



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RENEÉ STIV COSTA DE OLIVEIRA

**A METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA DA NATUREZA  
E A INTERPRETAÇÃO DO MUNDO COMO VONTADE**

Natal  
2021

RENEÉ STIV COSTA DE OLIVEIRA

**A METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA DA NATUREZA  
E A INTERPRETAÇÃO DO MUNDO COMO VONTADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGFIL/UFRN) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Dax F. Moraes P. Nascimento

Natal  
2021

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN  
Sistema de Bibliotecas - SISBI  
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -  
CCHLA

Oliveira, Reneé Stiv Costa de.

A Metafísica schopenhaueriana da Natureza e a interpretação do mundo como Vontade / Reneé Stiv Costa de Oliveira. - 2021. 122f.: il.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2021.

Orientador: Prof. Dr. Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento.

1. Vontade - Dissertação. 2. Metafísica - Dissertação. 3. Natureza - Dissertação. I. Nascimento, Dax Fonseca Moraes Paes. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 13

RENEÉ STIV COSTA DE OLIVEIRA

**A METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA DA NATUREZA  
E A INTERPRETAÇÃO DO MUNDO COMO VONTADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGFIL/UFRN) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Natal, 18 de Junho de 2021.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento  
Presidente

---

Prof. Dr. Jorge Luís Palicer do Prado  
Examinador Externo

---

Prof. Dr. Federico Sanguinetti  
Examinador Interno

Dedico este trabalho a Leticia Santos (companheira e esposa) e ao Professor e Psicólogo Carlos Henrique (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento, pela gentileza em acompanhar meu desenvolvimento nos estudos em Filosofia e por despertar uma contínua necessidade em trilhar os caminhos que permeiam a metafísica e, sobretudo, a existência, como um problema genuinamente filosófico a ser refletido continuamente.

No mesmo sentido, agradeço ao professor Jorge Luís Palicer do Prado, pela sua contribuição tão fundamental na demonstração de outras perspectivas na interpretação e aprofundamento da compreensão de alguns temas da Metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer, sobretudo, quanto à maestria em apresentar os problemas schopenhauerianos com tanta clareza e profundidade.

Ao professor Federico Sanguinetti, por contribuir de maneira significativa na avaliação deste trabalho, como também, na arguição de questões tão profundas a serem refletidas continuamente por aqueles que se empenham aos estudos de Arthur Schopenhauer.

Aos professores Oscar Federico Bauchwitz, Eduardo Aníbal Pellejero, Sérgio Eduardo Lima, Markus Figueira e Jaime Biella, todos da UFRN, os quais descortinaram e apresentaram outras perspectivas filosóficas que fazem parte de minha formação humana e acadêmica.

À instituição UFRN.

À minha mãe Lúcia Costa e ao meu tio Carlos Alberto da Silva por contribuírem diretamente com minha educação desde a infância.

Aos meus amigos Aristóteles Magno, Hércules Santos, Alexandre Bigois, Rodolfo Silva e Margarete Aduque por contribuírem de maneira (in)direta para minhas reflexões filosóficas.

*“Este mundo, campo de carnificina onde entes ansiosos e atormentados vivem devorando-se uns aos outros, onde todo animal carnívoro torna-se o túmulo vivo de tantos outros, e passa a vida numa série de martírios, onde a capacidade de sofrer aumenta na proporção da inteligência, e atinge portanto no homem o mais elevado grau [...]. Querer é essencialmente sofrer, e como o viver é querer, toda a existência é essencialmente dor. Quanto mais elevado é o ser, mais sofre... A vida do homem não é mais do que uma luta pela existência com a certeza de ser vencida... A vida é uma caçada incessante onde, ora como caçadores, ora como caça, os entes disputam entre si os restos de uma horrível carnificina [...].”*  
(SCHOPENHAUER, 2014, p. 37-38)

## RESUMO

A presente pesquisa aborda o problema da Filosofia da Natureza e a interpretação do mundo como Vontade no contexto da Metafísica de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Nesse contexto, expõe os pontos de convergência, diálogos e diferenças entre Ciência e Metafísica, uma vez que aquela encontra limitações epistêmicas em atingir o *em-si* do mundo, explicitando o papel que cabe à Metafísica em elucidar as “forças originárias” que permeiam os mundo como representação, haja vista que não é possível fazê-lo sob o princípio de razão suficiente, sem olvidar da importância que Schopenhauer confere às ciências como *confirmação (Bestätigung) “a posteriori”* de sua doutrina, pois os dados extraídos da experiência confirmam suas ideias centrais sobre a Natureza. Ademais, discute o problema da analogia e sua utilização por Arthur Schopenhauer como recurso de interpretação metafísica entre corpo (microcosmo) e mundo (macrocosmo), em que o filósofo vislumbra uma mesma essência, isto é, vontade (*Wille*). Com efeito, discute sobre a objetivação da vontade e a natureza do intelecto no organismo animal e sua relação indissociável com o problema da matéria, em ambas acepções (*Materie* e *Stoff*) e sua permanência no mundo, seja como substância abstrata, seja como material concreto das percepções. Sendo assim, apresenta a Teoria das Ideias na Metafísica da Natureza de Schopenhauer. Como consequência da objetivação da vontade e sua livre determinação do mundo, questiona-se sobre a Teleologia da Natureza e o “paradoxo das causas finais”. Por fim, aborda o problema da autoconsumação da Vontade no contexto da luta por matéria e conservação dos indivíduos, perpassando, inclusive, a questão do pessimismo e o sofrimento que é essencial a toda vida.

**Palavras-chave:** Vontade; Metafísica; Natureza.

## ABSTRACT

This research addresses the problem of Philosophy of Nature and the interpretation of the world as Will in the context of Arthur Schopenhauer's Metaphysics. Thus, it lends itself to present some differences between Science and Metaphysics, once the former has epistemic limitations for attaining the world in itself, demonstrating the role played by Metaphysics concerning the revelation of the “originary forces”, which permeate the world as representation, despite the importance that Schopenhauer attaches to Sciences as a kind of “*a posteriori*” confirmation (*Bestätigung*) of his own doctrine. This is it because the data extracted from the experience confirms his central ideas about Nature. Furthermore, it discusses the problem of analogy and its use by Arthur Schopenhauer as a resource for metaphysical interpretation of body (microcosm) and world (macrocosm), as the philosopher sees the same essence in both of them, that is, will (*Wille*). Indeed, it discusses the objectification of the will and the nature of the intellect in the animal organism and its inseparable relationship with the problem of matter, in both senses (*Materie* and *Stoff*) and its permanence in the world, either as an abstract substance or as a concrete material of perceptions. Thus, it presents Schopenhauer's Theory of Ideas in the Metaphysics of Nature. As a result of the objectification of the will and its free determination of the world, it is questioned about the Teleology of Nature and the “final causes’ paradox”. Finally, it addresses the problem of self-consummation of the Will in the context of the struggle for matter and conservation of individuals, including the question of pessimism and suffering that is essential to all life.

**Keywords:** Will; Metaphysics; Nature.

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>1. INTRODUÇÃO .....</b>   | <b>9</b>   |
| <b>2. AS “FORÇAS ORIGINÁRIAS”: A VONTADE E A LIMITAÇÃO DA CIÊNCIA<br/>EM CONHECER O <i>EM-SI</i> DO MUNDO.....</b>       | <b>20</b>  |
| <b>3. DO CORPO DO “<i>ANIMAL METAPHYSICUM</i>” AO UNIVERSO:<br/>A INTERPRETAÇÃO ANALÓGICA DO MUNDO COMO VONTADE.....</b> | <b>43</b>  |
| <b>4. A MANIFESTAÇÃO DA VONTADE E A PERSPECTIVA<br/>DE UMA METAFÍSICA DO CORPO .....</b>                                 | <b>58</b>  |
| <b>4.1. O expor-se-a-si da vontade no mundo e no organismo animal .....</b>  | <b>58</b>  |
| <b>4.2. O império da vontade e os limites do intelecto no corpo animal.....</b>  | <b>66</b>  |
| <b>5. DA OBJETIVAÇÃO DA VONTADE NA MATÉRIA<br/>E O ARGUMENTO ANALÓGICO .....</b>   | <b>71</b>  |
| <b>5.1 Schopenhauer e o finalismo na natureza .....</b>  | <b>83</b>  |
| <b>6. A CONCORDÂNCIA, AUTOCONSUMAÇÃO DA VONTADE<br/>E O EQUILÍBRIO DO MUNDO .....</b>                                    | <b>96</b>  |
| <b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>  | <b>105</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | <b>117</b> |

## 1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa disserta acerca da questão: *A metafísica da natureza e a interpretação do mundo como Vontade*, à luz da Filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Assim, coloca em evidência a estruturação orgânica que esse filósofo desenvolve no âmbito de sua obra capital, que é *O mundo como vontade e representação* (MVR), especialmente os temas e problemas que decorrem imediatamente de sua Metafísica da Natureza, a exemplo dos graus de objetivação da Vontade e a relação indissociável com a teoria schopenhaueriana das Ideias, como fundamento explícito da multiplicidade de aparências singulares, as quais estão submetidas ao tempo, espaço e causalidade, isto é, ao princípio de razão suficiente.

Sem embargo, toda a estruturação do *corpus* metafísico schopenhaueriano, a qual é condensada nos livros de I a IV, bem como nos suplementos do Tomo II, da citada obra capital, tem uma herança inequívoca da Filosofia Crítica de Immanuel Kant, mas, ao mesmo tempo, uma refutação e afastamento dessa filosofia, da qual Schopenhauer é tributário e herdeiro. Todavia, foi necessário, para o filósofo desenvolver seu sistema, conservar, refutar e corrigir a crítica kantiana.

Esse diálogo com a filosofia de Kant é algo que o filósofo mantém com demasiada constância, em toda sua obra e, especialmente, lhe dedica um apêndice no próprio MVR sob a rubrica “Crítica da filosofia kantiana”, em que Schopenhauer expõe a filosofia de Kant promovendo críticas e apontando correções ao sistema de seu mestre, tendo em vista considerações sobre a Estética Transcendental, os juízos teleológicos, sobre a natureza da causalidade e o entendimento, acerca da questão da contradição que há na sua ética deontológica e o “amor à simetria”, em analogia à Arquitetura Gótica, em favor de uma Arquitetura Grega que é límpida em comparação com aquela. Em outras palavras, Schopenhauer analisa, corrige e refuta temas que se encontram tanto na *Crítica da Razão Pura* quanto na *Crítica da Razão Prática* de modo que redefine conceitos da filosofia crítica e os insere em seu sistema.

Com efeito, Schopenhauer, embora herdeiro da tradição kantiana, estrutura seu pensamento discutindo em diversos níveis com filósofos tais como Aristóteles, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Condillac, Hume, Berkeley e, outrossim, promove uma crítica ao pensamento alemão da sua época, especialmente Hegel, Fichte e Schelling, por não terem compreendido a coisa em si de Kant, bem como crítica à filosofia universitária e a rejeição de um *telos* na História da Humanidade, sobretudo, quanto à filosofia do Espírito Absoluto.

Todavia, não é só da filosofia de Kant que Schopenhauer é tributário, pois encontra, outrossim, na filosofia de Platão, o fundamento necessário para a Metafísica da Natureza (Livro II) e para a Metafísica do Belo (Livro III), em que a Ideia encontra sua exposição mais autêntica e elevada, especialmente no que diz respeito à condição do gênio na contemplação estética e ao conhecimento puramente objetivo. No entanto, essa mesma Ideia é antecipada e discutida no Livro II, no âmbito da Metafísica da Natureza, porque nessa concepção metafísica, as Ideias não são tratadas como “*produtos do intelecto, tampouco formas existentes no intelecto, mas aquilo que a Vontade visa objetivar, ou seja, por assim dizer, a direção do seu esforço*”, conforme explica Moraes (2018, p. 268, grifo nosso).

A tese de doutoramento do jovem Schopenhauer, intitulada *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente* (1813), e que precede o MRV (1818), sugere a influência da Filosofia Crítica para o filósofo, a qual é transposta para sua obra capital subsequente, especialmente no âmbito dos Livros I e II, nos quais é tratado o mundo tomado como representação e, em seguida, como vontade.

No tocante à influência do kantismo sobre Schopenhauer, tem-se em vista ultrapassar os fenômenos e alcançar a coisa em si, isto é, em linguagem schopenhaueriana, as representações e a Vontade, visto que o desenvolvimento de sua filosofia percorrerá um caminho distinto do de Kant, não obstante conserve as noções de fenômeno e coisa em si, tendo como base a Estética Transcendental. É na experiência do mundo fenomenal, segundo Kant (2001b, p. 22), que podemos conhecer, pois a experiência se relaciona imediatamente com os fenômenos e nunca com coisas-em-si. A atividade do intelecto é limitada ao objeto, sendo possível conhecer apenas à aparência. Entretanto, se não podemos conhecer a coisa em si, podemos pensar abstratamente acerca dela.

Schopenhauer, ao conservar o fenômeno e a coisa em si, traçou um distanciamento e até uma relativa oposição a Kant, especialmente na concepção imanente da coisa em si, uma vez que, sendo o conteúdo íntimo de cada fenômeno, é, ao mesmo tempo, “*toto genere*” diferente da representação, não se constituindo como objeto-em-si, tampouco um transcendente, mas uma realidade permanente interpretada como vontade, através da analogia corpo e mundo.

A Filosofia Crítica de Kant, ao pretender levar o conhecimento humano aos limites da razão, ou seja, até onde ela poderia chegar, encontrou na coisa em si a impossibilidade de ir além das meras aparências que se apresentam no mundo, isto é, a tese da “incognoscibilidade da coisa em si”. Haja vista porque, para Kant, os limites do conhecimento, ou da razão, se espraiam nos fenômenos e a coisa em si para ele é incognoscível absolutamente.

Ao contrário, Schopenhauer, embora concorde com Kant acerca da exigência de uma coisa em si e da impossibilidade de conhecê-la *como tal*, coloca um ponto de inflexão, pois, para Schopenhauer, a coisa em si é identificada como vontade (*denominatio a potiori*), sendo o que possuímos de mais concreto e imediato na consciência de si. Embora não tenhamos um conhecimento efetivo acerca do substrato insondável dos fenômenos que se apresentam a nós, é necessário reconhecer algo que é no todo diferente da representação e que, sobretudo, não se confunde com ela. Com efeito, esse em-si no todo diferente, mas que subsiste a todo fenômeno e que o acompanha como a sombra acompanha o objeto, é denominado “Vontade”.

Em outras palavras, o ponto de partida da filosofia de Schopenhauer é a *Crítica da Razão Pura*, especialmente a Estética Transcendental. No entanto, uma vez pensando a coisa em si através de um discurso analógico, Schopenhauer parte de um viés imanente e não transcendente, isto é, um olhar a partir de dentro da coisa mesma, porque “[v]emos, pois, que de fora jamais se chega à essência das coisas: por mais que se investigue, obtêm-se tão somente imagens e nomes [...]”, conforme explica Schopenhauer (2015a, p. 116, grifo nosso). A coisa-em-si não é um objeto transcendente ao fenômeno, mas antes de tudo, para Schopenhauer, é algo imanente, não sendo possível conhecê-la nela mesma, mas a partir de um olhar interno, isto é, dentro do sujeito e/ou a partir dele.

Portanto, com a correção da postulação kantiana da existência apenas do mundo fenomênico acessível pelos sentidos e pela razão, Schopenhauer aprofundará seu olhar quanto à acessibilidade das coisas como são em si mesmas, as quais Kant abandonou em compreender e fechou à impossibilidade. Portanto, o projeto schopenhaueriano é uma continuação, aperfeiçoamento e aprofundamento do projeto kantiano e, em certo sentido, uma superação do próprio Kant, visto que “[c]riticar a filosofia de Kant significa de fato restituir-lhe toda a virulência e autenticidade, para que seja verdadeiramente crise no sentido médico do termo, isto é, renovação salutar”, de acordo com Lefranc (2007, p. 67, grifo nosso)”.

O mundo, portanto, é tomado a partir de um monismo, através de uma dúplici perspectiva, a saber: de um lado, vontade, e, de outro, a representação. A representação é condicionada por um sujeito que conhece, o sustentáculo do mundo. De outro lado, o mundo como Vontade é a perspectiva da essência do mundo, pois o mundo não pode, segundo Schopenhauer, se resumir apenas às representações por elas mesmas, uma vez que, em tal perspectiva, estar-se-ia desconsiderando as forças originárias, as quais, em si mesmas, não são percebidas, mas que se manifestam no mundo como representação.

Portanto, a filosofia schopenhaueriana pode ser tomada como um Dogmatismo Imanente, uma vez que considera o mundo no seu em-si. Com efeito, seu pensamento tenta dar

conta do que o mundo é a partir dele mesmo, ao contrário do Dogmatismo Transcendente, haja vista que este tenta ultrapassar o mundo, com o objetivo de explicá-lo através de algo diferente do que ele é (SCHOPENHAUER, 2007, p. 186).

No âmbito da metafísica de Schopenhauer, a Vontade assumirá uma posição principal. Isso porque, alheia ao tempo, espaço e causalidade, isto é, ao princípio de razão suficiente, a Vontade se apresenta com substrato metafísico da representação, atuando como o que se manifesta no mundo mediante matéria.

Sem embargo, destaque-se a importância da discussão inserida por Schopenhauer no âmbito do MVR e seus suplementos, bem como em *Sobre a vontade na natureza* (1836), demonstrando a perspectiva do lado físico e do metafísico que abarcam a natureza e os conhecimentos daí hauridos. Para Schopenhauer, é um erro considerar o mundo apenas como representação destituído de um substrato metafísico, que em si é totalmente diferente do próprio fenômeno. Por seu turno, Schopenhauer não opõe as ciências da natureza em detrimento da metafísica, tampouco o contrário, mas reconhece um “apoio mútuo”, no sentido de que a Ciência oferece *confirmações (Bestätigungen) “a posteriori”* à sua Metafísica. Schopenhauer (2013, p. 43) está convencido de que “a [sua] metafísica mantém-se como a única que possui efetivamente uma fronteira comum com as ciências físicas, um ponto no qual estas [...], vão ao seu encontro, de modo que elas realmente se encadeiam com ela e com ela concordam”, não obstante a ciência seja um conhecimento unilateral e limitado (PRADO, 2018, p. 221-222).

Com efeito, no Prefácio à segunda edição da obra *Sobre a vontade na natureza*, o filósofo afirma: “partindo [...] das observações de pesquisadores da natureza [...], chego, aqui, [...], 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 para meu dogma fundamental [...]”, apontando que as ciências confirmam a sua metafísica, com a qual a experiência em geral deve ser explicada (SCHOPENHAUER, 2013, p. 23).

Nesse contexto, a tese da *confirmação (Bestätigung)* das ciências empíricas quanto à metafísica da vontade se dá no sentido de Schopenhauer reconhecer a limitação da ciência no conhecimento do mundo, já que o filósofo considera o mundo, através de um “monismo” e, portanto, tomado como vontade e representação. As ciências que se ocupam no conhecimento das representações encontram um “ponto comum” com o conhecimento metafísico. Assim, o filósofo parte do conhecimento objetivo “descendendo” ao elemento comum subjetivo de todo o mundo, como “aquilo que nos é imediatamente conhecido e precisamente confiável, que encontramos dentro de nosso próprio eu como *vontade*”, isto é, sob um ponto de vista subjetivo, ele encontra na ciência, ou seja, sob o ponto de vista objetivo, a manifestação dessa vontade, a

partir do fenômeno e, por conseguinte, o filósofo realiza um caminho inverso, do ponto de vista objetivo ao subjetivo, através da interpretação objetiva se chega ao subjetivo (vontade) e, por conseguinte, as ciências confirmariam *a posteriori* sua doutrina.

A investigação científica, como é sabido, se posiciona e está delimitada no âmbito da causalidade, isto é, na mudança de estados da matéria. Em vista da indagação, é possível que o conhecimento dos fenômenos *confirme* um discurso acerca da coisa em si, enquanto vontade, pois, embora Schopenhauer (2015b, p. 216) admita que as descobertas científicas *possam* invalidar as suposições metafísicas, na perspectiva da Metafísica Imanente, os novos conhecimentos científicos *confirmam a posteriori* os conhecimentos puros *a priori* sobre a natureza, pois tais descobertas estabelecem firmemente as suas considerações metafísicas sobre a natureza. A ciência aborda os fenômenos, mas não indaga pelo em-si do mundo, ou seja, a sua essência, ocupando-se em demonstrar as leis das mudanças de estado da matéria e a relação entre os fenômenos. De outro lado, a metafísica possui uma abordagem que sobressalta e leva ao limite a discussão da ciência, que não se ocupa com aquilo que não é passível de demonstração, ou seja, o lado inaparente do mundo. Além disso, é lícito acrescentar que o conhecimento ordinário de relações causais é incompatível com o conhecimento sobre a coisa em si, que só a analogia pode alcançar, por aproximação ou indiretamente.

Nesse sentido, a vontade, na medida em que é alheia ao princípio de razão, não possui causa alguma e não constitui fundamento das representações, é tida e se constitui como “*vis a tergo*”, ou seja, um impulso vindo de trás que se apresenta à representação mediante graus de objetivação, os quais, para Schopenhauer, se elevam desde o mais elementar (inorgânico) ao mais complexo (organismo humano).

Assim, os graus de objetivação da vontade se manifestam desde o mundo inorgânico, compreendendo-se as forças químicas e físicas, as quais aparecem no mundo mediante causas, até o mundo orgânico, estruturado em uma complexidade de organismos que reclamam uma organização interna e externa do corpo, manifestando-se a partir de estímulos (plantas) ou motivos (animais), objetivações que se constituem, igualmente, como um mistério a ser resolvido por Schopenhauer.

Sem embargo, ao retomar o ponto de vista de toda essa gradação de objetivações da Vontade em vista da decifração do enigma do mundo, Schopenhauer admite como hipótese (*Annahme*) filosófica a unidade da Vontade, essência dos fenômenos individuais, os quais são interpretados à luz do mesmo substrato metafísico. Consequentemente, há uma concordância interna e externa do individual com o universal e consigo mesmo, consoante a Lei de

homogeneidade (vontade una) e Lei de especificação (múltiplas representações), como veremos a seguir.

Diante disso, é importante colocar em consideração que, ao estabelecer a representação, de um lado; e, de outro, a Vontade, é um esforço argumentativo e investigativo de Schopenhauer em buscar a chave de significação do enigma do mundo. O mundo tal qual está disposto na realidade empiricamente dada está velado para o sujeito que conhece. O fenômeno por si só, ou seja, as representações que estão condicionadas ao tempo e espaço não são suficientes para o filósofo para descortinar a essência que está posta como “pano de fundo” da representação.

Para Schopenhauer é necessário partir por outro caminho, o qual não é a via dos fenômenos, mas por “via subterrânea” à compreensão do mundo. A coisa em si é a chave de significação do mundo, embora não tenhamos um conhecimento efetivo do que seja tal substrato metafísico, uma vez que é incognoscível. Assim, é possível pensar a coisa em si, ainda que indiretamente ou por aproximação, o que só se faz pensa-la mediante analogia, que nos permite considerar a coisa em si em relação ao fenômeno, uma vez que esse recurso argumentativo é comumente utilizado no histórico da tradição filosófica, especialmente por Kant. Com efeito, esse instrumento argumentativo é comumente utilizado por Schopenhauer, embora o filósofo não teça considerações diretas e imediatas em seu texto acerca da analogia. Todavia, o filósofo faz uso dessa ferramenta, com o fim de esclarecer um conceito, sentença ou algo que ele deseja apresentar, pois como as palavras encontram limitações na expressão, é lícito ao filósofo utilizar a analogia com o objetivo de explicitar o que deseja apresentar em essência. Portanto, a analogia adquire um *status* genuinamente filosófico, gnosiológico, ético e estético na filosofia de Schopenhauer.

Nesse contexto, a analogia possui um papel fundamental para a filosofia de maneira geral, mas, especificamente, quanto aos propósitos dessa pesquisa, a analogia em Schopenhauer encontrará um papel substancialmente relevante na solução do enigma do mundo, conforme exposto acima. A analogia é fundamental para a estruturação do pensamento schopenhaueriano, uma vez que o filósofo recorrerá ao corpo como a chave de significação do mundo, visto que nele pode ser considerado tanto do ponto de vista da vontade como coisa em si quanto do ponto de vista da representação. Assim, o corpo é matéria percebida e vontade, ao mesmo tempo, uma interpretação pela qual se pode reconhecer a mesma essência que envolve o microcosmo (singular) e o macrocosmo (universal).

A concepção de analogia possui origem e significação a partir da palavra grega *αναλογία*, que deriva de *logos* (λόγος), acrescido do prefixo *ana* (ανα) e desinência *ia* (ία), as

quais expressam o sentido de um “ponto de apoio” (PRADO, 2018, p. 45-46). Nesse sentido, a analogia é tida por Schopenhauer como um meio, que através de um ponto de apoio, amplia-se o conceito de vontade como *denominatio a potiori*.

Com efeito, a analogia na Metafísica da Natureza possui um papel basilar na solução do enigma e na consequente compreensão da essência-em-si do mundo, tendo como ponto de partida a relação entre unidade da vontade e corpo, para ampliação do conceito de vontade. A analogia, como dito, oferecerá um ponto de apoio que fornecerá luz à escuridão na solução da questão proposta por Schopenhauer, que abarca, a partir de coisas aparentemente diferentes, o reconhecimento de uma mesma essência ou fio condutor que as une.

Nesse contexto, a analogia em Schopenhauer percorrerá às noções da Lei da Homogeneidade e a Lei da Especificação, ambas as leis trabalhadas na obra *Quadrúplice razão do princípio de razão suficiente*, especificamente no § 1ª, intitulado “*O método*”. Schopenhauer (2019, p. 29), afirma que tais leis se constituem, de acordo com Platão e Kant, a partir da “recomendação de uma regra para o método de todo filosofar, [...] de todo o saber em geral”. Dessa forma, tais leis devem ser “satisfeitas” e não podem ser tomadas “uma em prejuízo da outra”. Com efeito, segundo Schopenhauer (2019, p. 29-31), a lei da homogeneidade, se constitui em uma lei transcendental e é fundamental à razão, sendo uma condição de concordância da natureza com ela. Dessa feita, a citada lei “nos manda apreender as espécies pela observação de semelhanças e concordâncias das coisas, reunir do mesmo modo as espécies em gêneros e estes em famílias, até que por fim cheguemos ao conceito supremo, que abarque tudo”. No mesmo sentido, a lei da especificação opera seguindo uma distinção dos gêneros com as espécies e, por sua vez, uma diferenciação entre espécies superiores e inferiores reunidas sob os gêneros.

Portanto, a Lei de Homogeneidade e a Lei da Especificação operam na possibilidade de viabilizar um argumento analógico na Metafísica Imanente. Isso porque ambas as leis, operam no âmbito do princípio de razão suficiente, uma vez que reflexiona no sentido de demonstrar a identidade ou similitude entre as qualidades e interação dos movimentos dos objetos da experiência, sempre na relação fundamental entre sujeito-objeto e, que por assim dizer, sistematiza as representações abstratas do sujeito cognoscente diante do mundo. Dessa maneira, segundo Prado (2018, p. 49, grifo nosso), a primeira abarca a perspectiva de uma “*concordância das coisas apreendendo suas variedades e reunindo-as em espécies, depois em gênero até que, por fim, se alcance um conceito supremo*”. Por outro lado, a segunda, “*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”*, ressalta.

Conseqüentemente, a vontade, embora una, se reconhece no corpo como essa unidade do universal com o corpo particular, como querer-individual estendido ao próprio mundo, através da noção do querer-universal, isto é, Lei da Homogeneidade. É possível reconhecer em si e nos demais a mesma essência que dá unidade ao cosmos, a unidade da vontade. Com efeito, apesar de a Vontade ser una, reconhecemos no mundo como representação o princípio de individuação em que a vontade se manifesta, ou seja, a Lei de Especificação.

Além disso, é necessário colocar em relevo a tese identitária entre vontade e corpo, uma vez que a própria manifestação dos atos do corpo se confundem com a própria vontade, todavia, esta se encontra alheia ao princípio de razão, sendo tomada como coisa em si do corpo e este como representação submetida à razão suficiente. Ademais, até mesmo os movimentos meramente vegetativos consagram a perspectiva de uma vontade identificada com o corpo, ou seja, uma unidade/identidade.

Por fim, a presente pesquisa, ao interpretar a natureza à luz da vontade, realiza o seguinte percurso: em primeiro lugar, disserta acerca das forças originárias, considerando os dois ramos do conhecimento humano, ou seja, ciência e metafísica, as quais possuem duas abordagens diferentes quando se debruçam acerca de um determinado objeto. Assim, aborda a perspectiva da metafísica imanente que não é transcendente, mas busca no interior dos fenômenos refletir sobre questões analógicas sobre corpo, vontade e universo, considerando a concepção do em-si do mundo ou forças originárias, as quais ultrapassam a abordagem científica.

A seguir, aborda a questão específica e própria do corpo, perpassando-o como a chave de significação do mundo, uma vez que, segundo Schopenhauer, é do corpo que partimos para a interpretação parcial e indireta da coisa em si. Nesse sentido, discute-se como surge e opera a analogia em Schopenhauer acerca do recurso analógico entre o micro e macrocosmo, tendo-se como referencial teórico as pesquisas de Prado (2018) acerca da Ciência e Metafísica.

Com efeito, o capítulo subsequente discute a noção de objetivação da vontade em Schopenhauer, no sentido de mostrar e refletir como se dá a manifestação do expor-se-a-si, bem como traz a questão da objetivação da vontade no contexto da fisiologia do corpo, levando em consideração o sangue, a formação dos músculos, a constituição do sistema anatômico e esquelético e a contração muscular no contexto da movimentação do corpo. Ao tempo que discute a formação dos órgãos do corpo, tendo em vista como efetiva a noção entre a interação do mundo como Vontade e Representação, onde aquela, através de seu esforço objetivante se

vale das Ideias, em expor-se como visibilidade e como se dá tal corporificação entre vontade-matéria-corpo. Isso porque, as Ideias, para além de uma entidade autônoma e preexistente ao intelecto, é aquilo que a vontade visa se objetivar no mundo natural.

Além disso, no mesmo capítulo, discute-se o problema do império da vontade e os limites do intelecto. Isso porque, segundo Schopenhauer há uma primazia da vontade sobre o intelecto, uma vez que este é considerado limitado, secundário e “escravo” da vontade. A vontade se utiliza do intelecto como instrumento para autoconservação do querer-viver. Trata-se de um “*medium*” dos motivos, haja vista que, uma vez dado um motivo no intelecto, este é o instrumento pelo qual a vontade impulsiona as ações do corpo animal, sendo a vontade em si mesma irracional. Acrescente-se que é a partir do intelecto que o mundo se mostra como espelho da vontade.

O penúltimo capítulo se delimitará à abordagem da perspectiva da unidade e identidade da vontade através dos graus de objetivação, a partir da natureza inorgânica (elementar) até a complexidade dos corpos orgânicos, atingindo por sua vez a concepção do homem, o qual, dotado de racionalidade abstrata, segundo Schopenhauer, representa o grau de objetivação mais alto e mais perfeito, mediante a ampliação dos motivos do querer e a individuação mais perfeitamente determinada. Além disso, apresenta a argumentação da visibilidade do expor-se-a-si ante a teoria própria das Ideias tidas por Schopenhauer e interpretadas de modo “platônico”, demonstrando um afastamento do próprio Kant, que considerava a ideia como um “objeto puro da razão”, tudo isso, a partir da concepção schopenhaueriana da Filosofia da Natureza, conforme as interpretações das seções §§26-28 do Tomo I de sua obra capital e os comentários de Moraes (2018).

A importância de se refletir sobre os problemas e a estruturação da Filosofia da Natureza, em Schopenhauer, é pensar sobre a ideia e o problema das “espécies fixas”, consoante a multiplicidade inumerável e a diversidade biológica. Nesse contexto, o capítulo demonstra como há o conflito infindo e incontornável da vontade consigo mesma. Considerando que a vontade se vale da Ideia para objetivar-se, a luta por matéria e a absorção de análogos que são processos lentos e dificultosos, por intermédio de uma luta constante por matéria, que se objetiva em um esforço incessante para “querer-ser” ou manifestar-se nesta ou naquela figura, sempre partindo de uma pressuposição de uma espécie anterior, consoante uma perspectiva de História Natural, conforme os argumentos lançados na pesquisa de Moraes (2018).

É tratada ainda, no mesmo capítulo, a crítica da faculdade de razão e a relação entre teleologia e teologia na concepção de Schopenhauer. Isso porque, conforme o filósofo, a vontade é um impulso cego, sem fundamento e finalidade. No entanto, como é possível

encontrar na natureza uma finalidade se a vontade nela mesma é destituída de fundamento e finalidade?

Trata-se de uma questão em que Schopenhauer se debruça sobre a finalidade na natureza, a qual é discutida no §28 do Tomo I do MVR e no apêndice “Crítica da filosofia kantiana”, bem como a crítica dos juízos teleológicos, e, nos suplementos, sob o título “A propósito da teleologia”, além de ampliar a discussão e reflexão no ensaio *Sobre a vontade na natureza*. Isso porque, para ele, a natureza possui uma essência de não-finalidade, razão pela qual ela não pode ter sido fruto de uma inteligência externa e/ou superior, tal qual fruto de uma obra de arte de inteligência externa, mas ela é produto permanente e incausado, de maneira que finalidade interna e finalidade externa acomodam as aparências singulares ao universal na estrutura do universo. Assim, como marco teórico, utilizou-se as pesquisas e reflexões do Tomo I e II do MVR, Cacciola (1993) e Mattioli (2018), a fim de fundamentar a discussão.

O capítulo final discute a questão da concordância e autoconsumação da vontade e seu “equilíbrio natural”, a partir dos comentários de Brum (1998), Barboza (2003) e Lefranc (2007). Isso porque, uma vez considerado que a Vontade em si é una e, no entanto, é autodiscordante consigo mesma, ela imprime um equilíbrio próprio da realidade que a natureza permanece o que é, em um presente infinito submetida à causalidade.

Em outras palavras, a vontade é considerada como coisa em si de qualquer manifestação submetida ao princípio de razão. Dessa forma, a qualidade oculta e insondável que coexiste com a manifestação fenomênica é a vontade. De outro lado, o fenômeno carrega consigo tal substrato de existência, no entanto, concomitantemente, o fenômeno é vontade e representação e qualquer manifestação nesse sentido encontra essa identidade.

Com efeito, no âmbito da Filosofia da Natureza, a vontade, na sua manifestação mais elementar, ou seja, nos graus de objetivação mais baixos, é destituída de qualquer conhecimento. No entanto, quando se trata do homem, o intelecto, como acidente do próprio processo natural pelo qual se objetiva o querer-conhecer, imprimiu no homem a faculdade de razão em que a vontade reconhece as representações como seu próprio espelho. Dessa forma, a multiplicidade de espécies ou aparências que se apresentam no mundo se digladiam por matéria, no ímpeto de autoconservar a vida.

