesen*), como ímpeto cego (*blinder Drang*).”¹⁴⁹²

Se a palavra analogia teve um papel central na discussão de Schopenhauer com os clássicos da filosofia, não foi diferente com as ciências biológicas. Em continuação à especulação sobre o sentido originário da palavra, cabe também lembrar que aquele mesmo prefixo *ana* (*ανα*) coincide também nas palavras *anatomia* e *análise*, que, por sua vez, envolvem um sentido de cortar em partes, dissecar, separar para discernir o semelhante no dessemelhante e elevar-se ao conhecimento, precisamente o movimento que fundamenta a filosofia de Schopenhauer no que concerne ao sentido de seu método próprio de reflexão. Schopenhauer não criou algo novo a partir de conceitos abstratos impostos como premissas ou axiomas, mas, segundo ele, procedeu apenas “por meio de distinções e separações, ensinando as diferenças do existente”¹⁴⁹³, ou seja, simplesmente explica o que este mundo é, “decompondo-o em seus elementos últimos”¹⁴⁹⁴. Segundo a opinião do próprio Schopenhauer, sua filosofia poderia

¹⁴⁸⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 19, p. 244-245.

¹⁴⁸⁸ Segundo Schopenhauer, “o impulso sexual também se confirma como a mais decidida e forte afirmação da vida pelo fato de, para o homem natural, como para o animal, ele ser o fim último, o objetivo supremo de sua vida.” (SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 60, p. 423).

¹⁴⁸⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 214.

¹⁴⁹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 214.

¹⁴⁹¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 214-215.

¹⁴⁹² SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 216.

¹⁴⁹³ CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 172. Conforme nota da autora, *Criticismo* deriva de *crítica*, que significa: “distinguir, discernir, separar, escolher”.

¹⁴⁹⁴ SCHOPENHAUER, A., P I, §14, p. 159.

receber o nome de “*criticismo*, no sentido originário da palavra”¹⁴⁹⁵ e, compreendida como uma exegese ou hermenêutica da experiência em geral, a filosofia se assemelha a uma dissecação do próprio mundo, ou, nas palavras do filósofo,

A Filosofia tem uma grande semelhança com a anatomia do cérebro; uma falsa filosofia (ou seja, uma visão equivocada do mundo) e uma anatomia errada do cérebro, dissecam e separam aquilo que está unido em um todo e como um só. [...] A verdadeira filosofia e a anatomia adequada do cérebro, dissecam e analisam tudo corretamente, descobrem e deixam como uno o que é uno, e somente separam e expõe as peças que são heterogêneas.¹⁴⁹⁶

A comparação entre a filosofia e a anatomia é ilustrativa do método contínuo de reflexão, pois, o metafísico imanente, em um sentido metafórico, é aquele que disseca e estuda a anatomia da experiência para interpretar o funcionamento, por assim dizer, fisiológico da representação a partir do seu substrato metafísico. Assim, uma tal dissecação decompõe e oferece o mundo em seus elementos últimos e mostra que, de um lado ele é “inteiramente REPRESENTAÇÃO” e, “de outro, inteiramente VONTADE”¹⁴⁹⁷, nada além disso, nenhum princípio racional cósmico, nenhuma alma racional do mundo, nenhum deus, nenhum absoluto, nenhuma substância transcendente e etc. A consciência direta do mistério do mundo fez da analogia o princípio da sabedoria que permite ponderar de uma certa maneira o que imponderável, no entanto, o mesmo princípio indica os limites de toda possível ponderação, isto é, a imponderabilidade absoluta daquilo que absolutamente imponderável permanece como tal.

Maria Lúcia Cacciola argumenta que “o ponto de vista da representação em seus dois aspectos exige o da Vontade, cujas duas facetas, a afirmativa e a negativa, só tem sentido em relação ao da representação” e, neste sentido, esclarece que, “aquilo que sua obra deve comunicar, não é para ser lido como expressão de um monismo da Vontade ou como a afirmação de uma Vontade absoluta tomada como fundamento”¹⁴⁹⁸. Matthias Kossler, por seu turno, mostra que:

O subjetivo como chave para interpretar o mundo não é o eu como princípio abstrato, tal como no transcendentalismo, mas sim o ser humano como ser corpóreo. Ele está inseparavelmente ligado com o objetivo, com a matéria, não ao modo de uma correlação, mas na relação da expressão com o expresso. A corporeidade do ser humano que o expõe ao sofrimento e que impede a satisfação duradoura é a medida que “a chave para o enigma do mundo” (MVR II, p. 278) tem de respeitar. A vontade, na metafísica de Schopenhauer, não é nem um princípio ontológico nem uma substância energética; não é nada

¹⁴⁹⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, vol. III, p. 735-736.

¹⁴⁹⁶ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi I*, p. 47.

¹⁴⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 1, p. 45.

¹⁴⁹⁸ CACCIOLA, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 25.

de objetivo, mas algo puramente subjetivo. Mas o sujeito é o que tem sede e se revolta. Já que a natureza se expõe por meio dessa subjetividade, ela é duplamente mediada: por um lado, o sujeito determina a objetividade e a materialidade; por outro, a sua essência (da natureza) é determinada pela subjetividade que sente e se esforça.¹⁴⁹⁹

Foi necessário, então, compreender não apenas o conceito de vontade, mas também o de analogia em uma nova acepção que, se não eliminou todo o caráter de sua ambiguidade, ao menos recolocou o problema da filosofia em moldes diversos, adquirindo uma pertinência filosófica distinta da cosmologia clássica. Não mais vista como relação de proporcionalidade matemática (*comparatio pro portione*), mas, agora como relações de semelhança (*Gleichniss/Analogie*), a analogia abdica de seu sentido apodítico da dedução e o substitui por um modelo hipotético (*annahme*) de aproximação que, em certa medida e com muitas ressalvas, decifra o enigma do mundo *a posteriori*, isto é, pelo exercício da reflexão analógica continuada entre a experiência interna e a externa. A limitação essencial da analogia pensada como um princípio comparativo, explicativo e incompleto, foi pensada por Schopenhauer como um limite a ser obedecido não apenas por sua metafísica, mas, principalmente imposta como limitação intrínseca de toda pretensão transcendente da filosofia em geral. Trata-se, em certo sentido, de um aparato crítico, pois, impõe limites ao conhecimento e à reflexão filosófica. Para Schopenhauer, é possível chegar a uma certa compreensão do mundo e da essência das coisas, entretanto, isso só acontece de forma indireta, “servindo-se de um desvio”, ou melhor, de uma reflexão limite que articula a ligação artificial (*künstliche Verknüpfung*) do conhecimento objetivo com os dados da consciência de si. Contudo, essa compreensão “será bastante limitada, totalmente mediata e relativa, a saber, uma tradução em parábolas (*parabolische*), nas formas do conhecimento.”¹⁵⁰⁰ É necessário considerar atentamente que a analogia não é total e ainda “deixa muitas questões sem resposta”¹⁵⁰¹, em Schopenhauer, portanto, ela não apenas pretendeu atingir o marco extremo do conhecimento na Vontade, mas também, impor o limite que isso indica ao discurso da filosofia e da ciência de modo geral. Dizer que o mundo é a expressão de uma vontade cega significa também dizer que nada além da imanência pode ser trazido ao discurso da filosofia.

A analogia do corpo/vontade com o mundo revela aspectos importantes da totalidade e nos permite pensar os níveis desconhecidos da experiência humana em função dos seus aspectos

¹⁴⁹⁹ KOSSLER, M., *A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt*. (p. 102). Tradução de Maria Lúcia Cacciola em Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer – Vol. 5, Nº 2, 2014, pp. 92-104.

¹⁵⁰⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 22, p.348.

¹⁵⁰¹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 763.

mais imediatamente perceptíveis e apreensíveis. Assim, ela pode “ir mais fundo no mistério”¹⁵⁰² e guiar a pesquisa, a investigação e a reflexão até os níveis mais altos da experiência da descoberta, da significação e do ser e, ainda que Schopenhauer recuse o valor de demonstrabilidade apodítica, a analogia na filosofia da vontade conserva implicações importantes, ou seja, se na filosofia não há isomorfismo estrutural capaz de garantir o mais alto grau de certeza das conclusões de um raciocínio analógico, isso não quer dizer que a analogia não possua valor filosófico pleno.

A oposição radical de Schopenhauer ao pensamento clássico, entenda-se todo aquele pensamento que postula o *Logos* como a essência do real, obviamente não significa aqui uma superação qualitativa desta forma de compreender o mundo, embora Schopenhauer assim considerasse a sua própria filosofia. Cabe lembrar, por exemplo, que para o autor, “com exceção de matemática e lógica, a dúvida afeta todas as ciências; [...]. Uma vez que tem uma origem empírica, a metafísica não é totalmente certa nem isenta de dúvida.”¹⁵⁰³

Poder-se-ia neste caso considerar a filosofia de Schopenhauer não como a decifração da essência do mundo através da vontade pensada como a chave dos mistérios do mundo, mas como mais uma contingência história, assim como todas as filosofias. Sabe-se que não foi assim que Schopenhauer compreendeu a sua própria filosofia. Uma vez que a analogia da vontade não tem como seu objeto de investigação e reflexão a experiência singular ou particular, mas a totalidade da experiência, que a metafísica compartilha com as ciências *a priori* o caráter de imutabilidade, dado que, a experiência em geral, “nunca mudará seu caráter por um novo.”¹⁵⁰⁴ Uma vez atingida a correta compreensão da experiência enquanto tal, a metafísica não sofrerá mais alterações a cada nova experiência particular, mas, deverá se harmonizar com cada nova descoberta. A analogia, enquanto forma da reflexão metafísica por excelência, um lado, não garante a certeza apodítica da conclusão e, por outro lado, se caracteriza pela imutabilidade do seu sentido essencial de modelo, ou seja, a conclusão de uma analogia nunca muda o seu caráter dada uma nova descoberta a ela contraposta, restaria, neste caso, trocar a analogia por outra mais adequada.

Não se trata de dar solução a tais questões elegendo exclusivamente um dos aspectos da analogia da vontade o que consistiria precisamente em abandonar a sua complexidade para defender uma versão unilateral e, portanto, desfigurada da filosofia de Schopenhauer. Trata-se,

¹⁵⁰² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 383.

¹⁵⁰³ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 204.