Portanto, o conseqüente que daí irrompe é o conflito eterno, paradoxal e permanente da vida contra a própria vida, através da afirmação da vontade. Há uma apropriação ou absorção de análogos, pela qual se empreende a perpetuação da existência, se manifestando mediante impulso sexual ou alimentar nos seres singulares. Da mesma maneira, a vontade confere os mecanismos de conservação individual e da espécie, embora Schopenhauer reconheça que a

vontade não se importa com o indivíduo mais do que com a espécie. Isso porque, as ferramentas de ataque e defesa de um animal determinado não se dão por condições externas, mas, ao contrário, o animal chifra porque quer chifrar e não porque ele tem chifres, bem como um certo animal possui habilidade em fugir do seu predador, mediante patas ágeis porque, segundo Schopenhauer, já nasce com o querer-fugir do seu predador, como que um “querer-conservar” e/ou “querer-predar”. Estes são alguns dos muitos exemplos que ele pontua no âmbito do ensaio *Sobre a vontade na natureza*.

Por conseguinte, dessa luta irremediável, infinda e permanente, isto é, a “luta de matéria por matéria”, surge a questão própria do pessimismo e seus desdobramentos, o sofrimento da existência, ou, ainda, a tese sobre o pior dos mundos possíveis em contraposição ao otimismo filosófico encontrado na teoria do melhor dos mundos possíveis, elaborada por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Além, não se pode admitir, segundo Schopenhauer, uma “criação” do mundo, ou este como “produto” de uma inteligência ordenadora e sábia, tendo em vista a condição catastrófica e maléfica que nele existe, em última instância, não se pode admitir que este seja o melhor dos mundos possíveis, tampouco que possa piorar, pois o mundo já é o que é.

Isso porque a Vontade dilacera a si mesma, ela se “banqueteia a si mesma”, demonstrando a luta constante pela autoconservação da existência individual, a qual reclama matéria para existir enquanto tal difundindo sofrimento interminável aos que padecem com a própria existência individual estando jogado no mundo e, conforme explica Lefranc (2007, p. 39), “[...] a vida não é jamais uma generosa conquista, mas sempre mísera tenacidade, obstinação para se conservar”.

## **2. AS “FORÇAS ORIGINÁRIAS”: A VONTADE E A LIMITAÇÃO DA CIÊNCIA EM CONHECER O *EM-SI* DO MUNDO**

É possível assentar a discussão em torno das duas formas de conhecimento da natureza, a saber: metafísica e ciência, uma vez que, não raro, Schopenhauer se valha, por exemplo, da fisiologia e mecânica, a fim de explicar o processo de objetivação da vontade e, de outra perspectiva, a relação entre a ciência e as forças originárias. Enquanto a ciência se ocupa do objeto e descreve suas propriedades materiais aparentes criando conceitos, a metafísica imanente, por sua vez, haurirá o ser-do-objeto, a fim de encontrar a essência íntima (ser) do que está posto individualmente e buscará convergir ao universal.

Nesse sentido, o presente capítulo buscará estruturar o pensamento schopenhaueriano no tocante à relação entre ciência e metafísica que se constitui, inequivocamente, na elaboração dos argumentos de Schopenhauer quanto à perspectiva dos dois lados da natureza, a saber: o lado físico fenomenal (representação) e o metafísico (o em-si/vontade). Dessa forma, demonstra a limitação do conhecimento científico e como a metafísica surge como um esforço e da necessidade do homem em buscar compreender o mundo, não de onde ele veio, mas uma atividade de interpretar naquilo que ele é (ser) por-si e, sobretudo, responder, a seguinte questão: o mundo é redutível a meras superfícies fenomenais? Nessa toada, Schopenhauer, percebendo que o mundo é um enigma a ser decifrado, como que um castelo a ser acessado, encontra uma passagem subterrânea para a decifração desse enigma que é o reconhecimento da vontade como realidade interior a todos os fenômenos (*denominatio a potiori*), conforme será demonstrado ao longo dos argumentos.

No entanto, antes de adentrar propriamente no mérito da discussão, em relação à metafísica da natureza, é imperioso acrescentar que a obra schopenhaueriana constitui-se de uma formulação e estruturação de uma “Metafísica Imanente”, a qual se funda como ponto de inflexão ao pensamento de Kant. Embora Schopenhauer seja tributário de sua doutrina, e empreenda críticas substanciais ao espírito formalista, conserva certos preceitos, a exemplo da distinção entre o fenômeno a coisa em si, e a consideração propriamente dita da natureza da causalidade, a qual é proposta, por Schopenhauer, sob um aspecto subjetivo no entendimento, uma vez que se trata de uma relação entremeada a partir das afecções do mundo exterior, intermediada pela intuição, imediata e subjetivamente dada no entendimento, o qual poderá “elevantar” o intuído ao “nível” das representações abstratas ou conceituais.

Schopenhauer nos apresenta uma noção de natureza que tem, portanto, dois lados. Ela é simultaneamente física e metafísica e, caso queiramos conhecê-la do modo mais completo possível, não podemos renegar qualquer dessas duas partes. O lado físico está ligado ao modo de aparecimento do fenômeno, enquanto o lado metafísico está ligado à essência íntima do fenômeno (SÁ MOREIRA, 2011, p. 46).

A proposição ou formulação de juízos acerca da realidade, é comumente atribuída à ciência, a qual é expressão do princípio de razão, enquanto método de análise de um objeto, visto que considerando a técnica especializada, promove uma descrição minuciosa do mundo aparente, tal qual ele se mostra ou se representa ao sujeito, a partir da relação sujeito-objeto.

Dessa relação, portanto, a atividade da ciência é promover um conhecimento de relações de causa e efeito, a partir de uma concatenação lógico-formal, sob o princípio de razão, estabelecendo procedimentos padronizados, terminologias especializadas, que apontam para uma determinada área de pesquisa ou abordagem, mas que é insuficiente na análise do que está velado na própria natureza e que a faz se mostrar como tal.

Queremos conhecer a significação dessas representações: perguntamos 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 merecer nossa atenção; ou se de fato é algo outro, algo mais, e qual a sua natureza (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 115).

Portanto, levando-se em consideração as duas formas de conhecimento sobre a natureza (ciência e metafísica), Schopenhauer busca, a partir da perspectiva da metafísica da natureza, ultrapassar ou retroceder, antes das meras aparências (não-ser), indagando qual o estatuto ontológico das coisas que se estabelecem na relação sujeito-objeto. Trata-se, portanto, de um esforço filosófico em buscar a significação das representações ou a decifração do enigma do mundo, uma vez que ele refuta a concepção puramente materialista ou identitária do mundo, no sentido de refutar os defensores da identidade entre fenômeno-coisa-em-si. Em outras palavras, não é possível, para ele, um mundo apenas fundado em meras representações por si mesmas, ou seja, um “*caput mortuum*”, pois há, para Schopenhauer, um móvel imanente à matéria que é chamado de vontade, a qual se constitui como a realidade íntima de cada fenômeno, sendo aquilo de mais concreto e imediato de cada aparência.

Além disso, a nossa constituição corpórea denota uma bifurcação no âmbito de uma unidade, que, em outras palavras, Schopenhauer argumenta sobre intelecto e vontade, aquele disposto no princípio de razão, e esta alheia ao tempo, espaço e causalidade. Diante disso, o homem é reconhecido como um ser-volitivo-cognoscente. Dentro dessa perspectiva, se justifica

que o intelecto permanece como diferente da condição de ser volitivo e, por conseguinte, a percepção do nosso íntimo-querer, diferentemente de toda representação, é a própria vontade tomada como coisa em si, não conhecida propriamente, mas pensada.

Por conseguinte, a coisa em si não é tomada como uma entidade ou incondicional, mas algo pensado, diferente e relacional, com o fenômeno. No entanto, Schopenhauer irá interpretar a coisa em si como vontade, isto é, a partir de uma “aposta” de que o mundo não seja redutível apenas em representação e possua um *ser-em-si*, no todo diferente e independentemente de ser cognoscível, uma vez que o conhecido contradiz à coisa em si. Por isso, a vontade é ampliada, através de um esquema de pensamento analógico, a partir da noção de um querer-universal, o qual é identificável por um intelecto e cujo acesso é por via interior, ou seja, a noção imediata e individual do próprio querer.

Isso significa, portanto, que a consideração schopenhaueriana de um conhecimento parcial da coisa em si, a partir de uma legitimação de um discurso filosófico, por via interior, embora ela seja incognoscível nela mesma, é um sobressalto e consolidação filosófica de uma perspectiva distinta, além de Kant, em conceber a coisa em si como um conseqüente lógico do fenômeno, tomando-a como resultado e que se presta à interpretação da própria existência da representação, já que não é possível admitir uma causa primeira, posto que a existência não tem causa. Por conseguinte, os fenômenos possuem uma significação, que não é só aparente, uma vez que se se considerar apenas aparência os fenômenos seriam meros “fantasmas” ou dados virtuais do cérebro destituídos de uma realidade.

Para Schopenhauer, a existência não pode ser resumida apenas em representações e, sobretudo, porque o dado mais imediato e concreto que possuímos é a vontade. Trata-se de um ponto de partida, segundo o qual, Schopenhauer, sendo o dado concreto na consciência imediata, promove a ampliação do conceito de vontade para todos os objetos do mundo, através do procedimento analógico, a fim de rejeitar a tese de que o mundo fosse apenas representação.

Com efeito, a vontade, esse em-si de toda a representação, é reconhecida imediatamente no ser íntimo de cada indivíduo, apesar de, segundo Schopenhauer, termos apenas um conhecimento parcial e *a posteriori* do nosso querer. No entanto, dado que o encontramos em nosso próprio interior, é o que há de mais concreto e imediato na nossa consciência, isto é, a noção individual ou particular de nosso querer, o qual serve de ponto de apoio ou partida para realização do argumento de analogia.

Assim sendo, Schopenhauer abre uma “senda” interpretativa do mundo, como uma chave de abertura e significação das coisas. Isso porque, através do princípio de razão e suas bases do intelecto, é impossível alcançar o em si do mundo. Nessa abordagem, não há um

distanciamento ao próprio Kant, no entanto, através da consciência de si mesmo e para-si imediatamente, por via interior, é possível, parcialmente, alcançar o significado deste outro lado do mundo, mas não como conhecimento efetivo das qualidades e determinações que eventualmente o ser-em-si do mundo possui.

Esse ser-em-si pode ser atribuído conceitualmente como “vontade” (“*Wille*”), uma vez que é o substrato íntimo do mundo. Isso não significa interpretar esse “em-si” como causa, pois a vontade não possui causa, visto que é incausada, infundada, impulsiva e destituída de qualquer finalidade.

Sem embargo, o conhecimento ordinário fundado em relações, fruto de todo o esforço intelectual da ciência e dos desdobramentos do princípio de razão não alcança ou ultrapassa as meras aparências. Trata-se de uma limitação própria do conhecimento em ir além da mera superfície dos fenômenos, pois o conhecimento comum é determinado pelas aparências ao mesmo tempo em que as determina.

No mesmo sentido, destaque-se, que o conhecimento baseado em relações de causa e efeito é atribuído à ciência de maneira geral, sendo incompatível com o significado do *em-si* do mundo, isto é, o mundo como vontade. Até porque o conhecimento não pode retroagir até esse “conhecimento originário”, se é que se pode falar de uma episteme sobre a vontade. Além disso, o conhecimento ordinário, fundado no intelecto, é determinado pela forma da aparência fenomênica, e em seu todo sustentado pelo tempo, espaço e causalidade, postulados estes que não se aplicam à vontade que não se subsumi ao princípio de razão. Portanto, via intelecto, é insuficiente e até incompatível alcançar o conhecimento da força movente do mundo, uma vez que ela é exterior ao tempo, espaço e causalidade.

Há para Schopenhauer heterogeneidade entre o intelecto, destinado a conhecer o mundo propriamente dito por intermédio de fenômenos e, por outro lado, a vontade como essência de todas as coisas na natureza. Como o intelecto é um acidente da própria vontade e, portanto, secundário, como fenômeno de um querer-conhecer, intermediário entre o sujeito cognoscente e a realidade objetiva, um instrumento para a autoconservação, é incompatível e limitado, pois é inapreensível o *em-si* do fenômeno, pois seu “significado” o precede ontologicamente.

Em outros termos, o intelecto, para Schopenhauer, não retroage à essência originária do mundo (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 347). Esse caráter instrumental do intelecto significa que ele se encontra a serviço da vontade. A vontade se utiliza do intelecto para atingir seus fins particulares como de um “*medium*” dos motivos representados pelo agente.

A partir de toda essa consideração objetiva do intelecto e da sua origem, infere-se que ele está destinado à apreensão de fins, de cujo alcance depende a vida individual e a sua propagação, mas de modo algum a representar a essência em si das coisas e do mundo, que existe independentemente de quem conhece (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 343).

A tentativa de descortinar o em-si das coisas do mundo consistiria em um “salto no escuro” se empreendida por um investigador pautado apenas nas leis que regem o fenômeno. Não é à toa que se trate de duas coisas de natureza oposta, isto é, intelecto e o em-si como vontade. Isso porque o mundo está dado e constituiu-se sem conhecimento (como impulso cego, a partir de si mesmo), razão pela qual o conhecimento é acidente do próprio mundo, apenas um mediador para autoconservação das espécies animais, não sendo o conhecimento um meio idôneo ou apto para aprofundar ou conhecer a essência dos indivíduos materiais ou retroagir à própria “origem” ou essência do mundo, àquilo que o precede.

Ora, os elementos que possibilitam o conhecer são as formas de tempo, espaço e causalidade, as quais fornecem a condição para o conhecimento do material objetivo do mundo empírico, ou seja, as relações no mundo exterior. Schopenhauer (2015b, p. 347), afirma que as forças originárias, pelo contrário, são alheias às formas ordinárias de conhecimento. Pode-se exemplificar essa perspectiva a partir da ideia “o olho não pode ver a si mesmo”, como o filósofo afirma e sustenta, consoante a passagem acima citada.

Ao contrário, embora a metafísica seja, outrossim, um produto do intelecto e, portanto, um saber abstrato, ela “ultrapassa” meramente as formas de conhecimento da ciência, no sentido em que esta “abandona” a coisa em si.

Apesar dessa limitação essencial do intelecto, é possível chegar a uma certa compreensão do mundo e da essência das coisas servindo-se de um desvio, a saber, recorrendo à reflexão levada ao seu limite e graças à ligação artificial do conhecimento objetivo, dirigido para o exterior, com os dados da consciência de si; contudo, essa compreensão será bastante limitada, totalmente mediata e relativa, a saber, uma tradução em parábolas, nas formas do conhecimento, logo, um *quadam pro dire tenus*, que sempre tem de deixar muitos problemas insolúveis (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 348).

Não há que se falar em uma exclusão ou proeminência de determinado ramo do conhecimento sobre outro (metafísico e científico), mas se trata de traçar caminhos justapostos em que, de um lado a metafísica se assenta como conhecimento do que é originário e, de outro lado, a ciência como conhecimento explicativo do mundo objetivo, fenomenal. Não obstante,

metafísica e física se entrelaçam no mundo como vontade e representação, de modo que cada uma de suas abordagens desvelam sentidos diversos, mas justapostos.

Vê-se a partir daí que a metafísica nunca interrompe o curso da física, mas apenas retoma o fio lá onde esta o deixa, a saber, nas forças naturais originárias, em que todas as explicações causais têm o seu limite. Em cada fenômeno físico, em cada *mudança* das coisas materiais, temos de demonstrar em primeiro lugar a sua *causa*, que é justamente uma *mudança* particular que entrou em cena imediatamente antes; em seguida temos de demonstrar a *força natural* originária devido à qual essa causa era capaz de fazer efeito; e, sobretudo, como a essência em si dessa força, em oposição à aparência, deve ser reconhecida na *vontade* (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 360).

No mesmo sentido,

Físico e metafísico se assemelham a dois mineiros que vão escavando a mesma galeria – cada um do seu lado – e cada um ouve a picareta do outro. Compreendamos que o trabalho de um é, em si mesmo, completamente independente do trabalho do outro, mas que as duas pesquisas são correlativas. O físico pressente o elemento de um conhecimento metafísico; o metafísico reconhece o ser de todas as coisas vivas ou na imediaticidade do querer. Schopenhauer pretende respeitar totalmente a positividade das ciências: é da ciência mais livre do preconceito filosófico que há de vir a confirmação mais brilhante da metafísica da vontade (LEFRANC, 2007, p. 122).

Nesse contexto, o citado filósofo se relaciona em diversos níveis com a ciência de seu tempo, demonstrando os próprios limites dela e atribuindo possibilidades outras aos problemas não dirimidos pela ciência, ou as limitações oriundas do próprio intelecto, que em seu particular se limita as meras aparências fenomênicas. Portanto, de um lado, a ciência percorre o caminho empírico das coisas do mundo e deixa lacunas, pela sua própria limitação metodológica, abrindo espaço à metafísica para ascender ao limite da discussão.

Sem embargo, ciência e metafísica serão tratadas por Schopenhauer como fundamentais à compreensão da natureza. Essa perspectiva é dada na consideração de que o filósofo afirma que as ciências confirmam *a posteriori* sua doutrina. Não há desconsideração alguma de Schopenhauer contra as ciências, uma vez que em *Sobre a vontade na natureza* ele estabelece considerações fisiológicas do mundo e que a sua filosofia não poderia ser descreditada por nenhum progresso científico (LEFRANC, 2007, p. 120-125).

Com o idealismo de Schopenhauer, a ciência se vê definitivamente desembaraçada da busca das essências, deixa de ser o conhecimento das coisas e procura apenas descobrir as relações entre coisas. O espírito científico não está mais na obrigação de escolher entre uma interpretação espiritualista ou

materialista com todas as consequências morais e sociais que então essa escolha implicava. O que o sábio vai encontrar no limite da ciência não é mais uma ordem divina nem uma obscura materialidade, e sim forças, um jogo de forças, manifestação objetiva da vontade universal que o metafísico descobre por seu lado (LEFRANC, 2007, p. 125-126).

Ora, inequivocamente, é possível visualizar as limitações do conhecimento científico quando da análise das forças originárias da natureza que se constituem como as mais universais e se apresentam como graus de objetivação da vontade e que aparecem em cada fazer-efeito, ou seja, na matéria, a exemplo da gravidade, impenetrabilidade, rigidez, fluidez, elasticidade, propriedades e propriedades químicas.

Tais limitações se projetam ao pensamento calculador, instrumentalista, fundado em padrões, repetições e referenciação lógico-conceitual que não permite perquirir e inquirir à essência íntima de todas as coisas ou a força que impele os fenômenos físicos e da matéria.

Portanto, a ciência é constituída de padrões referenciais de conceitos, os quais são subordinados uns aos outros. Com efeito, a postura de Schopenhauer é, ao contrário de Kant, atribuir uma sobrevaloração do intuitivo sobre o abstrato, sendo a intuição o “caminho” para descortinar a realidade e não a elaboração de conceitos.

Do mesmo modo, a ciência é um bastião de conceitos racionais, baseados em padrões lógicos, os quais, para Schopenhauer, constituem um excesso de racionalismo e evidencia a lógica em detrimento da intuição empírica, conforme explica Souza (2015, p. 129). No entanto, a metafísica assume uma postura de ir além dos limites da ciência, pois esta não aborda o inexplicável.

O fundamento [*Grund*] e o solo sobre os quais repousam todos os nossos conhecimentos e ciências é o inexplicável [*Unerklärung*]. É a ele que se refere toda explicação (*Erklärung*), por meio de muitas ou poucas etapas intermediárias, assim como no mar a sonda encontra o fundo, tanto em uma grande quanto em uma pequena profundidade, mas deve, por fim, encontrá-lo por toda a parte. Esse inexplicável cabe à metafísica (SCHOPENHAUER *apud* SÁ MOREIRA, 2011, p. 45).

Conseqüentemente, a ciência, necessariamente, pauta-se na intuição empírica, no entanto, ao “depositar” sua observação no lado empírico dos fenômenos, encontrará apenas uma certeza relativa, e assenta suas provas nessa totalidade. No entanto, a realidade está subordinada ao devir e, portanto, é ele incompatível à abordagem científica relativamente, sobretudo, quanto à elaboração de conceitos, a qual sempre encontrará uma certeza relativa sobre a natureza fenomenal.

De acordo com Sá Moreira (2011, p. 46), a expressão máxima do princípio de razão é a ciência, mas esta é incapaz de fornecer o sentido íntimo de cada aparência. Assim o princípio de razão apenas descreve o mundo como surge como representação, mas nada fala do mundo em sua essência.

Por outro lado, Schopenhauer reconhece o caráter relativo da metafísica, pois tanto a analogia quanto a metafísica da vontade possuem natureza relativa, pois a metafísica não fornece um saber acabado ou absoluto sobre a essência do mundo, a exemplo de uma certeza apodítica e/ou apriorística sobre a realidade. Isso porque, a metafísica, outrossim, é um conhecimento que também não está isento de dúvidas, as quais circunscrevem tanto a interpretação do fenômeno, sobretudo, na realização de um discurso sobre a coisa em si (PRADO, 2019, p. 341).

Por isso, segundo o comentador acima, tanto a ciência quanto a metafísica encontram limitações epistêmicas na explicação ou na exposição normativa ou semântica do mundo. Contudo, compartilham a mesma característica de estabilidade de suas proposições, isto é, o mundo mesmo não muda a sua essência por outra e, ambos os saberes, confluem na explicação do mundo, razão pela qual como dito alhures, a ciência confirma *a posteriori* as teses metafísicas sobre a natureza.

Por este caminho, Schopenhauer encontra apenas uma conclusão possível para o conhecimento das ciências que indagam a natureza e que dependem da intuição empírica, qual seja, estas são conhecimento sistemático, portanto, científico, mas jamais alcançarão uma certeza completa, mas apenas relativa. As ciências naturais empíricas não têm um início de uma só vez, como a matemática, e também não possuem um fim de uma só vez. Jamais alcançarão uma certeza total, pois suas investigações derivam de algo que está sempre em mudança, a intuição empírica (SOUZA, 2015, p. 134).

De acordo com Prado (2018), ao investigar e indagar sobre as limitações do conhecimento científico, afirma que a ciência:

[...] consiste no emprego da lei da 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 (PRADO, 2018, p. 216).

Assim, embora o procedimento científico se utilize do princípio de razão, pautado na lei da causalidade e produza um certo conhecimento utilitarista, a sua abordagem, segundo o

comentador acima, é insuficiente e mecanicista, pois se limita em sua própria metodologia, e não chega a alcançar a natureza íntima das coisas, pois a ciência, inclusive, apoia suas provas no improvável e não prova o improvável, conforme explica Prado (2018, p. 216-217).

Ocupada com a explicação das aparências no mundo encontramos também a *física* (no sentido amplo do termo). Mas já na natureza mesma das suas explicações inclui-se que elas não podem ser suficientes. Em realidade, a *física* não consegue sustentar-se com os próprios pés, mas precisa de uma *metafísica* para apoiar-se; por mais que se vanglorie diante desta. Pois a física explica as aparências através de algo ainda mais desconhecido que estas mesmas: explica-as através de leis naturais, baseadas em forças naturais, as quais também pertence a força vital. É certo que todo o presente estado das coisas no mundo, ou na natureza, tem necessariamente de ser explicável a partir de puras causas físicas (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 210).

No mesmo sentido,

No entanto, para Schopenhauer, é exatamente aí que se encontra a limitação da ciência e, por conseguinte, da filosofia de Kant, pois a questão apresentada pelo filósofo de Frankfurt é que por trás do fenômeno existe algo que pode ser conhecido, algo inquestionável e que supera a *qualitas occulta* do fenômeno. Portanto, a filosofia deve retomar e guiar a direção do saber, considerando as coisas segundo um modo totalmente específico e inteiramente diferente do científico, mais precisamente, sob o modo metafísico, o qual muda completamente o modo de ver os objetos e as relações desses mesmos objetos entre si e o mundo (DIAS, 2015, p. 91).

No mesmo sentido, por conseguinte, ante a impossibilidade da ciência fornecer a “iluminação”, através de seu procedimento metodológico, das forças que regem a natureza em sua constituição mais essencial, é necessário interpretar a natureza, através de uma metafísica, a partir de uma perspectiva imanente enquanto interpretação da coisa em si, embora incognoscível em si mesma.

As ciências naturais, seja ela a morfologia, que descreve formas fixas, seja a etiologia, que explica a natureza em movimento, são incapazes de ultrapassar o campo limitado da representação fenomenal. A primeira nos apresenta um número infinito de formas, mas que permanecem para nós estranhas. Já a explicação etiológica de toda a natureza será apenas um inventário de forças misteriosas, uma demonstração exata das leis que regulam os fenômenos no tempo e no espaço, através de suas evoluções. A essência, porém, das forças assim demonstradas deverá permanecer sempre desconhecida, porque a lei a que a ciência obedece não conduz até lá, de modo que deveríamos nos limitar aos fenômenos e sua sucessão. A filosofia, contudo, não pode satisfazer-se com tal limitação [...] (RAMOS, 2008, p. 105).

Por conseguinte, pensar a limitação da ciência em explicar o em-si do mundo passa por de uma necessidade metafísica, dado o inconformismo do filósofo, ou ainda, uma condição de metafísica que o homem possui na sua sede de buscar decifrar os enigmas que envolvem o universo e a vida.

Como a ciência encontra limitações em ultrapassar os fenômenos e encontrar o mais essencial, isto é, a coisa em si, visto que o objeto empírico não é a coisa em si, mas apenas sua manifestação/visibilidade, a ciência ignora o que não lhe é útil, e não diz nada sobre o em-si, sendo necessária a interpretação metafísica para preencher o espaço deixado pela ciência.

No entanto, essa necessidade metafísica não é requerida apenas no âmbito da limitação da ciência, mas, sobretudo, na exigência reflexionante sobre a existência, visto que o espanto filosófico permeia todo o horizonte do mundo, tanto do ponto de vista individual como universal. Uma vez que a realidade está encoberta pelo “manto” ou “casca” dos fenômenos, o mundo se mostra como um enigma a ser decifrado. Além disso, a existência, o sofrimento e a morte são questões fundamentais da vida que serão tratadas sob o ponto de vista metafísico, uma vez que tais problemáticas despertam e/ou afloram o espanto filosófico do homem. Trata-se de uma inquietude do próprio homem consigo mesmo em investigar a si e a existência.

Por seu turno, Schopenhauer (2015b, p. 210) salienta que a primeira limitação da ciência consiste em perceber que, na cadeia de causa e efeito, a ciência não encontra guarida, tendo em vista as limitações de espaço e tempo, pois na cadeia de causa e efeito retroage-se *ad infinitum*. Por outro lado, a segunda limitação assenta na impossibilidade de explicar o inexplicável, uma vez que as causas que fazem-efeito podem ser descritas mas não explicáveis, levando-se em consideração as qualidades originárias que permanecem veladas e escapam ao intelecto.

[...] esses dois defeitos inevitáveis de cada explicação fisicalista ou causal mostram que uma tal explicação só pode ser *relativa* e que todo o método e tipo desta não são os únicos, não são os últimos, logo não são os suficientes, isto é não são aqueles que em definitivo conseguiriam conduzir à satisfatória solução do difícil enigma das coisas e à verdadeira compreensão do mundo e da existência; porém mostram que a explicação *física*, em geral e enquanto tal, ainda precisa de uma explicação *metafísica* que forneça a chave para todos os seus pressupostos, mas que precisamente por isto teria de percorrer um caminho totalmente diferente (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 211).

Dessa forma, pode-se pensar o problema entre metafísica e a limitação da ciência, no tocante ao conhecimento das “forças originárias”, partindo-se da questão da gravidade, considerando a dupla abordagem que pode ser feita ao problema. De um lado, sob o ponto de

vista físico, a gravidade é considerada como uma das forças fundamentais da natureza que regula o movimento dos corpos inertes. De outro lado, sob o ponto de vista da interpretação metafísica da natureza, a gravidade consiste em uma objetivação da vontade, em níveis mais baixos, uma vez que a vontade possui graus de objetivação de níveis inferiores até um nível mais perfeito que é encontrado no homem na escala dos graus de objetivação. Portanto, percebe-se uma dupla interpretação sobre o mesmo objeto, dependendo do olhar de quem aborda ou intui.

Assim, a abordagem científica da gravidade se relaciona de diversas maneiras, sob o ponto de vista descritivo à matematização do objeto científico, apontando, inclusive, suas consequências no mundo fenomenal. Por conseguinte, o pesquisador-cientista não progride além do aparente, circundam suas análises sob a superfície dos objetos, descrevendo suas relações entre si. A ciência sequer interroga pelo em si, tarefa essa expendida pela metafísica que emerge ante a necessidade existencial do homem em interrogar a própria existência e/ou o mundo.

Assim as abordagens científica e metafísica consistirão em duas perspectivas diferentes, sobre o mesmo objeto, em sentidos opostos, mas que convergem em determinadas vezes, sobretudo, na correlação “vontade-representação”. Essas relações advêm da postura schopenhaueriana em desenvolver seu projeto filosófico, ante as *confirmações a posteriori* da ciência acerca de sua doutrina.

É possível, como dito, reconhecer um caráter relativo entre ciência e metafísica. No entanto, embora a ciência se paute nos modelos lógicos-conceituais, elas são fundamentais para a confirmação da doutrina schopenhaueriana, uma vez que este filósofo, assentado nos princípios críticos da filosofia kantiana, conserva a distinção do fenômeno e da coisa em si e, não ao contrário, tomando uma idêntica à outra.

Por conseguinte, a metafísica debruçará suas reflexões universais sobre a experiência em geral e, quando em específico, assentará um terreno reflexivo acerca de “qualidades ocultas”, isto é, a coisa em si, enquanto a ciência se ocupa de um objeto determinado, isto é, a experiência particular, ou seja, o fenômeno, mas sempre, na metafísica da vontade há a distinção fundamental, entre fenômeno e coisa em si.

Com efeito, se infere a importância da ciência no âmbito da filosofia de Schopenhauer, pois o modelo científico aponta uma direção, embora unilateral (realista), para uma compreensão e interpretação da natureza, sob o ponto de vista metafísico (reunião de ambos os saberes). A compreensão conjugada de ciência e metafísica, para a filosofia imanente, auxiliou

na compreensão de micro e macrocosmo, sobretudo, quanto à interpretação do funcionamento do organismo em geral.

De acordo com Segala (2009, p. 197), tanto a teoria da gravitação de Newton, quanto a teoria da afinidade de Lavoisier, são para Schopenhauer, substancialmente relevantes no desenvolvimento da filosofia imanente, pois, avançarem além modelos lógicos-conceituais, buscam desvendar os segredos da natureza. Dessa forma, as descobertas químicas, especialmente a teoria da afinidade, ensejarão uma compreensão geral acerca da matéria e a relação do homem com o universo, conforme explica Prado (2019, p. 129).

A significação do real é haurida pelo recurso à analogia, em que Schopenhauer argumenta e elabora como “alavanca” ou “alternativa” para a interpretação do mundo entre o micro e macrocosmo, sobretudo, na estruturação e legitimação da interpretação do mundo como vontade. Esse recurso de interpretação analógica é herdado por Schopenhauer, dada sua influência de pensadores como Platão, Aristóteles, Plotino, Nicolau de Cusa e Kant, os quais utilizavam a analogia do micro e macrocosmo como princípio de pensamento, para este último (PRADO, 2018, p. 110).

Nesse contexto, segundo Murachco (2001, p. 537), analogia possui origem no grego *αναλογία*, palavra que pode ser decomposta em *ana* (*ανα*), *logos* (*λόγος*) e *ia* (*ία*). Assim, o prefixo *ana* (*ανα*) corresponde a uma elevação, isto é, um esforço que se manifesta de baixo para acima, conforme um contato com a superfície, ou seja, a partir de um ponto de apoio, com vistas à elevação. No mesmo sentido, o substantivo *logos* (*λόγος*), possui um sentido polissêmico e problemático na língua grega, no entanto, para os fins que interessam à pesquisa, de acordo com Murachco (2004, p. 31) trata da perspectiva de relação do pensado com o enunciado, da junção e encadeamento de ideias, de modo que, implica construção mental ou instauração de ordem racional, seja do ponto de vista discursivo ou matemático. Dessa forma, a analogia pode ser compreendida como:

“[...] ponto de apoio (*ποῦσιῶ*)”, emerge e ou se 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” (WEEMANS, 2014, p. 10 *apud* PRADO, 2019).

Embora Schopenhauer seja tributário da analogia desenvolvida por Platão, Aristóteles, Plotino, Nicolau de Cusa e Kant, é neste que o filósofo encontrará um terreno firme para a utilização do método ou interpretação analógica do mundo. Esse recurso analógico terá uma

substancialidade profunda na estruturação do seu pensamento, o qual conservará do próprio Kant a admissão da coisa em si e a nomeará vontade, tendo em vista o movente apetitivo que tem a faculdade de agir (Kant), mas que Schopenhauer estabelecerá a vontade a partir da irracionalidade, cega e impulsiva, e não como algo derivado da razão.

Considerando Schopenhauer um herdeiro da tradição kantiana, a qual está envolta em questões relativas à ciência e a metafísica, é Kant que oferece uma estrutura interpretativa e estabelece a forma de aplicação da analogia e, portanto, visto que este influenciou tanto as ciências naturais quanto à metafísica.

A proposta do recurso analógico que Kant desenvolve, perpassa pela concepção de uma analogia que possui um valor epistemológico, considerando os dados da experiência interior com a exterior, conforme explica Prado (2018, p. 100).

Portanto, a analogia, oferece a Schopenhauer uma forma de interpretação do mundo. Isso porque ela funciona como um princípio esquemático do pensamento. A analogia, portanto, se apoia no conhecimento imediato e concreto da vontade individual de modo que amplia a conceito de vontade para todos os objetos e, inclusive, o próprio mundo.

A influência da analogia em Kant é tão fundamental em seu tempo que desenvolve e influencia abordagens científicas e filosóficas. De modo que, inicia-se pesquisas de abordagens comparativas entre biologia e fisiologia. De tal forma, que o recurso da analogia passa a ser especulada e interpretada nas considerações da natureza e do homem, isto é, do micro e macrocosmo.

Com efeito, a analogia será utilizada na filosofia e nas ciências como método dando ensejo a novos caminhos de reflexão. Schopenhauer a admitirá em sua filosofia, não por ela mesma, mas como uma forma de ascensão do conhecimento sobre o homem e a natureza, isto é, o corpo e a realidade. Essa perspectiva se justifica tendo em vista a própria etimologia do termo analogia, discutida alhures, a qual é compreendida como o que se eleva a partir de um ponto de apoio, que é o conhecimento imediato da própria vontade.

Trata-se de um valor fundamental para o conhecimento, a utilização da analogia, uma vez que possui um caráter “explicativo, comparativo e gnosiológico”, conforme explica Prado (2018, p. 106). No entanto, a analogia será recepcionada, na filosofia de Schopenhauer, outrossim, considerando o objetivo do filósofo em decifrar o enigma do mundo.

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 (PRADO, 2018, p. 107).

A natureza da analogia da Vontade utilizada no sistema de pensamento schopenhaueriano é tida a partir da relação entre o micro e o macrocosmo. Schopenhauer se presta à utilização de uma perspectiva metafísica, científica e da arte e que em seu sistema a analogia articula todas essas maneiras de conhecer a manifestação da vontade que se espalha em todos os fenômenos.

Associado a isso, some-se, a extensa influência contemporânea dos círculos de pensamento, a exemplo do naturalista Friedrich Blumenbach, os debates sobre ciência que Schopenhauer estava inserido quanto às discussões sobre biologia, medicina, fisiologia, anatomia, religião, misticismo, filosofia, arte, sobretudo, quanto aos assuntos da vida em geral que instrumentalizaram a sua reflexão filosófico-analógica (PRADO, 2018, p. 213).

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 científicas e, a partir disso, elaborar a uma intensa crítica à filosofia de modo geral (PRADO, 2018, p. 213-214).

Assim, destacou-se a biologia, anatomia, fisiologia e História Natural de Blumenbach, para o uso da analogia na metafísica da vontade. Nessa perspectiva, segundo Prado (2018, p. 110), Schopenhauer extraiu uma abordagem comparativa e de reflexão analógica, a fim de fundamentar *a posteriori* a metafísica da vontade, tudo dentro do contexto dos princípios de homogeneidade e especificação. Além disso, é necessário destacar que a analogia, utilizada por Schopenhauer, tem uma influência indissociável e imprescindível do livro dos Vedas (*Upanishads*).

A necessidade filosófica do recurso à analogia é fundamental no sistema filosófico de Schopenhauer, pois ao perceber que as limitações do conhecimento comum de causa e efeito, a perspectiva mecânica e quantitativa da ciência, a qual se baseia na mera aparência Schopenhauer percebe um limite que não se pode explicar, sobretudo, quanto a perspectiva das “forças” que orientam a vida (biologia).

Dessa forma, a necessidade metafísica schopenhaueriana nascerá inclinada a superar a ruptura entre o modelo de explicação mecânico-científico e tentar compreender, ao mesmo tempo, o enigma que envolve os fenômenos por exemplo do impulso formativo ou de objetivação a vontade, conforme explica Prado (2018, p. 130).

Além da religião e da filosofia, existe um saber que tenta explicar os fenômenos do mundo: a ciência. Porém, na perspectiva de Schopenhauer, as explicações da física são insuficientes para satisfazer a necessidade metafísica, ou seja, para dar uma resposta ao porquê do conjunto de fenômenos que constituem a natureza. A ciência deixa os fenômenos físicos inexplicados na realidade, porque em última instância suas explicações são baseadas em algo mais desconhecido do que tenta esclarecer. A física proporciona um conhecimento do mundo apontando causas e efeitos, mas “o início desta série de causas e efeitos nunca poderia ser alcançado, ou seja, de modificações ligadas entre si; esse início se encontraria direcionado incessantemente ao infinito, como os limites do mundo no espaço e no tempo. Então, o conjunto de causas efetivas pelas quais se pretende explicar tudo repousa sobre algo absolutamente inexplicável, ou seja, as *qualidades* primordiais dos objetos e as *forças naturais* que se manifestam neles” (IZQUIERDO, 2005, p. 11, citando Schopenhauer, MVR II, cap. 17).

No mesmo sentido, destaque-se:

A explicação das ciências reduz-se, então, a mostrar a sucessão de fenômenos, no espaço e no tempo, que ainda são meras representações, meras aparências cujo sentido permanece oculto. (IZQUIERDO, 2005, p. 12)

Portanto, a metafísica estrutura uma interpretação genuína do sentido próprio/originário do mundo, como chave de interpretação do mundo como vontade, pois a “chave” de interpretação do mundo é extraída da analogia da unidade indivíduo-macrocosmo, visto que a ciência é restrita aos fenômenos possuindo uma perspectiva mecânica do real.

Não à toa que Schopenhauer define a vontade objetivada, ou seja, a sua visibilidade possua níveis, descendente-ascendente, e no seu todo está conectada e entrelaçada com tudo e todos desde a natureza orgânica (vida) à inorgânica (não vida).

Acrescente-se que quanto aos níveis de objetivação da vontade, estes são exteriorizados nos organismos até os níveis mais altos (plantas-animais-homem). De outro lado, mas no mesmo sentido, a objetivação da vontade também é visível nas propriedades da natureza inorgânica, no tocante às qualidades que se *manifestam*, ou seja, na impenetrabilidade, elasticidade, gravidade e eletricidade que são a visibilidade da vontade no mundo como manifestações de seu movimento segundo causas.

Essa perspectiva, portanto, é fundamentada na ideia das forças originárias, as quais impelem os movimentos da natureza de trás à frente (*vis a tergo*) e, por assim dizer, tais forças encontram-se fora da cadeia de causa e efeito nas aparências. Conseqüentemente, elas são manifestações de uma força exterior e independente.

Mostrei no primeiro tomo que forças da natureza residem fora da cadeia de causas e efeitos, na medida em que constituem condição imprescindível, a fundação da mesma e assim conservam-se eternas e onipresentes, isto é, independentes de tempo e espaço. Mesmo na inegável verdade de que o essencial de uma *causa* como tal consiste em que ela produzirá em qualquer tempo futuro o mesmo efeito que agora, já está contido que na causa há algo que é independente do curso do tempo, isto é, encontra-se fora de todo tempo: isto é a força natural que nela se exterioriza (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 362).

A “ciência da natureza é ou a descrição de figuras, que denomino de *morfologia*, ou explanação de mudanças que denomino *etiologia*” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 112), sendo a primeira, segundo ele, abarcada pela botânica e zoologia e, podendo, a segunda, ser encontrada na mecânica, física, química e fisiologia, cujas conclusões são insuficientes ou unilaterais na investigação sobre a natureza. Assim, a metafísica vem para complementar o “espaço em branco” não alcançado pela ciência.

Portanto, também a etiologia nunca pode fornecer a desejada informação que nos conduziria para além daquelas aparências que conhecemos como nossas representações; pois, depois de todas as suas explanações, el[a]s ainda permanecem completamente estranh[a]s, meras representações cuja significação não compreendemos. A conexão causal dá apenas a regra e a ordem relativa de seu aparecimento no espaço e no tempo, sem nos permitir conhecer mais concretamente aquilo que aparece (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 115).

No mesmo sentido, encontram-se no âmbito das ciências limitações epistêmicas no conhecimento do mundo, especialmente, quanto ao conhecimento das “qualidades ocultas” ou quanto ao em-si que se manifesta no mundo como objetivações da vontade, sob o enfoque da representação. Isto é, a exemplo da biologia, no que tange às suas áreas específicas, promove uma taxonomia de seres vivos seja de plantas e animais e demonstram um conhecimento de relações. Cabe à metafísica pensar toda essa realidade, a partir de uma experiência geral e, de outro lado, à ciência caberá a demonstração/confirmação *a posteriori* das “verdades” da metafísica da vontade.

Na passagem, abaixo transcrita, Schopenhauer reconhece que a via relacional, a partir dos fenômenos, não nos fornece a essência íntima que o filósofo busca. No entanto, dentro desse plano relacional há uma “inegável semelhança de família” reconhecida por ele e que serão resultados da lei de homogeneidade e especificação, as quais, outrossim, no âmbito da química reconhece-se como lei da afinidade entabulada por Lavoisier, que, na concepção da metafísica da vontade, é o reconhecimento da relação entre o micro e o macrocosmo, tudo isso dentro de uma concepção epistêmico-metafísica de interpretação da realidade, razão pela qual o mundo não se pode resumir apenas em representação.

Nesse esquema de pensamento, Schopenhauer delimita uma interpretação analógica da realidade, senão vejamos:

Caso nos dediquemos ao aprendizado das ciências, logo perceberemos que a informação capital 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 esses moldes, colocam-se diante de nós como hieróglifos indecifráveis (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 113).

Diante disso, todavia, quanto às questões ou problemas fundamentais, a própria finalidade da manifestação da vida, as expressões de estímulo e causa presente na vida das plantas e no âmbito do ímpeto sexual, bem como sobre a explicação do impulso industrioso dos animais ou, ainda, o entendimento e/ou sentimento instintivo da mudança de estações do ano para os animais, com o objetivo destes de promoverem a evasão daquele ambiente para a tutela da sobrevivência da espécie; ou, ainda, outros animais inconscientemente estocarem comida; a ciência não encontra justificativas além das aparências, apenas apontam para uma descrição natural da realidade, não investigam ou concluem para além da conservação da vida, tarefa essa de que se incumbe a metafísica.

Com efeito, é imperioso assinalar a necessidade de interpretação schopenhaueriana do mundo à luz da vontade. Isso significa colocar uma interpretação a partir de uma interrelação metafísico-conceitual em que Schopenhauer se utiliza da analogia. Essa perspectiva, portanto, corrobora uma ideia de que tudo o que há de aparente consagra em si mesmo uma concepção mais elevada, que permeia todo o horizonte do mundo sob o ponto de vista analógico.

Dessa maneira, é a partir do recurso à analogia que é possível descortinar a natureza e seus objetos perquirindo acerca de sua essência. Assim, a vontade é encontrada como “pano de fundo” (e não como causa), mas que possui uma primazia sobre a matéria, no sentido de que

ela é o móvel, o querer-universal. Portanto, o recurso à analogia consiste em se partir do individual ao universal, isto é, do microcosmo ao macrocosmo com a finalidade de encontrar o elo de interpretação analógica da realidade natural em que se “apreende” o sentido das forças naturais, a conservação da vida, o querer-viver individual-universal ante ao perecer.

Em outras palavras, trata-se de uma interpretação de que o indivíduo pertence à natureza, assim como a natureza pertence ao indivíduo. Não há um homem e natureza, ao revés, o que é interpretado à luz da vontade é a perspectiva fundamental homem-natureza, ou melhor, orgânico-inorgânico no sentido de que há uma estreita relação entre o singular (homem) e o plural (natureza), uma vez que o indivíduo é uma exposição imperfeita da ideia (platônica) universal que pulsa com a vontade no processo incontornável e infido de produção e proliferação de formas.

Pois a física requer causas; a vontade, porém, jamais é causa: por outro lado, o que em si é vontade existe de outro ponto de vista como representação, ou seja, aparência: com isso cada movimento, embora seja aparecimento da vontade, sempre tem de ter uma causa a partir da qual é explanável em relação a determinado tempo e determinado lugar, ou seja, não em geral, segundo a sua essência íntima, mas como aparência *particular*. Semelhante causa é mecânica na pedra e motivo no movimento do ser humano: mas sempre tem de estar ali. Ao contrário, a essência comum e universal de todas as aparências 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, 2015a, p. 162-163).

Portanto, a ciência sempre está relacionada com o fenômeno ou aparência e, se limita a explicá-lo, a partir de uma delimitação de “tempo e um determinado lugar”, ou seja, o conhecimento científico apenas reside suas análises à mera superfície, delimitado pelo princípio de razão, como que tateando o objeto de investigação e descrevendo-o com sua linguagem especializada e não aprofundando na investigação das “propriedades insondáveis” que envolvem o objeto, isto é, as “qualidades ocultas”.

Dessa maneira, há uma convergência e/ou uma estreita comunicação ambos os saberes, visto que, quando cessa a explanação científica, se inicia o ponto de reflexão metafísica. Trata-se de haurir um conhecimento, por via subterrânea, a qual não se confunde imediatamente o fenômeno, embora haja uma natureza diferente de suas qualidades, as quais são interpretadas sob um ponto de vista metafísica e distinguido como vontade, no âmbito da Metafísica Imanente, diferentemente das demonstrações científicas sobre fenômenos.

Destarte, embora a filosofia de Schopenhauer seja tida por ele mesmo como um Dogmatismo Imanente, em que o mundo deve ser explicado por si próprio e, não por alguma “entidade” ou um “algo exterior” ao próprio mundo, Schopenhauer reconhece uma realidade íntima e comum a todos os objetos que preenchem o mundo, a partir da analogia que se apoia em um dado mais imediato e concreto que é querer individual. Todavia, não é um saber propriamente dito das qualidades que determinam da coisa em si *como tal*, mas um conhecimento concreto e imediato que se manifesta individualmente na consciência imediata, isto é, a vontade.

Trata-se, por conseguinte, de uma visão subjetiva do mundo, isto é, o mundo interpretado como vontade, a qual se manifesta no mundo através dos seus graus de objetivação, sendo compreendido a natureza, a partir de duplo enfoque, vontade e representação.

Por *metafísica* entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada nas 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 (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 200).

Pode-se, ainda, a título de exemplo, explicitar duas abordagens que são dadas ao tempo. Trata-se de um problema que é analisado em ambos os pontos de vista, aqui comentados. Em outras palavras, a questão do tempo pode ser articulada em duas perspectivas, a saber, tanto física quanto metafísica.

Com efeito, Schopenhauer, comentando sobre o tempo, sob o ponto de vista tanto físico como metafísico, interpela-o explicitando a sua significação para o fenômeno. Portanto, o tempo constitui-se como uma das condições formais da possibilidade da experiência, sob o prisma da representação, isto é, a sucessão fatural no curso da existência.

No entanto, o tempo existe apenas para as aparências, mas não há significação alguma para a vontade mesma, a qual é alheia ao tempo, espaço e causalidade, ou seja, para a vontade não há tempo. Assim, há uma relação mútua entre não-tempo (metafísica) e tempo (ciência).

Na passagem abaixo, o filósofo, demonstra que o tempo se “mostra” apenas na aparência, ou melhor, ele existe apenas para a aparência e não há significação para a vontade que manifesta a força mesma.

O tempo existe apenas para a aparência dessa força e é sem significação para a força mesma. Por milênios dormitam numa dada matéria as forças químicas, até que o contato de reagentes libera e as faz aparecer: o tempo, porém, existe

somente para esta aparência, não para a força mesma (SCHOPENHAUER, 2013a, p. 159).

A passagem acima explicita a compreensão de Schopenhauer quanto à significação do tempo no mundo e sua não-significação para a vontade. Em outras palavras, o tempo existe apenas para as representações fenomênicas submetidas ao princípio de razão<sup>1</sup>. Assim, a matéria está circunscrita na dimensão do tempo, no entanto, para as forças originárias, o tempo perde significação, uma vez que, como a vontade é exterior ao tempo, não há significação alguma, pois ele se presta às aparências.

No âmbito da química, a vontade, outrossim, se manifesta em seus menores graus de objetivação. Dessa forma, uma dada reação química envolvendo seus elementos impele uma manifestação da vontade que se mostra como visibilidade ou objetivação. Portanto, a vontade se objetiva na qualidade da visibilidade, em outras palavras, representação. A relação de reagentes químicos que apresentam a objetivação da vontade em seu grau mais elementar, ou seja, uma entrada em cena da vontade no mundo como representação, tais quais as manifestações da eletricidade e elasticidade.

Portanto, as forças originárias (fora-do-tempo) impulsionam como uma “*vis a tergo*” a objetivação da vontade, submetida ao princípio de razão, tempo, espaço e causalidade não abarcam a essência ou origem do mundo, uma vez que a essência da realidade não está no domínio do conhecimento, pois o intelecto é condicionado pela natureza e pertence a ela, não sendo possível conhecer objetivamente ou imediatamente o em-si da natureza, mas apenas sua superfície.

Que não podemos conceber o mundo pela via imediata, isto é, através da aplicação direta e acrítica do intelecto e dos seus dados, mas, na reflexão sobre o mundo envolvemo-nos cada vez mais no fundo num enigma insolúvel, provém precisamente do fato de que o intelecto, logo o conhecimento mesmo, ser já um [mero produto secundário] gerado através do desenvolvimento da essência do mundo, que conseqüentemente até então lhe precedia e ele por fim entrou em cena, das profundezas obscuras do esforço inconsciente, como uma irrupção em direção à luz, intelecto cuja essência expõe-se como *vontade* na consciência de si, que simultaneamente nasceu nessa irrupção (SCHOPENHAUER, 2015b p. 347).

Portanto, para Schopenhauer, a abordagem científica consiste em demonstrar transformações de estados da matéria, sob uma clara lei de causa e efeito, quedando-se apenas representações que se mostram no tempo e no espaço, vez que um determinado estado da

---

<sup>1</sup> O estatuto do autoconhecimento para Schopenhauer, dada a característica do tempo, é de uma percepção imediata (*unmittelbares Innewerden*), conforme explica Schopenhauer (2015b, p. 246).

matéria tem, necessariamente, de produzir outro no espaço a partir de um dado momento (SCHOPENHAUER, 2015a, p.113).

Dessa maneira, considerando a hipótese de que o mundo não consiste apenas no aparente, mas, outrossim, no inaparente, pode-se encontrar dois âmbitos intrinsecamente ligados que apontam para uma interseção. Embora as formas da aparência sejam submetidas à causalidade, tempo e espaço, o inaparente não é submetido a tais condições do conhecimento. Isso porque a vontade como coisa em si está fora de tais exigências que submetem o olhar da ciência ou do intelecto.

Pois se trata exatamente da coisa em si que, à medida que aparece, expõe esses fenômenos; ela mesma, porém, é completamente diferente deles e, embora em sua aparição esteja integralmente submetida ao princípio de razão como forma da representação, ainda assim nunca é remissível a esta forma e, por conseguinte, não é etiologicamente explicável até o seu fundo, não podendo ser por completo fundamentada; pode até ser plenamente compreensível ao assumir aquela forma, isto é, na medida em que é aparência; contudo, essa compreensibilidade não explana um mínimo sequer a sua essência íntima (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 142).

Isso porque a sede do inaparente reside em uma forma de conhecer que não é inerente as formas do conhecimento das aparências, visto que se procura encontrar o “*quid*” ou essência das coisas que estão submetidas ao princípio de razão. Por esse motivo, Schopenhauer, valorizando, sobremaneira, a intuição como instrumento mediador das representações abstratas, considera o mundo empiricamente conhecido como objeto a fim de decifrar o enigma que subjaz às aparências. Afinal, se se considerar o mundo apenas como meras representações, poder-se-ia tomá-lo como um fantasma destituído de qualquer conteúdo e realidade.

Portanto, através das lentes da “Metafísica Imanente” é possível visualizar uma espécie de “complementação”, diálogo ou relação da metafísica, no que diz respeito ao esforço do conhecimento científico ou puramente fenomênico em conhecer os “dois lados” do mundo. Com efeito, segundo Schopenhauer (2013b, p. 377, grifo nosso), “*a física jamais poderá ocupar o trono da metafísica, precisamente porque [...] a física de antemão renuncia o direito de dar última explicação das coisas*”, uma vez que a física “*jamais pode ocupar o lugar da metafísica, precisamente porque a física começa só após muitos pressupostos, portanto, jamais assume a tarefa de esclarecer as coisas desde o seu fundo*”, consoante o entendimento do Schopenhauer (2013b, p. 382, grifo nosso).

Nesse contexto, Schopenhauer encontra uma “via subterrânea” que dá sentido essência da realidade, ou seja, ao ser-em-si como vontade. Trata-se de uma guinada teórica

schopenhaueriana em afastar-se do plano das meras representações, em que Kant se detém concluindo pela impossibilidade de ir além do fenômeno (a incognoscibilidade da coisa em si).

Em contrapartida, Schopenhauer, objeta:

Vemos, pois, que *de fora* jamais se chega à essência das coisas: por mais que se investigue, obtêm-se tão somente imagens e nomes. Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada e que de vez em quando desenha a sua fachada. No entanto, este foi o caminho seguido por todos os filósofos que me antecederam (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 116).

Pode-se concluir, portanto, que, embora Schopenhauer concorde com as limitações do intelecto, ele confere sentido a um vetor cogente da ordenação do mundo, que pulsa latente, na própria realidade consumada, que é denominada vontade, o núcleo intangível do universo. No entanto, esse impulso cogente e latente, que é nomeado sob a rubrica de “*Wille*” (vontade), não possui fundamento algum e, além disso, é desprovido de qualquer conhecimento. Assim, a vontade impulsiona-se no mundo das aparências, mas em si está fora do tempo, espaço e causalidade, as quais são as lentes do mundo objetivamente dado.

Nesse sentido, a vontade, como o impulso cego e movente do mundo e exteriorizada na natureza orgânica e inorgânica, aponta para um não-sentido, não-fundamento, não-racionalidade e um não-valor, pois cada manifestação sua é desprovida de qualquer causa ou finalidade última senão a persistência na existência. Veja-se o fato de o mundo ser indiferente à dor individual, visto que, após catástrofes naturais, o mundo continua sendo mundo e as aparências particulares pelas quais a mesma vontade se torna visível, a exemplo do homem, são fugazes e existencialmente delimitados no tempo e no espaço.

A vontade, como coisa em si, é um substrato de toda aparição e pensável de modo meramente relativo, através da analogia do conhecimento de si, a qual é exterior ao tempo, espaço e causalidade, apenas se mostrando no aparente, através de seus graus de objetivação, consoante o princípio de individuação que se dá na pluralidade e na mudança, no devir regido pela lei de causalidade.

Portanto, o conhecimento científico, a partir de sua técnica, método e instrumentos, não ultrapassa a realidade empiricamente dada, a fim de descortinar “o enigma do mundo”, tal qual sustenta Schopenhauer, por encontrar limitações cognitivas e não ultrapassa o limite, assim como a metafísica o faz, numa tentativa paradoxal de desvelar a coisa em si, a qual em última instância é o essencial do próprio fenômeno.

Diante do exposto, pode-se perceber que a ciência e a metafísica possuem lugar comum no tocante ao conhecimento do mundo, embora com perspectivas diferentes, ambas possuem seu caráter relativo e limitam-se no âmbito do próprio intelecto, o qual não pode transcender o mundo, nem tampouco emergir em si para perseguir um “conhecimento originário”. Apenas possuímos uma noção parcial do nosso querer.

No entanto, a assunção de Schopenhauer, em admitir uma coisa em si, tomada como vontade, no contexto do mundo como um todo, podemos compreender que a vontade, como coisa em si, não é passível de conhecimento, no sentido próprio do termo, uma vez que o ser-em-si é incognoscível; não é um “conhecimento” efetivo sobre ela, mas reflexões que admitem um “pensar-sobre” que nos leva das profundezas obscuras a uma noção imediata e parcial do nosso querer, extensível ao mundo (analogia).

Por fim, o capítulo apresentou como Schopenhauer interpreta a natureza, levando-se em consideração as abordagens dos conhecimentos físicos e metafísicos, sobretudo, no reconhecimento de que somos primordialmente vontade, não sendo um resultado, mas um ponto de partida. A articulação entre ciência e metafísica é fundamental na elaboração do pensamento do filósofo, uma vez que as ciências físicas, tomadas em sentido amplo, *confirmam a posteriori* a doutrina da imanência, pois deve haver uma compatibilização entre as representações abstratas da ciência e as representações intuitivas.

Embora a ciência possua limitações em explicar o em-si, pois é uma qualidade oculta de toda matéria, como também é incognoscível, a metafísica levará aos limites da reflexão filosófica, reconhecendo os objetos como objetivações da vontade desde o impulso unilateral e cego na matéria bruta até a complexidade dos organismos. Isso porque o reconhecimento de que o mundo não seja redutível a meras representações, mas tem sua realidade remetida a um ser-em-si incognoscível interpretado como vontade, conceito ampliado, através da analogia entre corpo e mundo, para todo os objetos que compõe o mundo fenomenal.

No capítulo subsequente, apresentar-se-á o modo como o corpo será interpretado como chave de decifração do enigma do mundo, uma vez que nele expõe-se imediatamente a vontade. Dessa forma, a relação entre corpo, vontade e analogia possibilitará o reconhecimento da tese de identidade entre corpo e vontade, sendo os atos do corpo senão atos de vontade.

### **3. DO CORPO DO “ANIMAL METAPHYSICUM” AO UNIVERSO: A INTERPRETAÇÃO ANALÓGICA DO MUNDO COMO VONTADE**

O capítulo em questão discutirá a perspectiva delineada por Schopenhauer quanto a uma filosofia do corpo, na estruturação do seu pensamento imanente. A perspectiva do corpo é fundamental na elaboração da analogia, pois é no corpo que nos reconhecemos primordialmente como vontade. Assim, discutir-se-á a tese da identidade entre vontade-corpo, sendo os atos do corpo atos da própria vontade, uma vez que a vontade dará indícios de si, em razão dos motivos que lhes são apresentados, não sendo uma operação intelectual, mas o que há de mais volitivo no interior de cada organismo. Discutirá as noções de causas, estímulos e motivos na metafísica da natureza. Por conseguinte, qual a importância do corpo na elaboração do argumento analógico na filosofia de Schopenhauer? Quais as implicações da vontade, uma vez consubstanciada no próprio corpo na constituição da forma e função deste? O impulso sexual, excitação das glândulas salivares, fluxo sanguíneo e a digestão dizem respeito às manifestações da vontade e são extensíveis a todo o mundo analogamente?

O pensamento de Arthur Schopenhauer constitui um esforço argumentativo e reflexivo em favor de desvelar a essência das coisas e/ou o em-si do mundo, desde o ponto de vista individual (microcosmo) elevando ao nível da perspectiva universal (macrocosmo), através da analogia, uma vez que ele se empenha em encontrar uma essência comum que permeia todos os objetos que preenchem o mundo como vontade e como representação, respectivamente e concomitantemente.

Nesse contexto, o filósofo inclina-se, inequivocamente, em dirimir um antigo “enigma” que é intrínseco à existência e sua impossibilidade de fundamento. Essa “infundamentabilidade” é um problema de cunho filosófico que se interroga durante séculos na tradição, sobretudo porque, essa questão abarca reflexões profícuas acerca do real e do ideal, levando em consideração os limites e alcances dessa significação metafísica da existência. Isso porque, há um abismo entre o mundo como representação e como vontade.

Esse esforço “argumentativo-metafísico” de Schopenhauer, em compreender as “qualidades ocultas”, presentes nos próprios fenômenos na existência, desperta uma inquietude do filósofo, com as questões fundamentais da existência, tais como a natureza-homem, nascimento e perecimento, ciência e razão até o ponto de vista das ações do homem (ética).

Os listados temas metafísicos acima, são tidos por Schopenhauer como fundamentais na compreensão de seu sistema imanente. Em sua perspectiva filosófica e sistemática, a

vontade, portanto, é considerada a “pedra angular” para a compreensão do “ser” e dos movimentos da natureza, do indivíduo, do animal, do vegetal até a superfície inorgânica do mundo.

Nessa concepção, o homem tomado como indissociável do mundo e da natureza, e reflexionado a compreender sua relação com os movimentos da natureza em geral, bem como a fisiologia e na anatomia, é requerido a uma “exigência metafísica” de interpretação do mundo. Portanto, o homem é considerado o animal metafísico, por excelência, pois é de si, essa exigência de perquirir uma explicação que não se limite as determinações da aparência (ciência), visto que há algo em si nas aparências e, portanto, algo que não pode ser explicado pela ciência e, por essa razão, algo que foge à causalidade ensejando um deslumbre filosófico.

Dentre esses acontecimentos habituais, a experiência da causalidade ocupa um lugar privilegiado. A causalidade “ordinária” e “de todos os dias” é o principal lugar do mistério, uma vez que tal fenômeno extraordinário acaba sempre por ser interpretado de maneira física e causal, reunindo-se ao curso natural de todas as coisas. É assim que o sábio “explica” um fenômeno – colocando-o no seu lugar na série dos fenômenos existentes, no conjunto de uma natureza da qual ele conhece as leis e provê o que virá, mas cuja existência e as formas sob as quais ele se manifesta não são menos passíveis de serem objeto do deslumbramento filosófico. Há portanto dois níveis bem distintos de deslumbramento, um dos quais podemos chamar de deslumbramento científico por oposição ao deslumbramento filosófico. O primeiro se interessa pelos fenômenos na natureza, na medida em que eles sejam uma exceção aparente ao conjunto de suas leis; enquanto que o segundo surge na simples presença do curso natural das coisas que são passíveis, para o sábio, de uma explicação final. Esses dois deslumbramentos variam um em relação ao outro numa proporção inversa, e este é um dos *leitmotif* de Schopenhauer, que acentua a insuficiência última onde qualquer explicação científica para o deslumbramento filosófico, o qual toma a própria natureza como enigma, no ponto em que o sábio abandona, tendo desvendado suas leis e seus mecanismos (ROSSET, 1996, p. 185).

Dessa forma, o enigma do mundo é uma questão a ser dirimida por Schopenhauer, pois para ele a explicação científica é insuficiente, visto que há um lugar “obscuro” que as formas do intelecto não são capazes de abarcar, ademais, temas inerentes à existência, tais como vida, sofrimento e morte, que despertam uma inquietude no filósofo que reclama uma metafísica. Assim, considerando a vontade, como essência de toda aparição, evita-se a recorrência de uma transcendência ou causa exterior ou primeira para a justificação dos fenômenos do mundo.

Assim, uma vez admitido o conhecimento insuficiente da ciência que baseia apenas em relações causais, bem como a possibilidade e “efetiva” existência de um em-si dos fenômenos (vontade), Schopenhauer em suas análises, percorrerá os fenômenos naturais, à luz

da ciência e, outrossim, da metafísica em um caminho que aponte para os dois lados do mesmo mundo (como vontade e como representação) e conduza àquela decifração do enigma. Embora, para o filósofo de *O mundo*, tal empreendimento esbarre na impossibilidade do intelecto em apreender a essência íntima e origem de toda realidade.

Na consecução dos fins de sua empresa filosófica, isto é, no sentido de buscar compreender a essência do mundo, Schopenhauer se utilizará do corpo e o recurso da analogia como instrumentos de justificação filosófica<sup>2</sup> no encontro de uma essência íntima e comum de todos aqueles que partilham de uma existência material efetiva na realidade, isto é, no âmbito do mundo como representação.

Essa perspectiva é corroborada levando-se em consideração que somente no homem o intelecto favorece o questionamento íntimo sobre o problema da existência (particular) alçando-a ao universal, sob o crivo da analogia, isto é, o homem é o típico animal metafísico, pois é dotado de um intelecto que o coloca em condições de refletir sobre a própria existência. Embora os demais animais sejam dotados da faculdade de conhecimento, esta consiste apenas na faculdade das representações intuitivas (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 195).

No entanto, embora o homem possua a capacidade de questionar-se e interpelar-se sobre o sentido da própria existência, não se trata de uma carência de intelecto, mas lhe escapa a possibilidade de conhecer um em-si ou algo que “transcenda” as aparências que se submetem ao princípio de razão, isto é, no sentido sequer poder conhecer algo que estava fora do princípio de individuação, tempo, espaço e causalidade. Assim, é velado o sentido do conhecer o em-si e apreender o sentido da “essência íntima da natureza”. Dessa dificuldade e com o inquietar-se com a própria existência, o homem recorre à metafísica, conforme explicação de Schopenhauer citada no capítulo anterior.

Essa perspectiva de animal metafísico é corroborada por Schopenhauer (2015b, p. 197) na passagem em que ele afirma que “templos, igrejas, pagodes e mesquitas, em todos os tempos, no esplendor e na grandeza, testemunham a necessidade metafísica do ser humano”, essas construções culturais reafirmam a necessidade característica do homem como um ser que busca desvendar o sentido das coisas e da sua própria existência.

Com efeito, o conteúdo das qualidades ocultas que estão para além dos fenômenos e escapam a ele, possui uma natureza de inapreensibilidade para o sujeito que conhece, haja vista

---

<sup>2</sup> Assumimos aqui, para os fins a que se prestam a presente pesquisa, a concepção de “justificação filosófica” associada à analogia na Metafísica Imanente. Isso porque, uma vez considerando o dado mais concreto e imediato, que é o nosso querer, e é o que possuímos como o mais verdadeiro, possibilita-se uma articulação, por meio de um ponto de apoio, entre a experiência interior com a exterior, de modo que tais experiências possibilitam, por meio da analogia, uma noção de “justificação filosófica” genuína do conhecimento do mundo.

as limitações do intelecto, pois *“este, decerto, como secundário e atado ao órgão corporal, possui inumeráveis graus de completude e é em geral essencialmente limitado e incompleto”* (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 250, grifo nosso).

Com a limitação do intelecto, ante a impossibilidade de acesso direto, é lícito buscar a analogia a fim de decifrar o enigma do mundo sob a forma de uma metafísica imanente. Tal procedimento de analogia da vontade se faz necessário, na argumentação schopenhaueriana, em razão de a linguagem não alcançar o ser em si, porquanto a linguagem é derivada das formas de conhecimento de meros fenômenos, embora, através da analogia, outrossim, não tenhamos um acesso direto à coisa em si, mas um ponto de apoio firme para uma reflexão filosófica.

Portanto, a empresa de Schopenhauer está situada na tentativa incansável de decifrar esse mistério, que está sob o invólucro das aparências, isto é, a Vontade enquanto coisa em si. Essa abordagem metafísica se dá através de conexões entre o homem e a natureza em geral.

Disso emerge a perspectiva da verdade metafísica schopenhaueriana, a de que a vontade é una, à própria manifestação através dos seus graus de objetivação, isto é, nas aparências das quais se reveste e se torna objeto para um sujeito de conhecimento. O corpo é a própria manifestação da vontade, enquanto o primeiro está submetido ao princípio de razão, a segunda não está submetida a tal princípio do conhecimento e que, portanto, é cega, irracional, impulsiva e incausada, pois, ela é em todo, inteiramente distinta da mera aparência, assim como o interior se distingue da superfície e, a luz, do calor.

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 (PRADO, 2018, p. 243).

Portanto, o corpo e os processos fisiológicos de maneira geral se constituem como de uma única e mesma essência e, através dessa perspectiva abre-se caminho ao refletir filosófico, visto que os movimentos do corpo, mesmo que involuntários (arbitrados), cegos e destituídos de razão, são advindos desse abismo que se encontra fora do tempo e que, em última e primeira instância, é a vontade.

No mesmo sentido, destaque-se que esses movimentos corpóreos, mesmo que meramente vegetativos, consagram a perspectiva de uma vontade identificada com o corpo, ou seja, uma unidade. Isso significa interpretar que mesmo os batimentos cardíacos, a atividade

das glândulas salivares e a excitação dos órgãos sexuais são manifestações da vontade é um ímpeto cego que se “dirige” a preservação da vida e sua reprodução.

O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade, nem se encontram na relação de causa e efeito, mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes: uma vez imediatamente e outra para intuição do entendimento (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 117).

É de fundamental importância salientar que o pensamento de Schopenhauer, com relação ao corpo, é tratado de dois pontos de vistas que não se confundem, mas que convergem em sua verdade metafísica, que é a tese identitária e antidualista, entre corpo e vontade. Assim, embora o filósofo assevere que, de um lado, o corpo é uma representação ou objeto entre objetos, em outra ocasião, ele faz uma reversão predicando o corpo como vontade, isto é, uma manifestação de uma vontade de viver (“*Wille zum Leben*”), desde níveis de manifestação de modificação do mundo exterior, bem como nos níveis de nutrição, reprodução ou sobrevivência. O que Schopenhauer deseja clarificar ao leitor é, segundo Janaway (2003, p. 49, grifos nossos), que o “*querer da consciência ordinária em nada difere, em sua natureza básica, dos inúmeros outros processos que põem o corpo, ou parte dele, em movimento*”.

O relato schopenhaueriano dos atos de vontade é antidualista. Um dualista sustentaria que o reino mental e o reino corporal diferem um do outro, e que o *querer* (a volição) foi um evento do mundo mental, enquanto o movimento do corpo foi algo distinto que ocorreu no reino físico. Schopenhauer nega isso (JANAWAY, 2003, p. 48).

A interpretação do corpo, segundo a metafísica de Schopenhauer, se fundamenta e se justifica no estabelecimento de uma perspectiva que abarca uma unidade indissociável entre corpo e vontade (antidualismo). A partir dessa tese de unidade ou antidualista, caminha-se para a compreensão de que o corpo é um objeto entre outros objetos e, portanto, representação. Pode-se, ainda, interpretá-lo de um outro ponto de vista, como vontade, isto é, como um querer que não se submete ao princípio de razão. Dessa maneira, considerando que a vontade é o conhecimento imediato que o sujeito tem de si, ela, portanto, é dada de maneira “*a priori*” no reino animal e orgânico.