¹⁵⁰⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 221.

antes, de compreender a pertinência genuinamente filosófica da analogia da vontade, incluindo as suas contradições e limitações, bem como a coerência e o seu poder de alcance singular no pensamento de Schopenhauer. O valor filosófico pleno da analogia da vontade se assenta em uma tensão, cujo esforço desta pesquisa em considerar atentamente, é diretamente proporcional à tentativa de compreender a mensagem de Schopenhauer no fundamental. Conforme já considerado anteriormente, se de um lado existe a força metafísica da afirmação de que a vontade é a coisa em si, isto é, uma suposta função transcendente da analogia e da metáfora que pretende superar a compreensão exclusivamente empírica do mundo dos objetos e, assim, “saber do mundo e de toda a sua aparência algo mais além do fato de que é minha representação”¹⁵⁰⁵, de outro lado, existe o acentuado poder limitador dessa mesma afirmação, ou seja, se estabelece com ela um limite para a filosofia do qual não podemos ultrapassar com o conhecimento e a linguagem. O ímpeto cego destituído de consciência e pensado como substrato metafísico imanente da efetividade é o marco-limite do pensamento filosófico compreendido como hermenêutica da experiência. O que o mundo é absolutamente em si, não se pode saber. Portanto, tirante o fato de ser, por um lado, a representação mental fruto de um complexo processo fisiológico no cérebro e, por outro lado, ser uma atividade cega, imanente, constantemente atuante, imediatamente vivida, experienciada quase sem tréguas e reconhecida como vontade de viver, é uma questão para a qual nunca poderemos dar resposta alguma, pois, trata-se de um vazio completo para o conhecimento, um silêncio total da linguagem, o nada e, disso obviamente nada há que se possa falar, a não ser em relação a algo que há, que existe, portanto, somente um discurso apofático, negativo, indireto, e etc. é admitido. Nas palavras do autor, “postados firmemente no ponto de vista da filosofia, temos aqui de nos contentar com o conhecimento negativo, satisfeitos por ter alcançado o último marco-limite (*letzten Gränzstein*) do conhecimento positivo”¹⁵⁰⁶, “reconhecendo na vontade o limite extremo (*äußerste Gränzstein*) do conhecimento”¹⁵⁰⁷. Aquilo que está para além do mundo como vontade e representação, é incognoscível para a razão humana, “é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação (*annahme*) é um fogo fátuo da filosofia”¹⁵⁰⁸.

Schopenhauer não apenas utilizou de forma não canônica um método filosófico de reflexão e descoberta, mas, modificou a maneira própria de compreender a especificidade da filosofia, permitindo, assim, um confronto direto com a sua história. A opção metodológica de

¹⁵⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 525.

¹⁵⁰⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §71, p. 518.

¹⁵⁰⁷ SCHOPENHAUER, A. *Scritti Postumi* III, p. 735-736.

¹⁵⁰⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 1, p. 45.

Schopenhauer é também uma reação a um tipo de pensamento que busca a causa transcendente do mundo, ou seja, é a oposição direta a uma concepção específica de analogia. A analogia da vontade é a maneira schopenhaueriana de confrontar as concepções metafísicas e científicas da tradição na medida em que responde, com a indicação do marco último do conhecimento, à presumida pretensão de uma intuição intelectual dos processos hiperfísicos finais e de uma razão absoluta que percebe o suprassensível e pensa a si mesma.¹⁵⁰⁹ Além disso, ela denuncia o reducionismo científico no saber sobre o microcosmo, seja ele meramente naturalista, materialista, mecânico ou exclusivamente matemático e apodítico. Em Schopenhauer, a analogia se deslocou da proporcionalidade matemática para a atribuição qualitativa, e é aqui posta como solução para a qualidade oculta da dinâmica natural em contraponto a uma explicação pautada exclusivamente na causalidade mecânica e quantitativa do mundo material.

A tensão constitutiva da concepção schopenhaueriana de analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo, sobretudo quanto aos seus poderes e limites, é o indicativo do seu maior esforço, a saber, o de garantir, ao menos discursivamente, a imanência de sua metafísica, já que o desconhecido é por ela pensado em analogia com o que é imediatamente conhecido e iluminado pelo conhecimento. O domínio alvo da analogia, a saber, o mundo que se pretende explicar, apresentará sempre a marca indelével da sua chave de explicação, qual seja, a vontade vivida imediatamente no corpo vivo como o domínio fonte de todo o conhecimento. Desse modo, é a partir do recurso da analogia da vontade que Schopenhauer estabelece a necessária conexão entre as abstrações da metafísica e o terreno sólido do mundo, ou seja, a “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.”¹⁵¹⁰

A analogia é considerada, desse modo, como a capacidade de “ver nas coisas individuais o que elas têm de universal”, sua funcionalidade consiste, de uma parte, em compreender a totalidade da experiência se valendo da descoberta do seu significado e conexão interna e, de outra parte, estabelecer um vínculo necessário entre a metafísica e a experiência direta de si e do mundo e justificar a afirmação de uma coisa em si relativa ao fenômeno. A metafísica de Schopenhauer se qualifica, portanto, como dogmatismo imanente, pois, suas teses são dogmáticas, mas não transcendem o mundo dado na experiência, mas simplesmente explicam

¹⁵⁰⁹ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 9, p. 37.

¹⁵¹⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 15, p.137-138.

o que este é, decompondo-o em seus elementos últimos. [...] ¹⁵¹¹ O mundo, portanto, é visto como a expressão física e múltipla de uma vontade que, enquanto ímpeto cego, é o próprio mal metafísico uno, indivisível e originário e, portanto, não pode, para o filósofo, ser tomado como criação do amor e inteligência de um Deus que o fez a sua imagem segundo uma vontade (*boulésis*) guiada pelo seu intelecto divino. O primado da vontade cega (*thélema*) em relação ao intelecto é a resposta crítica de Schopenhauer à tradição racional-antropomórfica sobre o problema da analogia entre o micro e o macrocosmo na filosofia. ¹⁵¹² Para Schopenhauer,

somente com a consideração da vontade como uma coisa em si, é possível captar a identidade do infinitamente grande e infinitamente pequeno, máximo e mínimo, de macrocosmos e microcosmos, e os dois polos opostos do conhecimento (sujeito e objeto) se unem. ¹⁵¹³

Quanto mais a consciência se eleva, “mais ela se apresenta como uma *câmera obscura* na qual expõe-se o macrocosmo”. ¹⁵¹⁴ Aquele que atingir “a consciência distinta, terá tudo dentro de si e se identificará com tudo” ¹⁵¹⁵. Assim, estará em condições de perceber que

aquela admiração em face da legalidade e da precisão do atuar de uma força natural, em face da igualdade perfeita de todos os seus milhões de fenômenos, em face da infalibilidade do aparecimento destes, é em realidade comparável à admiração de uma criança, ou de um selvagem que considera pela primeira vez uma flor através de um espelho multifacetado e admira a igualdade perfeita das flores incontáveis que vê, contando separadamente cada uma delas. ¹⁵¹⁶

¹⁵¹¹ SCHOPENHAUER, A., P I, § 14 p. 159-160.

¹⁵¹² Desta maneira, Schopenhauer se despede da modernidade iluminista e se mostra como “ponto de inflexão” do mundo contemporâneo pois, conforme Roberto Barros, “As inovações e afastamentos implementados por Schopenhauer tornam uma consideração das mudanças de direcionamentos temáticos do pensamento filosófico posterior a ele sem uma indicação de sua significação algo bastante restritivo. Desdobramentos decisivos da filosofia contemporânea estão ligados a aspectos inovadoramente problematizados em sua filosofia em vários âmbitos. As suas objeções a concepção de neutralidade do entendimento humano corroboram para a crítica decisiva do modelo autorreferencial da filosofia moderna centrada no sujeito racional. A sua crítica a possibilidade do exercício da autonomia pelo sujeito moral e central para os críticos posteriores de sistemas morais baseados na normatividade. A necessária vinculação afirmada por ele entre corpo e intelecto pode ser vista como o ponto de partida na o apenas das teorias psicanalíticas, mas também da teoria evolucionária do conhecimento, cujas primeiras e significativas repercussões alemãs já podem ser vistas em Nietzsche, mas se tornam evidentes na filosofia de Hans Vaihinger. Neste sentido, uma crítica de sua filosofia a partir de determinados aspectos que podem ser compreendidos como aspectos histórico-culturais e que envolvem a diferença do horizonte cultural e científico do seu tempo com os desdobramentos que se seguiram, perde de vista o caráter inovador e produtivo de sua filosofia. Oblitera que, mesmo sendo filho de seu tempo, Schopenhauer tematicamente foi além dele, construindo direcionamentos que o ligam indissolúvelmente com a inflexão do pensamento filosófico contemporâneo.” (BARROS, R. Metafísica imanente: Schopenhauer como ponto de inflexão, p. 12-13. In *Revista Voluntatis: Estudos sobre Schopenhauer*-Vol. 8, Nº 2. 2º semestre de 2017. ISSN:2179-3786-pp. 02-14) Além dos aspectos aqui apontados por Barros, outros poderiam servir para o mesmo propósito, por exemplo, a reflexão sobre o estatuto da linguagem, sobre os poderes e limites das analogia, metáforas, metonímias e etc.

¹⁵¹³ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* vol. III, p. 260.

¹⁵¹⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 340. A citação no final da passagem destacada se refere a Goethe sobre a Missão poética de Hans Sachs, em *Poemas mezclados*, v. 11 ss.

¹⁵¹⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* vol. III, p. 120.

¹⁵¹⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 26, p. 196.

Assim, Schopenhauer denominou a Vontade como a natureza íntima do mundo advertindo que,

Naturalmente esta é uma expressão subjetivamente escolhida, ou seja, em relação ao *sujeito do conhecimento*, mas tal consideração é essencial para comunicarmos o conhecimento. Ela é, portanto, infinitamente melhor do que se eu tivesse chamado de *Brahm, Brahma*, alma do mundo, ou qualquer outra coisa.¹⁵¹⁷

A analogia, enquanto discernimento do semelhante no dessemelhante, é o modo propriamente filosófico para descobrir a vontade como essência de toda a aparência, logo, de toda a natureza e, dessa maneira, demonstrar os valores que assume na dinâmica conceitual interna da obra, em resumo, o valor gnosiológico e heurístico de uma reflexão continuada que leva à descoberta do sentido da experiência a partir de uma chave que decifra o enigma da conexão entre o micro e o macrocosmo. A partir disso a analogia da vontade explica a intuição não submetida ao princípio de individuação como conhecimento da unidade da Ideia platônica, ou melhor como contemplação estética desinteressada, revelando o seu valor estético e, para além disso, a analogia se desdobra em um valor moral, qual seja, o de explicar o sentimento de identidade universal do sofrimento que permite conceber a compaixão e o “*tat twam asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo”¹⁵¹⁸ como o fundamento da moral na hermenêutica não prescritiva da vida considerada ética. Por fim, na sua radicalidade máxima, a analogia como ato de discernir o homogêneo e o específico, o semelhante e o dessemelhante, revela seu valor soteriológico na explicação do ascetismo como uma “visão através do *principii individuationis*” da nulidade de todos os esforços e da vacuidade da existência que leva ao quietismo da vontade que se vira e torna-se *noluntas*, pois não mais deseja a existência, ou seja, “se torna um QUIETIVO de todo querer”¹⁵¹⁹ que “produz a resignação, a renúncia, não apenas da vida, mas de toda a Vontade de vida mesma”¹⁵²⁰, em resumo, o valor soteriológico da analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo consiste em compreender que, desde que a vontade efetue uma “viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade.”¹⁵²¹ Nesta complexa articulação da vontade cega, a analogia como princípio de semelhança se desenvolve em uma pertinência filosófica para se revelar em seu valor moral de sentimento da unidade universal do sofrimento que, nos confins de seu desenvolvimento filosófico possível, consiste na

¹⁵¹⁷ SCHOPENHAUER, A. MP IV, 148, p.169.