Por fim, 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 da aparência do meu corpo e de qualquer objeto: por conseguinte o corpo é condição de conhecimento da

minha vontade. Por consequência, não posso, propriamente dizendo, de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 119).

Além disso, considerando o corpo como uma chave para o conhecimento de si e do mundo exterior pelo sujeito que conhece, Schopenhauer conceberá uma unidade, sob um duplo ponto de vista, a fim de explicar as implicações que advêm da sua concepção com o corpo, vez que se utiliza do procedimento da analogia da vontade a fim de explicar o elo que une o homem e natureza em geral, pois a natureza e o homem possuem uma única e mesma essência com natureza volitiva. Trata-se de uma identificação entre o que há em mim e fora de nós como uma mesma essência partilhada.

[...] a via corpóreo-subjetiva, pensa Schopenhauer, é que nos conduzirá ao núcleo dos outros corpos em geral, os quais, semelhantes ao nosso, podem também ter por núcleo aquilo que aparece na autoconsciência de cada um como vontade, que é sentida como o mais íntimo do corpo e se manifesta nas exteriorizações de nossas ações quando mexemos os braços, as pernas, os olhos, a cabeça etc. (BARBOZA, 1997, p. 46).

No mesmo sentido,

Essa interessante ideia se acha contida na alegação bem mais ampla de que o próprio mundo em si é vontade. Assim como os movimentos de meu corpo têm um aspecto interior não revelado na experiência objetiva, assim também o têm todos os demais aspectos do mundo. Schopenhauer busca elaborar um relato que torne homogêneas todas as forças fundamentais da natureza, e considera a ciência inerentemente insatisfatória porque esta sempre acaba por deixar inexplicada a essência ou caráter interior oculto dos fenômenos cujo comportamento explica. Seu relato unificado da natureza afirma que todos os processos naturais são uma manifestação da vontade. Embora se possa descartar isso como algo fantástico, deveríamos levar na devida conta a advertência de Schopenhauer segundo a qual o conceito de “vontade” é ampliado (JANAWAY, 2003, 50).

Considerando as passagens acima, é necessário consignar, neste íterim, uma problemática fundamental a ser esclarecida no contexto da analogia da vontade e o “reconhecimento comum de mesma essência”. Isso porque, é necessário indagar se “há uma mesma essência comum” a todos os objetos, isto é, uma tese identitária. Ou se há uma possibilidade de hipótese de ser lícita esse reconhecimento a partir de uma de que os corpos em geral *possam* compartilhar de mesma essência.

Com efeito, Barboza (1997) e Janaway (2003), apontam para visões antagônicas. Isso porque, o primeiro, de acordo com o trecho citado, interpreta que o mundo *pode* ter uma mesma

identidade comum sob o ponto de vista de essência; enquanto, o segundo, afirma uma tentativa de reconhecimento “homogêneo” da essência comum, através de uma aplicação analógica do conceito de vontade.

Nesse sentido, entendemos que o esforço de Schopenhauer é buscar uma unificação homogênea da essência de todos os corpos que se encontram na natureza, razão pela qual a analogia servirá ao filósofo no atingimento desse fim. Ora, se a natureza ou o universo é composto por elementos que preenchem o tempo e o espaço e, de acordo com sua doutrina da imanência associada às leis de homogeneidade e especificação, o mundo não pode ser esgotado apenas em meras representações, visto que possuem uma realidade interior no todo homogênea, e essa realidade, embora haja níveis de objetivação da vontade, do inorgânico ao orgânico, todos os corpos devem partilhar uma mesma natureza essencial.

Dessa forma, tendo em vista que na filosofia, segundo o próprio Schopenhauer, é problemático admitir um pressuposto daquilo que se presta a refletir, é necessário compreender como uma tentativa de admitir essa homogeneidade, conforme Janaway (2003, p. 50, grifo nosso): “[...] Schopenhauer busca elaborar um relato que torne homogêneas todas as forças fundamentais da natureza [...]” e, por conseguinte, “[...] deveríamos levar na devida conta a advertência de Schopenhauer segundo a qual o conceito de ‘vontade’ é ampliado”.

Em outras palavras, é a partir dessa via corpórea, que Schopenhauer explicita que é a condição de conhecimento de si mesmo e sobre as coisas que estão submetidas ao princípio de razão. Sendo assim, o corpo é o pressuposto do conhecimento de si, pois ele é a manifestação da própria vontade objetivada e submetida ao princípio de razão. Assim, cada corpo carrega querer inúmeros que, ao passo que alcançam um objetivo, novos querer emergem para serem satisfeitos como que um ciclo infundável. Essa é uma das origens da tese de Schopenhauer acerca da vida como sofrimento, isto é, a de que “viver é sofrer”, um aspecto do seu pessimismo metafísico.

Sem embargo, embora Schopenhauer, empreenda uma diferenciação, em relação aos diversos níveis de objetivação da vontade, desde o reino inorgânico ao orgânico, é necessário estabelecer, que há um contraste entre os corpos meramente superficiais e os corpos que são identificados, além de possuir superfície e extensão, como detentores de uma “via interior” possuidora de sentimentos (sensibilidade) e volições individuais, como é o caso dos homens e animais que se agem por motivos e estímulos, e das plantas que se movimentam meramente por estímulos.

Uma representação na mente consciente que faz o corpo se mover para agir é aquilo que ele chama de *motivo*. Partilhamos alguns tipos de motivo com outros animais que percebem o mundo. Por exemplo, o comportamento de um gato que é causado pela percepção de um predador ou de comida seria classificado por Schopenhauer como um querer provocado por um motivo. Os seres humanos, por outro lado, distinguem-se por ser capazes de agir a partir de motivos não só perceptuais como também racionais: representando as coisas conceitualmente, levamo-nos por meio de raciocínio a uma conclusão sobre o que fazer, e esse processo desempenha um papel causal em nos impelir à ação. Um gato pode comer porque percebe a comida e tem fome; um ser humano, porque fazer isso é julgado o melhor curso da ação (JANAWAY, 2003, p. 59).

Por outro lado,

As plantas se comportam de certas maneiras em reação à luz, à umidade, à gravidade e assim por diante. Elas não realizam ações, e seus movimentos e modificações não são causados por motivos, pela simples razão de não serem dotadas de uma mente com que perceber. O fato de a planta girar na direção do sol é causado por um *estímulo*, não por um motivo. Mesmo assim, Schopenhauer considera esse comportamento vegetal uma manifestação da vontade, pois julga que só o podemos entender como algo voltado par uma meta, ainda que na ausência de uma mente que conceba essa meta (JANAWAY, 2003, p. 59-60).

Ora, esses corpos que constituem e preenchem toda a realidade (reino orgânico e inorgânico), ou o mundo como representação, “instituem” uma “ordem comum”, leia-se possuem uma natureza semelhante e relacional, de tal forma que, embora se diferenciem a partir dos níveis de objetivação da vontade, a qual a natureza lhe conferiu, ante ao aparecimento no mundo exterior, são concernentes aos graus mais altos dessa objetivação que daí derivam da ideia comum de seus arquétipos específicos face à Ideia.

Assim, no pensamento schopenhaueriano, o corpo adquire um predicado exclusivo ante a sua objetivação, uma vez que ele não se constitui como matéria inanimada, mas como algo animado que deseja (RÁBADE OBRADÓ, 1995, p. 95).

Portanto, no tocante ao corpo animal, se trata de um fazer-efeito que possui certa extensão no espaço e duração no tempo. O corpo é tido como um objeto dentre outros nessa espacialidade dimensional em que está subsumido às exigências do princípio de razão, consoante as “lentes” do conhecer, tempo, espaço e causalidade. Todavia, ao submergir o olhar no corpo, encontramos um abismo interior que denota diversos níveis de impulsos que querem manifestar-se e satisfazerem-se, os quais são tomados como vontade.

É necessário frisar que, o corpo possui uma unidade com a vontade, não sendo ambos duas coisas separadas. Nesse sentido, não há relação de causa e efeito, mas sim de identidade

entre ambos. Trata-se de uma relação, concomitante, entre o sujeito do conhecimento (representação) com o sujeito do querer (vontade). Há, portanto, uma linha limítrofe e delgada entre o mundo como vontade e como representação na qual o corpo é interpretado na unidade vontade-representação, ante essa tese metafísica de Schopenhauer.

A identidade ou fusão entre corpo e vontade é substancialmente relevante no pensamento schopenhaueriano, pois há uma identificação entre o conhecimento do corpo e o conhecimento da vontade intrínseca a tal corpo. Tal é a relevância metafísica que Schopenhauer destacará no termo “objetividade”, o ser-objeto, tendo em vista a relação entre corpo e vontade.

Nesse contexto, o corpo assume uma perspectiva “*sui generis*” na metafísica schopenhaueriana. Isso porque nesse mesmo âmbito corpóreo é possível verificar dois “níveis” ou “dimensões”, as quais podem ser interpretadas tanto sob o ponto de vista da representação, bem como à luz da vontade, conforme exposto alhures.

A tese metafísica do corpo na obra de Schopenhauer é uma refutação da tese do solipsismo, pois o filósofo sai em defesa de que o corpo pode ser interpretado como vontade e representação, tendo em vista a interpretação analógica da natureza de ambos e, por conseguinte, todos os fenômenos estão permeados por essa interpretação. Portanto, os fenômenos são igualmente concebidos como vontade e representação, sendo a tese do solipsismo refutada por Schopenhauer ante sua tese sobre o corpo (SOARES, 2009, p. 05).

Essa resposta ao solipsismo é tomada por Schopenhauer na construção de sua filosofia ou metafísica do corpo. Para Schopenhauer não é possível refutar a coisa em si, pois, embora seja incognoscível nela mesma, sem ela, o mundo poderia ser comparado a uma realidade fantasmagórica, meramente cerebral, destituída de qualquer realidade propriamente dita.

A empresa schopenhaueriana é buscar a significação do mundo como representação e evitar o solipsismo, pois, embora percebamos o mundo apenas como representação, podemos interpreta-lo como coisa em si. Trata-se de descobrir uma relação outra com o mundo que não seja meramente via representação.

Para realizar essa consecução, como dito, Schopenhauer se utiliza da analogia, pois a analogia possui aí um valor genuinamente filosófico e gnosiológico, e pode-se transpor e elevar uma discussão tanto científica quanto filosófica em níveis de compreensão maiores e complexos. Portanto, a analogia é um importante mecanismo para a investigação que o filósofo empreende.

Assim, a analogia pode contribuir efetivamente na interpretação daquilo que permanece como ponto crítico e limite no conhecimento. A abordagem

comparativa e a reflexão analógica, enquanto métodos de investigação e compreensão, possuem, portanto, uma aplicação vasta e emblemática (PRADO, 2015, p. 64).

Com efeito, a analogia consubstancia-se em uma comparação entre objetos, no sentido de pensá-los em similitude. No entanto, no âmbito da analogia há o raciocínio analógico e o argumento analógico. O primeiro é um pensamento que reclama uma analogia. Ao passo que, o argumento analógico se dá em uma relação e efetividade do raciocínio analógico, de modo que explicita as similaridades entre objetos e/ou sistemas, com o objetivo de afirmar uma conclusão, consoante afirma Prado (2015, p. 66).

Embora Schopenhauer não empreenda reflexões filosóficas sobre o método analógico, ele se utiliza desse recurso, a fim de legitimar sua tese principal da analogia homem-natureza, ou melhor, vontade-mundo. Isso porque, é através da analogia do corpo, que é possível atingir e descortinar o enigma do mundo. Schopenhauer, portanto, confere um “status” epistemológico à analogia com o fim de solucionar esse enigma. Isso porque, o corpo concebido como vontade é a chave de interpretação do macrocosmo e, em última instância, leva à coisa em si. Portanto, embora não tenhamos o conhecimento sobre a coisa em si chegamos ao discurso acerca dela mediante a analogia.

Nesse sentido, destaque-se que a analogia é obtida, inicialmente, mediante a compreensão de uma coisa isolada e reconhecida, em similitude, em diversos fenômenos díspares. Assim, é possível uma experiência e interpretação metafísica da natureza.

Assim, estrategicamente, a analogia é o melhor caminho para o conhecimento em geral, a nossa melhor maneira para tomar de assalto o “castelo” do conhecimento do mundo. Em suma, a analogia é precisamente aquela “passagem subterrânea” ou “conexão secreta” pela 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 (PRADO, 2015, p.67-68).

No entanto, é necessário ressaltar que o domínio do conhecimento filosófico é limitado e inacabado. Assim, mediante a analogia obtemos um conhecimento parcial do mundo, mas é a chave para aproximação de decifração desse enigma. A interpretação que temos do mundo é uma interpretação parcial daquilo que se manifesta a nós até porque o homem possui limitações sobre o conhecimento que ultrapassa os meros fenômenos. A metafísica surge como uma “tocha” para iluminação do mundo.

Nesse contexto, Schopenhauer sendo um herdeiro da tradição kantiana de pensamento, conserva o valor da analogia. Essa compreensão se dá mediante a ideia de que, para Kant, o

conhecimento da coisa em si é absolutamente impossível para nós. Dessa forma, a analogia que podemos empreender é de caráter epistêmico.

Schopenhauer, no entanto, se distancia da filosofia crítica de Kant não exatamente na compreensão do valor regulativo da analogia como procedimento de investigação, mas quanto ao aspecto epistemológico da experiência interna e o sentido do conceito de vontade. Segundo a perspectiva proposta aqui, Schopenhauer encontra o valor regulativo da analogia nas aulas de fisiologia e anatomia comparada de Blumenbach a partir de 1809 e confirma isso em Kant. No entanto, as ciências ensinadas por Blumenbach acrescentam a Schopenhauer a compreensão de que o corpo e seus estados fisiológicos conduzem a reflexão até os confins da natureza onde a metafísica inicia seu trabalho. A fisiologia e a anatomia comparada ensinadas por Blumenbach são cruciais para a compreensão de Schopenhauer de que o corpo e seus impulsos, suas atividades psíquicas e fisiológicas, transformações e ações são o ponto de articulação entre a metafísica e a ciência, da experiência interna com a externa. O corpo, portanto, é o *locus metaphysicum* em Schopenhauer e, neste sentido, deve ser o domínio fonte da relação analógica, isto é, o microcosmo capaz de dar um significado às inúmeras analogias entre os produtos da natureza, ou seja, ao domínio alvo, o macrocosmo. O discurso sobre a coisa-em-si é modificado em relação a Kant quando Schopenhauer defende que, embora incognoscível, devemos compreender um discurso sobre a coisa-em-si unicamente nos termos de uma manifestação mais cristalina, a saber, a vontade como o significado vivo das atividades do corpo (PRADO, 2015, p. 71-72).

Considerando a intenção de decifrar o enigma da realidade que nos é dada, Schopenhauer se utiliza do método analógico, com o fim encontrar no microcosmo e no macrocosmo o mesmo princípio (não uma causa), que aponta para uma essência comum entre o individual e o universal. Dessa forma, concebendo o corpo como essa chave de compreensão do mundo, ante a concepção do corpo, ora como vontade (via interna), ora como representação (submetida ao princípio de razão), Schopenhauer estende a todos os domínios da natureza essa interpretação, levando em consideração os impulsos cegos, movimentos do corpo e do mundo, o qual pode ser extraído das relações entre anatomia e fisiologia comparada.

A vontade, por conseguinte, é encontrada em todos os níveis da natureza, perpassando os reinos inorgânico, vegetal, animal e humano. Em cada nível, em sua especificidade, podemos encontrar a vontade manifestando-se, como um impulso cego (*Trieb*), desde a causalidade estrita, que corresponde às mudanças mecânicas e químicas, até os estímulos e motivos (JANAWAY, 2003, p. 59).

Ora, 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 das aparências (SCHOPENHAUER, 2015a, 138).

Dessa maneira, levando-se em conta a gradação em que a vontade se objetiva, em suas particularidades, consoante a perspectiva indissociável do inorgânico, natureza e homem, no âmbito do mundo fenomênico a própria vontade, a partir do invólucro do fenômeno, exigirá uma adequação própria ante a exigência da própria existência individual. Isso significa pensar, portanto, a complexidade de adequação e organização interna dos órgãos vitais que abarcam a constituição do corpo animal e, dito de outro modo, a “simplicidade” do reino inorgânico que apenas expõe-a-si longe das complexidades que advém do reino vegetativo, animal e humano.

Como conseqüência dessa perspectiva, delimitado a dimensão em que há uma gradação própria da vontade, não em si mesma, mas no tocante a sua objetivação, Schopenhauer enfatizará que no âmbito da natureza os corpos são movimentados pela causalidade (matéria). Todavia, constitui-se de transformações (devir) em um dado espaço e tempo, que pode ser percebida pelos sentidos do sujeito que representa.

Assim, tais modificações no espaço e tempo são implementadas no reino inorgânico, vegetativo, animal e humano. Dessa forma, a causalidade opera com necessidade, também por meio de estímulo e motivo. A primeira forma de modificação do mundo exterior ou de manifestação da vontade se dá no tocante a causa, a qual segundo Schopenhauer (2015a, p. 134-135, grifo nosso): “fazem efeito em todos os fenômenos da mecânica, da química etc., numa palavra em todas as mudanças dos corpos inorgânicos”. Portanto, por “causa” entende Schopenhauer o que se faz efeito nos corpos inorgânicos, em que suas modificações, no espaço e tempo, são compostas dentro do processo de causa e efeito ou relações, uma vez dado um efeito é pressuposto uma causa necessária, senão vejamos:

Denomino causa, no sentido estrito do termo, o estado da matéria que, ao produzir outro com necessidade, sofre ele mesmo mudança igual à que provoca, o que se expressa na lei “ação e reação são iguais” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 134).

Por outro lado, o estímulo, para Schopenhauer, é uma manifestação no mundo exterior, a qual é aferida no âmbito dos corpos orgânicos e vegetais, visto que as modificações desses corpos são feitas por estímulos. Assim, segundo Schopenhauer (2015a, p. 135, grifo nosso): “O estímulo ocupa o meio-termo, faz a transição entre o motivo que é causalidade intermediada pelo conhecimento, e a causa em sentido estrito”. Por outro lado, o estímulo pode ser encontrado na natureza nos níveis orgânicos dos animais e plantas e que já não há uma relação

específica de causa e efeito, pois o estímulo (interno) se efetiva na conservação do corpo animal e vegetal, no tocante as faculdades de nutrição. Assim, Schopenhauer (2015a, p. 135, grifo nosso), afirma “*Todos os movimentos das plantas se dão por estímulos, já que a ausência de conhecimento e de movimento por motivos condicionado por conhecimento constitui a única diferença essencial entre animal e planta*”. Assim, plantas, animais e homens são movidos por estímulos que constituem a conservação nutritiva e de autoconservação do homem.

De grau em grau objetivando-se cada vez mais nitidamente, a vontade atua no reino vegetal, em que o elo de suas aparências não são propriamente causas, mas estímulos; vontade que aqui ainda é completamente privada de conhecimento, é força obscura que impele, mesmo na parte vegetativa da aparência animal, na geração e formação de cada animal e na manutenção da economia interna dele, em que a sua aparência é determinada por meros estímulos (SCHOPENHAUER, 2015a, p.174).

Sem embargo, pode-se ainda interpretar esses movimentos a partir da noção de motivo. O motivo, por sua vez, é direcionado, indissociavelmente, àqueles que possuem intuição e entendimento. Nesse sentido, os animais e homens se movimentam mediante motivos, os quais constituem toda a modificação do mundo exterior. Isso porque, a vontade como o mover-querente, nos níveis mais altos de sua objetivação, diga-se de passagem, os animais até atingir o homem, são guiados por motivos diversos. O motivo é o alvo do querer-afirmar e, em última instância de se querer-viver. Portanto, segundo Janaway (2003, p. 59, grifo nosso), o motivo é “*uma representação na mente consciente que faz o corpo se mover para agir [...]*”. Dessa perspectiva, o motivo, para além da causa pura e do estímulo, desencadeará, para a vontade, dotada de intelecto, consequências morais que são desdobradas pelo filósofo no âmbito do Livro IV do MVR.

Partilhamos alguns tipos de motivo com outros animais que percebem o mundo. Por exemplo, o comportamento de um gato que é causado pela percepção de um predador ou de comida seria classificado por Schopenhauer como um querer provocado por um motivo. Os seres humanos, por outro lado, distinguem-se por ser capazes de agir a partir de motivos não só perceptuais como também racionais: representando as coisas conceitualmente, levamos por meio de raciocínio a uma conclusão sobre o que fazer, e esse processo desempenha um papel causal em nos impelir à ação. Um gato pode comer porque percebe a comida e tem fome; um ser humano, porque fazer isso é julgado o melhor curso de ação (JANAWAY, 2003, p. 59).

A vontade quando se objetiva no mundo e atinge os graus mais altos de sua objetivação, na qualidade em que adquire um intelecto, por acidente, a fim de se relacionar com o mundo exterior, se movimentará por motivos. Mas não só por motivos a vontade (re)age ou

movimenta-se e, não só por isso, outrossim, nos diferenciamos dos níveis mais baixos de objetivação, uma vez que somos um-todo (analogico), no sentido de que, embora nossos estados mentais ajam por motivações, nossas sensações de prazer e dor, são em similitude iguais aos outros seres que compõe a natureza orgânica.

As plantas se comportam de certas maneiras em reação à luz, à umidade, à gravidade e assim por diante. Elas não realizam ações, e seus movimentos e modificações não são causados por motivos, pela simples razão de não serem dotadas de uma mente com que perceber. O fato da planta girar na direção do sol é causado por um *estímulo*, não por um motivo (JANAWAY, 2003, p. 59-60).

Nesse contexto, pode-se perceber que a analogia é de valor genuinamente gnosiológico. Embora Schopenhauer não empreenda demasiadas reflexões sobre o tema da analogia, isoladamente, esta é substancialmente importante para Schopenhauer encontrar uma coesão e coerência em sua metafísica. Isso porque, as discussões pós-kantianas sobre a coisa em si, à época de Schopenhauer, conduziram à tese, indesejada por Schopenhauer, do solipsismo resultante da concepção de um Eu Absoluto, se não a algum outro ser transcendente.

Dessa forma, como o constructo teórico de Schopenhauer é de uma metafísica ou dogmatismo imanente, ele encontrou na identidade vontade-corpo, em outras palavras, vontade-representação, conforme a uma tese identitária ou antidualista, uma reflexão em que o corpo é a chave para descortinar o enigma do mundo. Isso porque, é necessária, na metafísica do filósofo a admissão da coisa em si como vontade, mas como esta é incausada e sem fundamento, a sua propulsão é unitária, eterna e imanente, de modo que a representação é plural, perene e aparente.

O corpo, interpretado na metafísica imanente, abarca os dois lados do mundo, a partir de uma via interior e perpendicular, conforme explica Santos (2020, p. 262). Assim, o corpo é a via pela qual se pode formular um discurso sobre a vontade.

Dessa maneira, a identidade do corpo e vontade, tomada como coisa em si, e aquele como via de conhecimento por aproximação da coisa em si, pois nela mesmo é incognoscível e inapreensível pelas formas de conhecimento ordinário do homem, pode-se compreender que o sentido da analogia é entender que o sujeito que representa é ao mesmo tempo vontade e representação, bem como todos os elementos plurais que preenchem o tempo e espaço. No entanto, Schopenhauer promovendo as gradações da vontade demonstra, inequivocamente, os reinos desde o inorgânico ao orgânico que possuem vontade, substrato esse que compõe todos os elementos do universo, os quais se manifestam mediante causa pura, estímulo e motivo,

sendo tais manifestações reclamadas a partir do seu grau de objetivação específico, isto é, vegetal, animal ou reações químicas.

Diante do exposto, o presente capítulo se debruçou sobre uma perspectiva de formulação de uma Metafísica do Corpo e o motivo pelo qual o homem, para Schopenhauer, é um animal metafísico. De um lado, conforme vislumbrou-se, o corpo é tido como um objeto dentre outros objetos, no entanto, ao mesmo tempo possui um substrato insondável que é denominado vontade. Dessa forma, ele amplia o conceito de vontade para todo o mundo, refutando, por exemplo, as formas de interpretação mecanicista da natureza, em favor de um ponto de vista biológico, apoiando seu discurso entre os processos fisiológicos, anatômicos, como expressões de uma vontade cega e unilateral que se mostra no mundo, a partir do ponto de vista das leis de homogeneidade e especificação que possibilitaram um relato homogêneo da natureza.

Uma vez esclarecido o sentido e importância do corpo na filosofia de Schopenhauer, o próximo capítulo discorrerá sobre a exposição-por-si dos organismos, e como o filósofo reconhece nos processos orgânicos uma manifestação de uma força vital que não se encontra ela mesma no espaço-tempo, mas que se expõe consoante seus graus de objetivação.

## 4. A MANIFESTAÇÃO DA VONTADE E A PERSPECTIVA DE UMA METAFÍSICA DO CORPO

### 4.1. O expor-se-a-si da vontade no mundo e no organismo animal

A presente discussão está associada, sobretudo, quanto à análise da noção de objetivação da vontade como o impulso cego e desprovido de razão que se manifesta no mundo da aparência, com certa configuração, e como se dá a relação do sangue no esquadrihamento e delimitação da extensão dos organismos, de modo que há uma articulação das partes como o todo, “a fim” de que a vida se apresente por-si no mundo.

A relação schopenhaueriana entre a vontade e o “expor-se-a-si” (*sich darstellen*) é substancialmente importante na formulação do princípio de unidade, identidade das forças originárias da vontade e a sua expressão no mundo orgânico. Portanto, ter em mira o assentamento dessas bases metafísicas significa compreender a interpretação do *corpus* schopenhaueriano, mormente quanto à dimensão ontológica que não é alcançada pelos sentidos ordinários, que apreendem unicamente a parte externa dos objetos.

Tratando-se de uma metafísica propriamente dita, a constituição do corpo animal é atribuída ao processo de objetivação da vontade, ou ainda, de “corporificação”, ímpeto que em si mesmo está fora do princípio de razão e, portanto, além dos limites do conhecimento humano. Para esclarecê-lo, Schopenhauer identifica a essência de tudo o que há na natureza, partindo do conhecimento imediato que temos do nosso próprio querer.

Embora Schopenhauer formule seu construto teórico acerca da objetivação da vontade em sentido amplo (do reino inorgânico ao orgânico), se valendo da teoria platônica das ideias e o processo de formulação de novas formas, no livro segundo do tomo primeiro do MVR, é no capítulo 20 do tomo segundo que especificamente irá acrescentar a sua concepção acerca da formação corpórea do organismo animal a partir de forças ocultas que impelem, esquadriham e lhe dão extensão.

No entanto, é imperioso ter em mente que o sentido de “objetivação” é cunhado através dessa concepção do “dar-se” no mundo “por si”, de modo que o movimento do “dar-se-por-si” seria um emergir do plano do não-ser para o ser; embora a vontade em si mesma esteja fora do tempo, espaço e causalidade, a corporificação ou objetividade da vontade é a manifestação de si na realidade em que a matéria pode ser apreendida e intuída.

Sem embargo, é sabido que no âmbito do ser-em-si não há processos, mas tão somente um em-si incognoscível, entreposto em uma obscuridade intangível. No entanto, é fundamental

esclarecer, a fim de compreender a tese de Schopenhauer, segundo a qual a objetivação da vontade, se dá mediante processo, mas que este não existe na dimensão do ser-em-si, uma vez que processos se dão no princípio de razão.

Com efeito, trata-se de um esforço de Schopenhauer, no sentido de delinear uma compreensão, a qual só temos, conforme intelecto e suas lentes, isto é, princípio de razão, as quais são as possibilidades de conhecer.

[n]a existência em si (*Dasein-an-sich*) não há processos, mas temos de pressupô-los necessariamente como uma tradução daquilo que é em-si, na linguagem do nosso intelecto intuitivo, já que o em-si permanece incompreensível para nós (CACCIOLA *apud* MORAES, 2018, p. 272).

O processo de objetivação da vontade possui níveis bem delineados por Schopenhauer. Malgrado este afirme que a vontade é una, indivisa e não possui níveis, as suas inúmeras manifestações na realidade espaço-temporal possuem gradações na perspectiva da escala “ascendente”, conforme a lei de causalidade que rege o mundo objetivo, isto é, do inorgânico ao orgânico, ou, ainda, da força da magnética ou gravitacional até o fenômeno humano.

As forças mais universais da natureza expõem-se como os graus mais baixos de objetivação da vontade, que em parte aparecem sem exceção em toda matéria como gravidade, impenetrabilidade, e em parte distribuem-se na matéria existente em geral, de modo que algumas dominam esta ou aquela matéria específica como rigidez, fluidez, elasticidade, eletricidade, magnetismo, propriedade químicas e qualidades de todo tipo. Tais forças são em si aparecimento imediatos da vontade tanto quanto os atos humanos e nelas mesmas sem fundamento tanto quanto o caráter do ser humano; como as ações humanas, apenas as suas aparências particulares estão submetidas ao princípio de razão, mas as forças enquanto tais nunca podem ser chamadas de efeito ou causa, mas são as condições prévias e pressupostas de qualquer causa ou efeito, mediante os quais a sua essência íntima se desdobra e manifesta (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 152).

Schopenhauer, portanto, reclama a teoria platônica das ideias e constrói seu pilar metafísico-imanente, com a finalidade de fundamentar a ideia de unidade da vontade e a existência da multiplicidade de ideias, consoante o princípio de individuação, uma vez que é na multiplicidade que se expõe a individuação, diferentemente da unidade que conserva a identidade. Embora a literatura filosófica saliente a influência platônica na Metafísica do Belo, é importante consignar a extensão da importância que é encontrada na construção da

fundamentação da unidade da vontade e sua multiplicidade de aparências no mundo fenomênico.

[...] os *graus de objetivação da vontade*, ia dizer, não são outra coisa senão as *ideias de Platão*. Menciono aqui de passagem a *ideia* para doravante poder usá-la neste sentido; ela deve em minha obra ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão, e de modo algum se deve pensar com ela nas produções abstratas da razão escolástica dogmatizante, para cuja descrição Kant usou tão mal como ilegitimamente a referida palavra, apesar de Platão já ter tomado posse dela e ter utilizada de maneira apropriada. Entendo, pois, sob *ideia*, cada fixo e determinado *grau de objetivação da vontade*, na medida em que esta é coisa em si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 151).

Para justificar seu edifício metafísico, Schopenhauer, recorrerá à teoria platônica das Ideias, no tocante a explicitar o sentido das espécies, as quais não se confundem com a “forma” ou a maneira pela qual conhecemos. Trata-se, pois, de Schopenhauer reconhecer a ideia como entidade autônoma e preexistente ao intelecto, uma vez que a própria ideia está fora do princípio de razão suficiente e, por conseguinte, fora do princípio de individuação, consoante explica Moraes (2018, p. 268), que, em nota de rodapé e ao longo de seu artigo problematiza diversos aspectos dessa concepção.

Sem embargo, a concepção de objetivação da vontade e sua relação na formação do organismo animal se relaciona, indissociavelmente, à identidade entre corpo e vontade. Isso porque a identidade entre ambos consiste em uma unidade metafísica, considerada sob dois pontos de vista opostos: o da vontade e o da representação, o do em-si e o do conhecimento objetivo do que aparece ao intelecto. Em outras palavras, a articulação da experiência interna com a externa.

A vontade está fora do tempo e do espaço e, portanto, alheia ao princípio de razão e, conseqüentemente, não é passível de ser conhecida pelo intelecto. Ao revés, ao assumir as formas da aparência, considerando os aspectos pelos quais assume suas particularidades no mundo fenomênico, a vontade empreenderá, sem causa ou fundamento, na exteriorização de formas que serão hauridas da unidade da vontade e se manifestará no mundo, podendo, por conseguinte, ser intuída por meio dos sentidos.

Percebemos essa identidade do corpo com a vontade, em primeiro lugar, nas ações isoladas de ambos; pois nestas, o que na consciência de si é conhecido como ato mais imediato e real da vontade, expõe-se exteriormente, de modo simultâneo e inseparável, como movimento do corpo, e as resoluções da

vontade entram em cena instantaneamente acompanhando a instantaneidade dos motivos que a provocam, cada um logo as vê tão fielmente em outras tantas ações do próprio corpo, como o são as ações do corpo na sua sombra; daqui nasce da maneira mais simples para o observador imparcial a intelecção de que o seu corpo é meramente a aparência exterior da sua vontade (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 300).

É, portanto, o expor-se-a-si que é a objetivação da vontade em si. Esse processo da consciência de si e a manifestação do querer, através do corpo é a própria identidade entre corpo e vontade, de modo que as ações do corpo orgânico, a exemplo da digestão e batimentos cardíacos, são manifestação imediata da vontade.

No mesmo sentido, segundo afirma Schopenhauer (2015b, p. 297, grifos nossos): “*compreendo por objetivação o expor-se-a-si no mundo real dos corpos*”. Mas, como se manifesta essa objetividade da vontade no organismo animal? Ou melhor, como se dá o processo de corporificação da matéria humana, considerando os processos fisiológicos que envolvem o organismo? A resposta para a questão é tratada por Schopenhauer no capítulo 20 dos suplementos ao MVR, em conexão do § 20 do primeiro tomo.

A interpretação metafísica do corpo, tomando-o ora como representação, ora como vontade, reproduz a máxima da concepção antidualista e identitária da vontade-representação, concernentes à expressão dos movimentos animais e humanos. Os processos fisiológicos desencadeiam-se no organismo de modo a conservar o corpo, pois a qualidade oculta que impele o funcionamento dos órgãos é atribuída à vontade mesma, uma vez que sua “finalidade” é conservar e manter o organismo vivo. A vontade cria os mecanismos para a sua conservação, manutenção e harmonia com todo o cosmo.

No que concerne ao agir, a vontade enquanto núcleo intangível do corpo, possui a identidade com os seus próprios atos. Isso porque, as ações humanas são produtos da própria manifestação da vontade imediata. Com efeito, o ato de movimentar-se pressupõe a matéria óssea, irritabilidade dos músculos, funções vitais e fisiológicas que convergem em uma determinada “finalidade” (externa), a qual é pressuposta por uma estruturação do organismo de maneira geral no processo de expor-se-a-si (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 301).

Nesse contexto, a movimentação de um organismo individual e corpóreo pressupõe a matéria e toda a estruturação fisiológica de funcionamento do organismo em toda a sua harmonia. Isso porque, quando a vontade é excitada a uma inclinação do agir, há uma “contração” nervosa e muscular que, na concepção identitária da vontade-corpo, o intelecto – como “*médium*” dos motivos – é afetado por representações e dados sensoriais que despertam à vontade uma inclinação a agir. Não se trata de uma “deliberação” em si na vontade, uma vez

que a vontade é irracional, todavia, como houve o acidente do intelecto no corpo animal, este é o instrumento de que a vontade se utiliza para poder manifestar-se no mundo, isto é, mover-se, conservar-se e reproduzir-se.

Em outras palavras, o intelecto fornece os dados exteriores do mundo como representação à vontade. Dessa forma, uma vez fornecida uma motivação, devidamente intuída e transpassando ao entendimento, formulando conteúdos abstratos da razão, a movimentação do corpo orgânico, neste contexto o humano, se movimentará e causará uma modificação no mundo exterior. Essa movimentação exige uma contração muscular e nervosa, de modo que, o organismo (vontade-corpo) se manifestará enquanto ação consciente (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 303-304).

[...] o corpo todo é e permanece a exposição da vontade na intuição, logo, é a vontade mesma objetivamente intuída graças às funções do cérebro. Aquele processo que ocorre nos atos da vontade baseia-se em que a vontade, que, segundo a minha doutrina, exterioriza-se em cada aparência da natureza, mesmo nas aparências vegetais e inorgânicas, entra em cena no corpo humano e animal como uma vontade consciente (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 303).

Assim, a manifestação do corpo, compreendida na perspectiva identitária entre vontade (o em-si) e corpo (representação), é corroborada diante das afecções da vontade no mundo. Se a vontade é afetada de acordo com seu interesse, sente-se o bem-estar; de outro lado, caso a vontade seja fustigada por desassossego, a mesma quedará em cólera ou lassidão.

Isso, pois, ao impulso cego da vontade, o corpo reage mediante à irritabilidade dos músculos e o movimentará, pois a vontade reclama uma estrutura orgânica e anatômica (vontade objetivada) para conservar-se, manifestar-se e reproduzir-se. Assim, a vontade toma uma dada direção mediante motivação exterior (representação), a vontade corporalmente objetivada manifesta-se por estímulo (destituída de consciência).

A vontade aparece em cada músculo como irritabilidade, e está, por conseguinte, por si mesma em condições de contrai-lo; todavia, apenas *em geral*: para que uma determinada contração, num dado instante, seja produzida, faz-se preciso, como em toda parte, uma causa, que aqui tem de ser um estímulo. Este é em toda parte dado pelo nervo que vai até o músculo. Se esse nervo está conectado ao cérebro: a contração é um ato consciente da vontade, isto é, acontece por motivos que, em consequência de influxos exteriores, originaram-se no cérebro como representações. Se o nervo *não* está conectado ao cérebro, mas ao *sympathicus maximus*, a contração é involuntária e inconsciente, vale dizer, um ato a serviço da vida orgânica, e o estímulo nervoso para este ato é ocasionado por um influxo *interior*, por exemplo, pela pressão do alimento ingerido sobre o estômago ou do quilo sobre os intestinos, ou do fluxo sanguíneo sobre as paredes do coração; trata-

se, conforme a pressão, de digestão estomacal, ou de *motus peritalticus*, ou debatida do coração e, assim por diante (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 305-306).

Nessa esteira, Schopenhauer estabelece que, embora o cérebro seja vontade corporificada ou objetividade e, sobretudo, secundário e servil a esta, ele se presta a estabelecer uma relação exterior da vontade com a realidade de modo que a vontade se torna consciente. Portanto, os motivos externos afetam a vontade, por meio da intuição, que, por sua vez, produzirá representações no cérebro. Assim, uma vontade consciente é afetada pelo mundo exterior por motivos ou afecções e é um ato consciente de vontade. De outro lado, nos organismos destituídos de consciência, os mesmos agem por estímulos internos, a exemplo dos processos intestinais que não dependem, por exemplo, da função cerebral.

De outro lado, o filósofo faz uma análise dos movimentos, ou irritabilidade muscular, bem como dos processos de formação dos tecidos, órgãos, sangue e do sistema nervoso, pois estes são condição necessária para que a vontade no organismo humano se manifeste, isto é, se mova.

Segundo Schopenhauer (2015b, p. 306), o princípio de formulação da objetividade no organismo humano é haurido do sangue. Isso porque ele o considera dessa forma basear no sangue a solidificação das fibras musculares. Senão, vejamos:

Se voltarmos um passo nesse processo[;] então encontraremos que os músculos são produtos e obra de solidificação do sangue, sim, são, em certa medida, apenas sangue que congelou, por assim dizer, sangue coagulado ou cristalizado; pois os músculos assimilaram em si quase inalterados o estofa fibrosos (fibrina, *cruor*) e a pigmentação do sangue (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 306).

Nesse sentido, Schopenhauer, na tentativa de explicar o processo de objetivação da vontade no organismo humano, trabalha na perspectiva de identidade entre o corpo e vontade e, por conseguinte, após explicar sua objetivação em um grau mais alto, empreende em um caminho inverso. Trata-se de uma explicação da objetividade para a gênese da formação do organismo e, após explicitar, passa a uma explicação linear da formação dos tecidos a partir do sangue.

Com efeito, o sangue assume o papel de principiar a formação do organismo humano, uma vez que, de acordo com o pensador em questão, ele é considerado o “fluido originário” que enseja a formação de vasos sanguíneos, os quais servirão à passagem e movimento do

sangue ao coração. Este, outrossim, faz parte tanto do sistema muscular quanto sanguíneo, visto que pertence ao um todo na formação e funcionamento do organismo.

Portanto, o “fluido originário” atua por uma força que permeia todo o organismo. Isso porque o organismo se mantém e se constitui dele mesmo, no sentido de manter unidas todas as suas partes orgânicas e anatômicas. Assim considerado, o sangue principia toda a estrutura do animal. Isso porque é a partir dele que todos os órgãos e as conexões nervosas do corpo se solidificam segundo a uma “finalidade”, a manutenção do corpo, mediante um impulso cego e destituído de qualquer conhecimento que empreende uma harmonia na constituição desse organismo.

Assim, o organismo se constitui como uma objetivação da vontade, através da qual, a vontade se manifesta primariamente no sangue, o qual fornece as condições necessárias para a formação dos órgãos, a saber, fígado, pâncreas, coração, cérebro, tecidos e ossos. Assim, o líquido vital origina e mantém o corpo, pois, ademais, alimenta o coração que empreende a circulação do sangue pelas artérias que solidificaram no processo de formação do organismo.

Trata-se, por conseguinte, de uma rejeição, entre outros, de um dogma criacionista, que alega que o mundo seja produto de uma atividade consciente e divina como causa e, sobretudo, a tese de uma alma que anime os corpos orgânicos e, inclusive, o mundo.

Na passagem abaixo, o filósofo exemplifica a necessidade de que a vontade objetivada, portanto, estando submetida ao princípio de razão, reclama para manifestar enquanto matéria, pois é uma condição fundamental para o organismo animal, enquanto tal, poder se conservar-se no mundo exterior. Assim, a constituição do organismo animal possui uma dicotomia, a qual abrange, a fim de conservar-se, manifestar-se e reproduzir-se, um sistema cerebral, que mantenha a vontade “conectada” com a representação, isto é, a representação como espelho da vontade; de outro lado, a vontade objetivada exige um sistema orgânico, harmônico e interdependente para a manutenção própria do organismo, especialmente quanto ao trato intestinal e de sua nutrição.

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, associam-se subsidiariamente as *functiones animales* e as *functiones naturales* (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 309).

É imperioso destacar a função e independência do sistema nervoso, isto é, sua finalidade e natureza. Trata-se de uma perspectiva de que, na formação do organismo, esse sistema se torne independente do sistema muscular e que, por sua vez, é um instrumento propriamente dito para os músculos se moverem. O sistema nervoso se explica, segundo Schopenhauer, pelo fato de que ele se liga num todo com a vontade objetivada.

Acima reconhecemos o sistema nervoso cerebral como *órgão auxiliar* da vontade, no qual esta, por conseguinte, objetiva-se *secundariamente*. Aqui, o sistema cerebral, embora não intervindo diretamente no âmbito das funções vitais do organismo, mas só guiando as suas relações com o exterior, tem todavia no organismo a sua base e é alimentado por ele como pagamento dos seus serviços; logo, assim como a vida cerebral ou animal deve ser vista como produto da vida orgânica, também o cérebro e sua função, o conhecer, logo, o intelecto, pertencem mediata e secundariamente à aparência da *vontade*: também nele a vontade objetiva-se e, é verdade, como vontade de percepção do mundo exterior, logo, como um *querer-conhecer*. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 313).

Em outras palavras, a vontade em seu império hegemônico no organismo necessita de instrumentos para poder manifestar-se no mundo. Se se trata de uma manifestação de ação consciente exige-se um organismo dotado de intelecto. De outro lado, se se busca a manutenção da vida, a faculdade de nutrição, isto é, sistema nutritivo e digestivo objetivado, em outras palavras, boca, dentes e estômago objetivados. Se se busca mover-se, sistema anatômico, muscular e nervoso objetivados em pés e pernas, os quais são destinados a caminhar. Portanto, todos os órgãos são em sua medida e na estruturação de um organismo em geral destinados às necessidades fundamentais de existência da vontade, pois eles são veículos dela a mediação com o mundo exterior.

Portanto, o organismo considerado em sua totalidade é um instrumento subordinado à vontade, sem se olvidar do caráter identitário vontade-corpo, bem como os atos decorrentes de um determinado organismo. Além disso, essa relação se destina ao atingimento da “finalidade” da vontade de vida, razão pela qual o cérebro objetivado ser instrumento mediador de representações, os órgãos sexuais objetivados destinados à procriação da espécie e o sistema digestivo e nutritivo destinados a conservação do organismo.

## 4.2. O império da vontade e os limites do intelecto no corpo animal

A exposição por-si dos corpos, os quais se direcionam unicamente à vida e que se constituem como querer-viver, possui uma característica especial na filosofia de Schopenhauer, uma vez que ele consagra a perspectiva do “primado da vontade sobre o intelecto”, em outras palavras, o filósofo reconhece uma bifurcação dentro de uma unidade no corpo, de modo que o intelecto é uma função do deste, não o primordial, sendo o cérebro uma objetivação do querer-conhecer e a vontade o querer-viver. Com efeito, o presente título busca responder a seguinte questão: quais as diferenças entre intelecto e vontade? Ambos são atingidos pelo tempo? O que significa e implica o dogma “o primado da vontade sobre o intelecto”?

A propósito, outrossim, de uma metafísica do corpo e suas relações recíprocas com a vontade, sobretudo quanto à formação e à manifestação propriamente dita do organismo, enquanto visibilidade da matéria, a qual faz-efeito, submetida ao princípio de razão, pode-se perceber uma delimitação metafísica quanto à identidade de corpo e vontade:

Percebemos essa identidade do corpo com a vontade, em primeiro lugar, nas ações isoladas de ambos: pois nestas, o que na consciência de si é conhecido como ato mais imediato e real da vontade, expõe-se exteriormente, de modo simultâneo e inseparável, como movimento do corpo, e as resoluções da vontade que entram em cena instantaneamente acompanhando a instantaneidade dos motivos que a provocam, cada um logo as vê tão fielmente refletidas em outras tantas ações do corpo, como o são as ações do corpo na sua sombra (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 300).

Por sua vez, o organismo é a visibilidade, a objetividade da vontade individual, a imagem desta tal qual se expõe precisamente naquele cérebro [...], por conseguinte, o organismo também é intermediado pelas formas de conhecimento do cérebro, espaço, tempo e causalidade, conseguintemente, expondo-se como algo extenso e material que age sucessivamente, isto é, que faz efeito (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 243).

Portanto, extraem-se das passagens acima a já citada unidade fundamental, em que Schopenhauer identifica a indissociabilidade entre corpo (objeto-visibilidade) e vontade (ser), sendo aquele delimitado identificado no Livro I do MVR e esta compreendida no âmbito do Livro II do MVR. Por isso, o corpo interpretado sob o enfoque do Livro I, isto é, como representação, é haurido nas formas de intelecção do cérebro, ou seja, tempo, espaço e causalidade.

Dessa maneira, o cérebro e, por conseguinte, o intelecto, será objeto de apreciação schopenhaueriana no tocante ao estabelecimento de uma visão apartada ou independente da

vontade em que essa posição implicará profundos afastamentos com relação à tradição filosófica precedente, segundo a qual a razão é primária e a vontade secundária, a exemplo da crítica da razão prática kantiana.

No entanto, ao fundamentar e corroborar a sobreposição da vontade ao intelecto, abriu-se caminho a uma via originária, sob o ponto de vista metafísico, que implicará profundos redimensionamentos interpretativos das ações humanas e, por conseguinte, críticas substanciais à razão limitada, instrumental, secundária e subordinada ao impulso mais latente e universal que é a vontade.

Sem embargo, pode-se encontrar, igualmente, no âmbito da constituição do organismo, uma concepção de que o intelecto é função do corpo, na mediação entre a vontade e o mundo exterior, ou seja, o próprio cérebro ligado à medula espinhal como instrumento de autoconservação do organismo animal, funcionando como mero instrumento secundário e subordinado à vontade. Trata-se do ponto de contato entre o conhecimento científico da fisiologia e a interpretação da vontade como coisa em si.

Trata-se da natureza secundária e subordinada do cérebro em que a ele é dado um papel de um meio para as finalidades da vontade e, assim, a ele se presta a recepção das sensações, elaboradas em conhecimento do entendimento, isso porque Schopenhauer (2015b, p. 243) afirma que só no cérebro as partes do organismo são intuídas, sejam elas sentidas imediatamente ou por meio dos órgãos sensoriais.

Destaque-se que a vida vegetativa, desprovida de conhecimento, é comum a todos os seres vivos. Com efeito, com o intelecto – um acidente da vida orgânica –, estrutura-se uma nova relação do organismo, neste ínterim, dotado da faculdade de conhecer, com o mundo. Ao contrário, a vida vegetativa, como dito, é uma vida comum a todos, com as mesmas funcionalidades, a saber, nutrir-se e reproduzir-se. Diz Schopenhauer (2015a, p. 243): “A vontade, como coisa em si, constitui a íntima, verdadeira e indestrutível essência do ser humano: porém, em si mesma é sem consciência”. Essa perspectiva é fundamental para demonstrar a natureza subordinada, secundária do intelecto que advém como acidente no organismo humano. Tanto é que, segundo Schopenhauer, no descanso do sono, o ato de conhecer é suspenso e o que se manifesta são apenas as funções orgânicas e químicas do corpo que, em última instância, são os impulsos vitais, a vontade manifestada.

[...] nada demonstra mais distintamente a natureza secundária, dependente, condicionada do intelecto que sua periódica intermitência. No profundo sono interrompe-se todo conhecer e toda formação de representações. Tão somente o núcleo do nosso ser, o que é metafísico nele, necessariamente pressuposto

pelas funções orgânicas como o seu *primum mobile*, nunca entra em pausa, caso a vida não deva cessar e, como algo metafísico que é, portanto, incorporal, não precisa de repouso (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 291).

Portanto, a vontade, como coisa em si, possui um primado em relação à consciência, visto que subordina o intelecto às suas aspirações. Em outras palavras, a vontade exerce um papel primário de dominação sobre todas as funções orgânicas a exemplo dos batimentos cardíacos, fluxo sanguíneo, estimulação das genitálias e movimentos do corpo. Assim Schopenhauer afasta-se do primado da razão, como ainda sustenta o sistema de Kant. Todavia, é próprio da vontade e, somente dela, os motivos pelos quais o corpo se move, ou seja, se manifesta em os atos isolados no mundo da experiência, conforme explica Schopenhauer (2015a, p. 249).

Destarte, da assunção dessa perspectiva de subordinação do intelecto (secundário) à vontade decorrerão inúmeras consequências. Sem embargo, a vontade tomada individualmente se serve do intelecto para sua resolução. Portanto, o intelecto é mero receptor de motivos e produtor de abstrações conceituais que passam à vontade para resolução. Nas palavras de Schopenhauer (2015a, p. 248, grifo nosso) sobre o intelecto e a vontade, “*o primeiro é a oficina das representações, o segundo, o guia e ordenador dos movimentos*”, portanto, o intelecto é escravo da vontade, que emerge das profundezas, entrando em cena através de atos individuais (movimentos). Em outras palavras, o intelecto fornecerá os motivos para que a vontade entre em cena, pois as “razões” de resolução da vontade são inacessíveis, ademais, como ela é cega, necessita do intelecto para que abra fenda de luz para o conhecimento do mundo exterior.

Ora, para o citado filósofo, pertencendo à vontade o primado de todo o movimento, o intelecto se presta a auxiliar a vontade na autoconservação do querer-viver. Trata-se de uma relação entre vontade e intelecto, na medida em que ela se utiliza do conhecimento como um mediador com o mundo exterior, uma vez que a vontade nela mesma não possui consciência. Por conseguinte, os órgãos sensoriais e o próprio cérebro possuem a exaustiva função de conservar o organismo, de um modo geral, a fim de que a própria vontade seja a reguladora de toda a relação de conservação da vida individual e universal.

Sendo o cérebro a representação objetiva material e, o intelecto, sua função subjetiva, surge a necessidade de sono, porque o intelecto, como toda função física, necessita de energia vital para poder assumir seu papel ou função principal, enquanto a vontade permanece desperta em sua atividade vegetativa durante o sono, sendo inalterada e incansável, portanto, metafísica.

Justamente por isso também necessita [o intelecto], durante quase um terço do seu tempo de vida, da completa suspensão de sua atividade no sono, isto é, da completa suspensão de sua atividade no repouso do cérebro, do qual é simples função, cérebro este que, portanto, o precede assim como o estômago precede a digestão, ou o corpo os seus impactos, junto com o qual, na idade avançada, torna-se deteriorado e exausto. – Por outro lado, a *vontade* como coisa em si nunca é indolente, mas absolutamente infatigável, sua atividade é sua essência, jamais cessa de querer, e quando durante o sono profundo, e abandonada pelo intelecto e por conseguinte não pode atuar para fora via motivos, é então ativa como força vital e cuida com tanto menos interrupção da economia interna do organismo e, como *vis naturae medicatrix*, volta também a pôr em ordem as irregularidades que se introduziram nele. Pois a vontade não é, como o intelecto, uma função do corpo, mas *o corpo é sua função*: Portanto, *ordini rerum*. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 259)

Segundo Schopenhauer (2015b, p. 250), a primazia da vontade sobre o intelecto se dá substancialmente pelo fato de que a vontade, como está fora do tempo, espaço e causalidade, é ilimitada e o intelecto limitado por essas condições do princípio de razão. Além disso, caráter ilimitado, intransponível e primordial da vontade ante ao intelecto se dá ainda em que ela não é afetada como o intelecto pelo tempo ou pela debilidade quando se desce os graus de objetivação da vontade.

Portanto, Schopenhauer (2015b, p. 246-247) se afasta de Kant também pelo fato de inovar em seu sistema o estabelecimento de uma “consciência animal”, o que, para Kant, seria um erro, uma vez que apenas os seres humanos são detentores da faculdade intuitiva. Schopenhauer estabelece que a própria expressão “consciência animal” é uma tautologia, uma vez que a consciência é própria do animal e, por isso, afirma a possibilidade de os animais possuírem entendimento e representações intuitivas.

Sabemos de fato que o animal *quer* e até mesmo o *que* ele quer, a saber, existência, bem-estar, vida e propagação: ora, na medida em que nisso tudo pressupomos com inteira certeza a sua identidade conosco não sentimos hesitação alguma em também atribuir-lhe imodificáveis todas as afecções da vontade que conhecemos em nós mesmos, e falamos sem hesitação de seu apetite, de sua repugnância, de seu medo, de sua raiva, de seu ódio, amor, de sua alegria, tristeza, de seu anelo e assim por diante (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 247).

Em suma, a dependência do intelecto com relação à vontade na doutrina schopenhaueriana possui significativas e profundas implicações no plano metafísico. Isso se dá porque Schopenhauer redimensiona e aporta à vontade uma sobrevalorização metafísica, de modo que ao intelecto deferirá uma posição secundária e subserviente à vontade.

Além disso, através de sua análise empírica de fatos interpretados objetivamente, demonstrou-se a utilização do intelecto pela vontade em que, no uso corriqueiro, a razão é estabelecida como o movente das ações, posto que olvidam da vontade como impulso latente, a essência de todas as coisas, até atingir a possibilidade de uma plena consciência de si mesma no ser humano.

## 5. DA OBJETIVAÇÃO DA VONTADE NA MATÉRIA E O ARGUMENTO ANALÓGICO

O pensamento schopenhaueriano consiste em uma estruturação a partir de uma unidade metafísica fundamental, em que seus escritos se complementam, especialmente no tocante aos livros que compõem o MVR, obra principal do filósofo.

Nesse sentido, destaque-se, os escritos que orbitam em torno do MVR constituem, igualmente, apêndices, complementos ou comentários que ganham maior substância ou robustez quando são interpretados à luz da sua obra maior, visto que se complementam em sentido e substância.

Schopenhauer propõe um “pensamento único”, conforme ele mesmo denomina, no qual encadeia-se uma perspectiva pautada no conceito de vontade, como a essência permanente das coisas que aparecem para nós mediante as formas do intelecto. Portanto, essa visão que emerge da consideração da vontade perpassa e delimita uma reflexão e estabelecimento de uma metafísica imanente.

Embora, no primeiro livro, seja tratado apenas, mas não exclusivamente, da perspectiva de como conhecemos o mundo exterior e de como somos afetados por ele, Schopenhauer argumenta em favor, outrossim, da conjunção dos elementos formais do intelecto, ou seja, intuição e entendimento, bem como o modo em que os corpos materiais se mostram a nós e são conhecidos por meio do véu das aparências, mediante afecções nos sentidos. Portanto, Schopenhauer volve-se no sentido de investigar o mundo à margem da relação de causa e efeito, uma vez que ele próprio sustenta que a vontade não é causa e nem efeito, mas está fora dessa cadeia que só faz sentido no mundo material-exterior.

Esse lado, à margem, do mundo material-exterior é o sentido em que o Livro II e seus suplementos argumentarão para corroborar a interpretação filosófica da metafísica imanente. Essa perspectiva pode ser entendida a partir de um “não-espaco” ou uma força alheia que impele o movimento dos corpos no mundo como representação ou a própria manifestação dele como o expor-se-a-si.

O presente tópico abordará, na medida em que Schopenhauer argumenta em favor de uma perspectiva de unidade a vontade, a partir de uma escala entre os graus de objetivação desde a natureza inorgânica até o corpo humano. Nesse sentido, deve ser considerada, além da influência kantiana acerca da coisa em si, a platônica, tendo em vista a teoria Schopenhaueriana das Ideias no âmbito da Filosofia da Natureza, considerando o que dispõe os §26-28 de sua obra

capital. Portanto, como pensar a multiplicidade de espécies em diferentes configurações, mas que se mostra como impulso de um “mesmo ventre”? A ideia seria um terceiro aspecto do mundo como vontade e representação? Se fora do mundo não há processos, como pensar a objetivação da vontade?

A discussão acerca da Ideia, ordinariamente é feita no tocante à Metafísica do Belo, no entanto, o resgate da teoria platônica das Ideias e sua interpretação é antecipada no Livro II, no contexto da Filosofia da Natureza, demonstrando inequivocamente a intenção de Schopenhauer em justificar que a Ideia é a escala ascendente-descendente dos graus de objetivação da vontade.

A importância de se considerar a disposição schopenhaueriana acerca de sua teoria das Ideias, conforme a Filosofia da Natureza, embora haja uma interpretação e inserção do *corpus* platônico na estruturação da Filosofia da Vontade de Schopenhauer, se fundamenta na questão de ser resgatar essa concepção da Ideia, como “entidade autônoma e preexistente ao intelecto”, do que vinha sendo diuturnamente considerado pelos seus contemporâneos como algo que se alinhava com terminologias obscuras como “absoluto” e “infinito”, conforme explica Moraes (2018, p. 269).

Conforme explica Janaway (2003, p. 14), desde que o jovem Schopenhauer se inclinou aos estudos de filosofia, deixando de lado a intenção da medicina, ele foi introduzido ao pensamento platônico e kantiano, por influência de G. E. Schulze e, dessa forma, tais pensadores são pedras angulares na formação de sua doutrina.

No Livro II, § 25, Schopenhauer afirma inequivocamente e categoricamente a influência de Platão em sua obra:

Menciono aqui de passagem a palavra *ideia* para doravante poder usá-la neste sentido; ela deve em minha obra ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão, e de modo algum se deve pensar com ela nas produções abstratas da razão escolástica dogmatizante, para cuja descrição Kant usou tão mal como ilegitimamente a referida palavra, apesar de Platão já ter tomado posse dela e a ter utilizado de maneira apropriada (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 151).

A passagem acima extraída, é um argumento em favor do processo de objetivação da vontade, ou seja, o expor-se-a-si. Isso significa interpretar que Schopenhauer remete-se à teoria platônica das ideias para justificar o aparecimento da multiplicidade de aparências que existem no mundo. É fundamental interpretar tal questão à luz do que é discutido no presente tópico,

uma vez que a objetivação da vontade, através da ideia, se circunscreve mediante a sua relação com o princípio de individuação.

Trata-se da relação que há entre unidade e multiplicidade, em outras palavras, os princípios de homogeneidade e especificação, os quais são qualidades inerentes à analogia, sobretudo, porque representam uma articulação entre os iguais e dessemelhantes. A perspectiva que perfaz a vontade como una, tendo em vista suas características fundamentais de ser alheia ao tempo e espaço. Ao revés, a pluralidade concentra as formas de individuação, as quais singularizam a matéria apreendida mediante os elementos formais do intelecto.

Se a coisa em si, como acredito ter demonstrado de modo claro e suficiente, é a *vontade*, então esta, considerada nela mesma e apartada de sua aparência, permanece exterior ao tempo e ao espaço; por conseguinte não conhece pluralidade alguma, portanto é *una*; mas como algo que é alheio àquilo que possibilita a pluralidade, o *principium individuationis* (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 149).

Assim, Schopenhauer afirma que a vontade, como está fora do tempo, possui uma unidade, não havendo nela mesma nenhuma sucessão. Sem embargo, a questão dos graus de objetivação da vontade se aloca no pensamento schopenhaueriano, na perspectiva da vontade e da representação. Dessa forma, a objetivação da vontade se liga, essencialmente, ao processo do expor-se-a-si, uma vez que o expor-se-por-si consiste em um esforço da vontade para adentrar ao mundo como representação, considerando a perspectiva da Ideia platônica.

Isso porque, como a vontade não pode ser intuída, mas se alcança mediante interpretação metafísica e analógica, a vontade adentra ao mundo como representação mediante objetivação imediata na Ideia e ante sua livre determinação, conforme o material genético disponível no mundo, a qual possibilita delinear a multiplicidade das espécies biológicas existentes no mundo.

É certo que Schopenhauer, ao discutir sobre os graus de objetivação, sobretudo, quanto à questão das forças mecânicas e físicas como os graus mais baixos de objetivação da vontade, passando ao reino orgânico como estruturas complexas, a qual possuem finalidade interna e externa, no homem ela adquire um caráter singular e o ápice desses graus de objetivação.

Sendo assim, a Ideia adquire um *status* fundamental na questão de objetivação da vontade, pois, para além de discutir a natureza platônica da Ideia, necessário se faz compreender como ela fundamenta e sustenta o pensamento de Schopenhauer quanto ao estabelecimento de espécies, as quais são hauridas de uma Ideia, a qual, igualmente à vontade, está alheia ao princípio de razão suficiente.

No entanto, há um processo “eterno” de conflitos, que objetivam diferentes graus da vontade em diversos níveis, conforme se dá o irremediável conflito, em que através da causalidade, que é a linha de interseção entre o mundo como vontade e como representação, se manifestará mediatamente nas espécies arquetípicas, conforme as Ideias platônicas, anteriores e alheias ao mundo sensível, tendo em vista a objetivação da vontade em graus.

Assim, os arquétipos platônicos, com efeito, são eternos e não estão situados no devir (tempo-espaço), apenas as aparências que adquiram qualidades cognoscíveis são percíveis e estão situadas no plano do aparente, o que possibilita à matéria assumir diferentes aspectos no tempo e espaço, conforme as circunstâncias e condições materiais de seu aparecimento, sendo, portanto, intuíveis pelo intelecto.

Assim, a objetivação da vontade, ou melhor, alheias à objetivação (tempo-espaço) propriamente dita na matéria, fora do tempo e espaço, a vontade conserva seu caráter singular e integral de unidade, já que ela é indestrutível e não possui graus, ao passo que o processo de constituição da multiplicidade remete ao plano das ideias, uma vez que as representam no terreno das aparências. Trata-se da vontade, no ímpeto cego de manifestar-se no mundo fenomênico, mediante as formas de apreensão do intelecto, mediante a matéria:

[...] essa vontade em si mesma, diferentemente de suas aparências e das formas destas, encontra-se fora de tempo e espaço, de modo que a pluralidade condicionada por estes não lhe atingem nem os graus imediatos de sua objetivação, as Ideias, mas só dizem respeito às aparências; noutros termos, [...] a lei de causalidade só tem significação em referência ao tempo e ao espaço na medida em que determina nestes o lugar das múltiplas aparências das diversas Ideias nas quais a vontade se manifesta, regulando a ordem na qual as aparências têm de emergir [...]. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 156).

Nesse contexto, Schopenhauer quando argumenta em favor da objetivação da vontade, isto é, da visibilidade desse expor-se-a-si, ele estrutura sua própria das Ideias, embora afirme que elas devam ser interpretadas em sentido platônico. Essa afirmação consiste em um posicionamento antagônico às concepções de Kant e dos modernos em geral, a exemplo de concebê-la como um “objeto puro da razão”.

A teoria schopenhaueriana das Ideias é destacada no âmbito do Livro Segundo do MVR, tematizada pela primeira vez no âmbito da Filosofia da Natureza. Isso porque, embora seja no contexto da Metafísica do Belo em que as Ideias adquirem uma posição qualificada, é no tocante à Filosofia da Natureza que Schopenhauer irá justificar a aparente contradição entre

Unidade da Vontade e a multiplicidade dos fenômenos, ou seja, as espécies existentes no princípio de individuação.

É fundamental ter em mente que a interpretação da teoria schopenhaueriana das Ideias deve ser interpretada sob um ponto de vista metafísico e não empírico. Embora a literatura reconheça uma obscuridade na interpretação da teoria das Ideias em Schopenhauer a interpretação mais adequada é a de uma concepção metafísico-imanente. Isso porque a literatura, outrossim, a coloca como uma natureza híbrida, a exemplo de Pernin (1995), isto é, essência em si e representação mínima, traduzindo-se em uma transição da metafísica para a física. Além disso, Shapshay (*apud* MORAES, 2018, p. 275), por exemplo, afirma que é uma tríade sendo o tomado como “vontade-ideia-representação” como uma tríade.

No entanto, segundo Moraes (2018, p. 270) é necessário admitir uma interpretação imanente e metafísica, pois cada ideia é contemplada isoladamente. Assim, a teoria schopenhaueriana das Ideias vem resolver o problema das espécies fixas, tendo em vista a inumerável diversidade de espécie biológica.

De acordo com Moraes (2018, p. 276) a ideia não pode ser concebida como um instrumento ou ponte epistêmica ou metafísica, consoante a coisa em si e o fenômeno. Ao contrário, a Ideia traduz-se em determinações da vontade livre e alheia ao princípio de razão, uma vez que no mundo fenomênico o processo de objetivação da vontade, conforme a espécie manifestada, é um processo lento e conflituoso entre a matéria.

Isso porque, a partir da matéria disponível, no conflito entre organismos vivos ou material disponível no âmbito do inorgânico, a vontade se vale da ideia para objetivar-se, no entanto, é um processo gradual, lento e dificultoso. Trata-se de uma luta constante por matéria em que uma gradação inferior é absorvida com uma gradação superior.

Dessa forma, uma dada espécie pressupõe uma espécie anterior mediada por processo de “absorção de análogo”. Nesse contexto, destaque-se o fato de o homem carregar em si uma História Natural de todo o mundo, uma vez que em sua constituição está contida todo o mundo orgânico e inorgânico (minerais, água, processos vegetativos e animais), consoante a articulação em múltiplos níveis entre o micro e macrocosmos relacionados fisicamente.

Com efeito, no sistema schopenhaueriano de pensamento, especialmente no tocante à sua teoria das Ideias, a qual se presta a justificar as espécies fixas tanto do ponto de vista ontológico quanto na pluralidade fenomênica, o filósofo rejeita qualquer concepção de evolução, visto que o que se adequa a sua percepção é a ideia de gradação por absorção.

No ensaio *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer (2013, p. 95) afirma que o evolucionismo é um “engano genial”, embora lhe confira certa originalidade, mas que para o

filósofo é um absurdo, pois, se fosse o caso de cada espécie dever adquirir as condições necessárias, por meio de órgãos, à sua subsistência e conservação, indubitavelmente teria perecido e se extinguido.

[...] cada espécie animal que faz tais esforços, antes que pudesse obter no decorrer de incontáveis gerações os órgãos necessários para a sua manutenção, já deveria ter perecido e se extinguido devido à ausência destes. É a cegueira devida a adoção de uma hipótese. Esta, porém, surgiu 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. O que há de verdadeiro nisso pertence-lhe enquanto pesquisador da natureza: ele viu corretamente que a vontade do animal é o elemento originário que determinou a sua organização (SCHOPENHAUER, 2013, p. 95).

Segundo Moraes (2018, p. 278) não se pode falar de um “salto da natureza”, evolução ou “transformismo”, criacionismo tampouco em um aperfeiçoamento da natureza. A luta da vontade por matéria atravessa as Ideias, mediante material disponível no mundo das representações. Dessa maneira, ainda segundo o autor, Schopenhauer resgata a doutrina aristotélica das espécies fixas, tendo em vista que as espécies se atualizam ante a potência intrínseca em cada substância.

Dessa forma, é importante destacar que as espécies são “unidas” através de um “elo” metafísico ou um fio condutor, de maneira que cada espécie pressupõe uma à outra. Trata-se de um elo não epistêmico ou percebido no mundo como representação (fiscalismo), mas uma ligação que se dá por absorção em cada espécie respeitando suas conforme às leis de homogeneidade e especificação, tendo em vista o material genético disponível no mundo fenomênico.

Esse “elo” não é de modo algum aquilo que se possa procurar na exterioridade, como uma espécie ou mesmo um indivíduo híbrido de transição – Schopenhauer parece admiti-lo apenas no interior de uma mesma espécie, como caso particular de modificações determinadas pelo ambiente e circunstâncias externas, tais como aquelas que alteraram o biótipo humano em diferentes etnias, mas isso jamais explica a transição/transformação de uma espécie para/em outra (MORAES, 2018, p. 279).

Assim, destaque-se o fato de que esse “elo” metafísico diz respeito às gradações de uma espécie subalterna a outra superior. Essa inferência é conferida pelo intelecto, pois dá razão de ser a toda complexidade que é encontrada na matéria. Embora o intelecto não dê conta das qualidades ocultas, mediante aproximação, por analogia e de maneira indireta, “acessa” as profundezas desse ímpeto cego que se objetiva.

Conforme explica Moraes (2018, p. 279), evita-se, assim, com esse “elo” que todas as espécies surjam todas de uma vez e possam manifestar-se paulatinamente. Dessa maneira, a natureza, não obstante, destituída de conhecimento impõe-se cronologicamente ante ao surgimento gradual das espécies através de uma “lógica” de absorção pela ideia objetivada superior da ideia subalterna.

A manifestação da vontade na multiplicidade de fenômenos objetivados se justifica a partir da sua unidade com relação à Ideia, a qual se objetiva no mundo como representação em espécies perecíveis enquanto manifestações deficientes. Portanto, o que liga todas as espécies não é a causalidade, mas um nexos inteligível entre as diferentes manifestações da vontade (espécies), uma vez que cada Ideia é uma absorção de outra, conforme explica o comentador acima mencionado.