¹⁵¹⁸ SCHOPENHAUER, A., P II, § 115, p. 107.

¹⁵¹⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 48, p. 309.

¹⁵²⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 51, p. 333.

¹⁵²¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 68, p. 482.

compreensão da nulidade dos esforços da existência, convertendo-se, desse modo, em um quietivo da vontade.

Diante disso, é preciso ponderar que, para conhecer a essência das coisas, isto é, discernir na multiplicidade dos fenômenos o seu termo comum, e compreender a resignação e renúncia da vida, é preciso trazer a lume os valores metafísicos de significação conceitual e moral da experiência assumidos pela analogia da vontade na dinâmica teórica interna da filosofia de Schopenhauer, ou seja, a analogia desempenha duas funções que a colocam em um tensão permanente: quais sejam, a) uma função dogmática, isto é, uma capacidade da analogia conduzir a reflexão para além da experiência meramente empírica, para além do egoísmo e do serviço da vontade; b) uma função crítica ditada por seu caráter limitador e indicador do marco final ou o limite extremo do conhecimento, a última fronteira entre o físico e o metafísico, logo, entre a ciência e a metafísica, para além da qual nada existe para o conhecimento e, conseqüentemente, para a filosofia resta apenas o silêncio.

A marca de despedida de Schopenhauer da tradição obviamente não significa uma despedida dos problemas filosóficos, dada uma solução exaustiva e final, muito menos um adeus à contradição. Trata-se de discernir os valores que a analogia assume, bem como as funções que ela desempenha na construção de um significado singular do conceito de vontade para, assim, estarmos em melhores condições de compreender o legado filosófico e o caráter revolucionário da obra de Schopenhauer.

Note-se que a adesão de Schopenhauer a analogia e a linguagem figurada, ainda que possa parecer um compromisso com a obscuridade do discurso, dado o seu caráter indireto, comparativo, aproximativo, incompleto, por vezes, simbólico e fantástico, ao contrário, para Schopenhauer, trata-se precisamente do inverso, ou seja, na busca pela clareza, pela compreensão mais profunda e viva da essência das coisas que a analogia é posta como método, pois, as relações de semelhança (*Gleichniss*) implícitas na reflexão por analogia (*Analogie/Vergleichung*) “são de grande valor na medida em que reduzem uma relação desconhecida a outra conhecida”. Segundo Schopenhauer, a “construção dos conceitos se baseia no fundo em similitudes, uma vez que resultam da captação do semelhante e a eliminação do diferente nas coisas”, desse modo, tanto nas ciências quanto na filosofia, as analogias “são uma alavanca potente para o conhecimento, a apresentação de similitudes surpreendentes e bem-sucedidas são o testemunho de um entendimento profundo.”¹⁵²² Cabe lembrar que “não nos é dado apreender as verdades mais profundas e ocultas de um modo diferente das imagens e

¹⁵²² SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 23, § 289, p. 561-562.

comparações”¹⁵²³, neste sentido, “é lícita toda hipótese (*Hypothese*) que conduza a uma compreensão, ainda que seja esquemática ou analógica (*analogischem*)”¹⁵²⁴, conseqüentemente, “certas coisas que não podemos atingir diretamente, temos de apreendê-las por uma analogia (*Analogie*)”¹⁵²⁵. Por isso, diz Schopenhauer,

Devemos tentar, tanto quanto possível, reduzir a uma imagem intuitiva o que queremos incorporar na memória, imediatamente ou ao modo de exemplo (*Beispiel*), de similitude (*Gleichniss*), de analogia (*Analogon*) ou qualquer outra coisa; porque tudo o que é intuitivo permanece gravado muito mais firmemente do que o que é simplesmente pensado em palavras abstratas ou simples. É por isso que mantemos muito melhor o que vivemos do que o que lemos.¹⁵²⁶

No entanto, conforme vimos, Schopenhauer teve também a consciência clara sobre os poderes da analogia, das suas limitações e do ponto a partir do qual elas degeneram¹⁵²⁷ e, certamente do fato de que por si somente uma analogia não pode conduzir a um resultado efetivo e a uma verdadeira filosofia. O que, então, garante o status de verdadeira filosofia para a analogia da vontade? Schopenhauer responde que, para além da consciência, “não pode haver certeza IMEDIATA alguma.”¹⁵²⁸

Entretanto, a metafísica imanente, que é compreendida por Schopenhauer como um ponto de vista superior sobre a totalidade da experiência, buscar se referir conceitual e significativamente àquilo que se esconde por detrás dos fenômenos¹⁵²⁹. Desse modo, a verdadeira metafísica deve, além da análise comparativa e da reflexão analógica, possuir uma chave de leitura em “apoio à compreensão”¹⁵³⁰, um “ponto de apoio (*ποῦ στῶ*)”¹⁵³¹ capaz de fazer dela um recurso viável, isto é, harmônico com a experiência de si, do mundo e com a consideração científica da natureza, ou seja, deve ser imanente, abdicando de pretensões apodíticas e de qualquer transcendência.¹⁵³² Portanto, a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo, bem como a denominação metafórica da coisa em si que dela advém, consistem na atividade propriamente filosófica de conceituar um domínio não imediatamente acessível por meio de outro imediatamente “iluminado pelo conhecimento”¹⁵³³. Neste sentido,

¹⁵²³ SCHOPENHAUER, A., P II, p. 236.

¹⁵²⁴ SCHOPENHAUER, A., P I, p. 285.

¹⁵²⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, 27, p. 416.

¹⁵²⁶ SCHOPENHAUER, A., P II, p. 619.

¹⁵²⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 27, p. 207.

¹⁵²⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 1, p. 7.

¹⁵²⁹ SCHOPENHAUER, A., P II, cap. 1, § 21, p. 48.

¹⁵³⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170.

¹⁵³¹ SCHOPENHAUER, A., *Carteggio con i discepoli*, tomo I, p. 332.

¹⁵³² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 223.

¹⁵³³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 22, p. 169-170. Também em SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, 98, p. 50-52.

A VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for.¹⁵³⁴

Assim, a adesão de Schopenhauer a analogia e a linguagem figurada não significam, paradoxalmente, um compromisso com a clareza, pois, apoiada na autoconsciência da vontade a analogia avança para ir mais adiante, encontrar o limite, iluminar a visão meramente volitiva e empiricamente orientada das coisas, para estabelecer uma nova compreensão moral do mundo. Na ausência desta chave de interpretação do mundo, a saber, da vontade humana, e partindo de um conceito demasiadamente abstrato, como por exemplo, o “Absoluto, a substância absoluta, Deus, o Infinito, o Finito, a Identidade absoluta, o Ser, a essência, etc.”¹⁵³⁵, a analogia poderá somente circular no interior daquele mistério inicial e, desse modo, circular o interior da obscuridade explicando *idem per idem* o enigma do mundo por meio do enigma do mundo. Tudo isso, para Schopenhauer, “paira no ar sem apoio, logo, jamais pode conduzir a um resultado real (*wirklichen Ergebnis*)”.¹⁵³⁶ A vontade, caso pensada como um equivalente do ser absolutamente em si, para Schopenhauer, deveria ser também absolutamente agnóstica.

Em consequência, mesmo após este último e mais extremo passo, ainda se coloca a pergunta sobre o que aquela vontade, que se expõe no mundo e como mundo, é absoluta e estritamente em si mesma, ou seja, o que ela é completamente à parte o fato de que se expõe como VONTADE, ou em geral APARECE, ou seja, é em geral CONHECIDA. – Essa pergunta NUNCA poderá ser respondida: porque, como eu disse, o ser-conhecido mesmo já contradiz o ser-em-si, e todo conhecido já é como tal apenas aparência. Porém, a possibilidade dessa pergunta mostra que a coisa em si, que conhecemos o mais imediatamente na vontade, pode, totalmente à margem de todas as possíveis aparências, ter determinações, propriedades, modos de existência, os quais são para nós absolutamente incognoscíveis e inapreensíveis, e que então permanecem como o ser da coisa em si, quando esta, como será exposto no quarto livro, suprimiu-se livremente como VONTADE, portanto, emergiu completamente da aparência, e, ao nosso conhecimento, isto é, em referência ao mundo das aparências, transitou ao nada vazio. Se a vontade fosse a coisa em si absoluta e estritamente; então também esse nada seria um nada ABSOLUTO; em vez de, como é o caso, dar-se a nós ali expressamente apenas como um nada RELATIVO.¹⁵³⁷

A analogia da vontade não resulta, portanto, em uma conclusão absoluta, mas, apenas comparativa e aproximativa. Schopenhauer cita a 1ª Epístola de Horácio *A Mecenas* para ilustrar que a Vontade deve ser reconhecida como “o limite extremo do nosso

¹⁵³⁴ SCHOPENHAUER, A., MVR I § 22, p. 170.

¹⁵³⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 7, p. 99.

¹⁵³⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 7, p. 99.

¹⁵³⁷ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 18, p. 239.

conhecimento”¹⁵³⁸, “*est quadam prodire tenus*, e meu caminho se encontra no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana.”¹⁵³⁹ Enquanto *interpretação* do mundo *nos termos* da consciência de si, a analogia schopenhaueriana da vontade entre o micro e o macrocosmo é um pêndulo que oscila entre a doutrina da onisciência e a perfeita compreensão da impossibilidade desta, ou seja, entre a consciência de que “*conhecer a coisa em si* é uma contradição, porque todo conhecimento é *representação*”¹⁵⁴⁰ (função crítica da analogia), e a compreensão de que “a filosofia é propriamente a tentativa de conhecer, através da representação, aquilo que *não é* representação e que também deve estar em nós mesmos, caso contrário, seríamos uma mera representação”¹⁵⁴¹ (função transcendente da analogia).

Se, para Schopenhauer, não é possível ultrapassar o marco limite do autoconsciência, dado que ela, precisamente enquanto tal, se encontra necessariamente encerrada dentro dos limites do tempo e da relação entre sujeito e objeto, isto é, encontra-se sob forma geral da representação, então, isso significa dizer também que não é possível um conhecimento pleno do último fundamento do universo, da coisa em si, ou seja, daquilo que o mundo é em termos absolutos. A limitação do autoconhecimento é uma óbvia limitação do conhecimento em geral.

Neste sentido, o micro e o macrocosmo só podem ser conhecidos e explicados dentro do limite mencionado e precisamente enquanto inseridos na relação que os sustenta e lhes dá significado. Isso implica em reconhecer que o enigma do mundo não pode ser solucionado na filosofia por meio de uma suposta sapiência imediata sobre o ser em si, ao contrário, uma tal solução somente pode ser pensada como possível de uma maneira relativa e analógica.

O discurso sobre o mundo como vontade e representação não apenas obedece a tais limites, mas, principalmente, os impõe para as pretensões da filosofia em geral. A metafísica, então, priva-se das certezas apodíticas e *a priori* que prevalecem apenas na lógica e na matemática. Segundo Schopenhauer, “mediante essa admissão, a metafísica renuncia a uma antiga pretensão, que [...] baseia-se em mal-entendido e contra o qual testemunharam em todas as épocas a grande diversidade e variabilidade dos sistemas metafísicos, bem como o ceticismo que sempre os acompanhou.”¹⁵⁴² Foi, no entanto, precisamente a partir do reconhecimento da incompletude da autoconsciência que o universo confuso das aparências muitas vezes se fez

¹⁵³⁸ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, vol. III, p. 735-736.

¹⁵³⁹ Conforme nota do tradutor, "É correto ir até o limite (se adiante não há caminho algum)." (SCHOPENHAUER, A., MVR I, p. 537-538).

¹⁵⁴⁰ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 237.

¹⁵⁴¹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 245-246.

¹⁵⁴² SCHOPENHAUER, A., MVR I 17, p. 221.

justificativa para o elogio ao pandemônio da multiplicidade. O materialismo e o idealismo radicais se alternaram em ciclos por toda a história da filosofia sem encontrar o ponto onde se encontram.

Entretanto, não foi assim para Schopenhauer e o transcendentalismo de sua metafísica imanente. Se, por um lado, verifica-se a impossibilidade do conhecimento pleno e absoluto da própria vontade, isto é, conforme ela é em si mesma, por outro lado, compreende-se que essa mesma vontade é precisamente a assinatura metafísica única que podemos conhecer dentro daqueles limites gerais do conhecimento, isto é, enquanto o algo metafísico *toto genere* distinto das meras representações empíricas. No contexto dessa possibilidade, a vontade humana, abstraída do corpo orgânico pelo autoconhecimento assim como o ouro é extraído das rochas, apresenta seus valores estético e moral na articulação de uma reflexão analógica que encontra no ímpeto cego e geral da natureza o *punctus pruriens* do micro com o macrocosmo.

Compreender e interpretar a filosofia de Schopenhauer sem considerar as funções crítica e transcendente que a analogia desempenha no seu discurso, ou ainda absolutizar apenas um destes dois aspectos, é, no entanto, tão equivocado quanto dar as costas para o fato de que, para Schopenhauer, aquelas limitações do conhecimento não encerram toda e qualquer possibilidade de uma metafísica constituir um discurso bem-sucedido. Se Schopenhauer compreende que o problema da metafísica é dado empiricamente, mas não é resolvido por meio das regras transcendentais da representação, que ela consiste em espelhar o mundo em conceitos abstratos da razão para ir além da experiência meramente egoísta e empiricamente orientada, então, a metafísica qualificada de imanente, apenas vai mais fundo no mistério do mundo para iluminar de uma certa maneira o “algo a mais além do fato de ser minha representação” que impregna a experiência humana. Somente a partir desse critério a analogia schopenhaueriana da vontade entre o micro e o macrocosmo pode ser pensada como bem-sucedida, isto é, enquanto conhecimento que revoluciona nosso ponto de vista e estabelece uma nova ordem moral do mundo.

Privilegiar a função dogmática da analogia da vontade, em detrimento da paradoxal função crítica que a mesma desempenha no diálogo de Schopenhauer com a tradição, ou vice-versa, seria apenas inflar uma retórica ideologicamente interessada sobre um tema controverso. A filosofia de Schopenhauer não soluciona tal problema e, vale dizer, impõe tais conclusões sobre as pretensões metafísicas em geral, pois não é possível o conhecimento absoluto do ser em si do mundo, mas, é possível, por outro lado, ir além da experiência meramente empírica e voluntariamente orientada para, assim, compreender a experiência humana a partir de seu elemento mais claro, nítido e imediatamente iluminado. Desse modo, a filosofia de

Schopenhauer pretendeu manter a mais rigorosa imanência, encontrando apenas a vontade como ímpeto cego geral da natureza. O importante é, antes de tudo, perceber como esta metafísica se sustenta como um sistema que pretendeu traduzir em conceitos a experiência intuitiva do mundo, ainda que isso revele seus próprios limites argumentativos e contradições de superfície. Não se trata, portanto, de recusar suas limitações, contradições, suas fraturas e lesões, muito menos dar as costas para a sua coerência, seu poder de penetração e alcance, para a sua capacidade estratégica de decifração do enigma da experiência. Para compreender a mensagem do legado filosófico de Schopenhauer, é necessário, portanto, abraçar toda a sua complexidade para, somente assim, discernir e compreender a pertinência filosófica, estética e moral que a concepção de analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo construiu e como ela se impõe não apenas sobre a filosofia ocidental, ou mesmo sobre toda a história da cultura, mas, sobretudo, para a interpretação solitária que cada sujeito faz de sua própria vida na conexão conflituosa com o mundo que a sustenta.

Entretanto, a filosofia da vontade significa, por um lado, o apogeu de uma reflexão metafísica que se constrói sobre a conexão do homem com o universo e, por outro, a decadência do antropomorfismo típico da concepção de microcosmo compreendido como um elemento com dignidade superior na trama da existência. O corpo do homem é a ocasião privilegiada para conhecimento do macrocosmo, no entanto, tal conhecimento é ao mesmo tempo a oportunidade para compreender que, em meio a tragédia cósmica da dor, esse mesmo homem não é metafisicamente mais ou menos digno do que qualquer outro ser vivo do mundo. Se tudo está pleno de uma mesma vontade cega e indivisível, então, conforme disseram os indianos para todos os seres vivos, *tat twan asi*, e Schopenhauer, dentro dos limites que lhe eram próprios, o repetiu como a máxima superação possível do princípio da individuação e da multiplicidade ilusória.

Portanto, a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo possui um valor conceitual de significação metafísica, estética e moral da experiência humana, possível unicamente pelo desdobramento de uma função transcendente e uma função crítica. *Significar a experiência* exigiu, por um lado, uma compreensão não exclusivamente empírica e volitivamente orientada sobre o mundo que, por outro lado, precisou indicar o marco último do conhecimento possível para não pairar no ar sem sustentação e apoio. Dessa forma, a metafísica imanente de Schopenhauer é um pêndulo que oscila entre o dogmatismo e a crítica para discernir o semelhante no dessemelhante e, assim, dar conta de explicar os diversos graus de superação possível do princípio da individuação e da multiplicidade ilusória do mundo (gênio, compassivo, asceta). A analogia da vontade estará, portanto, sempre em movimento entre o

racional e o irracional, pois, por um lado, organizará a multiplicidade e diversidade da experiência segundo um único gênero para comunicá-lo conceitualmente pela linguagem e, por outro, admitirá a entrada precisamente daquele elemento que escapa do âmbito da razão, qual seja, a vontade.

A sorte da metafísica, dita imanente, dependerá sempre do modo como se concebe e compreende o estatuto da analogia no que concerne aos seus poderes e limitações próprias, ou seja, a analogia da vontade é o elemento que sustenta a possibilidade de, no âmbito da imanência, a metafísica poder discursar sobre a coisa em si. A analogia na metafísica da vontade não se justifica, portanto, como um mera estratégia discursiva, um simples dispositivo retórico, poético ou estilístico, bem mais do que isso ela constitui um tipo de reflexão que fundamenta e torna possível aquele discurso que, por um lado, avança para além da experiência meramente empírica e volitivamente orientada, ou melhor, o discurso metafísico, mas que, por outro lado, traz consigo o indicativo dos limites em que esse mesmo discurso pode ser legitimado e conceitualmente significativo, isto é, dentro dos limites da imanência. Segundo Schopenhauer, para além do marco limite da filosofia, isto é, “a essência-em-si além do mundo e, conseqüentemente, para além da vontade não está aberta a investigação”¹⁵⁴³, não é algo que se possa conceber ou saber, está para além de toda possível consideração humana¹⁵⁴⁴, ou seja, “só se pode assimilar essa essência de modo bastante imperfeito. Eis por que é impossível um entendimento pleno, até o último fundamento e que satisfaça toda demanda, da existência, essência e origem do mundo. É o suficiente sobre os limites (*Gränzen*) da minha e de toda filosofia”.¹⁵⁴⁵

Conforme Enzo Melandri, se “as analogias ruins são aquelas que nos reconduzem ao ponto de partida e reafirmam, reativas, a própria inviabilidade”, enquanto as boas analogias são aquelas que revolucionam nosso ponto de vista para nos elevar “rumo a uma nova ordem racional”¹⁵⁴⁶, então, foi necessário analisar o modo como a analogia da vontade se sustenta no interior da dinâmica teórica da obra do autor, como ela constrói uma imagem do mundo e de nossa própria existência para, desse modo, compreender o valor filosófico do legado de Schopenhauer. O primado da vontade sobre o intelecto é, portanto, o seu “dogma fundamental”¹⁵⁴⁷, enquanto a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo é o seu “princípio

¹⁵⁴³ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, III, p. 96.

¹⁵⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi*, III, p. 96.

¹⁵⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 766.

¹⁵⁴⁶ MELANDRI, E., *La linea e il circolo*, p. 810.

¹⁵⁴⁷ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 339.

revolucionário”¹⁵⁴⁸.

O conceito de vontade e a articulada concepção schopenhaueriana da analogia possuem, portanto, uma complexidade própria, cujo sentido profundo se oculta na fronteira entre pensar *o macrocosmo em função do microcosmo*¹⁵⁴⁹ e estabelecer, a partir do conhecimento profundamente sentido da unidade universal do sofrimento, as bases metafísicas e críticas do pessimismo entendido como uma “SABEDORIA DE MUNDO”.¹⁵⁵⁰

Segundo Schopenhauer, vemos a vontade, desde os graus mais baixos da sua manifestação natural, expor-se

como um ímpeto cego, um impelir abafado, obscuro, distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento. Trata-se da espécie mais simples e débil de sua objetivação. Como ímpeto cego e esforço destituído de conhecimento, a Vontade também aparece em toda a natureza inorgânica, ou seja, em todas as forças originárias, cuja investigação e descoberta de suas leis é tarefa da física e da química, sendo que cada uma dessas forças se expõe para nós em milhões de fenômenos similares e regulares, sem vestígio algum de caráter individual, meramente multiplicadas por tempo e espaço, isto é, pelo *principium individuationis*, parecidas a uma imagem multiplicada pelas facetas de um vidro.¹⁵⁵¹

Schopenhauer, então declara que: “desde os tempos mais antigos, falou-se do ser humano como um microcosmo. Eu invertei a proposição e demonstrei o mundo como um macroantropo; já que a vontade e a representação esgotam o ser do mundo e do humano”.¹⁵⁵² Portanto, assim como no belo verso alegórico de Kleist, Schopenhauer concebeu a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo como uma “*lâmpada noturna*”¹⁵⁵³ que, mesmo com uma considerável limitação¹⁵⁵⁴ e *apenas de uma certa maneira (gewissermaßen)*¹⁵⁵⁵, ilumina as profundezas sem fim da experiência humana.