A questão própria da Ideia platônica se presta a dar conta das espécies que aparecem no mundo em sua multiplicidade e fenomenalidade. No entanto, é o espaço e tempo que conformam a individualização das espécies, pois a partir deles delimita-se sua individuação no mundo. A Ideia, embora esteja alheia ao princípio de razão, é o meio pelo qual a vontade se expõe livremente quando adentra o mundo fenomênico em sua multiplicidade e contradição.

No entanto, ao contrário dessa multiplicidade há o princípio de unidade que abarca a própria vontade. O conhecimento da unidade da vontade e a multiplicidade confere o sentido próprio dos objetos que preenchem o mundo como representação, isto é, objetos (animais e homens) que se tornaram visibilidade, ante objetivação da vontade à Ideia.

[...] o conhecimento da unidade da vontade como coisa em si em meio à infinita diversidade e variedade das aparências é o único que nos fornece o verdadeiro esclarecimento sobre aquela analogia impressionante e inquestionável entre todas as produções da natureza, sobre aquela semelhança de família que nos permite considerar a estas como variações do mesmo tema não dado; assim também, em igual medida, mediante o conhecimento distinto e profundamente apreendido da harmonia e conexão essencial de todas as partes do mundo, da necessidade de sua gradação [...], abre-se para nós uma verdadeira e suficiente intelecção da essência íntima e significação da *finalidade* inegável de todos os produtos orgânicos da natureza, finalidade que até pressupomos *a priori* quando consideramos e fazemos julgamentos sobre esses produtos (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 179).

Sem embargo, pode-se verificar que a Ideia mais perfeita é objetivada no homem. É nesse organismo, dotado da faculdade de razão, em que a objetivação da Ideia se manifesta de maneira mais perfeita. Isso porque, a vontade objetiva-se em uma singularidade, a partir de um

caráter inteligível, o qual é indestrutível, pois o que há de perecer é o fenômeno individualizado, mas não a vontade, tampouco a sua Ideia.

Com efeito, a Ideia do ser humano não pode emergir ou manifestar-se isoladamente. Tal perspectiva é fundamentada numa gradação das objetivações da vontade a partir do inorgânico e do orgânico. Dessa maneira, a Ideia do homem pressupõe as Ideais inferiores.

Todavia, como se justifica a pluralidade das Ideias e suas manifestações plurais fenomênicas? A questão para se interpretar esse impulso cego que se manifesta na natureza orgânica e inorgânica passa pela consideração de uma luta incontornável da vontade por matéria disponível. Essa manifestação inicia-se desde os graus de objetivação mais baixos, os quais são absorvidos por outros superiores. Isto é, trata-se de uma atualização de sua própria configuração em outra, a qual é absorvida por outra ideia.

A chave para se compreender a pluralidade das Ideias reside na consideração de que, desde o grau mais baixo de objetivação, a Vontade, limitada nos fenômenos individuais, entra em luta consigo mesma por matéria. Nessa disputa, como no processo de nutrição, material orgânico e inorgânico alheio é suprimido e literalmente incorporado/assimilado ao próprio a fim de que este se mantenha em detrimento do outro. No conflito cego das forças, que se anulam reciprocamente, a Vontade tende ao travamento, quando, por exemplo, nenhum lado consegue prevalecer e, assim, encontra dificuldades para se conservar na existência. A saída do travamento exige um ato da Vontade que, sendo livre, liberta-se do travamento saltando para a possibilidade de um crescimento espontâneo (MORAES, 2018, p. 283).

O processo de luta entre fenômenos abarca o material orgânico e inorgânico dentre os quais são absorvidos e assimilados, de modo que possa manifesta-se com as condições de que possam conservar-se e reproduzir-se. Disso se segue que a “finalidade” da vontade objetivada é a conservação da vida e reprodução da espécie, isto é, a perpetuação de uma Ideia genérica.

Todavia, considerando a luta por matéria em que diversos materiais genéticos disponíveis tendem ao conflito a fim de empreender uma nova gradação dos organismos, pode-se perceber que quando não há prevalência de um dos lados nessa luta a vontade consubstancia em um travamento, uma vez que encontra, não nela mesma, mas na matéria um processo dificultoso para conservar-se no mundo como representação, isto é, na existência.

Nesse contexto, consoante o entendimento de Moraes (2018, p. 285), a vontade, uma vez travada busca alternativas, pois como ela em si é livre, empreende um “salto”, quando encontra forças equivalentes, pois o conflito irremediável deve tender à absorção de uma espécie inferior. Trata-se de uma relação de absorção por subordinação. Isso porque, como a matéria (*Materie*) é permanente e indestrutível, sempre remanesce material genético disponível

à vontade para manifestar-se, subsumindo-se uma Ideia a outra, tendo em vista uma relação de gradação.

Se, portanto, a natureza nos expõe cada vivente como vindo do nada e, após uma existência efêmera, retornando ao nada para sempre, e se ela parece comprazer-se em incessantemente tudo criar de novo, para incessantemente poder tudo destruir, sem ao contrário ser capaz de trazer a lume qualquer coisa de permanente; se, em consequência, temos de conhecer a *matéria* como a única coisa permanente, que, incriada e imperecível, gera tudo a partir do próprio ventre, parece que advindo daí o seu nome *mater rerum*, e se, ao lado da matéria, temos de conhecer a *forma* como uma espécie de pai das coisas, forma que, tão fugidia quanto a matéria é constante, muda a todo momento, e apenas pode conservar-se pelo tempo em que é parasita da matéria [...] (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 348).

Assim, o mundo como representação constitui e elenca os elementos fundamentais para que a vontade saia do seu travamento, caso contrário, a vontade encontraria um obstáculo para si no âmbito de suas manifestações, algo que traria substanciais problemas para vontade objetivar-se (MORAES, 2018, p. 285).

Conseqüentemente, o mundo como representação em sua contradição aparente constitui-se de sofrimento, razão pela qual Schopenhauer sustenta a tese do pior dos mundos possíveis em contraposição a Leibniz. Isso porque, cada ser específico existente mantém-se na medida da afirmação da vontade mediante supressão e “aniquilamento” de outras vontades objetivadas, seja no nível inorgânico ao orgânico.

A Ideia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre Ideias ou objetivações mais baixas da Vontade, ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das Ideias que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado: a Vontade objetiva-se em uma nova e distinta espécie: nasce, originariamente por *generatio æquivoca*, depois por assimilação no germen existente, seiva orgânica, planta, animal, ser humano. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 169)

Assim, o que há é uma gradação em que, especialmente, o homem pressupõe toda a cadeia de manifestação da vontade, considerando os aspectos animais e vegetais.

Do ponto de vista da representação, o homem, conduzido pelo fio da causalidade, encontra pressuposta em sua própria existência a existência de tudo o que lhe terá precedido no mundo natural [...]. A noção de intelecto, ou melhor, sua existência, deve pressupor, como vimos, organismos mais simples, estes o inorgânico e assim até as forças da natureza. Por sua vez, toda essa gradação supõe o intelecto. A unidade da Vontade, imediatamente objetivada como Ideia única determinando e particularizando uma matéria em

geral, reflete-se no conhecimento sob uma multiplicidade fenomenal que, embora múltipla, manifesta sempre o mesmo. Se, todavia, o então superado não desaparece em seu dar lugar ao grau mais elevado, é porque lhe permanece pressuposto ideal e realmente, não apenas como condição de sua existência espaço-temporal, mas também como meio direto ou indireto de subsistência de algum elo na cadeia alimentar, por exemplo. O homem, desta feita, não apenas tem em si toda a “história natural”, mas serve-se, direta ou indiretamente, da totalidade de suas configurações externas (MORAES, 2018, p. 288).

Portanto, é através da união entre tempo, espaço e matéria que uma dada Ideia se objetiva no mundo. Isso porque a causalidade é o fio condutor na manifestação da vontade objetivada ensejando a multiplicidade das formas da aparência, ou seja, “norma dos pontos-limites”, pois ela intermedeia o surgimento das múltiplas ideias, as quais ensejam as condições de absorção, supressão e apropriação de uma matéria inferior para “atualização” e manutenção de uma nova ideia objetivada; Schopenhauer (2015a, p. 156, grifo nosso), afirma que essa norma “*remete necessariamente à identidade de toda a matéria existente, substrato comum de todas as diversas aparências*”. A multiplicidade dos fenômenos só se mostra ou expõe a si, considerando, pois, a dimensão espaço-temporal.

Nesse contexto, a própria força que impulsiona a objetivação da vontade é uma objetivação da vontade em um grau mais baixo, a qual se manifesta apenas na força e que, logo após a um processo gradual, a matéria recebe figuras.

Por meio de tempo e espaço a Ideia se multiplica em inúmeras aparências: no entanto, a ordem de surgimento das aparências nestas formas de multiplicidade é fixamente determinada pela lei de causalidade que, por assim dizer, é a norma dos pontos limite de aparecimento das diversas Ideias, em conformidade com a qual espaço, tempo e matéria são distribuídos (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 156).

A multiplicidade fenomenal é percebida mediante a conexão necessária entre tempo, espaço e causalidade. A matéria objetivada é multiplicada, com a mesma essência, conforme os diversos graus de objetivação que são encontrados na natureza. Segundo Schopenhauer (2015a, p. 156, grifo nosso): “*por meio de tempo e espaço a ideia se multiplica em inúmeras aparências*” e é através da “*conexão necessária e inseparável e relação recíproca*” que a causalidade fixa e delimita o surgimento da multiplicidade dos fenômenos.

Tendo em vista que a vontade está alheia ao princípio de razão e que os fenômenos são determinados pelas formas do conhecimento ordinário, a matéria se constitui como uma objetivação da vontade, isto é, a vontade, embora não submetida ao tempo, espaço e

causalidade, adentra ao mundo da representação seguindo as formas estabelecidas pelo intelecto. Com efeito, a vontade ora é coisa em si, ora é representação. Nesse sentido, extrai-se que a matéria atinge seu grau mais elevado na constituição humana, pois ela se objetiva de tal forma que passa a se reconhecer como espelho do mundo.

Nessa toada, a matéria é discernida, embora absorvida no nível orgânico e no inorgânico em que um pressupõe o outro, na medida em que o homem atinge o ápice da pirâmide do mundo, considerando as ideias objetivadas que o antecederam em objetivação por absorção. Isso porque, a partir da faculdade de razão e do entendimento, a vontade objetivada passa a intuir o mundo e apreendê-lo subjetivamente por meio do entendimento.

De acordo com Fonseca (2009, p. 109), escrevendo sobre “A fisiologia cerebral como impasse teórico”, Schopenhauer defende uma dupla concepção de matéria, a saber “*Materie*” e “*Stoff*”. Nesse contexto, pertence à matéria (*Materie*) a permanência e duração no espaço e tempo como substância e que seu correlato subjetivo é dado no entendimento (*Stoff*). Por outro lado, a matéria tomada como *Stoff* é a própria representação cerebral da matéria e que é tomada na abstração como *Materie*, uma vez que não é intuída, mas é “objeto” de pensamento. Consequentemente, na metafísica imanente, a matéria deve ser interpretada, concomitantemente, como visibilidade da vontade, a qual esta não é intuída via entendimento, pois ela se manifesta mediante forma e qualidade, uma vez que a matéria nela mesma nunca é percebida imediatamente, mas se constitui a partir da analogia do pensamento mediante a manifestação de todas as coisas (FONSECA, 2009, p. 113-114).

Por conseguinte, a matéria se constitui como “substrato comum” de todas as aparências, uma vez que dela tudo deriva e, por assim dizer, as ideias reclamam a matéria para objetivar-se, de modo que delineiam o lugar comum do aparecer e perecer, conforme explica Schopenhauer (2015a, p. 157). A matéria é invólucro natural em que a vontade se manifesta e se objetiva, sendo, portanto, o meio de sua visibilidade.

Consequentemente, a matéria é o *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*. Enquanto tal e como brotada das formas do intelecto, a matéria relaciona-se com aquelas aparências mesmas de modo absolutamente *indiferente*, isto é, ela está pronta para ser o sustentáculo tanto desta quanto daquela outra força natural, tão logo no fio condutor da causalidade entrem em cena as condições para isso; enquanto ela mesma, justamente porque sua existência é propriamente dizendo apenas *formal*, isto é baseada no *intelecto*, tem de ser pensada estritamente permanente, logo, como o estritamente sem começo e fim no tempo, em meio a toda aquela mudança (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 368-369).

Destarte, tem-se de um lado o mundo exterior-material e de outro o mundo como vontade, ambos conectados pela vontade-ideia-causalidade-matéria. Assim, a vontade entra em cena quando consubstancia-se em matéria e se expõe, sendo intuída enquanto representação material do próprio objeto intuído.

Não à toa, Schopenhauer (2015b, p. 372, grifo nosso) afirma que “*a vontade é o núcleo mais íntimo de todos os seres que aparecem; também a matéria, por sua vez é a substância que permanece após a supressão de todos os acidentes*”, portanto, a matéria assume duplo aspecto na metafísica imanente. De um lado, a matéria (*Stoff*) pode ser compreendida de modo subjetivo, sob as formas do intelecto, ou seja, na medida em que é representação, portanto, causalidade, considerando os aspectos de forma e qualidade, de maneira determinada. De outro modo, a matéria (*Materie*), pode ser tomada como correlato da coisa em si, a qual não pode ser objeto da intuição, mas apenas conteúdo de pensamento, isto é, abstração, separada de forma e qualidade, sendo sua natureza abstrata concebida como eficácia abstrata universal.

A matéria adquire uma dupla significação no sistema schopenhaueriano, pois, além de ser a causalidade pura e, portanto, fazer-efeito, ela possui uma natureza mais metafísica do que propriamente física, consoante explica Schopenhauer (2015b, p. 375): “*Precisamente por isso, a matéria é um princípio de explicação antes metafísico que meramente físico das coisas, e dela fazer brotar todos os seres significa de fato explicá-los a partir de algo bastante misterioso [...]*”. Isso constitui um pensamento de um todo que abarca aparente (fenômeno) e o inaparente (vontade), de modo que a vontade, objetivando-se através da ideia, expondo-se-a-si para a representação, no espaço e tempo, como matéria. Pois antes de tudo a matéria é “*origem temporal das formas inorgânicas e dos seres orgânicos*”, conforme sustenta Schopenhauer (2015b p. 376), mas de modo algum pode-se atribuir a origem das espécies a ela, visto que é um mistério, além disso, podemos interpretar que há um esforço incessante na natureza em conservar as espécies, uma vez objetivada no mundo.

Com efeito, tomada como imperecível e indestrutível, a matéria, embora pereça em sua forma ela possui uma característica de estar-de-acordo com o próprio mundo, de tal modo que mesmo com a morte a vontade é indestrutível, porquanto assumem formas outras que surgem pela causalidade na modificação dos estados e formas da matéria.

Levando-se em consideração que a estrutura filosófica do *corpus* metafísico schopenhaueriano se articula em diversos níveis, tomando-se a questão da objetivação da vontade, filosofia do corpo, a estruturação da forma e funcionamento dos organismos,

perpassando inclusive os aspectos da matéria, Schopenhauer reclama e exige uma interpretação, sobremaneira, sobre o finalismo da natureza.

### 5.1 Schopenhauer e o finalismo na Natureza

A perspectiva da teleologia na consideração da natureza, ou seja, à propósito da finalidade na natureza, é tratada por Schopenhauer no § 28 do Tomo I do MVR e no apêndice “Crítica da Filosofia Kantiana”, especialmente na crítica dos juízos teleológicos, bem como nos suplementos, sob o título “A propósito da teleologia”, além de ampliar a discussão e reflexão no ensaio *Sobre a vontade na natureza*.

Trata-se de investigar, no âmbito da filosofia da natureza, se ela, a natureza, incluindo as ideias platônicas de homens e animais, são produto de uma “inteligência exterior” ou “cognição transcendente” aos fenômenos, ou se, ao contrário, simplesmente, a natureza é manifestação de um impulso cego, uno, sem fundamento, alheio ao tempo, espaço e causalidade. Trata-se de um esforço reflexivo de Schopenhauer em refutar o finalismo físico-teológico em favor de uma teleologia, ou melhor, de uma “finalidade sem fim”, parafraseando Cacciola (1993, p. 80).

Não obstante, Schopenhauer tece considerações críticas ao pensamento kantiano da teleologia, quanto à faculdade de julgar, uma vez que, conforme explica Silva (2019, p. 171-171, grifo nosso): “*embora os corpos organizados nos apareçam necessariamente como se tivesse produzido de acordo com uma concepção ou conceito de fim (Zweckbegriff) que houvesse precedido, isto no entanto não nos autoriza que este seja objetivamente o caso*”.

A assunção de Schopenhauer de uma teleologia em detrimento de uma teologia se justifica porque ele quer banir da filosofia qualquer aspecto teológico de “inteligência exterior” ou “superior”, pois o filósofo dá ao seu sistema uma interpretação imanente, isto é, um aspecto latente e íntimo que se manifesta, mas não como causa, afastando qualquer inteligência ordenadora da natureza como obra de intencionalidade. Assim, o mundo é uma expressão da fenomênica da vontade e, por conseguinte, ela é sua essência.

Não sendo admitida por Schopenhauer a representação de um Deus criador ou mesmo de uma substância eterna de tipo spinozista, mesmo porque qualquer causa-primeira é apenas uma pretensa solução para o impasse bem esclarecido por Aristóteles, Schopenhauer chega à conclusão de que o fenômeno do mundo não possa ser senão mera expressão da vontade livre ela-mesma. Ou seja, a vontade não é nem pode ser algo diferente do mundo, mas o que ele é

em si, sua essência. Causas são requeridas apenas por nosso intelecto, exigência que, no entanto, não pode ser levada a seu extremo do mesmo modo que já mostrara Aristóteles ser impossível pensar algo não causado a não ser o que é eterno. Se todas as nossas representações já sempre supõem temporalidade e toda noção de eternidade é tão abstrata quanto vazia, conforme afirma Schopenhauer, a “origem” do mundo permanece um mistério incognoscível, um absurdo, enquanto que, quanto ao seu “começo”, já foi dito: a percepção do mesmo como objeto por um sujeito. O mundo que conhecemos é desde sempre já habitado, mesmo que apenas por nosso corpo, o objeto imediato, como no caso de um feto no ventre materno tão logo seja capaz de perceber algo (MORAES, 2015, p. 223).

Schopenhauer refuta, nesse sentido, filósofos como Lucrécio, Bacon de Verulam e Espinosa, os quais viam na natureza um produto de uma inteligência ordenadora. No entanto, sua filosofia de constitui de uma metafísica imanente e, portanto, a vontade assume um papel de substrato universal de todo ente dotado de objetividade, considerando os seus graus de objetivação e manifestação. As causas são requeridas pelo intelecto e a natureza se sustenta em um absurdo.

Assim, Schopenhauer vai na contramão da tradição que considera a vontade como sendo um aspecto ou operação do intelecto, quando, pois, coloca que o mundo não é obra de um ordenador inteligente, conforme explica Schopenhauer (2013, p. 89, grifo nosso).

Dizemos, portanto, em primeiro lugar: 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 o 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 (SCHOPENHAUER, 2013, p. 89).

Dessa forma, a metafísica imanente é uma resposta e refutação de um *telos* ou a natureza como criação de caráter físico-teológica. Isso porque, Schopenhauer buscar afastar a sua filosofia de qualquer transcendência ou viés teológico, conforme dito. O filósofo ao refutar tal concepção considera que a vontade, é o aspecto primordial do mundo, e que por isso os fatos teleológicos são possíveis de explicar a partir do próprio ente, visto que Schopenhauer encontra no organismo dois tipos de finalidades, sendo uma interna e outra externa.

A questão do finalismo, portanto, perpassa, por assim dizer, o que foi discutido alhures, uma vez que o pesquisador quando se debruça sobre as questões referidas como “apetites” e “inclinações” ou, sobretudo, a questão da organização física da parte fisiológica dos organismos

animais ou humanos, quando de uma exposição de uma pesquisa, alcança os limites do saber científico e esbarra no conhecimento metafísico, portanto, a ciência é incapaz de fornecer o sentido próprio e originário de uma objetivação de um dado organismo na natureza, conforme afirma Schopenhauer (2013, p. 84). Além do que, as considerações da ciência ou a sua conclusão é uma *confirmação a posteriori* de sua doutrina imanente.

No capítulo Anatomia Comparada, Schopenhauer se refere à natureza como objeto de estudo da ciência e, ao mesmo tempo, exhibe a complementação das conclusões a que ela chega por meio de sua metafísica da vontade. Assim, o desenvolvimento dos seres dever-se-ia a uma vontade intrínseca a eles. Nesse sentido, menciona os cientistas que trariam confirmação da sua doutrina, como, por exemplo, os anatomistas, Pander e D'Achton, que referem as propriedades da constituição óssea do animal ao seu caráter e este às suas inclinações e apetites. Essas inclinações e apetites, segundo essa teoria, se manifestam ao vivo em toda sua organização. Esta por sua vez é uma medidora da razão interna da vida geral da natureza. Ora é neste ponto que a ciência da natureza deve deter-se, para ser complementada naquilo que não pode explicar mais, pela metafísica do querer-viver, que seria a procurada razão interna da vida da natureza. A natureza escapa das investigações da ciência quando se reporta aos apetites e inclinações, a saber à vontade do animal (CACCIOLA, 2015, p. 40).

Isso porque, buscar em última instância um fundamento racional ou cognitivo explicativo das manifestações da natureza, levaria a colocar o intelecto em sobreposição e anteriormente à vontade, mas a natureza mesma precede objetivamente ao intelecto. Trata-se, por conseguinte, do dogma fundamental schopenhaueriano. Com efeito, o intelecto não pode ser causa eficiente e final do mundo como representação, portanto, não se pode tomar o efeito pela causa.

A metafísica é imprescindível na explicação do mundo desde que a ciência não pode dar conta do impulso que move todas as coisas, engendrando seu próprio conhecimento. Como imanente é o que se revela como complementar ao conhecimento científico da natureza, que apresenta limites além dos quais não pode se aventurar. Mas se dissermos que a metafísica ao ultrapassar tais limites, chega a um outro território que está além da experiência, veremos que essa afirmação se choca com a afirmação schopenhaueriana de que a experiência é a única fonte da metafísica. A metafísica se coloca num outro ponto de observação dessa mesma experiência, diverso do da ciência, para explicá-la sem recorrer ao suprassensível. Se se trata de um outro ponto de vista, ou de um outro nível, este só pode se referir a um outro tipo de conhecimento a que se chega de modo diverso, não do exterior ao mundo, mas partindo do seu âmago, das forças que o movem e do impulso que as põem em ação. Não de um olho que de fora do mundo o observa, mas um olho que se forma no mundo para que ele se veja a si mesmo (CACCIOLA, 2015, p. 41-42).

A questão de afirmar uma teleologia a partir de um intelecto ordenador do mundo é incapaz de explicar o “engenho” da teia de aranha ou a colmeia das abelhas, uma vez que se trata de um impulso cego, já que tais seres, embora não sejam meras superfícies, se movimentam por estímulos e não por motivação racional. Não há uma intencionalidade da feitura de tais engenhos, mas um impulso cego e irracional. Portanto, os animais trabalham “[...] *em favor de um fim que eles não conhecem, sim, do qual não tem representação alguma*”, consoante explica Schopenhauer (2015b, p. 413, grifo nosso).

Por exemplo, a lagarta fia seu casulo na folha, sem conhecimento do fim; mas caso a teia seja destruída, a lagarta a repara habilmente. As abelhas adaptam desde o início a sua construção às circunstâncias que encontram, e incidentes que ocorrem, como a destruições intencionais, são remediados por ela da forma mais conveniente em cada caso particular [...] (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 418).

Além disso, a natureza não possui cognição, reflexão ou ponderação, pois as manifestações dela só têm como propósito final a conservação do ser. Com efeito, a natureza, conforme explica Schopenhauer (2015b, p. 396, grifo nosso): “*Assim como aqui a vontade produz sem matemática a figura regular, também produz sem fisiologia a figura orgânica e perfeitamente organizada conforme fins*”.

Dito assim, a finalidade que podemos encontrar na natureza orgânica se liga à própria manutenção de cada espécie singular. Do ponto de vista orgânico ao inorgânico a vontade se objetiva, e é a essência última de todas as coisas. Esse “querer universal” é o que identifica todos os seres que preenchem o tempo e espaço quando se manifestam no mundo como representação.

Assim, a vontade, sendo identificada como corpo, seja no organismo animal ou humano, e que é expressão imediata dos atos necessários que emanam de qualquer manifestação sua no tempo e espaço, a própria vontade determina o corpo no qual se objetiva.

De acordo com isso, eu disse que, do mesmo modo que cada ato singular momentâneo da vontade se apresenta instantânea, imediata e inevitavelmente na intuição externa do corpo como uma ação do mesmo, também o querer de cada animal como um todo, a soma de todos os seus anseios, tem a sua imagem fiel no próprio corpo como um todo, na constituição de seu organismo, devendo existir, entre fins de sua vontade em geral e os meios para a obtenção dos mesmos oferecidos por sua organização, a mais precisa concordância. Ou, de modo sucinto: o caráter de seu querer como um todo deve estar na mesma relação para com a forma e a constituição de seu corpo que o ato singular da vontade está para a ação corporal (SCHOPENHAUER, 2013, p. 83).

Portanto, as manifestações da natureza no reino orgânico possuem implicações fundamentais na questão do finalismo. Isso porque, embora a vontade se objetive no corpo, esta determina a figura que se manifesta, conforme a luta, absorção e supressão das ideias uma com as outras e, por conseguinte, Schopenhauer reconhece uma finalidade externa no organismo com as partes que o compõem, isto é, em uma relação recíproca entre as partes e o todo.

No entanto, essa perspectiva de relação recíproca entre o todo e as partes, advém de uma questão metafísica e não epistemológica, isto é, via representação. A questão do finalismo não pode ser compreendida via representação, mas atravessa a perspectiva da imanência. Isso porque, a finalidade não pode ser reconhecida ou interpretada pela representação, mas através de uma interpretação metafísica da imanência, embora seja a partir da intuição que possuímos uma via interpretativa subjetiva dos elementos que preenchem o universo e, dessa forma, tenhamos inicialmente uma perspectiva epistemológica, mas que esta é insuficiente, limitada e não raro equivocada, para o pensador.

Ao interpretar a natureza coloca-se, inicialmente, uma finalidade no organismo, pois ele existe como representação e, dessa forma, à faculdade de razão que está delimitada à noção de meios e fins. Isso inicialmente se explica, mas não se sustenta, conforme ensina Schopenhauer, porque o intelecto busca perceber uma finalidade das partes do organismo.

No entanto, Schopenhauer propõe um caminho interpretativo metafísico, pois como o intelecto é limitado, subordinado e secundário, não é legítimo atribuir uma interpretação limitada às obras da natureza, a exemplo do organismo que possuem, inclusive, uma estruturação e constituição complexa, até porque a natureza é um fazer-efeito que difere de nós e, portanto, é necessária uma interpretação metafísico-imanente, conforme explica o filósofo (2015b, p. 395).

Na consideração sobre a natureza, a teleologia é uma interpretação legítima e que se sustenta, quando se trata da natureza orgânica, visto que se pressupõe uma finalidade em cada parte dos seres orgânicos. Assim, a teleologia nos fornece uma forma de interpretação da natureza, de maneira geral e específica, pois as espécies que preenchem o espaço são dotadas de uma finalidade interna e externa em sua constituição das partes com o todo.

O não reconhecimento da teleologia na natureza, segundo Schopenhauer (2015b, p. 396), nos conduz a um assombro profundo. O reconhecimento de uma teleologia na natureza é tão fundamental que, segundo o filósofo analogamente, caso um físico buscasse um efeito e não conhecesse a causa quedaria sua visão no absurdo.

Dessa forma, para Schopenhauer (2015a, p. 179), podemos encontrar uma finalidade em todos os produtos orgânicos da natureza e tal finalidade possui uma dupla significação, a saber, uma finalidade interna e outra externa. A primeira denota uma conformidade das partes individuais do organismo para com seu todo, dessa forma, o organismo objetivado se manifesta de tal maneira que manifesta a sua finalidade, na constituição orgânica, quanto à sua conservação (individual) e da espécie (universal). A segunda confirma a tese segundo a qual a natureza orgânica se relaciona com a inorgânica, sendo uma relação recíproca entre as partes isoladas da natureza e que não é, propriamente, a economia interna dos organismos. Isso porque, as partes isoladas da natureza tornam possível a conservação dos seres orgânicos. Trata-se de uma concordância entre todas as aparências entre si, embora na multiplicidade.

A finalidade externa é uma relação recíproca dos organismos com a multiplicidade e concordância com todos os elementos fenomênicos. Reconhece-se que quando da objetivação da ideia, a vontade, a qual é possui natureza de unidade, no mundo como representação ela é divisa, conforme a objetivação em múltiplas ideias. Assim, a finalidade externa do organismo se dá na concordância com as aparências.

Cada planta adapta-se ao seu solo e atmosfera, cada animal adapta-se ao seu elemento e presa que há de se tornar seu alimento e que também é de alguma maneira protegido contra o seu predador natural; o olho adapta-se à luz e à refrangibilidade, os pulmões e o sangue ao ar, a bexiga natatória à água, os olhos da foca à mudança de seu médium, as células do estômago do camelo, que contêm água, à seca do deserto africano, a vela do náutilo ao vento que o faz navegar, e assim por diante, até as formas mais especiais e admiráveis de finalidade externa (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 185).

Assim, reconhecer nos organismos que suas as partes se relacionam com o todo, levando-se em consideração a perspectiva da autoconservação do organismo, bem como os estímulos apetitivos inconscientes, são delimitados à própria função a que o corpo se presta no mundo como representação, isto é, conservar-se e reproduzir-se.

Ademais, cada parte do organismo existe apenas para e com a finalidade de servir à vontade, realizar seus impulsos internos no exterior ou contribuir de algum modo para a conservação desse organismo. Portanto, uma parte singular, isto é, individualizada, se propõe a um fim externo, pois nenhum entendimento ordenador e criador poderia ter produzido um organismo.

O problema das “causas finais” está circunscrito à questão da teleologia, uma vez que na constituição do organismo, especialmente na relação das partes com o todo se dá um finalismo causal, ou seja, motivos que impelem ou determinam a necessidade deste ou aquele

mecanismo animal para conservar-se no mundo. Essa perspectiva não se justifica ou se dá pelo indivíduo ou animal individualizado, mas em relação a espécie.

Na verdade, cada órgão deve ser considerado como a expressão de uma manifestação universal – isto é, realizada de uma só vez – da vontade, de um desejo fixo, de um ato da vontade não do indivíduo, mas da espécie (SCHOPENHAUER, 2013, p 85).

Tal questão se funda ante a necessidade que os organismos têm de se alimentar e procriar. Segundo Schopenhauer não podemos reconhecer nenhum excesso ou desnecessidade na constituição das partes dos organismos, pois cada uma serve a algum fim determinado. Finalidade esta que está umbilicalmente determinada com a natureza do querer, sobretudo, porque este determina a figura e a constituição do organismo, visto que os animais possuem chifres, porque antes querem chifrar e não chifram por terem chifres. Isso significa que o organismo animal é constituído, antes por um querer, que deseja manifestar-se segundo sua ânsia originária e às condições que será delimitada ante às condições do seu predador e da sua presa.

[...] pois *lex parsimoniae naturae* não permite a existência de nenhum órgão supérfluo. Justamente essa lei, em conjunto com o fato de não faltar jamais a nenhum animal um órgão que seja exigido por seu meio de vida, mas todos os mesmos mais distintos, estarem em acordo uns com os outros, agindo como que destinado a um modo muito específico de vida, ao elemento a que sua presa se encontra, à sua perseguição, à sua captura, a tritura-la e digeri-la, isso tudo comprova que foi o modo de vida querido pelo animal para sua manutenção que determinou a sua constituição (SCHOPENHAUER, 2013, p. 92).

Por fim, as considerações esquadrihadas referem-se aos fenômenos, mas não à coisa em si, uma vez que para a vontade não há teleologia alguma. A vontade não tem finalidade, pois é impulso cego e irracional. Seus anseios não infinitos e não podem ser satisfeitos em sua totalidade, pois é sempre um movimento infindo. Isso significa que a finalidade encontrada na natureza advém do entendimento, ou ao entendimento, e pertencem, por assim dizer, ao fenômeno, não à vontade nela mesma.

A vontade schopenhaueriana, que é irreduzível em si mesma a um “querer-isto” ou “querer-aquilo”, serve à exposição da vida como *fenômeno* autoproduzido, sem finalidade outra que não a própria vida, incondicionalmente, o que significa que se vive porque e, sobretudo, *enquanto* se quer, ou melhor, porque cada um já sempre é manifestação da própria vontade de viver, cada um é vontade de viver, vontade esta indefinível, em si

mesma não-racional, cega, imponderável. Há que se enfatizar: “enquanto se quer” não significa ser-nos possível, por um “ato de livre-arbítrio”, dar um fim ou conservar a vida em sua essência, muito embora nossos esforços dirijam para isto. A vida se “justifica” por si mesma, de modo que não há qualquer *para quê* que lhe dê sentido extrínseco, que a faça surgir, tampouco um *quê* ou um *quem* a tenha produzido; não há evolução, não há teodiceia; não há *arché*, não há *telos*, não há *aitia*, exceto em nossas representações. Dito de outro modo: se é verdade que a vida se explica em sua própria dinâmica, enquanto *já é vida*, pelas ciências, não há qualquer explicação possível que lhe esclareça a *origem*, restando-nos apenas admiti-la como o que é por si mesma (MORAES, 2011, p. 11).

A consideração de que a natureza em si, é destituída de qualquer face de cognição, justifica a impossibilidade de estabelecer um esforço teológico de criação das espécies e na fundamentação de uma ordenação a fins, conforme o desejo do “artífice supremo”. Portanto, não há que se falar em criação, mas manifestação e gradação, uma vez que apenas estas estão submetidas ao princípio de razão suficiente.

Por fim, a discussão sobre a teleologia envolve um encadeamento argumentativo entre Schopenhauer e Kant.

[...]em Kant o princípio de finalidade extrai sua legitimidade da determinação de uma ideia da razão, a partir da qual somos conduzidos a pensar a natureza, hipoteticamente, enquanto totalidade harmônica e teleologicamente ordenada, Schopenhauer, por sua vez, ao atribuir à razão uma função secundária e um papel subalterno, recusando-lhe qualquer atividade propriamente autônoma como produtora de ideias, necessitará de um outro caminho para a fundamentação do princípio do finalismo: a tese da unidade metafísica da vontade, que se mostra como a índole própria e essencial dos fenômenos naturais (MATTIOLI, 2018, p. 218).

No mesmo sentido,

Ao recusar tacitamente a solução kantiana para o problema da legitimação da consideração teleológica da natureza a partir dos princípios regulativos da faculdade de julgar reflexionante, Schopenhauer rejeita qualquer referência (mesmo hipotética) à ideia de uma inteligência ordenadora, assumindo como ponto de partida de sua teleologia o conceito de vontade (MATTIOLI, 2018, p. 214)

Schopenhauer, portanto, pretende se afastar de Kant, no sentido de reconhecer que as ciências biológicas da natureza nos fornecem apenas um conhecimento acerca da aparência fenomenal dos entes, não ultrapassando para “conhecer” o sentido originário ou o substrato movente de toda estrutura orgânica da natureza. Com efeito, para transpor essa limitação das ciências, Schopenhauer, se vale do conceito de vontade no seu sentido metafísico, com o fim

de legitimizar a sua teleologia, tendo em vista a unidade absoluta de toda a natureza, considerando os aspectos da finalidade externa e interna.