Desse modo, a ciência e a metafísica se reuniram através da analogia da vontade para “ir mais fundo no mistério”¹⁵⁵⁶ e declarar o mundo como o “*pandiabolismo*”¹⁵⁵⁷ de um único e mesmo impulso cego que, segundo o filósofo, é “*o último marco-limite (letzten Grenzstein) do*

¹⁵⁴⁸ (*Das ist mein revolutionaires Princip*). SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* I, p. 567.

¹⁵⁴⁹ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, § 302, p. 888-889.

¹⁵⁵⁰ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 228. Segundo Schopenhauer, “a verdadeira sabedoria (*wahre Weisheit*) não é adquirida medindo-se o mundo ilimitado ou, o que seria mais pertinente, sobrevoando pessoalmente o espaço infinito, mas antes investigando qualquer coisa em particular, procurando conhecer e compreender perfeitamente a sua essência verdadeira” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 25, p. 190-191).

¹⁵⁵¹ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 27, p. 214.

¹⁵⁵² SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 50, p. 766.

¹⁵⁵³ SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 50, p. 318.

¹⁵⁵⁴ SCHOPENHAUER, A., PR, cap. VII, § 40, p. 202.

¹⁵⁵⁵ SCHOPENHAUER, A., *Scritti Postumi* III, p. 208.

¹⁵⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 25, p. 383.

¹⁵⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., MP IV, p. 218.

conhecimento positivo”¹⁵⁵⁸. O mundo nada mais é do que o multifacetado reflexo físico de um mal metafísico que em si é uno, imanente e indivisível em cada ser. Portanto, se o *principium individuationis* está para o intelecto como uma lente côncava que espalha e faz divergirem os raios de luz; a analogia da vontade, por sua vez, está para o puro olho cósmico do universo como a lente convexa, isto é, aquela que recolhe novamente os raios para concentrá-los em um único ponto, dando “concordância e coerência” à “contrastante confusão das aparências deste mundo”¹⁵⁵⁹ e, assim, formar uma pálida imagem da unidade universal dos sofrimentos e do absurdo da existência.

¹⁵⁵⁸ SCHOPENHAUER, A., MVR I, §71, p. 518.

¹⁵⁵⁹ SCHOPENHAUER, A., MVR II, cap. 17, p. 225.

Referências Bibliográficas

1. Obras de Schopenhauer

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

_____.: „ ... *die Kunst zu sehn* “*Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*. STOLLBERG, J. und BÖKER, W. (Hg.), Mit einer Einführung von Marco Segala. Universitätsverlag Göttingen 2013.

_____.: *A arte de conhecer a si mesmo*. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução Jair Barboza e Silvana Cobuccileite. São Paulo: Martins fontes, 2014.

_____.: *A arte de envelhecer*. São Paulo: Martins fontes, 2012.

_____.: *Arthur Schopenhauer Scritti Postumi* vol. I – *I manoscritti giovanili (1804-1818)*. A cura di Arthur Hübscher, Edizione italiana diretta da Franco Volpi, a cu adi Sandro Barbera. Milano: Adelphi Edizioni, 1996.

_____.: *Arthur Schopenhauer Scritti Postumi* vol. III – *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*. Texto stabilito da Arthur Hübscher, Edizione italiana diretta da Franco Volpi a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi Edizioni, 2004.

_____.: *Carteggio con i doscepoli* tomos I e II. A cura di Domenico Fazio. Lecce, Italia: Pensa Multimedia, 2018.

_____.: *De La Quadruple Raiz Del Principio De Razon Suficiente*. Tradução de Leopoldo Eulogio Palácios. Madrid: Gredos, 1998.

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

_____.: *Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band*. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1859.

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

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

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

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

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

_____.: *Metafísica della natura*. A cura di Ignazio Volpicelli. Roma: Editori Laterza,

1993.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Outras obras

ACHINSTEIN, P.: *Models, Analogies and Theories*, In *Philosophy of Science XXXI*, n. 4, 1964, pp. 328-349.

AGASSI, J.: *Analogies as Generalizations*. In *Philosophy of Science XXXI*, n. 4, 1964, pp. 351-356.

AGOSTINO, *La città di Dio, a cura di Luigi Alici*. Bompiani, Milano - Italia, 2001.

ALLES, R.: *MICROCOSMUS: From Anaximandros to Paracelsus*. In *Traditio*, Vol. 2, pp. 343). pp. 319-407. Published by Fordham University Stable, 1944.

ANASSAGORA: *Testimonianze i fragmmenti*. A cura di Diego Lanza. La nuova Italia Editrice. Firenze, 1966.

APP, U.: *Schopenhauer Compass*. University Media, Wil – Switzerland, 2014.

APPLEBAUM, W. (ed.), *Encyclopedia of the scientific revolution from Copernicus to Newton*. Garland Publishing, Inc., New York & London, 2000.

ARISTÓTELES: *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis.

Editora 34, São Paulo, 2006.

_____.: *De motu animalium*. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton University Press, Princeton, 1978.

_____.: *Ética à Nicômaco*. Os Pensadores, II Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Nova Cultural, São Paulo, 1991.

_____.: *Etiche di Aristotele*. A cura di Lucia Caiani. U.T.E.T., Torino, 1996.

_____.: *Física*. Traducción y notas: Guillermo R. De Echandía, Libera los Libros, 1995.

_____.: *História dos animais Livros I-VI - Obras Completas Vol. IV-I*. Coordenação de António Pedro Mesquita e tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa 2006.

_____.: *L'anima e il corpo – Parva Naturalia*. A cura di Andrea L. Carbone. Bompiani, Milano, 2002.

_____.: *Le piante*. A cura di Maria Fernanda Ferrini. Bompiani, Milano, 2012.

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

_____.: *On generation of animals*. Translation by A. L. Peck. Harvard University Press, Massachusetts, 1942.

_____.: *Opere Biologiche*. Unione Tipografico- Editrice Torinese, Torino, 1971.

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

_____.: *Parte dos animais - Obras Completas Volume IV Tomo III*. Coordenação de António Pedro Mesquita e tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa 2010.

_____.: *Retórica*. Tradução de Marcelo Silvano Madeira. São Paulo: Editora Rideel, 2007.

ASPASIUS, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*, p. 68-69. Translated by David Korstan. London: Bloomsbury Academic, 2006.

ASSIS, A. K. T., *Arquimedes, o Centro de Gravidade e a Lei da Alavanca*. Canada: Apeiron Montreal, 2008.

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

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

_____.: *Schopenhauer: The Human Character*. Temple University Press, Philadelphia,

1990.

AUTRUM, H. (ed.), *Comparative Physiology and Evolution of Vision in Invertebrates*. Springer-Verlag Berlin Heidelberg New York 1979.

BÄHR K. G.: *Die Schopenhauer'sche Philosophie*. Verlag Rudolf Kuntze, Dresden, 1857.

BARBERA, S. *La biblioteca di Schopenhauer*, in *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, Le Lettere 2010.

BARBOZA, J.: *Infinitude subjetiva e estética: Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2003.

BARTHA, P. F. A.: *Analogy and Analogical Reasoning*, IN *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/reasoning-analogy/>>.

_____.: *By Parallel Reasoning: The Construction and Evaluation of Analogical Arguments*. New York: Oxford University Press, 2010.

BARSANTI, G.: *Lamarck and the birth of biology 1740-1810*. In POGGI, S.; BOSSI, M. (eds.): *Romanticism in science: science in Europe, 1790-1840*. Kluwer Academic Publisher, Netherlands, 1994.

BERTALANFFY, L. V., *Teoria geral dos sistemas: fundamentos, desenvolvimento e aplicações 5ª edição*. Tradução de Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

BERTOLETTI, S. F., *Impulso, formazione e organism: Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*. Firenze: LEO S. OLSCHKI EDITORE, 1990.

_____.: *The anthropological theory of Johann Friedrich Blumenbach*. In POGGI, S.; BOSSI, M. (eds.): *Romanticism in science: science in Europe, 1790-1840*. Kluwer Academic Publisher, Netherlands, 1994.

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

BLUMENBACH, J. F., *An essay on generation*; Translated by Alexander Crichton. – London : Printed for T. Cadell ...; Faulder ...; Murray ...; and Creech, at Edinburgh, 1792.

_____.: *Fisica del cuerpo humano, ó rudimentos fisiológicos acomodados á toda clase de literatos*; Traducción del latín por el Dr. Don Jose Coll. Publicala el Dr. D. Bernardo Vaquer, cura párroco de Prats de Rey. Madrid, 1801.

_____.: *Handbuch der Naturgeschichte : nebst zwey Kupfertafeln*. – Neueste Auflage. – Frankfurt und Leipzig, 1802.

_____.: *Handbuch der vergleichenden Anatomie* – Göttingen: Bey Heinrich Dieterich, 1805.

_____.: *Manuale della storia naturale in 6 Bde*. Recato in italiano sull'undicesima edizione tedesca pubblicata in Gottinga nel 1825 dal dottor C. G. Malacarne. Milano: Antonio

Fontana, 1826-1830.

_____.: *The anthropological treatises of Blumenbach*. Translated and edited by, Thomas Bendyshe. London: Longman, 1865.

_____.: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1781.

BANNAN, R. (ed.), *The Lexham English Bible English-Greek Reverse Interlinear New Testament*. Logos Bible Software, Bellingham, 2010.

BELL, G., *A comparative method*. In *The American Naturalist* Vol. 133, No. 4, April 1989.

BÍBLIA SAGRADA 109ª edição, Tradução dos originais mediante a versão dos monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. Revisada por Frei João José Pedreira de Castro, O. F. M.; São Paulo: Editora Ave Maria Ltda, 1997.

BIGNONE, E., *Empedocle – Studio critico*. Milano: Fratelli Boca Editore, 1916.

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

BOWLER, P. J.; PICKSTONE, J. V. (Eds), *The Cambridge History Of Science vol. 6: The Modern Biological and Earth Science*. New York: Cambridge University Press, 2008.

BRANDÃO, E., *Schopenhauer leitor de Schulze: a questão do dogmatismo*. In FONSECA, E.; MATTOS, F.; RAMOS, F.; HULSCHOF, M.; DEBONA, V. (Orgs.), *Dogmatismo & antidogmatismo: filosofia crítica, Vontade e Liberdade*. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

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

BROMAN, T. H.: *The transformation of German academic medicine 1750-1820*. Cambridge University Press, 1996.

_____.: *University reform in medical thought at the end of the Eighteenth century*, p. 36-53. *Osiris*, 2nd series, 1989.

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

BURNET, J.: *Early Greek Philosophy*, 3rd edition. A & C Black, London, 1920.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O.: *A coisa-em-si e seus avatares (163-179)*. In *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade – Uma homenagem a Ricardo Terra*. São Paulo: Esfera Pública, 2008.

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

CALCÍDIO, *Comentario al Timeo di Platone*, p. 70. Texto Latino a frente, a cura di Claudio

Moreschini, Bompiani, Milano, 2003.

CAMPBELL, N. R., *Physics The Elements*. Cambridge At The University Press, 1920. Reedition by Forgotten Books, London 2014.

CANGUILHEM, G.: *O conhecimento da vida*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2012.

_____.: *O normal e o Patológico*. Tradução de Maria Thereza Redig De Carvalho Barrocas. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2009.

CARBONARA, C., *La filosofia di Plotino*. Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1954.

CARLOYE, J. C.: *An Interpretation of Scientific Models Involving Analogies*, «Philosophy of Science», XXXVIII, n. 4, 1971, pp. 562-569.

CARPENTER, W. B., *Principles of physiology, general and comparative*. London: John Churchill, Princes street, soho. 1851.

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

CASSIRER, E., *Storia della filosofia moderna I*. Traduzione di Angelo Pasquinelli. Giulio Einaudi Editore, Torino, 1952.

CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento*. Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1986.

CASSIRER, E.: *O indivíduo e o cosmo na filosofia do Renscimento*. Tradução de João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. Martins Fontes, São Paulo, 2001.

CICERONE, M. T.: *Opere Retoriche*. A cura di Giuseppe Norcio. U.T.E.T., Torino, 1970.

CICERONIS, M. T.: *Paradoxa Stoicorum – Academicorum eeliquiae cum lucullo - Timaeus - De Natura Deorum - De Divinatione - De Fato*, p. 187. Edited Otto Plasberg, Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1963.

CICIRONE, M. T., *Opere politiche e filosofiche – Discussioni Tusculane*, IV. A cura di Nino Marinone. U.T.E.T., Torino, 1955.

CIRACÌ, F.: *Verso l'Assoluto nulla: La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Pensa Multimedia, Lecce, 2006.

CLAROS, L. F. M.: *Shopenhauer: Vida del filósofo pessimista*. Madrid: Algaba Ediciones, 2005.

COLEMAN, W., *Limits of the recapitulation theory. Carl Friedrich Kielmeyer's ritique of the presumed parallelism of earth history, ontogeny, and the presente order of organisms*, p. 341-350. *Isis*, 63(3), 1973.

COLVIN, S. S.: *Schopenhauer's Doctrine Of The Thing-in-itself And His Attempt To Relate It To The World Of Phenomena*. Kessinger Publish, USA 2010. GARDINER, P.: *Schopenhauer*, Virginia, USA: Thoemmes Press, 1997.

CONGER, G. P., *Theories of macrocosms and microcosms in the history of philosophy*, Columbia University Press, New York, 1922.

CUSANO, N., *La Dotta Ignoranza*. In *Opere Filosofiche* a cura di Gaziela Federici Vescovini. U.T.E.T., Torino, 1972.

CYRINO, M. S.: *Aphrodite*. Routledge, New York-London, 2010.

D'ALFONSO, M. V. (org.), *Schopenhauer Kollegnachschriften der Metaphysik -und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-1811)*. Ergon Verlag, Würzburg, 2008.

DANTZLER, W. H., *Comparative Physiology of the Vertebrate Kidney*. Springer-Verlag Berlin Heidelberg 1989.

DE CIAN, N.: *Le critiche e gli sviluppi schopenhaueriani alla teleologia di Kant: Problemi e prospettive per il dibattito attuale*. Verifiche, Ano XXXVIII, n° 1-4, gennaio-dicembre, Trento, 2009.

_____: *Redenzione, colpa, salvezza: all'origine della filosofia di Schopenhauer*. Pubblicazioni di Verifiche 34, Trento, 2002.

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

DEMOCRITO: *Raccolta dei frammenti – Interpretazione e comentário di Solomom Luria*. GIRGENTI, G. (Ed.), Bompiani, Milano, 2007.

DESCARTES, R., *Discurso do método*. Tradução Maria Ermantina Galvão e revisão de Monica Stahel. Martins Fontes, São Paulo, 2001.

DIHLE, A.: *The theory of Will in classical antiquity*. University of California Press, EUA, 1982.

DIONIGI AREOPAGITA: *Tutte le opere*. A cura di Piero Scazzoso ed Enzo Bellini. Bompiani, Milano, 2009.

DIRVEN, R. *Metonymy and metaphor: Different mental strategies of conceptualisation*. In *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast – 2003*.

DODDS, E., *I greci e l'irrazionale*. A cura di Riccardo Di Donato. RCS Libri S.p.A., Milano, 2003.

DRIESCH, H.: *The history and Theory of vitalism*. Translation by C. K. Ogden. Macmillan and Co. Limited, London, 1914.

DUNGLISON, R.: *A dictionary of medical science: with the accentuation and etymology of the terms, and the french and other synonyms*, p. 50. Henry C. LEA, Philadelphia, 1874.

EMPEDOCLE: *Poema Fisico e Lustrale*. A cura di Carlo Gallavotti. Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1975.

FAZIO, D., *La scuola di Schopenhauer testi e contesti*. A cura del Centro interdepartamentale

di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Pensa Multimedia, Lecce-Itália, 2009.

FAZIO, D., *Um epistolário filosófico: a correspondência entre Schopenhauer e Johann August Becker*. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia – periodicos.ufsm.br/voluntas* - Santa Maria - Vol. 9, n. 1, jan.-jun. 2018, pp. 24-38.

FERRARI, F.: *Inni Omerici*. A cura di Silvia Poli. U.T.E.T., Torino, 2010.

FERREIRA, M. C., *O subjectivismo absoluto*, In GIL, F. (Org). *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant*. Calouste Gulbenkian, Lisboa 1992.

FONSECA, E.; MATTOS, F.; RAMOS, F.; HULSCHOF, M.; DEBONA, V. (Orgs.), *Dogmatismo & antidogmatismo: filosofia crítica, Vontade e Liberdade*. Editora UFPR, Curitiba, 2015.

FONSECA, E.R.: *Psiquismo e vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Editora UFPR, Curitiba, 2012.

_____.: *Uma estreita passagem: O conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*. Editora UFPR, Curitiba, 2016.

FORTENBAUGHT, W. W.: *Theophrastus of Eresus: Sources for his life, writings thought and influence*. E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1992.

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

FOUCAULT, M.: *As palavras e as coisas – uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Murchail. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

_____.: *O Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2008.

FRAMPTON, M., *Embodiments of Will: Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from Greek antiquity to the Latin middle ages, 400 B. C.-A.D.1300*. VDM Verlag Dr. Müller, Leipzig, 2008.

FRIEDLÄNDER, P.: *Platone*. A cura di Andrea Le Moli. Bompiani, Milano, 2004.

GALILEI, G., *Opere* vol. I. A cura di Franz Brunetti. Editore U.T.E.T., Torino, 1964.

GAMBAROTTO, A.: *Kant e la 'scuola di Gottinga' alcune note a margine della 'tesi Lenoir'*. Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience, 2016.

_____.: *Teleology beyond regrets: On the role of schelling's organicism in Treviranus' biology*. *Verifische XLIII* (1-4), 2014, pp. 137-153.

_____.: *Vital forces, teleology and organization - Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*. Springer International Publishing, 2018.

GARAMSZEGI, L. Z. (ed.): *Modern Phylogenetic Comparative Methods and Their*

Application in Evolutionary Biology Concepts and Practice. Springer-Verlag Berlin Heidelberg 2014.

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

GENTNER, D. and JEZIORSKI, M., *The shift from metaphor to analogy in Western science*. In ORTONY, A. (ed.), *Metaphor And Thought* (second edition). Cambridge University Press, New York. 1993, cap. 20, p. 447-480.

GIL, F. (Org). *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant*. Calouste Gulbenkian, Lisboa 1992.

GINGRICH, F. W. e DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero; Edições Vida Nova. São Paulo, 1984.

GIRILL, T. R.: *Analogies and Models Revisited*, «Philosophy of Science», Vol. XXXIX, n. 2, 1972, pp. 241-244.

GRAAFF, V., *Anatomia Humana*. Tradução de Nader Wafae. Editora Manole, Barueri/SP, 2003.

GRAEF, H., *Historia de la mística*. Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (Espanha) 1970.

GRENE, M.; DEPEW, D.: *The philosophy of biology – an episodic history*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

GRIGENTI, F.: *Natura e rappresentazione: Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*. La Città Del Sole, Napoli, 2000.

GWINNER, W., *Schopenhauer's Leben*, Leipzig, Brockhaus 1910.

HAMLIN, D. W.: *Schopenhauer; The Arguments of the Philosophers*. Routledge, London – 1999

HANEGRAAFF, W. J., *Esotericism and Academy: rejected knowledge in western culture*. Cambridge University Press, New York, 2012.

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

HARTMANN, N., *A filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983.

HARVEY, W., *On animal generation*, p. 334. In *The Works of William Harvey*, Translated to the Latin by Robert Willis, Sydenham Society, London 1897.

HEMPEL, C. G.: *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, London, 1965.

HERSCHEL, J.: *Preliminary Discourse On The Study Of Natural Philosophy*. London: Printed for Longman, Brown, Green & Longmans, 1851.

HESSE, M. B., *Models and Analogies in Science*. University of Norte Dame Press, USA, 1970.

HÖFFDING, H.: *Der Begriff der Analogie*. O. R. Reisland, Leipzig, 1924.

HOFSTADTER, D.: *Fluid Concepts and Creative Analogies. Computer Models Of The Fundamental Mechanisms Of Thought*. Basic Books, New York, 1995.

HOFSTADTER, D.: *Surfaces and Essences: Analogy As the Fuel and Fire of Thinking*, Basic Books, New York, 2013.

HOGBEN, L. T., *Comparative Physiology*. Sidgwick & Jackson LDA, London, 1926.

HOLYOAK, K. J and THAGARD, E P.: *Mental leaps: Analogy in creative thought*. MIT Press, Cambridge, 1995.

HÜBSCHER, A.: *Arthur Schopenhauer - Gesammelt Briefe*. (Hg.) Arthur Hubscher, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.

_____.: *Gespräche*. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1971.

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

HUME, D.: *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski, Unesp, São Paulo, 2009.

ILTIS, C., *The Decline of Cartesianism in Mechanics: The Leibnizian- Cartesian Debates*, , pp. 356-373. ISIS Vol 64, No. 3, Setembro 1973.

INVERNIZZI, G.: *Il pessimismo tedesco dell'ottocento Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainlander e i loro avversari*. La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1994.