Portanto, a matéria consiste, enquanto vontade objetivada, na própria visibilidade da vontade, pois ela se pode ser interpretada como o “*veículo* das qualidades e forças naturais, as quais entram em cena como os seus acidentes”, conforme explica Schopenhauer (2015b, p. 381-382), pois, assim, podem ser intuídas como figura, qualidade e quantidade, tendo como pressuposto, ante à Ideia, o tempo e espaço como condição de ser intuída e individuada. No entanto, a matéria em si é mera abstração.

Esse vínculo, que se constitui a partir da analogia entre todos os fenômenos da natureza, natureza esta reconhecida a partir da unidade da Vontade em todos os fenômenos, (ou seja, enfim, a partir do reconhecimento de uma unidade em uma multiplicidade, introduz no plano da representação uma noção de unidade análoga à mesma unidade da Vontade (através da noção de matéria) (BRANDÃO, 2008, p. 65)

Ademais, conforme dito alhures, segundo Schopenhauer (2015a, p. 178), a ideia de homem, quando objetivou-se no grau mais perfeito da vontade, não se originou por si só, isoladamente. É necessário o reconhecimento de que, em sua essência, o homem pressupõe toda a natureza orgânica e inorgânica.

A Ideia de ser humano, para aparecer na sua atual significação, não poderia expor-se 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: todos esses reinos complementam-se para a objetivação plena da vontade; a Ideia de ser humano os pressupõe, assim como as flores das árvores pressupõem folhas, ramos, tronco e raiz: os reinos da natureza formam uma pirâmide cujo ápice é o ser humano (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 178).

Portanto, Schopenhauer reconhece uma unidade da vontade, não aniquilável do ponto de vista externo ao tempo e espaço, bem como na própria matéria, pois o que se aniquila é a figura. Trata-se de um substrato e essência universal, pois no fundo de cada aparência da matéria fenomênica pode-se reconhecer a vontade que pulsa latente no universo. Esse reconhecimento é o campo da metafísica da natureza.

O conhecimento de um fundo único por trás do indivíduo ou dos graus de objetivação dos seres na natureza é a tarefa da metafísica (entendida como metafísica da natureza ou dos costumes); é apenas a partir desse campo que a vontade pode ser apreendida como a verdadeira e indestrutível essência de todos os seres (SORIA, 2012, p. 76).

Por conseguinte, o equilíbrio natural existente no mundo se dá mediante o reconhecimento da unidade vontade-natureza em que todos os existentes compartilham de uma mesma essência e esquadrinham-se mediante as suas qualidades e “quereres” individuais e que a natureza oferece as condições necessárias à procriação e conservação do corpo. Cada organismo vivo, por sua vez, é matéria animada que se identifica e partilha da mesma essência. O homem é, portanto, em sua matéria orgânica, constituído pelos elementos da natureza, e ocupa o ápice da pirâmide do mundo, uma vez que se pode interpelar a si e sobre sua existência, uma vez que o homem constitui o grau mais alto de objetivação da vontade.

O grau de objetivação mais perfeito é encontrado no homem pois a noção de intelecto e de existência pressupõe organismos menos complexos e a parte inorgânica do mundo, manifestando-se, por conseguinte, nas forças da natureza. A objetivação da vontade em seu nível mais alto leva em consideração a pressuposição de um intelecto por meio do qual a vontade vê a si mesma.

Como dito, a tarefa filosófica schopenhaueriana consiste, sobretudo, em decifrar o enigma do mundo. Todavia, o mundo como fenômeno, embora abordado e descrito pela ciência, através de suas abordagens e linguagens especializadas, como afirmado acima, não alcança o sentido do *em-si*, uma vez que o fenômeno é *para-nós*, mas o *em-si* nos é incognoscível. No entanto, essa aparente limitação da ciência é indissociável das limitações do intelecto, limitações pelas quais não se alcança a coisa em si mesma, mas apenas a sua aparência.

Schopenhauer, defensor de um idealismo e de um dogmatismo imanente, recorre ao “salto metafísico” com a finalidade de explicitar e encontrar a essência do mundo, isto é, buscando descortinar o enigma velado em toda a realidade material do mundo como representação.

Com efeito, se a ciência é incapaz de nos fornecer um conhecimento que abarque os dois lados do mundo, o filósofo reclama à metafísica a fim de atingir a sua empresa filosófica. O mundo em si constitui-se em um enigma que, através do nosso conhecimento ordinário, é impossível de decifrar. Portanto, Schopenhauer se valerá do argumento analógico, tendo em vista a necessidade de alcance desse sentido que ultrapasse, por via transversa, os fenômenos existentes no mundo, pois conforme acrescenta Prado (2015, p. 45, grifo nosso): “*a essência-em-si do mundo é como uma fortaleza fechada, impossível de se conquistar a partir do exterior*”.

De acordo com Prado (2015, p. 46-47), trata-se de um esforço intelectual de Schopenhauer em convergir as duas formas de conhecimento disponíveis ao homem. Isso porque, embora Schopenhauer admita que o conhecimento fundamental é o intuitivo, tendo as representações abstratas um efeito secundário da intuição, é necessário admitir no seu sistema uma espécie híbrida de metafísica, a qual abarca, inclusive, o conhecimento científico, pois é necessário encontrar uma harmonia em seu sistema, tendo em vista a “*consideração metafísica do mundo com os limites do intelecto humano e as possibilidades do discurso filosófico*”. Portanto, é lícito recorrer, inclusive aos conceitos e/ou à analogia, como forma de alcançar a essência do mundo se caso for, visto que o que não podemos alcançar diretamente possa fornecer luz mediante analogia, conforme acentua o mencionado autor, na mesma paginação.

A interpretação metafísica proposta por Schopenhauer admitiu a necessidade de um ponto de convergência entre a ciência e a metafísica para que a consecução de sua tarefa própria se ajustasse às limitações do intelecto e às possibilidades do discurso. Entretanto, a metafísica dá um passo adiante em relação à consideração meramente empírica do mundo. (PRADO, 2015, p 46).

Dessa forma, a analogia desempenhará um papel fundamental no sistema de pensamento schopenhaueriano, pois o filósofo recorre à interpretação analógica como método de abordagem do científico ao metafísico, ou melhor, do micro ao macrocosmo e a considera “forma filosófica, *par excellence*, isto é, um recurso capaz de conduzir e auxiliar a interpretação da experiência em sua totalidade nos termos que nos é mais imediatamente conhecido”, conforme afirma Prado (2015, p. 47). Assim, a analogia exerce uma atividade singular no que concerne ao atingimento dos fins que se propõe o filósofo.

Assim, é na analogia do corpo que Schopenhauer vai encontrar a “solução” para a decifração do enigma do mundo. Isso porque, conforme sua tese da identidade entre vontade-corpo, obtém-se uma fundamentação metafísica no reconhecimento de que todos os fenômenos são dotados desse substrato nomeado como vontade pelo filósofo, pois cada em cada fenômeno é reconhecido a coisa em si como algo indissociável, embora não cognoscível se reconhece um núcleo diferente do próprio fenômeno nele mesmo.

É, portanto, no corpo que reside a chave do conhecimento do mundo. Uma vez considerado como representação, isto é, como objeto entre outros objetos e, em outro sentido metafísico como vontade, reconhece-se que os demais objetos que preenchem o mundo são representações e possuem o mesmo núcleo intangível como vontade. Dessa forma, o corpo é o instrumento pelo qual analogicamente Schopenhauer reconhece o micro e macrocosmo na

mesma unidade metafísica, embora no plano fenomênico o princípio de individuação seja seu pressuposto.

A Vontade como coisa-em-si, enquanto metáfora conceitual, é a expressão metafísica do significado da experiência em geral que, obtida por analogia com a vivência concreta e direta do corpo, ilumina o conhecimento apoiando a compreensão metafísica do mundo (PRADO, 2015, p. 49).

Com efeito, considerando o corpo como a chave desse conhecimento originário sobre todas as coisas e a analogia deste com o universo, o recurso schopenhaueriano adquire um caráter fundamental na explicação do micro e macrocosmo. Isso se deu, especificamente, com suas influências dos estudos sobre fisiologia e anatomia, pois Schopenhauer em sua época, além de ter cursado filosofia, teve uma influência substancial do conhecimento científico de sua época, conforme já citado (PRADO, 2015, p. 71). Além do que, reconhece as atividades orgânicas do corpo como fontes primárias de manifestação da vontade.

Em *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer disserta sobre as questões fundamentais da natureza, sobretudo, quanto à anatomia dos animais e as necessidades o ímpeto cego que se objetiva nos animais, de modo que eles como expressão de uma Ideia, são delineados a partir do seu querer viver, assim como suas presas e predadores, pois a natureza lhe confere as ferramentas adequadas a sua conservação e procriação.

Nesse contexto, a analogia aloca-se como ferramenta fundamental na estruturação, inclusive, do seu sistema imanente, pois o corpo, desde seus aspectos fisiológicos e anatômicos que em seu conjunto se traduz como visibilidade da vontade, fornece uma interpretação sobre todos os fenômenos, concernente aos organismos que estão disponíveis no mundo como representação. Pois a vontade tomada como substrato universal de todos os fenômenos fornece uma senda interpretativa para as aparências que se mostram ao sujeito cognoscente. Trata-se portanto de uma interpretação metafísica que perpassa ao domínio epistêmico do próprio corpo, pela via interior.

O corpo identificado com a vontade, em Schopenhauer, fornece um grau de suporte epistêmico para interpretar o mundo no mesmo termo. Esse procedimento tem por objetivo incrementar a compreensão que se tem do domínio alvo, isto é, do mundo, na medida em que elabora uma metáfora conceitual para ele. Schopenhauer estava consciente do aspecto heurístico envolvendo a reflexão por analogia, apesar disso, construiu para a metafísica um sentido no qual a analogia decifra o enigma do mundo. Entretanto, Schopenhauer, faz a ressalva de que a filosofia não é um saber plenamente acabado e a analogia fornece uma compreensão relativa, ou indireta do domínio que se quer conhecer [...] (PRADO, 2015, p. 70).

Portanto, a analogia possui uma qualidade gnosiológica e crítica, pela qual a metafísica imanente schopenhaueriana é estruturada, uma vez que, através dos aspectos esquemáticos da razão juntamente com o caráter interpretativo do mundo intuído, fornece um caminho para a interpretação analógica da vontade como realidade universal, portanto, como verdade filosófica, tomando-a como vetor cogente de toda sua filosofia, uma vez que do ponto de vista dos fenômenos, isto é, na multiplicidade encontramos a contradição na individuação, nela mesma a vontade é unidade indivisa.

É lícito, portanto, interpretar que, no mundo como representação, as partes referenciam e são tomadas com todo, uma vez que o múltiplo corresponde ao uno, conforme a interpretação da filosofia schopenhaueriana. Portanto, a objetivação da matéria, a qual objetiva-se no intelecto, é haurida da Ideia, em sentido platônico, a qual fornece o sentido das múltiplas espécies que se tornam visíveis no mundo como representação. Com efeito, essa visibilidade é haurida da matéria, pois ela é produtora e reprodutora de material permanente em que a vontade, enquanto não-visibilidade, adentra as formas do intelecto mediante matéria e figura, as quais se apresentam para o sujeito cognoscente.

O reconhecimento dessa verdade filosófica schopenhaueriana introduz uma visão imanente em sua filosofia, a qual busca se afastar de Kant. Isso porque Schopenhauer reconhece uma finalidade externa e interna dos organismos e uma finalidade sem fim da vontade representada, pois a única finalidade que se pode dizer da vontade objetivada é o querer-viver, isto é, conversar-se e reproduzir-se.

## 6. A CONCORDÂNCIA, AUTOCONSUMAÇÃO DA VONTADE E O EQUILÍBRIO DO MUNDO

Realizadas as considerações nos capítulos anteriores, percebeu-se que o pensamento schopenhaueriano é dotado de uma unidade pensada metafisicamente. Essa perspectiva é encontrada em diversos níveis da sua obra principal *O mundo* e que a presente dissertação tentou articular de modo a demonstrar a implicação de todos os temas precedentes, com o objetivo de explicar as consequências que decorrem imediatamente do aspecto objetivo da natureza e, sua relação inequívoca com o querer-viver.

Tal questão perpassa o problema de que a vontade de vida é o princípio fundamental de todo esforço. Dito de outro modo, é a própria resistência à aniquilação da vida. Para Schopenhauer, a vontade de vida não é um conceito vazio, mas aquilo de mais real que conhecemos. Considerando tal perspectiva, tem-se que a existência se constitui de um sofrimento irremediável, o que nos leva a um pessimismo frente a ela (tese de alcance crítico), diante da tese do pior dos mundos possíveis, desde o ponto de vista dos animais ao homem, isto é, a circularidade do sofrimento.

Nesse contexto, o presente capítulo tenta reconstruir a perspectiva da concordância da vontade, sua autoconsumação e o equilíbrio do mundo. Isso porque o conflito é inerente à existência, de modo que viver é sofrer, tanto pelo querer, quanto pela afirmação da vontade na esfera de singularidade de outros seres. Assim, Schopenhauer tentará refutar as teses das filosofias otimistas, a exemplo do panteísmo e da tese do melhor dos mundos possíveis.

É, com efeito, no Livro II do MVR que Schopenhauer irá discernir detalhadamente a sua filosofia da natureza, calcada na perspectiva da vontade, distinta da do mundo enquanto representação abordada no Livro I. Nesse sentido, a vontade, tomada como coisa em si, é a essência metafísica de toda aparência, de modo que todas as aparências estão esquadrihadas sob a égide do “impulso para frente” da vontade, isto é, a força vital que empreende as mudanças nas aparências.

Assim, considerando a vontade, sob a perspectiva de uma “essência metafísica” universal, encontrada nas menores manifestações da legalidade do inorgânico e na constituição do orgânico, podemos pensar sobre o mundo fenomênico, interpretado por um duplo olhar: de um lado, as formas do intelecto, e, de outro, o conhecimento do nosso querer individual, isto é, o conhecimento imediato que possuo de mim, que se manifesta no querer, pois o único caminho

é o interior para o “conhecimento” indireto e parcial da coisa em si que é a noção do nosso próprio querer.

Com efeito, a manifestação da vontade se dá na dimensão aparente dos fenômenos, os quais estão dispostos no tempo, espaço e causalidade. O princípio de razão, abarca, por assim dizer, qualquer manifestação material do querer, pois, é a partir da identidade vontade-matéria, que esse substrato universal (vontade) se apresenta a um sujeito cognoscente, sustentando o mundo como representação e, como dito, é encontrado em todas as manifestações da natureza do nível inorgânico ao nível complexo da organicidade.

Nesse contexto, uma vez assentadas as bases da analogia da vontade com o mundo, Schopenhauer estrutura, de um lado o mundo como representação através de uma manifestação identitária da vontade, pressupondo aquele sujeito cognoscente em uma relação de reciprocidade, a saber, o corpo como identidade da vontade, o qual, concomitantemente, é vontade e objeto dentre outros objetos e o mundo como tal assume essa mesma perspectiva universal (microcosmo ao macrocosmo).

Daí decorre o que o filósofo chamou de *procedimento analógico*: se enquanto corpos somos *representação* – assim como toda a realidade objetiva – e se enquanto essência, ser em si, somos *vontade*, sendo esta conhecida sem esforço na intuição interna, pensa Schopenhauer, os outros objetos também devem ter a mesma essência, a Vontade (SALVIANO, 2009, p. 114).

Com efeito, Schopenhauer, identificando a coisa em si como vontade (*denominatio a potiori*), constituirá as bases metafísicas em uma concepção de Metafísica da Natureza, a qual nos apresenta um mundo em luta permanente entre as Ideias, e que tal luta se mostra mediante representação, por meio da luta entre os fenômenos (DAMASCENO, 2012, p. 152).

Nesse contexto, a Teoria schopenhaueriana das Ideias se presta a fundamentar as múltiplas espécies de objetivação da vontade que se manifestam no mundo. Se trata da objetivação imediata da vontade, a qual, mediante material disponível, assimila-o e gradua suas aparências.

A vontade no seu impulso cego e inconsciente, isto é, destituída de conhecimento, nos reinos inorgânico e orgânico, busca objetivar-se mediante “absorção de análogo”, pulsando e manifestando-se no mundo, assumindo diversas figuras que consagrem seu ímpeto de autoconservação e manifestação, mas que não se trata de evolução da espécie, mas de desdobramentos ou gradações da própria natureza.

A objetivação da vontade, fornece aos animais, homens e plantas, as condições necessárias a sua existência e conservação. As presas de um animal é a vontade objetivada se

agarrar, tal qual as orelhas longas do coelho é a vontade objetivada de ouvir seu predador o mais longe possível a fim de que possa empreender sua fuga.

É necessário colocar em relevo que não são as condições externas, as quais estão disponíveis aos animais, que permitem ao animal utilizar seus mecanismos de existência. Para Schopenhauer, essa perspectiva se explica ao contrário, pois a vontade, ao se manifestar no mundo, já está ávida pelo que deseja, pois “o touro não chifra por ter chifres, mas possui chifres por querer chifrar”, conforme explica Schopenhauer (2013, p. 92).

Obtemos com isso a completa certeza de que a vontade não utiliza as ferramentas simplesmente por estarem disponíveis, nem as partes do corpo por estas serem as únicas dadas, como se fosse algo secundário, surgido da cognição; ao contrário, estamos certo de que o primeiro e originário é a ânsia para viver desse modo, para lutar dessa maneira; ânsia esta que não se apresenta no uso, mas já na existência da arma, tanto que o primeiro frequentemente precede a última, demonstrando que a arma se instala devido à presença da ânsia, e não o contrário (SCHOPENHAUER, 2013, p. 93).

Associe-se, a isto, o conflito incontornável dos graus mais baixo de objetivação da vontade, sobretudo, quanto às reações químicas e o querer apoderar da matéria existente, a qual serve como fio condutor da causalidade.

Desse conflito, as Ideias emergem na supressão ou absorção de análogo, o que implica que a essência continue a ser de modo constante, mas as suas figuras assumidas, conforme a espécie, sejam apenas subordinações do próprio querer manifestar-se. A aparência vencedora suprime as imperfeitas dando uma contribuição a uma nova figura da mesma essência.

Isso só é possível mediante a concepção da essência de todas as coisas na vontade, visto que através da unidade fundamental da vontade, conforme a multiplicidade dos fenômenos que se manifestam no mundo. Os fenômenos, embora múltiplos “consistem em manifestações do mesmo”, consoante a matéria disponível (orgânico e inorgânico). Além disso, essa perspectiva, outrossim é possível mediante a referência da Ideia à Vontade (MORAES, 2018, p. 277).

Com efeito, cada Ideia singular é precedida por outra análoga, a qual, conforme dito, na relação Unidade da Vontade e Multiplicidade dos Fenômenos, torna possível o desdobramento de uma dada espécie. Portanto, a Ideia de ser humano, por conseguinte, não é possível ser “criada” por algo exterior ou simplesmente “transformada”, mas se trata de uma relação de gradação, que Moraes (2018, p. 278) explica com maestria, afirmando que o homem, por exemplo, está dado no mundo precedido por uma série de gradações da natureza.

Com efeito, as manifestações da vontade são precedidas por um impulso oriundo da própria unidade da vontade.

Disso se depreende que, a despeito do fixismo das espécies, há um nexó não causal essencial em virtude da unidade da Vontade que a cada grau se objetiva de múltiplas maneiras, como em múltiplas vias pelas quais se empenha até atingir a aparência de um organismo capaz de consciência, a qual, sendo também consciência de si, reconhece a si mesma como culminância daquele empenho expresso no tempo desde milênios (MORAES, 2018, p. 281).

Como consectário dessa perspectiva, tendo em consideração a multiplicidade fenomênica do universo e que as aparências lutam entre si, nota-se que o mundo é fundado na questão da pluralidade, assumida por uma mesma essência (vontade). A vontade, portanto, no plano fenomênico é autodiscordante, pois há uma contradição nos fenômenos que compõem o mundo, visto que o mundo, através do princípio de individuação, mostra como dessemelhantes, mas que possuem essência em comum, essência esta que, mesmo do ponto de vista subjetivo, harmoniza-se com o ponto de vista fenomênico, considerando o duplo ponto de vista schopenhaueriano, o qual conduz a uma harmonia do mundo, embora haja um conflito entre as figuras assumidas pela Vontade que enseja nova gradação.

Por outro lado, embora haja esse conflito irreconciliável entre os fenômenos e, portanto, a vontade consubstancie-se como autodiscordante no mundo como representação, na interpretação do mundo como vontade, ela se mostra como uniforme, consoante a concepção da Unidade da Vontade.

Nesse contexto, assenta-se a compreensão do pessimismo schopenhaueriano, pois ao perceber a autodiscordância da vontade consigo mesma, sob o prisma da representação, o conflito entre organismos vivos empreende um sofrimento eterno e universal em que a afirmação da vontade sobrepõe os fenômenos individuais (BARBOZA, 2003, p. 08).

Consoante explica Brum (1998, p. 67), o consectário próprio da vontade é o sofrimento, pois é próprio dela o sofrimento e a luta por matéria. Com efeito, a vontade ao objetivar-se em múltiplos fenômenos conserva uma perspectiva de conflito constante e eterno, levado à perspectiva do jugo e da dominação.

O princípio de conservação da vida se mostrará, no âmbito do mundo animal, uma vez que cada ser vivo necessita “consumir” matéria de outrem para manter-se vivo, pois trata-se da condição de continuação da existência individual. O ato de consumação de um fenômeno-vontade se dá, especialmente, na questão alimentar entre os animais. Esse conflito, portanto, é

a contradição da vontade consigo mesma, conforme o mundo como representação e segundo o princípio de individuação.

A consequência advinda do conflito universal entre as Ideias constantes na realidade aparente está diretamente relacionada com o sofrimento da existência. Esse sofrimento ultrapassa a esfera individual do sujeito, uma vez que como ele é apenas um espelho de uma Ideia objetivada na matéria e unido por um laço não causal, mas metafísico, tal sofrimento permeia toda a realidade aparente. Isso porque, a própria condição da existência requer a afirmação da vontade em outras aparências, a fim de conservar-se (querer-viver) enquanto vida.

Embora a vontade, sem olvidar de sua unidade e, conservando a questão da pluralidade fenomênica, haja um conflito entre aparências, com uma “finalidade” de emergir outras aparências que desdobram de uma ideia inferior, o mundo se afigura como o pior entre os possíveis, visto que o sofrimento é a pedra angular da essência da vida. Isto é, para alguém ou algo viver requer a supressão ou apropriação de matéria de outrem.

Aos olhos dos animais e aparência das plantas, a própria natureza lhe dá um olhar passível, em que Schopenhauer, considera que a natureza mesma concede a tais animais uma visão serena do mundo. Ao revés, o homem, através do seu intelecto, passa a promover múltiplos querereres e passa a afirmar sua vontade nos próprios homens e animais, suprimindo sua existência em favor do impulso egoístico inconsciente.

No mesmo sentido, toda a estruturação do universo, é de alguma forma, legitimada à conservação da própria vontade, no sentido mais íntimo e que se considera a sua objetivação mais baixa, tal qual o movimento da translação dos planetas e a própria gravidade a fim de que os elementos que compõem o espaço possa acomodar a existência de determinada forma.

Embora a vontade seja cega, sem fundamento e conflitante na luta entre as próprias formas da aparência, há um equilíbrio fundamental em toda a estrutura existente, pois a vontade fornece as condições essenciais e necessárias para que se conserve uma vontade individualizada ou uma espécie em sentido mais genérico, lhe fornecendo os instrumentos, acomodando os seres a partir de suas necessidades fundamentais ou transformando certas aparências em outras formas, por meio do que, possa se inserir em outros ambientes.

Isto é, tais vicissitudes que a vontade promove na aparência, mas que ela não está submetida ao próprio fenômeno, consiste em um esforço cego, industrioso e destituído de qualquer inteligência primeva. Na passagem abaixo, Schopenhauer, esquadrinha esse equilíbrio cosmológico que a vontade empreende na aparência, com o fim de promover, embora sem finalidade, uma constituição material do mundo.

Portanto, a translação dos planetas, a obliquidade da elíptica, a rotação da Terra, a separação entre continentes e oceanos, a atmosfera, a luz, o calor, e todas as aparências semelhantes que na natureza são aquilo que o baixo fundamental é na harmonia acomodam-se plenos de pressentimento à geração futura de seres vivos, dos quais serão o sustentáculo mantenedor (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 186).

Por outro lado, o princípio de individuação impõe uma contradição aparente, mas que em essência é harmônica. No entanto, o próprio conflito que é inerente à aparência vai ao encontro da unidade por essência, assim como, do ponto de vista da matéria, há essa concordância com o todo, de modo que a contradição é a condição do equilíbrio natural.

Também encontramos aquela *necessidade interior* da gradação das aparências da vontade, inseparável da sua objetividade adequada, expressa na totalidade delas por meio de uma *necessidade exterior*: justamente aquela em virtude da qual o ser humano precisa dos animais para sua conservação, e estes, por sua vez, precisam uns dos outros segundo os seus graus, e por fim também precisam das plantas, que por seu turno precisam do solo, da água, dos elementos químicos e seus compostos, do planeta, do Sol, da rotação e translação em torno deste, da obliquidade da eclíptica e assim por diante (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 179).

Promovendo esse quadro existente de interdependência e reciprocidade da vontade em suas formas da aparência, o sofrimento sobressalta aos olhos, pois a vontade promove uma luta incontornável, irreconciliável e “eterna” consigo mesma. Trata-se de um conflito constante entre afirmações da vontade em que cada animal abate sua presa, da qual é dependente para a existência, uma vez que, ante a consideração da conservação individual, a vontade não reconhece moralidade alguma, posto que é destituída de inteligência e fundamento.

Ante a tal perspectiva, a qual para Schopenhauer, é concebida como uma finalidade externa, em que a vontade possibilita de fora o reconhecimento de que a objetividade da vontade, em seus graus distintos e individuais, são hauridas da mesma vontade; assim, há também uma finalidade interna, visto que esta consiste fundamentalmente na harmonia interna nos organismos, possibilitando sua conservação, sem olvidar da sua finitude na temporalidade, uma vez que essa conservação considera o funcionamento do organismo, a fim de que lhe promova a vida constante, mas temporária e que toda essa “força originária” de constituições se expressa no próprio funcionamento adequado do corpo, bem como com vistas nele mesmo, consoante explica Schopenhauer (2015a, p. 183, grifo nosso): “*Com isso conhecemos as diversas partes e funções do organismos como meios e fins recíprocos uma das outras, enquanto o organismo, é o fim último de todas*”.

Nessa consideração os órgãos dos corpos humano, animal ou vegetal consistem em possibilitar a reprodução a ordenação da própria vida, de modo que, eles se justapõem e se alinham de maneira a permitir a continuidade da vida na matéria orgânica, embora haja o movimento infindo do perecer.

Saliente-se que a vontade é inatingida e conserva a sua natureza, uma vez que ela está fora do princípio de razão e tal finalidade interna se expõe apenas na medida em que a vontade se manifesta na matéria, portanto, o efeito se dá na própria causalidade, isto é, matéria/objeto.

Noutro sentido, mas conservando a mesma intelecção de “finalidades” que são encontradas na concordância da vontade, isto é, no que concerne à vontade, ante a ideia e a objetivação da vontade na aparência, tem-se de levar a efeito a perspectiva de um reclame da própria individuação no reconhecimento e ao que está à mão, ou seja, ao que está dado, para que a própria vontade se autoconsume e conserve a espécie.

Conseqüentemente, se trata de uma exigência da própria vontade em consumir-se com ela mesma. Mas, saliente-se que essa consumação se dá apenas em sede de aparência e não na vontade tomada enquanto coisa em si. Dessa forma, como a vontade e a Ideia são alheias ao tempo e aquela se utiliza desta para manifestar-se no mundo, ante ao princípio de individuação, tem-se que todas as formas de objetivação da vontade (materialização da ideia), deve estar em concordância consigo mesma e com a vontade, uma vez que ela é una e indivisa.

Temos de admitir que entre todas essas aparências da vontade *una* estabeleceu-se universalmente uma adaptação e acomodação recíprocas; aqui, porém, como logo veremos de modo mais claro, deve-se excluir toda determinação temporal, pois a Ideia encontra-se exterior ao tempo. Em conformidade com tudo isso cada aparência teve de adaptar-se ao seu ambiente no qual emergiu, e este, por seu turno, teve de adaptar-se àquela, embora cada aparência ocupe muito mais tardiamente uma posição no tempo; assim, em toda parte vemos um *consensus naturae* (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 185).

Com efeito, há uma adaptação e acomodação de todas as formas de vida e de matéria inorgânica a fim de que se promova uma estruturação concordante no sentido de ser sustentáculo de existência do próprio mundo, de modo que tal qual ele está dado se sustente, embora haja o efeito da causalidade na realidade, há um processo de autoconsumação e nascimento de seres orgânicos e inorgânicos, consoante o próprio consenso da natureza.

Além de estabelecer as condições de existência de cada ser em particular, bem como oferece a tais seres as ferramentas para se conservar e caçar a sua presa e, outrossim, ao mesmo tempo, deferir mecanismos contra as intempéries da própria natureza, ela fomenta e gemina as

condições de existência de uma futura espécie de objetivação da vontade que ainda não exista nas formas da aparência (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 186).

Cada planta adapta-se ao seu solo e atmosfera, cada animal adapta-se ao seu elemento e presa que há de se tornar seu alimento e que também é de alguma maneira protegido contra seu predador natural; o olho adapta-se à luz e à refrangibilidade, os pulmões e o sangue ao ar, a bexiga natatória à água, os olhos da foca à mudança de seu médium, as células do estômago do camelo, que contêm água, à seca do deserto africano, a vela do náutilo ao vento que o faz navegar, e assim por diante, até as formas mais especiais e admiráveis de finalidade externa (SCHOPENHAUER 2015a, p. 185).

Por fim, como consectário dessa perspectiva, há o problema do sofrimento inerente à própria natureza, a qual não conhece moralidade alguma, uma vez que a moral é fruto da razão e esta não pertence à vontade, sendo apenas uma estrutura do ser humano e que, como dito, é secundário e subserviente a própria vontade. Dessa maneira, há um conflito permanente entre as formas da aparência, pois, embora se acomodem, há uma guerra interminável e irreconciliável da vontade no plano das aparências, o que possibilita a existência dos seres individuais.

No entanto, a adaptação e acomodação recíproca das aparências, que surgem dessa unidade, não podem anular o conflito intrínseco anteriormente exposto, o qual aparece na luta geral da natureza, e é essencial à vontade. Aquela harmonia vai só até onde torna possível a *conservação* do mundo e dos seus seres, os quais, sem ela, há muito tempo teriam se extinguido. Em consequência, se, em virtude daquela harmonia e acomodação, as *espécies* no reino orgânico e a *natureza* no reino inorgânico conservam-se lado a lado e até apoiam-se reciprocamente, por outro lado, o conflito interno à vontade, que se objetiva por meio de todas aquelas Ideias, mostra-se numa guerra interminável de extermínio dos *indivíduos* de cada espécie na luta contínua das aparências das forças da natureza entre si, como abordamos antes. O cenário e o objeto dessa batalha é a matéria, que eles se empenham por arrebatam uns dos outros, bem como o espaço e tempo, cuja união pela forma da causalidade, é propriamente a matéria, como foi exposto no primeiro livro (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 187)

Diante do exposto, pode-se perceber que a vontade é una e indivisa e possibilita as condições de existência das aparências presentes e futuras. Dessa forma, defere a cada ser as ferramentas necessárias para consolidar-se na natureza e se conservar e desenvolver-se.

No entanto, paradoxalmente, a fim de que a vontade conserve-se enquanto matéria, há causalidade, consubstanciada no devir, em que os indivíduos padecem ante as “forças” em

contraste com próprio ímpeto da vontade em conservar-se. Trata-se de uma luta do orgânico e do inorgânico no âmbito dos organismos.

Esse processo de conservação da existência é interminável e irreconciliável, uma vez que cada animal, para conservar-se, afirma sua vontade sobre a existência individual de outro promovendo seu sofrimento individual, razão pela qual a vontade se torna algoz de si a fim de conservar e equilibrar toda a realidade.

Com efeito, é reconhecido o pessimismo schopenhaueriano, tendo em vista a questão do sofrimento do mundo. Esse sofrimento, por sua vez, conduz à compreensão de que a realidade está circunscrita e fadada a uma luta entre individuais levando-se à compreensão maior que é a luta de todos contra todos, a fim de conservar a própria existência.

Assim, Schopenhauer aponta que o sofrimento é positivo, uma vez que ao sujeito essa problemática é inescapável, pois o homem vive em eterno sofrimento consigo e com os seus pares. Esse pessimismo é “uma tese de alcance crítico”, a contrapartida da doutrina leibniziana do melhor dos mundos possíveis”, conforme explica Lefranc (2007, p. 29).

A própria superabundância de certas manifestações vitais comprova esse esforço ansioso para ser. Por uma espécie de dedução do princípio do pior, toda existência, neste mundo por pouco escapado do nada, só se conserva em um combate incessante contra as ameaças de destruição. Toda vida é luta para sobreviver, quer se trate do indivíduo ou, mais ainda, da espécie. Quando o indivíduo vivo parece fazer pouco caso de sua própria sobrevivência é porque não se põe a serviço da espécie. Quando a espécie parece ser pródiga e multiplica os germes é porque responde assim à multiplicidade dos perigos. Em uma metafísica pessimista, a vida não é jamais uma generosa conquista, mas sempre mísera tenacidade, obstinação para se conservar (LEFRANC, 2007, p. 39).

Por fim, a unidade, concordância e autoconsumação da vontade é uma interpretação schopenhaueriana da natureza com ela mesma. A natureza em sua totalidade, submetida ao princípio de individuação, existe pressuposta na luta constante por matéria para sua conservação. A unidade da vontade está alheia ao princípio de razão, isto é, do mundo como representação, este submetido ao tempo, espaço e causalidade e, por conseguinte, embora haja uma unidade e concordância interna dos organismos e externa, bem como a concordância, conforme o substrato metafísico entre os entes que compõem o mundo, a vontade dilacera a si mesma em um sofrimento universal e infindo.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa foi desenvolvida e estruturada a partir da perspectiva da Metafísica Imanente de Arthur Schopenhauer, sob o recorte teórico da Filosofia da Natureza e a interpretação do mundo como vontade, o que possibilitou um olhar e reflexões de alguns dos temas e problemas que decorrem imediatamente do aspecto fenomênico do mundo e a indissociável relação do mundo como vontade, isto é, o lado metafísico da natureza. De modo que os temas discutidos e apresentados possuem uma relação de dependência uns com os outros, pois o pensamento do filósofo se constitui de uma unidade.

Considerando a estruturação da presente dissertação, vislumbrou-se que esta foi desenvolvida e delimitada em cinco capítulos, nos quais discutiu-se variados temas que encontram suas respectivas abordagens em diversos âmbitos dos livros que compõem a obra *O mundo como vontade e representação* (1818) e seus respectivos suplementos, sobretudo, com a relação imprescindível com o ensaio subsequente do filósofo, elaborado sob a rubrica *Sobre a vontade na natureza* (1836), os quais desencadeiam um todo orgânico do *corpus* schopenhaueriano de pensamento e que se predica inequivocamente da imanência.

No capítulo segundo, discutiu-se a relação entre ciência e metafísica. No ensaio *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer resgata discussões que estão elencadas no Livro II do MVR. No citado ensaio, o filósofo faz diversas remissões à sua metafísica da natureza, de modo que apresenta uma interseção, relação e discussões entre os dois ramos do conhecimento sobre a natureza, a saber: Ciência e Metafísica.

No tocante ao conhecimento científico e à metafísica, percebeu-se que ambas possuem relação de apoio mútuo, pois Schopenhauer, embora entusiasta da própria ciência de seu tempo, além de ter sido aluno na Faculdade de Medicina em Göttingen, antes mesmo de se dedicar à Filosofia, germinou e possibilitou o desenvolvimento da sua metafísica imanente, sobretudo, na elaboração do argumento analógico, tendo em vista os conhecimentos hauridos do corpo, especificamente da fisiologia, anatomia comparada e a perspectiva biológica em nascimento à sua época, especialmente com as aulas do professor e naturalista Blumenbach.

Nesse contexto, a interpretação de Schopenhauer da natureza é de que ela possui dois lados, isto é, um lado físico e outro metafísico, sendo que a primeira se funda no inexplicável, conforme pensa Schopenhauer (2010, p. 29, grifo nosso): “*A base e solo sobre os quais repousam todos os nossos conhecimentos e ciência é o inexplicável [...]. Esse inexplicável cabe à metafísica*”. Dessa forma, ambos os conhecimentos elaboram uma abordagem um tanto quanto distinta, mas que correspondem ao núcleo objetivo da empresa de Schopenhauer, que é

“decifrar o enigma do mundo”, ou seja, se trata da resolução da seguinte indagação: o mundo é mera representação? Qual o estatuto ontológico do mundo que se apresenta na relação sujeito-objeto? Em outras palavras, Schopenhauer busca a significação do mundo, o que ele é em si mesmo e para-nós, se há um *telos* ou não intrínseco à natureza, a questão do sofrimento, o funcionamento do organismo, bem como da exposição do próprio corpo por-si e do perecimento deste, submetido ao tempo, ao espaço e à causalidade. Portanto, são questões hauridas da própria existência e do espanto filosófico.

Dessa forma, o objetivo filosófico, passa, conforme dito, pela problematização de se o mundo seria ou não redutível apenas a meras representações, problema este refutado já de início por Schopenhauer, já que conserva de Kant as noções de coisa em si e fenômeno, uma vez que o mundo possui uma realidade interior, no todo diferente da própria representação, e que aparece para nós subjetivamente, sendo a vontade uma realidade concreta.

Nesse sentido, Schopenhauer, estabelece uma relação de dois pontos de vista sobre o mundo. Este possui um lado metafísico (vontade) e físico (representação) e que ambos os olhares serão desdobrados em duas formas de conhecimento sobre a natureza, a saber: Metafísica e Ciência, conforme se demonstrou ao longo do texto. Assim, Schopenhauer demonstra que o mundo como representação é espelho da própria vontade, pois através de seus graus de objetivação, desde a matéria inorgânica à complexidade da vida orgânica, é uma realidade interior que se dá através de um impulso cego e unilateral que se expressa nas formas da experiência possível, podendo ser intuída pelo entendimento, consoante o material disponível no mundo.

No tocante ao conhecimento científico, conforme demonstrado na presente dissertação, percebeu-se que ele possui limitação epistêmica em explicar a essência do mundo, o que não significa dizer que haja uma sobreposição de importância do conhecimento metafísico sobre o científico ou o contrário. Ocorre que, no pensamento schopenhaueriano, as ciências *confirmam a posteriori* a doutrina da vontade, conforme é demonstrado durante o ensaio *Sobre a vontade na natureza*, sobretudo, porque Schopenhauer, ao estabelecer no Livro I do MVR, dois tipos de representações, a saber a intuitiva e a abstrata, tendo em vista a prevalência daquela sobre esta, afirma que a ciência *confirma* seu dogma fundamental que é o “primado da vontade sobre o intelecto”, apontando as teorias científicas que *confirmam* a vontade como núcleo intangível do fenômeno, a constituição corpórea humana e animal, como uma objetivação da vontade, o ímpeto cego e irracional que é inerente ao próprio mundo.

Em outras palavras, o conhecimento abstrato da ciência confirma as teses de Schopenhauer sobre a vontade, embora seja um conhecimento limitado à superfície dos

fenômenos, devendo haver na doutrina imanente uma correspondência entre o conhecimento abstrato da ciência com a metafísica, uma vez que, encontrando limitações na explicação do mundo, isto é, o seu em-si, a metafísica vem ao encontro da ciência para levar aos limites as reflexões sobre o mundo, pois como há um substrato insondável imanente no mundo, a ciência encontra limitações em explicar tais “forças originárias” da natureza, pois elas se encontram alheias à dimensão espaço-temporal.

No mesmo sentido, Schopenhauer se esforça na elaboração de um conhecimento metafísico dos fenômenos, a fim de explicar as qualidades ocultas da matéria, visto que o conhecimento científico se constitui de um “inventário de forças misteriosas” e que a essência dessas forças permanece estranha à ciência. Além disso, a ciência retroage ao infinito, através da relação de causa e efeito, não explicando o inexplicável que são as “forças originárias”, sendo a metafísica um conhecimento subterrâneo do fenômeno e cabendo a ela a “explicação do inexplicável”.

A Metafísica aparece como um esforço do homem na compreensão do próprio mundo, pois trata-se de uma necessidade metafísica, inerente ao próprio homem, o conhecimento daquilo que o rodeia e, se há algo, transcendente ou imanente no mundo, visto que o homem inconformado com as limitações da própria ciência, bem como através do espanto filosófico, busca conhecer aquilo que está além ou aquém da própria aparência, bem como os motivos do sofrimento, da existência em-si e para-nós, o problema da morte e se há ou não uma finalidade da vida em si mesma.

Portanto, Schopenhauer dedica um capítulo nos suplementos ao Livro II do Tomo I do MVR para demonstrar a necessidade metafísica do homem e a limitação da ciência no conhecimento desse em-si, o que demonstra que ambos os conhecimentos são uma necessidade humana em buscar conhecer o que é o mundo, tanto a partir de um conhecimento de causa e efeito, bem como através de reflexões metafísicas que, igualmente, ambas encontram limitações na explicação na elucidação do enigma do mundo.

Ora, o intelecto é o “condutor” de ambos os conhecimentos, de modo que a ciência busca perquirir e analisar o mundo fenomenal, o qual está submetido às transformações do devir, de modo que a ciência se constituirá de um conhecimento relativo, além do que se assenta no solo do inexplicável. Por outro lado, embora a metafísica, outrossim, seja produto do intelecto e, para Schopenhauer, o intuitivo, não o abstrato, é o que revela ou se aproxima da essência do mundo, a metafísica encontra limitações na exposição do que é o mundo, pois a metafísica não fornece um conhecimento final e acabado do mundo, tampouco é isenta de dúvidas.

Chegou-se ao questionamento de se a vontade é um pressuposto ou uma hipótese dentro de sua metafísica imanente, a partir do qual Schopenhauer decifraría o enigma do mundo. A presente pesquisa não chegou a nenhuma conclusão definitiva a respeito do tema, objeto de futuras pesquisas, uma vez que o Schopenhauer (2010, p. 67), apresenta, inclusive, no § 27, o qual versa sobre pensamentos acerca do intelecto em geral e em todas as suas relações, o seguinte: *“Todo pretendo procedimento sem pressuposição alguma na filosofia não passa de quimera, pois sempre devemos tomar algo como dado e dele partir”* (grifo nosso). Também diz que *“a vontade de vida é o primário e incondicionado, a premissa de todas as premissas e justamente aquilo que tem de ser o ponto de partida da filosofia; na medida em que a Vontade de vida não se apresenta em consequência do mundo, porém o mundo em consequência da Vontade de vida”* (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 432, grifo nosso). Por outro lado, no MVR, § 15, afirma: *“A filosofia tem como peculiaridade o fato de nada nela ser tomado como pressuposto, mas tudo lhe ser em igual medida estranho e problemático, não apenas as relações das aparências, mas também elas mesmas, sim, o próprio princípio de razão, ao qual as outras ciências se contentam em remeter todas as coisas* (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 96, grifo nosso).

É possível reconhecer na vontade o mais real, concreto e imediato que possuímos e, portanto, não podemos ser reduzidos a meras representações ou superfícies, sobretudo, porque a consciência individual “ilumina” naquilo que somos primordialmente, querer, sendo interpretada a coisa em si como vontade (*denominatio a potiori*), que não é objeto, mas é o que é de mais concreto na consciência de si. Schopenhauer (2015b, p. 383-384), argumenta que vontade é um impulso incondicionado e não é um *x* desconhecido, mas aquilo que é mais conhecido e familiar na consciência de si. E, sendo essa realidade interior intrínseca em todo o fenômeno e consubstanciada em uma consciência que conhece, a qual dirigida para o interior se dá a consciência de si, expõe-se como como o mais concreto e imediato que é a vontade, identificada como coisa em si, visto que ela não é determinada pelas formas do princípio de razão, isto é, formas do conhecimento.

A vontade, portanto, servirá como ponto de partida e apoio para o procedimento analógico, uma vez que somos vontade, não sendo um resultado, mas um ponto de partida, em outras palavras “a vontade de vida não se apresenta em consequência do mundo, porém o mundo em consequência da vontade de vida”, conforme explica Schopenhauer (2015b, p. 432). Reitere-se, é a partir do corpo que será utilizada a analogia e seremos interpretados como vontade e não apenas representação, pois é um ponto de apoio para a analogia, não sendo um resultado, mas um ponto de partida.

Por sua vez, embora a analogia seja um procedimento utilizado ao longo da tradição filosófica, é em Kant que ela encontra o seu ápice. A analogia em Schopenhauer possuirá uma natureza crítica, a qual possibilitará reconhecer o mundo como vontade, pois é a partir do ponto de apoio no mais concreto e imediato, que o filósofo ampliará o conceito de vontade para todos os objetos e forças do mundo, em outras palavras, amplia-se o conceito de vontade para todo o mundo como representação, da matéria bruta ao organismo, refutando a tese identitária de coisa-em-si e fenômeno. Além disso, a analogia na filosofia de Schopenhauer se constituirá como um princípio esquemático do pensamento, por outro lado, a analogia, outrossim, possui limites no entendimento e na razão (caráter relativo).

A analogia, como um “procedimento” esquemático do pensamento, possui valor gnosiológico na filosofia de Schopenhauer e busca explicar e ampliar, através de um ponto de apoio, isto é, a partir de si mesmo (vontade) algo, aparentemente, diferente do que ele é, buscando um sentido e resposta ao enigma do mundo. Assim, através do que encontro de mais imediato, amplio o conceito de vontade de mim para todos os objetos do mundo, pois a vontade é um ponto de partida e não um resultado. O mundo se expõe, através de um impulso cego em uma unidade metafísica, o intelecto “rompe” essa unidade, a fim de que nós possamos conhecer o mundo submetido ao princípio de razão e, portanto, a individualidade. Isso porque só há conhecimento na multiplicidade e não na unidade.

No terceiro capítulo, abordou-se a perspectiva da metafísica do corpo, no contexto da Metafísica da Imanência e, como resultado, chegou-se à compreensão de que é a partir do corpo que se possui o conhecimento (interno) da vontade, mas, também, temos efetivamente um certo conhecimento *a posteriori* dela, a partir de ações no tempo. Com efeito, o corpo é a condição do conhecimento da vontade individual (*principium individuationis*).

Além disso, a interpretação da natureza, conforme demonstrado acima, é estendida ao corpo, pois, igualmente, ele abarca tanto um lado físico como metafísico. O corpo, para Schopenhauer, será interpretado como objeto dentre outros objetos e, concomitantemente, como vontade, o que possibilitará a estruturação e elaboração do argumento analógico entre corpo e mundo. Isso porque o corpo é uma objetivação da vontade em que podemos reconhecer os processos fisiológicos e vegetativos como manifestações inconscientes da vontade de viver, o que significa que o corpo orgânico é o “*locus metaphysicum*” da própria manifestação da vontade, a exemplo do fluxo sanguíneo, a manifestação glândulas salivares e a excitação das genitálias no impulso sexual (PRADO, 2019, p. 20).

O reconhecimento de que, ora o corpo é representação, ora vontade, possibilita ampliar, através de um ponto de apoio, isto é, no mais concreto e imediato querer-individual, o

conceito de vontade a todos os objetos que compõem o mundo como representação, uma vez que o corpo é o objeto do mundo mais diretamente conhecido do sujeito e servirá como ponte, no tocante ao reconhecimento de que todos os seres terão sempre um aspecto objetivo e subjetivo em sua interpretação, desde o inorgânico ao orgânico. Por outro lado, é no organismo, considerando sua complexidade, frente ao inorgânico, que a vontade atinge um grau mais complexo, até atingir o organismo humano dotado de razão.

A vontade, portanto, ocupa lugar central na interpretação imanente do mundo, visto que os organismos, tal qual se mostra ao sujeito que os conhece, são resultado de um querer, querer este que se mostra nos graus de manifestação da vontade. O corpo, por assim dizer, é resultado específico desse querer, não sendo possível interpretar esse querer como uma operação do intelecto ou de um arbítrio exterior, mas como um impulso involuntário, unilateral não revestido de intelecto que se expressa no organismo inconscientemente esquadrinhando sua forma (anatomia) e função (fisiologia), de modo que ele se exporá por-si ao ser intuído no mundo.

Portanto, percebeu-se que a teoria schopenhaueriana do corpo está assentada na Teoria da Identidade entre vontade e corpo ou, também chamada Teoria antidualista, uma vez que a constituição corpórea e seus atos são expressões da vontade, que, no mundo como representação, são intuídos no espaço-tempo, de maneira *a posteriori*, quando expressados mediante dos motivos externos, para um intelecto, ou estímulos.

Nesse sentido, uma das questões a que chegou a presente dissertação é a tensão entre dois comentadores apresentando seus pontos de vistas quanto à questão: os objetos do mundo *têm* ou *podem* ter a mesma essência? Inicialmente, se trata da tese de Barboza (1997) e a de Janaway (2003), os quais sobre este mesmo problema apontam para pontos de vistas específicos, acerca do texto schopenhaueriano sobre a essência e a homogeneidade do mundo.

Nessa toada, Barboza (1997) afirma que Schopenhauer acredita que o mundo *pode* ter a mesma essência, enquanto que Janaway (2003) faz assertivas de que o filósofo acredita na homogeneidade do mundo. A posição da presente pesquisa é que, se Schopenhauer, na relação entre vontade, corpo e mundo, sendo que é no corpo que tenho conhecimento direto e imediato da minha vontade e, através, da analogia estendo isso para todo o universo, é o objetivo do filósofo reconhecer que o mundo não é redutível às representações e que estas possuem realidade em comum que é a vontade, embora, se na realização do procedimento analógico encontramos algo não humano ou de essência diferente, a qual ainda não conhecemos, podemos buscar um ponto em comum, na relação de semelhanças e dessemelhanças (homogeneidade e especificação), e basta para que se afirme a analogia.

No quarto capítulo, refletiu-se acerca da manifestação da vontade e suas implicações na perspectiva do corpo, tanto do ponto de vista objetivo quanto subjetivo, apresentando sua relação indissociável com a própria ciência, no tocante à exposição por-si do organismo humano e animal e, como também, a reflexão sobre o dogma fundamental schopenhaueriano, ou seja, “o primado da vontade sobre o intelecto”, articulando-se reflexões fundamentais na crítica schopenhaueriana à metafísica tradicional.

Nesse contexto, uma vez demonstrado que as forças originárias se encontram alheias ao tempo, espaço e causalidade, a vontade, dessa forma, expressa-se, inequivocamente, no organismo objetivando-se adequadamente. Portanto, a vontade, sob o ponto de vista do organismo, se estrutura a partir do “impulso cego”, destituído de qualquer intelecto, apresentando-se nas formas da intuição.

A objetivação da vontade, envolve, igualmente, dupla interpretação do mesmo objeto, uma vez que tanto do ponto de vista científico quanto do metafísico se aborda o organismo, o qual é impelido por uma força cega que se manifesta no querer-viver e tal manifestação é condicionada ao material genético disponível no mundo, consoante a matéria em geral.

Importa explicitar que a força que impele e esquadrinha os organismos lhe dando extensão é um impulso que está fora do tempo, espaço e causalidade e, portanto, alheio ao princípio de razão, por esse motivo a objetivação da vontade (exposição) no corpo humano é uma interpretação imanente do tipo por-si, não havendo causalidade no âmbito da vontade, uma vez que ela é um impulso de “trás para frente”. Com efeito, o organismo, enquanto representação estará submetido às leis do tempo e espaço, mas o impulso está fora do tempo.

Em decorrência dessa objetivação do organismo, vislumbra-se, do ponto de vista objetivo, a *confirmação* do dogma schopenhaueriano do “primado da vontade sobre o intelecto”, uma vez que a vontade, se manifestando no contexto da objetivação, impele e esquadrinha a formação do organismo e delimita duas funções distintas no âmbito do organismo que é o sistema nervoso cerebral, mas autônomo às responsáveis pelos impulsos sexuais, digestão e glândulas salivares, as quais constituem as partes inconscientes do corpo, razão pela qual enquanto aquele é voltado ao serviço da vontade nas suas relações como mundo exterior, este é responsável pela reprodução e autoconservação da espécie.

Dessa maneira, a objetivação da vontade é o “impulso cego”, emergindo das profundezas do não-ser para a dimensão dos fenômenos (ser), razão pela qual esse impulso se dá em relação indissociável com a Ideia e a causalidade em uma tensão, de modo que, usando a linguagem temporal, a fim de compreender essa relação, se dá mediante um “processo” de

relações que se exprimem no fundo fenomenal, de modo que o organismo se expõe-por-si, conforme suas gradações em que a vontade quer se manifestar.

Nesse contexto, como resultados, se chegou à compreensão de que no ser-em-si não há processos. A palavra “processo” é destinada à compreensão daquilo que se dá na dimensão do temporal e da intuição. Mas, com o fim de compreender aquilo que se nos mostra como incognoscível, isto é, a relação intrínseca e imediata entre vontade, Ideia e causalidade, uma vez o nosso intelecto é limitado às formas da experiência e não alcança o ser-em-si dos fenômenos, fazemos uso da expressão temporal para pensar o incognoscível. Por essa razão, temos que transpor esse conceito para compreender o que nos é incognoscível.

Além disso, percebeu-se que a Ideia desempenha um papel fundamental na estruturação da Metafísica da Natureza em Schopenhauer, uma vez que o filósofo, ao lançar sua teoria das Ideias, embora afirme que se deva interpretá-la à luz de Platão, é necessário rejeitar as concepções de Ideia como produtos do intelecto, a exemplo de Kant. Isso porque a Ideia ocupa uma dimensão de objetivação adequada da vontade, na sua exposição no mundo, como uma livre determinação da vontade na “direção do seu esforço”, conforme explicou Moraes (2018, p. 268).

No tocante à questão do intelecto, Schopenhauer, outrossim, no âmbito dos suplementos ao Livro II, discorre profundamente acerca de sua natureza e diferenças com a vontade. Essa perspectiva, como dito, é de antemão um afastamento da tradição metafísica, uma vez que durante o percurso da tradição filosófica o homem poderia se autodeterminar, frente à razão, e a vontade seria um aspecto de uma operação intelectual, inclinando-se ou abstendo-se de um querer. No entanto, com Schopenhauer, o intelecto assume um papel secundário e instrumental, de modo que a vontade possuirá uma primazia sobre este. Isso porque o intelecto se prestará a uma função do corpo, meramente relacional e subordinado à vontade, uma vez que ele surge como uma faculdade de conhecer (querer-conhecer), por meio da objetivação do querer-conhecer (cérebro), tendo em vista o conhecimento da vontade com o mundo e sua autoconservação, por essa razão Schopenhauer diz que o mundo é um espelhamento da vontade.

Ao cérebro é conferido um papel para os “fins” da vontade (autoconservação), pois é através dele que percebemos as afecções do mundo exterior, sendo um produto tardio e acidental no organismo. Por outro lado, em “oposição” ao conhecer, o corpo possui uma parte inconsciente que é a própria exposição e manifestação da vontade, pois as funções de autoconservação, a exemplo da digestão e absorção de nutrientes, são impulsos do corpo que constituem a vida vegetativa, a qual é desprovida de conhecimento, sendo uma qualidade comum a todos os seres vivos.

Por conseguinte, através da leitura e interpretação do pensamento schopenhaueriano, chegou-se à compreensão de que o cérebro é afetado pelo tempo, está subordinado à dimensão espaço-temporal e, portanto, à causalidade. Com isso, sua função é secundária à vontade, sendo receptor de motivos e, sobretudo, possui função de produtor de abstrações conceituais que auxiliam a vontade na mediação com o mundo exterior. Por outro lado, a vontade, ao contrário do cérebro, não é afetada pelo tempo e possui atuação mesmo durante o sono, conforme dito, consoante as funções apetitivas e vegetativas. Diante disso, percebeu-se que os motivos são e estão para o intelecto, pois ele se dá como um intermediador da vontade com o mundo da representação, pois o que a vontade quer é reproduzir-se e conservar-se, de modo que o intelecto é o “receptor dos motivos” com os quais a vontade afetada por estes realiza uma ação necessária no espaço-tempo.

No quinto capítulo, discutiu-se sobre a objetivação da vontade na natureza e a apresentação indissociável com o problema da Teoria das Ideias e o finalismo na filosofia de Schopenhauer. Embora a Ideia seja trabalhada no capítulo anterior, a Ideia foi exposta em sede da Filosofia da Natureza, uma vez que é antecipada por Schopenhauer no Livro II, não obstante seja apenas no Livro III que Ideia alcança e ocupa um lugar singular na Metafísica do Belo.

Nesse sentido, na Metafísica da Natureza, a Ideia se expressa na concepção da multiplicidade dos fenômenos, que Schopenhauer nomeará como princípio de individuação. Partindo-se da unidade, a vontade se objetiva adequadamente na Ideia que se expressa no mundo fenomenal imediatamente, conforme o material genético disponível, o que possibilita a existência de multiplicidade de espécies biológicas no mundo.

Essa concepção, por sua vez, advém da citada relação da unidade da vontade e a multiplicidade dos fenômenos individuais, os quais são reconhecidos, através do argumento analógico, levando-se em consideração a lei de homogeneidade e especificação que são traços do argumento, pois através da constatação de diferenças e similitudes é possível elaborar uma relação do uno com o múltiplo na filosofia de Schopenhauer, isto é, do mundo como vontade e representação.

As espécies objetivadas surgem do conflito de matéria por matéria e, dessa forma, o material genético disponível é absorvido por análogos, diante de um conflito de uma ideia inferior com uma ideia vencedora, portanto, expressando-se a gradação de uma dada espécie, através de uma perspectiva de imanência e não epistêmica, pois se trata de um elo metafísico que se dá a gradação das espécies, razão pela qual uma dada espécie pressupõe uma anterior (absorção horizontal).

Por essa razão, o homem carrega e si toda a história natural do mundo, pois a ideia de homem, segundo Schopenhauer, não pode ser exposta isoladamente, uma vez que ele pressupõe Ideias inferiores, dadas através da incorporação, conforme o conflito cego de forças. Em outras palavras, a matéria encontra-se no seu mais alto grau de objetivação no organismo humano, pois é a partir dela que tudo deriva, como uma espécie de “produção do mesmo ventre”, de modo que tudo que antecedeu o homem foi absorvido.

Além disso, como resultado, chegou-se à compreensão que a filosofia de Schopenhauer se constitui de um monismo, embora se discuta três concepções metafísicas, a saber: vontade, representação e Ideia, não é possível atribuir uma tríade na Metafísica Imanente, pois a própria Ideia desempenha um papel de objetivação adequada da vontade, conforme a matéria que está de acordo com o mundo, naquilo em que a vontade visa se objetivar, não sendo a Ideia um produto do intelecto, mas a objetivação mais adequada e perfeita da vontade, isto é, a “direção do seu esforço”, quando de sua expressão no mundo fenomenal.

Com isso, a Ideia surge para resgatar, em Schopenhauer, a tese das espécies fixas, uma vez que Schopenhauer refuta as teses evolucionistas ou transformistas, de modo que, através da concepção imanente, as ideias justificam a gradação lenta e dificultosa de cada espécie, considerando a absorção de uma gradação inferior por uma superior, sempre com seu direcionamento que é a vontade de vida. A partir disso, Schopenhauer lança uma perspectiva de problematização, tendo em vista o finalismo na natureza. Isto é, há uma finalidade na natureza ou ela é destituída de *telos*?

A resposta à questão é um esforço de Schopenhauer em demonstrar que o finalismo existe para nós, como uma questão regulativa do entendimento, mas o que não significa pensar que a forma e função dos organismos obedeçam a uma finalidade exterior ou transcendente ao mundo. Schopenhauer tenta refutar a tese de que o mundo seja produto de um artífice supremo que em sua intenção “criadora” teria incutiu um *telos* no mundo e nos organismos de modo a que se prestassem a um fim, finalidade esta que para o filósofo não há, pois o que unicamente existe é um esforço para conservar-se e reproduzir-se, pois cada indivíduo de uma espécie busca propagar-se, independentemente do seu próprio benefício. Com efeito, reconhece-se uma organização interna dos organismos que se prestam a uma “finalidade” da parte com o todo e que, igualmente, tal “finalidade” unicamente é o querer-expor-se, querer-conservar-se e querer-reproduzir-se. Disso depreende-se que a natureza consagrou a cada espécie, através da *lex parsimoniae*, as ferramentas necessárias à sua sobrevivência, de modo que não há nas espécies, nenhuma parte desnecessária ou inútil, pois o querer é determinante para a constituição do organismo.

Em outras palavras, embora os corpos nos apareçam organizados segundo uma finalidade, isso não indica afirmar que haja uma finalidade absoluta e transcendente ao modo de vida da espécie. Com efeito, Schopenhauer busca rejeitar aspectos teológicos na filosofia. Isso porque o mundo deve ser explicado a partir do que ele é, ou seja, na imanência e não na transcendência, de modo que na natureza não há intencionalidade. Ora, quem reclama causas e finalidades é o intelecto, na natureza em-si não há intelecto de modo que a natureza é um absurdo e existe por si mesma. Além do que, o mundo não foi feito por uma cognição externa, pois ele se fez por si.

Ademais, é necessário colocar em relevo que a interpretação a que se chegou na presente investigação é de que a teleologia imanente se liga a uma finalidade externa e interna da natureza. A primeira é a adequação do micro com o macro, isto é, desde o ponto de vista orgânico ao inorgânico que se mostra como as plantas se adequam ao solo e os animais possuem mecanismos contra os seus respectivos predadores. A segunda é uma finalidade das partes com o todo do próprio organismo, a qual impele o funcionamento do organismo destinado à reprodução e conservação. A finalidade que se reconhece na natureza é impulso para vida é esforço unilateral para a existência.

Diante do que foi explanado, é no sexto capítulo que encontramos as consequências ou efeitos (i)mediatos da interpretação da vontade na natureza e como se mostra a natureza nesse equilíbrio ou adequação do mundo, frente aos conflitos inerentes à existência. Ocorre que a natureza se assenta, como dito, em um conflito eterno e infundável de ideias que, na multiplicidade, buscam sua exposição na vida e a conservação da espécie.

Portanto, tal esforço unilateral e inconsciente que se manifesta em identidade no organismo, está indissociado com o conflito entre as múltiplas espécies, pois há uma luta de matéria por matéria, pois é assim que se objetiva a vontade de vida que é a qualidade e essência do mundo. Tanto é que Schopenhauer (2015b, p. 428, grifos nossos), percebendo essa circularidade de tormentos e sofrimentos na natureza, afirma que “*todos são caçadores e todos são caças, tumulto, privação, necessidade, grito e urro, é o que se nos expõe*”. Comentando um episódio em que Junghuhn, em Java, percebeu no campo carcaças que eram de duas tartarugas grandes, que após sair do mar e pôr seus ovos, são atacadas por cães selvagens e são devoradas vivas e que, logo após, um tigre pula sobre os cães, aparentando ser um campo de batalha, Schopenhauer indaga: “*Para isso nasceram, portanto, essas tartarugas? Por qual crime têm de sofrer tal tormento? Para que todas as cenas de horror?*”.

No contexto da objetivação da vontade de vida, percebe-se que a vontade se autoconsome, pois há uma autodiscondância com ela mesma, somente na aparência, pois a

vontade nela mesma é inatingida. Com isso, a natureza não encontra moralidade alguma, pois a moralidade é produto de uma abstração do intelecto, de modo que a natureza busca, inconscientemente, a vida e sua perpetuação, uma vez que essa busca não advém de um conhecimento objetivo, mas de um impulso que impele de trás à frente (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 425).

Com essa perspectiva, Schopenhauer argumenta contra as filosofias otimistas, a exemplo da teoria do melhor dos mundos possíveis e a do panteísmo, pois, em um mundo consubstanciado em um sofrimento eterno e irreconciliável, Deus, ao invés de um ser bondoso, poderia ser considerado um demônio caso ele se confunda com a própria natureza (panteísmo) e, por outro lado, contra a tese do melhor dos mundos possíveis, Schopenhauer argumenta a tese do pior dos mundos, em razão dos exemplos dos inúmeros sofrimentos que podemos observar no contexto da experiência da existência, razão pela qual a vida é sofrimento, pois além do querer insaciável, figuramos em uma polaridade de ora presa, ora caçador.

## REFERÊNCIAS

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**: a decifração do enigma do mundo. São Paulo: Moderna, 1997.

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

BARROS, Roberto de A. P. de. Metafísica imanente: Schopenhauer como ponto de inflexão. **Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer. Santa Maria (RS), v. 8, n. 2, jul.-dez.2017, p. 2-14.

BRANDÃO, Eduardo. **O conceito de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas. 2008.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DAMASCENO, Francisco W. M. Ética e metafísica em Schopenhauer: a verdadeira liberdade e o sentido moral do mundo. In: COSTA, B. N. Costa; ARRUDA, José Maria; CARVALHO, Ruy de. (Org.). **Nietzsche, Schopenhauer**: gênese e significado da genealogia. Fortaleza: EdUECE, 2012.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. **Discurso**. São Paulo, v. 20, 1993, p. 79-98.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello. A filosofia da natureza em Schopenhauer. In: BULHÕES, Fernanda; LEITE, Cinara N.; SILVA, Markus F. da. (Org.). **Natureza e metafísica**: atas do IV Colóquio Internacional de Metafísica. Natal: EDUFRN, 2015. p. 31-42.

DIAS, Sara P. **A compreensão de Schopenhauer da coisa em si**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: Departamento de Filosofia. São Paulo. 2015.

FONSECA, Eduardo R. da. **Psiquismo e Vida**: o conceito de impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: Departamento de Filosofia. São Paulo, 2009.

SILVA, Hélio L. da. A teleologia da vontade em Schopenhauer. **Voluntas**: Revista Internacional de Filosofia. Santa Maria, v.10, n.1,jan.-abr. 2019, p. 165-184.

IZQUIERDO, Agustín. Prólogo. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión**. 6. ed. Santiago (Chile): EDAF, 2005. p. 9-33.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. São Paulo: Loyola, 2003.

KANT, I.: **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. 5. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulenkian, 2001

KOSSLER, M., A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt. (p. 102). Tradução de Maria Lúcia Cacciola. **Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer – Vol. 5, Nº 2, 2014.

MATTIOLI, William. O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da “Crítica do juízo teleológico”. **Aurora**. Curitiba, v. 30, n. 49, jan.-abr. 2018, p. 205-235.

MORAES, Dax. **Liberdade e negação da Vontade**: análise do ser-livre como representação e na angústia. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (PIDFIL). Natal, 2011

MORAES, Dax. Amor em Schopenhauer: a perspectiva da natureza e a da vontade. In: BULHÕES, Fernanda; LEITE, Cinara N.; SILVA, Markus F. da. (Org.). **Natureza e metafísica**: atas do IV Colóquio Internacional de Metafísica. Natal: EDUFRN, 2015. p. 217-231.

MORAES, Dax. Considerações preliminares sobre o modo de ser da Ideia na metafísica de Schopenhauer. **Problemata**: Revista Internacional de Filosofia. João Pessoa, v.9, n. 1, maio 2018, p. 267-302.

MURACHCO H. G.: **Língua grega -Visão Semântica, Lógica, Orgânica e Funcional**, v. I. Petrópolis - São Paulo: Vozes - Discurso Editorial, 2001.

MURACHCO, F. Y., A noção de analogia no Timeu de Platão e na tradução de Cícero. In **Hypnos**. ano 9, Nº 12 - 1º sem. 2004 – São Paulo / p. 29-36)

PERNIN, M.-J. **Schopenhauer**: decifrando o enigma do mundo. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995

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

PRADO, Jorge L. P. Metafísica e ciência: a vontade e a analogia em Schopenhauer. **Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer. Santa Maria (RS), v. 6, n. 1, jan.-jun. 2015, p. 44-84.

PRADO, Jorge L. P. **Metafísica e Ciência**: A analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo. 2018. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

RÁBADE OBRADÓ, Ana Isabel. **Conciencia y dolor**: Schopenhauer y la crisis de la Modernidad. Madrid: Trotta. 1995

RAMOS, Flamarion C. **A “miragem” do Absoluto** – Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: crítica, especulação e Filosofia da Religião. 2008. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

ROSSET, C. Schopenhauer, filósofo do absurdo. **Princípios**. Natal, n. 4, jan.-dez. 1996, p. 178-211.

SÁ MOREIRA, Fernando de. Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer. **Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, jul.-dez. 2011, 44-62.

SALVIANO, Jarlee O. S. O fundamento epistemológico da metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, v. 32, n. 2, 2009, p. 101-119.

SANTOS, Katia. **A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer**. São Paulo: Loyola, 2020.

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

SHAPSHAY, S. Schopenhauer's Aesthetics. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2012 Edition. Disponível em: < <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/schopenhauer-aesthetics/> >. Acesso em: 14 jan. 2021

SCHOPENHAUER, Arthur. **Fragmentos sobre a história da filosofia**. Trad. Karina Jannini. Pref. Jair Barboza. São Paulo: M. Fontes, 2007

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a filosofia e seu método** – Parerga e Paralipomena (v. II, t. I). Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente**: Uma dissertação filosófica/ Arthur Schopenhauer; tradução: Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019

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

SCHOPENHAUER, Arthur. **As dores do mundo**: o amor, a morte, a arte, a moral, a religião, a política, o homem e a sociedade. Trad. José Souza de Oliveira. São Paulo: EDIPRO, 2014

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**, Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015a.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**, Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.

SORIA, Ana Carolina. Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer. **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, n. 19, jan.-jun. 2012, p. 61-78.

SOUZA, Eduardo R. C. de. **Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato**: uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

SOARES, Daniel Q. F. **A função do corpo na filosofia de Schopenhauer**: conhecimento, metafísica e o problema da coisa em si. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo. 2009

WEEMANS, M., PRÉVOST, B. **The Anthropomorphic Lens: Anthropomorphism, Microcosmism and Analogy in Early Modern Thought and Visual Arts.** Boston: Brill, 2014.