_____.: *Il Problema della cosa in sé e la concezione della Metafisica nella filosofia de Schopenhauer*. In: ACME, Analli della Facoltà de Lettere e Filosofia dell'Università degli studi dell Milano, Vol. XXXVII, Fascicolo 2 –Maggio-Agosto. Milano, 1984.

_____.: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling*. In: ACME, Analli della Facoltà de Lettere e Filosofia dell'Università degli studi dell Milano, Vol. XXXVII, Fascicolo 1, Gennaio-Aprile. Milano: Cisalpino –Goliardica, 1984.

IRWIN, T., *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study Volume I: From Socrates to the Reformation*, cap. 97 Wish and Will, p. 174. Oxford University Press, 2007.

ITKONEN, E., *Analogy as Structure and Process: Approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2005.

JACOBI, F. H. *Sobre o idealismo transcendental*. In: GIL, F. (Org.): *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1992.

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

- _____.: *The Philosophy of Schopenhauer*. Acumen Publishing Limited, 2005.
- JAKOBSON, R., *Two aspects of language and two types of aphasic disturbances*, p. 115. In WAUGH, L. and MONVILL-BURSTON, M. (eds.): *On Language: Roman Jakobson*. Cambridge, Harvard University Press, 1990.
- JANAWAY, C.: *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____.: *Self And World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford, 2007.
- _____.: (edited): *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- _____.: (edited): *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's educator*, Oxford University Press, Oxford New York, 1998.
- JENSEN-JAROLIM, E. (ed.), *Comparative Medicine Anatomy and Physiology*. Springer-Verlag Wien 2014.
- JOHNSON, M.(ed.): *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- KAMATA, Y., *Os anos escolares de Schopenhauer*, In FONSECA, E.; MATTOS, F.; RAMOS, F.; HULSCHOF, M.; DEBONA, V. (Orgs.), *Dogmatismo & antidogmatismo: filosofia crítica, Vontade e Liberdade*. Editora UFPR, Curitiba, 2015.
- KANT, I.: *Correspondence*. Trad. Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____.: *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de V. Rohden e A. Marques, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1993.
- _____.: *Crítica da Razão Pura*. Tradução de M. P. Santos e A. F. Mourão. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.
- _____.: *Immanuel Kant: Correspondence*. Translated by A. ZWEIG. Cambridge University Press, USA, 1999.
- _____.: *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988.
- KEIFER, O., *Schopenhauer und Plotin*. In Schopenhauer Jahrbuch 1941.
- KEYNES, J. M.: *A treatise on probability*. Macmillan And Co., Limited St. Martin's Street, London. 1921.
- KOIVISTO, I., N., *Microcosm-Macrocosm analogy in Rasā'il Ikhwān aş-Safā' and certain related texts*. University of Helsinki, Department of World Cultures Helsinki 2014.
- KOSSLER, M.: *A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 5, Nº 2 - 2º

semestre de 2014 - ISSN: 2179-3786 - pp. 92-104.

KOSSLER, M.: *A vida é apenas um espelho –o conceito crítico de vida de Schopenhauer*. In: *Ethic@*. Florianópolis, 30 de julho de 2012, vol. 11, nº 2, p. 17.

KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2006.C

KRASNSKI, C. K., *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni*. Traduzione del tedesco di Aldo Audistio. Rusconi Editore, Milano, 1973.

KREMER, R. L., *Physiology*. In BOWLER, P. J.; PICKSTONE, J. V. (Eds), *The Cambridge History Of Science vol. 6: The Modern Biological and Earth Science*. Cambridge University Press – New York, 2008, cap. 18, p. 342-366.

LAKOFF, G. and JOHNSON, M., *Metaphors we live by*. The University of Chicago Press, 1980.

LANZA, D; VEGETTI, M.: *Introduzione*. In ARISTOTELE, *Opere Biologiche*. Unione Tipografico- Editrice Torinese, Torino, 1971.

LAWRENCE, S. C.: *Anatomy, Histology, and Cytology (p. 265)*. In BOWLER, P. J. and PICKSTONE, J. V. (eds): *The Cambridge history of science Vol. 6 (p. 265-284)*. Cambridge University Press, 2008.

LEATHERDALE, W. H.: *The Role of Analogy, Model, and Metaphor in Science*, North-Holland, Amsterdam, 1974

LENOIR, T.: *The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*. The Johns Hopkins University Press, Arizona. 1981.

_____.: *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*. The University of Chicago Press, Chicago-London, 1982.

LITTLEMORE, J., *Metonymy: Hidden Shortcuts in Language, Thought and Communication*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge University Press, 1966.

LUBICZ, I. S.; LAMY, L.: *Her-Bak: Egyptian Initiate*. Inner Traditions International, 1978.

_____.: *Her-Bak: The Living Face of Ancient Egypt*. Hodder and Staughton, 1954.

LUBICZ, R. A. S.: *Il tempio dell'uomo* vols. I-II. A cura di Paolo Lucarelli, Edizioni Mediterranee, Roma, 2000.

_____.: *La scienza sacra dei faraoni*. Traduzione di Paola Crimini. Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.

LUCREZIO, T.: *La Natura*. A cura di Armando Fellin. U.T.E.T., Milano, 2004.

LUQUE, L. B., *The uses of analogy*. In RIBEIRO, H. J. (ed.): *Systematic Approaches to*

Argument by Analogy. Springer International Publishing Switzerland 2014.

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

MAGNER, L. M., *A History of the Life Sciences*. Third edition, revised and expanded. Marcel Dekker, Inc. New York • Basel – 2002.

MALTER, R. *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart: Fromman Holzboog, 1991.

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

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

MARINI, A. (a cura di.): *Schopenhauer ieri e oggi*. Il Melangolo, Genova, 1991.

MARINO, L.: *I maestri della Germania – Göttingen 1770-1820*. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1975.

MARQUES, Ubijajara R. A. (org.): *Kant e a biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

MASSEY, G., *Ancient Egypt the light of the world* vol. I, Cosimo Classics Celephaïs Press, 2007.

MAUTHNER, F., *Worterbuch der Philosophie* vol. II. Bei Georg Müller, Leipzig, 1910.

MAYR, E.: *O desenvolvimento do pensamento biológico – Diversidade Evolução e Herança*, Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora UnB, 1998.

MELANDRI, E.: *L'analogia, la proporzione, la simmetria*. ISEDI, Milano, 1974.

_____.: *La linea e il circolo – Studio logico-filosofico sull'analogia*. Quodlibet, Macerata/Italia, 2012.

MELCHIORRE, V., *L'analogia in Aristotele*. In Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 85, No. 2/4, aprile-dicembre, 1993.

MORGENSTERN, M. *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft*. Bonn: Bouvier, 1985.

MÜHLETHALER, J.: “*Die Grenzen der Naturwissenschaft und die Aufgabe der Metaphysik bei Schopenhauer*“ in. LVII. Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1986, p. 71-93.

_____.: *Schopenhauer und die abendländische Mystik*. Alexander Duncker Verlag, Berlin 1910.

MURACHCO H. G.: *Língua grega -Visão Semântica, Lógica, Orgânica e Funcional*. Petrópolis - São Paulo: Vozes - Discurso Editorial, 2001 e 2003.

MURACHCO, F. Y., *A noção de analogia no Timeu de Platão e na tradução de Cícero*, p. 32.

In HYPNOS ANO 9/ Nº 12 - 1º SEM. São Paulo, 2004.

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

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

NEWTON, I.: *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural – O sistema do mundo*, livros II e III. Tradução de André Koch Torres Assis e Fábio Duarte Joly. Edusp, São Paulo, 2012.

NICHOLLS, M., *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself*. In JANAWAY, C., *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2005.

NIETZSCHE, F. W. *On Schopenhauer (1868)*. In: *Willing and nothingness, Schopenhauer as Nietzsche's educator*. Christopher Janaway (ed.). New York: Clarendon Press Oxford, 1998, p. 258-265.

NORIEGA, 2006, p. 7. In *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Tradução de Miguel de Unamuno, Prólogo e notas de Santiago González Noriega. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

NORMANDIN, S.; WOLFE, C. T.(eds.): *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science, 1800–2010*. Springer, New York/London, 2013.

NOVEMBRE, A., *Il giovane Schopenhauer: L'origine della metafisica della Volontà*. Mimesis Filosofia, Milano, 2018.

NUSSBAUM, M. C., *The Motu animalium and Aristotle's scientific method*, In *Aristotle's De Motu animalium*. In AARISTOTLE: *De motu animalium*. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton University Press, Princeton, 1978.

NYHART, L. K, *Biology takes form – Animal morphology and the German universities, 1800-1900*. The University of Chicago Press 1995.

ORTONY, A. (ed.): *Metaphor and Thought 2º ed*. Cambridge University Press, New York – USA, 1993.

PALAKEEL, J., *The Use of Analgy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Prespective*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.

PALMA, A.; PARETI, G., *Vita – La fisiologia in Germania tra materialismo e vitalismo (1848-1935)*. Mefisto Edizioni ETS. Pisa, 2014.

PAUSANIAS, *Description of Greece in six volumes*, vol. IV. Laconia-Messenia-Elis-1-Loeb-Classical-Library, London, 1927.

PAUSANIAS, *Description of Greece*, vol. IV. The Loeb Classical Library. Harvard University Press. 1935.

PELLICCIOLI, L. e VELLUZZI, V.: *L'analogia e il diritto*. Antologia breve, ETS, Pisa, 2011.

PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERRIER, E. *The Philosophy of Zoology Before Darwin*. (1884) Translated and annotated version of the by Alex McBirney with annotations by and Gregory Retallack. Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2009.

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

PIETARINEN, J.: *Lawlikeness, Analogy and Inductive Logic*, North- Holland, Amsterdam, 1972.

PINK, T.; STONE, M. W. F.: *The Will and human action: From antiquity to the presente day*. London: Routledge, 2004.

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

PLATÃO,: *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra, 1ª edição, Coimbra 2011.

PLATONE, *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2016.

PLOTINI, *Opera Omnia - Cum Marsilii Ficini commentariis et ejusdem interpretatione castigata*, Volumen secundum. OXONII, e Typographeo Academico, MDCCCXXXV.

PLOTINO: *Enneadi*, vol. I. Prima versione intrega e comentário critico di Vincenzo Cilento. Gius. Laterza & Figli, Bari, 1947.

_____.: *Enneadi*, vol. II. Prima versione intrega e comentário critico di Vincenzo Cilento. Gius. Laterza & Figli, Bari, 1948.

_____.: *Enneadi*, vol. III, Tomos I e II. Prima versione intrega e comentário critico di Vincenzo Cilento. Gius. Laterza & Figli, Bari, 1949.

POGGI, S.; BOSSI, M. (eds.): *Rominticism in science: science in Europe, 1790-1840*. Netherlands: Kluwer Academic Publischer, 1994.

POLYA, G.: *Mathematics and Plausible Reasoning, Vol. I: Induction and Analogy in Mathematics*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1990.

PRADO, J. L. P.: *Metafísica e ciência: A Vontade e a analogia em Schopenhauer*. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 6, Nº 1 - 1º semestre de 2015 - ISSN: 2179-3786 - pp. 44-84.

_____.: *Schopenhauer e a Metáfora da Vontade como coisa-em-si*. Em *Metafísica e Moral*. (p. 189-233) PAVÃO, A. FELDHAUS, C. e WEBER, J. F. (orgs.). São Paulo: DWW Editorial, 2014.

_____.: *Schopenhauer e Blumenbach: Vontade, impulso formativo e a conexão entre metafísica e ciência*, p. 220-232. In CORREIA; DEBONA; ASSINARI (orgs.), *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo, ANPOF 2017.

PREUS, A., *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York, London, 2015.

PRIESTLEY, Joseph. *The History and Present State of Electricity, 2 vols.* New York: Johnson Reprint, 1966.

PROCLO: *La teologia platônica*. A cura di Enrico Turolla. Bari: Editori Laterza, 1957.

PROSSER, C. L. (Ed.) *Comparative animal physiology*. London: W. B. Saunders Company Philadelphia, 1950.

RACINE, V., "*Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844)*". Embryo Project Encyclopedia (2013-08-05). ISSN: 1940-5030 <http://embryo.asu.edu/handle/10776/6045>. - See more at: <http://embryo.asu.edu/pages/etienne-geoffroy-saint-hilaire-1772-1844#sthash.bt2uZdCY.dpuf>

RAJAN, T. and PLOTNITSKY, A.: *Idealism without Absolutes - Philosophy and Romantic Culture* – State University of New York – 2004.

RALF M. W. STAMMBERGER, *On Analogy: An Essay Historical and Systematic* - PETER LANG, Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wlen – 1995

REIL, P. H.: *Analogy, Comparison, and Active Living Forces: Late Enlightenment Responses to the Skeptical Critique of Causal Analysis*, p. 203-2013. In ZANDE, J. and POPKIN, R. (eds.): *The skeptical tradition around 1800 - Skepticism in Philosophy, Science, and Society*. Springer-Science, 1998.

_____.: *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. London: University of California Press Berkeley Los Angeles, 2005.

REINHOLD, K. L. *Ensaio sobre uma nova teoria da faculdade humana da representação*. In: GIL, F. (Org.): *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

RIBEIRO JR., W. A., (org.), *Hinos homéricos*. Tradução, notas e estudo Evandra Bonavina, Fernando Brandão dos Santos, Flavia Regina Marquetti, Maria Celeste Cosolin Dezotti, Maria Lucia Gili Massi, Silvia Maria S. de Carvalho e Wilson Alves Ribeiro Jr. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

RIBEIRO, H. J. (ed.): *Systematic Approaches to Argument by Analogy*. Springer International Publishing Switzerland 2014.

RICHARDS, R. J., *Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding*. Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci., Vol. 31, No. 1, pp. 11–32. 2000.

RICHARDS, R. J.: *The romantic conception of life*. Chicago/London: University Chicago Press, 2002.

RICOEUR, P. *A Metáfora Viva* 2º Ed. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____.: *The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling*. In JOHNSON, M., *Philosophical perspectives on metaphor*. USA: University of Minnesota Press, 1981.

RICONDA, G., *Il criticismo compiuto di Arthur Schopenhauer*, p. 315. In *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di Alfredo Marini, 1991.

RODRIGUES, V., *Microcosmos: Notas sobre um velho tema*. In MEDIAEVALIA. Textos e estudos, 17-18 (2000), pp. 21-61).

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

ROSSELINI, I., *Know Thyself: Western identity from classical Greece to the Renaissance*. Doubleday, New York, 2018.

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

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

SANDRO BARBERA: *La biblioteca di Schopenhauer*, in *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze: Le Lettere 2010, pp. 99-118.

SANTINELLO, G. *Il concetto di analogia nel pensiero moderno*, In *Metafore dell'invisibile: Ricerche sull'analogia*. Morcelliana, Brescia, 1984.

SANTOS, L. S.: *A formação do pensamento biológico de Kant*. In MARQUES, Ubijajara R. A. (org.): *Kant e a biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

SANTOS, M. F.: *Filosofia concreta I*. São Paulo: Livraria e Editora LOGOS Ltda, 1961.

SCHELER, M., *la posizione dell'uomo nel cosmo*. A cura de Maria Teresa Pansera. Roma: Armando Editore, 2006.

SCHELLING, F. W. J.: *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Christian Ernst Gabler, Jena nmd Leipzig, 1799.

SCHULZE, G.E.: *Enesidemo*. In: GIL, F. (Org.): *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

_____.: *Enesidemo o dei fondamenti della filosofia elementare presenta dal signor professor Reinhold di Jena con una difesa dell' Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*. A cura di Angelo Pupi. Bari: Editori Laterza, 1971.

SCHUMACHER, I., *Karl Friedrich Kielmeyer, ein Wegbereiter neuer Ideen: Der Einfluß seiner Methode des Vergleichens auf die Biologie der Zeit*, pp. 81-99. *Medizinhistorisches Journal*, Franz Steiner Verlag. Bd. 14, H. 1/2, 1979.

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

SEGALA, M.: *Auf den Schultern eines Riesen Arthur Schopenhauer als Student Johann Friedrich Blumenbachs*. In STOLLBERG, J. und BÖKER, W. (Hg.): „... die Kunst zu sehn“ *Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*. Universitätsverlag Göttingen 2013b.

_____.: *Fisiologia e metafisica in Schopenhauer*. Rivista di Filosofia, volume LXXXV, n° 1, aprile, Bologna, -1994.

_____.: *I fantasmi nella filosofia di Schopenhauer*. Rivista di Filosofia, volume LXXXVIII, n° 2, Agosto, Bologna, 1997.

_____.: *I fantasmi, Il cervello, L'anima: Schopenhauer, l'occulto e la scienza*. Leo S. Olschki, Firenze – MCMXCVIII (1998).

_____.: *La Fisiologia di Schopenhauer*. in Montesinos, J., Ordóñez, J., Toledo, S. (Eds.). *Ciencia y Romanticismo*, (p. 133-143). Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia – Orotava, 2002.

_____.: *La metafora scientifica in Schopenhauer*, in *Segni e percorsi della modernità. Saggi in onore di Paolo Rossi*, (p. 123-156). Dipartimento di studi storico – social e filosofici, Università degli Studi di Siena, 2000.

_____.: *Schopenhauer è anti-schellingiano?* Rivista di Filosofia, volume XCII, n° 2, Agosto, Bologna, 2001.

_____.: *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*. Pisa: Edizioni della Normale, 2009.

_____.: *The role of physiology in Schopenhauer's metaphysics of nature*. In *Schopenhauer-Jahrbuch vol. 93*. Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2013a.

SHAPSHAY, S., *Poetic Intuition and the Bounds of Sense: Metaphor and Metonymy in Schopenhauer's Philosophy* em *Better consciousness - schopenhauer's philosophy of value* - NEILL, A and JANAWAY C., Blackwell Publishing Ltd – 2009.

SHENSTONE, W. A.: *Justus von Liebig – His life and work (1803-1873)*. New York: Macmillan & Co., 1902.

SILVA, M.: *On analogical arguments: Organizing logical and conceptual problems in sections 18 and 19 of Schopenhauer's The World as Will and Representation*. Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer – 2º semestre 2011 – Vol. 2 – N° 2 – ISSN: 2179-3786 - pp. 185-215.

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

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

SORABJI, R., *The concept of Will*, In *Emotion and Peace Of Mind - From Stoic Agitation To Christian Temptation*. Oxford University Press. 2000.

SOSKICE, J. M., *Metaphors and Religious Language*, Oxford: Clarendon Press – 1985.

STAMMBERGER, R. M. W. *On Analogy: An Essay Historical and Systematic*. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wlen: Peter Lang, 1995.

STANFORD, G. M., LUTTERSCHMIDT, W. I. AND HUTCHISON, V. H., *The comparative method revised*, p. 833. In *BioScience* Vol 52 No. 9, p. 830-836. September 2002.

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

TORRES FILHO, Rubens R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

TYMIENIECKA, A. T.: *The Perennial and Contemporary Significance of the Great Analogy: Microcosm and Macrocosm*, p. ix. In: *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, p. vi. Netherlands: Springer, 2006.

_____.: *Life energies, forces and the shaping of life: vital, existential*, Book I. London: Kluwer Academic Publishers, 2002.

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

VANINI, G.C., *Anfiteatro della Eterna Provvidenza*. Traduzione a cura di Francesco Paolo Raimondi e Luigi Crudo; Galatina, Itália: Congedo Editore, 1981.

VECCHIOTTI, I., *La dottrina di Schopenhauer – Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia Indiana*. Roma: Ubaldini Editore, 1969.

VOLPI, F., *Introdução*, p. 10, In SCHOPENHAUER, A., *A arte de conhecer a si mesmo*. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução Jair Barboza e Silvana Cobuccileite. São Paulo: Martins fontes, 2014.

VOLPICELLI, I.: *A. Schopenhauer – La natura vivente e le sue forme*. Roma: Marzorati Editore, 1988.

VOSNIADOU, S. and ORTONY, A.: (ed.) *Similarity and Analogical Reasoning*. New York – USA: Cambridge University Press, 1989.

VOZICKOVIC, V., *Schopenhauer on scientific knowledge*. In VANDENABEELE, B.: *A companion to Schopenhauer*, Wiley – Blackwell, Blackwell Publishing Ltd – 2012.

WEEMANS, M., PRÉVOST, B.: *The Anthropomorphic Lens: Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts*. Boston: Brill, 2014.

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

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

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

WILKINS, E. G., *Know Thyself in Greek and Latin Literature*. George Banta publishing Company. 1917.

WITTGENSTEIN, L., *Tratado lógico-filosófico*. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

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

ZAMMITO, J.: *The gestation of german Biology: Philosophy and Physiology from Sthal to Schelling*. EUA: The University of Chicago Press, 2018.

_____.: *The Lenoir thesis revisited: Blumenbach and Kant*. In *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. Elsevier Ltd., 2011.

ZANDE, J. and POPKIN, R. (eds.): *The skeptical tradition around 1800 - Skepticism in Philosophy, Science, and Society*. Springer-Science, 1998.

ZELLER, E.; MONDOLFO, R., *La filosofia dei greci Nel suo sviluppo storico*, parte prima, volume 2. A cura di R. Mondolfo. Firenze: La nuova Italia Editrice, 1967.

ZILBERMAN, D. B., *Analogy in Indian and Western Philosophical Thought* (Boston Studies in the Philosophy of Science). Published by Springer, The Netherlands – 2006.

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

ZWEIG, A. (Translated and Edited), *Immanuel Kant: Correspondence*. Cambridge University Press, Printed in the United States of America. 1999.